

Jacek Woźny

Uniwersytet im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Zakład Historii Średniowiecznej

## Palimpsestowa natura pradziejowych miejsc kultowych

W roku 1836 duński uczony Christian Jurgenson Thomsen w swoim przewodniku po Muzeum Starożytności Krajowych w Kopenhadze zaproponował podzielenie zbiorów na pochodzące z epoki kamienia, brązu i żelaza. Dzięki systemowi trzech epok ustalono zasadę, że badaniu i klasyfikowaniu zabytków pradziejowych powinno towarzyszyć ich uporządkowanie chronologiczne. Obok klasyfikacji i sekwencji typologicznej artefaktów głównym przedmiotem badań archeologicznych stały się od tej pory przemiany społeczne, dzięki wyróżnianiu diachronicznych etapów rozwoju kulturowego. Wczesną, środkową i późną fazę wydzielano wszędzie tam, gdzie obserwowano długotrwałe zasiedlenie różnych miejsc lub terytoriów. Propozycje Thomsena i teorie Darwina określiły w zasadniczy sposób stosunek archeologów do interpretacji zmian kulturowych w pradziejach. Na tym tle zupełnie odmiennie przedstawia się ocena religii, jako swoistego paraliżu czasu, gdzie nie ma „przedtem” i „potem”, ani „wcześniej” i „później”, ale wszystko staje się zawsze. Mityczne doświadczenie świata, wyzwajające z historycznego upływu czasu, należy obok aspektów biologicznych, do podstawowych wartości człowieczeństwa (Kołąkowski 1966, s. XI–XVI).

Orientacja badawcza rozpatrująca zjawiska religijne kieruje się raczej do fenomenologicznej analizy powtarzalnych struktur, aniżeli obserwacji ewolucyjnych przemian kultury. Nie kwestionując historycznych okoliczności powstania pradziejowych sanktuariów, cmentarzysk i miejsc kultowych, zauważyć jednak należy ich specyficzną naturę, porównywalną do starożytnego palimpsestu. Był on w oryginale rękopisem zapisanym na używanym już wcześniej materiale piśmiennym, z którego usunięto poprzedni tekst, ze względu na wyjątkową wartość samego materiału. Po wielokrotnym przerabianiu tekstu, często niemożliwością jest powiedzieć, która jego warstwa jest starsza, ważniejsza

i została napisana najpierw. Istotę palimpsestu stanowi konieczność jego synchronicznego odczytywania (<http://www.magivanga.com.pl/page.php?9>). Od dawna zauważono, że przestrzennymi palimpsestami są też miasta. Już w najwcześniejszych cywilizacjach na gruzach poprzednich budowli wznoszono następne. Dzisiejszy „miejski palimpsest” wydaje się mieć jednak odmienny cel, niż jego rękopiśmienny pierwowzór. Niegdyś wywabiano i niszczone starsze teksty, aby stworzyć miejsce dla nowych zapisków. We współczesnym mieście bronione jest dziedzictwo przeszłości. Typowa dla cywilizacji nowożytnej podatność na zmiany, płynność znaczenia i redefiniowanie rzeczywistości, stwarza stan, w którym człowiek czuje się nie najlepiej. Pojawia się wówczas odczucie przyjemności w obcowaniu ze starymi, historycznymi miastami (<http://bc.biblos.pk.edu.pl/.../PalimpsestPrzyszlych/.../ZagulaA>). Są one znacznie bardziej nam przyjazne, podobnie jak miejsca pamięci, dające gwarancję prawdziwej egzystencji w sakralnych punktach krajobrazu kulturowego (Assmann 2008).

Odczytywanie pradziejowych miejsc obrzędowych w kontekście palimpsestów, wymaga doprecyzowania historycznych metod heurystycznych. W pełni synchroniczna analiza nawarstwień śladów rytuałów z różnych epok na niewielkim obszarze doprowadzić może do nieuprawnionego połączenia różnowiekowych obrazów i symboli. Diachroniczne rozwarstwianie poszczególnych obiektów obrzędowych nie jest z kolei zgodne z naturą przeżycia religijnego, w którym podstawową rolę wypełniały nie tyle przedmioty kultowe, co miejsca obdarzone hierofaniczną siłą przyciągania kolejnych wyznawców nowych religii (Minta-Tworzowska 2008, s. 36). W praktyce historiograficznej czyste narracje diachroniczne i synchroniczne są rzadkie. Zwykle historycy łączą diachronię i synchronię w proporcjach właściwych dla konkretnego profilu badań, przy czym podobny sposób analizowania zjawisk nazwać można narracją refleksyjną, bowiem przypisanie do czasu i przestrzeni stanowi w niej tylko pretekst do snucia jakichś poświęconych historii rozważań (Topolski 1998, s. 125–126). Metaforyczny paraliż czasu sakralnego wywołuje refleksję nad nakładaniem się i powielaniem ograniczonych przestrzennie, wzorcowych miejsc kultu. Trudno w ich wypadku poszukiwać wydarzeń o charakterze przełomowym, poza pierwotnym odkryciem własności sakralnych danego terytorium oraz jego ostatecznym opuszczeniem (Eliade 1966, s. 37).

Od pierwszego gestu rytualnego w mitycznym zaraniu dziejów, właściwości nadprzyrodzone miejsc kultu nakładały się w kolejnych pokoleniach, będąc adekwatnymi do wzorcowych wyobrażeń bóstw w odpowiednich epokach. Tego rodzaju palimpsestowość przestrzeni sakralnej występowała już w paleolitycznych sanktuariach jaskiniowych. Częste zachodzenie obrazów na siebie widoczne jest na pierwszy rzut oka (Jelinek 1977, s. 291). Badacze rozwarstwiają poszczególne wyobrażenia naskalne, tworząc przekonywujące systemy chronologicznego rozwoju sztuki jaskiniowej (Leroi-Gourhan 1966). Tymczasem to nie walor diachroniczny jest najważniejszy, lecz rzadko dostrzegana konsekwencja długotrwałego wykorzystywania sanktuariów paleolitycznych. Każda

szczelina, czy prześwit skalny był podstawą emocji prądziejowego artysty i jego decyzji twórczych. Może powtarzał on jedynie to, co było wcześniej namalowane, lub fakt, że były tu wcześniejsze rysunki utwierdzał jego i jego wspólnotę, by to kontynuować. Najistotniejsza była więc przestrzeń, a dokładniej miejsca w samej jaskini, wypełnione palimpsestową mozaiką obrazów, znaków i symboli (Minta-Tworzowska 2008, s. 36). Dowodzą tego najnowsze badania naukowców z Uniwersytetu w Bristolu. Potwierdzili oni przypuszczenia, że malowidła naskalne powstawały przez wiele pokoleń. Skupili się na dziełach z hiszpańskiej jaskini Altamira. Wcześniejsze datowania radiowęglowe wskazywały na wiek malowideł około 14 tys. lat p.n.e. Nowe badania izotopem uranu wykazały, że najstarsze rysunki z Altamiry mają 35 tys. lat, a najmłodsze, wykonane na najstarszych, powstały dopiero 11 tys. lat p.n.e. Wyciągnięte zostały z tej sytuacji wnioski, że kolejni mieszkańcy jaskini przemalowywali stare wizerunki na nowe (Gazeta Pomorska, 22 V 2010 r.).

Z kolei w miejscach takich jak Absyda w Lascaux i Sanktuarium w Trois-Frères interakcje rytualne przejawiają się z największą intensywnością. Niewiele innych powierzchni jaskiniowych w paleolicie zostało tak gęsto pokryte rytami i malowidłami. Wizerunki zwierząt jedne obok drugich, niektóre całe, niektóre fragmentaryczne, kratki i inne znaki, niezliczone linie nachodzące na siebie tworzą zadziwiający palimpsest (Clottes, Lewis-Williams 2009, s. 142). Relacje stratygraficzne malowideł naskalnych nie muszą implikować wyłącznie pytań o chronologię i etapy rozwojowe sztuki. Nakładanie się motywów mogło stanowić kwestię intencjonalną, jak wskazują studia nad południowoafrykańskimi społeczeństwami pierwotnymi (Rozwadowski 2009, s. 43).

Każde długotrwałe wykorzystywane miejsce kultu, poczynając od sanktuariów jaskiniowych, opierało swoje istnienie na przemyślanej decyzji lokalizacyjnej (Bradley 2006, s. 33–44). Kolejni użytkownicy nawiązywali tylko do tego pierwotnego wydarzenia. Poszukując twórców i przełomowych momentów w dziejach najświetniejszego neolitycznego monumentu w Stonehenge, pamiętać trzeba, że wybór miejsca pod sanktuarium był głęboko i świadomie przemyślany. Posiadało ono optymalne usytuowanie pod względem geograficznym i astronomicznym dla stworzenia prostokątnej figury ze „Station Stones” i zorientowania jej zgodnie z wymogami mitycznej kosmologii na równinie Salisbury (Krzak 1994, s. 27). Dzieje Stonehenge obejmują cztery główne fazy budowy, realizowane w ciągu około 2000 lat funkcjonowania sanktuarium. W okresie I pomiędzy XXXII–XXII wiekiem p.n.e. powstały struktury najwcześniejsze: wał, rów oraz otwory Aubreya. Ustawiono też „Heel Stone” i wzniesiono słupową konstrukcję przy bramie. Twórcami pierwotnego kromlechu byli przedstawiciele kultur tzw. drugiego okresu neolitycznego Wysp Brytyjskich wytwarzający ceramikę żłobkowaną (Krzak 1994, s. 24). Od XXII do XX wieku p.n.e. w II okresie rozbudowy Stonehenge wyznaczona została jego oś skierowana na wschód słońca w czasie letniego przesilenia. Pojawiła się również wiodąca do sanktuarium aleja o długości ponad 0,5 km a także cztery kamienie

we wnętrzu kromlechu zwane „Station Stones”. Rozpoczęto też wznoszenie podwójnego kręgu z błękitnych kamieni oraz umieszczono tzw. ołtarz. Cykl prac ziemnych wokół Stonehenge w II okresie jego tworzenia wykonywały społeczności późnoneolitycznej kultury pucharów dzwonowatych (Krzak 1994, s. 23). W okresie III od schyłku III tysiąclecia do drugiej połowy II tysiąclecia powstał na podłożu starszych elementów krąg sarsenowy zewnętrzny i duża konstrukcja podkowiasta z trylitonów. Zostały one wzniesione przez reprezentantów kultury Wessex, datowanej już na epokę brązu (Krzak 1994, s. 25). W IV okresie istnienia sanktuarium dotychczasowa aleja przedłużona została do rzeki Avon. Nastąpiło to w ostatnich stuleciach II tysiąclecia p.n.e. dzięki wysiłkom społeczeństw z późnej epoki brązu (Krzak 1994, s. 25). Mimo, że brak dowodów na związek celtyckich obrzędów religijnych w epoce żelaza ze Stonehenge, w średniowieczu dopatrywano się tam magicznej działalności legendarnego Merlina. Na przełomie XVII/XVIII wieku za sprawą m.in. Johna Aubreya uznano palimpsestowy kromlech za domniemaną świątynię druidów. Pomimo archeologicznej wiedzy o neolitycznym wieku podwalin Stonehenge, do ostatnich lat święte miejsce przyciąga zwolenników starożytnych celtyckich rytuałów (Piggott 2000, s. 133–182).

Wielowarstwowość i długotrwałość wykorzystywania miejsc kultu obrazują dzieje śródziemnomorskich amfiktonii. Najstynniejsze z nich było ogólnohelleńskie centrum obrzędowe w Delfach. Dominującą pozycję zawdzięczało w znacznym stopniu naturalnym walorom krajobrazowym, umożliwiającym wyznaczenie temenosu, czyli świętego okręgu Apollina, gdzie mieściła się też wyrocznia. W jej pobliżu znajdowała się święta skała Sybilli, wypływało cudowne źródło wody Kassotis, wokół zaś rozciągały się gaje oliwne. Na obszarze centrum kultowego powstawały skarbcce, pomniki wotywnie i sanktuaria, którym towarzyszył gimnazjon, amfiteatr i stadion z kamienną widownią (Encyklopedia Sztuki Starożytnej 1975, s. 136). Istnienie wyroczni i amfiktonii delfickiej obejmowało również panowanie rzymskie. Dopiero w 393 roku n.e. chrześcijański cesarz Teodozjusz zakończył działalność świętego okręgu. Po odkryciach archeologicznych na początku XX wieku grecki poeta Angelos Skielianos postanowił nadać Delfom rangę międzynarodowego centrum duchowej inspiracji. Zapoczątkowane w 1927 roku festiwale dramatu antycznego zjedoczyły w sakralnym krajobrazie Delf aspekty religii pogańskiej i chrześcijańskiej (Harpur 1995, s. 201).

Na ziemiach polskich wyjątkową rangę i palimpsestową naturę wielokrotnego ośrodka kultowego posiada Ślęza nazywana niekiedy śląskim Olimpem (Rosik 2001, s. 62–72) lub Araratem (Mierzwiński 2007, s. 154–155). Najważniejszym wydarzeniem w jej historii było pierwotne odkrycie sakralnych wartości naturalnego otoczenia, zgodnie z zasadą poszukiwania lokalnego „centrum świata” (Rosik 2007, s. 7–8). Krajobraz Ślęzy jest wybitnym przykładem natury miejsc obrzędowych, gdzie zachodzące zmiany kulturowe opierały się na ciągłości tradycji sakralnych całego obszaru, poczynając od epoki brązu, po śre-

dniowiecze. Najstarsze ślady pobytu człowieka na Ślęży pochodzą z neolitu. Interesujące są zwłaszcza materiały ceramiczne ze szczytu góry, związane z kulturą ceramiki wstęgowej, kulturą pucharów lejkowatych, kulturą amfor kulistych oraz tradycjami badeńskimi. Czy już wtedy wykorzystywano masyw ślężański do praktyk obrzędowych, trudno odpowiedzieć. Przemawiać za tym może brak zabytków neolitycznych w górnych partiach Ślęży, poza samym szczytem (Domański 2002, s. 83). Wraz z sąsiednimi górami Radunią i Wieżycą od młodszej epoki brązu Ślęża stała się prawdopodobnie ośrodkiem kultowym plemion łużyckich (Gaśowski 1990, s. 377). Mógł on powstać na bazie bliżej nie określonych struktur osadniczych istniejących wokół góry, poświadczanych zabytkami ceramicznymi i metalowymi, datowanymi od IV okresu epoki brązu do wczesnej epoki żelaza. Zdecydowana większość materiałów kultury łużyckiej na szczycie Ślęży pochodzi jednak z okresu halsztackiego C. Niektóre zabytki związane są bezpośrednio z kultem. Należą do nich m.in. krążki wykonane z ułamków naczyń ceramicznych. Na szczycie Ślęży znaleziono kilka egzemplarzy tego rodzaju przedmiotów, łączonych z symboliką solarną (Domański 2002, s. 87). Więcej wątpliwości dotyczy obiektów nieruchomych, odkrytych w formie wału półksiężycowatego na północnym stoku góry oraz kamiennego kręgu odsłoniętego na szczycie Ślęży. Ze względu na obecność w jego sąsiedztwie materiału ceramicznego kultury łużyckiej, można dopuścić hipotezę o rytualnym wykorzystaniu tych konstrukcji na przełomie epoki brązu i wczesnej epoki żelaza (Limisiewicz 1993; Domański 2002, s. 88–89).

Ponowne wzbogacenie scenografii sakralnej przestrzeni masywu ślężańskiego nastąpiło w okresie lateńskim. Na podstawie znalezisk zabytków ruchomych oraz stylistyki i położenia kamiennych rzeźb ślężańskich, przyjmuje się możliwość istnienia na szczycie Ślęży miejsca kultu celtyckiego. Brak jednak głębszych przesłanek dla ściślejszego określenia jego charakteru. Mógłby to być zarówno święty gaj znany z różnych przekazów pisanych, nieuchwytny archeologicznie, jak i jakieś konstrukcje budowlane o podobnym przeznaczeniu, jednak dotychczas nie odnalezione (Domański 2002, s. 93). Problem istnienia celtyckiego nemetonu na Ślęży jest trudny do rozwiązania (Woźniak 2004). Wynika to z kolejnych palimpsestowych przekształceń tamtejszego krajobrazu kulturowego pod wpływem religii chrześcijańskiej. Symbolem wykorzenia rzeźb z miejscowych znaczeń, pozbawienia tożsamości kulturowej i historycznej, stało się ich przemieszczanie lub tylko z pozoru nieszkodliwe zmienianie odwiecznych pozycji. Zaczęto je eksponować i wyodrębniać, podczas gdy wcześniej wpisane były w krajobraz sakralny masywu ślężańskiego (Mierzwinski 2007, s. 153). Nie można wykluczyć istnienia na szczycie góry ośrodka kulturowego w okresie wpływów rzymskich, choć znaczenie Ślęży wynikało wówczas z roli zaplecza surowcowego dla produkcji kamieniarskiej ludności kultury przeworskiej (Domański 2002, s. 95). Podobna rola gospodarcza, refugialna i kultowa zarazem masywu ślężańskiego przetrwała prawdopodobnie do wczesnego średniowiecza. Najpoważniejsze zmiany zaszły około roku 1138, gdy na

Ślęży powstał klasztor kanoników regularnych, którego fundatorem był Piotr Włost. W zamierzeniach donatora leżało stworzenie dużego ośrodka kultu religii chrześcijańskiej, który mógł mieć doraźne znaczenie dla zwalczania pozostałości pogaństwa na tym obszarze. Intencją fundatora mogło być całkowite i zdecydowane odcięcie się od dawnych przypuszczalnych związków z istniejącym niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego. Dodatkowemu wzmocnieniu uległ palimpsest ślężański po wytyczeniu granicy posiadłości klasztornych za pomocą wykonanych na kamiennych rzeźbach znaków ukośnego krzyża (Korta 1988, s. 193–233). Gdy w drugiej połowie XII wieku nastąpiła translokacja kanoników regularnych ze Ślęży na Wyspę Piaskową we Wrocławiu, pogańskie tradycje masywu już zanikły. Przetrwiała jednak własność klasztorna góry od 1494 r. aż do 1810 roku, stanowiąc razem z kaplicą na jej szczycie ostatnie ślady sacrum Ślęży pod opieką Kościoła (Mierzwiński 2007, s. 75).

W innym regionie ziem polskich palimpsestowa natura miejsc kultu znalazła swoją egzemplifikację na naturalnym wyniesieniu nad krawędzią doliny Smierni płynącej przez Wysoczyznę Kujawską. Na stanowisku 13 w Kruszy Zamkowej począwszy od schyłku IV tysiąclecia p.n.e. wyznaczone zostało miejsce o istotnych walorach mitologiczno-obrzędowych, spełniające długotrwale funkcję integrującą lokalne wspólnoty terytorialne (red. Cofta-Broniewska 1989, s. 212). Najstarsze ślady osadnictwa na wzgórzu w Kruszy Zamkowej związane są z kulturą ceramiki wstęgowej rytej, jednak początki funkcji kultowych sięgają późnego neolitu i epoki brązu. Pierwotnym podłożem palimpsestowej przestrzeni sakralnej nad Smiernią są miejsca obrzędowe kultury amfor kulistych i kultury pucharów lejkowatych, obejmujące grobowiec zwierzęcy KAK, grobowiec typu kujawskiego KPL, grobowiec typu korytarzowego KAK oraz grobowiec grupy radziejowskiej KPL. Być może na wzgórzu w Kruszy Zamkowej znajdowały się również miejsca obrzędowe społeczności protobrazowej i kultury łużyckiej (red. Cofta-Broniewska 1989, s. 19–61).

W pobliżu przedziejowych obiektów rytualnych w późnym podokresie lateńskim powstała strefa sepulkralna kultury przeworskiej z birytualnym obrzędkiem pogrzebowym. Na samym szczycie wzgórza nad Smiernią ulokowano ściśle powiązaną z cmentarzyskiem świątynię, zawierająca m.in. gliniane palenisko oraz ołtarz z monolitycznego bloku kamiennego. Towarzyszyły jej pochówki zwierząt, zwłaszcza psów i kóz, jak również prawdopodobnie pozostałości ofiar ludzkich. Pojedyncze zabytki z okresu wpływów rzymskich pozwalają wysuwać tezę o ograniczonym wykorzystywaniu sanktuarium na początku nowej ery (red. Cofta-Broniewska 1989, s. 125–138). Po kilkusetletniej przerwie, na podłożu starożytnego sanktuarium kruszańskiego poniżej kulminacji wzniesienia powstało miejsce praktyk żałobnych z okresu wczesnego średniowiecza, w którego centrum prawdopodobnie znajdowała się chrześcijańska świątynia (red. Cofta-Broniewska 1989, s. 197–202). Pomimo stwierdzenia występowania tu tak licznych i różnych chronologicznie obiektów kultu, odnotować należy także czasem długotrwałe okresy przerwy w użytkowaniu stanowiska. Na tym

większe podkreślenie zasługuje fakt kontynuowania jego kultowego charakteru, jak nawarstwiającego się palimpsestu miejsc obrzędowych różnych odmiennych kulturowo społeczności (red. Cofta-Broniewska 1989, s. 212).

Zagęszczenie struktur sakralnych występuje w wielu miejscach, gdzie nakładało się dziedzictwo wierzeń pogańskich i religii chrześcijańskiej. Wymienić można jako przykłady Górę Chełmską koło Koszalina (Janocha, Lachowicz 1991), górę Rowokół w pobliżu Smołdzina (Malinowski 2004), Łysą Górę w Górach Świętokrzyskich (Gąssowska 1975) i wiele podobnych im obiektów (<http://www.kamienie.most.org.pl>). Wzorcowy model zapisywania i odnawiania przestrzeni rytualnej prezentuje Góra św. Wawrzyńca w pobliżu Chełmna nad Wisłą. Na zasadniczy trzon tamtejszego wczesnośredniowiecznego zespołu osadniczego składają się dwa cmentarzyska, osada podgrodzowa oraz grodzisko. Góra św. Wawrzyńca ukazuje walory sakralnego krajobrazu, odkrytego u zarania czasu i zagospodarowywanego długotrwale. Nie można wykluczyć możliwości bardzo wczesnego pojawienia się tam tradycji obrzędowej, ze względu na bardzo liczne ślady osadnictwa neolitycznego, jak i łużycko-pomorskiego. Udokumentowane przejawy praktyk kultowo-magicznych odbywających się u podnóża Góry św. Wawrzyńca pochodzą z X wieku. Ich śladami są dwie sadzawki, związane z oczyszczającymi ablucjami, a także wzniesiony przy jednej z nich ołtarz z nieobrobionych kamieni polnych, ze śladami różnorodnych ofiar towarzyszących pogańskim rytuałom agrarnym. W okresie chrystianizacji Pomorza Nadwiślańskiego na zniszczonych obiektach kultu pogańskiego rozpoczęto wznoszenie bazyliki, charakteryzującej się trzema nawami, bezwieżowym układem oraz trzema absydami. Budowę świątyni chrześcijańskiej zaczęto realizować w 1. połowie XI wieku, lecz stosunkowo szybko ją przerwano, co łączyć należy z reakcją pogańską zachodzącą w latach trzydziestych tego stulecia. Kolejnym zapisem w palimpseście Góry św. Wawrzyńca były związane z okresem reakcji pogańskiej ślady ceremonialnych uczt, odbywających się na reliktach niedokończonych bazyliki w 2. połowie XI wieku i na początku XII wieku. Odkryty został rytualny pochówek noworodka, złożony wówczas u podnóża dawnego pogańskiego ośrodka kultowego. Pomimo prób nawrotu w XIII wieku do budowy świątyni chrześcijańskiej o układzie bazylikowym, nie zdołano tej koncepcji zrealizować. Powstała natomiast na górze w XVII wieku kaplica pod wezwaniem św. Wawrzyńca, patrona walki z poganami. Dopiero w 1. połowie XIX wieku została ona rozebrana, jednak pozostał jej ślad zawarty w nazwie Góry św. Wawrzyńca (Chudziak 2003, s. 141–144).

Potrzeba narracji refleksyjnej, łączącej diachronię i synchronię badań nie ogranicza się tylko do dziedziczenia tradycji wyspecjalizowanych miejsc kultowych. Dotyczy ona również analizy palimpsestowej struktury pradziejowych cmentarzysk, stanowiących rozległe pole dociekań naukowych. Może ono być zilustrowane tylko na wybranych przykładach. W przypadku grobowców megalitycznych wiadomo, że poczynając od schyłku neolitu czy początków epoki brązu, zaczynają się ich wtórne dzieje. Posażały one tak wielkie znaczenie kultowe,

że często odgrywały istotną rolę religijną w kulturach niemegalitycznych. Grobowce komorowe z Wysp Brytyjskich zawierają późniejsze pochówki ciałopalne popielnicowe zaopatrywane w przedmioty z brązu. Megalityczne grobowce z Francji, Szwajcarii i Hiszpanii posiadają niekiedy warstwy grzebalne z przełomu epoki brązu i żelaza. W Niemczech bywają sytuacje, że na dawny kurhan megalityczny nasypywano ziemię, tworząc w późniejszym okresie kopiec większy, do umieszczania nowych pochówków. W megalicie z Wartin nad Bałtykiem, kolejne groby pochodziły ze starszej i młodszej epoki brązu a także wczesnej epoki żelaza, przy czym już w neolicie ten obiekt grzebalny odznaczał się wielowiekową i wielokulturową tradycją, obejmującą siedem faz obrzędowego użytkowania. Palimpsestowe nakładanie się kolejnych obiektów grobowych przemawia wyraźnie za świętością tego miejsca. Podobne przykłady można mnożyć, odnosząc je do innych kultur pradziejowych (Krzak 1980, s. 90–157; 1994, s. 295–297).

Utrwalanie czasu i miejsca sakralnego następowało także na cmentarzyskach z epoki brązu i epoki żelaza. Przestrzeń wyznaczoną na spoczynek przodków cechowało dążenie do ochrony niezmiennych wartości dziedzictwa kulturowego. Mimo, że zagadnienie konsekwentnie długotrwałego wykorzystywania cmentarzysk przez różne społeczności budziło wśród badaczy kontrowersje (Malinowski 1962, s. 97–98), nie można zanegować 1000-letniej tradycji nekropolii kietrzańskiej. Zbadano na niej ponad 4000 grobów. Na szczególną uwagę zasługuje to, że cmentarzysko w Kietrze, założone w starszym okresie epoki brązu, użytkowane było następnie bez wyraźnych przerw przez około tysiąc lat, do wczesnej epoki żelaza i początków okresu lateńskiego (Gedl 2002, s. 75–76). Jego zagospodarowywanie przebiegało poczynając od sakralnego punktu wyjściowego, według modelu, który nazwać można cyklicznym, bowiem ostatnie fazy użytkowania nakładają się na pochówki najwcześniejsze. Południowo-zachodnią część nekropolii w Kietrze zajmuje wielkie zgrupowanie pochówków składanych od schyłku II okresu epoki brązu przez cały III okres epoki brązu. W IV okresie epoki brązu poszerzono dotychczas użytkowany areal cmentarzyska ku północy i wschodowi. W fazie następnej (V okres epoki brązu) grzebano zmarłych głównie na obszarze rozciągającym się jeszcze dalej na północ. W początkach wczesnej epoki żelaza (HC) poszerzono teren cmentarzyska ku północnemu zachodowi. W okresie HD zaczęto natomiast składać zmarłych na zachodnich peryferiach najstarszej części cmentarzyska, powracając w rejon wyjściowy, założycielskiej części nekropolii ze starszej epoki brązu. Obok niej ulokowane zostały również pochówki kultury lateńskiej. Palimpsest sakralnej przestrzeni cmentarzyska kietrzańskiego uległ wówczas dopiero zamknięciu (Woźny 2000, s. 119).

Jest zjawiskiem paradoksalnym, że pewne naturalne układy krajobrazowe podlegały stałej sakralnej waloryzacji, podczas gdy w długim okresie czasu radykalnym zmianom ulegały struktury gospodarcze, społeczne i polityczne. Jeszcze jednym tego przykładem są długotrwałe wykorzystywane miejsca skła-



dania darów wotywnych z reguły, choć nie wyłącznie, w obrębie środowisk akwaticznych. Lokalizacje takich stanowisk w Danii wskazują na ich wykorzystywanie nawet poczynając od wczesnego neolitu, poprzez epokę brązu, w głąb wczesnej epoki żelaza (Bradley 2006, s. 155). Podobną tradycją prawdopodobnie kultowego wykorzystania może się poszczycić biskupińskie źródło wody, oznaczone jako stanowisko 15a. Pochodzące z niego materiały nakładają się wzajemnie na niewielkiej powierzchni podmokłego terenu. Neolityczna siekierka kamienna, późno halsztacka szpila z haczykowatym trzonkiem i główką półkolistą, rzymska fibula kuszowata z kabłąkiem facetowatym i podwiniętą nóżką czy wreszcie wczesnośredniowieczny grot włóczni są zabytkami szczególnymi. Obok wielu innych przedmiotów codziennego użytku odkrytych w źródle biskupińskim, mogą one przemawiać za obrzędowym jego przeznaczeniem, towarzyszącym funkcjom bieżącego pozyskiwania wody (Rajewski, Maciejewski 1957). Podobnie jak inne nakładające się wzajemnie znaleziska z miejsc kultowych, cmentarzysk i depozytoriów wotywnych darów, biskupińskie źródło nie podlega prostym regułom faz rozwojowych. Tworzy natomiast prowokujący do odczytania palimpsest ukrytych znaczeń sakralnej przestrzeni i zastygłego czasu.

## Bibliografia

- ASSMANN J.  
2008 *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa.
- BRADLEY R.  
2006 *An archaeology of natural places*, London and New York.
- COFTA-BRONIEWSKA A. (RED.)  
1989 *Miejsce pradziejowych i średniowiecznych praktyk kultowych w Kruszy Zamkowej*, Poznań.
- CHUDZIAK W.  
2003 *Mons Sancti Laurenti, t. 1. Wczesnośredniowieczna przestrzeń In Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Toruń.
- CLOTES J., LEWIS-WILLIAMS D.  
2009 *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Warszawa.
- ENCYKLOPEDIA SZTUKI STAROŻYTNEJ  
1975 j.w., Warszawa.
- DOMAŃSKI G.  
2002 *Ślęza w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław.
- ELIADE M.  
1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- ENCYKLOPEDIA SZTUKI STAROŻYTNEJ  
1975 Warszawa.

GAZETA POMORSKA z dn. 22. V. 2010 r.

GĄSSOWSKA E.

1975 Uwagi o chronologii i funkcji Łysej Góry, *Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego*, t. 9, Kraków, s. 87–114.

GĄSSOWSKI J.

1990 Ślęza, [w:] L. Leciejewicz (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa, s. 377–378.

GEDL M.

2002 Wielkie cmentarzysko z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Kietrze, pow. Głubczyce na Górnym Śląsku, [w:] M. Gedl (red.), *Wielkie cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*, Warszawa, s. 75–116.

HARPUR J.

1995 *Tajemnice miejsc świętych*, Warszawa.

<http://bc.biblos.pk.edu.pl/.../PalimpsestPrzyszlych/.../ZagulaA>

<http://www.kamienie.most.org.pl>

<http://bc.biblos.pk.edu.pl/.../PalimpsestPrzyszlych/.../ZagulaA>

JANOCHA H.W., LACHOWICZ F.J.

1991 *Góra Chełmska. Miejsce dawnych kultów i sanktuarium maryjne*, Koszalin.

JELINEK J.

1977 *Wielki atlas prahistorii człowieka*, Warszawa.

KOŁAKOWSKI L.

1966 Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. XI–XVI, Warszawa.

KORTA W.

1988 *Tajemnice góry Ślęzy*, Katowice.

KRZAK Z.

1980 *Geneza i chronologia kultury ceramiki sznurowej w Europie*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.

1994 *Megality Europy*, Warszawa.

LEROI-GOURHAN A.

1966 *Religie prehistoryczne*, Warszawa

LIMISIEWICZ A.

1993 Nowe badania na Ślęzy – szczytowy krąg, *Śląskie Sprawozdania Archeologiczne*, t. 34, s. 467–473.

MALINOWSKI T.

1962 Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce, *Przegląd Archeologiczny*, t. 14, s. 5–136.

2004 Charakter pobytu człowieka w pradziejach i w średniowieczu na szczycie góry Rowokół, [w:] *Przez pradzieje i wczesne średniowiecze*, Lublin, s. 289–299.

MIERZWIŃSKI A.

2007 *Ślęzańska układanka*, Wrocław.

MINTA-TWORZOWSKA D.

- 2008 Teoretyczne problemy interpretacji „sztuki” pradziejowej. Docieranie do znaczenia przestrzeni sztuki pradziejowej, [w:] B. Gediga, W. Piotrowski (red.), *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, Biskupin – Wrocław, s. 23–48.

PIGGOTT S.

- 2000 *Druidzi*, Warszawa.

RAJEWSKI Z., MACIEJEWSKI F.

- 1957 Badania wykopaliskowe źródeł krynicznej wody w Biskupinie, pow. Żnin, *Wiadomości Archeologiczne*, t. 24, z. 3, s. 232–243.

ROSIK S.

- 2001 W cieniu „śląskiego Olimpu”. Uwagi nad możliwością kosmicznej waloryzacji góry Ślęży w badaniach nad historią religii, [w:] S. Rosik, P. Wiszewski (red.), *Origines mundi, Pentium et civitatum*, Wrocław, s. 62–72.
- 2007 Przedmowa, [w] A. Mierzwiński, *Ślązańska układanka*, Wrocław, s. 7–13.

ROZWADOWSKI A.

- 2009 *Obrazy z przeszłości. Hermeneutyka sztuki naskalnej*, Poznań.

TOPOLSKI J.

- 1988 *Wprowadzenie do historii*, Poznań.

WOŹNIAK Z.

- 2004 Problem istnienia celtyckiego nemetonu na Ślęży, *Przegląd Archeologiczny*, t. 52, s. 131–183.

WOŹNY J.

- 2000 *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich*, Bydgoszcz.

Jacek Woźny

## Palimpsestnatur von den urgeschichtlichen Kultstätten

### Zusammenfassung

Im Jahre 1836 schlug der dänische Wissenschaftler Christian Jurgenson Thomsen in seinem Museumsführer für Landantiken in Kopenhagen vor, die Sammlungen in bronze-, steine- und eisenzeitlichen zu teilen. Dank des Systems der drei Epochen stellte man die Regel fest, dass die Forschungen und Klassifikation der urgeschichtlichen Fundobjekte die chronologische Ordnung begleiten soll.

Die, dank der Auszeichnung der diachronischen Kulturentwicklung, beschriebenen gesellschaftlichen Veränderungen wurden, neben der Klassifikation und der Sequenz der typologischen Artefakten, zum Hauptobjekt der archäologischen Forschungen. Die Früh – Mittel – und Spätphase hat man überall dort ausgesondert, wo man langwierige

Plätze – oder Gebietsbesiedlung beobachtete. Die Vorschläge von Thomson und die Theorie von Darwin bezeichneten prinzipiell das Verhältnis der Archäologen zu der Interpretation der Kulturveränderungen in der Urgeschichte. Auf diesem Grund verhält sich ganz anders die Bewertung der Religion als besondere Zeitlähmung, wo es weder „vorher“ und „dann“ noch „früher“ und „später“ gibt, aber alles wird immer.

Die mythischen und symbolischen Welterfahrungen, befreiend vom historischen Zeitverlauf, gehören auch, neben der biologischen Entwicklung, zu den unveräußerlichen Menschheitswerten. Die Forschungsorientierung, die diese Ereignisse ergründet, richtet sich vielmehr zur Analyse der Wiederholungsstrukturen, als zur Beobachtung der fortschrittlichen Evolutionskulturveränderungen. Ohne die historischen Entstehungsumstände der urgeschichtlichen Sanktuarien, Gräberfelder und Opferstätten zu bezweifeln, soll man jedoch ihre spezifische, zur Schriftpalimpsestkatégorie, vergleichbare Natur bemerken. Urschriftlich war das, schon früher auf dem benutzten Schreibmaterial, geschriebene Manuskript, von welchem der frühere Text, in Rücksicht auf seinen hohen Wert, entfernt wurde. Es ist unmöglich zu sagen, nach vielfachen Umarbeitungen des Textes, welche von seinen Schichten älter und wichtiger ist und als erste geschrieben wurde. Das Wesen von Palimpsest bildet die Notwendigkeit es synchronisch abzulesen. So wie jede Theorie auf einer anderen gebaut wird, kann man auch ausweisen, dass auch die Lähmung der Sakralzeit zu Auflegen und Vervielfältigung der begrenzten Musterkulturstätten führt. Ihr Raum muss palimpsest und synchronisch abgelesen werden und nicht diachronisch und linear-evolutionsgemäß. Auf diese Weise wird verständlich der Ausbau der megalithischen Kromlechs, Religionszentren des altertümlichen Griechenlands, oder großen Brandgräberfelder aus Bronze – und Jungeisenzeit, wie auch die langwierige Tradition der urgeschichtlichen Opferstätten. Im Bereich dieser Stätten sind besondere Sakraleigenschaften entdeckt worden, die, nach dem Ebenbild des Pergamenpalimpsestes, aufs neue von nächsten Benutzern eingeschrieben und verwischt werden.