

Jacek Woźny

Uniwersytet im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Zakład Historii Średniowiecznej

Wierzenia we wczesnych okresach epoki żelaza na ziemiach polskich w świetle oddziaływań zewnętrznych centrów kulturowych

Archeologiczne świadectwa wierzeń religijnych z wczesnych okresów epoki żelaza na ziemiach polskich rozpatrywane są z reguły w źródłowym sensie swego znaczenia. Procedury towarzyszące ich analizom równoznaczne są z formułowaniem pytania „skąd przyszli ich nosiciele?”. Ma ono charakter retoryczny, zawiera bowiem w sobie odpowiedź: „nie stąd”, lecz z bardziej cywilizowanego terytorium. Ten sam dylemat dotyczy genezy wspólnot religijnych, etnicznych, jak również innych osiągnięć kulturowych (Mamzer 2006, s. 126-127). Odzwierciedleniem tradycyjnych metod interpretacji są odwołania do analogii zewnętrznych, mających wyjaśniać znaczenie najbardziej nawet wyjątkowych zabytków kultowych z ziem polskich. Wskazać można przykłady erudycyjnej oceny źródeł archeologicznych. Wybitne okazy plastyki figuralnej kultury łuzyckiej z Deszczna, Glinian, Kietrza, Księża Wielkiego i Topornicy przypominają badaczom o synkretyzmie lunarno-solarnym wywodzonym od symbiozy Demetri i Diany-Artemidy (Szafrąński 1987, s. 162-163). Naczynia grobowe kultury pomorskiej stanowiąc mają efekt końcowy bodźców idących z południa. Popielnice twarzowe upodobnione do tamtejszych artefaktów pod względem form, wnosząby jednocześnie symbolikę kobiecości i macierzyństwa chtonicznego znane z Egiptu, Sumeru a także Palestyny i chrześcijańskiego monoteizmu (Szafrąński 1987, s. 188-189). Dosłownie przyjmowane są wersy Plutarcha o jedności religii późnej starożytności: „Nie ma bogów różnych dla różnych ludów; bogów barbarzyńskich czy greckich, ani bogów północnych czy południowych, lecz tak jak słońce, księżyc, niebo, ziemia i morze są wspólne dla wszystkich, a przecież różnie się nazywają wśród różnych ludów, tak również jest jeden byt duchowy, który wszystkim zarządza, ogarnia wszystko jedną opatrnością, który

rozciga swe moce nad wszystkim”. Zastosowanie metody retrospektywnej pozwoliło przesuwać wstecz załączki tego procesu integracji wiodącej do mono-teizmu o kilka stuleci i kojarzyć je z analogicznymi zjawiskami renesansu kultu bogini płodności na ziemiach polskich w okresie późnohalsztackim (Szafranski 1987, s. 186). Na zasadzie podobnej ekstrapolacji rodzimych znalezisk możliwa stała się konkluzja, że po sublimacji wyobrażeń o zmarłych, która doprowadziła w efekcie do ukształtowania się pojęcia duszy nieśmiertelnej, przyszła kolej na dalsze precyzowanie pojęcia bóstwa, jako wszechmocnej istoty nadprzyrodzonej o cechach absolutnej doskonałości. Tak pogłębiały się dawne wyobrażenia religijne w okresie przedrzymskim i w okresie wpływów rzymskich na terytoriach polskich (Szafranski 1987, s. 281).

Trudność oceny erudycyjnego opisu obcych wpływów religijnych wynika zarówno z wielości wykorzystanych analogii, jak również zawężonego rozumienia pradziejowej kultury do kategorii źródeł archeologicznych. Tymczasem w żadnym wypadku nie składają się na nią tylko zestawy przedmiotów, choćby najbardziej egzotycznego pochodzenia, jak figurki Izydy z Horusem, Jowisza, Merkurego, Bachusa i Marsa, znalezione w różnych regionach Śląska, Wielkopolski i Zachodniego Pomorza (Wielowiejski 1981, s. 396-397). Stanowi o niej układ wartości określający status tych przedmiotów w dawnym społeczeństwie (Kowalski 2000, s. 115-136). Źródła kultury danej wspólnotowo tkwią w umysłach ludzi. Nie była ona, tym bardziej kultura archeologiczna, cechą stałą, wrodzoną społeczności, raz na zawsze ustaloną przez naturę. Była rezultatem uczenia się przez naśladowanie, efektem działań mimetycznych w celu identyfikacji z tymi, których świat wartości był świadomie akceptowanym lub co najmniej respektowanym przez naśladowujących (Mamzer 2006, s. 133).

Na tle różnorodnych sposobów definiowania kultury w naukach humanistycznych, pożyteczne dla archeologii poszukującej sakralnego sensu pradziejowych zabytków, jest sięgnięcie po definicję antropologiczną. Pod pojęciem kultury należy wówczas rozumieć gatunkowy, społecznie organizowany system świadomego przystosowywania się rodzaju ludzkiego do otoczenia, realizowany za pośrednictwem przedmiotowych wytworów i mający na celu zaspokojenie jego różnorodnych potrzeb (Wierciński 2004, s. 73). W tym sensie zabytki archeologiczne są zachowanymi śladami odpowiedzi na określone potrzeby ludzkie, które wymagają obecnie naszej interpretacji. Taką rolę wypełniają również materialne pamiątki wierzeń religijnych, odpowiadające potrzebom specyficznie ludzkiego uogólnionego poznania świata i sensu życia (Wierciński 2004, s. 79-80). W aspekcie terytorialnym są to sanktuaria, poświadczające szczególne skupianie uwagi na kontaktach ze sferą transcendentną. Z perspektywy sakralizacji wybranych miejsc – cmentarzyska i groby, tworzące strefę graniczną między światem doczesnym a nadprzyrodzonym. Osobowy wymiar aktów religijnych przejawia się w darach i depozytach, będących świadectwami uczestnictwa i ofiary (Renfrew, Bahn 2002, s. 390-391).

Wymienione podstawowe płaszczyzny interpretacyjne skutecznie zastosować można dla archeologicznej weryfikacji głównych systemów mitologicznych

w starożytnych dziejach ludzkości: mitologii łowców, mitologii rolników, mitologii miejskiej oraz mitologii epoki osiowej (Armstrong 2005). We wczesnych okresach epoki żelaza zaznaczyły się wpływy ostatniego z tych prądów myślowych. Nastąpił wówczas kulturowy moment gdy człowiek otwarcie zaczął problematyzować sens własnego istnienia. Europa w tym czasie dzieliła się na poddane wpływom helleńskim „południe” i na barbarzyńską „północ”. Istotną linię podziału wyznaczały szlaki, którymi ze wschodu wtargnęły plemiona ludów stepowych. Następnym było ugruntowanie poczucia lęku, niepewności i potęgi losu. W tym właśnie okresie nazywanym epoką osiową powstała tragiczna wizja świata i człowieka oraz nasiliły się pytania o rolę przeznaczenia (Kowalski 2005, s. 234). Wszystkie społeczeństwa poddane wspomnianym procesom poszukiwały własnych odpowiedzi na dylematy ludzkiej egzystencji. Sanktuaria, rytuały pogrzebowe oraz formy darów ofiarnych z tego czasu na ziemiach polskich umożliwiają ocenę zaangażowania się ich ówczesnych mieszkańców w ogólnoeuropejskie zjawiska kulturowe.

Po rewolucji agrarnej i urbanistycznej ostatni ze starożytnych systemów mitologicznych rozwinął się w trakcie rewolucji duchowej pomiędzy 800 a 400 rokiem p.n.e., przeżywającej się na północy do początków nowej ery. Spośród mocy zawartej w ludzkim bycie ideologia epoki osiowej kładła nacisk na świat wartości, obejmujących rzeczy naprawdę ważne. Dzięki natężeniu refleksji nastąpiła około V wieku p.n.e. eksplozja kulturotwórcza w różnych częściach świata: w Chinach działali Konfucjusz i Lao-cy, w Indiach żył Budda, w Iranie Zaratustra stworzył dualistyczną wizję świata opartą na walce pierwiastków dobra i zła, w Palestynie działali prorocy, w Grecji narodziła się filozofia (Kowalski 2005, s. 232-240). Wszystkie procesy „osiowe” miały pewne zasadnicze wspólne elementy. Przede wszystkim świadomość cierpienia jako nieusuwalnego składnika ludzkiej kondycji. Wszystkie też podkreślały potrzebę religii bardziej uduchowionej, nie tak ściśle uzależnionej od rytuałów. Sfera sakralna stała się odległą, nawet obca. Między śmiertelnikami a ich bogami rozwarła się przepaść, bowiem nie mieli już wspólnej natury (Armstrong 2005, s. 80). To zgoła odmienna interpretacja wersów Plutarcha na temat jedności religijnej późnej starożytności (Szafranski 1987, s. 186).

Wyrazem poszukiwania przez człowieka odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne stały się próby deszyfrowania boskich planów. Wykorzystywano w tym celu dar, zaklęcie, wróżbę. Różnice zaznaczały się między barbarzyńską „północą” i cywilizowanym „południem”. Celtowie, Germanowie i Słowianie ograniczali świat wartości do etosu heroiczno-wojennego. Ludy śródziemnomorskie a zwłaszcza Grecy głębiej uświadamiali sobie tragiczność. W obu prowincjach kulturowych jedną z podstawowych i najbardziej powszechnych technik czytania szyfru transcendencji było wróżenie, gwarantujące magiczne oswojenie wyroków przeznaczenia (Kowalski 2005, s. 231-239). W poszukiwaniu przez mitologię epoki osiowej wartości priorytetowych sięgano po ofiary najwyższej rangi. Wykorzystywały one idee antropomorficzne, do których zaliczała

się także mimetyczna ofiara kozła ofiarnego, oddającego swoje życie za innych (Girard 1987, s. 310-326). Przewodnie idee religijne oraz artystyczne w epoce osiowej wyrażały się poprzez stopniowe przybieranie ludzkich proporcji w rzeźbie i architekturze sakralnej (Sennett 1996, s. 40-42). Monolity kultowe zyskiwały postać figuralną, przechodząc od naturalnych kamieni, przez wyobrażenia ityfaliczne do wizerunków antropomorficznych. Uczłowieczenie postaci boga było świadectwem odrywania się teofanii od materialnego substratu (Eliade 1966, s. 233-234).

Mitologia epoki osiowej doprowadziła do istotnych przemian budowy sakralnych, odpowiadających potrzebom rytuałów religijnych. Sanktuaria tworzone na miarę ludzkich odczuć, wykorzystywano też w nich motywy antropomorficzne dla przybliżania abstrakcyjnych idei boskich. Zasady te eksponuje symbolika architektury greckiej. Porządek dorycki uznawano za męski, joński za kobiecy. Ponieważ właściwym miejscem kobiety było wnętrze domu, dlatego porządku jońskiego używano w wewnętrznych częściach budowli. Mężczyźni natomiast reprezentowali dom w świecie zewnętrznym, głównie na agorach. Kształtowane takimi zasadami przestrzenie architektoniczne greckich miast zyskiwały na dostojności i jasnej ekspresji funkcji. Kolumnady złożone z jednakowych i licznych kolumn podświadomie miały kojarzyć się z równoprawnością społeczną, podobnie jak pierwsze sanktuaria w typie peripterosu. Kolumny symbolizowały równy dostęp i obecność wszystkich obywateli w życiu publicznym i w kulcie. Współgrały z tym asocjacje kolumn i postaci ludzkich (Wujewski 1995, s. 298). Ateńczycy bezpośrednio łączyli anatomię ciała i budowli. Projekty architektoniczne świątyń czerpały inspirację z przeświadczenia, że ciało da się ukształtować poniekąd jak dzieło sztuki, przestrzegając reguł harmonii, symetrii i proporcji (Sennett 1996, s. 27-42).

Symbolika antropomorficzna uwidaczniała się w elementach architektury monumentalnej. Dowodzą tego przyczółki świątyń, obrazujące przenikanie światła ludzi i istot nadprzyrodzonych. Taką sytuację można zaobserwować na przyczółkach świątyń Zeusa w Olimpii, gdzie hieratyczność bóstwa kontrastuje z dynamiką sąsiadujących postaci ludzkich. Wyrażano w ten sposób ideę, że dzieje człowieka mogą stać się częścią rzeczywistości boskiego planu. Problemy etyczne, wyboru, walki dobra i zła, charakterystyczne dla tematyki rzeźby architektonicznej począwszy od okresu klasycznego, były odzwierciedleniem i jakby formą objawiania się kosmicznego logosu (Wujewski 1995, s. 222). Niepewność wyroków boskich powodowała rozwój sanktuariów powiązanych z wyroczniami we wspólnych kompleksach terytorialno-religijnych zwanych amfikloniami. Do najważniejszych należały centra Pylajsko-Delfickie, Kalaurijskie, Onchetyjskie i Delijskie. Problemy najwyższej rangi rozstrzygano w nich na podstawie odczytywania przez kapłanów sensu boskich przekazów (Banek 1993, s. 127-132). Wieszczenie uzyskało znaczącą rolę w obrzędach innych jeszcze społeczeństw epoki osiowej, szczególnie Etrusków i Celtów (Piggott 2000, s. 109). Materialnym świadectwem rozwiązywania tajemnic losu są astragale dostoso-

wane do wróżbiarstwa. Nie tylko w Grecji, lecz także wśród ludów stepowych tego okresu gra w kości była częścią rytuału religijnego (Woźny 2005a, s. 128).

Na terytoriach zachodnio i północnoeuropejskich świątynie w epoce osiowej nie odznaczały się tak pogłębionymi odniesieniami antropologicznymi jak na południu. Spotykamy jednak czytelne przykłady antropomorfizacji. Archeologia religii celtyckiej dowodzi istnienia świątyń z posągami, rzeźbami głów a także niszami na czaszki. W Saint-Blaise we Francji sanktuarium zdobił kamienny portyk z wydrążonymi niszami, w których miały znajdować się czaszki i ścięte głowy. W Roquerpertuse budowla stała na szczycie kondygnacji pięciu stopni z nadprożem podpieranym przez filary z niszami na czaszki. Z oppidum w Entremont pochodzi niezwykle sanktuarium z progiem utworzonym przez filar z wyrzeźbionymi stylizowanymi głowami ludzkimi. Podobne elementy architektoniczne wystąpiły na innych osadach o charakterze kultowym, wypełniając potrzeby mitologii osiowej (Piggott 2000, s. 51-53). Przybliżanie ludzkich wyobrażeń do sanktuariów następowało w tym okresie na znacznie rozleglejszych terytoriach środkowo i wschodnioeuropejskich. Monumenty antropomorficzne wiązały się z tradycją scytyjską, sarmacką i czerniachowską. Nawiązuje do nich również Światowid zbruczański, odnaleziony obok dawnej pogańskiej świątyni (Woźny 2007, s. 143-156).

Podobnie jak sanktuaria w epoce osiowej ułatwiały skupianie uwagi na sferze sakralnej, tak miejsca pochówków stanowiły ostoję pamięci rodowej a jednocześnie kreowały granice świata żywych i zmarłych. Atrybuty niestabilności ludzkiego losu przenikały do obrzędowości pogrzebowej. Całe klany żyły zgodnie z postulatami boskich nakazów pod groźbą doznania nieszczęść lub śmierci. W ramach jednej społeczności mogło być wiele wariantów takiej drogi, w zależności od szczegółowych przykazań bogów (Kowalski 2005, s. 234). Egzemplifikacją tego faktu jest zaawansowane zróżnicowanie obrzędów pogrzebowych we wczesnej epoce żelaza, okresie lateńskim i okresie wpływów rzymskich. Podłożem ich rozwoju były tradycje zachodnio i wschodniohalszackie w VII/VI wieku p.n.e., kiedy stosowano zarówno ciałopalny, jak i szkieletowy obrządek pogrzebowy. Wybitne znaczenie posiadają pochówki zespołu wschodniohalszackiego z jaskini Byči Skala na Morawach. Składano w niej sukcesywnie kilkudziesięciu zmarłych członków lokalnej społeczności, także mniejszych reprezentantów arystokracji plemiennej. Birytualizm przejawia się w występowaniu obok siebie szkieletów i nadpalonych lub całkowicie skremowanych szczątków ludzkich oraz ofiar zwierzęcych (Jażdżewski 1981, s. 414). Przemieszanie obrzędów pogrzebowych typowe dla epoki osiowej dotyczyło także cmentarzysk z elementami scytyjskimi i rodzimymi, środkowoeuropejskimi. Nekropole z Węgier zawierały pochówki z nieboszczykami niespalonymi, ułożonymi po scytyjsku w pozycji wyprostowanej na wznak, w kierunku wschód-zachód lub odwrotnie. Były też jednak groby ciałopalne jamowe bądź popielnicowe, odrębne od rytuałów ludów stepowych (Jażdżewski 1981, s. 420). W tym samym czasie w kulturze łużyckiej dominował obrządek ciałopalny, lecz

chowanie zmarłych niespalonych upowszechniało się w niektórych regionach, np. w grupie górnośląsko-małopolskiej (Jażdżewski 1981, s. 433).

Ciało palenie wyraźnie jednoczyło plemiona kultury pomorskiej we wczesnej epoce żelaza (Łuka 1973, s. 62-63). W okresie lateńskim sytuacja ta uległa zdecydowanej zmianie ze względu na wpływy celtyckie, wnoszące równocześnie standardy religijne epoki osiowej (Chochorowski 1999, s. 401; Gąsowski 1987, s. 148). Pod ich wpływami kształtowały się regionalne społeczności kultury przeworskiej. W początkowym etapie rozwoju grupy kruszańskiej na Kujawach ludność kultywowała tradycję kremacji zwłok, dziedziczoną z epoki brązu. Na skutek oddziaływań zewnętrznych zaczęto grzebać również zmarłych niespalonych. Przez kilka stuleci powszechnym zjawiskiem w regionie kujawskim było stosowanie birytualizmu, przy różnym udziale procentowym inhumacji oraz kremacji na poszczególnych cmentarzyskach. Spalone szczątki zmarłego wybrane ze stosu umieszczano bądź to w naczyniu ustawionym w grobie, bądź też wsypywano z resztkami popiołów bezpośrednio do jamy grobowej. Zróżnicowane były też praktyki towarzyszące pochówkom szkieletowym. Zmarłych układano na plecach w pozycji wyprostowanej, albo też na boku w pozycji płodowej. Wyrazem szczególnych praktyk są groby zawierające niekompletne szkielety o nieanatomicznym układzie pewnych ich fragmentów lub też tylko same czaszki, jak w Gąskach koło Gniewkowa. Kryteria archeologiczne nie dostarczają rozwiązania, czym kierowano się w grupie kruszańskiej na przełomie er przy wyborze określonego obrządku, układu ciała czy formy grobu. Z pewnością czynnikiem decydującym nie były ani płeć, ani wiek, ani pełniona funkcja (Cofta-Broniewska, Koško 2002, s. 137-138). Zjawisko istnienia wśród społeczności tego samego regionu a nawet w tej samej wspólnotce mikroterytorialnej i w tym samym czasie rozbieżności światopoglądowej w tak bardzo istotnej sprawie jak pogrzeb, wytłumaczone może zostać wielowariantowością zasad zażegnania dyktatu potęg sakralnych, charakteryzującą religię w epoce osiowej (Kowalski 2005, s. 235). Podobne procesy zachodziły na innych obszarach ziem polskich. Wprawdzie groby ciało palne jamowe i popielnicowe dominują w kulturze przeworskiej, jednak oprócz Kujaw, pochówki szkieletowe spotykane są przede wszystkim na środkowym Śląsku a także północnym Mazowszu. Ich rozprzestrzenienie łączone jest z potomkami ludności celtyckiej, kontaktami kulturowymi, handlowymi bądź też migracjami z południa ku północy (Godłowski 1981, s. 106-120).

Wielość form rytuałów pogrzebowych w okresie wpływów rzymskich cechowała kulturę wielbarską. Typowe dla niej były nekropole płaskie o birytualnym obrządku szkieletowym i ciało palnym jamowym, zarówno popielnicowym jak i bezpopielnicowym. Wymienione rodzaje grobów występowały także w kurhanach jedno i wielopochówkowych krytych płaszczem kamiennym w obrębie kręgu kamiennego. Pod nasypami znajdowały się też niekiedy ciało palne pochówki warstwowe w postaci rozsypanych szeroko popiołów. Cechą północnoeuropejską są stele kamienne i trójkatne bruki nagrobne (Szafrąński 1987, s. 297).

Trudno w świetle danych archeologicznych określić, co legło u podstaw form obrzędowości grzebalnej grupy masłomęckiej. W Kotlinie Hrubieszowskiej występują z jednej strony pochówki cząstkowe, z drugiej natomiast ślady wielokrotnego nieraz otwierania mogił, nie w celach rabunkowych. W tradycji gockiej starszego okresu rzymskiego podobne zachowania wydają się obce. Pochówki cząstkowe nie towarzyszą też kulturze wielbarskiej. Realną możliwością wytłumaczenia nietypowych różnorodnych praktyk pogrzebowych byłoby odwołanie się do tradycji grzebalnych ludów stepowych, przede wszystkim zaś do Sarmatów, jednej ze wspólnot, których oddziaływanie na mieszkańców Europy zainicjowało dominację mitologii osiowej (Kokowski 1999, s. 108-109). Pochówki cząstkowe w grupie masłomęckiej powstawały zapewne wtedy, kiedy należało podkreślić lub wręcz zmanifestować związek rodzinny kilku zmarłych poprzez symbolicznie wspólny pogrzeb z udziałem przynajmniej części jednego z osobników. Dokonywano tego poprzez wtórne otwarcie grobu, najczęściej dziecka, lub w trakcie składania zmarłego do grobu. Na cmentarzysku w Masłomęczu pochówkowi zmarłej dziewczyny w jednym z grobów towarzyszyły aż dwie czaszki dorosłych osób, natomiast kobiecie w grobie z Gródka nad Bugiem dołożono fragment nogi innego osobnika. Inną możliwość łączenia rytuałów określała sytuacja, w której zmarły podlegał jednocześnie dwóm procesom – ciałożalenia i inhumacji (Kokowski 1999, s. 109).

Urzeczywistnianie wartości epoki osiowej wiązało się na przykładzie rytuałów grupy masłomęckiej z wiedzą rozpoznawania ludzi i ich miejsca w rodzie. Człowiek żył, dziedzicząc winy i zobowiązania bratniej wspólnoty, zachowywał się odpowiednio gdy naśladował aksjologicznie określone, pożądane zachowania plemiennych bohaterów. Nowym rysem mitologii osiowej stała się troska o indywidualną świadomość i moralność. Najlepszym dowodem antropomorfizacji obrzędów pogrzebowych w epoce żelaza są popielnice kultury pomorskiej z plastycznym wyobrażeniem twarzy ludzkiej, podobne do etruskich kanop z Chiusi (Szafrąński 1987, s. 214). W sposób regularny modelowano na urnach także inne części ciała, zwykle uszy lub ręce, w odpowiadających porządkowi anatomicznemu partiach naczyń. Cecha ta przejawia się również w wyobrażeniach ozdób, względnie broni modelowanych na naczyń. Dodatkowym przejawem antropomorfizacji urny grobowej była reguła nakrywania jej czapkowatą pokrywą (Kwapiński 1993, s. 137-138).

Popielnice twarzowe z wczesnej epoki żelaza przynależą do kanonu wyobrażeń mitologii osiowej w zakresie więzów rodowych oraz tragizmu ludzkich losów. Podstawowe funkcje urn twarzowych kultury pomorskiej mogą być ujmowane w kategoriach języka sztuki teatralnej, rodzącej się w świecie antycznym. Chodzi tu szczególnie o aspekt antropomorfizacji, pozwalającej urnie nawiązywać obowiązujące na scenie dramatu rytualnego identyfikacje zmarłego przedstawiciela rodu z nośnikiem roli i postacią sceniczną. Sprawcze funkcje rekwizytu zacierają tu granice między światem ożywionym a sferą przedmiotów materialnych. W najdawniejszym teatrze greckim, podobnie jak w obrzędzie, mamy do

czynienia z tragicznym zawikłaniem ludzkich losów, namiętności i walki boskich potęg. Do kluczowych kategorii takiej sytuacji należy tzw. rozpoznanie, dzięki któremu ujawniają się losy bohatera, jego tożsamość i odsłania się tragiczna historia jego rodu. Dla ułatwienia widzom rozpoznania stosowano specjalne znaki, rekwizyty zwane gnorismata. Chodziło przede wszystkim o cechy tożsamości rodowej, o znamiona, pozwalające rozpoznać, do jakiej grupy klanowej należy nosiciel takiego znaku. Do tego rodzaju akcesoriów ułatwiających rozpoznanie należały głównie ozdoby stroju i uzbrojenie (Kowalska 2003, s. 33).

W tragedii greckiej, wyrażającej idee epoki osiowej, rekwizyty grały rolę identyfikatorów. Zajmowały określoną pozycję w dramatycznych związkach między człowiekiem i rodem do którego przynależy a przeznaczeniem. Tego typu akcesoria tożsamości znane są z rytuałów pogrzebowych kultury pomorskiej. Ich wyobrażenia występują jako ryty na popielnicach. Można przypuszczać, że tak jak w inscenizacjach tragicznych w teatrze greckim rekwizyty służyły rozpoznaniu przynależności bohaterów, podobnie w dramaturgii rytuału pogrzebowego kultury pomorskiej ozdoby i uzbrojenie rysowane na naczyniach należały do „znaków rodowych”, intensyfikowały więc zmarłego z żyjącymi współrodowcami. Gdy w Grecji rodził się klasyczny teatr, w Europie północnej rozwinęła się potrzeba widowisk, rytualnych zmaganiań, udokumentowana między innymi ornamentyką figuralną naczyń halsztackich. Jednym z pełnoprawnych uczestników ceremonii grzebalnej była popielnica twarzowa. Stanowiła nie tylko przedmiot. Jej rytualne przeznaczenie i ranga rekwizytu były kształtowane w grze odbywanej przez wspólnotę tego obrzędu i widowiska (Kowalska 2003, s. 34).

Rzeczy służące rozpoznaniu ich właścicieli, takie jak narzędzia, ozdoby i broń, według przekazów greckich, celtyckich, germańskich i słowiańskich, miały swoją osobowość, znano ich rodowód, pamiętano kiedy i w jakich okolicznościach trafiły do rodu. Ostatecznie i one miały udział w egzystencjalnym zmaganiu się z chorobą, niepowodzeniem, opuszczeniem (Kowalski 2005, s. 238). W odróżnieniu od grobów popielnicowych kultury przeworskiej w okresie rzymskim, niektóre pochówki jamowe reprezentują całkowicie odmienny obrządek pogrzebowy, ilustrujący treści eschatologiczne mitologii osiowej. Jamy ich płytkie, lecz o znacznej średnicy, pozbawione jakichkolwiek elementów kamiennych, wypełnione były szczątkami stosu, wśród których występowały rozrzucone liczne przepalone ułamki ceramiki i przedmioty wyposażenia, najczęściej gięte i łamane miecze, groty oszczepów czy noże żelazne (Niewęłowski 1981, s. 445). Głębokość związków rzeczy ze zmarłymi podkreślają wyjątkowe znaleziska śladów obcych wierzeń na ziemiach polskich. W II wieku n.e. w Rzymie przyjęły się kultury egipskie, pozostając w zgodzie z innymi religiami. Egipski skarabeusz znaleziono w popielnicy grobu na cmentarzysku w Zadowicach pod Kaliszem. Egzemplarz uszebti odkryto wewnątrz popielnicy z miejscowości Solec pod Buskiem, inny okaz uszebti pochodzi z okolic Nowego Miasta nad Wartą. Fakt złamania obydwu egzemplarzy uszebti i przepalenia skarabeusza w kontekście panującego wtedy na ziemiach polskich rytualnego gięcia i łamania przedmio-

tów wkładanych do grobu wskazuje na wprowadzenie tych obcych przedmiotów w zespół wysublimowanych wierzeń mitologii osiowej, przeżywających się na północy dłużej, niż na południu Europy (Szafranski 1987, s. 345).

Nie tylko sanktuaria i pochówki, lecz również depozyty wotywnie w epoce osiowej uzyskały wymiar egzystencjalny, na tle tragicznej wizji świata i człowieka oraz niepewności przeznaczenia losu (Kowalski 2005, s. 234-237). Motywacje wewnętrzne i aspekt antropologiczny stały się ważniejsze od beznamiętnego powtarzania tradycyjnych obrzędów (Armstrong 2005, s. 86). Na podstawie tekstów Platona uwidacznia się konieczność ofiary możliwie najbardziej znaczącej, łączącej to, co przeklęte, z tym, co błogosławione. Na podłożu tych poglądów rozwinęły się idee kryzysu i winy boga, pociągające za sobą jego samopoświęcenie dla dobra wspólnego (Girard 1987, s. 111-138).

Mitologia skandynawska powstająca na peryferiach cywilizacji epoki osiowej, pozostawała jednak pod wpływem tych prądów kulturowych (Kowalski 2005, s. 234-237). Na północy składano różne rodzaje ofiar. W sagach opisano dary ze zwierząt – byków i koni. W szczególnych sytuacjach składano w ofierze człowieka (wroga, współplemieńca, czasem nawet króla), niekiedy też człowiek ofiarowywał bogowi samego siebie. Czytelny sens w świetle idei epoki osiowej posiadało samoofiarowanie Odyna. W Skandynawii był on przedstawiany jako poszukiwacz mądrości, a przede wszystkim wiedzy magicznej. Swoje wtajemniczenia w kunszt wróżbiarski okupywał cierpieniem. Oddał wreszcie w zastaw własne oko, aby osiągnąć pełnię wiadomości. Tracąc wiele ze zwyczajnej zdolności widzenia, zyskał zdolność widzenia nadprzyrodzonego. W świętym gaju w Uppsali na podobieństwo Odyna wieszano żywe ofiary, aby pomogły zregenerować wiedzę i moc wspólnoty (Słupecki 2005, s. 249-255). Specjalnym przykładem ofiar udokumentowanych archeologicznie na północy Europy są ciała z torfowisk. Dowodzą one wyjątkowych praktyk rytualnych na przełomie er w kręgu tradycji celtyckiej i germańskiej. Na Wyspach Brytyjskich znaleziono w ciągu wielu lat około 200 ciał zakonserwowanych w bagnach, natomiast z Danii opisano ich ponad 150. Najbardziej znane są odkrycia z Lindow w północno-zachodniej Anglii oraz Tollund, Ravensholt, Borre Fen, Grauballe czy Huldre Fen w Danii. Większość ciał znalezionych w bagnach pozbawiona była jakiegokolwiek wyposażenia. Wiele spośród nich miało gładkie dłonie bez odcisków i wypielęgnowane paznokcie, co wskazuje na to, że byli to ludzie o wysokim statusie społecznym. W tym względzie uznać ich można, zgodnie z tendencjami epoki osiowej, za możliwie najbardziej znaczące ofiary na rzecz grupy społecznej (Bahn 1997, s. 164-169).

Poszukiwanie wiedzy w połączeniu z ideami antropomorficznymi charakteryzowało w pewnym zakresie rytuały ofiarne Celtów. Drewniane figury często pełniły funkcje darów wotywnych. W Galii odnaleziono rzeźby w szybie ofiarnym w Montbouy niedaleko Orleanu, inne pochodzą z Essarois. Wielki zbiór prawie 200 drewnianych rzeźb wydobyto w sanktuarium celtyckim u źródeł Sekwany. Składają się na niego przedstawienia ludzi i zwierząt, jak również

organów wewnętrznych, które były przypuszczalnie wotami lub miały związek z wróżeniem przypominającym praktyki etruskie. Inny wielki depozyt złożony z ponad 5000 drewnianych figur znajdował się wokół źródła Les Roches w Owernii (Piggott 2000, s. 79-86). Podobne wota w postaci wyrzeźbionych części ludzkiego ciała, ale także całych postaci, znaleziono w słonych źródłach mineralnych, w Fontaines Salées oraz Bourbonne-les-Bains we Francji a także miejscowościach z Wysp Brytyjskich i krajów Europy Środkowej (Gąssowski 1987, s. 127-148).

W religii celtyckiej ludzi zabijano na ofiarę bóstwom, uśmiercając ich w różny sposób zgodnie z preferencjami danego bóstwa, dla Taranisa palono, dla Esusa zaś wieszano. Ofiary z ludzi składano nie tylko dla pozyskania sobie przychylności bogów, służyły one także do wróżenia, przepowiadania przyszłości (Kaczanowski 2005, s. 476). Archeologicznym potwierdzeniem starożytnych przekazów Strabona i Posejdonidosa są szyby rytualne. Występują one od Nadrenii do Pirenejów na całym terytorium Galii. Część z nich towarzyszy sanktuarium, inne występują samodzielnie. Głębokość tych studni sięga nawet ponad 30 m. Zawierają różnorodne depozyty: ceramikę, figurki drewniane, kości zwierzęce i ludzkie. W jednym z szybów w Holzhausen w Bawarii o głębokości około 8 m odnaleziono słup wbity pionowo w dno, wokół którego znajdowało się wypełnienie określone jako zmiażdżony materiał organiczny, m.in. szczątki ludzkie i ślady krwi (Piggott 2000, s. 72-76). Także z terytorium ziem polskich oprócz typowo bagiennych stanowisk ofiarnych ze stałymi urządzeniami lub bez nich, rytualnych depozytów zwierzęcych, ofiar z broni, ceramiki i monet, znane są ofiary z ludzi składane w młodszym okresie przedrzymskim oraz okresie wpływów rzymskich. Między innymi przy źródle solankowym w Inowrocławiu odkryto szkielety dzieci w obrębie starożytnego sanktuarium (Makiewicz 1993, s. 65-76).

Rozpoznawanie ludzi i ich miejsca w rodzie zapośredniczone było w epoce osiowej poprzez przypisany danemu rodowi zestaw wartości i metod życia pod opieką sakralnego patrona. Znakami takimi były rozmaite przedmioty służące rozpoznaniu ich właściciela (Kowalski 2005, s. 238). Wykorzystywano je na co dzień nie tylko przy grzebaniu zmarłych, lecz również w ramach ceremonii ofiarniczych. Za szczególnie ważne uznać należy stanowiska bagienne z darami dla bóstw, pełniące funkcje centralne wobec skupień osadniczych (Jankuhn 1983, s. 24-25). Są wśród nich stanowiska, gdzie znaleziono przedmioty pospolite jak ceramikę, resztki pożywienia ofiarnego (Kaczanowski 2005, s. 538). Do nich zalicza się na ziemiach polskich Otałażka nad rzeczką Mogielanką. Odkryto tam zespół palenisk, koncentracje naczyń ceramicznych, pomosty, ławy drewniane, części narzędzia ornego i koła drewnianego, szczątki zwierząt ofiarnych i pojedyncze przedmioty metalowe. Stanowisko to wykazuje analogie do znanego niemieckiego miejsca ofiarnego w Oberdorla z Turyngii (Makiewicz 1993, s. 70-71). Drugą grupę depozytów zawierają wielkie stanowiska ofiarne w których składano jako dary dla bogów łupy zdobyte w wyniku walk międzyplemiennych

– przede wszystkim broń i oporządzenie pokonanych wrogów, jako świadectwa odebranych im atrybutów tożsamości. Najstarsze tego typu stanowisko z okresu przedrzymskiego odkryto w Hjortspring na Jutlandii. Większość podobnych miejsc ofiarnych pochodzi z okresu rzymskiego. Zasięg ich występowania obejmuje tereny północnego Szlezwiku, Jutlandię, Fionię, Bornholm, Skanię, Olandię i Gotlandię. Do największych ofiarnych stanowisk bagiennych zaliczają się Thorsberg, Nydam, Ejsbol, Vingsted, Illerup, Hedelisker i Trimmemose na Jutlandii, Vimose, Illemose, Kragehul na Fionii, Balsmyr i Knarremose na Bornholmie, Hassle-Bösarp w Skanii, Skedemose na Olandii i Gudingsäkrarne na Gotlandii (Kaczanowski 2005, s. 539). Na niektórych północnoeuropejskich stanowiskach a także na ziemiach polskich występują skupienia ofiar zwierzęcych, wśród których znaczącą rolę odgrywają szczątki psów. Są one uznawane za typowe depozyty wotywno północnej strefy barbaricum ze względu na związki z niektórymi bóstwami antycznymi (Hekate, Asklepiosem, Larami, Artemidą) a także uczestniczenie w obrzędach wróżenia (Andrałowicz 1993, s. 98-109).

Zagadnienie ofiar składanych w epoce osiowej łączy się też z monolitami kultowymi. Na ziemiach polskich były one wykorzystywane u schyłku starożytności z reguły jako ołtarze w obrębie sanktuariów, sporadycznie natomiast na cmentarzyskach i w osiedlach. Wyjątkową wartość posiada ołtarz kamienny z Koszanowa w Wielkopolsce. Leżał on wewnątrz jednego z budynków na terenie osady kultury przeworskiej. Na ścianie czołowej głazu znajdował się ryt w kształcie prostokąta z wypukłym owalem w środku, nawiązujący do symboliki omfalosa, znanej w epoce osiowej wśród Greków i Celtów. Inne znaleziska kamieni kultowych z okresu rzymskiego na ziemiach polskich pochodzą z dużych sanktuariów. Pierwszy z głazów odkryto w świątyni ludności grupy kruszyńskiej w Inowrocławiu na Kujawach. W pobliżu znajdowały się pochówki zwierzęce oraz dary wotywno z elementów uzbrojenia. Inny głaz pochodzi z sanktuarium cmentarnego w Kruszy Zamkowej. Pośrodku budowli świątynnej stał sześcienny monolit o zagładzonej powierzchni, długości 2 m, szerokości i wysokości około 1 m. Na leżącej obok płycie kamiennej wyryty był znak koła, wyznaczając symbolicznie centrum przestrzeni sakralnej (Woźny 2005b, s. 32-46).

Typowym zjawiskiem dla mitologii osiowej było stopniowe przenikanie idei człowieczeństwa i boskości, prowadzące do aktu samoofiarowania (Armstrong 2005, s. 77-98). Przemiany w tym kierunku dotyczyły nie tylko depozytów wotywnych, lecz także ołtarzy, na których je składano. Wraz z postępem antropomorfizacji wyobrażeń o bogach, obiekty kultowe poczynano traktować jako rodzaj ich wizerunku. Główne stadia tego procesu to kult kamieni w formie naturalnej, kamienie dominujące pionem – stele i menhiry, kamienie obrobione do postaci omfalosa, betylu i filaru, przekształcenie pionowego kamienia przez nadanie cech antropomorficznych a wreszcie przekształcenie podpory architektonicznej z pierwotnego obelisku kultowego do formy antropomorficznej (Wujewski 1995, s. 11-20). Wśród szczególnie znanych rzeźb celtyckiego kręgu kulturowego znajdują się monumenty figuralne z Pfalzfeld, Holzgerlingen,

Hirschladen, Steinenbronn i Glauberg w Niemczech. Pojedyncze pochodzą z Czech, pewna ich liczba z Półwyspu Iberyjskiego (Woźniak 2004, s. 131-184). Analogie odnajdujemy również w rejonie Ślęzy na ziemiach polskich (Woźny 2007, s. 143-156). Niektóre spośród słupokształtnych monolitów antropomorficznych wiązały się z grobowcami, inne z sanktuariami. W świątyniach pełniły podobną rolę do archaicznych ołtarzy. W Entremont we Francji kamienny słup z wyobrazeniami „świętych głów” towarzyszył podobnym obiektom z wgłębieniami na składanie prawdziwych czaszek w charakterze wotywnym. W Mag Slecht na Wyspach Brytyjskich znajdował się kamienny idol któremu składano ofiary z pierworodnych dzieci. Celtyckie monolity towarzyszyły sanktuariom w Bronderslev (Dania), Libenicach (Czechy), Tara (Irlandia) a także Sobótce w Polsce (Rosen-Przeworska 1976). Wiele spośród nich ukazywało i przybliżało wizerunki ubóstwianych przodków, scalających pamięć rodową w łatwy do rozpoznania sposób. Wolnostojące monumenty dokumentowały panowanie człowieka nad rodzimym terytorium. Stanowiły ogniwo przemian ideologicznych, zapoczątkowanych w odległej przeszłości wcześniejszymi systemami mitologicznymi, których śladów poszukiwać możemy także na terenie Polski.

Bibliografia

- ANDRAŁOJC M.
1993 Rola psa w obrzędowości pradziejowych ludów Europy Środkowej, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk, s. 98-109.
- ARMSTRONG K.
2005 *Krótką historia mitu*, Kraków.
- BAHN P.
1997 *Grobowce, groby i mumie*, Warszawa.
- BANEK K.
1993 *Amfiktonie starożytne*, Kraków.
- CHOCHOROWSKI J.
1999 Żelazny oręż barbarzyńców – wczesna epoka żelaza poza zasięgiem cywilizacji klasycznych, [w:] *Encyklopedia historyczna świata*, t. 1, Kraków, s. 304-395.
- COFTA-BRONIEWSKA A., KOŚKO A.
2002 *Kujawy w pradziejach i starożytności*, Inowrocław – Poznań.
- ELIADE M.
1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- GĄSSOWSKI J.
1987 *Mitologia Celtów*, Warszawa.
- GIRARD R.
1987 *Kozioł ofiarny*, Łódź.

- GODŁOWSKI K.
1981 Kultura przeworska, [w:] *Prahistoria Ziemi Polskich*, t. V, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, s. 106-120.
- JANKUHN H.
1983 *Wprowadzenie do archeologii osadnictwa*, Warszawa.
- JAŹDŻEWSKI K.
1981 *Pradzieje Europy Środkowej*, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- KACZANOWSKI P.
2005 Europa barbarzyńska, [w:] *Wielka Historia Świata*, t. 2, Warszawa, s. 447-562.
- KOKOWSKI A.
1999 *Archeologia Gotów. Goci w Kotlinie Hrubieszowskiej*, Lublin.
- KOWALSKA M.
2003 Urny kultury pomorskiej jako „rekwizyty” w dramaturgii obrzędu pogrzebowego, [w:] *Estetyka w archeologii*, Gdańsk, s. 29-36.
- KOWALSKI A.P.
2000 Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”, [w:] *Archeologia w teorii i praktyce*, Warszawa, s. 115-136.
2005 Świat wartości wspólnot prehistorycznych w „epoce osiowej”. Perspektywa filozofii kultury, [w:] *Aktualne problemy kultury pomorskiej*, Gdańsk, s. 231-240.
- KWAPIŃSKI M.
1993 O symbolice popielnic kultury wschodniopomorskiej, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk, s. 137-140.
- ŁUKA L.J.
1973 *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- MAKIEWICZ T.
1993 Z badań nad ofiarami i miejscami ofiarnymi na terenie Polski w okresie przedrzymskim i rzymskim, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk, s. 65-76.
- MAMZER H.
2006 Mimezis jako źródło kultury społeczeństw środkowoeuropejskiego barbaricum u schyłku starożytności, [w:] *Estetyka w archeologii. Kopie i naśladownictwa*, Gdańsk, s. 125-136.
- NIEWĘGŁOWSKI A.
1981 Elementy religii, [w:] *Prahistoria Ziemi Polskich*, t. V, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, s. 429-448.
- PIGGOTT S.
2000 *Dnuidzi*, Warszawa.
- RENFREW C., BAHN P.
2002 *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Warszawa.

ROSEN-PRZEWORSKA J.

1976 *Ikonoğrafia wschodnioceltycka*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.

SENNETT R.

1996 *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Gdańsk.

SŁUPECKI L.P.

2005 Czy samoofiara Odyna była ofiarą typu do ut des?, [w:] *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja*, „Funeralia Lednickie” 7, Poznań, s. 249-255.

SZAFRAŃSKI W.

1987 *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.

WIELOWIEJSKI J.

1981 Komunikacja, transport, wymiana, [w:] J. Wielowiejski (red.), *Prahistoria Ziemi Polskich*, t. V, *Późny okres lateński i okres rzymski*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, s. 388-410.

WIERCIAŃSKI A.

2003 *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków.

WOŹNIAK Z.

2004 Problem istnienia celtyckiego nemetonu na Ślęży, *Przegląd Archeologiczny*, t. 52, s. 131-184.

WOŹNY J.

2005a *Czerwona ochra i ziemia zbóż. Symbolika odrodzenia zmarłych w obrzędach pogrzebowych kultur archaicznych międzymorza bałtycko-pontyjskiego*, Bydgoszcz.

2005b Kamienie kultowe jako relikty archaicznych i pogańskich wierzeń religijnych, [w:] *Z dziejów Kujaw i Pałuk*, Inowrocław, s. 32-46.

2007 Monumenty kamienne w religii pradziejowych społeczeństw Europy, [w:] *W kręgu historii i bibliologii*, Bydgoszcz, s. 143-156.

WUJEWSKI T.

1995 *Symbolika architektury greckiej*, Poznań.

Jacek Woźny

Glaubensvorstellungen in den frühen Perioden der Eisenzeit in Polen im Lichte der Einwirkungen aus den äußeren Kulturzentren

Z u s a m m e n f a s s u n g

Auf dem Hintergrund von unterschiedlichen Definitionswesen des Kulturbegriffes in den humanistischen Wissenschaften, ist es nützlich im Hinblick auf die Archäologie, die einen sakralen Sinn der vorgeschichtlichen Denkmäler sucht, zu einer anthropologischen Definition zu greifen. Unter dem Begriff Kultur soll man dann ein spezifisches, gesellschaftlich organisiertes System bewusster Anpassung des Menschengeschlechtes an eine Umwelt verstehen, das durch gegenständliche Erzeugnisse realisiert wird und Befriedigung seiner verschiedenen Bedürfnisse zum Ziel hat. In diesem Sinne gelten die archäologischen Denkmäler als petrifizierte Antworten auf bestimmte menschliche Bedürfnisse in der Vorgeschichte schlechthin. Solche Rolle erfüllen auch materielle Andenken der religiösen Glauben, weil sie den Bedürfnissen einer spezifisch menschlichen, verallgemeinerten Erkennung der Welt und des Sinns des Lebens entsprechen. Im territorialen Aspekt sind es die Sanktuarien. Aus der Perspektive der Sakralisierung gewählter Plätze sind es dagegen Gräberfelder und Gräber. Eine persönliche Dimension religiöser Akte äußert sich in den Gaben und Depositiven vom religiösen Charakter. Die genannten Grundinterpretationsebenen der vorgeschichtlichen Religionen kann man zu den mythologischen Hauptsystemen in der Geschichte der Menschheit: zur Mythologie der Jäger, Mythologie der Ackerbauer, zu der städtischen Mythologie sowie zu der Mythologie der Achsenzeit erfolgreich anwenden. In den frühen Perioden der Eisenzeit im letzten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung gelangten auf das Gebiet Mitteleuropas die Außeneinwirkungen, die gewisse ideologische Elemente der Achsenzeit einführten. Es ist damals ein Kulturzeitpunkt eingetreten seitdem der Mensch den Sinn eigener Existenz offen zu problematisieren angefangen hat. In dieser Zeit war Europa auf den hellenistischen Einflüssen unterliegenden „Süden“ und der barbarischen „Norden“ geteilt. Wesentliche Teilungslinie zwischen ihnen war durch die Verkehrswege bestimmt, durch die vom Osten die Stämme der Steppenvölker eingedrungen sind. Die Kriege hatten es zu Folge, dass das Gefühl der Angst, Unsicherheit und Macht des Schicksals sich befestigt hat. In jener Zeit, die als Achsenzeit bezeichnet wird, sind die tragische Vision der Welt und des Menschen sowie die Frage nach der Rolle des Schicksals entstanden. Alle Gesellschaften die diesem Prozess unterlagen, suchten nach eigenen Antworten auf die Bedürfnisse der Mythologie am Ende der alten Zeitrechnung. Die Sanktuarien, Bestattungsrituale sowie Formen der Opfergaben aus dieser Zeit in Polen ermöglichen es, die Tiefe des Engagements damaliger Einwohner in die allgemeineuropäische Kulturphänomene zu beurteilen.

Übersetzt von Andrzej Leligdowicz