

PAWEŁ SZCZEPANIK^aZWAŻYĆ SACRUM? UWAGI NAD METODAMI BADAŃ
WCZESNOŚREDNIOWIECZNYCH MASEK Z OPOŁA

Abstrakt: Prezentowany szkic stanowi głos w dyskusji na temat dwóch drewnianych masek z Opoła, będących w ostatnim czasie przedmiotem zainteresowania Kamila Kajkowskiego (2021). Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na sposoby badania i budowania interpretacji źródeł archeologicznych w kontekście poznania przedchrześcijańskich wierzeń tradycyjnych oraz rekonstruowania elementów obrzędowych związanych z tym systemem. Zostały również ukazane wątpliwości dotyczące sposobów badania przeszłego *sacrum*, z perspektywy kultury nowożytnej oraz dzisiejszej racjonalności.

Słowa kluczowe: maski, religie przedchrześcijańskie, eschatologia, wczesne średniowiecze

Abstract: This paper contributes to the discussion around two wooden masks from Opole that was recently reopened by Kamil Kajkowski (2021). The prime objective of this polemic voice is to draw attention to the study methodology and interpretation-building processes applied to archaeological sources in cases like the Opole masks, which are used as a base for recognizing traditional pre-Christian beliefs and reconstructing elements of associated rites. This questions in turn a study of past *sacrum* that is carried forth from a modern cultural perspective and applying a contemporary rationality.

Key words: masks, pre-Christian religions, eschatology, early Middle Ages

^a Dr Paweł Szczepanik, Katedra Starożytności i Wczesnego Średniowiecza, Instytut Archeologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Szosa Bydgoska 44/48, 87-100 Toruń, pawelszczepanik@umk.pl, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0259-0169>.

Artykuł *Maski z Opola w kontekście obrzędowości średniowiecznych Słowian* (Kajkowski 2021) w założeniach autora jest „próbą rewizji dotychczasowych interpretacji oraz krytyki budowanych na jej fundamencie hipotez” (Kajkowski 2021, s. 245). Tak postawiony cel jest zatem bardzo czytelny i słuszny, choć – niestety – wydaje się być podszyty demaskatorskim zabarwieniem, widocznym szczególnie jasno w jednym z podtytułów: *Maski zdemaskowane*. Takie podejście do podejmowanej problematyki, choć chwytliwe językowo, może budzić pewne wątpliwości związane z motywacjami przyświecającymi powstaniu tekstu. Główna oś krytyki została oparta na wątpliwościach związanych z interpretacją masek dokonaną przez Helenę Cehak-Hołubowiczową (1965), która to – przynajmniej częściowo – została zaakceptowana i jest kontynuowana w pracach innych badaczy. Lista autorów, oraz publikacji widzących w zabytkach opolskich maski, jest jednak znacznie dłuższa niż chciałby tego K. Kajkowski (2021, s. 275). Z taką interpretacją zgodził się już w 1966 r. Bogusław Gediga w artykule sprawozdawczym z badań wykopaliskowych przeprowadzonych w latach 1959–1963, pisząc: „trudno przypuszczać, ażeby opisany przedmiot [maska – P.S.] mógł stanowić element innej konstrukcji drewnianej, np. stojaka” (Gediga 1966, s. 241). Taka interpretacja funkcjonalna została również utrzymana w kolejnych pracach wieloletniego badacza Opola oraz znawcy przedchrześcijańskich religii (Bukowska-Gedigowa, Gediga 1986, s. 258; Gediga 2012, s. 125–127). W podobnym duchu wypowiedział się ostatnio Sławomir Moździoch, który widzi w maskach przeżytki rytuałów pogańskich, mogących przetrwać formalną konwersję państwa pierwszych Piastów (Moździoch 2013a, s. 553), które z drugiej strony mogą być również związane z tzw. reakcją pogańską z lat trzydziestych XI w. (Moździoch 2013b). Podobnie wypowiadali się również Leszek Kolankiewicz (1999, s. 317) czy Katarzyna Jarkiewicz (2016, s. 205). We wszystkich przypadkach widzimy więc pełną zgodę co do interpretacji funkcjonalnej przedmiotów z Opola. W podobnym duchu wypowiedział się już kilkakrotnie piszący te słowa (Szczepanik 2012; 2013; 2018, s. 145–161; tenże 2020a), widząc w przedmiotach z Ostrówka w Opolu schematyczne maski o antropomorficznej formie związane ze sferą słowiańskiego *sacrum*. W tym miejscu pominię zatem moje własne interpretacje w tym zakresie, ponieważ zostały one podjęte już w innych miejscach. W rozważaniach tych, do których częściowo wrócę w dalszej części tekstu, starano się ukazać złożoność problematyki masek oraz mnogość kontekstów sakralnych, w których mogły występować. Od spojrzenia na nie jak na wyjątkowe atrybuty rytualno-obrzędowe, poprzez przedmioty mogące być fetyszami religijnymi (Szczepanik 2012; 2013), obdarzonymi metamorficzną mocą (Szczepanik 2018), po przedmioty święte w końcu, mogące zastępować „ludzi i bogów” (Szczepanik 2020a, s. 175). We wszystkich tych pracach widoczna jest również próba ukazania związku pomiędzy słowiańską eschatologią, zaświatami, zmarłymi a maskami. Nie jest ona jednak w żadnym razie homogeniczna i ukazuje mnogość kontekstów, w których występowały maski. Funkcje te związane były nie tylko z formą samych masek, ale także z postępującą chrystianizacją i przejściem pierwotnych sensów rytualno-mitycznych do sfery religijności ludowej (Szczepanik 2020a). Wydaje się, że przeprowadzone już analizy – oczywiście w tym miejscu nie będziemy kopiować wywodów już przeprowadzonych, zainteresowanych odsyłając

do tekstów już opublikowanych – mają solidne umocowanie w interdyscyplinarnie przeprowadzonych badaniach nad słowiańskimi maskami.

Mnogość dziedzin zajmujących się problemem masek oraz kontekstów kulturowych, z którymi są związane, jest ogromna, i choć pobieżne przybliżenie ich wszystkich wydaje się zadaniem dalece wykraczającym poza ramy niniejszego tekstu, warto przytoczyć jednak w tym miejscu słowa Marii Zowisło: „Maska pojawia się w wielu zróżnicowanych obszarach ludzkiej kultury, począwszy od patosu archaicznego rytuału, tańca, magicznego obrzędu, przez teatralne przedstawienie, ludyczne i hedoniczne rozpasania karnawału, po zamaskowanie człowieka w teatrze życia codziennego. Być może ta wszechstronna obecność maski w kulturze wyklucza możliwość zbudowania fenomenologicznej ejdetyki, odkrycia tego co Karl Kerényi nazwał „ein gemeinsames Geheimnis aller Masken”, wspólną tajemnicą wszystkich masek” (Zowisło 2016, s. 221). Należy tu zatem uznać za dobrze postawione pytanie, „czym jest maska?” (Kajkowski 2021, s. 250). Kajkowski odpowiedź rozpoczyna od rozważań etymologiczno-językoznawczych, związanych z łacińskimi *masca*, *larva* i *persona*. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że ogromna część danych, analiz oraz opinii umieszczona w tej części tekstu, pojawiła się już w innych miejscach (Szczepanik 2012, s. 105; tenże 2013, s. 65–66; tenże 2018, s. 145–146; tenże 2020a, s. 170). Z analiz tych wyłania się obraz masek, których funkcje związane są ze śmiercią i światem zmarłych, a także z czynnościami magicznymi. Za ciekawe uzupełnienie w tym zakresie należy uznać wzmiankowany przez Artura Kowalika indoeuropejski rdzeń **lā-* „pozostawać w ukryciu” (Kowalik 2004, s. 97), widoczny z jednej strony w określeniach typu *larva* = maska, ale także *larvāre*, które Andrzej Bańkowski (2000, s. 5) łączy z czynnością czarowania („czynić czary”). K. Kajkowski, w ślad za starszymi badaczami, widzi możliwość łączenia tego terminu ze słowiańskim terminem *lala*, związanym „ze światem słowiańskich wyobrażeń mitologicznych lub/i eschatologicznych (Szafranski 1979, s. 362; Brückner 1985, s. 290; Szyjewski 2003, s. 199–200)”, choć zaraz stwierdza, że „zagadnienie to wymaga jednak dalszych badań” (Kajkowski 2021, s. 251). Wskazówki te wydają się niezwykle ciekawe, ponieważ po raz kolejny pokazują prawdopodobny związek masek – nazywanych larwami, ze zmarłymi, którzy w licznych źródłach etnograficznych oraz komparatystycznych przybierają postać ptaków (Moszyński 1967, s. 682–683; por. Szczepanik 2018, s. 116–122). Ciekawym uzupełnieniem jest również zwrócenie uwagi na kaszubskie słowo *larva*, które oznacza maskę, ale też brzydką twarz, czy w ogóle brzydkiego człowieka (Sychta 1968, s. 331).

Wydaje się zatem, że mimo zgoła odmiennych intencji K. Kajkowski dodał kolejny, potencjalny, językoznawczy argument łączący maski z wyobrażeniami eschatologicznymi. Na poziomach językoznawczym, religioznawczym i antropologicznym związek masek ze śmiercią jest zatem więcej niż tylko widoczny. Warto przy tym podkreślić, że rozważania humanistyczne dążące do zrozumienia przeszłej rzeczywistości powinny wykorzystywać wszystkie dostępne „artefakty kultury”, to z kolei może umożliwić badaczom odpowiedź na pytania „co i jak mogło zostać zobaczone i zakomunikowane jako wartość symboliczna kulturowego artefaktu” (Piątkowski 2011, s. 71).

Niestety, w omawianym artykule widoczne jest zgoła odmienne podejście. Utrzymując demaskatorską konwencję zaproponowaną przez K. Kajkowskiego, należy

zwrócić uwagę na najważniejszy – jak się wydaje, z perspektywy kulturoznawczo rozumianych badań nad słowiańskim *sacrum* – problem wyłaniający się z lektury jego tekstu. Chodzi mianowicie o cechy metryczne opolskich masek, sposób ich wykończenia oraz, co najbardziej zastanawiające, także ich wagę, a także o rangę, jaką wszystkim tym danym przypisuje autor. W sposób dość jednoznaczny podkreśla on bowiem rolę, jaką te parametry odgrywają w jego dociekaniach: „dlaczego pośród tak skrupulatnie wymienionych parametrów nie znalazła się waga? Jest to sprawa niesłychanie istotna w przypadku przedmiotu noszonego na twarzy [podkreślenie P.S.]” (Kajkowski 2021, s. 270). Problem ten tylko z pozoru wydaje się błahy. Jeśli bowiem potraktujemy ten zarzut poważnie, wyłoni się nam obraz ukazujący przyjętą optykę badawczą, która wydaje się dążyć do szczególowości opisu fizykalistyczno-morfologicznego, dzięki któremu miałyby stać się możliwe poznanie minionych sensów kulturowych. To dzięki nim autor bowiem chce dociec, czy dany przedmiot mógł być noszony na twarzy – tzn. być wykorzystywany jako maska, czy też nie mógł nią być. Oczywiście taka postawa ma silnie ugruntowaną pozycję w ramach tzw. archeologii tradycyjnej, by użyć sformułowania Danuty Minty-Tworzowskiej (2012, s. 139–140; por. Mamzer, Ostoja-Zagórski 2007). Przyjęcie takiej perspektywy badawczej wydaje się być jednak wątpliwe. Dzięki współczesnym badaniom na temat synkretycznego charakteru kultur typu tradycyjnego, za słuszne należy uznać tezy mówiące o nierozzerwalnym związku pomiędzy sferami praktyczno-technicznymi a tymi, które moglibyśmy dziś nazwać symbolicznymi (literatura dotycząca tego zagadnienia jest potężna, jednak warto w tym miejscu wymienić choćby liczne prace Jerzego Kmity (1995), Anny Pałubickiej (1984; 1985), Andrzeja P. Kowalskiego (1999; 2007; 2014); por. ostatnio Szczepanik 2020b, s. 25–30). Jedynie dzięki wykorzystaniu podejścia kulturoznawczego, odwołującego się do zasady współczynnika humanistycznego postulowanego przez Floriana Znanięckiego, według którego: „najistotniejszą, ogólną cechą przedmiotów i faktów, badanych przez humanistę, jest właśnie to, że są one ‘czyjeś’, czyli, że istnieją w działaniu i doświadczeniu pewnych ludzi i posiadają te właściwości, które im owi działający i doświadczający ludzie nadają w swych czynnościach i doznaniach” (Znanięcki 2005, s. 626), możliwe staje się rozpoznanie hipotetycznych motywacji oraz sensów minionych wydarzeń, których to źródła archeologiczne są pozostałością. Należy bowiem pamiętać, że opis fizykalistyczny konkretnych elementów przeszłości nie dostarczy odpowiedzi na temat przesłanek mentalnych motywujących jego wytworzenie. Może on być jedynie pomocny w określeniu symbolicznych funkcji danych przedmiotów, jednak nie będzie ich determinował.

Za dobry przykład tego problemu może posłużyć próba opisu antycznych posągów: „struktura i skład mineralny marmuru paryjskiego, użytego do wykonania posągu Juliusza Cezara, nie stanowi podstawy do jego opisu mentalnego, tak jak jego opis mentalny nie daje się zredukować do właściwości fizyko-chemicznych tego surowca” (Mamzer, Ostoja-Zagórski 2007, s. 135). Kolejny doskonały przykład podaje A.P. Kowalski: „Założmy, że znaleźliśmy się w gotyckiej katedrze ubrani w szaty z epoki średniowiecza i przy wtórze ówczesnej muzyki kontemplujemy przesłanie deklamowanych po łacinie partii jakiegoś nabożeństwa. Pomimo archeolo-

gicznej troski o każdy detal niezbędnego otoczenia i wyposażenia tamtych czasów, pomimo tego, że na podstawie oznak zewnętrznych i danych obserwacyjnych nikt nie odróżniłby nas od ludzi średniowiecza, z zasadniczych względów nie będziemy jednak ludźmi tamtej epoki, tamtej kultury. To, co nas dzieli, to radykalna odmienność kultury, a więc nieuchwytny fizycznie rodzaj bytu określony przez specyfikę zbiorowej percepcji świata” (Kowalski 2000, s. 121). Przyjmując takie, kulturoznawcze podejście do prowadzonych analiz, należy zadać pytania: w jakim celu K. Kajkowski chce ważyć przedmioty drewniane interpretowane jako maski, oraz jaki wynik według niego pozwoliłby utrzymać taką interpretację, a jaki w sposób jednoznaczny miałby ją podważać? Skracając, można spytać: ile powinna ważyć maska?

Dodatkowo warto zastanowić się, dlaczego badacz – skoro w tak zaplanowanych badaniach miałyby być to tak ważne – nie wykonał tych pomiarów? Odrębnym pytaniem pozostaje również kwestia, czy autor samodzielnie pracował z analizowanymi zabytkami, czy może analizował jedynie ich fotografie, rysunki i dokumentację opisową? Wydaje się, że są to bardzo istotne wątki badawcze, jeśli przeprowadzamy analizę morfologiczną zabytków. Z treści tekstu nie wynika jednak, czy została ona przeprowadzona. A co za tym idzie, trudno odnieść się do kwestii obserwacji sposobu wykonania analizowanych przedmiotów, wygładzania powierzchni itd. (Kajkowski 2021, s. 270). Pozostając przy tych zagadnieniach warto zastanowić się również, czy w tak zaplanowanych analizach materiałoznawczych nie powinien brać udziału dendrolog, botanik lub konserwator zabytków drewnianych? W moim odczuciu, w tekście mającym proponowaną formę, są to analizy bezwzględnie niezbędne. Za dalekie od satysfakcjonującego należy bowiem uznać powoływanie się przy okazji analizy gatunkowej drewna na skale umieszczone na portalu internetowym (!) (Kajkowski 2021, s. 273, przyp. 22), co należy chyba pozostawić bez komentarza. W podobny sposób muszą zostać odebrane „sensacje” dotyczące śladów działalności kornika widoczne rzekomo na jednej z masek, które porównywane są ze śladami widocznymi na współczesnym drzewie (?) (Kajkowski 2021, s. 273–274, ryc. 10)¹. Ponownie należy zadać pytanie, kto wykonał te analizy i określił, że mamy do czynienia ze śladami działania tego bądź innego szkodnika? Należy żałować, że badań takich nie przeprowadzono, bo ich wynik mógłby być bardzo interesujący. Autor słusznie zastanawia się, czy to aby właśnie ten szczegół nie determinował wyboru danego kawałka drewna do wykonania z niego wyobrażenia antropomorficznego. Pomijając fakt, że pisze on w tym miejscu o korze (!) zamiast o drewnie, jako surowcu z którego wykonano maskę, arbitralnie – choć bez podania argumentów – odrzuca taką możliwość (Kajkowski 2021, s. 273). Pozostając wciąż przy kwestiach fizykalistyczno-morfologicznych, warto zastanowić się nad postawionym w tekście pytaniem: „Czy w takim wypadku byłyby to [maski – P.S.] przedmioty o odpowiedniej ergonomii?” (Kajkowski 2021, s. 273). Ponownie, tylko pozornie pytanie to wydaje się być niewinne. Jeśli bowiem przyjrzymy mu się głę-

¹ Analizę drewna na potrzeby opracowania H. Cehak-Hołudowiczowej wykonał Stanisław Marek z Katedry Botaniki Wyższej Szkoły Rolniczej we Wrocławiu (Cehak-Hołudowiczowa 1965, s. 205, przyp. 1).

biej, ujrzymy w nim przyjętą przez autora postawę badawczą, w myśl której możliwa jest rekonstrukcja archaicznego rytuału w tak dalece drobnych szczegółowych jak ergonomia! Idąc zaś dalej tym tropem, moglibyśmy dojść do przekonania, że możliwe jest określenie ergonomii rytuału poprzez zwymiarowanie przedmiotów w nim wykorzystywanych. Stawianie takich pytań wydaje się zatem wynikać po raz kolejny z błędnie przyjętego sposobu postrzegania kultury wczesnośredniowiecznych Słowian i kwestii racjonalności charakterystycznej dla społeczności tradycyjnych (Tambiah 2007) i, co bardziej niepokojące, sprowadzać badania nad religijnością wczesnośredniowiecznych Słowian do stanu sprzed pół wieku.

Podobnie, spore wątpliwości wydaje się budzić zastosowanie badań z zakresu archeologii doświadczalnej (Kajkowski 2021, s. 273–275) dążące do wykonywania naśladowictw dawnych przedmiotów, które pomijają zasadnicze cele analiz kulturoznawczych. Według A.P. Kowalskiego „rekonstrukcje takie z konieczności muszą zagubić sensy, których nie jest w stanie uchwycić współczesne, właśnie technologicznie wyczulone nastawienie kulturowe. Trudno więc powiedzieć, co w sensie kulturoznawczym jest efektem tego typu eksperymentalnych poszukiwań” (Kowalski 2000, s. 122). Mówienie zaś o trudnościach związanych z użytkowaniem masek z powodu ich wagi, a także dlatego, że utrudniają widzenie czy oddychanie, wydaje się całkowicie pomijać potężny atlas materiałów porównawczych znanych z licznych kultur świata. Oczywiście, z racji tematu i charakteru tekstu, przytoczę ich tylko kilka, i choć pochodzą one z różnych kontekstów chronologiczno-kulturowych, to wybór takich a nie innych przykładów ma pokazać, że mówienie o ergonomii, czy wygodzie użytkowania masek lub innych elementów stroju rytualnego z perspektywy dzisiejszej racjonalności i wygody, jest poważnym nieporozumieniem. Przykładem takich „nieergonomicznych” masek mogą być już najstarsze wyobrażenia, takie jak kamienna maska z okolic Hebronu datowana na około 7000 r. p.n.e. (Belting 2015, s. 46–49), kilkumetrowe drewniane maski dogońskie (Buchalik 2016), czy badane przez Claude’a Lévi-Straussa maski Indian północno-zachodnich wybrzeży Ameryki, które niejednokrotnie zostały „zrobione do noszenia przed twarzą, z rewersem ledwo wklęsłym, podobniejsze raczej do modelu” (Lévi-Strauss 1985, s. 9). Równie „niepraktyczne” wydają się być maski i całe stroje znane z terenów środkowej i południowej Europy, związane z ludową obrzędowością około noworoczną (Moszyński 1939, s. 986–1006). W tym miejscu warto zwrócić szczególną uwagę na ogromne futrzane maski/nakrycia głowy bułgarskich babugeri, kukeri czy survakari (Creed 2011; Mishkova 2012; Zytka 2016; 2018; por. fotograficzny atlas takich postaci wykonany przez Charlesa Frégera (2012)). Do grupy tej zaliczyć można zapewne również niektóre maski tzw. dziadów żywieckich (Bazieliówna, Deptuszewski 1959).

Wydaje się zatem, że jeśli zainteresowani jesteśmy interpretacjami kulturoznawczymi dawnych działań rytualnych i materialnymi pozostałościami po nich, to nie powinniśmy skupiać uwagi wyłącznie na fizycznej formie przedmiotu, próbując zaliczyć go do znanych z materiałów porównawczych kategorii, tylko na jego potencjalnej funkcji oraz konkretnym kontekście, w którym był wykorzystywany (Garzin-Schwartz 2001, s. 267–270). W tym miejscu warto przypomnieć słowa Alberta Bajburina, który pisał, że tradycyjne „wyobrażenia o kategorii ‘przydatno-

ści' i 'pożyteczności' dość istotnie różniły się od naszych wyobrażeń. Po to, aby być przydatnym, materiał powinien był sprostać nie tylko fizycznym, lecz także symbolicznym wymaganiom" (Bajburin 1998, s. 110). Dobrym przykładem przedmiotów wykorzystywanych w obrzędach kolędniczych są znacznych rozmiarów dzwonki pasterskie, będące elementem strojów kolędniczych. Pomijając już sam fakt, że przywiązywanie ich do stroju jest bardzo „niepraktyczne”, ponieważ dzwonki są ciężkie, sporych rozmiarów itd., to warto zastanowić się nad możliwościami interpretacyjnymi archeologii. Jeśli skupimy się bowiem tylko na analizie formalnej takiego zabytku – podczas której zostanie on poddany analizom metrycznym, analizom składu pierwiastkowego, a nawet analizom muzykologicznym, które skupią się na dźwięku wydobywającym się z owego dzwonka itd. – to zostanie on zaliczony do przedmiotów związanych z gospodarką zwierzęcą i dalej – do konkretnego gatunku zwierząt. Jeśli naszym zamiarem będzie jednak próba interpretacji kulturoznawczej, to poza przeprowadzeniem wyżej wymienionych analiz, poszukamy wszelkich kontekstów wykorzystania tego przedmiotu, w tym również rytualnego, odnoszącego się do minionej rzeczywistości. Pod względem materialnym przedmiot będzie jednak wciąż taki sam, zmieni się jedynie sens kulturoznawczy lub –jak tu ujął Albert Bajburin – jego status semiotyczny (Bajburin 1998, s. 112).

Podsumowując tę część rozważań, możemy stwierdzić, że z perspektywy nowożytnych kategorii wygody niemal wszystkie maski znane z badań etnograficznych, mogą być postrzegane jako nieporęczne czy niewygodne. Idąc dalej tym tropem, należy zastanowić się, w jaki funkcjonalny sposób zostałyby zinterpretowane maski znane z badań etnograficznych, gdyby przeszły do kontekstu archeologicznego i zostały odkryte podczas badań wykopaliskowych? Stosując zaproponowane przez K. Kajkowskiego kategorie, wiele z nich zostałoby zapewne „zdemaskowanych” jako przedmioty nie mogące być noszone na głowie. Jeśli zatem nie maski to co?

Autor odrzucając kategorycznie możliwość interpretacji przedmiotów z Opola jako masek, proponuje swoją interpretację, widząc w omawianych zabytkach „elementy mebli, pozostałości zabawek czy przedmiotów wykorzystywanych przy pracy (jak np. ryczka)” (Kajkowski 2021, s. 276). Autor pisze, że „nie sposób odpowiedzieć” (Kajkowski 2021, s. 276) czym w istocie były omawiane przedmioty, jednak przedstawia dwie bardzo wymowne rekonstrukcje graficzne (Kajkowski 2021, s. 276, ryc. 12). O ile ta widząca w masce siedzisko stołka, czy – jak chce Autor – ryczki, nie wymaga komentarza, to ta prezentująca omawiany zabytek jako fragment konia (?) na biegunach już tak. Na przedmiot poza siedziskiem składa się również płoza odkryta podczas badań wykopaliskowych. Autor, analizując „sytuację stratygraficzną” stwierdza, że „płozę sań zarejestrowano na arze 342 w warstwie A/5 na metrze 4b, podczas gdy 'maska' znajdowała się co prawda na tym samym arze, ale w warstwie A/6 na metrze 4h. Trudno tu mówić o wspólnym kontekście zalegania” (Kajkowski 2021, s. 269–270). Należy zadać zatem pytanie, dlaczego Autor widzący brak powiązań kontekstowych pomiędzy maską a płozą, użył obu elementów do stworzenia hipotetycznej rekonstrukcji? Kolejne pytanie dotyczy również głowy zabawki. Czy miałyby być to próba wykorzystania drewnianego koziołka odkrytego podczas wykopalisk, czy też jedynie próba dostosowania wybranych elementów do

nowożytnej formy zabawki? Należy w tym miejscu podkreślić, że koniki na biegunach, niejako zastępujące koniki na patyku, są zabawką stosunkowo młodą. Najstarsze pochodzą bowiem z XVII w., a rozpowszechniły się w wieku XVIII i w pewnym zakresie popularne są do dziś (Lauda 2016). Na jakich zatem podstawach Autor buduje swoje hipotetyczne interpretacje funkcji opolskich zabytków? Oczywiście należy zgodzić się z przywołanym Felixem Biermannem (2020, s. 34), że: „zasób wiedzy na temat wyposażenia wczesnośredniowiecznych zachodniosłowiańskich domostw jest daleki od zadowalającego” (Kajkowski 2021, s. 276), jednak czy powinniśmy wyposażać owe domostwa w niemal współczesne przedmioty? Taka postawa badawcza wynika zaś zapewne z przeświadczenia, że „wytwory kultury materialnej [z okresu wczesnego średniowiecza – P.S.] dobrze dają się interpretować na gruncie współczesnej cywilizacji. Nóż jest wciąż dla nas nożem, naczynie – naczyniem, dom – domem” (Miśkiewicz 2008, s. 17). W takiej optyce, drewniana deska z trzema otworami jest zaś siedziskiem stołka lub konika na biegunach wykorzystywanych do dnia dzisiejszego. W perspektywie archeologii kulturoznawczej, takie podejście wydaje się być jednak trudne do zaakceptowania (Szczepanik 2020b, s. 62–69).

Autor swoje wątpliwości interpretacyjne podbudowuje dodatkowo kontekstem odkrycia zabytków. Według niego, żadna z analizowanych masek – a chodzi mu nie tylko o zabytki opolskie, ale także o egzemplarze z Nowogrodu Wielkiego, Lukovca, Wrocławia czy Hedeby – „nie została odkryta w miejscu, które sugerowałoby związek z religią/kultem” (Kajkowski 2021, s. 268). Argument taki, wychodzący spod pióra archeologa zajmującego się religią Słowian, jest zaskakujący. Jaki bowiem kontekst określiłby on jako odpowiednio związany z religią czy kultem? Warto również przypomnieć, że w przypadku innych kategorii zabytków łączonych ze sferą przedchrześcijańskich wierzeń, takich jak choćby drobna plastyka figuralna, Autor nie dostrzegł problemów dotyczących zalegania przedmiotów związanych z religią czy magią w nawarstwieniach śmietniskowych czy w reliktach domostw (Kajkowski 2015; 2016; Kajkowski, Szczepanik 2013a; 2013b). Wyjątkiem w tej materii mogłaby być figurka wolińskiego Światowita, odkryta w okolicach tzw. starszej świątyni (Filipowiak 1993, s. 24–25; Filipowiak 2019, s. 124; na temat reinterpretacji tego fragmentu zabudowy Wolina por.: Polak, Rębkowski 2019, s. 125–127). Dodatkowo podnosił, wespół z piszącym te słowa, wątpliwości dotyczące identyfikacji zabytków wczesnośredniowiecznych jako zabawek nie ze względu na ich formę, ale ze względu na nieprzystający do przeszłości, współczesny obraz dzieciństwa (Kajkowski, Szczepanik 2013a, s. 223–224, przyp. 23).

Kontekst odkrycia opolskich masek, podobnie jak i innych zabytków, nie określa w żadnym razie ich funkcji, stanowiąc jedynie kolejne źródło informacji służących do budowania interpretacji. Konteksty te świadczą jedynie o tym, że nie były to przedmioty święte, jak choćby – wspomniana przez autora jednego z żywotów św. Ottona – złota zasłona zakrywająca oblicza szczecińskiego Trzygława (Ebo III, 1), będąca swoistym obrazem bóstwa (por. Szczepanik 2020a, s. 171–172). A były to przedmioty używane, a także zużywane i – być może – przynajmniej częściowo, celowo niszczone. Co ciekawe, K. Kajkowski, w drobiazgowym przeglądzie źródeł pisanych wspominających o maskach, z niewiadomych powodów pomija źródło mówiące o złotej zasłonie znanej z opisu posągu Trzygława.

Wróćmy jednak do masek odkrytych podczas wykopalisk. Na podstawie ich kontekstu odkrycia możemy stwierdzić, że przedmioty te po spełnieniu swej roli w konkretnych scenariuszach symboliczno-rytualnych traciły swój wysoki status semiotyczny i po zniszczeniu – czego śladem w przypadku zabytków opolskich może być złamanie ich w dolnej części – były wyrzucane (Szczepanik 2020a, s. 175). Wydaje się zatem, że kontekst odkrycia omawianych przedmiotów nie powinien w żadnym razie służyć jako argument za tylko jedną możliwą interpretacją. Kolejne wątpliwości Autora budzi odmiennosc obu masek; stawia on nawet pytanie: „czy w przypadku przedmiotów o identycznej funkcji nie powinny być zachowane szczegóły wpływające nie tylko na zakres użytkowania, ale także na estetykę?” (Kajkowski 2021, s. 270). Pomijając fakt dość zagadkowego traktowania pojęcia estetyki (por. w tym zakresie: Kowalski 2013), należy przypomnieć, że jedna z masek datowana jest na 2 poł. XI w., druga zaś na schyłek XII w. Taka rozbieżność chronologiczna pozwala zakładać, że przedmioty nie będą identyczne, choć są do siebie bardzo podobne. Należy pamiętać, że analogicznie jak w przypadku drewnianych figurek antropomorficznych zróżnicowanie formalne jest spore, co nie przekreśla bynajmniej ich wspólnych, choć ponownie niehomogenicznych funkcji (Szczepanik 2020c).

Niezupełnie jasne są również proponowane przez K. Kajkowskiego wnioski w odniesieniu do fenomenu masek w całości kultury wczesnośredniowiecznych Słowian. O ile bowiem jego bardzo kontrowersyjna interpretacja zabytków opolskich jest czytelna, o tyle rozważania na temat masek w obrzędowości Słowian, podbudowane źródłami pisanymi z okresu późnego średniowiecza, wydają się już nie wносить wiele nowego. Autor stwierdza, że analiza źródeł pisanych dała „podstawy do wydzielenia dwóch kategorii scenariuszy obrzędowych, w których mogły być wykorzystywane maski: kultowego i magicznego” (Kajkowski 2021, s. 277), co przypomina proponowany już w literaturze podział na atrybuty rytualno-obrzędowe i przedmioty święte (Szczepanik 2012, s. 113–116). Nie w pełni jasne są również jego rozważania dotyczące masek zoomorficznych i związku ze światem zmarłych zasadniczo tylko tego rodzaju wyobrażeń. Pomimo że, odwołując się tylko do jednego tekstu, stwierdza: „na podstawie obecnego stanu wiedzy można przyjąć, że zmarli (a zapewne i niektóre istoty nadprzyrodzone) mogli przybierać w nich [tj. wyobrażeniach eschatologicznych – P.S.] formy zoomorficzne (Gardeła, Kajkowski, Ratajczyk 2019)” (Kajkowski 2021, s. 253). Wydaje się, że taki sposób argumentacji jest dalece nieadekwatny w kontekście naszej wiedzy na ten temat do słowiańskich wyobrażeń eschatologicznych, które są przedmiotem badań od dziesięcioleci. Wątek ten dalece wykracza jednak poza ramy tego tekstu. Wątpliwości budzi jednak brak odpowiedzi na pytanie: czy odkryte, i licznie reprezentowane, zabytki w formie zoomorficznej, są według K. Kajkowskiego związane ze światem zmarłych, czy też są tylko związane ze sposobem obrazowania istot nadprzyrodzonych w postaci zoomorficznych bestii? Wątek ten jest bardzo interesujący i z pewnością wymaga dalszych badań; tutaj widziałbym potencjalne, spore możliwości poznawcze.

Kończąc, mogę stwierdzić, że z dużym zaciekawieniem przyjąłem informację na temat nowego spojrzenia na problem interpretacji opolskich masek. Nie godząc się z jej wymową w żadnym miejscu, muszę podkreślić wielość luk oraz słabości, na

których została ona zbudowana. Przede wszystkim nie można zgodzić się na fizykalno-morfologiczne podejście do tematu, z jednoczesnym całkowitym (!) pomięciem analiz wykonanych przez specjalistów, a także choćby pobieżną – lecz samodzielną – pracą z analizowanymi zabytkami, w tym z wykonaniem, rzekomo tak ważnych dla możliwości określenia funkcji analizowanych przedmiotów, pomiarów wagowych.

Zastrzeżenia budzi również dość niekonsekwentna analiza kontekstu odkrycia zabytków, gdy raz pokazuje się spore odległości pomiędzy odkrytymi elementami – co ma dyskwalifikować ich wspólne zdeponowanie, i dalej zapewne również podobieństwo funkcjonalne; innym razem wykorzystuje się te same elementy do tworzenia wizualnej, hipotetycznej reinterpretacji tych samych elementów zabytkowych „złożonych” w jedną całość. W końcu zaś próba przypisania wczesnośredniowiecznych zabytków do kategorii nowożytnych czy współczesnych wręcz zabawek wydaje się być dalece nieadekwatna, pomija ona bowiem całkowicie kulturoznawczy sposób interpretacji minionych sensów.

Mając na uwadze powyższe, jedynie drobne uwagi – pamiętając, że analiza funkcji słowiańskich masek była przedmiotem odrębnych prac (Szczepanik 2012; 2013; 2020a) – nie można zgodzić się z postulatem wykreślenia opolskich zabytków z korpusu przedmiotów związanych ze słowiańskim *sacrum*. Jako problem jawi się w moim odczuciu nie tyle kwestia tego, czy przedmioty te są maskami, czy też nie – co może przecież jeszcze wielokrotnie ulec zmianie w toku kolejnych prac interpretacyjnych i co jest podstawą prowadzenia nauki – ile demaskatorska, podszyta niejasnymi argumentami oraz wątpliwa metodologicznie, próba rewizji ich funkcji. Rozważania dotyczące wierzeń przedchrześcijańskich obarczone są bowiem ogromnym ładunkiem hipotetyczności i prawdopodobieństwa, i trudno liczyć w tym zakresie na znaczący przełom. Coraz bardziej szczegółowe analizy materiałów archeologicznych, dążące do reinterpretacji znaczeń oraz funkcji konkretnych artefaktów, wykorzystujące metody oraz wnioski nauk przyrodniczych, powinny przybierać formę zespołowych studiów interdyscyplinarnych. Przy podejmowaniu problemów z zakresu materiałoznawstwa i archeologii eksperymentalnej, konieczne jest z kolei wykorzystanie analiz wykonanych przez specjalistów w danym zakresie. Niestety, nawet tak przeprowadzone badania, wykorzystujące cały szereg współczesnych możliwości, mogą być pomocne jedynie w ograniczonym zakresie, jeśli za cel naszych dociekań przyjmujemy kulturoznawcze poznanie sensów minionej rzeczywistości mitycznej. Próbując podsumować powyższe wywody, należałoby stwierdzić, że podobnie jak sakralności góry nie można zmierzyć centymetrem, tak w zrozumieniu sakralnej funkcji masek nie pomoże nam waga.

WYKAZ CYTOWANEJ LITERATURY

ŹRÓDŁA

Ebo – *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, „Monumenta Poloniae Historica”, 7/2, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, Warszawa 1969.

OPRACOWANIA

- Bajburin A. 1998, *Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 52/3–4, s. 109–117.
- Bańkowski A. 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa.
- Belting H. 2015, *Faces. Historia twarzy*, Gdańsk.
- Bazielichówna B., Deptuszewski S. 1959, „Szlachcice” i „Dziady” – zwyczajowe widowiska, „Polska Sztuka Ludowa”, 13/1–2, s. 20–40.
- Biermann F. 2020, *Osady otwarte, miejsca handlowe i grody – osadnictwo Słowian w północno-wschodnich Niemczech*, [w:] *Słowianie połabscy*, Collectio Catalogorum Gnesnensium, 2, Ł. Kaczmarek, P. Szczepanik red., Gniezno–Szczecin, s. 25–48.
- Brückner A. 1985, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.
- Buchalik L. 2016, *Maska dogońska*, [w:] *Maska. Zakrywanie i odkrywanie pomiędzy Wschodem i Zachodem. Studia na pograniczach antropologii i estetyki porównawczej*, W. Mond-Kozłowska red., Gdańsk, s. 30–52.
- Bukowska-Gedigowa J., Gediga B. 1986, *Wczesnośredniowieczny gród na Ostrówku w Opolu*, Polskie Badania Archeologiczne, 25, W. Hensel red., Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Cehak-Hołubowiczowa H. 1965, *Drewniane maski z grodu-miasta na Ostrówku w Opolu*, „Archeologia Polski”, 10/1, s. 305–317.
- Creed G. W. 2011, *Masquerade and postsocialism: ritual and cultural dispossession in Bulgaria*, Bloomington–Indianapolis.
- Filipowiak W. 1993, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, M. Kwapiński, H. Paner red., Gdańsk, s. 19–46.
- Filipowiak W. 2019, *Wooden artefacts*, [w:] *Wolin – the Old Town, II. Studies of finds*, M. Rębkowski red., Szczecin, s. 89–135.
- Fréger C. 2012, *Wilder mann. The image of the savage*, Stockport.
- Gardeła L., Kajkowski K., Ratajczyk Z. 2019, *Ostrogi zoomorficzne z Ciepłego. Zachodniosłowiański model kosmosu?*, „Pomorania Antiqua”, 28, s. 65–152.
- Garzin-Schwartz A. 2001, *Archaeology and folklore of material culture, ritual, and everyday life*, „International Journal of Historical Archaeology”, 5/4, s. 263–280.
- Gediga B. 1966, *Badania wykopaliskowe na Ostrówku w Opolu w latach 1959–1963*, „Sprawozdania Archeologiczne”, 18, s. 219–245.
- Gediga B. 2012, *Frühmittelalterliche Holzmasken aus Opole-Ostrówek*, [w:] *Masken der Vorzeit in Europa (II). Internationale Tagung vom 19. bis 21. November 2010 in Halle (Saale)*, H. Meller, R. Maraszek red., Halle, s. 121–128.
- Jarkiewicz K. 2016, *Maska polska – tradycje, symbolika, inklinacje*, [w:] *Maska. Zakrywanie i odkrywanie pomiędzy Wschodem i Zachodem. Studia na pograniczach antropologii i estetyki porównawczej*, W. Mond-Kozłowska red., Gdańsk, s. 205–219.
- Kajkowski K. 2015, *Drobna plastyka figuralna wczesnośredniowiecznych Pomorzan – zabawki, obiekty magiczne czy rekwizyty obrzędowe?*, [w:] *Zjawiska magiczno-demoniczne na terenie dawnych ziem pruskich na tle porównawczym*, K. Grażawski, J. Gancewski red., Olsztyn, s. 221–246.
- Kajkowski K. 2016, *Święty Wojciech, urbs Gyddanyzc i problem chrystianizacji Pomorza wschodniego. Kilka uwag na marginesie rozważań dotyczących kultury duchowej mieszkańców grodu w widłach Wisły i Motławy*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 3, s. 431–455.

- Kajkowski K. 2021, *Maski z Opola w kontekście obrzędowości średniowiecznych Słowian*, „Archeologia Polski”, 55, s. 245–284.
- Kajkowski K., Szczepanik P. 2013a, *Drobna plastyka figuralna wczesnośredniowiecznych Pomorzan*, „Materiały Zachodniopomorskie. Nowa Seria”, 9, s. 207–247.
- Kajkowski K., Szczepanik P. 2013b, *The multi-faced so-called miniature idols from the Baltic Sea area*, „Studia Mythologica Slavica”, 16, s. 55–68.
- Kmita J. 1995, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań.
- Kolankiewicz L. 1999, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk.
- Kowalik A. 2004, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków.
- Kowalski A.P. 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.
- Kowalski A.P. 2000, *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”*, [w:] *Archeologia w teorii i praktyce*, A. Buko, P. Urbańczyk red., Warszawa, s. 115–128.
- Kowalski A.P. 2007, *Myślenie magiczne jako przejaw poczucia ontologicznego bezpieczeństwa*, [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne*, A. Dobosz, A.P. Kowalski red., Bydgoszcz, s. 154–165.
- Kowalski A.P. 2013, *Kategorie estetyczne i sztuka dawnych Słowian*, [w:] *Z badań nad kulturą społeczeństw pradziejowych i wczesnośredniowiecznych. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogusławowi Gedidze w osiemdziesiąt rocznicę urodzin przez przyjaciół, kolegów i uczniów*, J. Kolenda, A. Mierziński, S. Możdżioch, L. Żygadło red., Wrocław, s. 157–169.
- Kowalski A.P. 2014, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Toruń.
- Lauda N. 2016, *Konik na patyku i koń na biegunach – dzieje zabawki*, [w:] *Zabawka – przedmiot ludyczny i obiekt kolekcjonerski*, K. Kabacińska-Łuczak, D. Żołądź-Strzelczyk red., Poznań, s. 133–147.
- Lévi-Strauss C. 1985, *Drogi masek*, Łódź.
- Mamzer H., Ostojca-Zagórski J., 2007, *Orientacje badawcze w polskiej archeologii*, „Nauka”, 1, s. 131–148.
- Minta-Tworzowska D. 2012, *Źródło/śląd/artefakt/rzecz/przedmiot*, [w:] *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*, S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska red., Poznań, s. 137–161.
- Mishkova I. 2012, *Kukeri of Vresovo*, [w:] *Carnival king of Europe II (2010–2012)*, A. Mott red., Trentina, s. 124–129.
- Miśkiewicz M. 2008, *Europa wczesnego średniowiecza V–XIII wiek*, Warszawa.
- Moszyński K. 1939, *Kultura ludowa Słowian*, 2, *Kultura duchowa*, 2, Kraków.
- Moszyński K. 1967, *Kultura ludowa Słowian*, 2, *Kultura duchowa*, 1, Warszawa.
- Możdżioch S. 2013a, *Holzmaske aus Kiefer*, [w:] *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter, II, Katalog*, C. Stiegemann, M. Kroker, W. Wolter red., Petersberg, s. 553–554.
- Możdżioch S. 2013b, *Holzmaske aus Kiefer*, [w:] *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter, II, Katalog*, C. Stiegemann, M. Kroker, W. Wolter red., Petersberg, s. 554.
- Pałubicka A. 1984, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa–Poznań.
- Pałubicka A. 1985, *O trzech odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne. Zeszyty Poświęcone Integracji Nauki”, 24, s. 51–76.
- Piątkowski K. 2011, *Mit–Historia–Pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Łódź.
- Polak Z., Rębkowski M. 2019, *Building structures and spatial organization*, [w:] *Wolin – the Old Town. I, Settlement structure, stratigraphy & chronology*, M. Rębkowski red., Szczecin, s. 115–132.

- Sychta B. 1968, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. II, H-L*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Szafranski W. 1979, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa.
- Szczepanik P. 2012, *Maski w kulturze pogańskich Słowian Zachodnich. Atrybut rytualno-obrzędowy, czy fetysz religijny?*, [w:] *Barbarzyńcy u bram. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego*, M. Franz, Z. Pilarczyk red., Toruń, s. 104–121.
- Szczepanik P. 2013, *Masks in the culture of pagan Western Slavs: a ritual-ceremonial attribute or a religious fetish?*, [w:] *Barbarians at the gates. Mare integrans. Studies on the history of the shores of the Baltic Sea*, M. Franz, Z. Pilarczyk red., Toruń, s. 65–82.
- Szczepanik P. 2018, *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin.
- Szczepanik P. 2020a, *Wczesnośredniowieczne maski Słowian. Obrazy zmarłych, bogów, czy rekwizyty rytualne?*, „Przegląd Archeologiczny”, 68, s. 163–186.
- Szczepanik P. 2020b, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia. Studium z zakresu etnoarcheologii religii*, Toruń.
- Szczepanik P. 2020c, *Comparative analysis of early medieval anthropomorphic wooden figurines from Poland. Representations of gods, the deceased or ritual objects?*, „Sprawozdania Archeologiczne”, 72/2, s. 143–167.
- Szyjewski A. 2003, *Religia Słowian*, Kraków.
- Tambiah S. J. 2007, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków.
- Znaniecki F. 2005, *Narzędzie rozumienia: współczynnik humanistyczny*, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, A. Mencwel red., Warszawa, s. 626–630.
- Zowisło M. 2016, *Obecność maski. Refleksje z obszaru filozofii kultury*, [w:] *Maska. Zakrywanie i odkrywanie pomiędzy Wschodem i Zachodem. Studia na pograniczach antropologii i estetyki porównawczej*, W. Mond-Kozłowska red., Gdańsk, s. 220–242.
- Zytka M. 2016, *Bułgarska obrzędowość karnawałowa na przykładzie kukeri*, „Zeszyty Wiejskie”, 22, s. 293–298.
- Zytka M. 2018, *Kukerzy – przykład obrzędowości karnawałowej w Bułgarii*, „Slavica Lodzienia”, 2, s. 109–118.

PAWEŁ SZCZEPANIK

WEIGHING SACRUM? REMARKS ON THE STUDY METHODOLOGY OF THE EARLY MEDIEVAL MASKS FROM OPOLE

S u m m a r y

The text is a polemic with Kamil Kajkowski's interpretation of two masks from Opole, which he has studied in the context of early medieval Slavic rites (Kajkowski 2021). Kajkowski's view that the artefacts in question are elements of furniture or children's toys rather than masks places him in opposition to earlier research (among others, Cehak-Hofubowiczowa 1965; Gediga 2012; Moździoch 2013a; 2013b). From the perspective of archaeological cultural studies, Kajkowski's reasoning is a direct take on the methodologies of traditional archaeology (Minta-Tworzowska 2012), but one that elicits critical comment. The prime objective of this polemic is to draw attention to the study methodologies applied to archaeological sources and the interpretation-building processes that are based on them, contextualized in a search for traditional pre-Christian beliefs and reconstruction of aspects of associated ritual behavior. A resultant issue is the dubiety of researching past *sacrum* through a modern cultural perspective and applying a contemporary rationality.

Kajkowski's analysis depends heavily on the metrical aspects of the Opole masks, weight included, which are coupled with experimental results derived from the making of a stylized copy of one of the masks in order to foster a proper functional interpretation. Needless to say, Kajkowski's work has raised significant doubts for this reader. Earlier studies considering the issue of the significance of Slavic masks, including the Opole examples, had indicated an evident relation, reconstructed on the grounds of comparative material, between the masks and the Slavic *sacrum* sphere, especially the funerary-eschatological themes (Szczepanik 2012; 2013; 2018; 2020a). These earlier findings, which demonstrated the varied contexts in which the masks were used, need not be recalled here. Instead, the focus is on the dubious aspects of the research reported by Kajkowski in his article. Foremost, the author has not marshalled any specialist material analyses, which should have been done first on the Opole masks, and he does not cite any professional dendrological, botanical or other analyses. The results of studies of this kind could have supported his interpretation, in which he assumed the marks seen on the surface of the masks to be the work of bark beetles. In the form presented in Kajkowski's article they are but a curiosity, just like using wood hardness scales available on the internet – data of this kind are hardly scientific. A question one would like to ask is whether interpretations based on physical and morphological aspects should not be bolstered by the results of professional investigations. As a corollary, one should add that a study of drawing and/or photographic documentation can never replace an independent examination of the objects themselves. Kajkowski apparently forwent on this stage of the scientific process, which is a prerequisite, one should think, when studying the execution, use and destruction of specific objects. The absence of detailed examinations of this kind, even as the author focuses on surface treatment, thus appears highly inadequate and inexplicable. Moreover, the author's approach to the find context of the masks is also inconsistent. At one point he notes the big distance allegedly between the findspot of one of the masks and the location of a sleigh runner, but then goes on to use both elements in his graphic reconstruction of a rocking horse presenting the mask as the seat.

The most dubious in all of this is Kajkowski's method of analyzing mask functionality. He passes over the accomplishments of cultural studies in archaeology (Kowalski 2000), where the humanistic factor is referred to (Znaniński 2005), allowing archaeological sources under study to be viewed primarily as "someone's" things. Therefore, they should be interpreted from the perspective of the culture, in the frame of which they were made and used, rather than from the point of view of categories entrenched in the researcher's own culture. Ergonomics and comfortable use of masks are categories of this kind, and Kajkowski errs when he applies them to a past, early medieval cultural reality. Anthropological research has demonstrated that masks in traditional cultures were often heavy, uncomfortable and not entirely ergonomic – naturally from the point of view of modern categories of comfort, rationality and usefulness. It follows that mask users from the sphere of traditional cultures tended to consider factors and properties other than those postulated by Kajkowski to determine a given object's full functionality as a mask.

Thus, the structuring of the analysis behind the functional reinterpretation of the Opole masks, which takes into account metrical properties and categories of convenience, is unconvincing and methodologically flawed. To my mind, the masks should by no means be removed from the list of artifacts connected with the sphere of Slavic *sacrum*, although further studies may yet lead to revisions. Nonetheless, the reasoning presented so far, and the manner in which it was presented, most certainly do not support any such revision. Kajkowski in his contribution chose to concentrate on a physical and morphological analysis, while ignoring the limitations inherent in studies of past *sacrum*. One should keep in mind that just as the sacredness of a mountain is not measured by its height, so the sacral function of masks is not determined by their weight.

Translated by Iwona Zych