

TADEUSZ MAKIEWICZ, ANDRZEJ PRINKE

TEORETYCZNE MOŻLIWOŚCI IDENTYFIKACJI MIEJSC SAKRALNYCH

THEORETICAL POSSIBILITIES OF IDENTIFYING A SACRAL PLACE

Problemy religijne należą do najtrudniejszych w badaniach i interpretacjach archeologicznych. Specjalnych trudności przysparza podstawowy problem wyodrębnienia przedmiotów i miejsc kultowych z ogółu zabytków pradziejowych. Wynika to z braku religioznawczej refleksji metodycznej. Problem ten usiłuje rozwiązać religioznawca niemiecki C.Colpe, ustalając trzy kryteria identyfikacji miejsc sakralnych, przydatne w praktyce archeologicznej: powtórzenia, odkrycia i symboliki nadzwyczajności. Celem artykułu jest konfrontacja tych kryteriów z realiami kompleksów pradziejowych z terenu Polski, uważanych za sakralne. Analiza wykazała pełną ich przydatność w konkretnych analizach archeologicznych. Dzięki stosowaniu powyższych kryteriów wprowadza się do rozważań religioznawczych czynnik obiektywizmu, co pozwala na posługiwanie się konkretnym probrzem określania miejsc sakralnych, a ponadto na wyróżnienie jeszcze dodatkowych obiektów kultowych lub zawierających w sobie symbolikę sakralną.

WSTĘP

Truizmem jest stwierdzenie, że problematyka religijna należy do najtrudniejszych w badaniach i interpretacjach archeologicznych. Wynikiem tego przekonania jest zresztą unikanie wymienionej problematyki przez zdecydowaną większość archeologów oraz znaczny sceptycyzm wobec różnych ujęć pradziejowych wierzeń i kultów. Znajduje to odbicie choćby w tym, że w większości prac monograficznych pomija się problematykę tego typu, a podejmuje się ją raczej tylko w opracowaniach syntetycznych, gdzie istnieje po prostu konieczność ujęcia także kwestii wierzeń i ideologii omawianych społeczności pradziejowych. Natomiast temat ten jest ulubionym motywem ujęć popularyzacyjnych, gdzie służyć ma „ożywieniu” i „przybliżeniu” martwych zabytków archeologicznych.

W praktyce archeologicznej spotkać można dwa rodzaje podejścia do tego typu problematyki. Postawę pierwszą, którą określić by można jako „rygoryzm metodyczny”, da się streścić w następujący sposób: tylko w wypadku, gdy wyczerpią się możliwości interpretacji racjonalnej (o charakterze użytkowym), przyjmuje się, że jest to źródło o charakterze sakralnym¹. Postawa taka, wydawałoby się słuszna, przynosi w rezultacie nieoczekiwane konsekwencje. Mianowicie jako źródła o cha-

rakterze kultowym traktuje się z reguły wszystkie zabytki, których przeznaczenia nie można po prostu wyjaśnić². W gruncie rzeczy często cała interpretacja polega więc jedynie na zamianie określenia „zabytek o nieznanym przeznaczeniu” na określenie „zabytek kultowy”. Rezultatem takiego podejścia jest znaczny sceptycyzm wobec ujęć tego rodzaju, a jednocześnie utrwalanie się co najmniej dwóch fałszywych przekonań: po pierwsze, że kwestie wierzeń pradziejowych wykraczają w zasadzie poza problematykę ściśle naukową, a po wtóre — wywodzące się chyba jeszcze z lektur podróżniczych i niektórych spośród nieaktualnych już ujęć etnologicznych skazanych ideologią kolonialną — że dawne kultury i wierzenia tzw. ludów prymitywnych są zespołem przesądów, zabobonów i przeżytków pozbawionych racjonalnego jądra³, wobec których archeologia ze swymi metodami badawczymi pozostaje bezradna.

Abstrahując od omówionych powyżej konsekwencji takiej postawy badawczej, popełnia się jeszcze jeden istotny błąd metodyczny. Mianowicie sprowadza się sens interpretacji archeologicznej wyłącznie do problemu wy-

¹ Sądy tego rodzaju formułowane są z reguły w wypowiedziach ustnych; zbliżone podejście reprezentuje GEDIGA 1976, s.17 n.

² Na ten temat bardzo charakterystyczna wypowiedź historyka J. SZYMAŃSKIEGO (1968, s.118): „... odczuwam niepokój śledząc pracę archeologów, iż skłonni są każdy znaleziony przedmiot, którego nie potrafią sklasyfikować w znanych i uznanych kategoriach życia ludzkiego, zaliczyć do przedmiotów kultu”.

³ MALINOWSKI 1958, s.311.

jaśnienia funkcji, zakładając jednocześnie, że analiza funkcjonalna całkowicie wyczerpuje problem tej interpretacji. Co więcej — u źródła tej postawy metodycznej kryje się przekonanie o wykluczającym się wzajemnie charakterze funkcjonalnym i sakralnym, a więc milczące założenie, że określone zjawisko ma sens wyłącznie utylitarny lub wyłącznie kultowy⁴. Jest rzeczą oczywistą, że w konkretnej rzeczywistości historycznej widzimy ściśle powiązania tych kategorii⁵.

Drugie podejście, spotykane niestety czasami w literaturze archeologicznej, określić można jako postawę pełnej dowolności metodycznej, a interpretacje tego typu opierają się na dość dowolnym wykorzystywaniu literatury etnologicznej i religioznawczej, powielaniu obiegowych stereotypów dotyczących wierzeń, a często przede wszystkim wręcz na fantazji autora⁶. Oczywiście podejście takie nie ma nic wspólnego z nauką.

Paradoksalnym skutkiem tych dwóch skrajnie różnych rodzajów interpretacji jest zbliżona postawa większości archeologów wobec problematyki religioznawczej w odniesieniu do pradziejów, a mianowicie daleko idąca rezerwa wobec tej problematyki, unikanie jej, a jednocześnie częste traktowanie opracowań na tematy religioznawcze jako czegoś w rodzaju „poezji naukowej”. Kolejną konsekwencją wynikającą z takiej postawy jest niezajomość literatury religioznawczej oraz współczesnych prądów i teorii tej dyscypliny.

W zakresie problematyki religioznawczej w archeologii wyróżnić można dwa zasadnicze poziomy interpretacji: 1 — identyfikacja pojedynczych faktów oraz zespołów faktów archeologicznych jako zjawisk typu sakralnego; 2 — interpretacja ich znaczenia kultowego i osadzenie w ramach jakiegoś szerszego systemu wierzeniowego.

Wydaje się mimo wszelkich możliwych zastrzeżeń, że mniej trudności przysparza drugi zespół problemów, gdyż archeolog ma do dyspozycji szereg teorii religioznawczych i etnologicznych opisujących i rekonstruujących różne systemy wierzeniowe, z którymi można łączyć znane nam zjawiska archeologiczne. Nie chcemy tutaj twierdzić, że interpretacja na tym poziomie jest łatwa, wydaje się jednak, że przy przestrzeganiu określonych reguł metodycznych możliwe są udane próby tego rodzaju.

Zasadom współpracy archeologii i etnologii (odnosi się to także do religioznawstwa) poświęcono ostatnio w literaturze polskiej nieco uwagi, formułując oparte na konkretnych przykładach i obszernej literaturze teoretycznej zasady wykorzystywania interpretacji etnologicznych do badań archeologicznych⁷. Współpraca taka

jest konieczna, gdyż jest przecież faktem oczywistym, że na poziomie interpretacji faktów i systemów wierzeniowych archeologia nie jest zdolna do samodzielnego wyjaśniania.

Wiele celnych uwag na temat zasad wykorzystywania danych etnologicznych w interpretacjach prahistorycznych sformułowali A. Posern-Zieliński i J. Ostoja-Zagórski (1977, 47). Stwierdzają oni, że w konkretnych wypadkach sięgania przez archeologów do informacji etnologicznych zbyt często widoczne jest niemetodyczne posługiwanie się nimi (metoda, którą autorzy określają bardzo trafnie jako dowolną grę w analogie), korzystanie z przypadkowych źródeł i uleganie wpływom dawno przebrzmiałych teorii. Wydaje się, że ostatnie spostrzeżenie jest wyjątkowo słuszne. Na problem ten już dawniej zwracał uwagę K. Godłowski (1962, 82) stwierdzając, że „często rolę założeń spełniają poglądy odziedziczone po dawniejszych badaczach..., które w okresie swojego powstania były co prawda oparte na analizie materiału rzeczowego, w obecnej jednak chwili są w znacznej mierze zdezaktualizowane. Nowo odkryty materiał nie mieści się już w starych ramach, które utrzymują się jednak siłą bezwładu, bo są wygodne i bo się do nich przyzwyczajono. W pewnych wypadkach zaciera się granica między źródłem «czystym» i już zinterpretowanym i obciążonym całym balastem poglądów i ustaleń”.

Wynikiem takiego podejścia, które dotyczyć może zarówno interpretacji pojedynczych faktów, jak i szerszych zjawisk, jest istnienie pewnych uniwersalnych stereotypów interpretacyjnych, quasi-wyjaśnień funkcjonujących na zasadzie oczywistości i nie podlegających weryfikacji. Za przykład — obok cytowanego przez Posern-Zielińskiego i Ostoję-Zagórskiego (1977, 56) totemizmu czy poglądów na temat matriarchatu — można podać przywoływany powszechnie przy interpretacji pewnych faktów z dziedziny obrządku pogrzebowego animizm, dawno już odrzucony w takiej postaci przez współczesne religioznawstwo⁸, lub każdorazowe traktowanie faktu grzebania jako wyrazu kultu zmarłych⁹. Natomiast w odniesieniu do pojedynczych faktów kulturowych takim typowym stereotypem jest wyjaśnienie swastyki jako znaku słonecznego lub interpretacja pewnych depozytów jako ofiar dla bogów lub bliżej nie określonych „mocy”¹⁰.

Uświadomiwszy sobie niebezpieczeństwa, które istnieją przy próbach interpretacji religioznawczych w archeologii, i przestrzegając określonych reguł metodycznych, archeolog może podejmować — naszym zdaniem — udane próby tego rodzaju.

Natomiast całkowicie bezradny jest prahistoryk w sytuacji, gdy ma stwierdzić, czy jakieś źródło (fakt), obiekt lub ich zespół ma charakter sakralny. Przyczyną jest

⁴ Trafne uwagi na ten temat por. ZDYBICKA 1978, s.198–202.

⁵ BIRKET-SMITH 1974, s.400 n.; FIRTH 1965, s.172 n.; MALINOWSKI 1958, s.391 n.

⁶ Bardzo celna charakterystyka takiej postawy: POSERN-ZIELIŃSKI, OSTOJA-ZAGÓRSKI 1977, s.51–54.

⁷ PRINKE 1973; POSERN-ZIELIŃSKI, OSTOJA-ZAGÓRSKI 1977.

⁸ OTTO 1968, s.155; MALINOWSKI 1958, s.391 n.

⁹ Na ten temat zob. PRINKE 1973, s.51–54.

¹⁰ Zob. dalej s.64.

tutaj niewątpliwie brak jakichkolwiek podstaw metodycznych. W takich wypadkach posługiwano się z reguły w sposób intuicyjny kryterium niezwykłości i braku analogii. Tak więc za zabytki o znaczeniu sakralnym uważano takie fakty kulturowe, których nie umiano racjonalnie (użytkownie) wytłumaczyć lub takie, które nie miały analogii, wyróżniając się swą niezwykłością na tle kontekstu kulturowego, w jakim wystąpiły. B. Gediga (1976, 18n.) w następujący sposób formułuje zasady rozpoznawania obiektów i zabytków kulturowych: „wyróżnienie takiego miejsca w sposób nie budzący żadnych wątpliwości powinno się opierać przede wszystkim na uchwyceniu pewnych cech o niezwykłym charakterze, które wykraczają poza normalne praktyczne potrzeby związane z jego funkcją użytkową w działalności o charakterze materialnym, produkcyjnym czy bytowym danej grupy ludzkiej. Jak się łatwo domyślić, uchwycenie takich cech nie będzie zadaniem prostym; dodać jeszcze należy, że bardzo często w zachowanych śladach starożytnych miejsc kulturowych właśnie nie te nadzwyczajne cechy zostały utrwalone, lecz przeciwnie — pospolite charakterystyczne także dla innych obiektów... Dalszą grupę znalezisk możliwych do uzyskania w wyniku badań archeologicznych stanowią przedmioty o kultowym przeznaczeniu. Wyróżnienie tych przedmiotów z całości uzyskiwanych w trakcie badań wykopaliskowych różnorodnych zabytków musi brać pod uwagę także wiele ich cech specyficznych, a więc niezwykłą formę i kształt, nie uzasadnione funkcją użytkową danego przedmiotu (np. naczynie o kształcie zwierzęcym) lub też formę i kształt, które zgoła wykluczają możliwość użytkowania danego przedmiotu na potrzeby codzienne. Również jednak i w tym przypadku nie można wykluczać i tego, że niektóre przedmioty o typowych kształtach użytkowane w życiu codziennym nie miały zastosowania w różnych zabiegach kulturowych. Wyróżnienie ich jednak będzie już daleko trudniejsze lub zgoła niemożliwe”.

Oczywiście sytuacja jest łatwiejsza w odniesieniu do bliższych nam epok, którymi zajmuje się archeologia, gdyż tutaj istotnym kryterium identyfikacyjnym może być podobieństwo do znanych obiektów i budowli sakralnych świata antycznego¹¹ lub chrześcijańskiego¹².

W sumie jednak stwierdzić trzeba, że nie stosowano w tej dziedzinie żadnych realnych kryteriów metodycznych, a o interpretacjach niektórych obiektów jako kulturowych decydowała raczej odwaga i fantazja badacza niż konkretne podstawy metodyczne. Wydaje się, że zasadniczą przyczyną takiej sytuacji jest brak głębszej refleksji metodycznej na te tematy oraz brak współdziałania

¹¹ Tak właśnie przedstawia się problem obiektów sakralnych odkrytych na terenie osad kultury przeworskiej w Janikowie i Kruży Zamkowej, w woj. bydgoskim, zob. MAKIEWICZ 1976, s.153-157; 1977.

¹² URBAŃCZYK 1968, s.34, 39 n.; LECIEJEWICZ 1977, s.48-50; zob. także SCHULDT 1976; ŁOWMIAŃSKI 1978, s.11-15.

ze współczesną etnologią i religioznawstwem spowodowana nieznanymi dokonaniach tych dyscyplin. Szczególnie charakterystyczna i zastanawiająca jest całkowita nieobecność w literaturze archeologicznej prac religioznawczych, co występuje nągminnie w studiach poświęconych kwestiom religii¹³. Wynikiem tego jest nieznanie i nieuwzględnianie nawet w pracach poświęconych dawnym wierzeniom, a pisanych przez archeologów i historyków, podstawowych pojęć i teorii tej dyscypliny. Na problem ten zwracał bardzo trafnie uwagę J. Szymański (1968, 119): „... archeolog albo powinien poprzestać na obróbce źródła w kategoriach właściwych jego nauce, przekazując je do interpretacji i syntezy kompetentniejszej nauce, albo powinien podpatrzeć i wykorzystać poprzez integrację, jej właściwe metody postępowania badawczego. Nauką taką jest religioznawstwo, posiadające wypracowane metody badawcze i niewątpliwie osiągnięcia. Rzecz zadziwiająca, że z dotychczasowych badań nad religią Słowian najbardziej przekonują mało u nas znane prace religioznawcze Pettazoniego, Pisaniego, Merigginiego czy Gaspariniego. Otóż wydaje się, że czas włączyć do badań nad religią Słowian właśnie metody właściwe dla religioznawstwa”. W odniesieniu do tematu, który omawiamy, jest to tym bardziej niezbędne, gdyż tylko i wyłącznie religioznawstwo może dostarczyć kryteriów do określenia pojedynczych faktów kulturowych i ich zespołów jako elementów czy przejawów dawnych wierzeń i kultów¹⁴.

Na tym większą uwagę zasługuje artykuł religioznawcy niemieckiego Carstensa Colpego (1972), poświęcony teoretycznym możliwościom identyfikacji miejsc sakralnych i interpretacji ofiar. Uważamy za wskazane omówić go z trzech co najmniej powodów. Po pierwsze — mimo upływu prawie dziesięciu lat od jego publikacji pozostał on praktycznie prawie nie znany polskim archeologom¹⁵. Po wtóre — autorem jego nie jest prahistoryk badający źródła archeologiczne i na tej podstawie próbujący ustalić pewne ogólne prawidłowości i zasady identyfikacji miejsc sakralnych, lecz historyk i teoretyk religii wychodzący od teorii religioznawczej, a dopiero w dalszej kolejności konfrontujący fakty archeologiczne z tą teorią. Po trzecie zaś — jeden z autorów niniejszego artykułu odkrył w ostatnich latach dwa obiekty o prze-

¹³ W bibliografiach polskich opracowań archeologicznych dotyczących dawnych wierzeń z reguły spotyka się tylko jedną pracę ściśle religioznawczą, mianowicie A.S.TOKAREVA, 1969, a niekiedy także dzieło M.ELIADEGO, 1966, wykorzystywane zresztą w dość specyficzny sposób. Charakterystyczne, że w pracy poświęconej rekonstrukcji religii Słowian połabskich H.ŁOWMIAŃSKI (1978, s.1, przypis 1) wśród dyscyplin pomocniczych nie wymienia religioznawstwa.

¹⁴ MENKE 1973, s.491.

¹⁵ Cytuje go w swym opracowaniu W. Bender (BENDER, STUPNICKA 1974), nie rozwijając jednak problemu przydatności dla archeologii, kryteriów wypracowanych przez C.Colpego.

znaczeniu, jak się wydaje, sakralnym¹⁶. Jednocześnie w ostatnim okresie na terenie Polski odkryto kilka innych domniemych sanktuariów¹⁷. Interesująca więc będzie konfrontacja teoretycznych zasad wypracowanych przez C. Colpego z realiami archeologicznymi z terenu Polski. Powodem jednak najważniejszym, co już zaznaczyliśmy powyżej, jest nasze wspólne przekonanie, że tylko religioznawca, a nie archeolog, określić może, co jest miejscem sakralnym, a prahistoryk opierać się winien w swych analizach wyłącznie na kryteriach wypracowanych przez religioznawstwo.

I. FENOMENOLOGIA RELIGII

Artykuł C. Colpego, adresowany do archeologów, zawiera liczne nawiązania do dyscypliny religioznawczej zwanej fenomenologią religii¹⁸. Uważamy więc, że pożyteczne będzie przedstawić rozwój i podstawowe założenia badawcze tego kierunku, gdyż ta tradycja jest mało znana w polskiej archeologii, a znajomość jej założeń i metody badawczej będzie istotna dla zrozumienia tez C. Colpego. „Fenomenologiczny sposób podejścia do religii charakteryzuje się tym, że rozważa się materiał empiryczny, zwykle historyczny celem wykrycia analogicznych struktur powszechnych. Są one podstawą do ujęcia religijnych danych jako całości, a następnie jej zinterpretowania i zrozumienia. Fenomenologia religii jest przeto humanistyczno-filozoficzną nauką o istocie religii i jej przejawach, bada wewnętrzną strukturę religii, głównie morfologię sacrum. Nie interesuje się ani historycznym rozwojem religii, ani problemem jej pochodzenia. Jej zadanie polega na odrywaniu się i abstrahowaniu od wszelkiej postawy niefenomenologicznej”¹⁹.

Podstawową zasadą tej postawy badawczej jest metoda fenomenologiczna, nakazująca „zarzucenie czysto pojęciowych spekulacji przez «powrót do rzeczy», tzn. do uzyskania bezpośredniego doświadczenia tego, co dane (fenomenów, w jakich przejawiają się przedmioty różnego rodzaju). Jest wiele odmian doświadczenia bezpośredniego, odpowiednio do odmian przedmiotów. Dane są w nim: spostrzeżenie wewnętrzne i zewnętrzne, wartości, wytwory kulturowe...”²⁰. Tradycja fenomenologiczna w religioznawstwie, dzisiaj rozległa i zróżnicowana, wywodzi się z nurtu niemieckiej filozofii irracjo-

W dalszym ciągu rozważań przedstawimy podstawowe założenia pracy C. Colpego, a następnie skonfrontujemy wypracowane przez niego kryteria identyfikacji miejsc sakralnych z realiami kompleksów archeologicznych z terenu Polski, uważanych za sakralne. W wypadku wykazania ich przydatności przy konkretnych analizach archeologicznych, zastanowimy się, czy na podstawie tych kryteriów można jeszcze ewentualnie wyróżnić jakieś inne obiekty sakralne oraz czy w wypadku pewnych zjawisk uważanych za czysto funkcjonalne nie występują elementy symboliki sakralnej.

nalistycznej, reprezentowanego głównie przez F. D. E. Schleiermachera oraz neokantystę W. Diltheya, który jako pierwszy wysunął ideę rozwiniętą później przez R. Otta o swoistej, nie dającej się zredukować istocie światopoglądu religijnego i o potrzebie zrozumienia jej poszczególnych form²¹. Wielki wpływ na religioznawstwo wywarł zwłaszcza główny przedstawiciel fenomenalizmu w filozofii — Edmund Husserl. Jego program opisu i klasyfikacji przedmiotów doświadczenia w celu uchwycenia ponadczasowej istoty poszczególnych typów doświadczeń²² został częściowo podjęty przez fenomenologów religii.

Wybitną rolę w rozwoju tego nurtu badań religioznawczych odegrał Rudolf Otto; najcenniejszą, do dziś aktualną wartością wniesioną przez tego badacza jest analiza podstawowych pojęć religijnych: doświadczenia religijnego, przeżycia religijnego, a zwłaszcza świętości, w wydanej w 1917 r. klasycznej pracy *Świętość*²³. Podstawowym pojęciem jego koncepcji religii²⁴ jest *numinosum* (od łac. *numen* — bóstwo), którego zresztą nie definiuje zakładając, że jest ono czymś niepoznawalnym. Jest to siła, która oddziałuje na człowieka, napawając go przerażeniem i lękiem, równocześnie zaś pociąga go, zniewała i fascynuje (*mysterium tremendum et fascinans*). Jest to kategoria typowo religijna, aprioryczna — niezależna od faktów i historii, kategoria pozamoralna. Wychodzi więc R. Otto od pewnego stanu psychicznego jako istotnego punktu początkowego rozwoju życia religijnego jednostek i społeczeństw, jako ostatniej i niesprowadzalnej do innych stanów genezy religii. Dotarcie do *numinosum* jest niemożliwe ex definitione, dlatego nie należy się go doszukiwać w żadnej konkretnej religii. W każdej jednak rzeczywistej religii występuje *sensus numinis*, czyli odczucie boskości. Kolejną kategorią,

¹⁶ Budowla z ornamentowanym klepiskiem glinianym w Janikowie oraz zespół konstrukcji kamiennych na cmentarzysku kultury przeworskiej w Bieżyniu, woj. łeszczyńskie; zob. część opisową.

¹⁷ BENDER 1972; BENDER, STUPNICKA 1974; COFTA-BRONIEWSKA 1979, s.200–205; GAŚSOWSKA 1978.

¹⁸ Charakterystyka tej dyscypliny religioznawstwa zob. ZDYBICKA 1978, s.79–86. Zasadnicze założenia przedstawia jeden z najwybitniejszych jej przedstawicieli, GERARDUS VAN DER LEEUW 1978, s.709–737.

¹⁹ ZDYBICKA 1978, s.83.

²⁰ INGERDEN 1964.

²¹ BELLAH 1968, s.408.

²² BIEMEL 1968, s.218; INGARDEN 1964.

²³ OTTO 1968.

²⁴ Charakterystyka podstawowych tez koncepcji R. Otta zob. KELLER 1968, s.20–25.

która wiąże się ściśle z Ottowską koncepcją *numinosum*, jest pojęcie świętości apriorycznej. *Sacrum* w rozumieniu R. Otta jest doświadczeniem, uczuciem oryginalnym i specyficznym, które poszukuje komunikacji z *numinosum*. Może się ono ujawnić w pewnych faktach czy osobach. Stwierdza on dalej, że *sacrum* jako kategoria aprioryczna, może być uprzystępnione tylko za pomocą symboliki ale nigdy nie da się go w pełni ogarnąć.

Holenderski fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw zyskał swą czołową pozycję głównie dzięki precyzji metodycznej²⁵. Według niego omawiany kierunek nie interesuje się historią religii, ale jedynie dąży do wykrycia ponadczasowej istoty zjawisk religijnych.

Istotnym momentem w rozwoju myśli fenomenologicznej było przeniesienie tej tradycji badawczej do Stanów Zjednoczonych przez Joachima Wacha, niemieckiego historyka i socjologa, założyciela tzw. szkoły chicagowskiej. Jego następca na tej uczelni, uczony rumuński Mircea Eliade, uważany jest za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnego religioznawstwa, przede wszystkim dzięki pracom z teorii mitu i historii, w których dążył do syntezy danych z szerokiego wachlarza kultur²⁶. W jego postawie badawczej odnaleźć można silny wpływ C. G. Junga, widoczny głównie w psychologicznej interpretacji pewnych doświadczeń religijnych oraz głębszych warstw materiału mitycznego. Istota teorii M. Eliadego sprowadza się do dwóch fundamentalnych twierdzeń: 1 — podstawową zasadę myślenia religijnego stanowi rozróżnienie elementów świętych i świeckich (*sacrum* i *profanum*); zasadę tę należy interpretować egzystencjonalnie (symbole religijne mają zwykle w dosłownej interpretacji charakter świecki, lecz uzyskują znaczenie kosmiczne, gdy rozpatrujemy je jako oznaki świętości); 2 — należy rozgraniczyć wizję świata obowiązującą w religiach archaicznych od wizji historycznej, linearnej, która wywodzi się z tradycji biblijnej. Pierwsza z nich traktuje pojęcie czasu w sposób cykliczny i mityczny, odwołując się do wydarzeń podstawowych, takich jak stworzenie świata, początek rodzaju ludzkiego, upadek człowieka, a nawet do mitycznego *illud tempus* — świętego, odwiecznego czasu panującego w rzeczywistości mitycznej, kiedy to porządek świata nie został jeszcze naruszony. Czas ten można ponownie odtworzyć, odprawiając określony rytuał lub opowiadając po raz kolejny dany mit.

Koncepcje M. Eliadego odgrywają ważną rolę w rozważaniach C. Colpego, dlatego warto bliżej scharakteryzować koncepcję *sacrum*, sformułowaną przez tego badacza. Precyzyjne określenie pojęcia *sacrum* jest trudne i polega raczej na przeciwstawieniu świętości — *profa-*

num, czyli powszedniości i świeckości²⁷. W konkretnych warunkach *sacrum* przejawia się poprzez fakty święte, którymi mogą być rytuały, mity, postacie boskie, przedmioty święte i powszechnie czczone, symbole, kosmologie, twierdzenia teologiczne o ludziach uświęconych, zwierzęta, rośliny, miejsca święte itd.²⁸ Określa je M. Eliade jako hierofanie, rozumiejąc pod tym terminem wszelkie dokumenty, którymi objawia się jakaś odmiana *sacrum*. Stwierdza dalej, że hierofanie występują wszędzie w każdej dziedzinie życia fizjologicznego, ekonomicznego, duchowego i społecznego. W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje coś — przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. — co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanie. Całkiem innym zagadnieniem natomiast jest ustalenie przyczyn, które doprowadziły do tego przekształcenia albo do tego, że owo coś przestało być hierofanią²⁹.

W dalszym ciągu rozpatruje M. Eliade problem, w jakim stopniu zachowa ważność dychotomia *sacrum* — *profanum*, jeżeli cokolwiek może być wcieleniem *sacrum*. Tylko pozornie zachodzi tu sprzeczność. O ile bowiem prawdziwy jest fakt, że cokolwiek może stać się hierofanią i że prawdopodobnie nie istnieje żaden przedmiot, żadna istota czy roślina, które w jakimś momencie historii nie zostały spowite nimbem sakralności, to nie mniej jest prawdą, że żadna ze znanych religii lub ras nie skumulowała w ciągu swych dziejów wszystkich hierofanii. Inaczej mówiąc — zawsze w ramach obojętnie jakiej religii obok przedmiotów i istot świeckich istniały przedmioty i istoty sakralne. Można posunąć się jeszcze dalej: chociaż pewna kategoria przedmiotów może nabrać wartości hierofanicznej, zawsze pozostanie część przedmiotów tej samej kategorii, która nie będzie posiadać tego przywileju³⁰. Dialektyka hierofanii zakłada zawsze jakiś mniej lub bardziej wyraźny wybór. Dany przedmiot staje się przedmiotem sakralnym o tyle, o ile wciela (tzn. objawia) coś innego, coś różnego od siebie. Hierofania pociąga wyraźne oddzielenie przedmiotu hierofanicznego od otaczającej go reszty. Ta reszta zawsze pozostaje, nawet wtedy, gdy przedmiotem hierofanicznym staje się obszar tak wielki, jak niebo, krajobraz rodzinny lub „ojczyzna”. Oddzielenie przedmiotu hierofanicznego jest w każdym razie oddzieleniem przynajmniej od niego samego, ponieważ przedmiot ten staje się hierofanią dopiero wtedy, gdy przestaje być zwykłym przedmiotem świeckim i przybiera nowe „wymiarzy”, wymiary sakralności³¹.

Omówiliśmy powyżej szerzej koncepcję hierofanii M. Eliadego, gdyż wypływają z niej ważne konsekwencje dla archeologii (a także dla naszych rozważań), która

²⁵ Przy wąskim rozumieniu tego terminu, głównym przedstawicielem wymienionej szkoły jest G. VAN DER LEEUW; zob. ZDYBICKA 1978, s.84 n.

²⁶ ELIADE 1966.

²⁷ ELIADE 1966, s.2, 7.

²⁸ ELIADE 1966, s.8.

²⁹ ELIADE 1966, s.17.

³⁰ ELIADE 1966, s.18 n.

³¹ ELIADE 1966, s.19.

w trakcie swych badań zawsze może mieć do czynienia tylko z konkretnymi hierofaniami i na ich podstawie musi „zrozumieć i uczynić zrozumiałą tę odmianę sacrum, która objawia się za pośrednictwem tej hierofanii”³².

Przedstawiony tutaj z konieczności pobieżnie nurt badań religioznawczych, chociaż pod względem formalnym przeciwstawny ujęciu historycznemu, w miarę swego rozwoju zajmował wobec niego coraz bardziej otwarte stanowisko. W przeciwieństwie do przytoczonego powyżej sądu G. van der Leeuwa ostatnio coraz częstsze

stają się apele o zbliżenie obu tych naczelných postaw badawczych. I tak na przykład włoski religioznawca Raffaele Pettazzoni jest zdecydowanie przeciwny oddzielaniu podejścia fenomenologicznego od historycznego dowodząc, że pierwsze z nich nie może istnieć bez nauk historycznych (historia, filologia, archeologia), a jego przedstawiciele umożliwiają z kolei badaczom wymienionych dyscyplin dotarcie do religijnego znaczenia poczynionych przez nich odkryć. Dążenie do integracji ujęć historycznych i strukturalistycznych przejawia się ostatnio coraz silniej³³.

II. KRYTERIA IDENTYFIKACJI MIEJSC SAKRALNYCH WYPACOWANE PRZEZ C.COLPEGO

Swoje rozważania adresowane do archeologów rozpoczyna autor od wskazania charakterystycznego błędu, który często występuje w interpretacji archeologicznej, zmierzającej do wyróżnienia świątyni i ofiary. Przyjęło się uznawać pewne przedmioty za pozostałości ofiary, ponieważ odkryto je na terenie obiektu kultowego, z drugiej zaś strony przy wyróżnianiu świątyni operuje się zwykle argumentem obecności śladów ofiar. W rzeczywistości — dowodzi Colpe — oba te zjawiska występują niezależnie od siebie i tak też należy je analizować, a przedstawiony powyżej schemat dowodzenia stanowi typowy przykład tautologii.

Wstępnym warunkiem tak pomyślanej, rozłącznej analizy jest uświadomienie sobie całej złożoności terminu „świętość”. Najwyraźniej ujawnia się ona w trakcie językoznawczej rekonstrukcji pierwotnego znaczenia tego słowa. Próby w tym kierunku będą dwiema drogami — poprzez analizę tradycji języków germańskich i romańskich oraz poprzez egzegezę terminologii biblijnej. Prawomocność uzyskanych w ten sposób wyników uzależniona jest od spełnienia wymogu wyraźnego rozróżnienia między wcześniejszym — pogańskim i późniejszym — chrześcijańskim, znaczeniem pojęcia „świętość”.

Analiza filologiczna pozwala dotrzeć do pierwotnego znaczenia tego pojęcia, które zawierało tak centralne zjawisko religijne, że dodaje mu się do określenia jako synonimy: „zupełnie coś innego”, „fascynujące”, „będące w całkowitej zależności”, nie mogą one jednak tego wyrazu zastąpić. Należy przy tym pamiętać o możliwości zasadniczych odchyśleń od tej tradycji znaczeniowej w wypadku badań nad kulturami pozaeuropejskimi lub niechrześcijańskimi.

W zasadniczej części swego wywodu Colpe dokonuje krytycznego przewartościowania dotychczasowych koncepcji świętości, podkreślając przy tym zasadniczą wyższość filozofii religii nad podejściem fenomenologicznym. Typową religijno-fenomenologiczną tradycję badawczą zalicza Colpe do stadium wiedzy rejestrującej, a jego przekroczenie na pewnych odcinkach przypisuje wpływo-

wi filozofii religii. Wywód swój rozpoczyna od analizy poglądów na religię Kanta, który porzuciwszy swój wcześniejszy aprioryzm zawarty w *Krytyce czystego rozumu*, w pracy poświęconej religii *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, wydanej w 1793 r., nie określa tego, czym religia jest lub być może, lecz przedstawia ją w ujęciu normatywnym, tj. określa, czym musi lub powinna być, aby odpowiadała wymogom jego filozofii. Konsekwencje tego ujęcia przetrwały do dziś między innymi w prahistorii. Rudolf Otto (1968) nawiązał bezpośrednio do apriorycznego nurtu religioznawczej refleksji Kanta. Wychoząc od rzeczywistego, religijnego aktu świadomości, Otto dążył do określenia możliwości ludzkiego poznania w ogóle, a źródeł poznania religijnego w szczególności. W jego przekonaniu tylko tą drogą można dotrzeć do istoty religii, nieuchwytniej dla poznania empiryczno-indukcyjnego. Próba Otta oparta na „doświadczeniu wewnętrznym” zakończyła się niepowodzeniem, gdyż jego aprioryzm stał się zarazem szczególną formą empiryzmu, w której istnieje wyłącznie doświadczenie pozbawione poprzedników i uwarunkowań. Podobny błąd, polegający na nadmiernym psychologizowaniu, popełnił E. Troeltsch, który również głosił preempiryczny i transcendentalny charakter religijnego aprioryzmu. Te fałszywe założenia teoretyczne oddziaływały na badania prahistoryków nad umysłowością pierwotną. Colpe dyskredytuje osiągnięte na tym polu wyniki jako obciążone ujęciem wywodzącym się z psychologii głębi lub wręcz zwulgaryzowanym psychologizowaniem.

Colpe proponuje, aby wyciągnąć z tych niepowodzeń wnioski dotyczące interpretacji zabytków prahistorycznych. Należy, jego zdaniem, tytułem próby wprowadzić aprioryzm do badań nad religią pradziejową w sposób całkowicie niezależny od doświadczenia. Postulat ten uzasadnia autor znacznie większą niż w innych sferach badań prahistorycznych możliwością popełnienia błędu, z uwagi na posługiwanie się sądami typu *petitiones principii* (tzn. sformułowanymi na podstawie przesłanek bezpodstawnie uznanych za prawdziwe), następnie — z po-

³² ELIADE 1966, s.11.

³³ SMART 1968, s.618.

wodu uznawania za świętość tego wszystkiego, czego nie można określić jako świeckie (formuła: *in dubio pro Deo*), i wreszcie — ponieważ w rozważaniach tego typu brakuje jakiegokolwiek korygującego układu odniesienia. Istotą religii są przeżycia, które niekoniecznie muszą wyrażać się dosłownie w materialnym wyposażeniu kultowym. Tego rodzaju przeżyć nie można rekonstruować na podstawie zabytków, które byłyby ich wyrazem. Można jedynie powiedzieć, że mogą się one wiązać z religijnym doświadczeniem, które zawiera w sobie moment aprioryzmu. Ten aprioryzm nie istnieje tak, jak istnieje obiekt (*Anlage*) religijny. Tym co czyni wątpliwymi naiwne rozważania na temat interpretacji religijnej źródeł archeologicznych jest fakt, że mogą one wskazywać lub też nie wskazywać religii, tzn. że można stosować tylko zasadę *in dubio pro Deo*. Jest to również istotne dla zastosowania metody transcendentnej. Ona „nie pyta, czy istnieje ważność religijna, gdyż jest o tym od początku przekonana, lecz zapytuje, na podstawie jakiego założenia to jest ważne”. Tak więc warunkiem wstępnym spełnienia tak wysuniętego postulatu jest przyjęcie koniecznej, choć nie udowodnionej, lecz tylko hipotetycznej przesłanki o ważności (prawomocności, *Gültigkeit*) przeżycia religijnego w miejsce „uniwersalnego zwątpienia”³⁴ czy „absolutnego sceptycyzmu”³⁵, obowiązującego w dotychczasowym, pozytywistycznym podejściu do problematyki sakralnej.

Na podstawie tego założenia możliwe byłoby podporządkowanie jako kategorii ważności aprioryzmu, tego co M. Eliade opisał jako „manifestację świętości”. Operując stworzonym przez niego, a scharakteryzowanym powyżej stereotypem przeciwieństwa świętości i świeckości, można uczynić go użytecznym przy rozważaniu problematyki archeologicznej. Teoria M. Eliadego sformułowana na podstawie rozległych badań porównawczych mówi, że kult świętego kamienia czy drzewa dotyczy nie tyle wybranego obiektu, co ogólnej idei świętości, przejawiającej się w jego postaci. Hierofanie mogą nie różnić się niczym szczególnych od innych kamieni czy drzew poza tym, że wyznawcy danego kultu właśnie w nich dopatrywali się „szyfru świętości”, umożliwiającego wtajemniczenie. Ten dwoisty charakter hierofanii określa Eliade mianem dialektyki świętości. Problem identyfikacji obiektów sakralnych sprowadza się zatem do transcendentnego uzasadnienia dialektyki świętości w odniesieniu do danego przejawu świata zewnętrznego (przestrzeni, czasu, przyrody lub ich fragmentów, bądź też człowieka i jego działalności), który w ramach określonego kultu prahistorycznego mógł zawierać ów szyfr; „tam, gdzie zachowały się kategorie ważności religijnego aprioryzmu — mamy do czynienia z czymś świętym, a tam, gdzie one zawodzą — z czymś świeckim”³⁶.

Podkreślając poważne ograniczenia wynikające ze

specyfiki źródeł archeologicznych (informują one wyłącznie o zarysie przyziemia budowli, o stosunkach przestrzennych między znaleziskami), C. Colpe widzi konieczność wyjścia wyłącznie ze stanowiska fenomenologii pomieszczenia sakralnego, tzn. z sumy wiedzy o religijnej funkcji świątyń, zgromadzonej w drodze uogólnienia wyników analizy porównawczej. Można się stąd dowiedzieć, że świętości są często „budowane” (w sensie symboliki zawartej w ich konstrukcji) według zasad ściśle określonych przez tradycję i traktowanych na jej gruncie jako pierwotne objawienie (*Uroffenbarung*). Ten pierwotny archetyp odtwarzano następnie każdorazowo podczas budowy nowego obiektu kultu; pozwalało to na osiągnięcie zbawienia poprzez zetknięcie się z początkiem świata, z *illud tempus*, „kiedy jeszcze wszystko było w porządku”. Z tego samego powodu świątynie w realnym, „zakłóconym” już świecie pełnią jednocześnie rolę azylu. Poza obiektami „budowanymi” fenomenologia zna sanktuaria „naturalne”, wyróżniane dzięki ich szczególnym cechom (góra, las, drzewo, wody, miejsce kataklizmu itd.).

Dla identyfikacji prahistorycznych obiektów kultowych autor proponuje posłużenie się dwiema grupami kryteriów. Pierwsza z nich odnosi się zarówno do miejsc „budowanych”, jak i „naturalnych”, z którymi można powiązać mity etiologiczne, zawierające jeden z licznych, wymienionych przez autora, charakterystycznych wątków (m. in. mity organo-, kosmo- i socjologiczne, rajskie, inicjacyjne); archeolog otrzymuje tu do dyspozycji „...środek ...wykluczający wszystkie te mitologie, które nie wykazują wyraźnie świętości danego miejsca na podstawie apriorycznej ważności”. Najistotniejszą część prezentowanej propozycji metodycznej C. Colpego wydaje się stanowić druga grupa kryteriów. Oparto je na pierwotnych załączkach rytuałów wyodrębnionych w ramach mitów. Elementy te wchodzić wprawdzie w skład struktury mitu, ale mogą również funkcjonować samodzielnie; w ten sposób autorowi udaje się pominąć problem pierwszeństwa mitu i rytuału.

Rytualizacja ta przejawia się w trojaki sposób: 1 — poprzez powtarzalność formy sanktuarium — kategoria powtórzenia, 2 — wewnątrz całego planowania (założenia, kompleksu) tworzy się pomieszczenie do odkrycia — kategoria odkrycia, 3 — gdzie na dane miejsce trafia się nie ze względów oczywistych, ale ponieważ jest ono nadzwyczajne (szczególne, nietypowe) — kategoria symboliki nadzwyczajności.

Zjawisko powtarzalności formy jest w pełni zrozumiałe, o ile pamiętać będziemy, że zasadniczą aprioryczną i transcendentną kategorią religijną jest pojęcie wieczności. Człowiek pragnie się do niej zbliżyć, kopiując w postaci sanktuarium układ miejsca, w którym dokonano się pierwotne wtajemniczenie, zamieniając je w miejsce wyodrębnione, izolowane od świeckiego otoczenia. Kategoria powtórzenia rzuca się w oczy przy zjawisku kontynuacji miejsc kultowych na całym świecie. Nie oznacza to jednak, że tylko tam, gdzie można dowieść konty-

³⁴ COLPE 1970, s.28.

³⁵ COLPE 1970, s.33.

³⁶ COLPE 1970, s.29.

nuacji — może być miejsce święte. Jako przykład przytacza C. Colpe miejsca, gdzie Bóg objawił się dawnym Izraelitom. Oczywiście, istnienie takiego miejsca świętego nie może być stwierdzone przez archeologię.

Odnosnie do drugiego kryterium — odkrycia, C. Colpe stwierdza, że w wypadku świętości „budowanej” pojawia się potrzeba ustalenia jej właściwego usytuowania. To znaczy: zanim rozpoczęto budowę, musiano dokładnie zdawać sobie sprawę z tego, czy wybrane miejsce nadaje się na sanktuarium. Budowniczo wie świątyni nie mogli więc tworzyć ich w dowolnym miejscu, lecz musieli je odkrywać³⁷ (np. w wyniku naprowadzenia przez zwierzę, „wyroku bożego”, rzucenia losu). Sztuka ta nazywa się *orientatio* (*Ostung*, orientacja). Słowo *Ostung* pochodzi od kierunku osi budowy z zachodu na wschód, ku słońcu³⁸.

Apriorycznie prawomocne może być znalezienie miejsca z tego powodu, że odkrycie nie jest wynikiem panującego systemu stosunków osadniczych, handlowych lub kulturalno-geograficznych, lecz je wyprzedza, czy nawet ustanawia lub współtworzy taki system. Zastosowanie kryterium odkrycia pociąga więc za sobą dwojakie konsekwencje dla archeologa: z jednej strony uświadamia mu możliwość istnienia świętości niewykrywalnych metodami jego dyscypliny, z drugiej zaś — nie pozwala na kategoryczne wykluczenie możliwości istnienia sanktuarium w określonym miejscu. Dochodzimy tutaj do kwestii częstotliwości występowania świętości w świecie prahistorycznym. W rozpowszechnionym wśród archeologów, choć nigdy bliżej nie uzasadnionym, przekonaniu materialne przejawy kultu religijnego należą do kategorii znalezisk najrzadszych. Zdaniem Colpego, „przeciwieństwo tego, tzn. twierdzenie, że świętości mogły występować wszędzie, winno być w myśl nauki zajmującej się pradziejami i coraz bardziej wzrastającego zrozumienia sprawą oczywistą...”³⁹. Tak więc, o ile kryterium powtórzenia daje nam do dyspozycji kilka podstawowych przyczyn prowadzących do identyfikacji sanktuariów, to kategoria odkrycia usuwa wszystkie powody, które mogłyby wykluczyć identyfikację określonego miejsca jako świętego.

Analiza kryterium symboliki nadzwyczajności wychodzi od mieszczącego się w nim szczególnego wypadku, jakim jest „symbolika środka”. Ideę tę wyprowadza autor z powszechnej skłonności człowieka do uznawania

pewnych miejsc za symbole środka jako punktu najbardziej szczególnego (nadzwyczajnego) ze wszystkich możliwych. Można ją odnieść zarówno do miejsc świętych typu „naturalnego” (np. wysoka góra, drzewo symbolizujące oś ziemską), jak i do obiektów „zbudowanych”, reprezentujących środek świata (typowym przykładem są mezopotamskie zikkuraty oraz świątynie i miasta na różnych obszarach o wysokiej kulturze). W odróżnieniu od obu poprzednich kryterium symboliki nadzwyczajności jest kategorią naturalną, a nie historyczną. W tym wypadku aprioryzm prawomocności religijnej jest innego rodzaju. Sprowadza się on tutaj — podobnie jak u R. Otta i E. Troeltscha — do czegoś danego w sposób empiryczno-psychologiczny.

Na koniec powraca Colpe do wyróżnionego na wstępie i pominiętego w dotychczasowych rozważaniach pojęcia ofiary. Stanowi ono dodatkowe, negatywne kryterium przy identyfikacji sanktuariów, ponieważ składanie ofiar stanowi rytuał związany z myśleniem magicznym, a nie z wiarą religijną. Podobnie jak w analizie kryteriów identyfikacji sanktuariów prahistorycznych należy wyeliminować wszystkie późniejsze relacje mityczne, tak w tym wypadku konieczne jest oddzielenie pojęcia ofiary od szeregu łączonych z nią teorii (np. pośrednictwa władzy, pożywienia bogów, tabu, magii, grzechu), aczkolwiek mogą one być ważne i słuszne w określonych kulturach. Na potrzeby archeologii C. Colpe sformułował trzy zasadnicze cechy, które powinna spełniać ofiara:

1. Intencjonalny charakter depozytu (należy tu wykluczyć przedmioty zagubione lub porzucone). Niezbędne są tutaj rozważania analogiczne do stosowanych przy kryterium powtórzenia i symboliki nadzwyczajności, odpada natomiast kryterium odkrycia. Zjawiska powtórzenia i nadzwyczajności można wspólnie określić mianem rytualizacji.

2. Ofiara nie zakłada wiary w Boga; warunek ten ilustrują dwa przykłady: ofiara somy w wedyjskich Indiach, która w magiczny sposób wywołuje deszcz, oraz rzymski obrzęd *augurium canarium*, mający na celu ochronę zbiorów przed żarem słonecznym dzięki ofercie z rudego psa, symbolizującego owo niebezpieczeństwo.

3. Z ofiarą winna się łączyć określona społeczność (problem ten jest bardzo ważny przy rozpatrywaniu kwestii ofiar z ludzi).

III. OBIEKTY SAKRALNE Z TERENU POLSKI

Dla zachowania ciągłości analizy uznano za niezbędne przedstawienie poniżej krótkiej charakterystyki obiektów archeologicznych z terenu Polski, uważanych ogólnie

za sanktuaria, które zostaną następnie skonfrontowane z teoretycznymi kryteriami identyfikacji C. Colpego. Dodatkowo uzasadnia to fakt, że część spośród wybranych sanktuariów nie została jeszcze opublikowana, a w przypadku pozostałych Czytelnik musiałby sięgać do wielu publikacji, nie zawsze łatwo dostępnych.

Stwierdzić trzeba, że liczba pewnych i domniema-

³⁷ Zob. na ten temat także VAN DER LEEUW 1978, s.443.

³⁸ VAN DER LEEUW 1978, s.443. Na uwagę zasługuje fakt, że identycznie przedstawia się sprawa również w języku polskim.

³⁹ COLPE 1970, s.33.

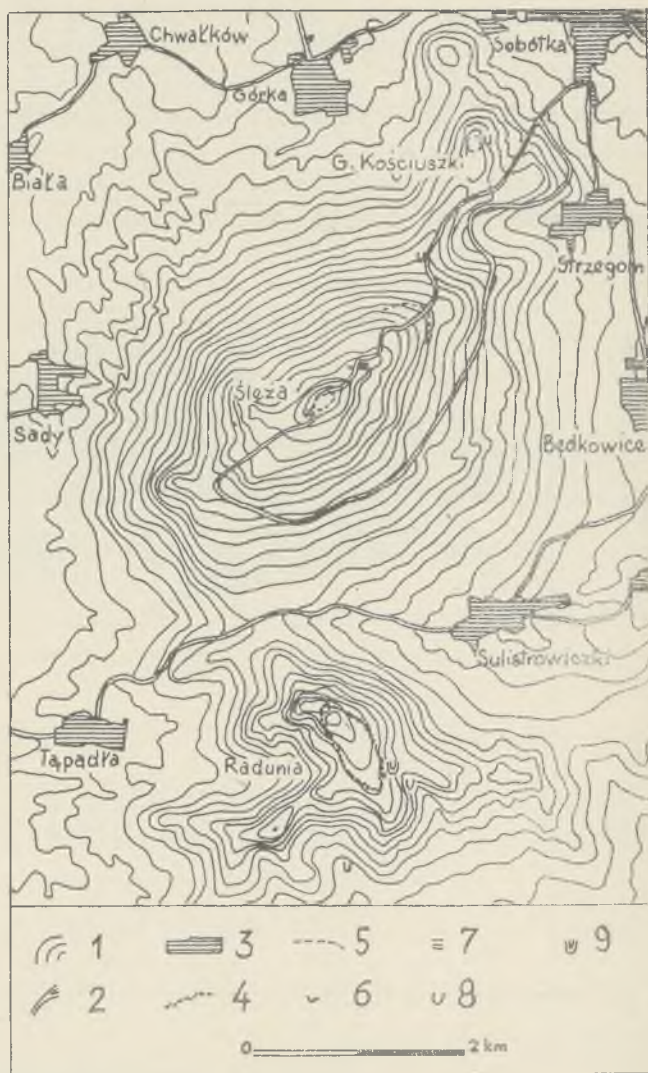
nych sanktuariów z całego okresu pradziejów i wczesnego średniowiecza jest stosunkowo niewielka, a ponadto grupują się one wyraźnie w pewnych rejonach Polski. Jedno centrum znajduje się na terenie Śląska, gdzie za ośrodki kultowe uważa się Ślężę, Radunię i Górę Kościuszkę, położone zresztą w bezpośrednim sąsiedztwie. Drugie skupienie leży w Górach Świętokrzyskich: na Łysej Górze, na Górze Grodowej w Tumlinie i na Górze Dobrzeszowskiej w Dobrzeszowie. Kolejne sanktuaria odkryto na Kujawach w trakcie badań osad kultury przeworskiej w Janikowie i Kruszy Zamkowej. Ponadto ośrodek kultowy odkryto w Otałężce pod Grójcem na Mazowszu, w 1978 r. zaś w Bieżyniu woj. łeszczyńskiego, w obrębie cmentarzyska kultury przeworskiej znaleziono pozostałości monumentalnych konstrukcji kamiennych, o których można również mniemać, że są fragmentem większego założenia o przeznaczeniu kultowym. Wyczerpuje to listę obiektów, które uznać można za sakralne⁴⁰. Wysuwane są wprawdzie koncepcje, że charakter kultowy mają duże budowle halowe z okresu rzymskiego, odkryte w Wólce Łasięckiej, woj. skierniewickie, Kobylnikach, woj. ciechanowskie, Lubieszewie, woj. szczecińskiego, i Lubonii, woj. katowickie; ponieważ jednak ich charakter odbiega wyraźnie od wymienionych poprzednio obiektów, do kwestii tej ustosunkujemy się w dalszym ciągu rozważań. W sumie więc z terenu Polski znanych jest obecnie 10 zespołów pradziejowych uważanych za kultowe. Ich chronologia jest zróżnicowana i obejmuje kulturę łużycką (Ślęża, Radunia i Góra Kościuszkę), kulturę przeworską (Góra Dobrzeszowska oraz obiekty w Bieżyniu, Janikowie, Kruszy Zamkowej i Otałężce) i okres wczesnego średniowiecza (Łysa Góra i Góra Grodowa w Tumlinie). Opis poszczególnych obiektów podano w kolejności chronologicznej.

1. ŚLĘŻA⁴¹. W odległości około 30 km na południe od Wrocławia wznosi się samotny, niewielki masyw górski o dwu wyższych szczytach i trzech niewielkich kulminacjach od strony północnej. W centrum masywu znajduje się góra Ślęża (wys. 718 m n.p.m.). Na górze tej stwier-

⁴⁰A. COFTA-BRONIEWSKA (1979, s.208–213) uważa ponadto za obiekty sakralne budowle w Strzelcach, stan. 2, i Inowrocławiu, stan. 12, w woj. bydgoskim, oraz na cmentarzysku kultury przeworskiej w Kruszy Zamkowej, stan. 13. W odniesieniu do dwóch pierwszych zespołów brak, naszym zdaniem, realnych podstaw do uznania ich za obiekty kultowe, natomiast kompleks odkryty na stan. 13 w Kruszy Zamkowej pomijamy w naszej analizie ze względu na nieopublikowanie pełnej jego dokumentacji, co uniemożliwia ustosunkowanie się do wniosków autorki.

⁴¹CEHAK-HOŁUBOWICZOWA 1959a, 1959b, 1960, 1968, 1977; H.i W.HOŁUBOWICZOWIE 1952. W opisie tego kompleksu i w analizie pomijamy figury kultowe znane ze Ślęzy. Czynniki tak z dwóch powodów. Po pierwsze dyskusyjna jest chronologia tych posągów i najwięcej danych, wbrew opinii H.Cehak-Hołubowiczowej, przemawia za ich celtyckim pochodzeniem, zob. na ten temat WOŹNIAK 1970, s.65–75, 170 n., podczas gdy kultowy kompleks śleżański stworzony został przez ludność kultury łużyckiej. Po wtóre — posągi te, jakkolwiek ich kultowy charakter nie ulega wątpliwości, nie wiążą się z kryteriami wypracowanymi przez C.Celpego.

dzono w kilku miejscach pozostałości trzech pradziejowych konstrukcji kamiennych (ryc. 1). Sytuacja na samym wierzchołku góry przedstawiała się bardzo skomplikowanie, gdyż był to obiekt użytkowany w różnych okresach pradziejów, a ponadto w średniowieczu oraz



Ryc. 1. Plan konstrukcji kamiennych na Ślęzy, Raduni i Górze Kościuszkę, woj.Wrocław

1 — poziomicze; 2 — droga; 3 — miejscowości; 4 — krąg kamienny na Raduni; 5 — kręgi kamienne na Ślęzy i Góra Kościuszkę; 6 — konstrukcja kamienna zwana bramą; 7 — konstrukcja kamienna zwana potrójnym murem; 8 — źródła istniejące obecnie; 9 — źródło, które przypuszczalnie istniało w tym miejscu w przeszłości.

Plan of stone constructions on the Ślęża, Radunia and Kościuszkę Mountains woj.Wrocław

1 — contour lines; 2 — road; 3 — localities; 4 — a stone circle on Radunia; 5 — stone circles on the Ślęża and Kościuszkę Mountain; 6 — gate-like stone construction; 7 — a stone construction known as a threefold wall; 8 — springs existing at present; 9 — a spring which probably existed on this spot in the past
According to H.Cehak-Hołubowiczowa

w XIX i XX w. dokonano bardzo poważnych zmian i zniszczeń. Na samym szczycie znajduje się wał ułożony z kamieni, który otaczał wierzchołek prawdopodobnie od N, E i S, z którego zachowały się obecnie tylko szczątki wału od południa. W obrębie przestrzeni objętej wałem, w partii szczytowej Ślęzy, nie odkryto żadnych śla-

dów budowli mieszkalnych ze starożytności. Wysokość zachowanych wałów dochodziła do 2 m, co zdaniem H. Cehak-Hołubowiczowej budzi wątpliwości, czy konstrukcje takie mogły zachować się w tym stanie od V w. p.n.e. tak, by w XV w. n.e. husyci mogli się bronić w ich obrębie przed nacierającymi oddziałami, o czym wiadomo ze źródeł pisanych. Nie ma również wzmianek o tak wysokich wałach w dokumentach średniowiecznych. Z faktów tych autorzy badań wnoszą, że pierwotnie na szczycie Ślęzy został ułożony identyczny z odkrytym na Raduni i na Górze Kościuszki nasyp kamienny, który nie miał charakteru obronnego. Stał się on podwaliną wału obronnego wzniesionego zapewne około połowy XIII w., kiedy na Ślęzy wzniesiono siedzibę kasztelanii

książęcej. Za taką interpretacją przemawia także struktura zachowanego wału obronnego, która ma cechy konstrukcji drewniano-kamiennej (ryc. 2). Na stoku góry, w odległości kilkuset metrów od szczytu, znajduje się niska konstrukcja kamienna (ryc. 3) ułożona z drobnych kawałków skały gabra ściśle przylegających do siebie. Jest ona obstawiona większymi głazami, dość starannie dobieranymi i zwróconymi gładką stroną na zewnątrz. Przęciętą szerokość tego wału wynosi 3 m, a zachowana wysokość 50 cm. W południowym końcu tworzy on boczne odgałęzienie zwrócone ku szczytowi góry. Obecnie nie jest możliwe wierne zrekonstruowanie pełnego kształtu tej konstrukcji. W trakcie badań wśród kamieni znaleziono wyłącznie ułamki ceramiki kultury lużyckiej.

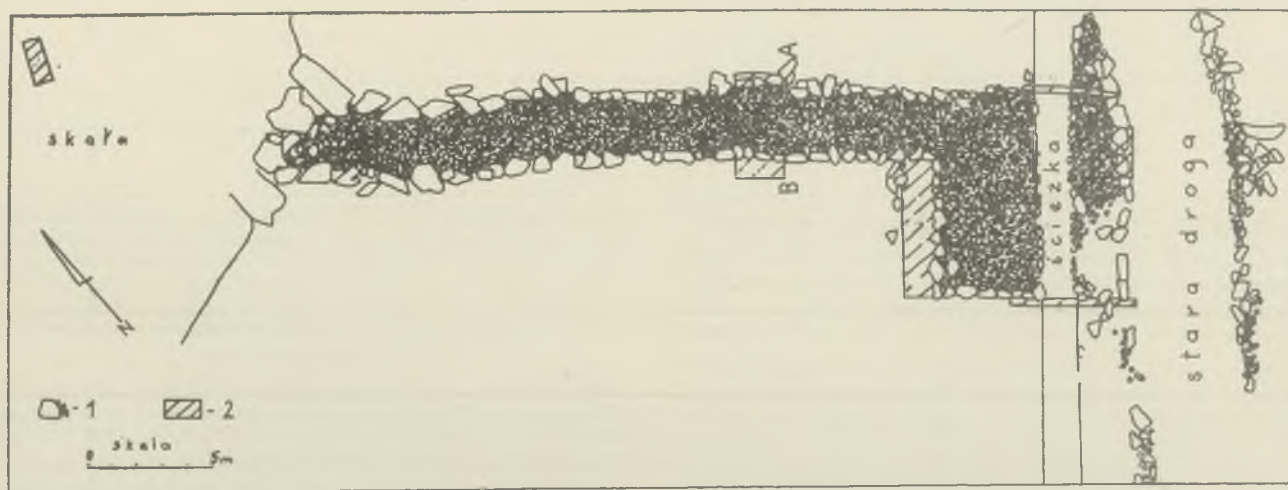


Ryc. 2. Góra Ślęza, woj. Wrocław. Przekrój przez wał kamienny na szczycie góry
1 – próchnica; 2 – popiół; 3 – kamienie; 4 – kamień przepalony; 5 – drzewo; 6 – żużel.

Ślęza Mountain, woj. Wrocław. Cross-section of the stone wall on top of the mountain

1 – humus; 2 – ash; 3 – rocks; 4 – burned stone; 5 – tree; 6 – cinder

According to H. Cehak-Hołubowiczowa



Ryc. 3. Góra Ślęza, woj. Wrocław. Plan wału kamiennego na stoku góry

1 – kamienie; 2 – powierzchnia wykopu.

Ślęza Mountain, woj. Wrocław. Plan of the stone wall on the mountain slope

1 – rocks; 2 – surface of the excavation

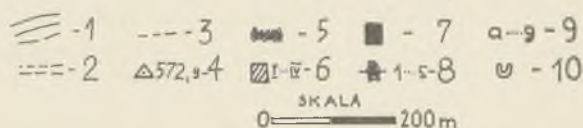
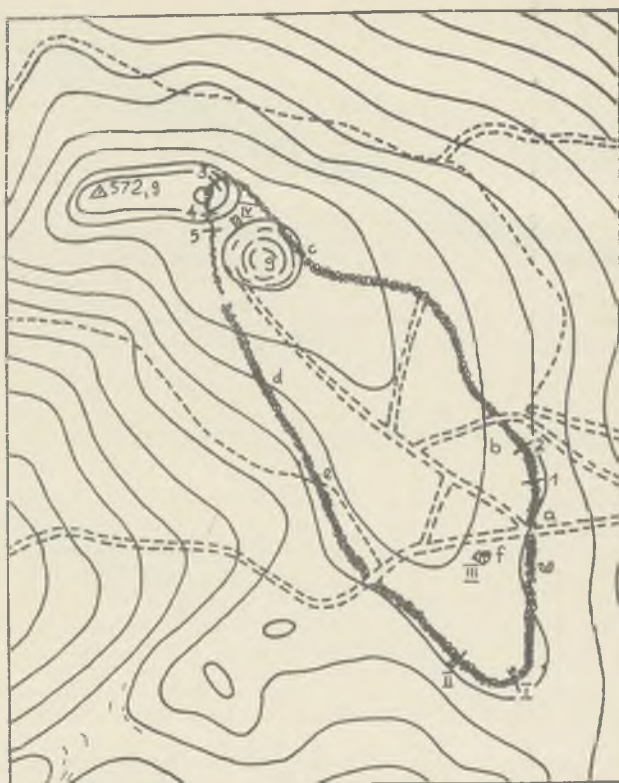
According to H. Cehak-Hołubowiczowa

Również u podnóża góry od N znajduje się kolejny wał kształtu półksiężycowego o konstrukcji identycznej z konstrukcją na Raduni i na Górze Kościuszki. Także w nim wystąpiła wyłącznie ceramika kultury łużyckiej. Na tej podstawie można przyjąć, że cały kompleks wałów wzniesiony został przez ludność kultury łużyckiej, a użytkowany był także w okresie rzymskim i wczesnym średniowieczu⁴².

2. RADUNIA⁴³. Leży w południowej partii masywu Ślęży i ma długą, wąską grań szczytową z jednym, stosunkowo łagodnie opadającym zboczem SE. Znajduje się na niej konstrukcja kamienna kształtu owalnego, dobiegająca z dwóch stron do szczytu (ryc. 4). Ma ona około 2 km długości i zamyka przestrzeń około 20 ha. Przeciętna, zachowana szerokość wału 3–5 m i tyleż zapewne wynosiła ona pierwotnie, gdyż w miejscach gdzie nasyp jest obecnie szerszy, został zniekształcony w czasach nowożytnych. Wał znajduje się na łagodnym zboczu góry i usypany został z kamieni o średn. 20–30 cm i mniejszych, a wyjątkowo tylko występują głazy wielkości powyżej 40 cm. Wał wykonano w ten sposób, że kamienie układano niestarannie, dość luźno, bez zaprawy i nie przysypywano ziemią. Zachowana obecnie wysokość wynosi 25–60 cm (ryc. 5). Jak wynika z warunków terenowych, w obrębie obszaru zamkniętego nasypem nie ma i nie było żadnego źródła, nie odkryto tam również jakichkolwiek śladów stałego osadnictwa. W trakcie badań wykopaliskowych znaleziono wyłącznie ułamki ceramiki kultury łużyckiej.

3. GÓRA KOŚCIUSZKI⁴⁴. Jest to północny szczyt masywu Ślęży (ryc. 1). Znajduje się tutaj zachowany fragment monumentalnej konstrukcji kamiennej, zrujnowanej częściowo podczas budowy ścieżek prowadzących na szczyt i wznoszenia wieży obserwacyjnej. Stosunkowo najlepiej zachowała się część tej konstrukcji położona tuż pod szczytem od S i E. Badania wykopaliskowe wykazały, że wał ten usypano na zboczu w postaci niskiego nasypu z kamieni i niewielkich głazów. Jego przeciętna szerokość wynosi 5 m, a wys. 50 cm (ryc. 6). Wał o konstrukcji analogicznej do wyżej omówionych zbudowany został tuż pod skalistym szczytem na łagodnie opadającym zboczu. Pod kamieniami nasypu zalegała kilkucentymetrowa warstwa próchnicy, a pod nią zwietrzelina skalna leżąca na litej skale. W nasypie znajdowano wyłącznie ułamki naczyń kultury łużyckiej, a chronologię powstania kompleksu określić można na okres halstattki.

4. JANIKOWO, woj. bydgoskie⁴⁵. Główną część całego kompleksu, odkrytego na terenie osady kultury przewor-



Ryc. 4. Góra Radunia, woj. Wrocław. Plan wału kamiennego

1 — poziomicze; 2 — drogi; 3 — ścieżki; 4 — kota; 5 — krąg kamienny; 6 wykopy z 1955 r.; 7 — Kacza Kałuża; 8 — wykopy Lustiga; 9 — miejsca zdjęć fotograficznych Lustiga; 10 — źródło, które przypuszczalnie istniało w tym miejscu.

Radunia Mountain, woj. Wrocław. Plan of the stone wall

1 — contour lines; 2 — roads; 3 — paths; 4 — figured height; 5 — stone circle; 6 — excavations from 1955; 7 — Kacza Kałuża; 8 — Lustig's excavations; 9 — places of Lustig's photographs; 10 — spring which probably existed on this spot

According to H.Cehak-Hoľubowiczowa

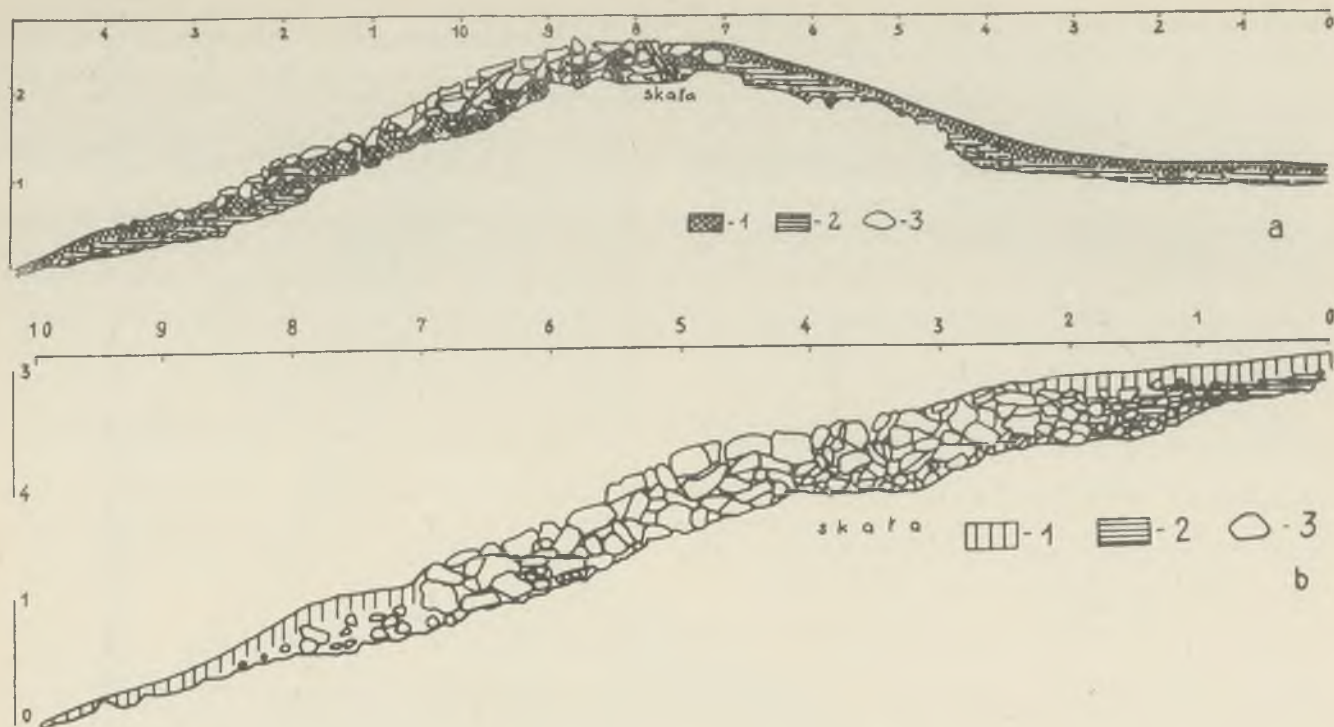
skiej (ryc. 7), stanowiło gliniane klepisko o wymiarach 4,4×2,8 m; jego powierzchnia była starannie wygładzona i silnie wypalona, o barwie szaroceglastej. Warstwa lico-wa klepiska w znacznej części nie zachowała się, a w jej centrum znajdował się ornament w postaci dwóch koncentrycznych czworokątów (ryc. 8). Wymiary zewnętrzne-go czworokąta wynosiły 65×63 cm, przy czym można było określić je tylko na dwóch bokach, gdyż narożnik NW był zniszczony. Odległość między bokami zewnętrznego i wewnętrznego prostokąta wynosiła około 2 cm; wryto je prętem o średn. około 5 mm, na taką samą głębokość. Na przedłużeniu wschodniego boku czworokąta, w odległości 42 cm od niego w kierunku S, spoczywał na klepisku przedmiot kamienny kształtu trapezowatego, o powierzchni górnej i bokach starannie wygładzonych. Pełna rekonstrukcja budowli, w której znaj-

⁴² CEHAK-HOŁUBOWICZOWA 1977, s.14 n.

⁴³ CEHAK-HOŁUBOWICZOWA 1959a; 1968.

⁴⁴ CEHAK-HOŁUBOWICZOWA 1957.

⁴⁵ Badania T. MAKIEWICZA, zob. 1976, s.122–125.



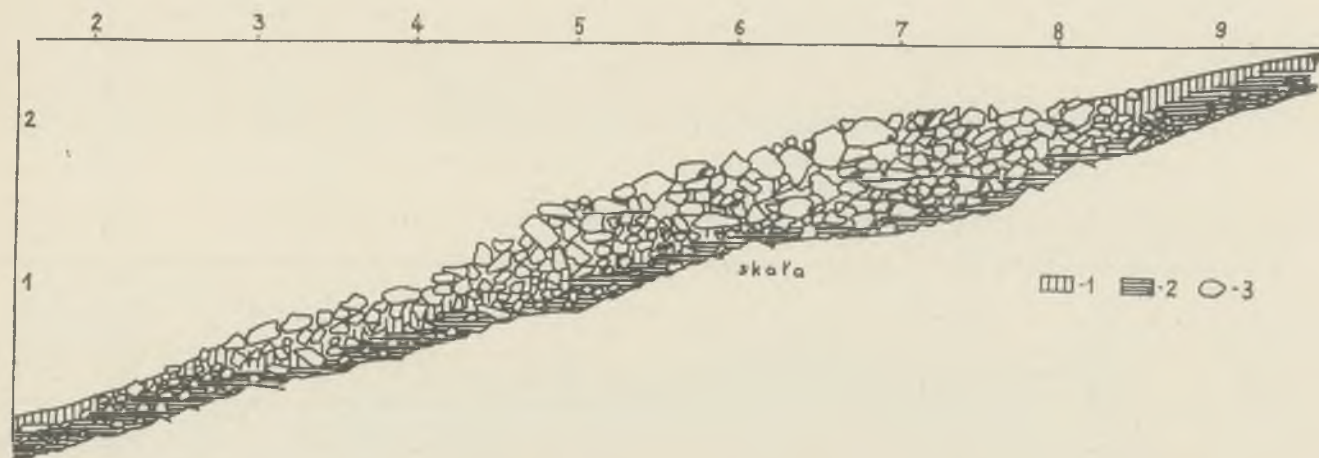
Ryc. 5. Góra Radunia, woj. Wrocław. Przekroje przez wał kamienny, wykop 1 (a) i 2 (b)

1 - próchnica; 2 - zwietrzelina; 3 - kamienie.

Radunia Mountain, woj. Wrocław. Cross-sections of the stone wall, excavation 1 (a) and 2 (b)

1 - humus; 2 - waste; 3 - rocks

According to H.Cehak-Hońbucowicza



Ryc. 6. Góra Kościuszki, woj. Wrocław. Przekrój przez wał kamienny

1 - próchnica; 2 - zwietrzelina; 3 - kamienie.

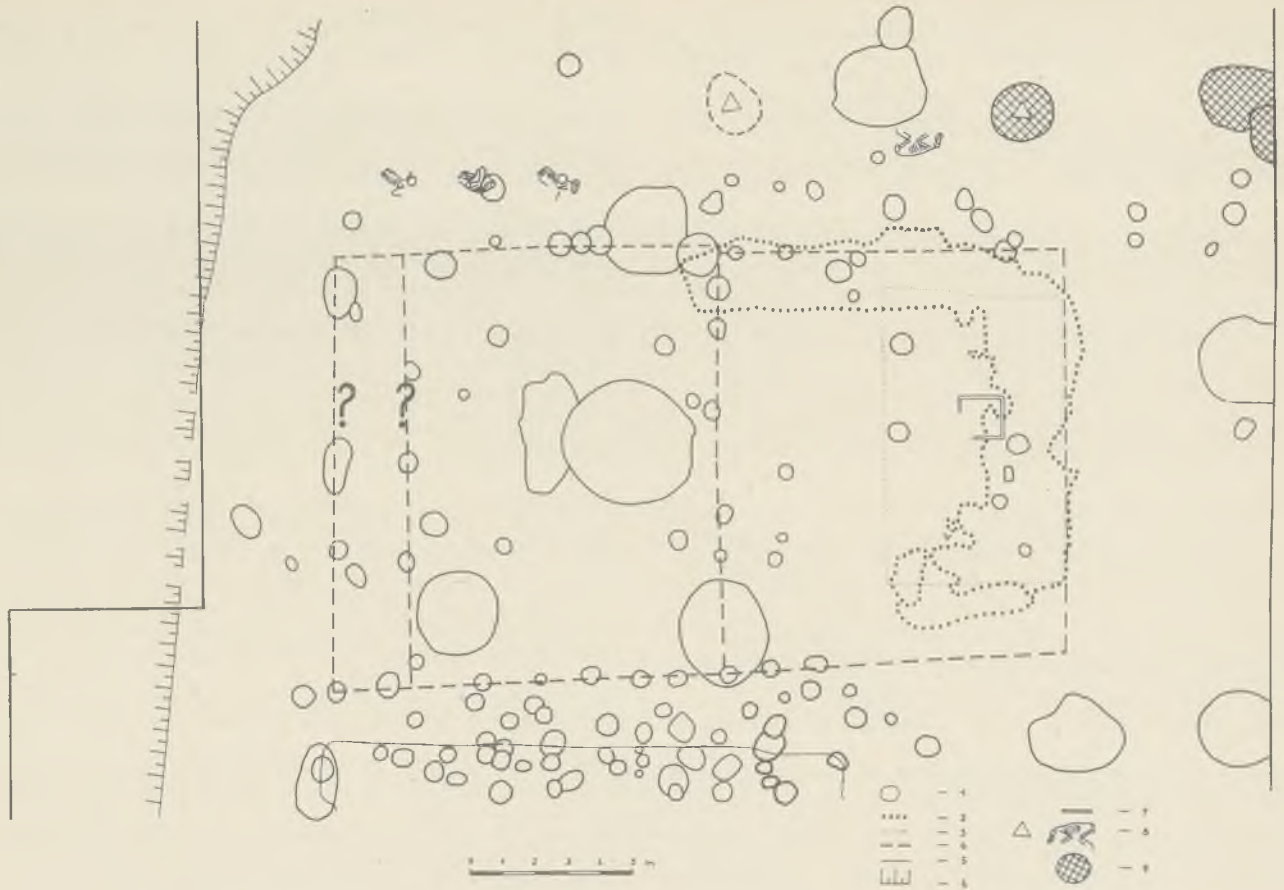
Kościusko Mountain, woj. Wrocław. Cross-section of the stone wall

1 - humus; 2 - waste; 3 - rocks

According to H.Cehak-Hońbucowicza

dowało się ornamentowane klepisko, jest trudna ze względu na charakter skupień dołków posłupowych w bezpośrednim jego sąsiedztwie oraz dość skomplikowaną sytuację stratygraficzną w tym fragmencie stanowiska. Ogólnie biorąc, istnieją dwie wersje rekonstrukcji całości obiektu. Według wersji pierwszej był to budynek o wymiarach $6 \times 5,7$ m, wyznaczonych zasięgiem zwalisk polepy pochodzącej ze ścian budynku. Gliniane kle-

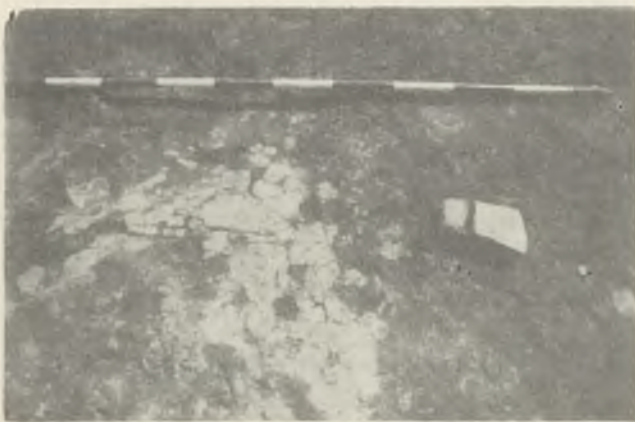
pisko znajdowało się bezpośrednio przy ścianie E, od ściany S i N oddzielała je odległość około 1 m, natomiast od ściany W 2,9 m. Stanowiło więc ono w obrębie budowli o powierzchni 32 m^2 element usytuowany centralnie i wyróżniająco — naprzeciwko wejścia. Według drugiej wersji maksymalna długość budowli (na osi WE) wynosiła około 11 m, a powierzchnia 66 m^2 . Składała się ona z dwóch pomieszczeń: wschodnie odpowiadałoby



Ryc. 7. Janikowo, woj. Bydgoszcz. Plan budowli kultowej — Plan of a cult building

- 1 — jamy i dolki postłupowe; 2 — polepa ze zwalisk ścian budowli; 3 — klepisko gliniane z ornamentem; 4 — domniemany przebieg ścian budowli kultowej; 5 — zarys ściany wytwórni żaren; 6 — pradziejowy brzeg jeziora; 7 — granice wykopu; 8 — groby psów; 9 — paleniska.
- 1 — pits and depressions left by piles; 2 — pugging from building wall rubble; 3 — clay floor with ornament; 4 — apparent appearance of cult building walls; 5 — outline of a quern-stone production building; 6 — prehistoric lake shore; 7 — excavation boundary; 8 — dog graves; 9 — hearths

According to T. Makiewicz



Ryc. 8. Janikowo, woj. Bydgoszcz. Widok klepiska glinianego z wrytym kwadratem i trapezowatym kamieniem.

Janikowo, woj. Bydgoszcz. View of the clay floor with an engraved square and a trapezoid stone

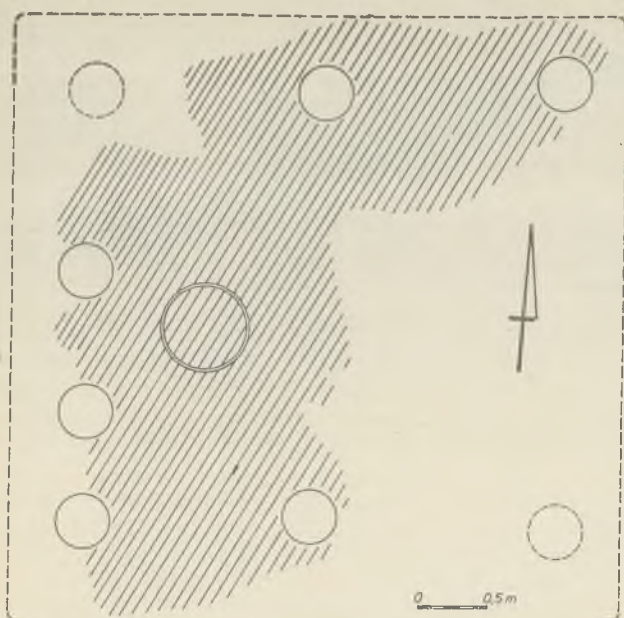
Photo T.Makiewicz

całości budowli według pierwszej wersji, natomiast zachodnie, o wymiarach $6 \times 5,3$ m, stanowiło zapewne rodzaj przedsionka. Wejście znajdowało się od W, tzn. od brzegu jeziora. Nie można rozstrzygnąć jednoznacznie, która wersja rekonstrukcji jest bardziej prawdopodo-

bną, na podstawie jednak szeregu przesłanek bardziej przekonujący wydaje się drugi wariant. Na północ od budowli znajdowało się 6 celowych pochówków psów, z których 4 położone były na jednej linii, równoległe do ściany budynku. Na podstawie ceramiki znalezionej w zwaliskach budowli obiekt datować można na schyłkową fazę późnego okresu przedrzymskiego i stadium B₁ okresu rzymskiego.

5. KRUSZA ZAMKOWA, woj. bydgoskie⁴⁶. W centralnym punkcie osady (stan. 3) kultury przeworskiej odkryto pozostałości budynku (ryc. 9) z podłogą w postaci warstwy silnie przepalanej gliny grub. 3–4 cm. Na jej powierzchni wryty był okrąg o średn. 30 cm. Powierzchnia klepiska była starannie wygładzona i pokryta warstwą farby. Według A. Cofta-Broniewskiej jest to fragment niewielkiej budowli kształtu czworokątnego ($2,1 \times 2,2$ m), której ściany tworzył rząd drewnianych słupów — kolumn, o średn. 25 cm, znajdujących się w odległości 30–60 cm od siebie. Zdaniem autorki badań, jest to fragment większego kompleksu sakralnego,

⁴⁶ COFTA-BRONIEWSKA 1979, s.200–205.



Ryc. 9. Krusza Zamkowa, woj. Bydgoszcz. Plan budynku z ornamentowanym klepiskiem glinianym — Building plan with ornamented clay floor

According to A. Cofia-Broniewska

w którym odkryto jeszcze 2 groby psów oraz pochówki ludzkie i grób kozy. Niemożliwe było precyzyjne określenie chronologii kompleksu; ogólnie datuje się go na późny podokres przedrzymski i okres rzymski.

6. GÓRA DOBRZESZOWSKA, woj. kieleckie⁴⁷. Tworzy ona zwarty maszyn o wysokości 365,5 m n.p.m. z wydatnym garbem dług. 2,5 km i największej szerokości wynoszącej około 1 km. Północno-zachodnia partia szczytu, najszerza i stosunkowo płaska, otoczona została potrójnym ciągiem wałów na planie eliptycznym o osi wzdłużnej pokrywającej się z kierunkiem przebiegu grzbietu. Wały usypano ze zwietrzliny miejscowego piaskowca, bez użycia kamienia specjalnie łamanego do tego celu, lecz z daleko idącym przygotowaniem podłoża, zbudowaniem podstawy z dużych bloków, na której ułożono mniejsze głazy, a następnie na wierzchu narzucano drobniejszy piarg. Zachowana obecnie wysokość wałów wynosi 1,3–1,6 m, szer. 3 m. Były one pierwotnie zapewne bardziej strome i wyższe. Badania wykopaliskowe wykazały, że wały na całej długości są przesycone treścią kulturową w postaci grubej warstwy spalenizny i popiołu. Ogniska palono na obrzeżu wewnętrznym wału otaczającego właściwe sanktuarium oraz na pochyłościach zewnętrznych pozostałych wałów. W partiach między wałami nie zaobserwowano śladów ognisk.

Wał wewnętrzny (1) tworzy zamknięty obwód, a wały zewnętrzne (2 i 3) otaczają go z trzech stron, opierając się od W o urwistą grań szczytu. Wymiary całego założenia wynoszą 188 m na linii N—S i 40–45 m na osi W—E. Poza tym u podnóża góry od strony S znajduje się jeszcze jeden wał (4) o prostym, niezamkniętym prze-

biegu. W połowie długości E wały 1 i 2 kończą się rodzajem zygzaka, tworząc jak gdyby monumentalne wejście do wnętrza całego kompleksu. W partii centralnej na wprost wejścia odkryto podwalinę kamienną pod ołtarz centralny (?) z licznymi fragmentami wygładzonego na marmur czerwonego piaskowca tumlińskiego. W części S (dokładnie na przedłużeniu połowy dług. wału 1) zalegało wielkie skupisko spalenizny, a obok duży blok kamienny o kształcie w przybliżeniu zoomorficznym. Poza tym znaleziono tam inne obrobione kamienie, 5 „stel” ustawionych w wyraźnym porządku, menhiry i inne zasługujące na uwagę elementy. Sanktuarium wzniesione zostało zapewne w późnym okresie przedrzymskim, a użytkowane było w okresie rzymskim.

7. BIEŻYŃ, woj. leszczyńskie⁴⁸. Na terenie cmentarzyska kultury przeworskiej odkryto w 1978 r. fragment monumentalnego założenia kamiennego. Składa się ono z 3 regularnych bruków kamiennych, biegnących równoległe do siebie (prawie na osi W—E), stanowiących prawdopodobnie fragment znacznie większej konstrukcji (ryc. 10). Dwa z nich (nr 1 i 2) leżały w odległości 2,2 m od siebie, szerokość ich wynosiła w przybliżeniu 2 m, a ścianki wewnętrzne ułożone były z dużych (do 90 cm) kamieni, tworzących wyraźne linie proste i wystających znacznie (20–30 cm) ponad poziom pozostałych, mniejszych kamieni bruku (ryc. 11). Taki układ świadczy, że mamy tutaj do czynienia ze świadomie wykonanym licowaniem bruków. Obydwa te bruki ułożone były na poziomie calca, a więc zapewne w celowo wykopanych rowach. Trzeci bruk leżał około 4 m od bruku 2, różnił się charakterem i wyglądem od pozostałych, a ponadto był silnie zniszczony przez współczesną orkę. Szerokość jego wynosiła prawdopodobnie około 6 m. Kamienie tworzące zwartą warstwę zostały ułożone na podsypce (mięszkość do 40 cm), tak że pierwotnie bruk znajdował się z pewnością na powierzchni gruntu. Był on również oblicowany dużymi kamieniami, przy czym dotychczas lico takie uchwycono z pewnością tylko na krańcu S. Groby kultury przeworskiej występowały zasadniczo pod i obok bruku, jednakże odkryto też pochówki wkopane w opisane konstrukcje kamienne. Poza tym pod brukami uchwycono jamy i inne obiekty o wyraźnie nieużytkowym charakterze. Cmentarzysko jest datowane na wczesny okres rzymski (stadia B₁—B₂).

8. OTAŁAŻKA, woj. radomskie⁴⁹. Domniemane stanowisko sakralne (ryc. 12) położone jest na terenie podmokłych łąk, na lewym brzegu rzeki Mogilenki, dopływu Pilicy. Obejmuje ono — jak wykazały badania archeologiczne i wiercenia geologiczne — powierzchnię 0,6 ha i zajmowało pierwotnie oba brzegi rzeki w jej zakolu. Na prawym brzegu, w zewnętrznym zakolu mean-

⁴⁸ Badania T. Makiewicza.

⁴⁹ BENDER 1972; BENDER, STUPNICKA 1974.

⁴⁷ GĄSOWSKA 1978.

Ryc. 10. Bieżyń, woj. Leszno. Plan konstrukcji kamiennych odkrytych na terenie cmentarzyska kultury przeworskiej.

Plan of stone constructions discovered in a Przeworsk culture cemetery

According to T.Makiewicz



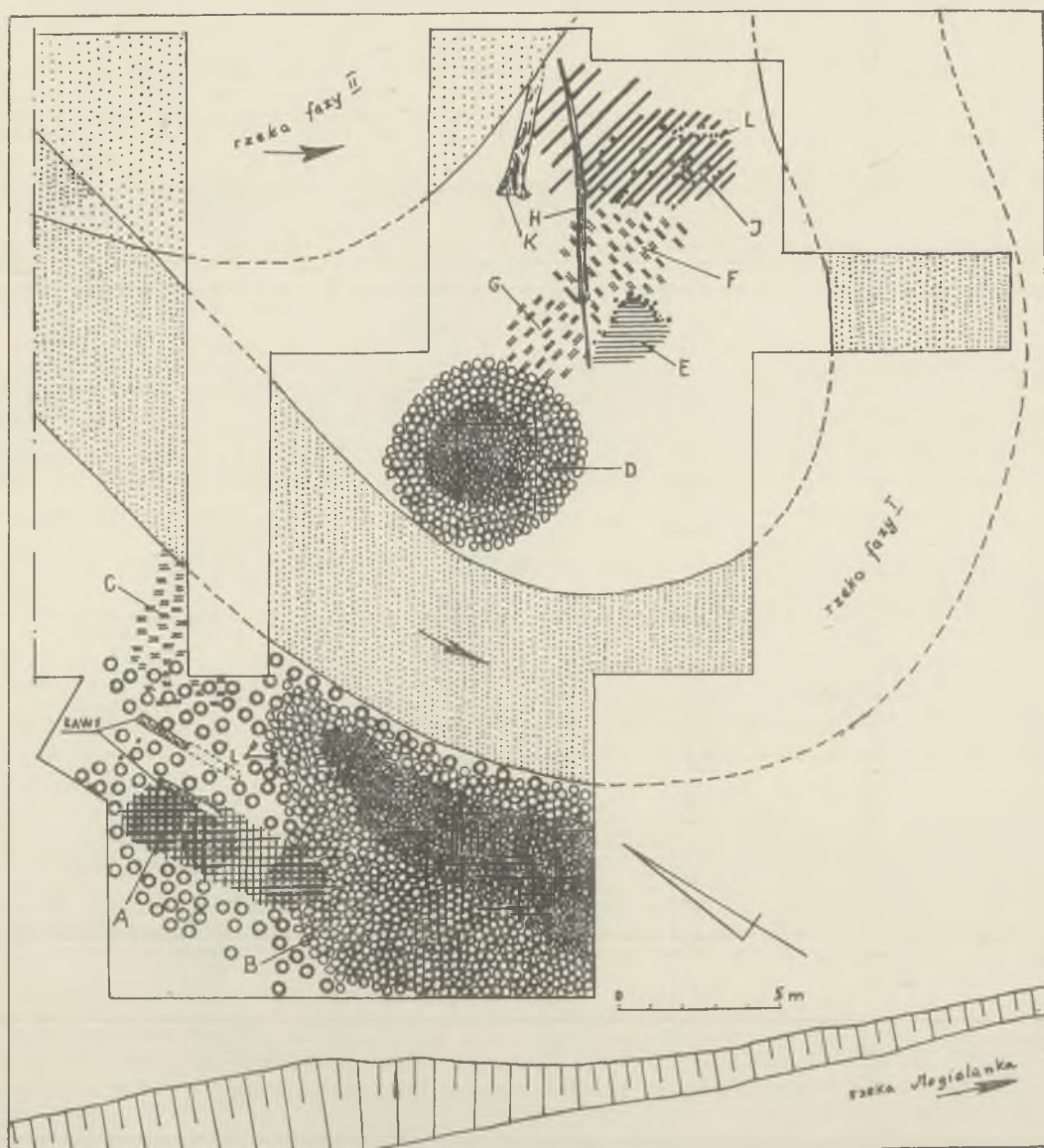


Ryc. 11. Bieżyń, woj. Leszno. Widok fragmentu jednego z bruków kamiennych.

Fragment of a stone pavement

Photo T. Makiewicz

dra, odkryto miejsce wielokrotnego palenia ognisk. Warstwa kamieni, popiołu, węgla drzewnych i nadpalonych szczap zajmowała przestrzeń około 12 m², a w jej obrębie wyodrębniono 3 koliste skupienia, gdzie warstwy spaleniny były szczególnie grube. W ogniskach, a głównie w ich otoczeniu, znaleziono sporą liczbę ułamków ceramiki, ponadto drewniany krój do radła, a także liczne kości zwierząt, wśród których przeważały szczątki kończyn i tułowia: bydła, owcy i świnia. Rejon ten ogrodzony był od N płotem, przy czym wśród kołów ogrodzenia trzy wyróżniały się znacznymi rozmiarami. W. Bender przypuszcza, że mogły one stanowić obramienie przejścia lub postumenty posagów bądź symboli. Przestrzeń między płotem a krawędzią prarzeki zajmował zwarty bruk, który rozciągał się dalej na SW. Ciągnął się on pasem szerokości kilku metrów wzdłuż rzeki, a w pewnych



Ryc. 12. Otalążka, woj. Radom. Plan poglądowy rozmieszczenia najważniejszych urządzeń ośrodka kultowego

A – rejon paleniska; B – bruk; C – skupisko znalezisk nad rzeką; D – krąg kamienny; E – konstrukcja słupowa; F – rumowisko szczątków drewnianych; G – skupisko znalezisk w grzędawisku; H – kładka; J – pomost rusztowy; K – duże drzewo z karpą in situ; L – słupy i kołki.

Otalążka, woj. Radom. Diagram showing the position of the most important part of the cult place

A – hearth area; B – pavement; C – agglomeration of finds near the river; D – stone circle; E – construction made of posts; F – rubbish heap with timber; G – agglomeration of finds in a marsh; H – footbridge; J – scaffolding gangway; K – large tree with root-stock in situ; L – posts and staves

partiach osiągał grubość do 40 cm. Miał on za zadanie utrwalenie podmokłego podłoża. W rejonie tym odsłonięto także dwie ławy drewniane. Krótsza (2,1 m) usytuowana jest w sąsiedztwie ognisk, druga zaś, biegnąca równoległe — bliżej rzeki. Obok niej w maleńkiej zatoczce znajdowało się znaczne skupienie zabytków, ułamków ceramiki i kości zwierzęcych, które występowały na głęb. 2,2–3 m. Ułamki ceramiki pochodziły z tych samych naczyń co znalezione w pobliżu ognisk. Zdaniem autora badań były one celowo deponowane.

Na lewym brzegu rzeki, w wewnętrznym zakolu meandra, bezpośrednio przy brzegu odsłonięto krąg kamienny, średn. 6 m, osiągający w środku grub. 60 cm. Pierwotnie był on otoczony z trzech stron rzeką. W. Bender uważa go za rodzaj prymitywnego ołtarza, przy czym główną przesłanką takiego sądu jest okrągły kształt tej konstrukcji. Wśród kamieni kręgu znaleziono nieliczne ułamki ceramiki oraz kości zwierzęce, wśród których dominowały szczęki krów i świń. Obok kręgu znajdowało się kolejne skupienie zabytków o charakterze celowego depozytu; na uwagę zasługuje drewniane dzwono koła od wozu, które W. Bender uważa za egzemplarz wykonany specjalnie w celach wotywnych i interpretuje jako symbol słoneczny. Od skraju kręgu kamiennego prowadziła przez grząski teren w kierunku E kładka szer. 15 cm, zbudowana z okrągłaków sosnowych. Długość jej wynosiła ok. 10 m. Wzdłuż kładki, na S od niej, znajdowały się kolejne obiekty należące do kompleksu. W odległości 2 m od kręgu kamiennego zachowały się pozostałości konstrukcji wykonanej ze słupów i kołków drewnianych, wbitych gęsto obok siebie i tworzących dwie ściany — rodzaj narożnika. Ograniczały one przestrzeń około 1,5 m², w środku której leżał jeden większy i kilka mniejszych kamieni, małe naczynie drewniane, gładka deseczka oraz kilka naczyń glinianych i ich fragmentów. Dalej przy kładce znajdowała się zagadkowa konstrukcja w postaci bezładnego skupiska gałęzi, żerdzi, obrobionych palików i drewnien. W tej płataninie gałęzi na różnych głębokościach (2–2,5 m) znaleziono 8 zgniecionych naczyń glinianych oraz liczne fragmenty wielu innych, a także żelazny nożyk z drewnianą rękojeścią. Zdaniem autora badań mamy tutaj do czynienia z wypadkiem celowego zarzucenia deponowanych przedmiotów. Przy końcu kładki odkryto największą konstrukcję drewnianą, określoną przez W. Bendera jako „ruszt”. Zasięg jej powierzchni, około 10 m², wyznaczały słupy i kołki wbite pionowo bądź ukośnie w podłoże. Tworzyły one kształt owalu. W obrębie „rusztu” i na jego obrzeżu znajdowało się kolejne skupisko różnych przedmiotów, w tym kilkanaście tyczek dług. 80–190 cm, z zastrzonymi końcami, skierowanych na W lub na N. Ponadto w obrębie „rusztu” znaleziono kilkanaście całych naczyń glinianych, bardzo liczne kości zwierzęce i dużą ilość fragmentów drewna ze śladami obróbki, a także dwa ułamki czarki szklanej, grzebień kościany i brązową zapinkę w kształcie pływającej kaczki. Na uwagę zasługuje

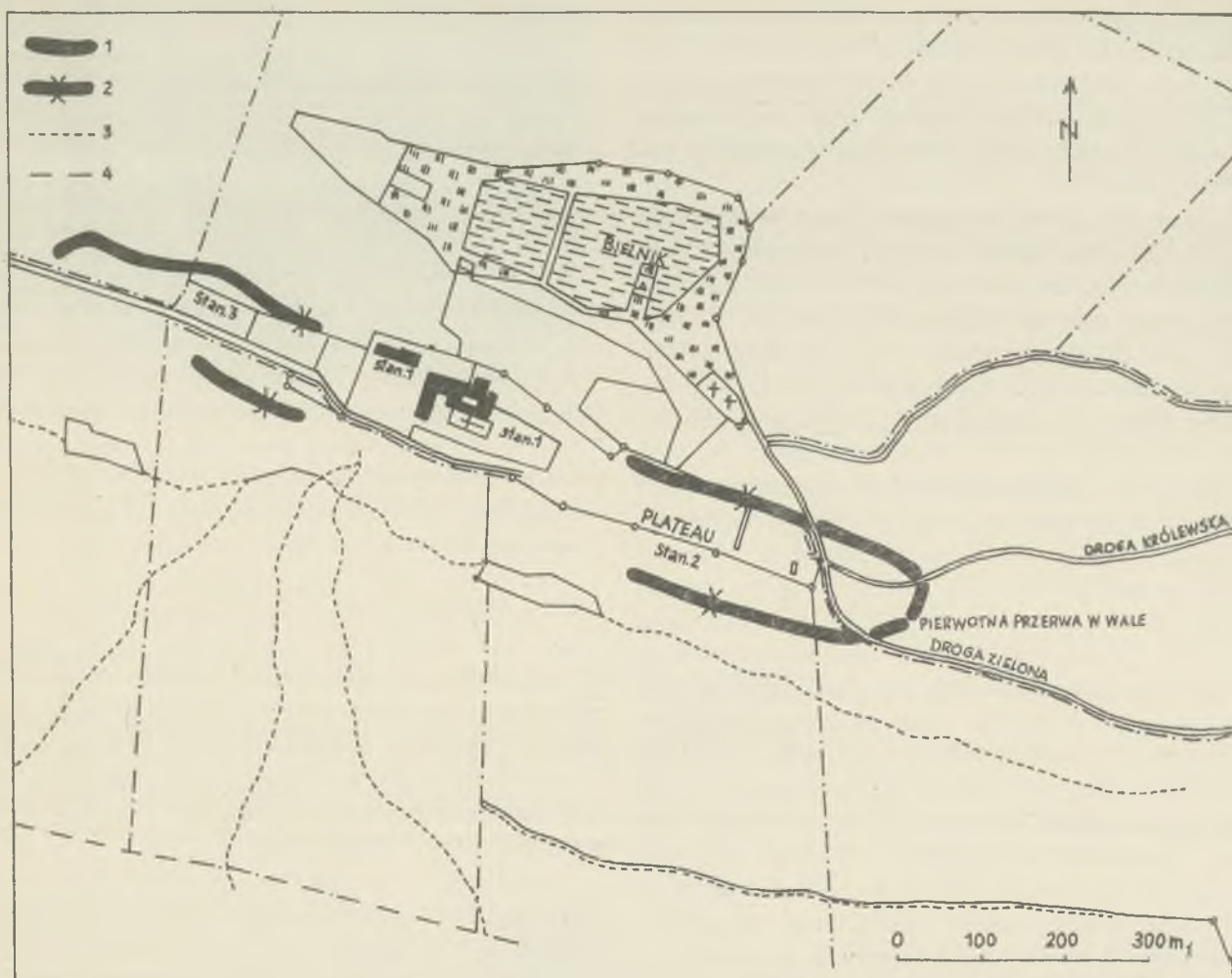
fakt, że wszystkie kości kaczki krzyżówki znalezione na stanowisku pochodziły z rejonu „rusztu”. W tej samej części kompleksu i po drugiej stronie kładki znajdował się pień potężnego dębu. Chronologia stanowiska, określona na podstawie zapinki zoomorficznej i znalezisk ceramicznych, obejmuje stadia C₃–D okresu rzymskiego i okres wędrówek ludów.

9. ŁYSA GÓRA, woj. kieleckie⁵⁰. Wschodni szczyt masywu centralnego Gór Świętokrzyskich ma 594 m wys. n.p.m. i otoczony jest wałem kamiennym (ryc. 13) w kształcie bardzo wydłużonej elipsy, obejmującym rozległe *plateau*, usytuowane wzdłuż grzbietu wzgórza. Prawie pośrodku tego *plateau* wznosi się wychodnia skalna (tworząc pozorny szczyt góry), na której zniwelowanym wierzchołku stoi obecnie klasztor. Cały obszar szczytowy podzielony jest więc na dwie równe części, z których zachodnia mieści się między szczytem właściwym góry a wychodnią skalą z klasztorem. Część wschodnia obejmuje obszar na E od klasztoru, obniżający się łagodnie aż do bardziej stromego stoku. Odnosi się wrażenie, z którym zgadza się część geologów, że owe wielkie płaszczyny będące w zasadzie tworem przyrody, zostały w przeszłości dodatkowo splantowane przez człowieka. Wał kamienny przebiega wszędzie nieco poniżej wyraźnie zaznaczonej krawędzi *plateau*.

Układ wału i jego charakter nie są jednolite. Składa się on zasadniczo z dwóch odrębnych części: wschodniej i zachodniej. Nie łączą się one z sobą, tworząc jak gdyby dwie bardzo wydłużone podkowy, zwrócone otworami ku sobie. Od wschodu oba końce wału nie dochodzą do podstawy pozornego szczytu, kończąc się w odległości około 100 m od kamiennego ogrodzenia terenu klasztornego. W skrajnej, wschodniej części wału znajduje się starannie wykonane wycięcie — brama, z którym nie wiąże się żadna z prowadzących dzisiaj dróg. Wał w tym fragmencie jest najwyższy i najstarszy wykonany. J. Gąssowski sądzi, że było to pierwotnie jedyne wejście do obszaru zamkniętego wałem. Ma on w tej części charakter zdecydowanie reprezentacyjny i wznosi się stromo ponad urwistym zboczem, cały równo pokryty drobno potłuczonymi kamieniami. Długość linii wału wynosi tu 813 m.

Nieco inaczej przedstawia się nasyp kamienny części zachodniej. Końcówki wału sięgają niemal zachodniego skraju ogrodzenia klasztoru. Tylko ramię N wału zostało zbudowane w całości, poczynając od zabudowań aż poza właściwy szczyt góry w pobliżu wielkiego gołoborza. W tym miejscu wał zakręca ku W na odległość 150 m. Część ta nigdy nie została ukończona, o czym świadczy zarówno niestaranne jego wykonanie, jak i niezatarte ślady akcji budowlanej. J. Gąssowski sądzi na tej podstawie, że część W całej konstrukcji powstawała później i nie zdołano jej ukończyć. Od gołoborza do części

⁵⁰ GĄSSOWSKI 1968; GĄSSOWSCY 1970, s.24–43.



Ryc. 13. Łysa Góra, woj. Kielce. Plan konstrukcji kamiennych — Plan of stone constructions

1 — wał kultowy; 2 — przekop przez wał; 3 — drogi i ścieżki; 4 — granice kwater leśnych

1 — cult wall; 2 — excavation through the wall; 3 — roads and paths; 4 — boundaries of forest quarters

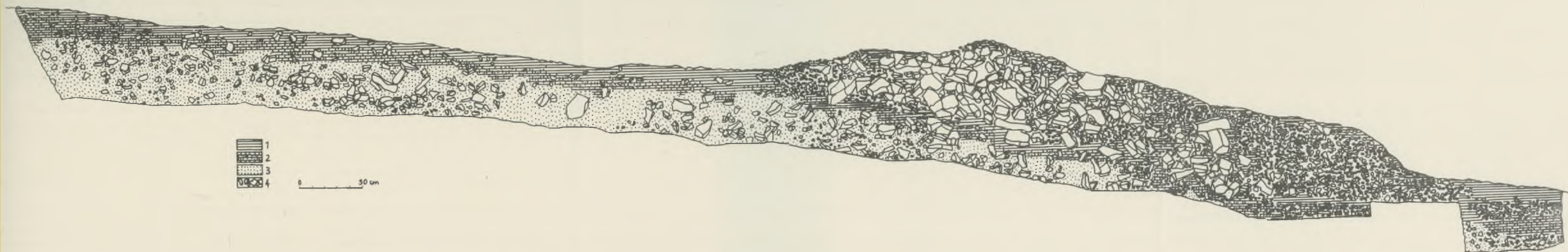
According to J. Gąssowski

wału najbliżej doń przylegającej wiedzy rumowisko kamieni przetrucanych etapowo z gołoborza wzdłuż linii wału. Nasyp jego zbudowany jest z bloków kwarcytu pochodzących z gołoborza. Zalega on na warstwie próchnicy pierwotnej, osiągającej miąższość do 20 cm. Jądro wału stanowiły duże bloki kwarcytowe, a przestrzeń między nimi wypełniona została drobnym rumoszem skalnym. Największa uchwycona wysokość wynosiła 1 m, a w części S 2 m, szerokość zaś dochodziła do 11 m (ryc. 14–16). Autorzy badań oceniają, że pierwotna wysokość wału sięgała 2,5–3,5 m, gdyż tyle mają najlepiej zachowane jego partie przy domniemanej bramie. W trakcie badań wykopaliskowych znajdowano wyłącznie ceramikę, natomiast nie było zupełnie kości zwierzęcych ani żadnych śladów palenisk, jam czy budynków. Jeśli chodzi o chronologię całego kompleksu, budowę wałów (części E) należałoby umieścić najwcześniej w IX, a najpóźniej w 1 połowie X w. Ślady archeologiczne wykazują, że największa aktywność użytkowania całego kompleksu przypadała na wieki XI i XII, natomiast

okres zaniechania budowy wałów na odcinku zachodnim może być hipotetycznie datowany na czasy między 966 a 1130 r., przy czym każda data w tych granicach przy dzisiejszym stanie źródeł jest jednakowo możliwa.

10. GÓRA GRODOWA w Tumlinie, woj. kieleckie⁵¹. Znajduje się ona w odległości 11 km na NW od Kielc, a jej wysokość wynosi 386 m n.p.m. W literaturze wspomina się o istnieniu na górze trzech koncentrycznych wałów kamiennych okalających część kulminacji. Jeszcze u schyłku XIX w. były one w dobrym stanie, obecnie zachowały się tylko szczątkowo na niewielkiej przestrzeni. Prowadzone badania wykopaliskowe wykluczyły możliwość istnienia tutaj grodziska, natomiast w dwóch wykopach uchwycono ślady egzystencji niewielkiej osady, którą datuje się na IX–XI w. Usytuowana ona była na zboczu góry, już poza obszarem zamkniętym wałami, które nie miały charakteru obronnego.

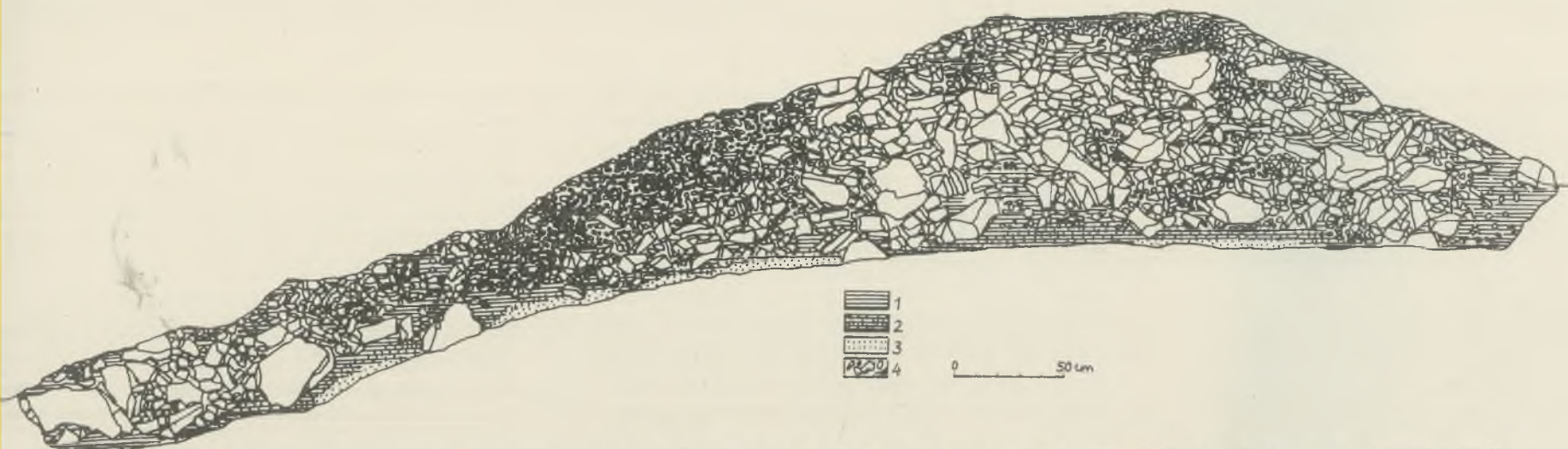
⁵¹ KUCZYŃSKI, PYZIK 1968.



Ryc. 14. Łysa Góra, woj. Kielce. Przekrój przez wał kamienny. Stan. 2, wykop I, profil zachodni — Cross-section of the stone wall. Site 2, excavation I, western profile

1 — próchnica leśna brunatna; 2 — próchnica leśna ciemnobrunatna; 3 — warstwa kulturowa szara; 4 — kamienie
 1 — brown forest humus; 2 — dark-brown forest humus; 3 — grey cultural layer; 4 — stones

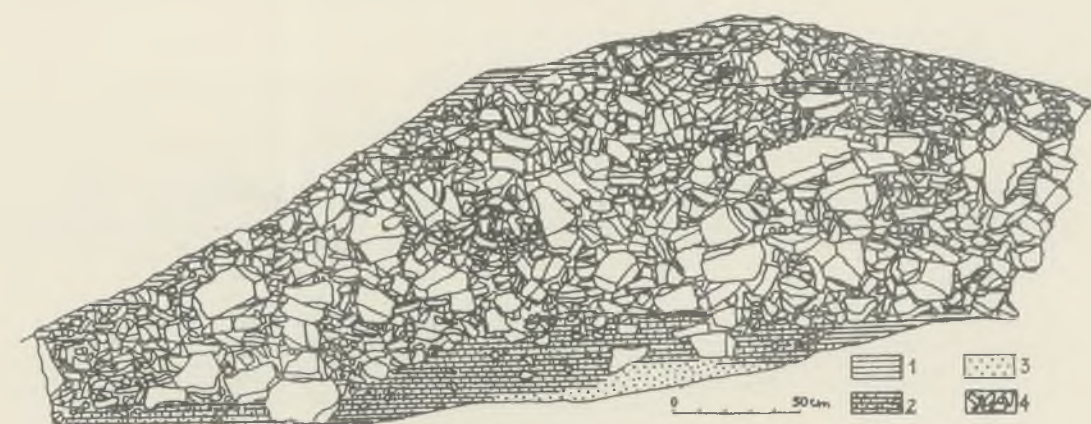
According to J.Gąssowski



Ryc. 15. Łysa Góra, woj. Kielce. Przekrój przez wał kamienny. Stan. 2, wykop III, profil zachodni — Cross-section of the stone wall. Site 2, excavation III, western profile

Objaśnienia zob. ryc.14 — Key as for fig.14

According to J.Gąssowski



Ryc. 16. Łysa Góra, woj. Kielce. Przekrój przez wał kamienny. Stan. 3, wykop I, profil wschodni
 Cross-section of the stone wall. Site 3, excavation I, eastern profile

Objaśnienia zob. ryc.14 — Key as for fig.14

According to J.Gąssowski

IV. RELIGIOZNAWCZE KRYTERIA ŚWIĘTOŚCI A REALIA ARCHEOLOGICZNE

Przyjęty w niniejszej pracy tryb postępowania analitycznego może spotkać się z zarzutem, że zawiera wyraźny błąd metodyczny, gdyż zakłada kontrolę opisanych powyżej kryteriów sakralności na podstawie zespołów archeologicznych a priori uznanych już za sanktuaria, co sugerowałoby opieranie się na wcześniejszych, nie metodycznych lecz intuicyjnych ustaleniach. Zastrzeżenie to, jakkolwiek ważne, może być pominięte, gdyż w stosunku do znacznej części tych zespołów dysponujemy niezależnymi danymi, które potwierdzają ich kultowy charakter. I tak, budowle z ornamentowanymi klepiskami glinianymi, odkryte w Janikowie i Kruszy Zamkowej, uznane zostały za sakralne na podstawie analogii z kręgu kultury antycznej. Dokładne i współczesne im odpowiedniki w kulturze dackiej datowane są na II—I w. p.n.e.⁵² oraz w kulturze trackiej na IV—III w. p.n.e.⁵³ Ich kultowy charakter nie ulega wątpliwości⁵⁴, gdyż mają one dokładne analogie w kulturze greckiej i egejskiej, gdzie ich pierwowzorem są ołtarze domowe i ofiarne⁵⁵. W tym wypadku więc można uznać, że zarzut aprioryczności odpada.

O kultowym znaczeniu Ślęży informuje Thietmar (VII 59)⁵⁶, który pisze o niej, że „dla swojej jakości i wielkości, gdy zachowywano tam przekłety pogański kult, otaczana była przez mieszkańców wielką czcią”. Podobnie przedstawia się sprawa z Łysą Górą, gdyż pierwsza wzmianka wskazująca na istnienie tutaj sanktuarium pogańskiego zawarta jest w *Kronice Wielkopolskiej*, a poświadczą to także Jan Długosz⁵⁷. Ponadto z Łysą Górą wiążą się liczne legendy i podania⁵⁸. Podobne podania związane są także z Górą Grodową w Tumlinie⁵⁹. W wypadku tych wszystkich zespołów ich kultowy charakter uznać można za pewny. Ośrodki na Raduni i na Górze Kościuszki są ściśle związane ze Ślężą, tak więc uważać je można za elementy większej całości; ponadto ich analogiczna konstrukcja pozwala uznać je za jakościowo identyczne zjawiska. Kompleks Góry Dobrzeszowskiej stanowi bardzo ścisłą analogię do pozostałych i na tej zasadzie jego charakter można również uważać za rozstrzygnięty. Ponieważ był on użytkowany w okresie rzymskim jest zrozumiałe, iż milczą o nim średnio-wieczne źródła pisane i nie wiążą się z nim podania ludowe.

⁵² MAKIEWICZ 1976, s.119–122, 141 n., 1977, s.182.

⁵³ MAKIEWICZ 1976, s.113–117, 1977, s.179 n.; DIMITROV, ČIČIKOVA 1978, s.48–52.

⁵⁴ DIMITROV, ČIČIKOVA 1978, s.50–52; MAKIEWICZ 1977, s.185 n.

⁵⁵ NILSSON 1927, s.72 n., 98–105, 1960; YAVIS 1949, s.14–22, 37 n., 75–77.

⁵⁶ LECIEJEWICZ 1977, s.38.

⁵⁷ GĄSSOWSKI 1968, s.47.

⁵⁸ GĄSSOWSKI 1968, s.47–51.

⁵⁹ KUCZYŃSKI, PYZIK, s.62.

Jedynie więc w odniesieniu do zespołów odkrytych w Otałążce i Bieżyniu stwierdzić należy, że zostały one uznane za sanktuaria jedynie na podstawie ich wewnętrznej analizy. Zespół w Otałążce ma jednak liczne analogie na terenie północnej Europy; ich sakralne znaczenie nie jest kwestionowane⁶⁰. W wypadku Bieżynia podstawowe znaczenie przy interpretacji ma fakt usytuowania monumentalnych konstrukcji kamiennych na terenie cmentarzyska. Ponadto wyraźny związek niektórych grobów z tymi układami kamiennymi wskazuje wyraźnie na ważne znaczenie całego założenia kamiennego w obrzędach pogrzebowych. Również pod układami kamiennymi występują obiekty o wyraźnie obrzędowym charakterze (jamy w kształcie łódek zasypane kamieniami). W tej sytuacji wydaje się, że zespół bieżyński uznać można za sanktuarium niezależnie od kryteriów wypracowanych przez Colpego.

Wydaje się także, iż należy zastanowić się jeszcze nad jedną kwestią, a mianowicie nad konkretnym sposobem zastosowania tych kryteriów. Całkowicie zrozumiałe i jasne są kryteria powtórzenia i symboliki nadzwyczajności, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę podstawowy jej wariant — symbolikę środka. Natomiast pewne niejasności mogą być związane z interpretacją i praktycznym stosowaniem kryterium odkrycia. Wydaje się — na co wyraźnie wskazuje określenie Colpego — że są one zrealizowane, gdy wewnątrz całego rozplanowania tworzy się pomieszczenie przeznaczone do odkrycia⁶¹. Należy więc sądzić, że będziemy je mogli uważać za spełnione, gdy w obrębie szerszego kompleksu sakralnego da się wyodrębnić rodzaj wewnętrznego, ścisłego sanktuarium lub drogi prowadzącej do sakralnego centrum. Można mniemać, że pierwotnie było ono dostępne tylko dla kapłanów odprawiających obrzędy lub też dla osób, które przeszły odpowiednie wtajemniczenie. To wewnętrzne sanktuarium mogło być zresztą dostępne dla ogółu wiernych biorących udział w obrzędach kultowych, ale wtedy w jego odwiedzaniu zawierać się powinna jakaś treść mistyczna — powtórzenie pierwotnego wtajemniczenia lub „odkrycia”⁶². Wydaje się więc, że w konkretnych analizach archeologicznych należy sprawdzać, czy w obrębie całego założenia sakralnego nie istnieje jakaś część, którą interpretować można byłoby jako „serce” całego sanktuarium.

Obiekty sakralne na terenie Polski dzielą się wyraźnie na cztery grupy: 1 — sanktuaria górskie, 2 — sanktuaria z ornamentowanymi podłogami glinianymi, 3 — sanktu-

⁶⁰ W tym samym tomie, co praca Colpego piszą na ten temat B.Stjernquist, G.Kunwald, C.J.Becker, W.E.Hagberg, M.Ørnsen i K.Raddatz.

⁶¹ COLPE 1970, s.31.

⁶² Zob. na ten temat ELIADE 1966, s. 374 n.

arium nadwodne (jedno), 4 — sanktuarium cmentarne (jedno). Większość obiektów, bo aż 6, to sanktuaria górskie. Należą tutaj, co jest bardzo charakterystyczne, wszystkie znane dotychczas ośrodki kultowe w Polsce południowej, natomiast zespoły sakralne w Polsce północnej reprezentują 3 pozostałe grupy. Obecnie omówimy je, starając się uchwycić cechy wspólne (oczywiście dotyczy to tylko obiektów 1 i 2 grupy) i konfrontując je jednocześnie z wypracowanymi przez C. Colpego kryteriami sakralności.

W sanktuariach górskich już na pierwszy rzut oka widoczny jest cały szereg cech wspólnych. Po pierwsze więc — usytuowane one były na szczytach stosunkowo niewysokich w rejonie nizinym (masyw Ślęzy), bądź wyżynnym, ale w bezpośrednim sąsiedztwie terenów zasiedlonych.

Głównym wyróżnikiem tej kategorii miejsc kultowych jest otoczenie wierzchołka góry wałem kamiennym, który ze względu na swą budowę i stosunkowo nieznaczną wysokość (maks. 3 m) oraz zamknięcie w swym obrębie znacznego obszaru miał znaczenie tylko symboliczne, a nie mógł mieć realnego znaczenia obronnego, gdyż stanowił przeszkodę terenową łatwą do pokonania. Zresztą lokalizacja wałów nie na wierzchołku, ale poniżej niego wyklucza ich funkcje obronne. Ponadto we wszystkich wypadkach mamy do czynienia z obszernym *plateau* — chodziło więc zapewne o możliwość skupienia w obrębie wałów znacznej liczby ludzi. Nigdzie na terenie objętym wałem nie uchwycono śladów domostw ani innych obiektów archeologicznych o charakterze użytkowym. Występowała najwyżej duża ilość ceramiki (sanktuaria dolnośląskie, Łysa Góra), natomiast na Górze Dobrzeszowskiej — urządzenia wewnętrzne o zdecydowanie nieużytkowym charakterze. W dwu kompleksach zbudowano trzy koncentryczne wały otaczające szczyt (Góra Grodowa i Dobrzeszowska). W tym kontekście na uwagę zasługuje sytuacja Ślęzy. Otóż poza wałem otaczającym partię wierzchołkową, w przybliżeniu w połowie wysokości zbocza północnego znajdował się drugi, stosunkowo niedługi wał z zagięciem nazywany „bramką”, a u podnóża tegoż zbocza jeszcze jeden wał kształtu półksiężycowatego. Można więc przypuszczać, że liczba właśnie trzech wałów miała istotne znaczenie, a ze względu na znaczne rozmiary Ślęzy dwa nasypy zbudowane poniżej wierzchołka wykonane zostały w postaci zredukowanej — tylko od strony północnej. Można się domyślać, że właśnie wtedy pierwotnie prowadziła droga na szczyt. Pozostałe kompleksy miały jeden krąg, przy czym jednak na Łysej Górze dane wykopaliskowe świadczą, że budowa tego kompleksu nie została w pełni ukończona.

W obrębie dwóch najlepiej zachowanych i zbadanych zespołów, a mianowicie Łysej Góry i Góry Dobrzeszowskiej, uchwycono rodzaj monumentalnej bramy prowadzącej do wnętrza. Można w związku z tym przypuszczać,

że środkowy wał na Ślęzy, odbiegający swym kształtem od pozostałych, również jest reliktem założenia z bramą, o charakterze oczywiście symbolicznym, gdyż wał był stosunkowo krótki.

Widzimy więc, że wszystkie te obiekty wykazują wyraźne, a niekiedy wręcz uderzające podobieństwo (kształt, sposób budowy i usytuowanie wałów, istnienie bram, liczba wałów). Zasługuje to na uwagę, gdyż poszczególne obiekty dzielą bardzo duże różnice chronologiczne. Sanktuaria dolnośląskie zbudowane zostały przez ludność kultury łużyckiej, przy czym Ślęza pełniła swe funkcje nieprzerwanie przez okres przedrzymski i rzymski aż w głąb średniowiecza, sanktuarium na Górze Dobrzeszowskiej wzniesiono w późnym okresie przedrzymskim, a użytkowano w okresie rzymskim, kompleksy zaś Łysej Góry i Góry Grodowej powstały we wczesnym średniowieczu.

Wydaje się więc uzasadnione, że na podstawie tych cech kryterium powtórzenia uznamy za zrealizowane. Już ten fakt pozwalałby uznać wszystkie analizowane zespoły za dawne sanktuaria. Jednocześnie jednak obiekty w postaci gór z wałami o charakterze symbolicznym spełniają również kryterium symboliki nadzwyczajności. Góra często uważana była za siedzibę bogów, często także za punkt styku nieba z ziemią, a więc za „środek”, przez który przechodzi oś świata⁶³.

Trzy z omawianych powyżej kompleksów były już bardzo silnie zniszczone w momencie prowadzenia na nich badań wykopaliskowych (Ślęza, Góra Kościuszki i Góra Grodowa), w zasadzie więc nie możemy stwierdzić, czy w obrębie obszaru otoczonego wałami nie znajdowały się jakieś urządzenia wewnętrzne. Nie odkryto żadnych takich obiektów na Raduni i Łysej Górze. Bardzo natomiast skomplikowana sytuacja istniała na Górze Dobrzeszowskiej. Niestety fakt, że jest to kompleks odkryty dopiero w ostatnich latach i w jego obrębie prowadzone są obecnie badania wykopaliskowe, których wyniki udostępniono w formie wstępnego sprawozdania, wyklucza możliwość pełniejszej analizy charakteru wewnętrznej zabudowy. Wydaje się jednak wielce prawdopodobne, że bardzo skomplikowana sytuacja, którą tam notujemy, z ołtarzem, wewnętrznym kręgiem kamiennym i menhirami pozwala już teraz przyjąć obecność jakiegoś wewnętrznego sanktuarium, dostępnego tylko dla wybranych; mielibyśmy tu spełniony także kolejny wymóg — kryterium odkrycia.

Druga grupa obiektów sakralnych obejmuje budowle z glinianymi podłogami ornamentowanymi, które odkryto w Janikowie i Kruszy Zamkowej. Są one bardzo podobne do siebie. Główną ich część stanowiła podłoga gliniana o starannie wygładzonej i wypalanej powierzchni z wrytym w centrum dość prostym motywem zdobniczym. Klepisko janikowskie znajdowało się w obrębie

⁶³ ELIADE 1966, s.83, 101–103, 369–371; VAN DER LEEUW 1978, s.90 n.

obszernej budowli składającej się zapewne z dwóch pomieszczeń, klepisko kruszańskie stanowiło również fragment znacznie większego kompleksu. Oba te obiekty mają wiele analogii w różnych rejonach Europy, przy czym szczególnie uderzające tak pod względem kształtu, wykonania, kontekstu sytuacyjnego, jak i przede wszystkim rodzaju ornamentyki pochodzą z kręgu kultury dackiej i datowane są na II–I w. p.n.e. Na specjalną uwagę zasługują tutaj gliniane ołtarze lub paleniska odkryte w București-Mihai Voda, Cețelu Nou, Poiana, Popești, Cîrlomănești i Vladiceașca⁶⁴. Analogiczne obiekty znane są także z Seuthopolis w Bułgarii⁶⁵ oraz z Półwyspu Jutlandzkiego⁶⁶. Tak więc widzimy, że zachowane jest tutaj w pełni kryterium powtórzenia.

Kolejnym problemem, nad którym warto się zastanowić, jest kwestia, czy zdobnictwo tych ołtarzy i palenisk glinianych z terenu całej Europy ma charakter czysto ornamentacyjny, czy też zawarte są w nim jakieś treści symboliczne. Problem ten szczegółowo rozpatrujemy w innym miejscu⁶⁷. Wydaje się, że wyraźna powtarzalność rodzaju zdobnictwa w różnych kręgach kulturowych zarówno pod względem podstawowej zasady kompozycyjnej, jak i stosowania konkretnych wzorów zdobniczych świadczy wyraźnie o symbolicznym jego znaczeniu. Sądzimy więc, że problem ten uważać można za rozstrzygnięty pozytywnie, natomiast zastanowić się trzeba nad charakterem i znaczeniem tej symboliki. Tak więc koło mogło być symbolem słońca lub wszechświata⁶⁸, a kwadrat — czterech stron świata⁶⁹. Można również sądzić, że jakiś sens symboliczny zaszyfrowany jest w podstawowej zasadzie kompozycyjnej ornamentyki, realizowanej we wszystkich obiektach⁷⁰. Naszym zdaniem, tak właśnie przedstawia się ten problem, lecz szczegółowe jego rozpatrywanie przekracza ramy niniejszego artykułu. Dla nas istotny jest sam fakt symbolicznego znaczenia tej ornamentyki. Tak więc te dwa obiekty spełniają aż dwa kryteria — powtórzenia i symboliki nadzwyczajności. Jednakże w sanktuarium w Janikowie na uwagę zasługuje jeszcze jeden fakt. Mianowicie, gdybyśmy przyjęli bardziej rozwiniętą — dwupomieszczeniową, wersję rekonstrukcji całego budynku, klepisko znajdowałoby się w wyróżniającej pozycji przy ścianie wschodniej, we wschodnim pomieszczeniu. Wejście do niego prowadziłyby z drugiego pomieszczenia. Można sądzić, opierając się na analogiach z kręgu dackiego (budowla apsydowa w Popești), że mamy tutaj do czynienia z podziałem budowli na dwie

części. Jedno pomieszczenie miało charakter ścisłego sanktuarium, natomiast drugie pełniło funkcję przedsionka. W takim wypadku również kryterium odkrycia można uważać za spełnione.

W sposób bardziej skomplikowany przedstawia się sytuacja interesujących odkryć w Otałążce. Za stanowisko sakralne przyjęło się powszechnie uważać miejsce, gdzie stwierdzono ślady składania ofiar. Taka właśnie sytuacja ma miejsce w Otałążce, a z rozważań W. Bendera wynika wyraźnie, że fakt odkrycia w obrębie tego kompleksu kilku miejsc, gdzie składano różnorodne depozyty, był głównym kryterium identyfikacji tutaj miejsca sakralnego. Jednakże według C. Colpego jest to błąd metodyczny, gdyż oba te zjawiska są niezależne od siebie i nie należy ich utożsamiać. W Otałążce sytuacja przedstawiała się w sposób bardziej skomplikowany, gdyż miejsce to służyło do składania ofiar przez znaczny okres czasu. Ośrodek ten funkcjonował według opinii autora badań przez okres 100–150 lat⁷¹. Jednocześnie istniało tam szereg konstrukcji przystosowanych specjalnie do składania ofiar. Można więc sądzić, że mamy do czynienia ze stałym obyczajem składania ofiar, a więc z niewątpliwym wypadkiem rytualizacji, i na tej podstawie uznać odsłonięty kompleks w Otałążce za miejsce kultowe⁷². Jednakże, aby przestrzegać konsekwentnie w niniejszym artykule kryteriów wypracowanych przez C. Colpego, pomijamy tę możliwość identyfikacyjną.

Nie ulega wątpliwości, że jest to obecnie jedyny zespół tego typu odkryty na terenie Polski i odpowiedź na spełnienie wymogu kryterium powtórzenia jest negatywna. Z drugiej strony odkrycia bagiennych stanowisk ofiarnych są bardzo liczne na terenie północnej Europy⁷³. Przy potraktowaniu ich jako identycznych jakościowo z zespołem odsłoniętym w Otałążce można byłoby sądzić, że wymóg ten został spełniony. Wydaje się jednak, że takie podejście byłoby zbyt dużym rozszerzeniem interpretacji omawianego kryterium i nie można tak czynić, gdyż w zakresie konkretnych form miejsc ofiarnych tego typu istniało znaczne zróżnicowanie, a wspólnym elementem jest tylko fakt składania ofiar różnego typu do rzeki lub bagna. Tak więc uznać trzeba w tym konkretnym wypadku niespełnienie wymogu powtórzenia.

Obecnie należy się zastanowić nad kryterium odkrycia. Otóż jak wynika z rozważań W. Bendera, istniała wyraźna różnica w charakterze obiektów usytuowanych w obrębie zakola rzeki, na jego obu brzegach. Obecność obszernego pomostu kamiennego o długości kilkunastu (nie uchwycono jego krańca S) i szerokości kilku metrów, który miał na celu utrwalenie podłoża, sugeruje, że było to miejsce powszechnie dostępne, a pomost miał to umożliwić. Zupełnie inaczej przedstawiała się sytuacja

⁶⁴ MAKIEWICZ 1976, s.119–122, 1977, s.182, ryc. 10.

⁶⁵ DIMITROV, ČIČIKOVA 1978, s.48 n.

⁶⁶ MAKIEWICZ 1976, s.125–132.

⁶⁷ Kwestia ta jest m.in. przedmiotem analizy w pracy poświęconej kultowemu znaczeniu glinianych ołtarzy i palenisk z terenu Europy, przygotowywanej przez T.Makiewicza.

⁶⁸ CIRLOT 1962, s.44–46.

⁶⁹ CIRLOT 1962, s.256–258, 292 n.

⁷⁰ Na temat natury i funkcji symboliki ELIADE 1966, s.430–449.

⁷¹ BENDER 1972, s.126 n.

⁷² Zob. COLPE 1970, s.19.

⁷³ Zob. przypis 60,

na lewym brzegu rzeki. Krąg kamienny ułożono na minimalnym wyniesieniu w bardzo grząskim rejonie, tak że oblany był częściowo wodą. Jednocześnie poprzez bagienny teren prowadziła do niego wąska drewniana kładka. Krąg ten usytuowany był naprzeciwko kamiennego pomostu. Można więc sądzić, że rejon kręgu (wg Bendera — rodzaju ołtarza) dostępny był tylko dla osób wybranych. Fakt, że trzeba było dojść do niego wąską kładką prowadzącą pomiędzy takimi konstrukcjami jak „ruszt” i obiekt ze słupami a rosnącym po drugiej stronie potężnym drzewem, mógł mieć określony sens mistyczny lub symboliczny. Wydaje się, że taką sytuację terenową uznać trzeba za spełnienie wymogów kryterium odkrycia.

Trudno jest interpretować sens i przeznaczenie poszczególnych konstrukcji wchodzących w skład kompleksu. Najbardziej zasługuje na uwagę krąg kamienny, który różni się wyraźnie kształtem i budową od pomostu położonego po drugiej stronie rzeki. Został on zlokalizowany w bardzo trudnych warunkach terenowych. Wydaje się, że w tej sytuacji jego kształt i umiejscowienie uznać trzeba za mające charakter symboliczny, chociaż nie potrafimy wyjaśnić sensu tej symboliki. Tak więc mielibyśmy spełniony kolejny warunek — kryterium symboliki nadzwyczajności. W tej sytuacji można uznać kompleks nadwodny odkryty w Otałążce za pozostałości pradziejowego sanktuarium ludności kultury przeworskiej, szczególnie jeśli uwzględnimy omówiony już powyżej fakt rytualizacji składania ofiar.

Ostatni zespół, nad którym musimy się zastanowić, znajduje się na terenie cmentarzyska kultury przeworskiej w Bieżyniu. Pojawiają się tutaj znaczne trudności interpretacyjne, gdyż obiekt ten odkryto dopiero w 1978 r. i w czasie pierwszego sezonu badań uchwycono tylko niewielką — jak można się domyślić — jego część. Dlatego też z konieczności rozważania nasze muszą się oprzeć na fragmentarycznych przesłankach. Wydaje się jednak, że konstrukcje kamienne w Bieżyniu są wyjątkowym faktem kulturowym, co usprawiedliwia uwzględnienie go w naszej analizie.

W chwili obecnej kompleks bieżyński jest jedynym tego typu odkryciem z obrębu kultury przeworskiej i nie znamy do niego ścisłych analogii z terenu *barbaricum* okresu przedrzymskiego ani rzymskiego. Co prawda na niektórych cmentarzyskach z tego czasu występują różnego rodzaju konstrukcje kamienne, nie wiążące się bezpośrednio z konkretnymi pochówkami i nie stanowiące zewnętrznego obramowania grobu⁷⁴, jednakże nie odkryto dotychczas zespołu podobnego do odsłoniętego w Bieżyniu. Rodzaj sanktuarium cmentarnego o wyraźnie innym jednak charakterze istniał na cmentarzysku

kultury przeworskiej w Kruszy Zamkowej (stan. 13)⁷⁵, a jak wynika z relacji miejscowej ludności, jakieś skomplikowane układy kamienne istniały na cmentarzysku z późnego okresu rzymskiego w Trupiance, woj. łódzkie⁷⁶. Odbiegały one jednak swym charakterem od kompleksu odkrytego w Bieżyniu, bądź też ich znajomość jest tak ułamkowa, że nie mogą stanowić podstawy do porównań. Tak więc kompleks bieżyński musimy uznać za unikatowy, a tym samym nie spełniający wymogów kryterium powtórzenia. Jest oczywiste, że sam fakt obecności jakichkolwiek konstrukcji kamiennych na terenie cmentarzyska nie może być uznany za realizację tego wymogu.

Całość zespołu bieżyńskiego przedstawia się w ten sposób, że składał się on z trzech równoległych bruków kamiennych. Dwa węższe miały rząd kamieni licowych umieszczonych od strony wewnętrznej, tworząc jakby obramowanie jakiejś drogi. Przypuszczenie takie potwierdza fakt, że owe bruki nie leżały poziomo, lecz obniżały się wyraźnie ukośnie od licowego rzędu kamieni. Forma obramowania nadaje drodze szczególny charakter i można roboczo przypuszczać, że prowadzi ona do jakiegoś miejsca w obrębie cmentarzyska, o specjalnym znaczeniu. Gdyby przyszłe badania potwierdziły tę hipotezę, wydaje się, że spełnione byłoby w ten sposób kryterium odkrycia. Poza tymi dwoma brukami odkryto jeszcze trzeci, położony najbardziej na N, szer. około 6 m, oblicowany po obu bokach rzędami dużych kamieni i odbiegający wyraźnie swym charakterem od poprzednich. Można zakładać, że otacza on jakąś zamkniętą przestrzeń. Nie jest zresztą wykluczone, że wszystkie te trzy ciągi kamienne są w rzeczywistości fragmentem jakiegoś ogromnego kompleksu, tworzącego rodzaj zamkniętego wieloboku, otaczającego fragment cmentarzyska o specjalnym znaczeniu. W takim wypadku, niezależnie od tego, która hipoteza okaże się prawdziwa, spełnione byłoby również kryterium symboliki nadzwyczajności.

Powyżej przeprowadziliśmy analizę sprawdzając, jak przedstawia się wartość teoretycznych kryteriów identyfikacji miejsc sakralnych wypracowanych przez religioznawcę w konfrontacji z realiami kompleksów sakralnych na terenie Polski. Na tej podstawie stwierdzić można, że we wszystkich branych pod uwagę zespołach sakralnych spełnione były co najmniej dwa z teoretycznych wymogów, a niekiedy (Góra Dobrzeszowska, zapewne także Janikowo) nawet trzy. Tak więc wykazaliśmy pełną przydatność tychże kryteriów w analizie archeologicznej, której celem jest rozstrzygnięcie, czy mamy do czynienia z obiektem sakralnym. Szczególnie ważne wydaje się być kryterium powtórzenia i symboliki nadzwyczajności. Pierwsze z nich wiąże się ściśle ze stosowaną powszechnie w archeologii metodą analogii, choć oczywiście nie można go sprowadzić tylko do ich szukania.

⁷⁴ Pomijamy tutaj oczywiście konstrukcje kamienne w rodzaju kręgów, bruków, nasypów, stanowiące typowy element obrządku pogrzebowego, a pospolite np. w kulturze wielbarskiej.

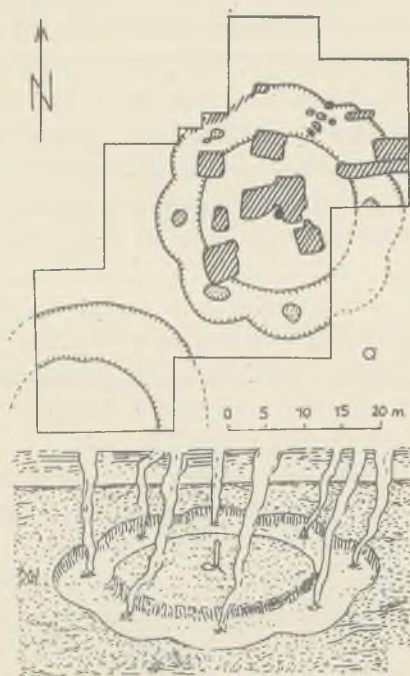
⁷⁵ COFTA-BRONEWSKA 1979, s.210–213.

⁷⁶ Informacja ustna mgr E.Kaszewskiej.

Natomiast kryterium symboliki nadzwyczajności, a zwłaszcza szczególności jego przypadek — symboliki środka, jest bardzo ważne dla archeologów, gdyż uwzględnia przede wszystkim naturalne układy przestrzenne, do notowania których archeologia ze swymi metodami jest najbardziej predysponowana.

Stosunkowo bardziej skomplikowane jest praktyczne stosowanie kryterium odkrycia, przede wszystkim ze względu na trudności interpretacyjne w konkretnych wypadkach. Przykład analizy nadrzecznej miejsc kultowego w Otałężce wykazał jednak, że również to kryterium może przynosić istotne ustalenia i być ważnym pierwiastkiem identyfikacyjnym.

Warto tutaj dodać, że w wypadku jednego z nielicznych pewnych sanktuariów słowiańskich, a mianowicie świątyni Peruna (datowanej na X w.) odkrytej w Nowogrodzie Wielkim, znakomicie sprawdza się wymóg kryterium nadzwyczajności (symbolika środka). Centralnym jego punktem był słup drewniany otoczony kołystym rowem, wykopany w promieniu kilku metrów od słupa. Rów od wewnątrz miał kształt regularnego koła, natomiast od zewnątrz 8 półkolistych wybrzuszeń. W ich obrębie znajdowały się paleniska (ryc. 17). Wi-



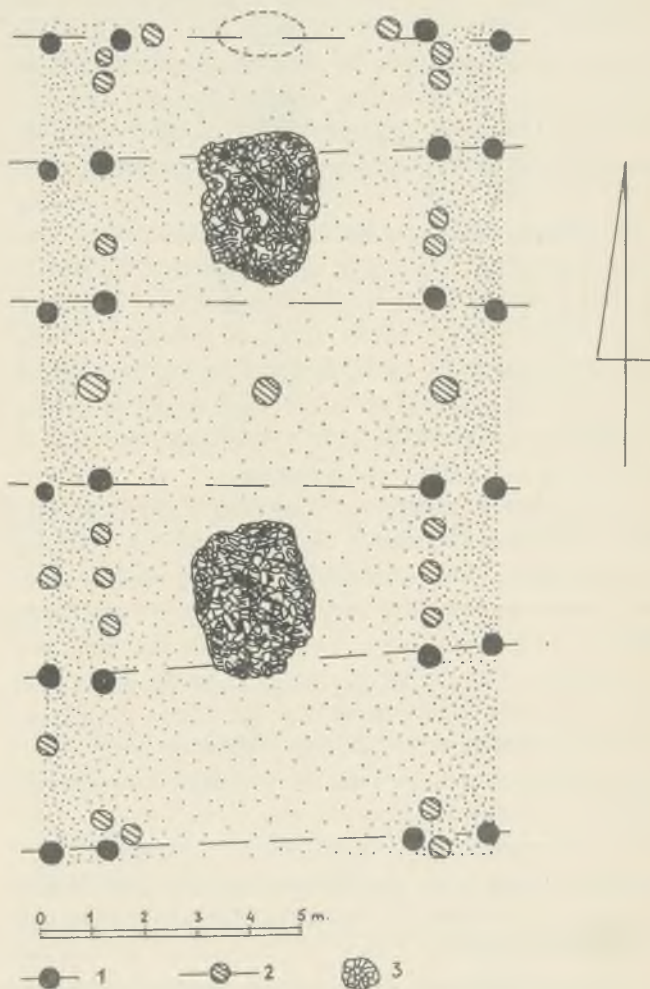
Ryc. 17. Nowogród Wielki. Sanktuarium Peruna — Perun's sanctuary

According to N.N.Sedov

dzimy więc, że słup symbolizuje tu w sposób jednoznaczny sakralne „centrum”, co podkreślone jest zarówno przez otoczenie go rowem, jak i łańcuchem palenisk.

Obecnie należałoby się zastanowić, czy omówione teoretycznie kryteria identyfikacji miejsc sakralnych da się zastosować do innych jeszcze zespołów, którym przypisuje się treści kultowe. Wspomnieliśmy już, że niektórzy badacze uważają za obiekty o przeznaczeniu sa-

kralnym wielkie budowle halowe znane z kilku osad z późnego okresu rzymskiego⁷⁷. Najbardziej interesująca i znana jest budowla odkryta na terenie osady w Wólce Łasieckiej, woj. skierniewickie (ryc. 18). Ogólna jej powierzchnia wynosiła 137,7 m² (16,6 × 8,5 m), ściany zaś wyznaczone były podwójnym rzędem dołków po-



Ryc. 18. Wólka Łasiecka, woj. Skierniewice. Plan wielkiej budowli słupowej

1 — „słupy” konstrukcji podstawowej; 2 — „słupy” konstrukcji pomocniczej;
3 — paleniska

Wólka Łasiecka, woj. Skierniewice. Plan of a great pile building

1 — “piles” of the basic construction; 2 — “piles” of the auxiliary construction;
3 — hearths

According to W.Bender and B.Barankiewicz

śłupowych, tak że miała ona kształt trójnawowy, przy czym szerokość nawy środkowej wynosiła 6,9 m, a bocznych 0,5–0,9 m. Poprzeczny rząd słupów dzielił ją na dwie nierówne części: południową i północną. W każdej z nich znajdowało się palenisko o znacznych rozmiarach (2,1 × 2,7 m oraz 2,3 × 2,8 m). Budynek ten wyróżniał się jednocześnie ubóstwem inwentarza kulturowego.

⁷⁷ BENDER, BARANKIEWICZ 1962, s.23–30; WOŁĄGIEWICZ 1970, s.297; BENDER 1972, s.119.

Jak wynika z powyższego opisu, budowla ta nie spełnia żadnego z kryteriów identyfikacji, omówionych powyżej. Nie ma więc pozytywnych argumentów przemawiających za jej kultową interpretacją. Była ona traktowana jako obiekt sakralny przede wszystkim dlatego, że odbiega od typu budownictwa panującego w okresie rzymskim, a ponadto trudno udowodnić jej utylitarne przeznaczenie⁷⁸. Tak więc określenie jej funkcji sakralnej opiera się na zasadzie negatywnej, czyli zastosowaniu reguły *in dubio pro Deo*. Nie chcemy tutaj twierdzić, że zaprzecza to sakralnej roli budowli halowej odkrytej w Wólce Łasieckiej, gdyż przecież C. Colpe podkreśla możliwość istnienia licznych miejsc sakralnych, niewykrywalnych metodami archeologii⁷⁹. Chcemy jedynie podkreślić, że funkcji tej budowli nie można definitywnie rozstrzygnąć. Wydaje się, że wiele mogłaby tutaj wnieść analiza jej położenia w obrębie osady, jak też rozplanowanie samej osady. Niestety, mimo że badania w Wólce Łasieckiej pozwoliły na odsłonięcie znacznego obszaru (ok. 5300 m²), stanowi to tylko mniej więcej 10% całej powierzchni stanowiska⁸⁰. W tej sytuacji nie można przeanalizować bliżej tego problemu.

Natomiast podstawy do rozważań dostarczają wyniki badań osady z późnego okresu rzymskiego, odkrytej w Lubieszewie, woj. szczecińskie⁸¹. W jej obrębie znajdowała się również duża budowla halowa o konstrukcji słupowej, dł. 20 m i szer. 4 m, bez palenisk. Budynek ten znajdował się na terenie osady o bardzo ciekawym planie. Życie jej koncentrowało się na placu — majdanie (średn. ok. 40 m), wokół którego stało w podkowę 6 domów słupowych. Pozostawał on otwarty od strony południowej. Na tyłach domostw znajdowały się 3 półziemianki, natomiast poza półkolem — wspomniana budowla słupowa, a za nią, na wschodnim krańcu osady, jeszcze dwie półziemianki, z których jedna miała charakter produkcyjny⁸².

Osady oparte na planie koła z pustym majdanem w środku znane są z różnych okresów pradziejów, chociaż podać można stosunkowo mało konkretnych przykładów, gdyż niewiele osad zostało zbadanych w stopniu pozwalającym na wypowiedzanie się o ich rozplanowaniu. Ponadto tylko część z nich ma taki właśnie plan. Poza wymienioną osadą w Lubieszewie do grupy tej należy osada celtycka w Nowej Cerekwi, woj. opolskie⁸³, oraz w Strobiniu, woj. sieradzkie⁸⁴, gdzie na środku pustego majdanu stał jeden dom. Wydaje się, że takiego rozplanowania nie da się sprowadzić wyłącznie do względów czysto utylitarnych, lecz zawarta jest w nim niewątpliwa symbolika sakralna. W świetle ustaleń religioznaw-

stwa osada, wieś, miasto stanowi wyodrębnioną, świętą siedzibę. Osiedle wyróżnia się z otaczającej go przestrzeni, a ogrodzenie oddziela teren ludzkiego bytowania od „niesamowitego terytorium demonicznych mocy, gdzie panują niebezpieczne siły, a które znajduje się na zewnątrz”⁸⁵. Wydaje się, że tak właśnie, w kategoriach symboliki religijnej, można interpretować osady oparte na planie koła, który przecież w żaden sposób nie jest narzucony przez względy czysto użytkowe. Interpretację taką potwierdza fakt, że w Strobiniu w środku pustego majdanu znajdował się jeden budynek. Niestety, nie znamy jego planu, lecz można przypuszczać, że służył on mieszkańcom całej osady do celów co najmniej po części kultowych.

Z takiego punktu widzenia bardzo interesująco przedstawia się sytuacja osady celtyckiej w Nowej Cerekwi. Zajmowała ona obszar około 1,2 ha, nie różniące się zaś między sobą domy otaczały niezabudowany majdan. Osada ta była zlokalizowana w ciekawy sposób, gdyż znajdowała się na rozległym wyniesieniu wyraźnie górującym nad okolicą, przy czym — co zasługuje na uwagę — leżała dosyć daleko od cieków wodnych⁸⁶. Autorka badań B. Czarska tłumaczy takie umiejscowienie osady względami strategicznymi, przede wszystkim odsunięciem od szlaków komunikacyjnych oraz dobrymi warunkami obserwacyjnymi. Nie jest to przekonujące. Natomiast lokalizacja taka staje się w pełni zrozumiała, jeśli rozpatrujemy ją w kategoriach symboliki centrum i jej mistycznego znaczenia. Trzeba tutaj podkreślić, że Celtowie, którzy założyli omawianą osadę, byli imigrantami z terenu Moraw i że osiedlili się z dala od swych macierzystych ziem, na obszarze zajęty przez inne etnikum⁸⁷. Sądzimy, że w tej sytuacji względy religijne mogły mieć dla mieszkańców osady szczególnie duże znaczenie. Warto tutaj jeszcze dodać, że ta nietypowa sytuacja terenowa osady stała się przyczyną koncepcji o istnieniu w tym miejscu oppidum.

Wydaje się więc uzasadniona interpretacja, że w rozplanowaniu osad opartych na planie koła z pustym majdanem w środku zawiera się także sens sakralny, polegający na wydzieleniu dwóch stref — świata własnego, zamkniętego symbolicznie zasięgiem osady, oraz świata zewnętrznego — wrogiego, nieprzyjaznego i nieznanego. W tym kontekście możemy znów powrócić do sytuacji osady w Lubieszewie. Otóż budowla halowa znajdowała się na tyłach domów mieszkalnych, w bezpośrednim sąsiedztwie produkcyjnej części osiedla. Sugeruje to wyraźnie czysto użytkowe jej znaczenie i dlatego raczej trudno dopuścić możliwość pełnienia przez nią także jakiejś roli kultowej. Oczywiście nie rozstrzyga to funkcji budowli halowej odkrytej w Wólce Łasieckiej, która zresztą różniła się rozplanowaniem (obecność palenisk).

⁷⁸ BENDER, BARANKIEWICZ 1962, s.26–30.

⁷⁹ COLPE 1970, s.33.

⁸⁰ BENDER, BALKE 1964, s.74.

⁸¹ WOŁĄGIEWICZ 1970.

⁸² WOŁĄGIEWICZ 1970, s.294–297.

⁸³ CZERSKA 1976, s.95–102, 106.

⁸⁴ ABRAMEK 1978.

⁸⁵ VAN DER LEEUW 1978, s.438; ELIADE 1966, s.364 n.

⁸⁶ CZERSKA 1976, s.102.

⁸⁷ CZERSKA 1976, s.105.

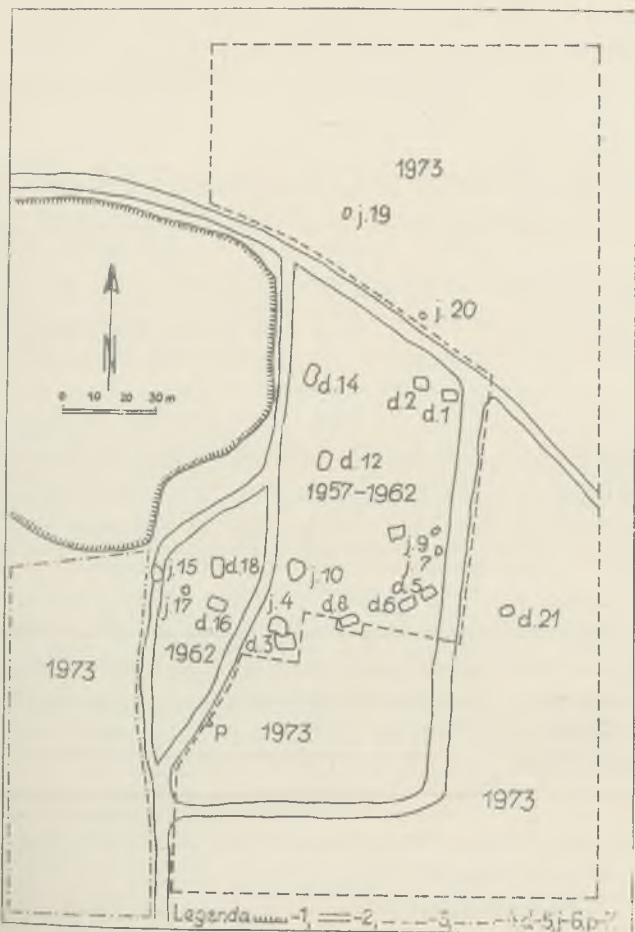
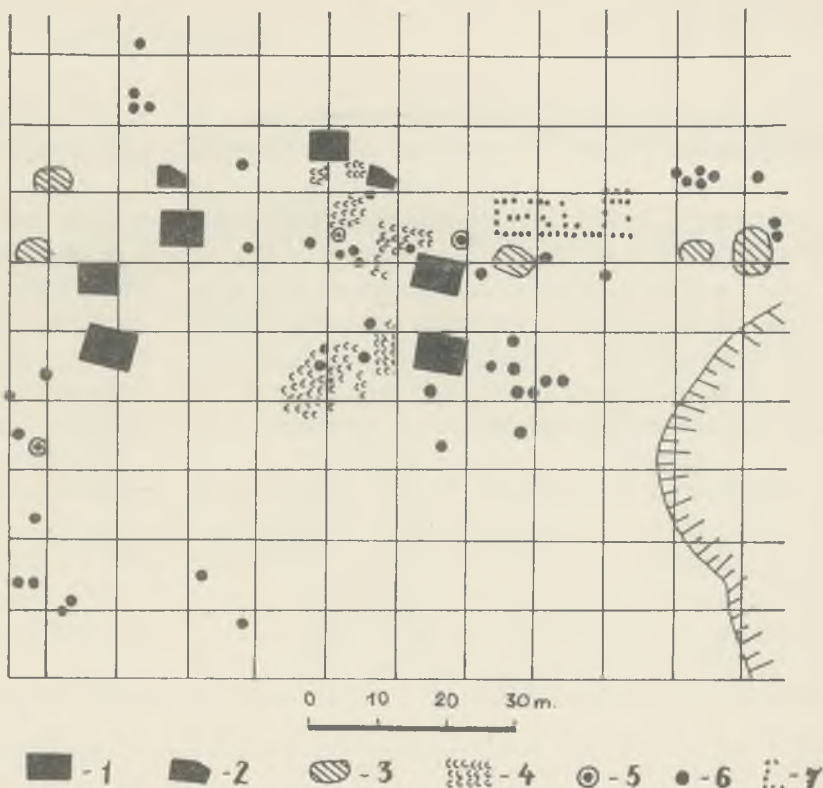
Ryc. 19. Lubieszewo, woj. Szczecin. Plan osady z późnego okresu rzymskiego

1 - dom słupowy; 2 - spichlerz; 3 - półziemianka; 4 - bruk; 5 - piec; 6 - palenisko; 7 - budowla słupowa

Lubieszewo, woj. Szczecin. Plan of a settlement from the late Roman period

1 - pile house; 2 - granary; 3 - semi dug-out; 4 - pavement; 5 - oven; 6 - hearth; 7 - pile construction

According to R. Wołagiewicz



Jak więc widzimy, stosując kryteria sformułowane przez C. Colpego, stwierdzić można wyraźne elementy symboliki sakralnej w rozplanowaniu wsi, które dotychczas nie wykazywały takiej możliwości. Jednocześnie zastosowanie kryterium symboliki centrum (warto zauważyć, że wchodzi tutaj wyraźnie w grę także kryterium powtórzenia) może być przydatne w interpretacji konkretnych budowli w ramach osad. Tak więc wydaje się, że religioznawcze kryteria identyfikacji miejsc sakralnych stanowią instrument przydatny w analizach archeologicznych. Wprowadza on element obiektywizmu i pozwala określać zespoły sakralne nie tylko na czysto negatywnej zasadzie braku analogii lub trudności z ustaleniem ich funkcji użytkowych (reguła *in dubio pro Deo*). Oczywiście — co jasno wynika z rozważań C. Colpego — nie określimy na tej podstawie wszystkich pradziejowych miejsc sakralnych, gdyż jest to po prostu niemożliwe.

Ryc. 20. Nowa Cerekwia, woj. Opole. Plan osady celtyckiej

1 - granica kamieniołomu; 2 - drogi; 3 - obszar przebadany, wykopy z lat 1957-1973; 4 - obszar przebadany w 1973 r. za pomocą sondaży; 5 - domy; 6 - jamy; 7 - paleniska

Nowa Cerekwia, woj. Opole. Plan a Celtic settlement

1 - boundary of stone quarry; 2 - roads; 3 - investigated area, excavations from the years 1957-1973; 4 - area investigated in 1973 by means of soundings; 5 - houses; 6 - pits; 7 - hearths

According to B.Czerska

ZAKOŃCZENIE

Na koniec chcielibyśmy ponownie ustosunkować się do zagadnienia współpracy archeologii i religioznawstwa. Nakreślona na wstępie niniejszego artykułu sytuacja we współczesnej literaturze archeologicznej, dotyczącej najstarszych religii, upoważnia do sformułowania kilku postulatów w zakresie podejścia badawczego do tego kompleksu zagadnień. Przede wszystkim więc wydaje się, że przytoczone uprzednio przykłady w wystarczającym stopniu uzasadniają kluczową rolę religioznawstwa w rozwiązywaniu omawianej problematyki. Stanowisko przeciwnostawne, reprezentowane przez część badaczy, przypisuje tę rolę samej archeologii, z uwagi na wielką jakoby niejednoznaczność i dyskusyjność fundamentalnych osiągnięć religioznawstwa, objawiającą się w głębokich różnicach i zasadniczych sporach między poszczególnymi kierunkami i szkołami tej dyscypliny. Argument ten jest stosunkowo łatwy do odparcia, jeżeli zauważymy, że struktura, którą określić można jako policentryzm metodologiczny, występuje w łonie każdej dyscypliny naukowej, a cyklicznie ponawiane spory o prawomocność zasadniczych twierdzeń są jedynie dowodem jej zdolności do dalszego rozwoju. Należy przypuszczać, że tego typu obiekcje mogły zrodzić się z jednej strony z przesadnej wiary w możliwości wąsko pojętej interpretacji archeologicznej, bo sprowadzonej jedynie do interpretacji samego źródła bez uwzględnienia udziału nauk pomocniczych, z drugiej zaś — z pominięcia wymogu zwerbalizowania zasadniczych etapów stosowanego tu postępowania badawczego. Wydaje się bowiem rzeczą oczywistą, że archeolog zdecydowany na określenie pewnych źródeł jako związanych ze sferą życia religijnego oraz na ich szczegółową interpretację winien dysponować odpowiednio szeroką wiedzą ogólną o systemie, którego fragmenty (pozostałości) pragnie analizować. Tę wiedzę zaś uzyska jedynie dzięki religioznawstwu.

Osobnym zagadnieniem jest określenie odpowiedniego sposobu korzystania z dorobku religioznawstwa. W praktyce, wyznaczonej m. in. wieloma przykładami z polskiej literatury archeologicznej, obserwuje się zbyt często przypadkowy dobór literatury religioznawczej, podobnie jak ma to miejsce ze stosowaniem analogii etnograficznych w prahistorii. Badacze nawiązują do prac zdezaktualizowanych czy wręcz chybionych, bądź też korzystają z dzieł religioznawczych w sposób sprzeczny z intencją ich autorów. W nowszym piśmiennictwie autorzy prac o najstarszych formach religii notorycznie odwołują się do fundamentalnych pozycji z tego zakresu, dostępnych w tłumaczeniu polskim: S. A. Tokariewa⁸⁸ i M. Elia-

dego⁸⁹. Niestety, należy zauważyć, że z pierwszej z tych prac korzystają w większości w sposób bezkrytyczny, a z drugiej — wręcz opacznie. Praca Tokariewa miała w swym założeniu zawierać jednocześnie zarówno typologię pierwotnych form religii — „klasyfikację morfologiczną”, jak i ich rozwój historyczny w ramach ogólnomarksistowskiego schematu rozwoju społecznego. Przy bliższej analizie wykazuje ona jednak szereg braków i sprzeczności, co przekonywająco wykazał A. Posern-Zieliński⁹⁰ (m. in. schematyzm, wypływający z przyjętych założeń metodologicznych, na które składa się dziedzictwo ewolucjonistyczne, przeniesione na grunt materializmu marksistowskiego; ahistoryczna ocena roli religii w dziejach, uznająca ją wyłącznie za czynnik reakcyjny i negatywny; nieprecyzyjna terminologia; łączne traktowanie odrębnych form religijnych i specyficznych, czysto zewnętrznych manifestacji konkretnych doktryn religijnych; niejednolita typologia, obejmująca zarówno cechy typowe dla wszystkich religii, jak i zjawiska lokalne). Większość spośród wymienionych niedomogów tej pracy jest konsekwencją braku kryteriów wyróżniania modeli najstarszych wierzeń oraz niecałkowicie reprezentatywnego doboru materiałów, w których przeważają dane z terenu Australii i Syberii.

Z kolei percepcja dzieła M. Eliadego na gruncie współczesnej archeologii polskiej obarczona bywa błędem, który można by określić jako postawę „wąskoutylitarną”. Praca ta bowiem traktowana jest niekiedy jako swoisty katalog pierwotnych form religii (wbrew dobitnemu zastrzeżeniu samego autora, poczynionemu już we wprowadzeniu), w którym stosunkowo łatwo znaleźć można wariant kojarzący się danemu badaczowi z analizowanym przezeń materiałem archeologicznym. Efekt tego czysto mechanicznego połączenia bywa prezentowany jako rekonstrukcja konkretnej religii prahistorycznej. Postępowanie takie stanowi jawne wypaczenie zasadniczej myśli, na której wspiera się koncepcja M. Eliadego. Wyróżnione przez niego formy kultów i rytuałów nie stanowią przecież autonomicznych doktryn religijnych, lecz jedynie transcendentne struktury, które w kolejnych okresach historycznych wchodzą w skład różnych systemów religijnych, spełniając w nich stale tę samą funkcję.

Uwagi powyższe sprowadzić można do stwierdzenia, że fakt podjęcia problematyki religii prahistorycznych stawia przed archeologiem wymóg gruntownego zaznajomienia się z dorobkiem religioznawstwa, ujmowanym w perspektywie obecnej sytuacji metodologicznej w tej dyscyplinie.

⁸⁸ TOKAREV 1969.

⁸⁹ ELIADE 1966.

⁹⁰ POSERN-ZIELIŃSKI 1973.

BIBLIOGRAFIA

Skróty

- AP — Archeologia Polski, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk
 PA — Przegląd Archeologiczny, Poznań, Wrocław
 Religia — Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach, Kielce 1968

Literatura

- ABRAMEK B.
 1978 *Strobin, gm. Konopnica, woj. sieradzkie*, [w:] *Informator Archeologiczny. Badania rok 1977*, Warszawa, s.142 n.
- BELLAH R.N.
 1968 *The Sociology of Religion*, [w:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, t.13, s.403–413.
- BENDER W.
 1972 *Ośrodek kultowy nad Mogilenką, „Z otchłani wieków”*, R.38, z.2, s.118–133.
- BENDER W., BALKE B.
 1964 *Wyniki badań osady z okresu rzymskiego w Wólce Łasieckiej, pow. Łowicz, w 1961 roku* (Résumé: Résultats des fouilles entreprises dans le village de la période romaine à Wólka Łasiecka, district de Łowicz en 1961), AP, t.9, z.1, s.72–124.
- BENDER W., BARANKIEWICZ B.
 1962 *Osada z okresu rzymskiego w Wólce Łasieckiej, pow. Łowicz* (Résumé: Un village de la période romaine a Wólka Łasiecka, distr. de Łowicz), AP, t.7, z.1, s.7–106.
- BENDER W., STUPNICKA E.
 1974 *Z badań archeologiczno-geologicznych stanowiska torfowego w miejscowości Otałążka, pow. Grójec* (Sum.: Archaeological-geological Investigation of a Peatbog Site at Otałążka, near Grójec), AP, t.19, z.2, s.307–366.
- BIEMEL W.
 1968 *Phenomenology*, [w:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, t.14, s.210–215.
- BIRKET-SMITH K.
 1974 *Ścieżki kultury* (oryg.: *The Paths of Culture*), Warszawa.
- CEHAK-HOŁUBOWICZOWA H.
 1957 *Wykopaliska na Górze Kościuszki w 1956 r.*, (Zus.: Die Ausgrabungen auf dem Berge Kościuszko), „Archeologia Śląska”, I, s.149–165.
 1959a *Wykopaliska na górze Ślęzy w 1957 r.*, ibidem, III, s.156–158.
 1959b *Kamienne kregi kultowe na Raduni i Ślęzy*, (Zus.: Die steinernen Kultkreise auf Radunia und Ślęza), AP, t.3, z.1, s.51–100.
 1960 *Kamienna konstrukcja kultowa pod szczytem na północnym stoku Ślęzy* (Sum.: A Stone Structure for Religious Purposes on the Northern Slope of the Ślęza Mountain), „Światowit”, t. 23, s.479–493.
 1968 *Badania nad wierzeniami religijnymi w starożytności i wczesnym średniowieczu na terenie Śląska* (Sum.: Studies on Religious Beliefs in the Antiquity and Early Middle Ages on the Territory of Silesia), [w:] *Religia*, s.69–80, 129 n.
 1977 *Dzieje Ślęzy na podstawie analizy ceramiki z wykopów na szczycie* [w:] *Śladami dawnych wierzeń. Materiały z sesji w Sobótce 30 IX 1974*, Wrocław, s.7–29.
- CIRLOT J.E.
 1962 *A Dictionary of Symbols*, New York.
- COFTA-BRONIEWSKA A.
 1979 *Grupa kruszańska kultury przeworskiej* (Sum.: The Kru-sza Group of the Przeworsk Culture in the Kujawy Region), Poznań.
- COLPE C.
 1970 *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und prähistorischen Epochen*, [w:] *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel-und Nordeuropa*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, t.74, Göttingen, s.18–39.
- CZERSKA B.
 1976 *Osada celtycka koło wsi Nowa Cerekwia w powiecie Głubczyce w świetle najnowszych badań* (Zus.: Die keltische Siedlung aus der Nähe des Dorfes Nowa Cerekwia im Kreis Głubczyce im Licht des neuesten Forschungsstandes), „Studia Archeologiczne”, VII, s.95–137.
- DIMITROV D.P., ČIČIKOVA M.
 1978 *The Thracian City of Seuthopolis*, British Archaeological Reports, Supplement Series, t.38, London.
- ELIADE M.
 1966 *Traktat o historii religii* (oryg.: *Traité d'histoire des religions*), Warszawa.
- FIRTH R.
 1965 *Spoločności ľudské. Wstęp do antropologii społecznej* (oryg.: *Human Types. An Introduction to Social Anthropology*), Warszawa.
- GAŚSOWSCY E. i J.
 1970 *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu* (Résumé: Łysa Góra au Haut Moyen Age), Wrocław—Warszawa—Kraków.
- GAŚSOWSKA E.
 1978 *Dobrzyszów, gm. Łopuszno, woj. kieleckie. Stanowisko Góra Dobrzyszowska*, [w:] *Informator Archeologiczny. Badania rok 1977*, Warszawa, s.115 n.
- GAŚSOWSKI J.
 1968 *Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze* (Sum.: The Centre of Heathen Cult on the Mountain Łysa Góra), [w:] *Religia*, s.47–60, 127 n.
- GEDIGA B.
 1976 *Śladami religii Prastłowian*, Wrocław.
- GODŁOWSKI K.
 1962 *Uwagi o niektórych zagadnieniach interpretacji źródeł archeologicznych* (Sum.: Notes on Some Problems of the Interpretation of Archaeological Sources), „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, Seria Archeologiczna, nr 8, s.79–99.
- HOŁUBOWICZOWIE H. i W.
 1952 *Z badań na Ślęzy w 1949 r.*, „Studia Wczesnośredniowieczne”, I, 119–148.
- INGARDEN R.
 1964 *Fenomenalizm*, [w:] *Wielka encyklopedia powszechna*, t.3, Warszawa, s.615.
- KELLER J.
 1968 *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, [w:] OTTO 1968, s.7–29.
- KUCZYŃSKI J., PYZIK Z.W.
 1968 *Ośrodek kultu pogańskiego na Górze Grodowej w Tumlinie, pow. Kielce* (Sum.: Centre of Heathen Cult on the

- Mountain Góra Grodowa in Tumlin, Kielce District), [w:] *Religia*, s.61–67, 128 n.
- LECIEJEWICZ L.
1977 *Zmierzch słowiańskiego pogaństwa*, [w:] *Śladami dawnych wierzeń. Materiały z sesji w Sobótce*, 30 IX 1974, Wrocław, s.32–63.
- LEEuw G., VAN DER
1978 *Fenomenologia religii* (oryg.: *Phänomenologie der Religion*), Warszawa.
- ŁOWMIAŃSKI H.
1978 *Geneza politeizmu połabskiego* (Résumé: La genèse du polythéisme Polabe), „Przegląd Historyczny”, t.69, s.1–21.
- MAKIEWICZ T.
1976 *Ołtarze i „paleniska” ornamentowane z epoki żelaza w Europie* (Sum.: Ornamented Altars and “Firebeds” from the Iron Age in Europe, PA, t.24, s.103–183.
1977 *W sprawie genezy trackich i dackich ołtarzy i palenisk kultowych* (Sum.: Concerning the Origins of Thracian and Dacian Altars and Ritualistic Firebeds), PA, t.25, s.179–187.
- MALINOWSKI B.
1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- MENKE M.
1973 Rec.: C.COLPE 1970; „Bonner Jahrbücher”, B.173, s.490–498.
- NILSSON M.P.
1927 *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund.
1960 *Griechische Hausaltäre*, [w:] *Opuscula secta*, III, Lund, s.265–270.
- OTTO R.
1968 *Świętość* (oryg.: *Das Heilige*), Warszawa.
- POSERN-ZIELIŃSKI A.
1973 *Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo-plemiennego. Kontrowersyjne założenia teorii S.A.Tokarewa*, (Sum.: Development and Morphology of Religion of Clan-tribal Societies. Controversial Assumptions of S.A.Tokarev's Theory), „Etnografia Polska”, XVII 1, s.141–169.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., OSTOJA-ZAGÓRSKI J.
1977 *Etnologiczne interpretacje i analogie etnograficzne w postępowaniu badawczym archeologii i prehistorii* (Sum.: Ethnological Interpretation and Ethnographical Analogies in Archaeological and Prehistoric Studies), „Slavia Antiqua”, t.24, s.39–71.
- PRINKE A.
1973 *Możliwości porównawczego stosowania danych etnograficznych w archeologii* (Sum.: Can Ethnographical Data be Used for Archaeological Comparison), „Etnografia Polska”, XVII 1, s.41–66.
- SCHULDT E.
1976 *Der altslawische Tempel von Gross Raden*, Schwerin.
- SMART N.
1968 *Study of Religion*, [w:] *Encyclopedia Britannica*, t.15, s.613–628.
- SZYMAŃSKI J.
1968 *Głos w dyskusji*, [w:] *Religia*, s.118–121.
- TOKAREV S.A.
1969 *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa.
- URBAŃCZYK S.
1968 *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian* (Sum.: For the Reconstruction of the Religion of Heathen Slavs) [w:] *Religia*, s.29–46.
- WOŹNIAK Z.
1970 *Osadnictwo celtyckie w Polsce* (Sum.: Celtic Settlement in Poland), Wrocław—Warszawa—Kraków.
- WOŁĄGIEWICZ R.
1970 *W Lubieszewie osada ze schyłku starożytności*, „Z otchłani wieków”, R.36, z.4, s.294–298.
- YAVIS C.G.
1949 *Greek Altars. Origins and Typology*, Saint Louis University Studies, Humanities, t.1, Saint Louis, Missouri.
- ZDYBICKA Z.J.
1978 *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, (Sum.: Man and Religion. An Outline of Philosophy of Religion), Lublin.

THEORETICAL POSSIBILITIES OF IDENTIFYING A SACRAL PLACE

Summary

Religious problems are among the most difficult in archaeological researches and interpretations. They are usually passed over in monographs and are, as a rule, referred to in a stereotype manner in syntheses on the margin of other problems. Two types of approach to these problems have been observed in archaeological practice.

The first, which can be defined as “methodical rigorism”, ascribes the sacral character to an investigated archaeological source only when possibilities of rational (utilizable) interpretation have been exhausted^{1*}. In consequence, however, this apparently correct procedure causes researches to acknowledge all relics the purpose

of which cannot be explained otherwise, as sources of cult². This resulted in much scepticism towards this problem among remaining researchers and at least two incorrect beliefs prevail: 1. Problems concerning prehistoric beliefs, in principle, go beyond strictly scientific issues. 2. Ancient cults and beliefs represent a group of prejudices and anachronisms lacking a rational nucleus³, towards which archaeology with its research methods seems to be helpless. Moreover, the “rigoristic” attitude includes an additional serious methodical error, namely the reduction of the sense of archaeological interpretation exclusively to the elucidation of the function of particular relics, assuming that the technical-functional and sacral character of a product exclude each other⁴. It is obvious, that in concrete historical reality these two categories are closely connected⁵.

* Cf. notes to the Polish text.

The second approach can be described as a complete methodical option based on a rather casual use of literature relating to ethnology and the study of religion, which has led to a repetition of current stereotypes, sometimes supplemented with the author's imagination⁶. Together, these two methods of interpretation, though different, incline most archaeologists to be reserved towards these problems, to avoid them or even to treat works on ancient religions as a kind of "scientific poetry". In turn, this leads to ignorance about literature dealing with the study of religion and contemporary currents and theories concerning this discipline.

Two main interpretation levels can be distinguished in archaeological problems involving religion: a) the identification of single archaeological facts and groups of facts as sacral phenomena, b) the definition of their cult significance and placing them within a wider system of beliefs. It seems, the second complex of problems causes less difficulties, since an archaeologist disposes of several theories of religious and ethnological knowledge describing and reconstructing various systems of beliefs which can be associated with known prehistoric phenomena. Principles of using ethnographic interpretations in archaeological studies have recently been formulated in Polish archaeological literature⁷⁻⁹. They can also be referred to as loans from the sphere of religious studies. Such a co-ordination is necessary, since an archaeologist is unable to independently elucidate facts and systems of beliefs. The use of these principles allows to avoid glaring mistakes hitherto appearing frequently in archaeological works.

Archaeologists who distinguish sacral objects — lacking elaborated methodical foundations and analogies — use, as a rule, the criterion of uncommonness applied intuitively¹⁴. This procedure is easier in relation to the youngest prehistoric periods, where there exists a reference in the form of ancient and early Christian sanctuaries^{15, 16}. The main reason for this disadvantageous situation should be sought in the absence of methodical reflections relating to relevant problems and in the lack of co-operation with the study of religion and ethnology. Especially disconcerting is the non-employment by archaeologists and historians of basic achievements of the latter discipline¹⁷, which, due to the elaboration of relevant theories and research methods, is predestined to play a decisive role in studies of prehistoric religions¹⁸. It seems, that studies of religion can assist archaeologists in breaking through the impasse by supplying criteria of distinguishing cultural elements of a sacral character¹⁹.

An article by Carstens Colpe, a West German religion researcher, written within this context and representing the first step in this direction, deserves particular attention²⁰. It seems appropriate to discuss this work for three reasons: 1. Although years have passed since it was written (1970), it produced practically no response

in Polish literature covering these issues²¹. 2. Its author, a historian and theorist of religion, has advanced a theory — contrary to archaeologists — to confront it subsequently with archaeological facts. 3. The several apparent prehistoric sanctuaries which have been discovered in Poland in recent years, should be verified on the basis of criteria proposed by C. Colpe^{22, 23}.

Colpe's article refers to traditions of religious studies known as phenomenology of religion. This specific research attitude involves an analysis of the empirical — usually historical — material, to reveal analogous common structures. They serve as a basis to encompass religious data as a whole, subsequently subjected to interpretation and elucidation. The objective of research, therefore, is the essence of religion, its structure and external features and not its historical development or origin²⁵. F. D. E. Schleiermacher, W. Dilthey and E. Husserl are recognized as forerunners of phenomenology. Methodical assumptions of phenomenology have been realized — on the basis of religious studies — by R. Otto, who founded a religious concept based on a non-defined notion of deity assumed to be unknowable (*numinosum*)^{29, 30}. It is a force which affects man, filling him with terror and fright, but, at the same time, it attracts, captivates and fascinates (*mysterium tremendum et fascinans*). *Numinosum* constitutes, therefore, an a priori, a-historic and extra-moral category. The other essential component of Otto's concept of religion is *sacrum* — a category defining experience, an original and specific feeling, which seeks communication with *numinosum*, can be revealed in facts or individuals and can be rendered accessible only by means of symbolics.

An important moment in the development of phenomenology was the transfer of this research tradition to the United States by J. Wach, a German historian and sociologist, founder of the Chicago School of religions studies. His successor there — M. Eliade, a Rumanian scholar — has played a leading role in contemporary studies of religion. The essence of religious theory formulated by Eliade — who was strongly influenced by C. G. Jung — can be reduced to two basic points: 1. The basic principle of religious thinking involves a distinction between sacred (*sacrum*) and profane (*profanum*) elements. 2. We should distinguish between the vision of the world prevailing in ancient religions, and historical, linear visions, descending from biblical traditions. The first interprets the notion of time in a cyclic and mythical manner and refers to fundamental events (creation of the world, the origin and the fall of man), or even mythical times — *illud tempus* (holy, eternal time existing in mythical reality when world order prevailed undisturbed); this time can be reproduced if a defined ritual is performed or by repeating a particular myth.

M. Eliade's concept of sacredness, playing an important role in Colpe's work, presupposes further that sacred-

ness is revealed by hierophants (e.g., myths, deities, cult objects, symbols, cosmologies, animals, plants, sacred places, rites)^{33, 34}. Hierophants appear in every sector of physiological, economic, spiritual and social life. Anything may become a sacred object; there is, probably, no such object which would not have attained a sacred character at a moment in history; however, none of the known religions or races has hitherto cumulated all these objects. What is more, only some objects can achieve the rank of sacredness within the framework of a certain category³⁶, since hierophant dialectics always presuppose a particularization of the sacredness carrier from its secular environment³⁷.

The phenomenological current in studies of religion, formally contrasting the historical approach, acquired during its development a more and more open attitude towards the latter, and many eminent experts on religion, including R. Pettazzoni, appealed for a further bringing nearer of these two leading research attitudes³⁹.

Colpe preceded the presentation of his methodical proposition by indicating a characteristic error often made in archaeological interpretations leading to the differentiation of temples and sacrificial offerings. Some finds have been recognized as remains of offerings since they were in sites of cult objects; on the other hand, when temples are distinguished, scientists generally use arguments referring to the presence of vestiges of offerings. The only way of avoiding this tautology would require an independent analysis of the two phenomena. Such a separate analysis would, at the beginning, necessitate a consideration of the whole complexity of "sacredness", revealed during the linguistic reconstruction of its original meaning. A philological analysis allows to get synonyms of this notion: "something quite different", "fascinating", "being quite dependent", which, however, cannot replace it entirely.

In the principle part of his exposition, C. Colpe critically revalued hitherto used concepts of sacredness basing his reasoning on I. Kant's (1793) normative a priori approach, whose consequences have abode until our days — in prehistory, for example. Kant's views have also been referred to by R. Otto who, starting with the real religious act of consciousness, endeavoured to specify possibilities of human cognition in general and sources of religious cognition in particular. According to him, this is the only way to reach the essence of religion, which is elusive from the aspect of empirical-inductive cognition. This attempt, based on "inner experience", ended unsuccessfully, just like E. Troeltsch's concept relating to the pre-empirical and transcendental character of religious apriority. Colpe has criticized these incorrect theoretical assumptions affecting prehistorians' studies of primitive mentality as burdened by this influence of psychology of depth or even by vulgarized psychological arguments.

These failings prompted the author to suggest a tentative introduction of apriority into studies of prehistoric religion, completely free from experience which is substantiated by a much greater possibility of making a mistake than in other branches of prehistoric studies. Experiences, which are the essence of religion need not be reflected exactly in material cult equipment but can be linked with religious experience which includes an a priori aspect. The initial condition required to meet this postulate involves, therefore, the acceptance of a necessary, though not proved and only hypothetical premise concerning the importance (validity, *Gültigkeit*) of a religious experience in the place of a "universal doubting"⁴¹, or "absolute scepticism"⁴² binding so far in the positivistic approach to sacral problems.

The acceptance of this assumption allows to apply to prehistoric problems M. Eliade's already referred to stereotype of sacredness and secularity. According to this scholar, the cult of a sacred stone or a tree concerns to a smaller degree the chosen object (hierophany), than a general idea of sacredness revealed by this object by means of a "sacred code", making initiation possible. The problem of identifying sacral objects has been reduced, therefore, to a transcendental substantiation of these dialectics of sacredness in relation to a particular aspect of the external world (space, time, nature, or their fragments, or man and his activity), which — within the framework of a specific prehistoric cult could have comprised this code: "we are dealing with something sacred where categories of religious apriority have been preserved, and with something secular, where they failed"⁴³.

Considering the restrictions imposed by such archaeological sources, Colpe thought it necessary to start only from the aspect of the phenomenology of a sacral space — i.e., from the sum of knowledge about the religious function of temples, gathered by means of generalizing results of a comparative analysis. We are informed that sanctuaries have often been built in accordance with principles strictly defined by tradition and treated on this ground as an original revelation, reproduced every time a new cult object was created. This made it possible to achieve redemption by getting in touch with the beginning of the world (*illud tempus*). Besides "built" objects, phenomenology recognizes natural sanctuaries discerned by their peculiarity (mountain, tree).

Colpe suggests two groups of criteria in distinguishing prehistoric sanctuaries. The first one is composed of aetiological myths containing one of the characteristic (organo-, cosmo- and sociologic, paradisaic, etc.) motifs. An archaeologist disposes here of "a means... excluding all these mythologies, which have failed to clearly indicate the sacredness of a specific place on the basis of a priori importance". A basic role is played here by the second group of criteria based on the original seeds of rituals particularized within myths. Ritualization is

revealed in three ways: 1. By repeated forms of sanctuaries — category of repetition. 2. A room for discovery is created within the foundation of a complex — category of discovery. 3. When a particular place has been singled out due to its uniqueness, we speak of a category of symbolics of extraordinariness.

The first criterion is quite comprehensible in the light of a basic, a priori and transcendental religious category — i.e., the notion of eternity. Man wants to get closer to it and — in the form of a sanctuary — copies the arrangement of a place in which the original initiation took place. The category of discovery is linked with the necessity of finding an appropriate place for a “built” temple. Temples cannot be created or their site chosen, they can only be discovered (by divination etc.)⁴⁴. The finding of a site for a temple can be valid a priori because the discovery does not result from the existing system of settlement, trade or cultural-geographic conditions but precedes them or even co-creates or establishes such a system. The adoption of the discovery criterion includes, therefore, two consequences for an archaeologist: on one hand, it makes him conscious of possibilities of the existence of sacral aspects undetectable by professional methods, on the other hand, it prevents him from a categorical exclusion of the presence of a sacred place in a specific spot. Contrary to the general belief, maintaining that material signs of religious cults are the fewest among archaeological finds, Colpe found that “the opposite — i.e., the assertion that sacred objects could appear everywhere — should be obvious, in accordance with prehistoric sciences and an increasing understanding...”⁴⁶. Contrary to the category of repetition which makes available several basic reasons leading to the identification of a sanctuary, the category of discovery removes all reasons which could exclude the identification of a specific site as a sacred place.

The analysis of the symbolism of extraordinariness stems from its special variant — i.e., the symbolism of the centre — the most particular point. This idea includes both natural sanctuaries (mountain, tree) and “constructed” objects, representing the centre of the world (e.g., Mesopotamian zikkurats). Contrary to the previous two, this criterion belongs to a natural, not historical, category; the apriority of religious validity in this case is reduced — as in Otto’s and Troeltsch’s — to something given in an empirical-psychological manner.

An additional negative criterion in identifying sanctuaries is the category of sacrifices since offerings constituted a ritual linked with magic thinking and not with a religious belief. Colpe stressed the necessity of separating the notion of sacrifice from certain associated theories (authority mediation taboo). According to Colpe, a sacrifice should fulfil three conditions: a) it should have the intentional character of a deposit, b) it should not assume faith in God, c) it should be asso-

ciated with a particular society (problem of human sacrifices).

These confrontations with principles of sanctuary identification indicate only few sacral objects in Poland, grouped in several regions: Silesia — Ślęza Mountain, Radunia Mountain and Kościuszko Mountain; Świętokrzyskie Mountains — Łysa Góra (Łysa Mountain), Góra Grodowa (Grodowa Mountain) in Tumlin and Góra Dobrzeszowska (Dobrzezowska Mountain) at Dobrzezów; Kuiavia — Janikowo and Krusza Zamkowa; Mazovia — Otałążka; Great Poland — Bieżyń. In all, the selected series embraces ten objects of a different chronology, ranging from the Lusatian culture (Ślęza, Radunia, Kościuszko Mountain), through the Przeworsk culture (Góra Dobrzeszowska, Bieżyń, Janikowo, Krusza Zamkowa, Otałążka), up to the Early Middle Ages (Łysa Góra, Tumlin). They are presented concisely in chronological succession:

1. Ślęza⁴⁸. About thirty kilometres south of Wrocław, there rises a lonely mountain range with several peaks and the centrally situated Ślęza (altitude 718 m Fig. 1). Remnants of three prehistoric stone constructions (Fig. 2), at present considerably damaged, have been found in various parts of this range. One of these stone walls surrounded the peak on three sides; no traces of ancient dwelling have been discovered within this circle. Researchers concluded that, originally, there was on top of the Ślęza a stone embankment of a non-defensive type (analogical to constructions on the Radunia and Kościuszko Mountain). On it, a defensive embankment linked with the ducal castellany, was built in the middle of the 13th century. There is another low stone construction (Fig. 3) — three metres wide and (still remaining) 50 cm high, containing traces of Lusatian culture pottery — on the mountain slope, several hundred metres from the top. The third crescent-shaped wall stretches at the foot of the mountain and contains identical ancient material. Available data indicate that these walls were built by the Lusatian culture population. Discovered pottery implies that they were also used during the Roman period and in the Early Middle Ages⁴⁹.

2. Radunia⁵⁰. A mountain situated in the Ślęza massif (Fig. 1). An oval wall, 2 km long and 3–5 m wide, heaped from small (20–30 cm in diameter) rocks (Figs. 4, 5), stretches along the gentle slope reaching the top on two sides. It embraces an area of 20 ha, with no springs or traces of permanent settlement. Only Lusatian culture pottery has been found in the wall filling.

3. Kościuszko Mountain⁵¹. Extant on this height, adjoining the Ślęza massif, are fragments of an analogical stone wall (5 m wide and (still) 50 m high), stretching along a gentle slope near the top (Fig. 6). According to discovered pottery, this object has been dated to the Hallstatt period.

4. Janikowo, woj. Bydgoszcz⁵². The centre of the sacral complex (Fig. 7) was made up of a clay floor measuring 4.4 by 2.8 m, with an engraved ornament in the middle representing two concentric squares (Fig. 8); the outer square measured 63 by 65 m. There exist two versions relating to the reconstruction of the former structure: 1 — a single-room building measuring 6 by 5.7 m, with a fire-place at the eastern wall; 2 — a two-room building, 11 m long, enclosing a room corresponding to the length of the entire building — as in the previous version — and a vestibule (6 by 5.3 m) with an entrance from the lake. Vestiges of six buried dogs were discovered nearby, four were in a line, parallel to the building wall. This object included pottery from the decline of the pre-Roman period and the B₁ Roman period.

5. Krusza Zamkowa, woj. Bydgoszcz⁵³. In the centre of a Przeworsk culture settlement researchers discovered a building (Fig. 9) with an earth-beaten floor carefully smoothed out and painted, and with an engraved circle of a 30 cm diameter. The walls of the 2.1 by 2.2 m building were made of a row of pile-columns of a 25 cm diameter, placed every 30–60 cm. This was probably a part of a larger sacral complex from the late pre-Roman and Roman periods, which also included human and animal burials (2 graves of dogs and one of a goat).

6. Góra Dobrzyszowska, woj. Kielce⁵⁴. A compact massif 365.5 m high. The top part is surrounded by a threefold line of walls in the shape of an ellipse with a preserved height of 1.3–1.6 m and a width of 3 m. Their inner rim, surrounding the proper sanctuary, shows many traces of fires. The entire object measures 188 by 45 m. A stone foundation of a central altar (?) has been discovered in the central part opposite the entrance. In other parts of the complex, there are menhirs, a group of five steles, a large stone block of a somewhat zoomorphic shape and a large hearth area. This sanctuary was probably constructed in the late pre-Roman period and used also in the Roman period.

7. Bieżyń, woj. Leszno⁵⁵. A fragment of a monumental stone foundation was discovered on a Przeworsk culture cemetery, dated to B₁–B₂ stadia of the Roman period. There are three regular pavements stretching parallel at a distance of 2.2 and 4 m to each other (Fig. 10). Two of them are 2.5 m wide, the third is 6 m wide. The pavement has been placed on rock-bed level in deliberately dug ditches. The facing is made of rows of large rocks (Fig. 11). They are, probably, a part of a larger, still hidden complex object. Some Przeworsk culture graves are dug into the pavement, others are beneath.

8. Otałażka, woj. Radom⁵⁶. The sanctuary (?) lies on marsh meadows on the Mogilenka, a Pilica tributary, and covers an area of 0.6 ha on both sides of a former river bend (Fig. 12). On the right bank, researchers discovered a place frequently used as a hearth, measuring 12 m² containing numerous sherds, vestiges of domestic

animals and a wooden lister couiter. From the north this region was surrounded by a fence, its surface was paved — enforcing the marshy river bank. There were also two wooden benches there. A concentration of sherds and animal bones representing a purposeful deposit (sherds were linked together with pottery from hearths) have been discovered at a depth of 2.2 to 3 m in a small river bay. On the left bank, there was a stone circle of a 6 m diameter, originally embraced from three sides by the river and interpreted as a type of altar. In its vicinity researchers found a successive concentration of relics including a felloe of a cart wheel, defined as a sun symbol of a votive function. Other objects of this complex were deposited along a timber footbridge stretching 10 m from the stone circle. They were three wood constructions of piles and staves containing several deposited objects. The chronology of the site embraces the decline of the Roman period and the Migration period (stadia C₃–D).

9. Łysa Góra, woj. Kielce⁵⁹. The 594 metres high mountain was surrounded by an embankment (Fig. 13) in the shape of an elongated ellipse comprising two horseshoe sections from heaped stones (Figs. 14–16). An opening (original gate?) may be seen in the eastern, most thoroughly finished part of the wall. This part is 813 m long. The western part has never been finished, it was 11 m wide and preserved up to 2 m high (Figs. 15–17). The movable assemblage included only pottery. The walls (in the eastern part) were built in the 9th or first part of the 10th century, the entire complex was most intensively used in the 11th and 12th centuries, the construction of the western part of walls was stopped between 966 and 1130.

10. Góra Grodowa in Tumlin, woj. Kielce⁵⁸. This high (altitude 386 m) lies 11 km north-west of Kielce. The three concentric non-defensive stone walls surrounding the top were preserved until the 19th century. Excavations have shown that no stronghold existed there; a small settlement was situated on the mountain slope beyond the walls in the 9th–11th century.

The determination of the sacral character of these objects is based on independent data: buildings with ornamented clay floors from Janikowo and Krusza Zamkowa have analogies in the circle of ancient cultures (the Dacian culture in the 2nd–1st centuries B. C.⁵⁹ and the Thracian culture in the 4th–3rd centuries B.C.⁶⁰); the cult significance of Ślęza and Łysa Góra was mentioned in medieval written sources (Thietmar's Chronicle⁶³, the *Wielkopolska Chronicle*, the *Długosz Chronicle*⁶⁴); the sacral function of Łysa Góra and Góra Grodowa in Tumlin have been indicated by associated legends^{65, 66}. The centres at Radunia, Kościuszko Mountain and the Góra Dobrzyszowska represent close analogies to the Ślęza object. Only in regard to Otałażka and Bieżyń, have we found objects listed as sanctuaries merely on

the basis of their inner analysis; the first, however, has numerous analogies in Northern Europe and their origin as cult objects has never been questioned⁶⁷. Bieżyń, with its monumental stone construction on the cemetery, which are linked with objects of a decisively ritual character (boat-shaped stone artefacts), should be recognized as a sanctuary, regardless of C. Colpe's principles.

Four groups have been distinguished within sacral objects in Poland: 1 — mountain sanctuaries (6 objects); 2 — sanctuaries with ornamented clay floors (2), 3 — aquatic sanctuaries (1), 4 — cemetery sanctuaries (1).

The first group includes all so far discovered South Polish assemblages. They were characterized by low (non-defensive) stone walls surrounding the summit and a considerable area near the top in the form of a plateau, furnishing room for a great number of people. There were no traces of any utility objects on those sites. Three rows of walls (sometimes fragmentary) appeared on three sites (Góra Grodowa, Góra Dobrzeszowska, Ślęza), indicating the significance of that number. A monumental gate leading to the interior may be seen in the best preserved objects (Łysa Góra, Góra Dobrzeszowska). The similarity of the described mountain sanctuaries (the shape of walls, their construction and position, gates and the number of walls) is striking if we consider the considerable chronological differences separating these objects. The set of common characteristics is sufficient to consider Colpe's principle of repetition to be applicable. The criterion of symbolics of extraordinariness (mountain as the seat of Gods, point at which heaven and earth meet) can also be applied to this group⁷⁰. In regard to Góra Dobrzeszowska there exist, moreover, premises allowing the application of the remaining principle — of discovery (altar, inner stone circle and menhirs suggesting the existence of an inner sanctuary accessible to chosen individuals only).

The second group of objects (Janikowo and Krusza Zamkowa) embraces two similar objects with ornamented clay floors. Analogical objects have also been discovered in Rumania⁷¹, Bulgaria⁷², Denmark⁷³, etc., strengthening the criterion of repetition. Ornaments appearing there suggest symbolic qualities (circle — symbol of the Sun or the universe⁷⁵, square — symbol of the four quarters of the globe⁷⁶), and, thus, fulfil the criterion of extraordinariness. If we accept the two-room reconstruction version of the Janikowo sanctuary, there would be an additional category of discovery (a close sanctuary with an ornamented floor and an entrance from the vestibule).

Much more complex is the interpretation of the Otałażka object — representing the third group. According to W. Bender, author of studies, the discovery of numerous traces of sacrificial offerings was the principal factor in distinguishing the object as a sanctuary. On the basis of Colpe's initial utterances, this proof should be recogni-

zed as tautology. But the Otałażka centre probably functioned about 100–150 years⁷⁸, a time sufficient for the development of the custom of permanent offerings certainly leading to ritualization (special constructions for sacrificial offerings) and, thus, allowing to recognize this complex as a cult place⁷⁹. Considering Colpe's confrontation category, this site does not fulfil the principle of repetition (there are only general analogies in Northern Europe)⁸⁰, but it fits into the category of discovery (stone circle — "altar" on the left bank of the river situated on a very slimy site and a footbridge leading to it, clearly contrasting with the generally accessible, wide stone platform on the opposite bank).

The last of the analyzed sites — the cemetery sanctuary at Bieżyń, is analogous only in a general way to other sites in Poland^{82, 83}, which do not substantiate the category of repetition. Since excavation works are still carried out in this site, we can only hypothetically indicate the criterion of symbolics of extraordinariness (if it turned out that the uncovered stone walls encircle a closed area) and the criterion of discovery (if the two narrower pavements were enclosing a road leading to a specially designated place on the cemetery).

This confrontation has proved the complete usefulness of discussed identification criteria in archaeological analyses; at least two of them have been met in all considered sacral objects. Particularly important in Colpe's proposition seems to be the criterion of repetition and the symbolic of extraordinariness; the first is close to (though not identified with) the method of analogy so general in archaeology; the other, particularly its special case — symbolics of the centre, considers, above all, natural spacial arrangements, in the registration of which archaeology due to its methods is the most competent. The criterion of discovery is most difficult to apply in practice, considering, first of all, interpretation obstacles in concrete cases.

Discussed criteria were applied separately to interpretations of a group of great hall buildings, known from settlements of the late Roman period⁸⁴. A representative object of this type was discovered at Wólka Łasiecka, woj. Skierniewice (Fig. 18). It covered an area of 137.7 m² (16.6 by 8.5 m), had a three-nave and two-room construction and two large hearth areas (about 2.1 by 2.7 m). Its movable assemblage was rather poor. None of Colpe's criteria could be applied there. Sacral interpretations used hitherto were, as a rule, based on the *in dubio pro Deo* principle (different from dominating rules of Roman period buildings and shortage of premises indicating utilization functions)⁸⁵. All this does not ultimately deny the sacral role of such buildings — Colpe emphasized the existence of many similar places which could not be detected by archaeological methods⁸⁶ — but indicates the impossibility of a definite solution of the functional analysis with the aid of so far available sources

(i.e., without knowledge of the settlement plan, hitherto reproduced only in 10 per cent)⁸⁷.

A doubtless sacral symbolic, however, may be ascribed to the arrangement of circular-shaped prehistoric settlements with a centrally situated, unoccupied bailey (incl. Lubieszowo, woj. Szczecin⁸⁸, Nowa Cerekwia, woj. Opole⁹⁰, Strobin, woj. Sieradz⁹¹). From the aspect of studies of religion, human settlements (villages, towns) represent an individual, sacred abode⁹³. The Celtic settlement at Nowa Cerekwia (Fig. 20) was situated on a spreading hill, dominating the surrounding countryside, distant from water sources⁹⁴. B. Czarska, who carried out those excavations maintained that this position was chosen from a defensive point of view⁹⁵. This problem was more thoroughly explained, however, only by the category of centre symbolics, particularly if we consider that religious reasons were of a great importance for Celtic immigrants from Moravia who inhabited this settlement. We may assume, therefore, that the planning of a circular settlement with a central yard was based on a sacral aspect — the differentiation of two zones: one's own, known and secure world, encompassed within the settlement, and the external, strange and hostile world.

This analysis has shown that criteria of identifying sacral places based on religious knowledge are useful in archaeological analyses. Results achieved during analyses lead to more general reflections on the co-operation between archaeology and the study of religion. The previously indicated situation prevailing in modern archaeological literature concerning the oldest religions, substantiates the formulation of several relevant postulates. First of all, it seems that examples referred to sufficiently justify the key role of the study of religion in solving the discussed problems. The opposite attitude — i.e., ascribing this role to archaeology itself, is — due to the apparent great diversity of meaning and disputability of basic achievements of religious knowledge — difficult to maintain, if we consider that methodical polycentrism appears in almost every scientific discipline. Such objections are born from the excessive faith in the possibility of a narrow archaeological interpretation (without the participation of auxiliary disciplines) and the ignoring of the necessity of verbalizing basic stages in research procedure here applied.

A different problem concerns the defining of an appropriate way of using achievements of the study of religion

Much too often can we observe a random selection of literature — just as ethnographic analogies have been used in prehistory. Researchers use either out-of-date or even misguiding works, or use works inconsistent with the author's intention. Recent Polish literature includes notorious references to two fundamental items on this problem: S. A. Tokarev's⁹⁷ and M. Eliade's⁹⁸. The first has often been used indiscriminately, the latter quite improperly. A scrutiny of Tokarev's work — basically a typology of original forms of religions and an outline of their social development — shows many shortcomings and contradictions (including schematism resulting from accepted methodological assumptions, comprising evolution heritage transferred to the ground of Marxist materialism; an a-historical assessment of the role of religion in history recognizing it merely as a reactionary and negative factor; a non-precise terminology and diversified typology)⁹⁹. Most of these shortcomings resulted from the lack of criteria of distinguishing the oldest religious models and a non-precise choice of source materials (chiefly from Australia and Siberia).

Investigating, in turn, M. Eliade's work on the ground of contemporary Polish archaeology, we found an error in its conception which may be described as a "narrow utilitarian" attitude, since it tends to treat it (despite the author's stipulation) as a sort of a catalogue of original religious forms, in which a researcher can easily find a variant associated with the currently analyzed archaeological material. The effect of this purely mechanical association is treated as a reconstruction of a concrete prehistoric religion. Such a procedure constitutes a gross deformation of the principal thought on which Eliade based his concept. The forms of cults and rituals he distinguished do not represent autonomic religious doctrines but only transcendental structures, which — in successive historical periods — had been embraced by various religious systems playing in them always the same role.

To sum up — archaeologists working on problems of prehistoric religions should acquire a thorough knowledge of achievements of the study of religion seen from the aspect of the present-day methodological situation in this discipline.

Translated by Jan Rudzki

The autor's address:

Dr Tadeusz Makiewicz, Poland
Katedra Archeologii UAM
61-874 Poznań, al. Marchlewskiego 124/126

Dr Andrzej Prinke, Poland
Muzeum Archeologiczne
61-781 Poznań, ul. Wodna 27