

Bogusław Gediga, Danuta Piotrowska (red.), *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, Prace Komisji Archeologicznej Oddziału PAN Wrocław nr 13, Biskupińskie Prace Archeologiczne nr 1, Warszawa–Wrocław–Biskupin 2000, ss. 356.

Prezentowana praca jest plonem międzynarodowego sympozjum naukowego, które odbyło się w czerwcu 1998 roku w Biskupinie pod naukowym i finansowym patronatem Komisji Archeologicznej Oddziału Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu oraz Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie i jego Oddziału — Muzeum w Biskupinie. Wybór miejsca spotkania nie był przypadkowy. Wizytówka i szkoła polskiej archeologii — obronna osada w Biskupinie, była poligonem nie tylko pionierskich badań o interdyscyplinarnym charakterze lecz także miejscem, gdzie już w latach 50-tych podjęto prace nad problematyką kultury symbolicznej. Cały tom zadedykowano pamięci czołowego badacza Biskupina Profesora Zdzisława Rajewskiego w 25 rocznicę śmierci. To właśnie On prowadził w Biskupinie (na stanowisku 15a) archeologiczne badania źródła wody, zwracając uwagę na kultowy charakter tego miejsca. Na dzieło wieńczące sympozjum w Biskupinie złożyło się w sumie 19 artykułów pióra archeologów polskich (13), niemieckich (2), austriackich (2), czeskich (1) i słowackich (1). Dodać trzeba, że wydanie tomu poprzedził zeszyt obszernych streszczeń referatów, będących treścią sympozjum¹.

Pracę otwiera artykuł „*Wokół badań kultury symbolicznej kręgu pól popielnicowych w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza «Wprowadzenie»*”, autorstwa Bogusława Gedigi. Na wstępie Autor podjął temat zakresu i właściwości wyróżnienia pojęcia „kultura symboliczna”, zwracając uwagę na to, iż mimo jego wyraźnego związku z wieloma aspektami kultury, takimi jak obyczaj, język, sztuka i inne, przedmiotem dyskusji winien się stać światopoglądowy zakres tego pojęcia, odnoszący się do magii i religii. Można się zastanawiać, czy autorom referatów udało się rzeczywiście ten cel osiągnąć i w jakim zakresie archeologia potra-

¹ B. Gediga, D. Piotrowska (red.), *Die Symbolische Kultur des Urnenfelderkreises in der Bronze- und Frühen Eisenzeit Mitteleuropas*, Konferenz Biskupin, 22–24 Juni 1998, Biskupin 1998.

fi poruszać się w sferach światopoglądowych bez odniesień do innych sfer kultury (choćby tej techniczno-użytkowej), ważne jednak jest, że udało się osiągnąć cel stawiany przez organizatorów sympozjum. Celem tym stało się rozbudzenie zainteresowań archeologów symboliczną stroną kultury.

Drogi prowadzące do poznania kultury symbolicznej i sposoby jej rozumienia były i są nadal mocno zróżnicowane, co wynika z rozmaitych tradycji kształtujących archeologię środkowoeuropejską, a także z zasobu źródeł pomocnych do tego celu. Autor wyodrębnił i w kapitalny sposób skomentował sposoby (nurty) penetrowania zagadnień kultury symbolicznej. Pierwszy z nich został oparty wyłącznie na formułowaniu teoretycznych założeń, jednak bez ich praktycznej realizacji. W drugim ze sposobów teoretyczne modele zostały zilustrowane konkretnymi źródłami archeologicznymi, a także dość przypadkowo dobranymi ujęciami graficznymi. Tu teoria została niejako „podparta” wybiórczo potraktowanymi analogiami z dziedziny np. religioznawstwa, czy też wyobraźnią badaczy „skażoną” ich własnym doświadczeniem. Zdaniem B. Gedigi w nurcie tym powstały dzieła „z pogranicza nauki i fantastyki” (s. 11), a ich skomplikowany język ukrywa przed czytelnikiem rzeczywistość miałość treści.

Trzeci zaś nurt to nurt opisu i klasyfikacji typologicznej źródeł, które mogą być nośnikami treści symbolicznej. Według Autora artykułu wpisać tu można źródłowe opracowania cmentarzysk, koncentrujące się na tym „co widać”, a pomijające treści symboliczne i znaczenie opisywanych źródeł.

B. Gediga podjął również próbę wyjaśnienia tak różnych podejść do zagadnień kultury symbolicznej. Jedną z przyczyn jest jego zdaniem zbyt zakorzeniony i nadmiernie preferowany w archeologii środkowoeuropejskiej sposób analizy źródeł i brak przychylniej atmosfery sprzyjającej badaniom ich treści symbolicznej. Trudno się również nie zgodzić z Autorem na temat niedostatecznego przygotowania adeptów archeologii do podjęcia omawianych zagadnień. To prawda, że działania te wymagają gruntownego odczytania oraz wyjścia poza nadmiernie już eksploatowane cytaty z prac M. Eliadego, przede wszystkim jednak opierać się muszą na odpowiednim przygotowaniu uniwersyteckim, a zwłaszcza na studiach z dziedziny antropologii kulturowej, socjologii i religioznawstwa.

Autor artykułu nie podjął jednak szczegółowej próby określenia, jak winno wyglądać odczytywanie kultury symbolicznej w świetle dostępnego zasobu źródeł, a także w perspektywie podejmowanych badań archeologicznych. Jak się wydaje, nie było to zresztą jego celem. Artykuł stanowi za to wstęp do podjęcia dyskusji nad różnymi aspektami kultury symbolicznej.

Danuta Piotrowska w kolejnym artykule omawianego tomu nakreśliła sylwetkę jednego z najbardziej zasłużonych badaczy Biskupina — Profesora Zdzisława Rajewskiego. Ten wybitny polski archeolog animator wielu naukowych działań, pionier badań dawnej kultury symbolicznej, lwiał część swego zawodowego i pry-

watnego życia poświęcił tej osadzie obronnej. Autorka przypominała również dzieje badań Biskupina i ich wysoką naukową rangę manifestującą się nie tylko w licznych, krajowych i zagranicznych opracowaniach naukowych i popularnonaukowych, lecz także w szerokim oddźwięku społecznym. Zainteresowania kulturą symboliczną Z. Rajewskiego nie opierały się zresztą tylko na odkryciach w Biskupinie i jego okolicach; Autorka przytacza wiele publikacji, w których Profesor odnosił się do treści magiczno-kultowych (np. na cmentarzyskach pradziejowych i wczesnośredniowiecznych). Osiągnięcia i postulaty badawcze Profesora zaważyły zapewne również i na tym, że ośrodek poznański stał się jednym z kluczowych europejskich centrów studiów nad kulturą symboliczną.

W następnym opracowaniu Danuta Minta-Tworzowska przedstawiła problematykę symboli i symboliki w perspektywie badań archeologicznych. Na wstępie tego niezwykle skondensowanego pod względem treści i — trzeba przyznać — dość trudnego w odbiorze artykułu, Autorka wyjaśniła pojęcia „symbolu” i „znaku”, których treści i znaczenia rodziły się w ludzkich umysłach w procesie społecznego doświadczenia i musiały być akceptowane przez daną kulturę. Zwykle role znaków symbolicznych odgrywały przedmioty kultury, a także zjawiska przyrodnicze. Znaki symboliczne, najściślej związane z symboliką religijną, stały się łącznikiem między rzeczywistością człowieka pradziejowego a światem pozaempirycznym i pełniły niezwykle ważną, funkcję „mediatyzacyjną” między terażniejszością a światem mitycznym. Autorka podkreśliła, że symbole realizowały się we wszelkich czynnościach obrzędowych, a skuteczność i efektywność społeczna symboli i znaków zależała od ich współistnienia z rytuałem. Mimo niezwykle ścisłego związku symboli ze światem idei, również cała sfera pradziejowej kultury materialnej została nacechowana znaczeniowo: każdy przedmiot pełnił „rolę symbolu w kontekście danej kultury” (s. 47) i oddawał „określone relacje społeczne, ekonomiczne, wierzeniowe, opozycję i władzę” (tamże).

D. Minta-Tworzowska podjęła również problematykę czasu ludzkiej egzystencji, gdzie życie ludzkie toczyło się linearnie od narodzin do śmierci i cyklicznie (koliście), gdzie w zgodzie z cyklicznym ruchem ciał niebieskich następowało zamieranie i odtwarzanie życia. Ów sakralny czas cykliczny był każdorazowo przywoływany w danej kulturze przez określone rytuały ukonstytuowane przez odpowiednie symbole. Autorka przedstawiła również, w jaki sposób rytuały rozpoznaje archeologia. Nauka ta traktuje zatem rytuał jako ofiarę, gdzie grupa (niejako prewencyjnie) poświęca niektórych ludzi i zwierzęta. Archeologia odnosi się też do przestrzennego aspektu rytuału, gdzie istnieją sfery „sacrum” i „profanum”, z charakterystycznymi dla nich budowlami i przedmiotami. Zdaniem Autorki, w przestrzeni kulturowej nie sposób jednak jednoznacznie wyodrębnić przestrzeni sakralnej i świeckiej, ani też jednoznacznie uznać sakralny czy świecki status odkrywanych przedmiotów. Dlatego też określenie znaczenia miejsc i przed-

miotów wymaga zdecydowanego wykroczenia poza archeologię, a „*badanie rytuału i symbolu musi wychodzić od wspólnego mianownika antropologii i archeologii*” (s. 51).

Analiza „*tekstu*”, jaki kryje w sobie przestrzeń cmentarza i cmentarzyska, stała się przedmiotem kolejnego, niezwykle interesującego artykułu pióra Jacka Woźnego. Autor w sposób wnikliwy przedstawił, jak na przestrzeni wieków zmienił się sposób postrzegania tych miejsc: od romantycznego cmentarza — ruiny (pomnika) do nekropoli współcześnie rozpatrywanej z perspektywy nauki prahistorycznej. J. Woźny przypomniał różne „*zakręty*” w dziejach nazewnictwa tego typu stanowisk archeologicznych. Język współczesnego opisu czy analizy przestrzeni grzebalnej kultur kręgu pól popielnicowych nie pozostał — zdaniem Autora — wolny od różnorodnej metaforyki, np. naturalistycznej i ewolucyjnej (przeplatającej się zresztą wzajemnie w opisie niektórych cmentarzysk). W narratywizacji cmentarzysk prahistorycznych znalazły się również odniesienia do tradycyjnego cmentarza ludowego, czy również do własnych doświadczeń archeologów. Wszystkie te odniesienia w pozorny tylko sposób ułatwiały odczytywanie przestrzeni cmentarzyska i — zdaniem Autora — „*zatracona została możliwość zrozumienia przestrzeni grzebalnej jako wielostronnego tekstu kulturowego, powstałego w określonych warunkach historycznych i w ramach tradycji, dla której obce byłoby nasze rozumienie rzeczywistości*” (s. 64). Badacz ten odniósł się również krytycznie do analizowania przestrzeni grzebalnej w kontekście struktur społecznych i osadniczych i opowiedział się za innym charakterem analizy. Miałaby to być analiza o „*tekstologicznym*” charakterze, ale pojęcie to nie zostało niestety przez Autora wystarczająco wyjaśnione.

Na wstępie kolejnego referatu zatytułowanego „*Elementy doktryny religijnej w świetle obrządku pogrzebowego na cmentarzysku ludności kultury łużyckiej w Maciejowicach, woj. siedleckie*”, Autorka — Małgorzata Mogielnicka-Urban — zdefiniowała podstawowe terminy z dziedziny religioznawstwa, takie jak „*doktryna*”, „*kult*”, „*rytuały*” i „*magia*”, a także odniosła się do teoretycznych zagadnień związanych z badaniami kultury symbolicznej. Badaczka zwróciła m.in. uwagę na złożoność związków między magią i religią oraz na trudności w rozstrzygnięciu przez archeologię, jakie czynności człowieka pradziejowego odzwierciedlały praktyki magiczne, a jakie odnosiły się do jego przekonań religijnych. Działania badawcze w tym względzie są obciążone dodatkowo dysonansem między rzeczywistą mentalnością, czy światopoglądem religijnym człowieka pradziejowego a współczesną nam wizją prawd i wartości. Treści symboliczne mogły nieść, zdaniem Autorki, nie tylko zabytki o kształtach, czy funkcji sugerujących niezwykłość. Z racji dość prawdopodobnej powszechności myślenia magicznego w pradziejach, ze sferą „*sacrum*” mogło się wiązać wiele zwykłych przedmiotów o niepodważalnym praktycznym znaczeniu. Autorka zakłada po-

wszechność występowania hierofanii „w każdej dziedzinie życia fizjologicznego, ekonomicznego, duchowego i społecznego” (s. 76).

Małgorzata Mogielnicka-Urban podkreśla również rangę cmentarzysk jako miejsc kultu, gdzie przejawy religii manifestowały się w sposób niezwykle silny, a podstawowe założenia doktryny religijnej były związane z powszechnymi w kręgu kultur pól popielnicowych wierzeniami solarnolunarnymi. Zdaniem Autorki, podstawowe trudności interpretacji pojawiają się w momencie odróżnienia tego co jest elementem obrządku pogrzebowego, przejawem wierzeń, czy odzwierciedleniem stosunków społecznych. W obrębie badanej nekropoli takie pytania rodzą się w przypadku pojawienia się naczyń niezawierających kości, kości zwierzęcych, krzemieni w grobach, czy niektórych wątków i motywów ornamentacyjnych ceramiki. Autorka szczegółowo odnosi się do każdego z tych przypadków, wiążąc np. naczynia bez kości z czynnościami składania ofiar bóstwom chtonicznym i tellurycznym i uznaje brak związku tych zabytków z obrzędami zadusznymi ku czci zmarłych. Wydaje się, że dyskusja „dla kogo ofiara” nie może przynieść jednoznacznych rozstrzygnięć z tej choćby racji, iż nic ma możliwości oceny, jaką rangę w świadomości religijnej człowieka pradziejowego zajmował sam zmarły. Istotne jest raczej to, że ofiara niejako oswajała miejsce, gdzie miał nastąpić kontakt ze sferą zaświatów i uświęcała je.

Badaczka podjęła również zagadnienie obecności kości zwierzęcych w grobach ludzkich, uznając istnienie pewnych norm grupowych w tym zakresie (np. kości bydła w pochówkach męskich). Za niewątpliwie słuszny uznać trzeba pogląd Autorki o niematerialnym, symbolicznym wymiarze tych ofiar. Pewne treści symboliczne niosą również znaleziska krzemieni w grobach. Zdaniem Małgorzaty Mogielnickiej-Urban nierozstrzygnięte pozostaje, czy kryjące w sobie ogień krzemienie były wyrazem kultu oddawanego bóstwu solarnemu, czy też, z racji ostrych krawędzi, stanowiły zmaterializowany przejaw magii apotropaicznej. Podobne treści mogły nieść również pewne ornamenty na ceramice (np. motywy błyskawic), choć Autorka przestrzega przed nadinterpretacją niektórych symboli.

Zbliżoną tematykę podjęto w kolejnym referacie. Jego Autor — Clemens Eibner, na podstawie znalezisk pochodzących z jednego z późnobrażowych cmentarzysk z terenu Dolnej Austrii, scharakteryzował kilka elementów kultury duchowej ludności z kręgu środkowodunajskich pól popielnicowych. Na podstawie dokładnej analizy zespołów grobowych udało się mu odróżnić dary deponowane w grobie w momencie pochówku od darów dodawanych później, w momencie celebrowania obrzędów zadusznymi. Za niezwykle interesujące zjawisko należy uznać rytualne rozdzielanie do różnych grobów tych samych darów zadusznymi (np. potłuczonego naczynia) oraz niewątpliwie istnienie norm grupowych w tym zakresie. Zmienności orientacji grobów według płci (na N i NW) towarzyszyła zmienność w umiejscawianiu darów zadusznymi. Autor tłumaczy ten fakt ówczes-

szą mapą nieba, w której północnych rejonach trzy bardzo jasne gwiazdy z gwiazdozbioru Małej Niedźwiedzicy i Smoka, uruchamiały zapewne ludzką wyobraźnię i mogły symbolizować bóstwa związane ze światem zmarłych. Autor referatu podjął również zagadnienie obecności krzemieni w grobach, dochodząc do zupełnie odmiennej konkluzji; jego zdaniem służyły one do rytualnego nieccenia ognia pod stołem pogrzebowym i stanowiły rodzaj „pieniądza zastępczego”. C. Eibner zwrócił również uwagę na możliwość powiązania niektórych ornamentów na ceramicie i rytów na kamieniach z systemem znaków utrwalających kalendarz zmian astronomicznych.

Marek Gedl, od lat zajmujący się problematyką wpływów z kręgu kultury halsztackiej na ziemiach polskich, podjął tym razem temat ewentualnych oddziaływań halsztackich w dziedzinie kultury duchowej w środowisku grupy śląskiej ludności kultury łużyckiej. Autor stwierdził, że — o ile oddziaływania halsztackie nic przyniosły żadnych uchwytnych zmian w panującym rytuale, to pojawiły się nowe zupełnie elementy w budowie grobu i wyposażeniu pochówku. Były to komory drewniane budowane na zrąb, popielnica w charakterystycznym ustawieniu, obecność glinianego „wilka” — przenośnego ołtarzyka i inne. Autor w skrótowny sposób przypomniał jeszcze o obecności w śląskiej kulturze halsztackiej rozlicznych symboli i scen narracyjnych, nie podejmując niestety problematyki treści symbolicznych tych wyobrażeń.

Na szczególną uwagę zasługuje natomiast kolejny referat pióra Alexandrine Eibner, poświęcony praktycznemu używaniu pasów oraz ich symbolicznemu znaczeniu. Zdaniem Autorki pas posiadał czarodziejską moc, był symbolem prawa, stanowił alegorię miłości (niewinności), bronił opasanego przed złymi mocami, wiązał je i zapobiegał ich negatywnym oddziaływaniom. W okresie halsztackim podkreślał również status zmarłego w społeczeństwie; o wyjątkowym, prestiżowym znaczeniu pasa świadczył ponadto fakt jego obecności w bogatych pochówkach, w przedstawieniach na situlach, w wyobrażeniach bóstw i herosów. Autorka szczegółowo omówiła przedstawienia ikonograficzne na brązowych okuciach pasów z cmentarzyska w Stičnej na Słowenii. W przedstawieniach tych opasani i uzbrojeni mężczyźni kroczą w procesji przed bóstwem zwierzęcym lub walczą przed wyobrażeniem hełmu. Zdaniem A. Eibner przedstawienia te mogły odzwierciedlać rytuały inicjacyjne młodych wojowników. Kolejną sceną obecną na brązowych okuciach pasów było wyobrażenie kultowego zapłodnienia żeńskiego bóstwa (Matki-Ziemi) przez wodza plemienia (kapłana). Najprawdopodobniej wszystkie te wyobrażenia związane były z kultem lokalnych bóstw, okazaniem szacunku i potęgi (sceny procesji i walki), kultem płodności i rytuałami sukcesji (miłosny stosunek z bóstwem mógł zapewniać sukcesję). Autorka wspomniała również o wielkim znaczeniu, jakie miały pasy dla ich właścicieli; świadczą o tym liczne naprawy — próby „uzdrowienia” tych przedmiotów.

Do bogatej literatury dotyczącej brązowych brzytew dołączyć należy pracę Jerzego Bąbla, która stanowi próbę interpretacji rytualnego znaczenia niektórych północnoeuropejskich znalezisk tych przedmiotów z epoki brązu. Brzytwy brązowe, często bogato zdobione różnymi znakami i motywami figuralnymi, nie stanowiły — zdaniem Autora — prostego przyrządu służącego do higieny osobistej mężczyźni, lecz „*związane były zapewne z inicjacją i obrzędami pogrzebowymi*” (s. 158). Rytualne obcinanie włosów z głowy i brody związane było z rytuałami śmierci, a o wyjątkowym znaczeniu brzytew świadczyło również i to, że trafiały niemal wyłącznie do bogatych męskich pochówków. Wagę tych czynności podkreślały również dane ikonograficzne (np. bezwłose i pozbawione bród wizerunki postaci ludzkich w kręgu kultur halsztackich), czy znaleziska ciał ludzkich (głowy „*dobrze zmarłych*” starannie golono; osobom, które naruszyły tabu, czy też zostały skazane na pohańbicie — golono połowę głowy). Różne formy postrzyżyn (łącznie ze skalpowaniem głowy) świadczyły o witalnych siłach drzemiących we włosach i zaroście. Postrzyżyny, a także używanie włosów do różnorodnych zabiegów magicznych, odzwierciedlały głęboką duchową, przemianę, a także śmierć i powtórne narodziny. Uwzględniając te wszystkie symboliczne momenty, J. Bąbel omówił formy, ornamentykę i symbolikę brzytew pochodzących z kręgu nordyjskiego. Badacz ten zwrócił uwagę na fakt, że przedmioty te koncentrowały w sobie wiele treści symbolicznych, m.in. pod postacią wyobrażeń barck, czy rydwanów solarnych, łodzi zmarłych, zwierząt — atrybutów bóstw solarnych, czy funeralnych. Główna wymowa religijna brzytew odnosiła się do obrzędów przejścia, do przemieszczania się zmarłego w zaświaty, które znajdowały się tam, gdzie zachodzi słońce. Ornamentowane brzytwy w jednoznaczny sposób należały do sfery „*sacrum*”, a wykonywane nimi postrzyżyny miały charakter sakralny i ofiarny, a przy tym ułatwiały zmarłemu osiągnąć jego ostateczny status.

W kolejnym artykule Helga van den Boom rozważyła zagadnienie przekazu informacyjnego, który niosły niektóre ornamenty na ceramice z okresu halsztackiego. Autorka zwróciła na wstępie uwagę na panującą w literaturze archeologicznej dowolność interpretacji tego przekazu i niebezpieczeństwo pominięcia ważnych kontekstów: historycznego, kulturowego i symbolicznego. Związana ze sferą „*sacrum*” ceramika grobowa, a zwłaszcza jej ornament, służyły do symbolicznej komunikacji między ludźmi, a niosły nie tylko religijny, czy społeczny przekaz, lecz także „*treści polityczne, ekonomiczne i indywidualne*” (s. 185). W ornamentyce okresu halsztackiego dominował motyw trójkąta, który w rzeczywistości był przedstawieniem postaci ludzkiej o daleko posuniętej stylizacji, a także schematyczne, „*kreskowe*” wyobrażenie człowieka. Forma naczynia wiązała się głównie z określonym sposobem użytkowania; ów sposób użytkowania miał często również podłoże ideologiczne i odnosił się do rozmaitych rytualnych

zachowań. Autorka doszła do wniosku, że społeczeństwa pradziejowe miały swój własny system znaków, który w odpowiedniej konfiguracji stanowił przekaz informacyjny, skierowany do określonego odbiorcy. Przekaz ten miał przede wszystkim kontekst społeczny, stanowił bowiem „*manifestację rywalizacji w zakresie statusu, zarówno pomiędzy jednostkami, jak i w politycznym współzawodnictwie między grupami*” (s. 194). Autorka nie rozważyła niestety kwestii, czy wyrażony przez ornament przekaz, opowiadający o określonej, realnej lub wyobrażonej sytuacji służył komunikacji z bóstwami, czy też ze światem zmarłych. To poprzez „*list*” czy „*zakłęcie*” ornamentu umieszczonego na popielnicy lub przystawce zmarły porozumiewał się ze sferą niebiańską czy też z przodkami, co niewątpliwie pomagało mu w podróży w zaświaty i strzegło przed wieloma zagrożeniami znajdującymi się na tej drodze. Należałoby się również zastanowić, czy rzeczywiście — podkreślany przez Autorkę — brak społecznej równowagi, stanowił o zwiększeniu aktywności zdobniczej i, czy o takim braku społecznej równowagi w kręgu halsztackim można naprawdę mówić.

W roku 1977, na osadzie z młodszych okresów epoki brązu w Wenecji Górnej, odkryto naczynie z bardzo interesującym ornamentem antropomorficznym. Omówienie i skrótową interpretację znaczenia tego ornamentu przyniósł artykuł pióra Wiesława Zajączkowskiego. Badacz ten uznał, że ornament przedstawia korowód ośmiu postaci, wznoszących się na palcach ku niebu. Naczynie z Wenecji Górnej nie było jedyną lużycką formą ze wschodniej Wielkopolski, przekazującą symboliczne treści. Przekonuje o tym kolejny referat Anny Grossman, poświęcony ceramice grobowej i rekonstrukcji świata wierzeń lużyckiej ludności, użytkującej ementarzysko w Gaśawie. Dokonane tu odkrycia stały się istotne także i tego względu, że była to zapewne jedna z nekropoli ludności zamieszkującej pobliski gród w Biskupinie. Na bazie analizy niektórych ornamentów oraz funkcji nietypowych naczyń Autorka przedstawiła próbę uchwycenia „*fragmentu magiczno-religijnej rzeczywistości tamtych czasów*” (s. 212). Oprócz popielnic będących symbolem, zapewniającego rezurekcję, łona kobiecego, Autorka wyodrębniła m.in. zespół naczyń obrzędowych, wykonywanych wyłącznie dla zabiegów magiczno-religijnych, odbywanych w czasie pochówku. Jednym z takich naczyń mogła być forma przeznaczona do wylewania płynów, stosowana w czasie obrzędów związanych ze sprowadzaniem deszczu, magią płodności i odradzeniem życia. Młoda kobieta, w grobie której odkryto to naczynie, pełniła zapewne specjalne (kapłańskie ?) funkcje w swojej społeczności. A. Grossman omówiła również kilka naczyń obrzędowych, ornamentowanych wyraźnymi wyobrażeniami kosmosu, przestrzeni świętej, czy symbolami solarnymi. Symbole te miały wyjątkowe znaczenie w obrzędach kultowych, związanych z okiełznaniem sił natury i zapewnieniem odrodzenia człowieka po śmierci. Do grupy naczyń — nośników symbolicznych treści — należała także niewielka amforka

zdobiona wyobrażeniem stylizowanych postaci ludzkich, idących w procesji w stronę tarczy słonecznej. Autorka podkreśliła również rangę licznych pochówków symbolicznych na cmentarzysku w Gąsawie, uczestniczących w tak zwanych obrzędach przejścia, ułatwiających nawet nieobecny zmarłym osiągnąć ich ostateczny status w zaświatach. Wszystkie te formy i ornamenty, a także cenotafia, świadczyły zdaniem A. Grossman o współistnieniu wielu rytów o bogatych treściach symbolicznych, odzwierciedlających elementy magii i doktryny religijnej w jednej tylko lużyckiej społeczności (być może zamieszkującej gród w Biskupinie lub jego okolice).

Teresa Węgrzynowicz w następnym referacie omawianego tomu poruszyła kilka zagadnień dotyczących kultury duchowej ludności kultury wysockiej. Owa ludność, zasiedlająca terytorium pograniczne między kręgiem kultur pól popielnicowych a wschodnimi ugrupowaniami stepowymi, zarówno pod względem podstawowych atrybutów kultury, jak też i w sferze wierzeniowej – prezentowała się wyjątkowo. Autorka skoncentrowała się na omówieniu zasięgu występowania przedstawień figuratywnych we Wschodniej Małopolsce i na Wołyniu, datowaniu ich, oraz na zaprezentowaniu „tekstu”, jaki niosły wyobrażenia ptaków na naczyniach. Badaczka ta uznała za dość prawdopodobne, że gliniane figurki zwierząt mogły być ofiarami zastępczymi (za zwierzęta ofiarne) i — co wydaje się dość interesujące — deponowano je w grobach znacznie wcześniej niż miało to miejsce np. w grupie śląskiej ludności kultury lużyckiej. Dwuwymiarowe przedstawienie ptaków na tle lasu mieszanego, wyryte na brzuścu naczynka z grobu nr 93 A z Wysocka, wyrażało — zdaniem Autorki — określone wydarzenie, np. polowanie na ptaki. Niestety nie podjęła próby wyjaśnienia, dlaczego i w jakim celu informacja o tym wydarzeniu znalazła się w grobie. Jak się wydaje, zmarły obdarzony tak ornamentowanym naczyniem przechodził w zaświaty ze świadectwem dobrego myśliwego, a adresat tego przesłania oczekiwał, być może, w sferach niebiańskich, czy w krainie przodków.

Bardzo interesującą próbę interpretacji znaczenia obecności specyficznych form plastyki figuralnej w grobach podjął Sławomir Górka. Naczynia w kształcie buta (obutej stopy) należały do tych form plastyki kultowej, które pojawiały się w okolicznościach zabezpieczenia się przed działaniem negatywnych sił i zagwarantowania bezpieczeństwa i harmonii między światem żywych, a światem umarłych. Autor zauważył, że cały świat człowieka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza stanowiło wszechobecne „*sacrum*”, gdzie ścierały się różne, antagonistyczne moce. Naczynia w kształcie buta, czy figuralne przedstawienia obutej stopy niwelowały ich działanie w sytuacji nierównowagi, zmiany, jednym słowem w momencie rytualnego przejścia jednostki, czy grupy społecznej ze stanu śmierci (chaosu) do ponownych narodzin (równowagi). Uwzględniając dotychczasowe ustalenia antropologii kulturowej, S. Górka podjął próbę wyjaśnienia,

w którym momencie obrzędu przejścia używano buta i jakie symboliczne treści kryły się pod tymi czynnościami. Autor doszedł do wniosku, że zarówno przedmioty w kształcie buta, jak i inne, znane z grobów ludności kultury łużyckiej przedstawienia figuralne, odgrywały szczególną rolę w momencie, gdy zmarły został rytualnie „wyłączony” ze społeczeństwa, a nie osiągnął jeszcze swojego ostatecznego statusu w krainie zmarłych. Ten stan zawieszenia i nierównowagi stanowił zagrożenie tak dla zmarłego jak i dla żywych, szczególnie intensywne, gdy chodziło o zmarłe kobiety i dzieci. Autor szczegółowo omówił również symbolikę innych motywów figuralnych, plastycznych i rytych, generalnie łącząc je z kultami solarno-lunarnymi, płodnością, urodzajnością, odrodzeniem.

Problem występowania grzechotek glinianych w kontekście przestrzeni sakralnej poruszył w następnym artykule Jan Tomasz Nowiński. Autor ten niezwykle wnikliwie prześledził zagadnienie pojawiania się tych przedmiotów na cmentarzyskach — ich liczby, rozmieszczenia, a także postawił pytanie, czy ludność kultury łużyckiej stosowała określone kryteria płci, wieku, czy rytuału deponując grzechotki w grobach. Z analizy tej wynikało, że grzechotki nie były związane z określoną formą grobu, rytuałem pochówku, płcią i wiekiem zmarłego lecz prawdopodobnie raczej z okolicznością jego śmierci. Przedmioty te, często rytualnie niszczone, uczestniczyły również w obrzędach odnoszących się do całej grupy ludzkiej, użytkującej dane cmentarzysko. Zdaniem Autora, mogły to być uroczystości ku czci bóstw słonecznych.

W kolejnym referacie Václav Furmánek i Ondrej Ožďáni zaprezentowali wstępne wyniki badań w miejscowości Jablůňovec na Słowacji. Dokonano tu niezmiernie interesujących odkryć obiektów o najprawdopodobniej kultowym charakterze. Szczyt niewielkiego wzgórza otoczony został murem kamiennym, wykonanym w technice „*suchego muru*”, bez zaprawy; w murze zanotowano obecność bramy tangencjalnej. Z badań wynika, że w obrębie murów nie było obiektów o charakterze mieszkalnym, tylko znaczna ilość zagadkowych bloków skalnych (w tym jeden z horyzontalnie wykutą bruzdą), pusta skrzynia z bloków kamiennych oraz wielki kamienny ołtarz. Ten ostatni wzniesiono na samym szczycie wzgórza. Autorzy nie podjęli się dokładnej interpretacji odkryć i treści symbolicznych tego kultowego obiektu, odkładając to do całkowitego zakończenia badań.

Drugi swój artykuł w omawianym tomie Danuta Piotrowska poświęciła obecności krzemieni w grobach oraz, niedostrzeżanemu najczęściej przez archeologów, znaczeniu tych odkryć. Na wstępie Autorka omówiła liczne przykłady występowania krzemieni w grobach ludności kultury łużyckiej i wskazała na swoistą bezradność interpretacyjną odkrywców wobec takich znalezisk. D. Piotrowska podjęła również próbę rozważenia kwestii, czy obecność krzemieni na stanowiskach sepulkralnych była li tylko dziełem przypadku, czy też świadc-

twem stosowania określonych rytuałów. Przegląd źródeł wykazał symboliczne i magiczne znaczenie krzemienia a także tzw. kamieni piorunowych — „*cerau-ni*” w wielu kulturach świata. Autorka podkreśliła również powszechność i dawną metrykę związku krzemienia z ogniem, piorunem i błyskawicą, kremacją i kultem solarnym, na tej podstawie uznając, że wkładanie krzemieni do grobów należało do intencjonalnych i rytualnych zachowań ludności kultury łużyckiej. Takie rytualne zachowania, odnoszące się do obrzędów ku czci zmarłych, można np. obserwować na cmentarzysku w Gąsawie, a także na wielu innych cmentarzyskach ludności kultury łużyckiej. Owe obrzędy polegać mogły np. na rytualnym puszczaniu krwi, do którego to celu niektóre narzędzia krzemienne nadawały się znakomicie.

Bernhard Hänsel podjął w swoim artykule bardzo interesujący temat, czy w późnej epoce brązu w Europie dokonywano personifikacji bóstw, tak jak to miało miejsce na terenie Grecji. Autor wyszedł z założenia, że skoro już w okresie mykeńskim bogowie przedstawiani byli w formie upostaciowionych wizerunków wyposażonych w określone atrybuty, to ludność środkowoeuropejskich kultur pradziejowych, utrzymująca od początku epoki brązu intensywne kontakty z kręgiem mykeńskim, mogła stopniowo zastępować bezpostaciowe wizerunki bóstw solarnych czy lunarnych, bóstwami w postaci ludzkiej. A świadczyć mogły o tym niektóre oznaki: deponowanie skarbów i ceremonie składania ofiar. Zdaniem B. Hänsla, w młodszych odcinkach epoki brązu istniały już pewne wizerunki bogów, np. bogowie wojny lub walki, w ofierze którym deponowano w dość specyficzny sposób przynależne im atrybuty (pionowo zakopywane miecze).

Omawiany tom kończy referat Jana Bouzka, zawierający próbę rekonstrukcji panteonu bóstw okresu pól popielnicowych. Podobnie jak B. Hänsel, Autor wyszedł z założenia, że podstawą analizy dziedziny kultury duchowej ludności kultur pól popielnicowych w Europie Środkowej winny być odniesienia do panującej w tym względzie sytuacji w basenie Morza Śródziemnego. W młodszym okresie epoki brązu na tym terenie nastąpiła niezwykle istotna zmiana: w miejsce bóstw przyrody rządy nad światem zmarłych objęły bóstwa niebiańskie. Zdaniem Autora, bóg słońca czy bohater słoneczny ludności kręgu pól popielnicowych, stanowił wyraźne nawiązanie do bóstw olimpijskich Zeusa (Apollina), czy Heliosa, a przedstawiany był w formie stylizowanej słonecznej tarczy, ciągniętej na wozie lub niesionej przez ptaki. W środowisku kultury nordyjskiej, na podstawie badań ikonografii brzytw brązowych, udało się nawet odtworzyć cykl podróży słonecznego bóstwa na nieboskłonie i przynależne mu atrybuty. Do olimpijskiego panteonu bóstw żeńskich nawiązywały nagicznie figurki kobiet z ptakami, które — zdaniem J. Bouzka — najbardziej przypominały boginię Wenus. Autor przypuszcza również, że, podobnie jak w starożytnej Grecji, tak i w zasięgu krę-

gu kultur pól popielnicowych, czczono bóstwa domowe, oddawano cześć bogu wojny, duchom źródeł i rzek.

Po zakończeniu lektury czytelnik z pewnością powróci do wstępnego artykułu omawianego tomu i zgodzi się ze zdaniem B. Gedigi, że drogi do poznania kultury symbolicznej i sposoby jej rozumienia są mocno zróżnicowane. Taka właśnie jest prezentowana książka: niezwykle różnorodna, przedstawiająca rozmaite pomysły i przez to niezmiernie interesująca i inspirująca. Wielkim i niepodważalnym walorem tej pracy jest to, że otwiera nowe obszary poznawcze w archeologii, uzmysławia wielu badaczom istnienie możliwości nowej interpretacji źródeł i zadawania im zupełnie nowych pytań. Takich inspiracji dostarczą zapewne artykuły Danuty Minty-Tworzowskiej, Danuty Piotrowskiej, Jerzego Bąbla, Sławomira Górki oraz prace innych Autorów. Prezentowana książka z pewnością trafi do podstawowego kanonu opracowań dotyczących kultury symbolicznej i pradziejowego świata wierzeń.

Elżbieta Kłosińska
Katedra Archeologii UMCS
Lublin