

Archeologia o początkach religii

Wstęp

Motywacją dla śledzenia najstarszych idei religijnych na podstawie świadectw archeologicznych może być przesłanie zawarte w greckim micie o Pygmalionie. Ten władca starożytnego Cypru, kapłan Afrodyty, zakochał się w wykonanym przez siebie posągu bogini i błagał ją, by dała mu żonę podobną do statuy. Afrodyta spełniła jego prośbę, ożywiając rzeźbę, a Pygmalion poślubił stworzoną w ten sposób Galateę¹. Na pytanie, czym są wierzenia religijne, istnieją zróżnicowane odpowiedzi. Można je pojmować jako zjawiska historyczne lub społeczne. Przykład Pygmaliona wskazuje także na inne odpowiedzi, które same są zdeterminowane religijnie, np. że religia jest objawieniem się Boga lub przynajmniej odpowiedzią człowieka na manifestację boskości. Dzieje religii tak rozumianej uznać możemy za długotrwały proces autokreacji człowieka i jego otoczenia na boskie podobieństwo². W ujęciu P. Teilharda de Chardin odbywał się on w trzech głównych stadiach: ewolucji, hominizacji oraz socjalizacji³. Pierwsze z nich pomiędzy 7 mln a 4 mln lat p.n.e. obejmowało rozwój afrykańskich gatunków człowiekowatych (*Sahelanthropus tchadensis*, *Orrorin tugenensis* i *Ardipithecus ramidus*). Nasilenie czytelnych antropologicznie cech praludzkich zaznaczyło się na etapie hominizacji trwającej od 4 mln do 200 tys. lat p.n.e. Rozwijały się wówczas ekspansywne gatunki: *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, *Homo habilis*, *Homo ergaster* i *Homo erectus* oraz *Homo heidelbergensis*. Stadium socjalizacji zostało zapoczątkowane wraz

¹ A.M. Kempniński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993, s. 356.

² J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 17.

³ P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata i inne pisma*, Warszawa 1987, s. 170–186.

z pojawieniem się około 200 tys. lat p.n.e. w Afryce i na Bliskim Wschodzie pierwszych populacji *Homo sapiens*⁴.

Procesy jednoczące ludzkość na Ziemi pośród innych gatunków, ześrodkowujące jej właściwości personalistyczne we wspólnych wizjach i dążeniach oraz spirytualizujące ją przez rosnącą przewagę refleksji nad tym, co automatyczne i instynktowne, wiodą do punktu ostatecznej zbieżności, zwanego przez P. Teilharda de Chardin „Punktem Omega”. Oznacza on definitywny i samoistny biegun świadomości, na tyle należący do świata, że może w sobie gromadzić, przez jednoczenie, elementy kosmiczne, które przez techniczne uporządkowanie osiągnęły kres ześrodkowania, zdolny jednak równocześnie, dzięki swej naturze ponadewolucyjnej (czyli transcendentnej), do uniknięcia regresji grożącej nieuchronnie wszelkim twórcom mieszczącym się w przestrzeni i w czasie⁵. Ognisko takie jest dla nas na mocy samej definicji nieuchwytnie, jednak jego istnienie przewidywalne. Stadia autokreacji człowieka zapoczątkowane w pradziejach, raz rozpoczęte pojawieniem się refleksji i zdolnością inwencji, prowadzą zawsze do jakiegoś spełnienia⁶.

Dziedzina i metody badań

Archeologia w poszukiwaniu śladów procesów przemian światopoglądu religijnego ludzkości nie może poprzestać na porządkowaniu prehistorii według kryteriów surowcowo-technologicznych, wyodrębniających epoki kamienia, brązu i żelaza. Podłoże materialne jest jedynie tłem dla aspektów humanizacyjnych. Zgodzić należy się z tym, że na kulturę nie składają się tylko zestawy przedmiotów, ale stanowi o niej układ wartości określający status tych przedmiotów w danej społeczności⁷. Interpretację archaicznych wierzeń i mitologii tworzących podstawy ówczesnego światopoglądu określają trzy fundamentalne zasady. W pierwszym rzędzie ani bogowie, ani inne istoty mityczne nie są zmyślonymi twórcami ludzkiej wyobraźni, lecz symbolicznymi środkami, które pozwalają mówić o człowieku,

⁴ J.K. Kozłowski, *Świat przed rewolucją neolityczną. Wielka historia świata*, t. 1, Kraków 2004, s. 103–125.

⁵ P. Teilhard de Chardin, dz. cyt., s. 184.

⁶ Tamże, s. 185.

⁷ A.P. Kowalski, *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”*, w: *Archeologia w teorii i praktyce*, Warszawa 2000, s. 115–136.

świecie i jego kosmicznym porządku. Następnie myślenie mityczne nie jest ani niezrozumiałe, ani przypadkowe i realizuje się w obrębie zorganizowanego świata boskich działań zamkniętego w systemie ich określonych funkcji. Wreszcie mitologia jest stworzona, aby wyrażać – w sensie bardzo ogólnym – ideologię danego społeczeństwa⁸.

Nowoczesne metody badania wierzeń pradziejowych poprzedzone były licznymi teoriami o charakterze redukcjonistycznym. Należał do nich ewolucjonizm, jako pierwsza samodzielna szkoła dyscypliny religioznawczej w obrębie XIX-wiecznych nauk humanistycznych i społecznych. W dziejach religii wyróżniano trzy główne okresy: pierwotny, politeistyczny i monoteistyczny. Różnice poglądów obejmowały najstarsze typy wierzeń, odmiennie definiowane przez badaczy: E. Taylor – animizm, J. Lubbock – fetyszizm, H. Spencer – manizm, czyli kult przodków, J.G. Frazer – magia i totemizm, R.R. Marett – preanimizm, E.S. Hartland – pierwotna „magia – religia”, A. Lang – monoteizm pierwotny⁹. Redukcja religii do poziomu bytu społecznego przeprowadzona została w socjologicznej teorii E. Durkheima, który do najpierwotniejszych wierzeń zaliczał totemizm¹⁰. Materialistyczną krytykę wierzeń przeprowadził marksizm, wprowadzając w dziejach ludzkości początkowy okres bezreligijności¹¹. Inne nurty wykorzystywały twórczo koncepcje funkcjonalne lub symboliczno-strukturalne, nawiązujące do dorobku B. Malinowskiego, A.R. Radcliffe-Browna, C. Levi-Straussa i E. Leacha¹². Odrębny charakter posiadała wiedeńska szkoła kulturowohistoryczna, głosząca teorię pramonoteizmu¹³. W porównaniu z wymienionymi podejściami, sprowadzającymi wierzenia do rzeczywistości pozareligijnej, fenomenologia ujęła bogactwo poszczególnych wyobrażeń symbolicznych, dających się porównać pod względem formy, istoty i struktury¹⁴.

Inspiracje metodą fenomenologiczną wpłynęły na wypracowanie archeologicznych świadectw odprawiania rytuałów. Należą do nich

⁸ A.J. Greimas, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, Kęty 2007, s. 28.

⁹ M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989, s. 23.

¹⁰ B. Walendowska, *Totemizm*, w: *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa – Poznań 1987, s. 349–351.

¹¹ W. Szafrński, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987, s. 14.

¹² J. Woźny, *Tematyka religioznawcza we współczesnej archeologii polskiej. Zarys orientacji teoriopoznawczych*, w: *Promotio Historica*, Bydgoszcz 1997, s. 11–30.

¹³ J. Woźny, *Wpływ idei marksistowskich i chrześcijańskich na archeologiczne studia nad wierzeniami religijnymi społeczeństw prahistorycznych*, w: *Archeologia – Kultura – Ideologie*, Biskupin – Wrocław 2004, s. 319–330.

¹⁴ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 84.

cztery grupy wskaźników. Pierwsza dowodzi szczególnego skupiania uwagi na kontakcie ze sferą nadprzyrodzoną. W archeologii odpowiadają jej lokalizacje miejsc rytualnych w niezwykłym otoczeniu gór, gajów, jaskiń, źródeł, bagien lub przygotowanie odpowiednich budowli do pełnienia świętych funkcji z charakterystycznymi instrumentami lub symbolami ułatwiającymi kontakt z osobowym lub abstrakcyjnym *sacrum*. Drugą grupę tworzą konstrukcje strefy granicznej między światem nadprzyrodzonym a doczesnym. Są one symbolizowane ablucjami, kąpielami oraz innymi czynnościami obrazującymi ideę rytualnej czystości. W zakresie materialnym poświadczają je rowy, fosy, baseny i łaźnie przy świątyniach. Trzecim wskaźnikiem odprawiania rytuałów jest obecność bóstwa, reprezentowanego przez formy abstrakcyjne, antropomorficzne lub zoomorficzne. Ostatnim elementem weryfikującym sakralny charakter znaleziska są archeologiczne świadectwa uczestnictwa i ofiary. Pozostawiają one szczególnie czytelne ślady materialne. Głównym składnikiem obrzędu jest ofiara składana z ludzi, zwierząt, czasem zastępczych darów wotywnych. W akcie ofiarowania następowało deponowanie, porzucanie, połączone niekiedy z rytualnym uszkodzeniem daru¹⁵.

Skuteczność zastosowania archeologicznych świadectw odprawiania rytuałów uzależniona jest od przyjętego modelu wierzeń. Obecnie przyjmuje się za najbardziej adekwatne badanie pradziejowej religii i mitologii w nurcie procesualnym, jako dynamicznych zjawisk kulturowych¹⁶. Na tle różnorodnych sposobów definiowania tego pojęcia w naukach humanistycznych, pożyteczne jest sięgnięcie po formułę antropologiczną. Należy wówczas rozumieć pod pojęciem kultury gatunkowy, społecznie organizowany system świadomego przystosowywania się rodzaju ludzkiego do otoczenia, realizowany za pośrednictwem przedmiotowych wytworów i mający na celu zaspokajanie jego różnorodnych potrzeb¹⁷. Są to – z jednej strony – działania samozachowawcze i reprodukcyjne, zaspokajane przy największym współdziałaniu odruchów wrodzonych, oraz – z drugiej strony – specyficznie ludzkie dążenia do uogólnionego poznania świata i sensu życia. Wśród tych ostatnich znajdują się metody społecznego pozyskiwania, kodowania, przetwarzania i przekazywania informacji, twórczość artystyczna, edukacja, a także ideologia, pierwotnie obejmująca dzie-

¹⁵ C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Warszawa 2002, s. 390–391.

¹⁶ Tamże, s. 43.

¹⁷ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 73.

dziny obyczajów, magii i wierzeń religijnych, później również zasady prawne i administracyjne¹⁸.

Systemy mitologiczne

Przemiany kulturowe w pradziejach oparte są na procesie modyfikacji potrzeb ludzkich, adekwatnych do aktualnego horyzontu poznania świata wyrażanego poprzez główne systemy mitologiczne. Zabytki archeologiczne są spetryfikowanymi odpowiedziami na określone sytuacje i potrzeby ludzkie. Pomagają człowiekowi określić, legitymizują jego tożsamość, stają się jej gwarantem i znaczą jej przekształcenia. Wskazana koncepcja umożliwia wyjście poza pozytywistyczne opisy źródeł i połączenie zdarzeń, procesów oraz sterujących nimi potrzeb z rzeczami, które miały na nie wpływ w poszczególnych stadiach rozwoju duchowego ludzkości¹⁹. W odniesieniu do najdawniejszych etapów rozwoju kulturowego wyznaczana jest w pierwszym rzędzie epoka jedności człowieka z otaczającym go światem, istotami żyjącymi i nadprzyrodzonymi, zgodna z horyzontem mitologii łowców pomiędzy 200 tys. a 8 tys. lat p.n.e. Głównymi zasadami przemian życiowych ludzi, zwierząt i roślin były wówczas metamorfoza i mimetyczność, odpowiadające panującej wówczas magicznej wizji świata²⁰. Antropogeneza odzwierciedlona była szczególnie wariantem przekonania o ludzkiej preegzystencji w kamieniu²¹. Około 8 tys. lat p.n.e. na Bliskim Wschodzie wynaleziono rolnictwo, które zapoczątkowało duchowy etap mitologii agrarnej. W całkowicie nowy sposób zaczęto pojmować świat, a także relacje z istotami nadprzyrodzonymi. Egzystencja ludzi i bogów odwzorowywała okresowe zamieranie i odradzanie się roślin uprawnych. Rytm płodności i śmierci współlistniały ze sobą, regulowane cyklami kosmicznymi. Prawdziwą wartość dla rolników uzyskało święte terytorium, obejmujące dom, zagrodę, wieś, pole uprawne. Symbolem władania nim były groby przodków, pośredniczących w dialogu między ludźmi a bóstwami urodzaju²². Rozwój wczesnych cywilizacji pomiędzy 4 tys. a 800 lat p.n.e. wywołał potrzeby towarzyszące urbanizacji. Mitologia miejska snuła

¹⁸ Tamże, s. 79–80.

¹⁹ E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne*, Poznań 2006, s. 104–127.

²⁰ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 29–32.

²¹ A.M. Kempniński, dz. cyt., s. 36.

²² M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 27–37.

refleksję nad niekończącymi się zmaganiem ładu z chaosem. Wielką rolę odgrywali herosi, gdyż bogowie zaczęli wydawać się dalecy, zajmując niebiańskie siedziby i wydzielone przybytki kultu²³. W sferze życia codziennego odzwierciedleniem zmian światopoglądowych i potrzeb było rosnące znaczenie metalurgii i ciepłopalnego obrządku pogrzebowego. Blask metalu i energia ognia stanowiły rezerwar siły życiowej²⁴. Po rewolucji agrarnej i urbanistycznej nastąpił kulturowy moment, gdy człowiek otwarcie zaczął problematyzować sens własnego istnienia. Dzięki natężeniu refleksji pomiędzy 800 a 400 latami p.n.e. rozwinęła się mitologia epoki osiowej. Wszystkie zachodzące w niej zmiany prowadziły przede wszystkim do świadomości cierpienia, jako nieusuwalnego składnika ludzkiej egzystencji. W celu de-szyfrowania boskich planów wykorzystywano dar, zaklęcie, wróżbę. Wzrastało poczucie sakralnych więzów rodowych i ich materialnych korelatów. Architektura i rzeźba kultowa nabierały cech antropomorficznych. Uczłowieczanie postaci boga było świadectwem odrywania się teofanii od namacalnego podłoża. Ideologia epoki osiowej kładła nacisk na świat wartości²⁵.

Wynikiem realizacji kulturowej duchowej potrzeby religijnej są dla archeologii materialne pozostałości działań obrzędowych. We wszystkich wyróżnionych systemach mitologicznych (łowców, rolników, miejskiej, osiowej) wynaleźć można elementy wspólne, zbieżne z archeologicznymi wskaźnikami rytuałów. W aspekcie terytorialnym to ośrodki kultu o charakterze osadniczym, cmentarnym i samodzielne świątynie, sprzyjające skupianiu uwagi na rzeczywistości transcendentnej. Z perspektywy konstrukcji strefy granicznej między tym i tamtym światem, jednoczesnej sakralizacji miejsca w przestrzeni, ważną rolę wypełniają pochówki zmarłych przodków, szkieletowe, ciepłopalne lub birytualne. Świadectwa uczestnictwa i ofiary związane z osobowym wymiarem kultu przejawiają się w darach i depozytach wotywnych o cechach antropomorficznych, zoomorficznych lub symbolicznych²⁶. Przez pryzmat konkretnych wskazówek archeologicznych odnaleźć można ślady przemian światopoglądu religijnego w pradziejach.

²³ K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, Kraków 2005, s. 57–75.

²⁴ A.P. Kowalski, *Genealogia sztuk*, III. *Najstarsza metalurgia. Od sensów magicznych do wartości estetycznych*, w: *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*, Gdańsk 2000, s. 195–200.

²⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 233–234.

²⁶ M.K.H. Eggert, *Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden*, Tübingen–Basel 2005, s. 56–99.

Świątynie

Rytualnym wyrazem skupiania uwagi na mocach ponadludzkich, a jednocześnie świadectwem pierwotnej jedności świata były w mitologii łowców sanktuaria jaskiniowe. Groty skalne z wyobrażeniami zwierząt, postaci ludzkich i ludzko-zwierzęcych oraz abstrakcyjnymi znakami skupiają się na określonych obszarach Europy Zachodniej. Najliczniej reprezentowane są w departamentach Perigord i Pireneje w południowo-zachodniej Francji, a także w północnej Hiszpanii. Do najważniejszych zaliczają się: Altamira, Lascaux, Niaux, Pech Merle, Rauffinac, Le Tuc d'Audoubert, Les Trois Freres, Chauveta i Cosquera²⁷. Po odkryciu około 300 przedstawień zwierząt w jaskini Chauveta we Francji, które wydatowano na 32–30 tys. lat p.n.e., podjęcie do sztuki paleolitycznej, zakładające ewolucję od form bardziej prymitywnych do rozwiniętych w postaci realistycznej sztuki magdaleńskiej, poddane zostało rewizji. Odejście od jej datowania stylistycznego stało się obecnie poglądem uzasadnionym²⁸. Nie jest możliwe przyjęcie jednego wyjaśnienia sensu ikonografii sanktuariów jaskiniowych. Pełniły one zapewne różnorodne funkcje: opowieści, wyznaczników granic terytorialnych, inicjacji młodych, śladów pamięci mitycznej, magii myśliwskiej, plemiennych tajemnic i praw²⁹. Wykorzystanie antropologicznej teorii szamanizmu uwidoczniło, że wizerunki naskalne nie były martwymi obrazami, lecz raczej „rzeczami samymi w sobie”. Wyobrażane stworzenia i istoty ludzko-zwierzęce wiodły swoją egzystencję w mitycznym świecie, który przenikał do rzeczywistości. Uśpione w mrokach jaskiń żyły archetypy wszystkich zwierząt. Sanktuaria ucieleśniały najwyższe wartości religijne i społeczne w najtrwalszym kamiennym podłożu, leżącym u źródeł geogonii człowieka. Mechanizmy organizujące ład w obrębie mitologii łowców zawierały się w szamanizmie i totemizmie. Procedury dostępu do wiedzy tajemnej chronione były rytuałami inicjacji, utrwalonymi w sanktuariach jaskiniowych. Strzegła ich płodna i groźna jednocześnie Matka Ziemia – Pani Zwierzyny, przedstawiona w postaci figurek antropomorficznych lub płaskorzeźb wykonanych w grotach, jak wizerunki bogiń z Laussel czy Rock-aux-Sorciers we Francji³⁰.

²⁷ C. Renfrew, P. Bahn, dz. cyt., s. 376–377.

²⁸ J.K. Kozłowski, dz. cyt., s. 427–437.

²⁹ P. Bahn, *Archeologia. Przewodnik*, Warszawa 2004, s. 113.

³⁰ J.K. Kozłowski, dz. cyt., s. 473, 575.

Uszczegółowienie i ukonkretnienie pierwotnej struktury świata oraz jego sakralnych modeli nastąpiło w mitologii agrarnej. Charakter potrzeb ludzkich po rewolucji neolitycznej wymagał dookreślenia i sprecyzowania treści symbolicznych konstrukcji sanktuariów. Budowle na planie okręgu zawierały od tej pory horyzontalne odzwierciedlenie nowego porządku Kosmosu, opozycji kultury wobec natury, świata udomowionego i oswojonego przez człowieka, w stosunku do dzikiej przyrody³¹. Najstarszą monumentalną świątynię odkryto w Göbekli Tepe w Turcji. Tworzyły ją kręgi wielkich stel kamiennych. Niektóre z nich miały kształty antropomorficzne. Większość pokryta była reliefami przedstawiającymi dzikie zwierzęta i abstrakcyjne ideogramy. Sanktuarium wydatowano na 10 tys. lat p.n.e., co dowodzi, że budowały je społeczności znajdujące się na progu osiadłego trybu życia. Konstrukcje z Göbekli Tepe nie służyły jeszcze do wyznaczania dat przesilenia letniego istotnych dla agrarnego kultu płodności. Oddawano w nich zapewne cześć odchodzącym i odradzającym się przodkom oraz bóstwom chtonicznym³². Świadectwem wyraźnego skierowania uwagi na Kosmos jest już sanktuarium wczesnych kultur rolniczych z Goseck w Niemczech. Składało się ono z koncentrycznych palisad drewnianych z trzema wejściami prowadzącymi do wnętrza, ukierunkowanymi na położenie Słońca w najkrótszym i najdłuższym dniu roku oraz równonocy wiosennej. Wiek świątyni oceniono na 5 tys. lat p.n.e.³³. Najbardziej spektakularnym kręgiem sakralnym związanym z systemem mitologii agrarnej jest Stonehenge w Anglii. Główne elementy konstrukcyjne tej kamiennej budowli zorientowane są na węzłowe punkty astronomicznego roku. Najwcześniejsze struktury Stonehenge powstały 3200 lat p.n.e., jednak ich modyfikacje przeprowadzano do 1000 r. p.n.e. W najważniejszych momentach cyklu obrzędowości rolniczej ludzie i ich bogowie przebywali razem³⁴.

Sanktuaria w epoce mitologii miejskiej odzwierciedlają proces odchodzenia bogów do sfer niebiańskich. W Mezopotamii zigguraty zastępowały górę w centrum świata, po której wspinalo się do królestwa istot nadprzyrodzonych. Bogowie żyli w miastach ramię w ramię z ludźmi, w świątyniach będących replikami ich pałaców na tamtym

³¹ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2007, s. 232–239.

³² A. Krzemińska, *Praświątynia*, „Polityka” 16 (2551), 2006, s. 84–86.

³³ <http://www.mdr.de/kultur/1982830.html>

³⁴ Z. Krzak, *Megalithy Europy*, Warszawa 1994, s. 19–89.

świecie. Sanktuaria jako siedziby bóstw, centra kultowe, polityczne i ekonomiczne każdego sumeryjskiego miasta-państwa dysponowały arealem ziemi i ludźmi w niej pracującymi³⁵. Bogowie egipscy zamieszkiwali w centrach okręgów świątynnych, obejmujących także skarbcę, magazyny, baseny z wodą i dom narodzin, otoczone murem ceglany, który często zdobił motyw zygzakowatej linii, symbolizującej wody pierwotnego oceanu oblewającego ziemię. Karnak, Luksor i Deir el-Medina są najlepszymi przykładami sanktuariów wypełniających nad Nilem potrzeby ludzkie zapisane w mitologii miejskiej³⁶. Wpływy śródziemnomorskie przyczyniły się do powstania około 1800 lat p.n.e. nad Cisą kultury Otomani. Występowały w niej osady obronne przypominające grody z sakralnym centrum na wzniesionym akropolu. W obrębie osiedli znajdowały się wyeksponowane świątynie o ścianach zdobionych geometrycznym fryzem³⁷. Ciekawym stanowiskiem kultowym z wczesnej epoki brązu jest ufortyfikowana osada z miejscowości Kurim na Słowacji. Świątynia była tam zlokalizowana na wydzielonym terytorium kompleksu mieszkalnego³⁸. Wśród świętych gór prowadzących do niebiańskich bogów największe znaczenie na ziemiach polskich posiadała Ślęza. Odwzorowywała ideę kręgu sakralnego w postaci wałów kamiennych otaczających jej wierzchołek. Na szczycie ulokowane było miejsce ofiarne z ołtarzem kamiennym³⁹.

Mitologia epoki osiowej doprowadziła do istotnych przemian budowli sakralnych, odpowiadających potrzebom religii bardziej uduchowionej, nie tak ściśle zależnej od zewnętrznych rytuałów. Nowe sanktuaria tworzone były z uwzględnieniem ludzkich potrzeb, wykorzystywały motywy antropomorficzne w celu przybliżenia abstrakcyjnych idei boskich. Zasady te eksponowane są w symbolice świątyń greckich. Porządek dorycki uznawano za męski, joński za kobiecy. Ateńczycy bezpośrednio łączyli ciało z budowlą. Projekty architektoniczne świątyń czerpały inspirację z przeświadczenia, że ciało da się ukształtować poniekąd jak dzieło sztuki, przestrzegając reguł harmo-

³⁵ A. Mierzejewski, *Sztuka starożytnego Wschodu*, Warszawa 1983, t. 1, s. 49–59.

³⁶ O. Zorn, *Starożytny Egipt*, Warszawa 2006, s. 36–37.

³⁷ M. Gedl, *Ogólna sytuacja kulturowa we wczesnym i starszym okresie epoki brązu w Europie*, w: *Pradzieje ziem polskich*, t. 1, cz. 2, Warszawa–Łódź 1989, s. 401–414.

³⁸ V. Podborsky, *Rondelloide in den Siedlungen der Bronze – und Hallstattzeit in Mähren*, w: *Z badań nad osadnictwem epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, Kraków 2006, s. 174–179.

³⁹ Z. Bukowski, *Kult-und Opferplätze der Bevölkerung der Lausitzer Kultur im Stromgebiet von Oder und Weichsel*, w: *Archäologischen Forschungen zum Kultgeschehen in der jünger Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas*, Regensburg 1996, s. 301–333.

ni, symetrii i proporcji⁴⁰. Niepewność co do boskich decyzji spowodowała rozwój sanktuariów powiązanych z wyroczniami we wspólnych kompleksach terytorialno-religijnych zwanych amfiktioniami. Do najważniejszych należało centrum pylajsko-delfickie, rozstrzygające problemy wagi państwowej na podstawie odczytywania przez kapłanów istoty boskich zamierzeń⁴¹. W epoce osiowej na terytoriach zachodnio- i północnoeuropejskich świątynie nie odznaczały się tak pogłębionym odniesieniem do ludzkiego bytu. Spotykamy jednak uderzające przykłady antropomorfizacji. Archeologia religii celtyckiej dowodzi istnienia świątyń z posągami, rzeźbami głów i niszami na czaszki. Między innymi w Saint-Blaise we Francji sanktuarium zdobił kamienny portyk z wydrążonymi otworami, w których miały się znajdować czaszki i ścięte głowy⁴². Wprowadzanie antropomorficznych monumentów do świątyń następowało w tym czasie na rozległych terytoriach środkowo- i wschodnioeuropejskich. Występowały one w tradycji scytyjskiej, sarmackiej, czernihowskiej i słowiańskiej. Nawiązuje do nich Światowid znaleziony w Zbruczu na Ukrainie, blisko ruin pogańskiego swiatiliszcza⁴³. Zasadę wzorowania budowli sakralnych na ciele człowieka egzemplifikuje konstrukcja rzymskiego Panteonu. Spoglądając z podłogi ku sufitowi, odnajduje się w tej budowli swego rodzaju rzymskie popiersie: część cylindryczna to barki, kopuła to głowa. Bezpośredniego powiązania proporcji ciała z proporcjami, które powinny rządzić architekturą sakralną, dokonał Witruwiusz. Za pomocą cielesnej geometrii zaprowadzono porządek w świecie bliskim i zrozumiałym dla człowieka respektującego idee epoki osiowej⁴⁴.

Groby

We wszystkich systemach mitologicznych świątynie ułatwiały skupianie uwagi na sferze nadprzyrodzonej, wyrażały syntezę terytorialnych i kosmologicznych aspektów wierzeń religijnych. W obrębie świętej przestrzeni kreowano jednak miejsca rozgraniczające świat

⁴⁰ R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Gdańsk 1996, s. 27–42.

⁴¹ K. Banek, *Amfiktionie starożytne*, Kraków 1993, s. 21–41.

⁴² S. Piggott, *Druidzi*, Warszawa 2000, s. 51–53.

⁴³ J. Woźny, *Monumenty kamienne w religii prądziejowych społeczeństw Europy*, w: *W kręgu historii i bibliologii*, Bydgoszcz 2007, s. 143–156.

⁴⁴ R. Sennett, dz. cyt., s. 85–88.

żywych i ich zmarłych przodków. Konstrukcje grobowe stawały się pomnikami zbiorowej pamięci. Ślady najstarszych rytuałów grzebalnych pochodzą z hiszpańskiego kompleksu Atapuerca, gdzie w głębokiej studni skalnej odkryto szczątki kostne 32 osobników sprzed 300 tys. lat, należące do gatunku *Homo heidelbergensis*⁴⁵. Znacznie pewniejsze i powszechniejsze są groby neandertalskie spomiędzy 80 tys. a 30 tys. lat p.n.e. Odkryto je w jaskiniach z Le Moustier, La Chapelle aux Saints, La Ferrasie i La Quina we Francji, jaskini Zaskalnej na Krymie, Tezik-Tasz w Uzbekistanie oraz grotach z Bliskiego Wschodu w Quafzeh, Kebara, Amud, Dederdijeh, Schul i Szanidar⁴⁶. W paleolicie górnym i mezolicie wśród populacji współczesnego *Homo sapiens* stosowany był, jak wcześniej, obrządek szkieletowy. Pochówki zbiorowe pochodzą z Grimaldi – Barma Grande, Sungiru, Dolnych Vestonic, Murzak – Koba, Oleniego Ostrowa i Teviec. Groby jednostkowe są liczniejsze. Zmarłych układano w pozycji wyprostowanej na wznak, skurczonej na boku, siedzącej lub wyprostowanej na boku. Występują również pochówki samych czaszek, jak w jaskini Ofnet z Bawarii⁴⁷.

Jedność świata w mitologii łowców znajdowała swój wyraz także w obrzędowości pogrzebowej. Jaskinie i grotty skalne w paleolicie stanowiły nie tylko siedliska mocy duchowych i schronienia, lecz również optymalne miejsca pochówków. Wspólnotę pochodzenia z *petra genitrix* podkreślano barwieniem zwłok zmarłych czerwoną ochrą, nazywaną „krwią ziemi”. Znaleziska dowodzą powszechności tego rytuału w całej Europie, Afryce, Azji, zarówno w pochówkach męskich, kobiecych i dziecięcych, niezależnie od sposobu ułożenia zwłok. W mitologii łowców ludzie zmarli, podobnie jak duchy opiekuńcze, nie odchodzili od żywych krewnych. Wszyscy oni tworzyli synkretyczną rzeczywistość magii papierwotnej⁴⁸.

Razem z człowiekiem należały do niej zwierzęta, symbolizujące walory sił witalnych i rezurekcyjnych. Wyrażano to w przemyślanym doborze wyposażenia grobowego, obejmującego kości mamuta, szczątki renifera, łosia lub konia. Na początku okresu połodowcowego przy zmarłych składano poroża jeleni, czasem szczątki dzików. Znacznie częściej zaopatrywano ich w muszle rodzaju *Littorina*. Wszystkie

⁴⁵ J.K. Kozłowski, dz. cyt., s. 242.

⁴⁶ Tamże, s. 296–356.

⁴⁷ J.K. Kozłowski, S.K. Kozłowski, *Pradzieje Europy od XL do IV tysiąclecia p.n.e.*, Warszawa 1975, s. 296–356.

⁴⁸ M. Buchowski, dz. cyt., s. 38.

te składniki rytuałów pogrzebowych mitologii łowców podporządkowane były eschatologicznym ideom totemizmu⁴⁹.

Przewartościowanie relacji człowieka z otoczeniem znalazło odbicie w obrzędach pogrzebowych mitologii agrarnej. Nowe koncepcje antropogeniczne wzorowane na symbolice wegetacyjnej spowodowały rozpowszechnienie inhumacji i embrionalnego układania zmarłych. Dom oraz grób traktowano jako uporządkowane miejsca ludzkiej egzystencji. Zabytki najstarszych kultur neolitycznych ujawniają religię opartą na chtonicznej idei płodności. W Jerycho 8 tys. lat p.n.e. umarłych chowano pod podłogami domów. Szczególną czią otaczano czaszki przodków o czołach malowanych na czerwono i kościach twarzy pokrytych gliną⁵⁰. Od wczesnych faz neolitu występowały pochówki szkieletowe w pozycji skurczonej, składane z reguły w obrębie osad, co stwierdzone zostało na Bałkanach i w innych rejonach Europy. Na terenach zamieszkiwanych przez dłuższy czas zakładano osobne cmentarzyska, liczące od kilku do kilkudziesięciu grobów, np. w Elsloo w Holandii, Nitrze na Słowacji czy Sondershausen w Niemczech. Skupienia pochówków w obrębie osad stwierdzono na ziemiach polskich we wczesnym neolicie w Samborcu, Giebułtowie czy Złotnikach w Małopolsce⁵¹. Obrządek pogrzebowy nie uległ zmianom w młodszych tradycjach naddunajskich. Dopiero tradycja megalityczna od połowy IV tysiąclecia p.n.e. wprowadziła monumentalne grobowce kamienne. Przenoszono do nich zmarłych, wcześniej chowanych przy osiedlach, a nawet w domostwach. Przebywali oni podobną drogę jako bogowie mitologii agrarnej, niegdyś opiekuńczy, przydomowi, później czczeni w wielkich sanktuariach, obserwatoriach astronomicznych. Orientacja na ciała niebieskie odgrywała też wielką rolę w strukturze i usytuowaniu względem stron świata grobów megalitycznych⁵². Symbolem odrodzenia zmarłych w późnym neolicie u schyłku dominacji mitologii rolniczej stał się kurhan, niekiedy otaczany palisadą lub rowem, które delimitowały przestrzeń sakralną. Stożkowaty nasyp wyobrażał wszechświat, odtwarzając kosmiczną górę w jego centrum. Zmarły składany we wnętrzu tej konstrukcji oczekiwał powrotnych narodzin i uzyskania boskiego sposobu życia.

⁴⁹ A. Leroi-Gourhan, *Religie prahistoryczne*, Warszawa 1966, s. 62–65.

⁵⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, s. 32–37.

⁵¹ A. Kulczycka-Leciejewiczowa, *Pierwsze społeczeństwa rolnicze na ziemiach polskich. Kultury kręgu naddunajskiego*, w: *Prahistoria Ziemi Polskiej, Neolit*, Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk 1979, s. 19–164.

⁵² Z. Krzak, dz. cyt., s. 51–52.

W religii kultury ceramiki sznurowej i innych ludów stepowych budowlom kurhanowym towarzyszyły rytuały związane z kultem solarnym, uzyskującym szerokie znaczenie w epoce brązu⁵³.

Głównym motywem oddziałującym w mitologii agrarnej na obrządek pogrzebowy była idea powrotu odradzających się ubóstwianych przodków. Mitologia miejska oddaliła siedziby niebiańskie bogów od zwykłych ludzi, zobowiązując ich do dalekiej pośmiertnej wędrówki. Egzemplifikacją tych wierzeń stał się w epoce brązu zwyczaj ciałopalenia zmarłych. Już w V, a może nawet w VI tysiącleciu p.n.e. pojawiły się zwiastuny kremacji zwłok na obszarze kultury krysańskiej nad Dunajem. W starszej części epoki brązu ciałopalenie spotykamy w Kotlinie Karpackiej, na cmentarzyskach kultury otomańskiej, periamskiej, madziarowskiej oraz kręgu mogiłowego. Dopiero jednak od 1300 lat p.n.e. kremacja zmarłych na stosie i groby popielnicowe na rozległych płaskich cmentarzyskach upowszechniły się prawie w całej Europie. Zjawisko to wiązało się z kulturami pól popielnicowych, do których zaliczała się także kultura łużycka, zasiedlająca od 1300 do 300 lat p.n.e. dorzecza Wisły i Odry⁵⁴. Nasilenie kremacji w epoce brązu przypadło na ekspansję Indoeuropejczyków oraz ukształtowanie się modelu mitologii miejskiej⁵⁵. Na rozległych terenach Europy i Bliskiego Wschodu zbiegło się to z podniesieniem rangi wojownika, rewaloryzacją mitologii wojny i sławy oraz apologią etosu króla. Ciałopalenie oszczędzało herosom nieczystego rozkładu ciała. Ogień uwalniał bohaterów od tego, co ludzkie, czynił ich nieśmiertelnymi i boskimi. W epoce mitologii miejskiej idee te sięgały kultur śródziemnomorskich, starożytnej Mezopotamii, odnaleźć je też można w indyjskich *Upaniszadach*, podstawowych traktatach hinduizmu⁵⁶. Przewodnikiem zmarłych było Słońce, wpisane w kompleks kulturowy występujący w epoce brązu w całej tradycji europejskiej. Symboliczną wędrówkę odbywano też na cmentarzyskach kultury łużyckiej. Źródła archeologiczne wskazują istnienie 2800 takich nekropoli na ziemiach polskich. Największą zbadano w Kietrze, gdzie wystąpiło ponad 4 tys. grobów. Ponad 1000 pochówków popielnicowych dostarczyły cmentarzyska kultury łużyckiej w Laskach, Przeczycach,

⁵³ W. Szafrński, dz. cyt., s. 110–111.

⁵⁴ K. Jażdżewski, *Pradzieje Europy Środkowej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1981, s. 331–332.

⁵⁵ A.P. Kowalski, K.T. Witczak, *Rytuał ciałopalenia w kontekście indoeuropejskich wyobrażeń na temat śmierci, Popiół i kość*, *Funeralia Lednickie* 4, Sobótka – Wrocław 2002, s. 59.

⁵⁶ L.V. Thomas, *Trup*, Łódź 1991, s. 174–175.

Zbrojewsku, Pustnikach i Paluchach. Po kilkaset grobów wystąpiło w Dankowie, Opatowie, Niechmirowie, Pysznicy, Bachorzu-Chodorówce, Świbiu, Sobiejuchach, Choruli, Krzanowicach, Samborowicach, Cieszkowie i Wołowie⁵⁷.

Symbolizm odejścia bóstw niebiańskich do odległych siedzib posiada odzwierciedlenie w wyjątkowej randze nadawanej w epoce brązu zjawiskom i rzeczom powiązanim z żywiołami ognia i powietrza. Kremacja zmarłych łączyła się ze szczególną rolą Słońca, a także przyspieszeniem mineralizacji ludzkich szczątków⁵⁸. Na tle rytuałów pogrzebowych kultur kręgu popielnicowego w epoce brązu uwidaczniają się wyobrażenia ornitomorficzne lub znaleziska szczątków ptaków na cmentarzyskach ciałałpalnych. Świadczy to o ich wyjątkowym znaczeniu w świadomości religijnej społeczeństw epoki brązu, a zwłaszcza uczestniczeniu w obrzędach żałobniczych i ofiarnych. Szczątki ptaków na cmentarzyskach popielnicowych z ziem polskich najczęściej towarzyszyły pochówkom mężczyzn. Pozostaje to w zgodności z pierwotnym rezerwowaniem ciałałpalenia w mitologii miejskiej dla herosów i wojowników, którzy predestynowani byli do kontaktów z niebiańskimi bóstwami poprzez żywioł ognia i powietrza, stanowiący domenę ptaków⁵⁹.

Obrzędowość pogrzebowa epoki żelaza rozwijała się równoległe z przemianami duchowymi epoki osiowej. Europa pomiędzy 800 a 400 r. p.n.e. dzieliła się na poddane wpływom helleńskim „południe” i na barbarzyńską „północ”. Istotną linię podziału pomiędzy nimi wyznaczały szlaki, którymi ze wschodu wtargnęły plemiona ludów stepowych. Najpierw Kimmerowie, a potem Scytowie i Sarmaci, pustoszyli lub częściowo podporządkowywali sobie tubylcze wspólnoty. Następstwem wojen było ugruntowanie poczucia lęku, niepewności i potęgi losu. W obliczu tych wszystkich wydarzeń ukształtował się świat wartości nawiązujący do etosu walki, do kluczowej roli sporu, waśni jako modelowych stanów egzystencji. W tym właśnie okresie mitologii osiowej powstała tragiczna wizja świata i człowieka oraz pytanie o rolę przeznaczenia⁶⁰. Pewne atrybuty niestabilności ludzkiego losu przenikały do sfery rytualnej. Całe klany żyły zgodnie z postu-

⁵⁷ M. Gedl, *O wielkich cmentarzyskach z epoki brązu i z wczesnej epoki żelaza – słowo wstępne*, w: *Wielkie cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*, Warszawa 2002, s. 9–18.

⁵⁸ L.V. Thomas, dz. cyt., s. 180–186.

⁵⁹ J. Woźny, *Symbolika żywiołów natury w świadomości religijnej społeczeństw pradziejowych*, „Studia Gnesnensia”, t. 17, 2004, s. 169–183.

⁶⁰ A.P. Kowalski, *Świat wartości wspólnot prehistorycznych w „epoce osiowej”*. *Perspektywa filozofii kultury*, w: *Aktualne problemy kultury pomorskiej*, Gdańsk 2005, s. 234.

latami boskich nakazów pod groźbą doznania nieszczęść lub śmierci. W ramach jednej społeczności mogło być wiele wariantów takiej drogi, w zależności od szczegółowych zaleceń bóstw⁶¹. Egzemplifikacją tego stanu jest znaczne zróżnicowanie obrzędów pogrzebowych we wczesnej epoce żelaza, okresie lateńskim i okresie wpływów rzymskich na zachodzie i północy Europy pomiędzy połową I tysiąclecia p.n.e. a przełomem IV/V w. n.e.

W obrębie zachodnio- i wschodniohalsztackich grup kulturowych w VII/VI w. p.n.e. występował zarówno ciałopalny, jak i szkieletowy obrządek pogrzebowy. Wzmagające się podziały rodowe dokumentuje kategoria grobów książęcych, szczególnie licznie występujących w tym czasie nad górnym Dunajem, Neckarem, górnym Renem i Rodanem. Największe i najbogatsze pochodzą z Heiligkreuztal koło Heuneburga w Niemczech i Hallstatt w Austrii⁶². Wybitne znaczenie posiadają pochówki zespołu wschodniohalsztackiego z jaskini Byci Skala na Morawach. Birytualizm przejawia się w występowaniu obok siebie szkieletów i nadpalonych lub całkowicie skremowanych szczątków ludzkich⁶³. Przemieszanie obrzędów pogrzebowych typowe dla epoki osiowej dotyczyło także cmentarzysk z elementami scytyjskimi w Europie Środkowej. Nekropole z Węgier zawierały pochówki ze zmarłymi niespalonymi, ułożonymi po scytyjsku w pozycji wyprostowanej, na wznak. Były też jednak groby ciałopalne jamowe lub popielnicowe, odrębne od rytuałów ludów stepowych⁶⁴. Wśród Celtów, gdzie wcześniej występował obrządek szkieletowy, od III w. p.n.e. w miejsce inhumacji coraz częściej stosowano palenie zwłok na stosach⁶⁵.

Różnorodność rytuałów pogrzebowych jako efekt odmiennego postępowania ze zmarłymi charakterystyczna była w systemie mitologii osiowej na ziemiach polskich. Ciałopalenie wyraźnie jednoczyło plemiona kultury pomorskiej we wczesnej epoce żelaza⁶⁶. W okresie lateńskim sytuacja ta uległa zdecydowanej zmianie. Na skutek oddziaływań zewnętrznych zaczęto grzebać zmarłych niespalonych.

⁶¹ Tamże, s. 235.

⁶² K. Jażdżewski, dz. cyt., s. 396.

⁶³ Tamże, s. 414.

⁶⁴ Tamże, s. 420.

⁶⁵ J. Chochorowski, *Żelazny oręż barbarzyńców – wczesna epoka żelaza poza zasięgiem cywilizacji klasycznych*, w: *Encyklopedia historyczna świata*, t. 1, *Prehistoria*, Kraków 1999, s. 401.

⁶⁶ L.J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 62–63.

W regionie Kujaw przez kilka stuleci powszechnym zjawiskiem było stosowanie birytualizmu, przy różnym udziale procentowym, inhumacji oraz kremacji na poszczególnych cmentarzyskach⁶⁷. Wielość form rytuałów pogrzebowych cechowała w okresie wpływów rzymskich kulturę wielbarską. Typowe były dla niej nekropole płaskie o birytualnym obrządku szkieletowym i ciałopalnym jamowym, zarówno popielnicowym, jak i bezpopielnicowym, z grobami oznaczonymi niekiedy stelami kamiennymi⁶⁸. Monumenty nad pochówkami urzeczywistniały wartości epoki osiowej związane z wiedzą rozpoznawania ludzi i ich miejsca w rodzie. Celowi temu służyły we wczesnej epoce żelaza groby popielnicowe kultury pomorskiej z pełnoplastycznym wyobrażeniem twarzy ludzkiej, podobne do etruskich kanop z Chiusi w Italii⁶⁹. Rola przedmiotów w rytuałach pogrzebowych epoki osiowej nie ograniczała się do kanop kultury pomorskiej. 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, żalem, pamięcią⁷⁰. Rytualne gięcie i łamanie przedmiotów wkładanych do ciałopalnych grobów jamowych kultury przeworskiej należy do zespołu wysublimowanych wierzeń o nieśmiertelnej duszy, pogłębianych w czasach mitologii osiowej⁷¹.

Ofiary

Ostatnim ważnym wskaźnikiem sakralnego charakteru odkryć archeologicznych, powiązanych z wiodącymi systemami mitów w dziejach ludzkości, są świadectwa ofiar i depozytów wotywnych. W kulturze typu magicznego mogła stać się nimi potencjalnie każda rzecz, ze względu na pierwotną jedność świata rzeczywistości i wartości⁷². Kryteria miejsca i czasu przekazywania istotom nadprzyrodzonym

⁶⁷ A. Koško, A. Cofta-Broniewska, *Kujawy w pradziejach i starożytności*, Inowrocław–Poznań 2002, s. 137–138.

⁶⁸ W. Szafrąński, dz. cyt., s. 297.

⁶⁹ Tamże, s. 214.

⁷⁰ A.P. Kowalski, *Świat wartości...*, s. 237.

⁷¹ W. Szafrąński, dz. cyt., s. 345.

⁷² A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 163.

darów wynikały w najstarszej mitologii łowców z naturalnych cyklów kosmicznych, opartych głównie na kalendarzu księżycowym⁷³. Początkowo, jak większość nawet profesjonalnych czynności magicznych (np. budowa siedziby mieszkalnej), ofiara była praktykowanym i uczestniczącym oglądem świata. Stopniowo, ze względu na religijne funkcje, stawała się ona zajęciem ceremonialnym, najsilniej powiązaniem z obrzędowością pogrzebową⁷⁴. Pod względem rzeczowym ofiarami w paleolicie i mezolicie były figurki antropomorficzne i zwierzęce, otoczaki, barwniki mineralne, skamieliny, kły zwierzęce, kości i poroża, ornamentowane przedmioty i zawieszki, a także szczątki ludzkie. Większość tych artefaktów symbolizowała pozycję człowieka wśród innych istot, określała rolę płci w życiu społecznym oraz gwarantowała ciągłość odradzającego się bytu⁷⁵. Więzy wspólnotowe podkreślano, stosując w rytuałach czerwoną ochrę. Barwioną narzędzia zadające śmierć zwierzętom, a jednocześnie rysowano ochrą rany na ich ciałach w malowidłach jaskiniowych⁷⁶.

Najpoważniejszymi darami dla Wielkich Bogiń w epoce mitologii łowców były fragmenty ciał ludzkich, przeważnie czaszki noszące ślady urazów lub nawet kanibalizmu. Ich odkrycia tłumaczono różnymi przyczynami, sprowadzając do trofeów lub prawdziwych relikwii. Bardzo wczesne przykłady depozytów czaszek sprzed 300 tys. lat pochodzą z Bilzingsleben w Niemczech i Tautavel we Francji. Zgrupowanie 50 czaszek odkryto w jaskini Krapina na terytorium Chorwacji. Wyjątkowy charakter ma depozyt ludzkiej czaszki w obstawie kamiennej z Guattari we Włoszech, wydatowanej na 70–50 tys. lat p.n.e.⁷⁷. W Mas-d'Azil odkryta została czaszka młodej kobiety z kultury magdaleńskiej, pozbawiona żuchwy, lecz posiadająca dwie ociosane płytki w oczodołach. Znaleziska depozytów sklepień czaszek lub ich fragmentów powiązane są z nieokreślonymi rytuałami scalającymi grupę łowców. Materiał lingwistyczny i analizy paleojęzykowe umacniają tezę o wykorzystywaniu części czaszek jako naczyń⁷⁸.

⁷³ A. Żak, *Próba przedmiotowego modelu kultury społeczeństw młodszego i schyłkowego paleolitu*, „Fontes Archeologici Posnanienses”, t. 25, 1974, s. 28–60.

⁷⁴ A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze...*, s. 36.

⁷⁵ J. Woźny, *Czerwona ochra i ziarna zbóż. Symbolika odrodzenia zmarłych w obrzędach pogrzebowych kultur archaicznych międzymorza bałtycko-pontyjskiego*, Bydgoszcz 2005, s. 61.

⁷⁶ Tamże, s. 79.

⁷⁷ J.K. Kozłowski, dz. cyt., s. 299–300.

⁷⁸ A.P. Kowalski, *Genealogia sztuk, II. Naczynie w słowniku kultury „Nostratyckiej”*. *Analiza magicznego doświadczenia rzeczy*, w: *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*, Gdańsk 2000, s. 149–163.

Służyły one w akcie ofiarnym podtrzymaniu więzi magicznej łączącej współplemieńców z całym otaczającym ich światem ożywionej i nieożywionej przyrody.

Po wprowadzeniu gospodarki rolniczej dary wotywnie nawiązały do symboliki wegetacyjnej, opartej na rytmie śmierci i odrodzenia. Nie tylko kosmos brał swój początek jako rezultat ofiary. W podobny sposób powstały rośliny dające żywność, rasy ludzkie i klasy społeczne⁷⁹. Z wczesnymi kulturami rolniczymi Bliskiego Wschodu związane są ofiary towarzyszące kultowi płodności i czci zmarłych. W Jerycho i Tell Ramad składano czaszki spreparowane w ten sposób, że dolne ich części zagipsowywano, oczy zaś przedstawiano przy pomocy muszli, tak aby całość pełniła funkcję portretu. W sanktuariach kultur Hacilar i Çatal Höyük odkryto antropomorficzne figurki gliniane i kamienne⁸⁰. Podobne wotywnie wyobrażenia spotykane są w całym zasięgu cywilizacji rolniczej. Obrzędowe figurki kobiet, bogiń płodności, pochodzą z licznych polskich osad wczesnoneolitycznych, jak Racibórz-Ocice, Kraków-Pleszów, Węzów pod Miechowem. Występowały też wyobrażenia zwierząt hodowlanych, np. z Igołomi, Krakowa-Witkowic, Samborca i Modlicy, łączone z magią krescytywną⁸¹. Na terenie całej Europy z obrzędami agrarnymi nierzadko wiązały się ofiary z ludzi, którzy ponosili śmierć poprzez spalenie lub topienie, między innymi wcielając duchy drzew i zbóż⁸².

Charakterystycznym świadectwem głębokich więzów egzystencjalnych rolników z zajmowanymi terytoriami oraz przodkami rodowymi są typowe dla mitologii agrarnej ofiary zakładzinowe. Wymagała ich w praktyce każda poważna zmiana kulturowa: budowa domostwa, założenie osady, wytyczenie granic. Wskazać można przykłady z ziem polskich. W Niedźwiedziu nieopodal Krakowa w trapezowatej jamie pod budynkiem kultury pucharów lejkowatych znajdowały się szkielety owiec i psa. Nad nimi wkopany został słup nośny budowli mieszkalnej⁸³. Inny rodzaj depozytów towarzyszył pomnażaniu płoń. Ofiary prymitywne odkryto w Radziejowie Kujawskim i Opatowicach. Były to wyjątkowo bogato zdobione naczynia wstawiane do

⁷⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 81.

⁸⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei...*, s. 34.

⁸¹ W. Szafrński, dz. cyt., s. 74–84.

⁸² J.G. Frazer, *Złota gałąź*, t. II, Warszawa 1971, s. 119–130.

⁸³ B. Burchard, *Wyniki badań wykopaliskowych na osadzie kultury pucharów lejkowatych na stan. I w Niedźwiedziu, gm. Słomniki, woj. Kraków, w latach 1965–1973*, „Sprawozdania Archeologiczne”, t. 29, 1977, s. 59–82.

jam ze spalonym zbożem⁸⁴. Na zachodzie Europy odnotowano depozyty zakładzinowe z ludzi, między innymi na Sardynii szkielety dzieci leżały pod narożnikami budynków, datowanych na 3000 lat p.n.e.⁸⁵. Na Wyspach Brytyjskich pod kamieniami kręgów megalitycznych znajdowano szczątki dzieci, mężczyzn i kobiet⁸⁶. Elementem zakładinowego przygotowania przestrzeni grzebalnej była również rytualna orka, poprzedzająca usypanie mogiły⁸⁷. Wszystkie te znaleziska archeologiczne są świadectwami duchowych potrzeb, wynikających z idei mitologii agrarnej.

Ofiary znane z epoki brązu odznaczają się reprezentatywnością i wystawnością, niespotykanymi wcześniej. W okresie mitologii miejskiej służyły one pomnażaniu wszelkich dóbr oraz ochronie stanu ich posiadania. Były adekwatne do charakteru bogów, którym je przeznaczano. Odbywało się to w specjalnie wytypowanych miejscach i środowiskach, symbolizujących zarazem przewodnie cechy istot nadprzyrodzonych. Jedną z odmian *orbis exterior*, świata niedostępnego dla zwykłych ludzi, były tonie jeziorne, nurty rzek, strumienie, bagna i torfowiska. W wodach śródlądowych Europy Zachodniej i Środkowej składano depozyty metalowego oręża, ozdób, czasami narzędzi. W ich skład wchodziły w różnych okresach sztylety, berła sztyletowe, groty oszczepów, miecze, siekierki, bransolety, naramienniki czy naszyjniki brązowe. Prawdopodobne miejsca ofiarne znajdowały się u źródeł rzek, nad wielkimi jeziorami i bagnami. Akwen Gopła dostarczył kilku bogatych depozytów metalowych, podobnie znaleziska z Poznania-Starołęki, Pogorzeliczy i Szczañca w Wielkopolsce oraz Berlina-Spandau w Niemczech⁸⁸. Liczne przesłanki przemawiają za tym, że podstawową rolę w zjawisku deponowania skarbów w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza odgrywały czynniki związane z kulturą społeczną i duchową. Ich wpływ podkreślano w odniesieniu do znalezisk z Francji, Niemiec, regionu nadbałtyckiego oraz naddunajskiego. Wszędzie podkreślany jest dobór inwentarzy ofiarnych sterowany regułami obrzędowości i mitologii epoki brązu. Bogactwo skarbów jest w pewnym stopniu komplementarne do inwentarzy grobowych. Gdy

⁸⁴ J. Woźny, *Sakralny krajobraz Pagórków Radziejowsko-Opatowickich w pradziejach*, w: *Radziejów poprzez stulecia*, Włocławek–Radziejów 2002, s. 13–29.

⁸⁵ J. Woźny, *Dziecięce ofiary zakładinowe w starożytności*, w: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*, Bydgoszcz 1995, s. 331–337.

⁸⁶ Z. Krzak, dz. cyt., s. 70–72.

⁸⁷ Tamże, s. 244–247.

⁸⁸ A. i B. Hänsel, *Gaben an die Götter. Schätze der Bronzezeit Europas*, Berlin 1997, s. 61–66.

w starszej epoce brązu wyposażenie pochówków mogiłowych było liczne, średnia częstość dużych przedmiotów w skarbach najniższa. Z kolei słabe wyposażane groby ciałopalnych z późnej epoki brązu odpowiada znacznej liczebności depozytów w miejscach ofiarnych⁸⁹. Żywiół wody, w którym składano ofiary, był mediatorem pomiędzy ludźmi a granicznymi bóstwami mitologii miejskiej.

Można hipotetycznie zakładać, że w procesie specjalizacji panteonu epoki brązu dary broni w środowiskach wodnych były oznakami usankcjonowanej czci oddawanej bogu wojny i walki⁹⁰, natomiast przy kremacji ofiar najważniejszą rolę odgrywali indoeuropejscy bogowie ognia⁹¹. Zapewne jeszcze w okresie poprzedzającym upowszechnienie się kremacji ludzie, jako istoty śmiertelne, przeciwstawiani byli nieśmiertelnym bogom. Znajdowało to odbicie w sposobie składania darów wotywnych. Wonności ofiary, tłuszcz i niepodlegające zniszczeniu kości zostawiano bogom. Były one metonimią braku rozkładu i jako takie przynależały do sfery boskiej. Natomiast te części ofiary, które szybko ulegały zepsuciu, tzn. mięso i wnętrzości wypełnione krwią, były zwyczajowo spożywane przez ludzi, a więc istoty śmiertelne, których ciała skazane były na rozkład. Przedstawiona odpowiedniość uległa naruszeniu w obrzędzie ciałopalenia. O ile w wyniku zwykłej ofiary bogom zostawały tłuszcz i kości, o tyle na stosie ogniowym następowało odwrócenie tej struktury. Teraz bogowie otrzymywali część łatwo niszczącą, a ludziom pozostawały trwałe, nienaruszone kości. W ten sposób szczątkom nadawano znamiona nieśmiertelności. Symbolika obrzędu odnosiła się w równym stopniu do zwykłych darów ofiarnych, jak również kremacji zwłok ludzkich na stosie. W obu wypadkach, zgodnie z regułami mitologii miejskiej, osiągniany był cel zarezerwowany we wcześniejszych epokach tylko dla istot nadprzyrodzonych⁹².

Archeologiczne świadectwa uczestnictwa i ofiary uległy kolejnej modyfikacji w epoce osiowej, kluczowym okresie dla duchowego rozwoju ludzkości. Dary wotywnie nabrały wymiaru egzystencjalnego w tragicznej wizji świata i człowieka na tle fundamentalnych pytań

⁸⁹ W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich*, Kraków 2001, s. 302–303.

⁹⁰ B. Hänsel, *Die Götter Griechenlands und die südost-bis mitteleuropäische Spätbronzezeit*, w: *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, Warszawa–Wrocław–Biskupin 2000, s. 344.

⁹¹ A.P. Kowalski, K.T. Witczak, *Rytuał ciałopalenia*, s. 65.

⁹² Tamże, s. 65.

o rolę przeznaczenia⁹³. Na podstawie tekstów Platona uwidacznia się potępienie dla agresywnych obrzędów ofiarniczych praktykowanych przez wspólnoty pierwotne. Podkreślana jest natomiast konieczność ofiary najbardziej znaczącej, która łączy 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 wspólnego⁹⁴.

W każdym z regionów starożytnej Europy inaczej odbierano wskazania mitologii osiowej. Wszędzie jednak ważne były ofiary ludzkie. W sagach skandynawskich opisane zostały dary ze zwierząt. W szczególnych sytuacjach składano w ofierze człowieka (wroga, współplemieńca, czasem nawet króla), niekiedy też człowiek ofiarowywał bogowi samego siebie⁹⁵. Na północy Europy rytuały te są udokumentowane ciałami z torfowisk. Dowodzą one okrutnych praktyk odbywanych na przełomie er w kręgu tradycji celtyckiej i germańskiej. Na Wyspach Brytyjskich znaleziono w ciągu wielu lat około 200 ciał zakonserwowanych w bagnach, natomiast w 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. Można ich uznawać, zgodnie z kanonami epoki osiowej, za najbardziej znaczące ofiary na rzecz grupy społecznej⁹⁶.

Idee antropomorficzne charakteryzowały w pewnym zakresie rytuały ofiarne Celtów. Funkcje darów wotywnych często pełniły drewniane figury człekokształtne. W Galii odnaleziono takie rzeźby w szybie ofiarnym z Montbouy niedaleko Orleanu, inne pochodzą z Essarois. Wielki zbiór prawie 200 drewnianych figur 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 wrózeniem przypominającym praktyki etruskie. Inny wielki depozyt, złożony z ponad 5 tys. figur,

⁹³ A.P. Kowalski, *Świat wartości...*, s. 234–237.

⁹⁴ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 111–138.

⁹⁵ L.P. Słupecki, *Czy samoofiara Odyna była ofiarą typu do ut des?*, w: *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja*. Funeralia Lednickie 7, Poznań 2005, s. 249–255.

⁹⁶ P. Bahn, *Grobowce, groby i mumie*, Warszawa 1997, s. 164–169.

leżał wokół źródła Les Roches w Owernii⁹⁷. Podobne wota w postaci wyrzeźbionych członków ciała ludzkiego, ale także całych postaci, znaleziono w słonych źródłach mineralnych w Fontaines Salees oraz Baurbonne-les-Bains we Francji, a także miejscowościach z Wysp Brytyjskich i krajów Europy Środkowej⁹⁸.

Rozpoznawanie ludzi i ich miejsca w rodzie odbywało się w epoce osiowej nie tylko poprzez wróżby, lecz również na skutek przypisania danemu rodowi zestawu wartości, metod życia, pod opieką wybranego duchowego patrona. Znaki takie, według Greków, to *gnorismata*. Były nimi rozmaite przedmioty służące rozpoznaniu ich właściciela⁹⁹. Wykorzystywano je na co dzień przy grzebaniu zmarłych, lecz także w ceremoniach ofiarniczych. Badania archeologiczne poszerzyły wiedzę na ich temat wśród ludów Barbaricum. Za szczególnie ważne uznać należy stanowiska bagienne z darami dla bóstw, usytuowane w centrach skupisk osadniczych. Są wśród nich miejsca, gdzie znaleziono przedmioty pospolite, jak ceramikę, resztki pożywienia ofiarnego. Do nich zalicza się Otalążka nad rzeczką Mogielanką na południowym Mazowszu. Odkryto tam zespół palenisk, koncentrację naczyń ceramicznych, pomosty, ławy drewniane, części narzędzia ornego i koła drewnianego, szczątki zwierząt ofiarnych i pojedyncze przedmioty metalowe. Stanowisko to wykazuje analogie do znanego miejsca ofiarnego z Oberdorli w niemieckiej Turyngii¹⁰⁰. Inną grupę depozytów zawierają wielkie obiekty, w których składano jako dary dla bogów łupy zdobyte w wyniku walk międzyplemiennych, przede wszystkim broń i oporządzenie pokonanych wrogów. Najstarsze tego typu stanowisko z IV w. p.n.e. odkryto w Hjortspring na Jutlandii. Większość podobnych miejsc ofiarnych pochodzi z okresu rzymskiego. Do najważniejszych zaliczają się Thorsberg, Nydam, Ejsbol, Vingsted, Illerup, Hedelisker i Trinnemose na Jutlandii, Vimose, Illemose, Kragehul na Fionii, Balsmyr i Knarremose na Bornholmie, Hassle-Bösarp w Skanii, Skedemose na Olandii i Gudingsäkrarne na Gotlandii¹⁰¹. Na niektórych północnoeuropejskich stanowiskach, a także na ziemiach polskich występują koncentracje ofiar zwierzę-

⁹⁷ S. Piggott, dz. cyt., s. 79–86.

⁹⁸ J. Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, s. 127–148.

⁹⁹ A.P. Kowalski, *Świat wartości...*, s. 238.

¹⁰⁰ T. Makiewicz, *Z badań nad ofiarami i miejscami ofiarnymi na terenie Polski w okresie przedrzymskim i rzymskim*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 70–71.

¹⁰¹ P. Kaczanowski, *Europa barbarzyńska*, w: *Wielka Historia Świata*, t. 3, Warszawa 2005, s. 539.

cych. Znaczącą rolę odgrywają wśród nich psy, które były atrybutami niektórych bóstw antycznych, a równocześnie uczestniczyły w obrzędach wróżbiarskich¹⁰².

Wnioski

Poprzez analizę i systemową interpretację archeologicznych świadectw pradziejowych wierzeń religijnych uzyskujemy zdolność ich oceny i konfrontacji z głównymi epokami mitologicznymi. Metody ewolucjonizmu, marksizmu czy kulturowego historyzmu są w tym względzie bezużyteczne. Rozpatrywanie symboliki religijnej jako efektu realizowania potrzeb ludzkich w określonych uwarunkowaniach zewnętrznych doprowadza natomiast do poważnych konkluzji. Człowiek jako istota społeczna w procesie socjalizacji stwarzał sobie i konstruował swoje otoczenie na wzór boski. W mitologii łowców argumenty archeologiczne potwierdzają stopniowe wyłanianie się kultury z kamiennego *sensu stricte* świata, pierwotnie jednoczącego składniki rzeczywistości doczesnej i nadprzyrodzonej. Mitologie agrarne w neolicie opisały oddzielenie się człowieka najpierw od reszty istot ziemskich, później odejście bogów-przodków od zwykłych śmiertelników, podporządkowanych wegetacyjnym cykлом śmierci i odrodzenia. Procesy te obrazują w równym stopniu modyfikacje sanktuariów, pochówków jak też darów ofiarnych. W mitologii miejskiej cywilizacji epoki brązu ze Wschodu, tradycje mogiłowe i popielnicowe Europy Zachodniej oraz kultury śródziemnomorskie we właściwy sobie sposób zrytualizowały odejście bogów do sfer niebiańskich. Mitologia osiowa pogłębiła tragiczność ludzkiej egzystencji. Równoległe z narodzinami klasycznej cywilizacji greckiej, kręgu halsztackiego, później tradycji celtyckiej, germańskiej i skandynawskiej – narastało znaczenie więzów rodowych jednostki ludzkiej. Antropomorfizacja wierzeń i kontakt osobowy ze sferą sakralną uwieńczone zostały ostatecznie na Bliskim Wschodzie oczekiwaniem na Mesjasza, Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, które zadecydowały o losach ludzkości oraz zapoczątkowały wędrówkę do Teilhardowskiego Punktu Omega. Jedność kamiennego świata mitologii łowców

¹⁰² M. Andrałojć, *Rola psa w obrzędowości pradziejowych ludów Europy Środkowej*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 98–109.

otwiera ten cykl, natomiast przewidywane kosmiczne zjednoczenie jest jego finalizacją¹⁰³.

Zusammenfassung

Auf dem Hintergrund von unterschiedlichen Definitionsweisen 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 Depositen vom religiösen Charakter. Die genannten Grundinterpretationsebenen der vorgeschichtlichen Religionen kann man zu den mythologischen Hauptsystemen in der alten Geschichte der Menschheit: zur Mythologie der Jäger, Mythologie der Ackerbauer, zu der städtischen Mythologie sowie zu der Mythologie der Achsenzeit erfolgreich anwenden.

¹⁰³ P. Teilhard de Chardin, dz. cyt., s. 184.