

# PRUTHENIA

Pismo poświęcone Prusom i ludom bałtyjskim



TOM  
VII  
2012

## UWAGI O PRZESTRZENI SAKRALNEJ PÓŁNOCNO-ZACHODNIEJ SŁOWIAŃSZCZYZNY I PRUS WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

### 1. Uwagi wstępne

Zagadnienie przestrzeni sakralnej – i jej rola w kulturze jest ważnym aspektem badań nad historią społeczną i historią religii. Przestrzeń sakralna to przestrzeń, która związana jest ze sferą wyobrażeń mitycznych, gdzie każdy element odwołuje się wprost do konkretnego mitu, najczęściej kosmologicznego, opowiadającego o początkach i budowie wszechświata. Odwołuje się wprost do elementów dostępnych codziennemu doświadczeniu, stanowiąc swoisty komunikat religijny, który mógł wiązać się zarówno bezpośrednio z elementami krajobrazu przyrodniczego, jak i konstrukcjami wzniesionymi przez człowieka. Zarówno jedne jak i drugie partycypowały w sposób czynny w interakcjach kulturowych<sup>1</sup>. Już w tym miejscu trzeba zaznaczyć, że w kulturach tradycyjnych cała przestrzeń nacechowana była sakralnie, począwszy od domu, skończywszy na elementach krajobrazu przyrodniczego. Podstawą takiego stanu rzeczy, jest „założenie jedności życia w kosmosie i odczucie mistycznej więzi człowieka z całym otaczającym go światem przyrody”<sup>2</sup>. Oczywiście musimy pamiętać, że elementy te posiadały zapewne różny status semiotyczny, wynikający nie tyle z formy danego obiektu, co z kontekstu rytualnego, dla celów którego był wykorzystywany, lub w którym uczestniczył<sup>3</sup>. Tak widziane elementy przestrzeni sakralnej stanowiły więc rodzaj komunikatu kulturowego „kodującego przy pomocy obrazów i symboli, jakimi dysponował przednaukowy, język mitu, istotne dla życia religijnego informacje”<sup>4</sup>. Zagadnie-

<sup>1</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 7–13; A. Szyjewski, *Religia w perspektywie antropologicznej – przegląd stanowisk*, [w:] *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Kraków 2002, s. 21–38.

<sup>2</sup> J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor-sacrum-religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 14.

<sup>3</sup> Por. A. Bajburin, *Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy*, przekł. B. Żyłko, Polska Sztuka Ludowa. Konteksty, 1998, t. 58, z. 3–4, s. 109–117.

<sup>4</sup> A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 19.

nie to ostatnio jest podejmowane również na gruncie antropologii sięgającej do metod analizy semiotycznej<sup>5</sup>.

Tematem niniejszego artykułu będzie analiza porównawcza elementów przestrzeni kulturowej uznawanej za sakralną we wczesnośredniowiecznych: północno-zachodniej słowiańszczyźnie i w Prusach. Miejsca te traktujemy jako manifestacje (epifanie) *sacrum* w rzeczywistości ziemskiej, jako fizjograficzne realizacje idei religijnych. Zaliczamy do nich: elementy krajobrazu przyrodniczego, takie jak: gaje, głązy/kamienie, góry, wody, wyspy; obiekty stworzone przez człowieka, jak świątynie, które również były bezpośrednim odzwierciedleniem wiedzy mitycznej<sup>6</sup>. Miejsca te posiadały nadzwyczaj wysoki status semiotyczny, istotny dla budowania więzi społecznych, a także dla utożsamiania się z konkretnym terytorium. W naszym przekonaniu powstawanie i kontynuowanie pewnych tradycji osadniczych było przede wszystkim związane z elementami przestrzeni sakralnej, które mogły pełnić również ważne funkcje polityczno-gospodarcze<sup>7</sup>.

Podstawą podjętej przez nas próby analizy porównawczej przestrzeni sakralnej północno-zachodnich Słowian i Prusów jest założenie, że oba te kręgi kulturowe znajdowały się we wczesnym średniowieczu na podobnym etapie rozwoju kulturowego<sup>8</sup>. Istotną przesłanką dla podjęcia takiej próby wydaje się być także bezpośrednie sąsiedztwo, styk geograficzny, który zaistniał już od VII/VIII w. w strefie tzw. pogranicza pomorsko-mazowiecko-pruskiego. Poza kontekstem komunikacyjnym warto wskazać na istnienie hipotetycznej językowej wspólnoty bałtosłowiańskiej w rodzinie indoeuropejskiej.

Drugim niezwykle istotnym elementem naszego tekstu jest próba oceny samych podejść metodologicznych, które wykorzystywane są przez archeologów do badania przestrzeni sakralnej. Warto bowiem zastanowić się czy istnieje możliwość wypracowania i późniejszego wykorzystania kryteriów niezbędnych do kulturoznawczej interpretacji interesujących nas miejsc, wśród dwóch sąsiadujących ze sobą kręgów etno-

<sup>5</sup> Zob. interesujące studium Władimira Toporova, *Przestrzeń i tekst*, zawarta w tomie *Przestrzeń i rzecz*, Kraków 2003, czy też rozdział pierwszy studium Artura Kowalika, *Kosmologia dawnych Słowian*. Semiotyczne studia nad przestrzenią społeczną nie są jednak specjalnością ostatnich lat, wystarczy przypomnieć uwagi E. Leacha zawarte w studium *Kultura i komunikowanie*, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989. Oryginały tych prac ukazały się w latach siedemdziesiątych XX w.

<sup>6</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, s. 48–51.

<sup>7</sup> Por. W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym Słowian pomorskich*, [w:] *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, C. Hadamik, Warszawa 2010, s. 289–290; M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji. Studium archeologiczne*, Poznań 2009; A.D. Sikorski, *Powstanie państwa Piastów w świetle najnowszych badań archeologii średniowiecznej* [rec. M. Kara, *Najstarsze państwo Piastów – rezultat przełomu czy kontynuacji. Studium archeologiczne*, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Poznań 2009, s. 408], *Roczniki Historyczne*, 2011, R. LXXVII, s. 222–226.

<sup>8</sup> Stwierdzenie to jest oczywiście dużym uproszczeniem i może być w pełni akceptowane przy dużym stopniu ogólności. Zagadnieniu temu można poświęcić przynajmniej kilka monografii, dochodząc przy tym do zgola odmiennych wniosków.

kulturowych. Czy istniały w tych społecznościach podobne sposoby waloryzowania przestrzeni, czy może istniejące wyobrażenia były odmienne? Trzeba pamiętać, że interpretacja obiektów określanych mianem kultowych jest nader trudna i złożona.

Sposób naszego postrzegania, a co za tym idzie waloryzowania wczesnośredniowiecznych miejsc sakralnych, opiera się w głównej mierze na średniowiecznych przekazach kronikarskich oraz na wyobrażeniach funkcjonujących w kulturze ludowej. Przybliżone zostaną zatem wzmianki ze źródeł pisanych, zawierające informacje na temat miejsc sakralnych. Centralnym punktem naszych rozważań będą jednak elementy krajobrazu naturalnego<sup>9</sup> (święte gaje, góry, wyspy, jeziora, kamienie) oraz kulturowego<sup>10</sup> postrzegane w kategoriach *sacrum*. Analiza obiektów i miejsc sakralnych, szczególnie posiadających kontekst osadniczy i badanych archeologicznie będzie miała kluczowe znaczenie. Ważkim w tym kontekście punktem rozważań będzie analiza pozostałości po obiektach interpretowanych jako świątynie. Tego typu założenia przestrzenne nie występują na ziemiach pruskich, co jak się wydaje, stanowi główną różnicę w sposobie konstruowania przestrzeni sakralnych pomiędzy porównywanymi kręgami etnokulturowymi. Wspomniane aspekty poddane zostaną szerszej refleksji, która umożliwi stworzenie modelowego ujęcia tzw. „miejsc kultu” w okresie wczesnego średniowiecza u Słowian północno-zachodnich i Prusów.

## 2. Teoretyczno-metodologiczne aspekty studiów nad miejscami sakralnymi

Postrzeganie otaczającej rzeczywistości i waloryzowanie przestrzeni przez człowieka wczesnośredniowiecznego jest skomplikowanym problemem badawczym. Nasza współczesna interpretacja tego, co stanowi o świętości jest bardzo odległa od postrzegania *sacrum* przez dawne społeczności. Cały krajobraz naturalny, szczególnie zaś jego charakterystyczne i wyjątkowo wyeksponowane komponenty takie jak skały, wzgórze, rzeki czy wyspy były postrzegane jako elementy żyjącej ziemi.

Rozpatrywanie zagadnienia tzw. „miejsc kultu” należy niewątpliwie rozpocząć od próby zdefiniowania tych miejsc. Trzeba odpowiedzieć na pytanie, czym są owe miejsca i przede wszystkim czy możliwe jest ich archeologiczne rozpoznanie. W powszechnie stosowanej praktyce badawczej, „miejsce kultu” to każde miejsce, którego funkcja ma charakter pozaużyteczny lub mówiąc dosłownie, jego charakter i przeznaczenie są dla odkrywcy nieznane. Takie podejście prowadzi do sytuacji gdzie jedno

<sup>9</sup> Krajobraz naturalny rozumiemy jako krajobraz przyrodniczy, który został stworzony przez siły natury, a nie przez człowieka. Krajobraz ten może ulegać antropogenicznym przekształceniom, które nie wpływają jednak w sposób znaczący na jego charakter. Przykładem mogą być wały ziemne lokowane na zboczach gór, choć nie zmieniają one w sposób znaczący samej góry, są przykładem ingerencji człowieka w krajobraz naturalny.

<sup>10</sup> Krajobraz kulturowy rozumiemy jako krajobraz stworzony przez człowieka, a nie siły natury. Krajobraz ten ulega przekształceniom naturalnym, na przykład w wyniku erozji, jednak nie wpływają one w sposób znaczący na jego charakter. Przykładem mogą być świątynie w formie budynków lub też różnego rodzaju kurhany czy też kopce wzniesione przez człowieka.

pojęcie stosowane jest dla opisu zarówno miejsc kultu zbiorowego, kultu rodzinnego, z drugiej strony dla świątyni, ale i miejsca otwartego itd. Pamiętać należy oczywiście o możliwości dokonania nadinterpretacji i przypisania sakralnej roli zjawiskom, których nie jesteśmy w stanie poprawnie zinterpretować, a które w przeszłości wcale nie musiały mieć związku z tą sferą. Dlatego też w naszym przekonaniu termin „miejsce kultu” związany jest raczej z charakterem odgrywających się w jego obrębie obrzędów, niż z jego materialną formą dostępną dla archeologicznej obserwacji. Warto również pamiętać o miejscach świętych, odgrywających ogromną rolę w doświadczeniu religijnym danej społeczności, a nie będących w rzeczywistości miejscem odprawiania jakiegokolwiek formy kultu<sup>11</sup>.

Archeolodzy podejmujący studia nad przestrzeniami sakralnymi zazwyczaj implikowali metody wypracowane w ramach innych dziedzin humanistyki, szczególnie fenomenologii religii oraz antropologii kulturowej. W praktyce archeologicznej dotyczącej rozpoznania i interpretacji miejsc sakralnych wciąż wykorzystuje się przede wszystkim kryteria zaprezentowane przez Carstena Colpego<sup>12</sup>. Na gruncie archeologii polskiej zostały one zaprezentowane przez Tadeusza Makiewicza i Andrzeja Prinkego<sup>13</sup>. W myśl tej koncepcji, miejsca związane ze sferą *sacrum* charakteryzują się co najmniej jedną z kategorii: powtórzenia, odkrycia lub symboliką nadzwyczajności<sup>14</sup>. Kategorie te, jako bardzo niejednoznaczne i subiektywne zostały co prawda już podważone<sup>15</sup>, jednak wciąż stanowią jedną z nielicznych refleksji metodologicznych nad identyfikacją miejsc sakralnych w praktyce badawczej. Podejście to zakłada próbę fenomenologicznego „zrozumienia” rzeczywistości minionej przez „wczucie się” w jej specyfikę. Według Aleksandra Posern-Zielińskiego taka postawa metodologiczna jest nieadekwatna dla interpretacji archeologicznej, ponieważ nie możemy „wczuć się” w sens, który jest nam całkowicie nieznan<sup>16</sup>. Trudno zgodzić się z tak skrajnie pesymistycznym podejściem, zakładającym, iż skromna lub wręcz znikoma ilość źródeł uniemożliwia nam próbę skonstruowania obrazu minionej rzeczywistości<sup>17</sup>. Wydaje się, że właśnie dzięki

<sup>11</sup> Pamiętać musimy, że podobną rolę odgrywał grecki Olimp, najważniejsza góra w religii starożytnych Greków. Miejsce, które zamieszkiwali bogowie, nie było miejscem, gdzie sprawowany był kult! Por. L.P. Słupecki, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Możdziej, Toruń–Wrocław–Warszawa 2006, s. 68–69.

<sup>12</sup> C. Colpe, *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in Ur- und Prähistorischen Epochen*, [w:] *Vorgeschichtliche Heiligtümern und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, oprac. M. Müller-Wille, Göttingen 1970, s. 18–39.

<sup>13</sup> T. Makiewicz, A. Prinke, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, Przegląd Archeologiczny, 1980, t. XXVIII, s. 57–83.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>15</sup> A. Posern-Zieliński, *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze*, Przegląd Archeologiczny, 1982, t. XXX, s. 187–200.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 191–192.

<sup>17</sup> Problem ten zahacza rzecz jasna o wiele ważniejszy aspekt jakim jest sama możliwość archeologicznej refleksji i poznania. Kwestia ta wykracza jednak zbyt daleko poza ramy tego szkicu.

wykorzystaniu źródeł archeologicznych i etnograficznych możliwość poznania tegoż obrazu jest o wiele bardziej realna<sup>18</sup>.

Wróćmy jednak do problemu wykorzystania ustaleń fenomenologicznych w badaniach archeologów, którzy „upodobali” sobie koncepcję *numinosum* Rudolfa Otto<sup>19</sup>, a w szczególności ideę morfologii świętości stworzoną przez Mirceę Eliadego<sup>20</sup>. Niejako niezauważone z kolei wciąż wydają się być ustalenia Gerardusa van der Leeuwa<sup>21</sup> czy Geo Widengrena<sup>22</sup>, których wpływ na kształt fenomenologii religii trudno przecenić. Szczególnie ustalenia pierwszego z badaczy dotyczące mocy, którą jest przesycona cała dostępna człowiekowi rzeczywistość, wydają się szczególnie ważne. Materialne wytwory kultury, które są podstawowym źródłem archeologicznym, w myśl koncepcji van der Leeuwa są bezpośrednio związane ze sferą *sacrum*, ponieważ posiadają *moc*, a to ona właśnie ma być ich istotą<sup>23</sup>.

Na podobną uwagę zasługują również współczesne badania Christophera Tilley’a dotyczące fenomenologii krajobrazu. Pamiętać jednak musimy, że jego ustalenia, choć dotyczące rzeczywistości archeologicznej, oparte są na koncepcji fenomenologii percepcji Maurice Marleau-Ponty’ego. W tej perspektywie najważniejszym staje się ludzkie doświadczanie rzeczywistości, zapośredniczone przez ciało<sup>24</sup>. Według Tilley’a „Phenomenology involves the understanding and description of things as they are experienced by a subject. It is about the relationship between Being and Being-in-the-world. Being-in-the world resides in a process of objectification in which people objectify the world by setting themselves apart from it. This results in the creation of a gap, a distance in space”<sup>25</sup>. I to właśnie sposób bycia w świecie wydaje się być kluczowym, dla identyfikacji i zrozumienia charakteru przestrzeni sakralnej, z którą identyfikują się konkretne jednostki. Możemy tu mówić o Heideggerowskim zamieszkiwaniu w świecie, odbywającym się przede wszystkim przez kreowanie granic, obszarów i centrów danych przestrzeni<sup>26</sup>. Społeczności tradycyjne, do których z pewnością możemy zaliczyć Białtów i Słowian z okresu wczesnego średniowiecza, postrzegały świat właśnie w kategoriach waloryzacji magiczno-mitycznej, która stanowiła o ich poczuciu

<sup>18</sup> Konieczność wykorzystania tych kategorii źródeł postulował już Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posł. L.P. Słupecki, oprac. A. Pieniądz, Warszawa 2006.

<sup>19</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.

<sup>20</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 (i nowsze wydania); idem, *Sacrum i profanum* i inne.

<sup>21</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.

<sup>22</sup> G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008.

<sup>23</sup> G. van der Leeuw, op. cit., s. 33. Por. P. Szczepanik, *Maski w kulturze pogańskich Słowian Zachodnich. Atrybut rytualno-obrzędowy, czy fetysz religijny?*, [w:] *Barbarzyńcy u bram. Mare integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego*, red. M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń 2012, s. 104–121.

<sup>24</sup> M. Marleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.

<sup>25</sup> C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments*, Oxford/Providence 1994, s. 12.

<sup>26</sup> J. Woźny, *Symbolika miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz 2000, s. 15.



„bezpieczeństwa ontologicznego”<sup>27</sup>. Sama „ontologia archaiczna wydaje się elementem ludzkiej świadomości, nie zaś etapem tej świadomości”<sup>28</sup>, nie jest zatem tylko ewolucyjnym etapem rozwoju, ale stanowi ważny element również współczesnego sposobu widzenia świata. Takie ujęcie stwarza możliwość fenomenologicznego „wczucia się” w sposób postrzegania miejsc sakralnych społeczności tradycyjnych. Dlatego też uważamy, że jedynie dzięki postrzeganiu rzeczywistości minionej w kategoriach charakterystycznych dla danego kontekstu kulturowego, możliwa jest właściwa interpretacja humanistyczna. Ponieważ musimy pamiętać, że „najistotniejszą, ogólną cechą przedmiotów i faktów, badanych przez humanistę, jest właśnie to, że są one «czyjeś», czyli, że istnieją w działaniu i doświadczeniu pewnych ludzi i posiadają te właściwości, które im owi działający i doświadczający ludzie nadają w swych czynnościach i doznaniach”<sup>29</sup>. Pamiętając o tym założeniu, a także dzięki śledzeniu najnowszych ustaleń religioznawczych i antropologicznych, archeologiczne badania nad religijną sferą działań człowieka mają obecnie rację bytu.

### 3. Krajobrazy sakralne w źródłach pisanych.

#### Rola środowiska dla sfery *sacrum*

Źródła pisane nierzadko podkreślają ogromne znaczenie różnych elementów krajobrazu naturalnego dla sfery magiczno-kultowej społeczności wczesnośredniowiecznych. Według autorów większości przekazów źródłowych środowisko miało niebagatelną rolę dla sfery *sacrum* Prusów. Kronikarze średniowieczni zazwyczaj wskazują lasy i gaje, jako zasadnicze miejsca kultu. Warunki układu dzierzgońskiego z 7 lutego 1249 r. obowiązywały przegranych w bitwie Prusów do przestrzegania zasad religii chrześcijańskiej oraz do odbudowy zniszczonych przez nich w trakcie pierwszego powstania pruskiego świątyń i do wzniesienia nowych kościołów, aby dowiedli, że bardziej cieszą ich modlitwy i ofiary w kościołach niż czynione w lasach<sup>30</sup>. Wzmianka pozwala założyć istnienie wyznaczonych miejsc sprawowania obrzędów kultowych w gajach. Pochodzące z tego samego okresu *Descriptiones terrarum* informuje, że: *Ci zasię Prusowie czczą szczególnie lasy za bogów*<sup>31</sup>. Nie należy interpretować tej wzmianki jako świadectwa kultu lasów. W tych miejscach odprawiano zapewne różnego rodzaju religijno-kultowe obrzędy.

<sup>27</sup> A.P. Kowalski, *Myslenie magiczne jako przejaw poczucia ontologicznego bezpieczenstwa*, [w:] *Bezpieczenstwo ontologiczne*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2007, s. 162–164.

<sup>28</sup> J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura zrodel etnograficznych (Wielkie opowieści)*, Kraków 2000, s. 377.

<sup>29</sup> F. Znaniecki, *Narzedzie rozumienia: wspolczynnik humanistyczny*, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybor tekstow*, red. A. Mencwel, Warszawa 2005, s. 626.

<sup>30</sup> *Preussisches Urkundenbuch, Politische Abteilung*, t. I.1, oprac. R. Philippi, C.P. Woelky, Königsberg 1882 (dalej: PrUB), nr 218, s. 161–163: *quod plus videbuntur delectari in oracionibus ac oblacionibus factis in ecclesiis quam in silvis*.

<sup>31</sup> K. Górski, *Descriptiones terrarum (Nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII w.)*, *Zapiski Historyczne*, 1981, z. 1, s. 8.

Oliverus Scholasticus napisał o Prusach, że *za czasów tegoż papieża<sup>32</sup> naród prosty, który przechadzał się w ciemnościach, zobaczył wielkie światło wiary katolickiej [...]. Pokładał bowiem nadzieję w gajach, których żadna siekiera nie mogła naruszyć, gdzie źródła i drzewa, góry i pagórki, skały i doliny były czczone, jakby jakaś siła i moc kryła się w nich<sup>33</sup>*. Również Piotr z Dusburga przekazał wiadomości o świętych gajach, gdzie ani nie rąbano drzew, ani nie orano, ani nie prowadzono żadnej innej formy działalności gospodarczej. Autor kroniki zdawał się rozumieć istotę lasów jako siedziby bóstw<sup>34</sup>. Jan Długosz napisał w swojej kronice, że nie wazono się w świętych gajach nawet drzew zwalonych uprzętać<sup>35</sup>. Przytoczone fragmenty źródeł zdają się wskazywać na istnienie tylko jednej kategorii przestrzeni sakralnej – mieszczącej się w ramach „świata natury”. Z analizy przekazów źródłowych wynika, że krajobraz naturalny odgrywał ogromne znaczenie w sferze *sacrum*, a i zapewne system religijny Prusów był oparty na pewnej formie kultu przyrody<sup>36</sup>. Uważa się, że niemal cały krajobraz naturalny przesycony był pierwiastkiem magicznym<sup>37</sup>.

Źródła pisane, traktujące o duchowości Słowian, również informują nas o kilku kategoriach przestrzeni, odgrywających znaczącą rolę w religijności tego etnosu. Już najstarsze znane nam źródło, spisane przez Prokopa z Cezarei, informuje o bogu twórcy błyskawicy, a także o czczeniu i składaniu ofiar *rzekom, nimfom i innym jakimś duchom<sup>38</sup>*. Kolejne źródła pisane ukazują dwa rodzaje miejsc kultu. Pierwszą grupę tworzą tzw. sanktuaria w „świecie natury”, drugie zaś to sanktuaria w „świecie kultury”<sup>39</sup>. Taki podział, implikujący strukturalistyczną dychotomię natura-kultura<sup>40</sup>,

<sup>32</sup> Mowa o papieżu Innocentym III. Zob. M. Gryczyński, *Leksykon papieży*, Katowice 2007, s. 110.

<sup>33</sup> Olivierus Scholasticus, *Historia Regum Terrae Sancte*, [w:] *Scriptores Rerum Prussicarum*, t. I, oprac. T. Hirsch, E. Strehle, M. Töppen, Leipzig 1861, s. 241 (dalej: Scholasticus); przekł. na język polski za J. Drabina, *Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja*, Kraków 1994, s. 33–46.

<sup>34</sup> Petrus de Dusburgk, *Chronica terrae Prussiae*, ed. J. Wenta, S. Wyszomirski, *Monumenta Poloniae Historica*, t. XIII, Kraków 2008, lib. III, cap. 5, s. 52–53 (dalej: Dusburg): *Habuerunt etiam lucos, campos et aquas sacros, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fuerunt in eisdem*. Zob. G. Białyński, *Las w wierzeniach Prusów i Jaćwingów*, Feste Boyen, 2002, z. 1, s. 31–42.

<sup>35</sup> Joannis Dlugossi, *Annales seu Cronice inclitii Regni Poloniae*, ks. XIII, s. 160.

<sup>36</sup> Trudno jednak zgodzić się z funkcjonującą w literaturze naukowej tezie o rozwiniętym kulcie przyrody, zjawisk atmosferycznych czy zwierząt w kulturze zachodniobałtyjskiej. Por. H. Crome, *Die Religion der Alten Preussen*, Altpreussen, 1928–1929, t. IV, z. 2, s. 51–53; G. Labuda, *Religia pogańskich Prusów*, [w:] *Historia Pomorza*, red. G. Labuda, t. I, cz. 1, Poznań 1969, s. 332–333.

<sup>37</sup> Por. np. V. Žulkus, *The Balts: economy and society*, [w:] *The Neighbours of Poland in the 11th century*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 2002, s. 197; M.J. Hoffmann, *Miejsca i obiekty kultu pogańskich Prusów*, [w:] *Czarounice*, Funeralia Lednickie, Spotkanie II, red. J. Wrzesiński, Wrocław–Sobótka 2000, s. 151.

<sup>38</sup> Prokop z Cezarei, III, 14; cyt. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań 1999, s. 170.

<sup>39</sup> L.P. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, Spotkania Bytomskie IV, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 39.

<sup>40</sup> W. Burszta, *Natura – myśl symboliczna – kultura*, Lud, 1987, t. LXXI, s. 39–58.



w żaden sposób nie przystaje do interesującej nas rzeczywistości kulturowo-społecznej. W naszym przekonaniu także krajobraz całkowicie naturalny – tzn. nie przeobrażony przez człowieka, a odnoszący się do mitycznej waloryzacji otaczającej rzeczywistości – należy do świata kultury<sup>41</sup>. W takim kontekście nieobrobiony głąz, drzewo, potok itd., będące elementami danego systemu religijnego, stanowiły podwalinę kultur typu tradycyjnego<sup>42</sup>. Dlatego też używanie terminów „sanktuarium naturalne” czy „sanktuarium w świecie kultury” uważamy za nieadekwatne. W związku z tym proponujemy, aby miejsca kultu rozpatrywać raczej w kontekście ich stworzenia lub przeobrażenia przez człowieka<sup>43</sup>. Jako nieprzeobrażone rozpatrywać będziemy święte gaje, góry, wyspy, drzewa, kamienie, źródła. Do drugiej grupy, zaliczyć możemy przede wszystkim świątynie, wraz ze znajdującymi się w ich wnętrzu posągami bóstw, a także antropomorficzne rzeźby kamienne. Oczywiście pamiętać musimy o możliwościach mieszania się tych elementów i tworzenia złożonych przestrzeni sakralnych.

Podział ten być może koresponduje z bóstwami i siłami sakralnymi, które miały być w tych miejscach czczone. O takim podziale informuje nas w swojej *Kronice Słowian* Helmold: *Jedni stawiają dziwaczne posągi w świątyniach [...]; inne bóstwa zamieszkują lasy i gaje [...]. Takich nie przedstawia się na wizerunkach*<sup>44</sup>. Kronikarz w tym samym ustępie podaje kolejną bardzo ważną informację dotyczącą gaju Prowego „obaczyliśmy między drzewami potężne dęby poświęcone bogu ziemi starogardzkiej Prowemu, otoczone dziedzińcem. Dziedzińiec opasał parkan starannie z drzewa zbudowany, posiadający dwie bramy [...], to miejsce było świętością. [...] Wejście na dziedzińiec było wszystkim zabronione, wyjąwszy kapłana i przynoszących ofiary lub tych co byli w niebezpieczeństwie śmierci. Takim nigdy schronienia nie odmawiano. Taką zaś wielką cześć mają Słowianie dla swoich bogów, że obręb świątyń nawet w czasie wojny krwią kłaść nie pozwalają”<sup>45</sup>.

Funkcjonowanie świętych gajów poświadcza również w swojej kronice Thietmar, który tak z kolei opisuje działalność swojego poprzednika biskupa Wigberta: *niezmordowany w nauczaniu odwiódł powierzone sobie owieczki od błędów czczonego zabobonu*

<sup>41</sup> Na temat sztuczności takiego podziału warto przytoczyć wątpliwości Ludwika Stommy: „Las posadzony w rządki, równe linijki, sosenka za sosenką. Jest to kultura czy natura? Kompozycyjnie, ogrodniczo albo leśniczo kultura na pewno. Ale skądinąd drzewo jest samo w sobie uosobieniem natury. A potem las zaczyna zarastać. Krzewy, jeżyny, maliny... już nawet wejść się nie da. Tymczasem jedne sosny uschły, inne rozsiały dookoła botaniczne potomstwo. Nic nie zostało z pierwotnej geometrii. Więc już natura zwyciężyła kulturę? A jeśli tak to w którym momencie?” – L. Stomma, *Natura: kultura*, Polska Sztuka Ludowa. Konteksty, 1997, t. LI, z. 1–2, s. 141–142.

<sup>42</sup> Por. C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przekł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 111.

<sup>43</sup> Proponując taki podział mamy świadomość jego niedoskonałości – jak bowiem zaklasyfikować na przykład miejsce kultu składające się ze świątyni znajdującej się na szczycie góry lub na wyspie? Jednak używamy go dla potrzeb systematyzacji materiału.

<sup>44</sup> Helmold, I, 84; cyt. za G. Labuda, *Słowiańszczyzna starożytna*, s. 176.

<sup>45</sup> Ibidem.

*i wytrzebiwszy do gruntu gaj zwany Świętym Borem, któremu tubylcy oddawali pełną cześć boską i za nietykalny zawsze poczytywali zbudował na jego miejscu kościół*<sup>46</sup>.

Podobnie jak gaj, również pojedyncze drzewo mogło stanowić ważny element sakralnego krajobrazu. Świadczy o tym relacja Herborda na temat Szczecina, gdzie czią obdarzony miał być wielki dąb, który – co ciekawsze – rósł nad źródłem: *Był tam poza tym dąb ogromny i liściasty, a pod nim źródelko najprzyjemniejsze, które prosty lud, uważając za święte, jako siedzibę jakiegoś ducha, w wielkiej chował czci*<sup>47</sup>. Z relacji tego kronikarza dowiadujemy się także o funkcjonujących w Szczecinie czterech kącinach, z których największa i najpiękniejsza poświęcona była Trzygławowi<sup>48</sup>.

W innych źródłach napotkać można informacje o świątyniach znajdujących się w Radogoszcy, Arkonie, Gardzcu, Wolgast, Gutkowie, Szczecinie i Wolinie. Nie ma tutaj miejsca na przytoczenie każdego z wymienionych źródeł, warto jednak zwrócić uwagę na krajobraz, w jakim były one lokowane. Radogoszcz według Thietmara była położona wewnątrz wielkiej puszczy, nietkniętej przez człowieka i obdarzonej wielką czią<sup>49</sup>. Świątynia była zaś prawdopodobnie położona na półwyspie<sup>50</sup> lub na wyspie znajdującej się na ogromnym jeziorze, o czym informował z kolei Adam z Bremy<sup>51</sup>. Co ciekawe, również kącina w Wolinie położona miała być na wyspie otoczonej przynajmniej okresowo przez bagno<sup>52</sup>. Warto zauważyć, że bagno to, po przyjęciu przez Wolinian chrześcijaństwa wyszło w cudownych okolicznościach<sup>53</sup>. W przypadku kolejnych świątyni krajobraz, w jakim były ulokowane nie został dokładniej opisany. Choć w przypadku świątyni Świętowita w Arkonie, ulokowanie jej na otoczonym z trzech stron stromym klifie półwyspu Wittow, nie było z pewnością przypadkowe, trudno wiązać taką lokację bezpośrednio z wyspiarskim charakterem tego miejsca.

Analiza źródeł pisanych odnoszących się do jednego, jak i drugiego kręgu etno-kulturowego pozwala stwierdzić, że to właśnie krajobraz odgrywał pierwszoplanową rolę w doborze miejsc przeznaczonych dla kultu. Wiele elementów przyrody przesyconych było pierwiastkiem sakralno-magicznym. Zdecydowanie więcej źródeł zawierających informacje dotyczące obrzędowości religijnej i przestrzeni *sacrum* dotyczy kręgu kultury Słowian północno-zachodnich, niż Prusów, niemniej jednak pozwalają na zarysowanie pewnej wspólnej płaszczyzny. Tym wspólnym „mianownikiem” jest właśnie podstawowe znaczenie krajobrazu naturalnego. W dalszej partii niniejszego szkicu będziemy posługiwać się kategoriami miejsc i obiektów naturalnych-nieprzeobrażonych przez człowieka oraz elementów i obiektów przestrzeni sakralno-kulturowej będących dziełem rąk ludzkich.

<sup>46</sup> Thietmar, VI, 37; cyt. za: *Kronika Thietmara*, przekł. M. Jedlicki, Kraków 2000, s. 138.

<sup>47</sup> Herbord, II, 32; cyt. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna starożytna*, s. 174.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Thietmar, IV, 23.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Adam z Bremy, II, 21.

<sup>52</sup> Mnich Prieflingeński, II, 16.

<sup>53</sup> Ibidem.

#### 4. Krajobrazy nieprzetworzone przez człowieka

Przekazy źródłowe poświadczają, że wiele elementów krajobrazu naturalnego nieprzeobrażonego przez człowieka uważano za nacechowane sakralnie<sup>54</sup>. Źródła wymieniają góry, pagórki, skały, kamienie oraz wody. W zasadzie każdy niemal element środowiska mógł być postrzegany jako święty.

##### 4.1. Święte gaje

Pierwszym elementem krajobrazu naturalnego uznawanym dość powszechnie za sakralny są święte gaje. Idea świętego gaju występuje u wszystkich niemal ludów indoeuropejskich. Istniały one zarówno w religiach starożytnych, wczesnośredniowiecznych jak i w wielu kulturach nieindoeuropejskich. Wydzielone miejsca zwane świętymi gajami poświęcone były bóstwom, które miały w nich swą siedzibę; mogły w nich przebywać duchy, mogły również pełnić funkcję medium, które ustanawiało więź świata żywych i zmarłych. Do czasów współczesnych, w niektórych miejscach w Indiach kultywowana jest tradycja utrzymywania świętych gajów, w których nie wolno polować, wypasać zwierzyny, wycinać drzew<sup>55</sup>. Święte gaje występują współcześnie również w mitologiach i religiach Ghany, Nigerii, Japonii czy Malezji<sup>56</sup>.

Idea świętego gaju jawi się jako najistotniejsza cecha, która łączy północno-zachodnio-słowiańską oraz pruską konstrukcję sfery *sacrum*, będąc jednocześnie jednym z głównych elementów przestrzeni sakralnej Indoeuropejczyków. Przekazy źródłowe odnoszące się do zachodniobałtyjskiego kręgu kulturowego jednoznacznie poświadczają gaje i lasy jako siedziby bóstw, a także miejsca celebracji obrzędów magiczno-religijnych. Miejsca te przynależały do sfery *sacrum* i żadne czynności poza rytualno-obrzędowymi, nie mogły być tam wykonywane.

Jak wynika z lektury źródeł, święte gaje nazywano *alkā*, *alkas*<sup>57</sup>, a także *rāmawan*<sup>58</sup>. Rdzeń *alk-/elk-* występuje w wielu nazwach topograficznych, miejscowych oraz w nazwach odnoszonych do miejsc postrzeganych w kategorii świętości na obszarach bałtyjskich<sup>59</sup>. Pruskie *\*alka*, litewskie *alka* czy łotewskie *elks* mają indoeuropejskie korze-

<sup>54</sup> Scholasticus, s. 241; Dusburg, s. 52–53.

<sup>55</sup> M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Religie świata*, t. V, *Hinduizm*, Warszawa 2009, s. 103; Ch.K. Waghchaure, P. Tetali, V.R. Gunale, N.H. Antia, T.J. Birdi, *Sacred Groves of Parinche Valley of Pune District of Maharashtra, India and their Importance*, *Anthropology & Medicine*, 2006, t. XIV, z. 1, s. 55–76; K.C. Malhotra, Y. Ghokhale, S. Chatterjee, S. Sirivastava, *Cultural and Ecological Dimensions of Sacred Groves in India*, New Delhi 2001.

<sup>56</sup> Np. N. Egenter, *The Sacred Trees Around Goshonai/Japan: A contribution of building ethnology to the subject of tree worship*, *Asian Folklore Studies*, 1981, t. XL, z. 2, s. 191–212; M.O. Campbell, *Traditional forest protection and woodlots in the coastal savannah of Ghana*, *Environmental Conservation*, 2004, t. XXXI, s. 225–232.

<sup>57</sup> J. Suchocki, *Mitologia bałtyjska*, Warszawa 1991, s. 303.

<sup>58</sup> Od tego słowa miało pochodzić określenie Romowe. Por. M. Klussis, *Bazowy słownik polsko-pruski dla dalszego odrodzenia leksyki*. 1998/1999, Vilnius 1999, s. 162.

<sup>59</sup> V. Vaitkevičius, *Studies into the Balts' Sacred Places*, Oxford 2004, s. 7–8; tam przykłady znane ze źródeł pisanych oraz folkloru.

nie. Rekonstruowany praindoeuropejski termin *\*alku/\*elku* znaczył ‘łokieć, zakręt’<sup>60</sup>. Również w języku pruskim *alkūns* rekonstruowano jako ‘łokieć’<sup>61</sup>. Innym znaczeniem *\*alka* jest ‘ofiara’, w związku z tym terminem określano nim miejsca, w których składano ofiary i sprawowano różnego rodzaju rytuały<sup>62</sup>. Indoeuropejski *\*al-* oraz *\*alk-/\***elk-* nabrał sakralno-religijnego znaczenia i był stosowany jako termin sakralny. Litewskie i pruskie *alka* oznaczało więc ‘święty gaj, świątynię, miejsce składania ofiar’<sup>63</sup>, łotewskie *elks* ‘bałwan, fetysz’<sup>64</sup>, gockie *alhs*, anglosaskie *ealh*, a saskie *alah* znaczący świątynia, zaś anglosaskie *ealgian* – ‘chronić, bronić’<sup>65</sup>.

Decydującym motywem przy wyborze miejsca na święty gaj mógł być niezwykle kształt drzewa, które stawało się centralnym punktem takiego miejsca. Nadzwyczajny kształt mógł być interpretowany jako epifania – świadectwo obecności bóstwa. Za takie uważano drzewa z gałęziami wrastającymi w pień lub niby rozszczepione, a potem ponownie zrosnięte, czy też drzewa z niezwykleymi naroślami<sup>66</sup>. Takim niezwykleym drzewem był opisany przez Piotra z Dusburga dąb w Romowe<sup>67</sup>. Miał symbolizować trzy sfery kosmosu: podziemia, świat ziemski oraz niebo<sup>68</sup>.

W dokumentach proveniencji krzyżackiej często spotykane są nazwy typu *Heiligen Wald, sancta silva, Swintomedian* itp. Nie zawsze jednak kultową funkcję tak nazywanych lasów, można pewnie odnosić do czasów przedkrzyżackich i wiązać z pogańskim *sacrum*<sup>69</sup>. Wśród miejsc określanych mianem świętych gajów można odnotować zlokalizowane na Sambii gaje w b. Caymen, Osterowie (b. Osterau) oraz Romanowie (b. Pobethen<sup>70</sup>), a także w Mamonowie nad Zalewem Wiślanym<sup>71</sup>. Świadectwa funk-

<sup>60</sup> V. Toporov, *Prusskij jazyk: Slovar’, A–L*, t. I, Moskwa 1975, s. 72–74.

<sup>61</sup> M. Klussis, *Słownik odbudowanego języka pruskiego: bazowy słownik prusko-polsko-pruski dla dalszego odrodzenia leksyki (dialekt sambijski)*, Kaunas 2007, s. 29.

<sup>62</sup> V. Vaitkevičius, op. cit., s. 7.

<sup>63</sup> A. Bezenberger, *Beiträge zur Geschichte der litauischen Sprache. Auf Grund litauischer Texte des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Göttingen 1877, s. 73; E. Fraenkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg 1955, s. 7.

<sup>64</sup> V. Toporov, op. cit., s. 72–74; K. Karulis, *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, t. 1, Rīga 1992, s. 264.

<sup>65</sup> J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, s. 32. Zob też V. Vaitkevičius, op. cit., s. 7; tam dalsza literatura.

<sup>66</sup> G. Białuński, *Las w wierzeniach*, s. 35; zob. też Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 328–329; A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi*, Olsztyn 1985, s. 45.

<sup>67</sup> Dusburg, III, 5. Lokalizacja Romowe w Nadrowii była przedmiotem dyskusji. Por. W. Friederici, *Über die Lage Romows oder Ramowes des Oberpriesterstizes im heidnischen Preussen*, *Altpreussische Monatsschrift*, 1876, t. XIII, s. 227–253. Obecnie uważa się, że Romowe to każde miejsce, w którym przebywał kapłan Kriwe. Por. Ł. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 323–330.

<sup>68</sup> Tak J. Suchocki, op. cit., s. 118–119.

<sup>69</sup> S. Szczepański, *Czy pruskie miejsca święte? Nazwy miejscowe i fizjograficzne z obszaru historycznej Pomezanii i obszarów sąsiednich w dokumentach krzyżackich*, Pruthenia, 2010, t. V, s. 136–137.

<sup>70</sup> Nazwa Pobethen wymieniana w starszych źródłach jako Pubetin, pierwotnie miała brzmieć Pubitai, co oznaczało ziemię, w której zachodzi słońce. Por. O. Schlicht, *Das westliche Samland. Ein Heimatbuch des Kreises Fischhausen*, t. II, Dresden 1922, s. 214–216.

<sup>71</sup> E. Hollack, *Erläuterungen zur vorgeschichtlichen Übersichtskarte von Ostpreussen*, Glogau–Berlin 1908, s. 57, 214.

cjonowania świętych gajów występują również w toponomastyce. Dobitym przykładem jest leżący nad rzeką Dzierzgoń Święty Gaj, gm. Rychliki (*Heiligenwald*). Co prawda pierwsza wzmianka źródłowa odnosząca się do Świętego Gaju (*Helgenwald*) pochodzi z lat trzydziestych XIV w., nie ma jednak większych wątpliwości co do zasadności łącznia jej z pruskim *sacrum*<sup>72</sup>. Spośród innych nazw miejscowych Święty Gaj warto wskazać Mołodeckoje i Uszakowo, leżące na Półwyspie Sambijskim<sup>73</sup>.

Nieco inaczej wygląda problem świętych gajów u Słowian północno-zachodnich. Jak wynika ze źródeł pisanych, jedną z najciekawszych cech charakterystycznych gajów, miało być ich wydzielenie z reszty przestrzeni przez nieokreśloną formę ogrodzenia. To wyodrębnienie z reszty krajobrazu jest doskonale widoczne również w samej etymologii terminu *\*gaj*, który powstał z psł. czasownika *\*gojiti* – ‘żyć’. Określenie to pierwotnie oznaczało „zrytualizowaną część przestrzeni ziemskiej, wyodrębnioną część lasu, będącą siedzibą (domem) zmarłych” tj. dosłownie ‘miejsce, gdzie żyją zmarli, ich dusze’<sup>74</sup>. Termin *\*gaj* możemy ponadto prawdopodobnie wywodzić od praindoeuropejskiego rdzenia *\*gheiH*, *\*ghoiH*, *\*ghiH* oznaczającego ‘goić się, ożywiać na nowo’<sup>75</sup>. Taka etymologia ukazuje związek tych miejsc z jednej strony ze śmiercią, z drugiej z odradzającym się, nowym życiem. Jak widać takie znaczenie terminu daleko wykracza poza jego dzisiejsze, potoczne znaczenie. Niemal identyczne znaczenie posiadał pierwotnie termin *\*raj* pochodzący od psł. czasownika *\*rojiti* – ‘płynąć’, jego pierwotne znaczenie zaś to ‘zarzeczny’ i odnoszący się do indoeuropejskiego wierzenia lokującego świat pozagrobowy za wodą<sup>76</sup>.

W kontekście naszych rozważań najważniejszy wydaje się być aspekt ziemskich realizacji idei gaju/raju. Przyjmujemy, że rzeczywistość dostępna codziennemu doświadczeniu członków kultur typu tradycyjnego stanowiła odbicie ich wierzeń dotyczących rzeczywistości mitycznej, a tożsamość mitycznego praobrazu i obrazu, mitycznej idei i materialnej realizacji stanowiła jeden z głównych elementów tego typu kultur<sup>77</sup>. Wydaje się, że gaje powinniśmy rozpatrywać w kontekście ich związku z mitem kosmologicznym i ziemską realizacją mitu o Pierwszej Ziemi<sup>78</sup>. W taki sposób ich postrzegania wpisują się zarówno sanktuaria wypowe, jak też te lokowane

<sup>72</sup> Szerzej na ten temat S. Szczepański, op. cit., s. 138–139.

<sup>73</sup> M.J. Hoffmann, op. cit., s. 152.

<sup>74</sup> G. Rytter, *Rekonstrukcja psł. szeregu słowotwórczo-semantycznego \*gajb, \*krajb, \*rajb*, Studia z filologii polskiej i słowiańskiej, 1987, t. XXIV, s. 258.

<sup>75</sup> J. Duma, *Las, gaj, drzewo i dąb w świadomości dawnych Słowian*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. II, red. W. Eysiak, Poznań 2002, s. 30.

<sup>76</sup> G. Rytter, op. cit., s. 258. Wydaje się zatem, że oba terminy odnosiły się do oznaczenia przestrzeni, wydzielonej z reszty krajobrazu. Jednocześnie związane były one z odradzającym się życiem. Por. P. Szczepanik, *Słowiańskie wizja świata pozagrobowego. Obraz mityczny i jego ziemskie realizacje*, [w:] *Człowiek wobec śmierci na przestrzeni dziejów. Materiały z VII Ogólnopolskiej Sesji Interdyscyplinarnej z cyklu „Historia – różne perspektywy”*, red. J. Kordela, M. Sas, Warszawa 2011, s. 23–29.

<sup>77</sup> A. Kowalik, op. cit., s. 211.

<sup>78</sup> Por. P. Szczepanik, *Rola wysp w kontekście kultury wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej*, *Nasze Pomorze*, 2011, nr 13, s. 11–21.



na górach. Oba typy sanktuariów związane są z kategorią wylaniania się z otaczającego krajobrazu. Warto również pamiętać o rozpatrywaniu tych stanowisk jako miejsc centralnych dla całej wspólnoty rodowo-terytorialnej<sup>79</sup>. Miejsca te pełniły szczególną rolę, ponieważ stanowiły ziemską realizację Pierwszej Ziemi, która wyłoniła się dzięki współpracy dwóch antagonistycznych demiurgów z odmętów Praoceanu<sup>80</sup>. Tak więc, aby rozpatrywać poszczególne kategorie krajobrazu pamiętać musimy, o ile to możliwe, o kontekście mitycznym, do którego się odnoszą. Taka interpretacja prowadzi nas z kolei do wniosku, że święte gaje w kulturze Słowiańszczyzny północno-zachodniej nie były przykładem krajobrazu całkowicie nieprzetworzonego, choć ingerencja ludzka ograniczała się zazwyczaj do wydzielenia tej strefy za pomocą bliżej nieokreślonych ogrodzeń, płotów bądź wałów lub płaszczy kamiennych. I to właśnie owo wydzielenie we wszystkich kulturach indoeuropejskich stanowi zasadniczą cechę gaju jako miejsca fizjograficznej realizacji mitycznego centrum<sup>81</sup>. Problemem samym w sobie jest możliwość zlokalizowania gajów znanych ze źródeł pisanych, a w konsekwencji przeprowadzenia w tych szczególnych miejscach badań archeologicznych.

#### 4.2. Święte góry

Niemal w każdej religii, każdej mitologii góry są specjalnie traktowane. W każdej religii i kulturze wyróżnić można jakąś świętą górę, która ma być siedzibą bóstw, duchów bądź miała być miejscem działalności proroków oraz świętych. W wielu kulturach ze względu na ich majestatyczność i szczególną ekspozycję były one postrzegane jako jedno z wyobrażeń osi kosmicznej *axis mundi*<sup>82</sup>.

Według Eliadego „Góra jest najbliższa nieba i fakt ten nadaje jej podwójną sakralność: z jednej strony góra partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji (‘wysokie’, ‘pionowe’, ‘najwyższe’ itp.), a z drugiej strony jest ona w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii atmosferycznych i wobec tego jest siedzibą bogów. Większość mitologii zna świętą górę, jakiś Olimp grecki w różnych wariantach. Wszyscy niebiańscy bogowie mają na wzgórzach miejsce zastrzeżone dla swego kultu”<sup>83</sup>. Jednak nie każda góra, wzgórze uznawane są za święte. Kultura i ludzie muszą w pewien sposób ukonstytuować jej wertykalny sens i szczególną wartość, by mogła pełnić funkcję symbolizowania sfery *sacrum*<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 290–291.

<sup>80</sup> Taka forma mitu kosmologicznego według Eliadego jest najbardziej charakterystyczna dla całego terenu Euroazji (por. M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, Warszawa 2002, s. 76–124). Mit ten również w kulturze Słowian wydaje się być najbardziej powszechny, choć niestety dysponujemy tylko jego ludowymi wersjami (por. J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 24–25; D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010, s. 31–40; A. Miancki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początków XX wieku*, Toruń 2010).

<sup>81</sup> A. Kowalik, op. cit., s. 43.

<sup>82</sup> A. Ness, *Mountains and mythology*, Trumpeter, 1995, t. XII, nr 4.

<sup>83</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 97–99.

<sup>84</sup> J.F. Jacko, *Struktura symboli wertykalnych a ich rola w komunikacji międzykulturowej i w zarządzaniu*, [w:] *Religion in the Time of Changes*, red. E. Klima, Łódź 2005, s. 180.

W odniesieniu do ziem pruskich w zasadzie nie wyróżniano takiej kategorii „obiektów” związanych ze sferą *sacrum*<sup>85</sup>. Taki stan rzeczy wynika poniekąd z topografii ziem pruskich gdzie niewiele gór-pagórków było wyniesionych wyraźnie powyżej otaczający teren. Żadne z wyniesień nie może być uznane za siedzibę bóstw. W zasadzie jedyną świętą górą wzmiankowaną w źródłach jest wyniesienie *Rombinus* usytuowane nad Niemnem<sup>86</sup>. Informacje o pozostałych wyniesieniach, potocznie nazywanych świętymi górami (Święta Góra koło Lekit, Święta Góra położona około kilometr na północ od Dobrocina oraz grodzisko w Staświnach zwane Świętą Górą), na szczytach których miały istnieć świątynie i które miały być miejscami sprawowania pogańskich praktyk, wywodzą się z kultury ludowej i nie ma możliwości źródłowego potwierdzenia ich funkcji sakralnej. Nie ma również jednak podstaw, aby wykluczać taką ewentualność.

Zdecydowanie odmienna jest topografia terenów Słowiańszczyzny północno-zachodniej, której bardzo ważnym elementem są właśnie pagórki lub wręcz góry. Choć pobieżne opisanie tych stanowisk daleko wykracza poza ramy tego wprowadzającego tekstu, dlatego też skupimy się raczej na skrótowym przedstawieniu cech charakterystycznych poszczególnych obiektów<sup>87</sup>, co pozwoli unaocznić zasadniczą różnicę pomiędzy dwoma interesującymi nas obszarami etnokulturowymi.

Już we wstępie rozważań dotyczących pomorskich „świętych gór” musimy zaznaczyć, że są to obiekty w mniejszym lub większym stopniu poddane antropogenicznym przekształceniom. W naszym przekonaniu jednak to sama forma fizjograficzna objawiająca moc sakralną była determinantem wznoszenia przez człowieka w tychże miejscach wytworów architektonicznych. Na terenie Pomorza najlepiej rozpoznane są stanowiska na Górze Zamkowej/Trzygława w Szczecinie, Górze Chełmskiej koło Koszalina, Górze Dawida w Trzebiatowie, Rowokole w Smołdzinie, na Górze św. Wawrzynica w Kałdusie, a także prawdopodobnie jedno ze wzmiankowanych w źródłach pisanych miejsc kultu w Wolinie<sup>88</sup>. Cechą charakterystyczną pierwszego z wymienio-

<sup>85</sup> Taką kategorię obiektów (*alka hills*) wyróżnił V. Vaitkevičius; zob. idem, op. cit., s. 9–10. Autor zebrał informacje o ponad 70 świętych górach z obszaru Litwy, 42 z ziem łotewskich oraz dwóch z obecnego Obwodu Kaliningradzkiego. W większości przypadków owe święte góry są niczym innym jak grodziskami, często o niepewnej chronologii. Prace wykopaliskowe prowadzone na kilku z nich nie potwierdziły funkcji sakralnej tych obiektów. Najczęstszą ich interpretacją jest traktowanie ich jako miejsc spotkań wiecowych i sądów plemiennych. Zwykle sakralna interpretacja gór *alka* zakorzeniona jest w nowożytnych podaniach ludowych, a jej związek z pogańskim *sacrum* wzbudza uzasadnione wątpliwości.

<sup>86</sup> *Weg von Rombinus bei Ragnit ins Land Medeniken*, [w:] *Scriptores Rerum Prussicarum*, t. II, oprac. T. Hirsch, E. Strehlke, M. Töppen, Leipzig 1863, s. 676; E. Hollack, op. cit., s. 133–134; H. Crome, *Verzeichnis der Wehranlagen Ostpreussens*, Prussia, 1940, z. 34, s. 112.

<sup>87</sup> Katalogowego zestawienia i próby reinterpretacji funkcji „świętych gór” znajdujących się na terenie dzisiejszej Polski, które związane są z kontekstem wczesnośredniowiecznym dokonał A. Kuczowski, *Słowiańskie „święte” góry na terenie ziem polskich we wczesnym średniowieczu. Próba zarysowania problematyki*, *Slavia Antiqua*, 2007, t. XLVIII, s. 97–123.

<sup>88</sup> Oprócz tych stanowisk, które Wojciech Chudziak określa mianem „sanktuariów pewnych”, na terenie Pomorza mamy do czynienia z licznymi przykładami „sanktuariów domniemych”. Sytuacja taka

nych wzgórz jest występowanie rowu okalającego najwyższą partię wzniesienia, które to miało być miejscem kultu, związanym zapewne również z legitymizacją władzy<sup>89</sup>. Kolejnym miejscem jest Góra Chełmska koło Koszalina, na szczycie której odkryto pozostałości działalności ludzkiej z okresu wczesnego średniowiecza. Działalność ta nie miała jednak charakteru osadniczego, a czysto symboliczny. Odsłonięto tam bowiem ślady palenisk, a także pozostałość bliżej nieokreślonej konstrukcji, w starszej literaturze określanej jako pozostałość świątyni pogańskiej<sup>90</sup>. Warto zwrócić uwagę na fakt, że omawiana góra w zasadzie ze wszystkich stron otoczona jest ciekami wodnymi i terenami podmokłymi, co doskonale odpowiada znanym ze źródeł pisanych informacjom dotyczącym świątyni w Wolinie, znajdującej się pośród terenów podmokłych i bagien<sup>91</sup>.

Odmienny charakter zabudowy został odkryty na Wzgórzu Dawida w Trzebiatowie, usytuowanym w dolinie Regi, otoczonym terenami podmokłymi. Odkryto tam dwa koliste rowy wraz z dołami postłupowymi, które okalały najwyższy punkt wzniesienia. Taki sposób delimitacji przestrzeni, charakterystyczny jest dla miejsc kultu typu peryńskiego<sup>92</sup>.

Kolejna góra znajdująca się na terenie Pomorza to Rowokół koło Smołdzina. Na szczycie wzgórza zarejestrowano bliżej nieokreśloną formę wału i/lub fosy, które okalały niewielki majdan<sup>93</sup>. Niestety przedmiotem badań archeologicznych był tylko sam majdan, pominięte zaś zostały wały. Warto zaznaczyć, że na stoku góry ulokowane jest grodzisko wczesnośredniowieczne datowane na IX–XI w. Na szczycie odkryto natomiast odosobniony pochówek dziecka wyposażony między innymi w dwie kłódki<sup>94</sup>.

Następnym szczytem jest Góra św. Wawrzyńca w Kałdusie usytuowana na krawędzi doliny Wisły, znajdująca się bezpośrednio nad Jeziorem Starogrodzkim. U jej podnóża odkryto ołtarz kamienny, sadzawkę, a w pobliżu pochówki koni i psów. W tym miejscu natrafiono również na pozostałości bazyliki wczesnoromańskiej datowanej na

---

w dużej mierze związana jest zaś z niedostatecznym rozpoznaniem tych miejsc metodami archeologicznymi. Por. W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 293–300.

<sup>89</sup> W. Łosiński, *Początki wczesnośredniowiecznego Szczecina*, [w:] *Res et fontes. Księga jubileuszowa Dr Eugeniusza Cnotliwego*, red. E. Wilgocki, Szczecin 2003, s. 71.

<sup>90</sup> A. Kuczkowski, *Stan i potrzeby badań nad Górą Chełmską (Krzyżanką) koło Koszalina*, Koszalińskie Zeszyty Muzealne, 2004, t. XXIV, s. 69–95; A. Kuczkowski, *Magiczno-symboliczna organizacja przestrzeni masywu Góry Chełmskiej koło Koszalina w średniowieczu i czasach nowożytnych*, [w:] *Czary i czarownictwo na Pomorzu. Materiały z konferencji naukowej, która odbyła się w dniach 17–18 maja 2007 r. w Marianowie*, red. A. Majewska, Stargard 2008, s. 59–74.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 66. Bardzo podobna sytuacja dotyczy Góry Lecha w Gnieźnie, która otoczona ze wszystkich stron wodami stanowiła rodzaj swoistej śródlądowej wyspy. Por. T. Sawicki, *Wczesnośredniowieczny zespół grodowy w Gnieźnie*, [w:] *Gniezno w świetle ostatnich badań archeologicznych. Nowe fakty, nowe interpretacje*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 2001, s. 87.

<sup>92</sup> A. Kuczkowski, *Słowiańskie „święte” góry*, s. 104.

<sup>93</sup> T. Malinowski, *Charakter pobytu człowieka w pradziejach i średniowieczu na szczycie góry Rowokół*, [w:] *Przez pradzieje i wczesne średniowiecze. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte piąte urodziny docenta doktora Jana Gruby*, red. J. Libera, A. Zakościelna, Lublin 2004, s. 293–299.

<sup>94</sup> A. Kuczkowski, *Słowiańskie „święte” góry*, s. 101–102.

pierwszą połowę XI w.<sup>95</sup> Góra ta stanowi przykład ziemskiej realizacji idei *axis mundi*, miejsca „które rodzi władzę”<sup>96</sup>. Co ciekawe, praktyki sakralne związane są z podnóżem góry, nie zaś z jej szczytem. Sytuacja taka może być związana z odmiennym sposobem waloryzacji samego wierzchołka wzniesienia. Być może mamy tutaj do czynienia z silną tabuizacją szczytu wzgórze, który wyłączony był z bezpośredniej aktywności ludzkiej<sup>97</sup>. W takim przypadku góra mogła stanowić raczej obiekt kultu, niż jego miejsce.

Ostatnim obiektem, o którym warto wspomnieć, jest naturalne wypiętrzenie znajdujące się na skraju osiedla w Wolinie. Obiekt ten stanowi przykład przekształcenia obiektu otwartego, datowanego na koniec VII/początek VIII w., gdzie pusty plac otoczony był kolistymi jamami. W ostatniej fazie zaś, datowanej na X w., zbudowano okazałą świątynię. Budynek ten zbudowany został z dębowych przepołowionych pni, materiału charakterystycznego dla budownictwa wolińskiego. Maksymalne wymiary kąciny ustalono na 5 x 5 m. Świątynia otoczona była płotem, który wydzielał przestrzeń sakralną z ciasnej zabudowy miejskiej<sup>98</sup>. Obiekt ten sam w sobie mógłby być rozpatrywany w kontekście zabudowy świątynnej, jednak w naszym przekonaniu, to właśnie ułożenie w najwyższym punkcie przestrzeni stanowiło podstawowe kryterium wyboru.

Jak widać liczba sanktuariów typu górskiego z terenów Pomorza jest znaczna, jednocześnie musimy pamiętać, że obiekty te miały bardzo różny charakter. Jednak to właśnie topografia była elementem decydującym o ich wyborze. Wszystkie te stanowiska miałyby być dla lokalnej społeczności realizacją *axis mundi*, będąc miejscami centralnymi dla całej wspólnoty. Jeśli zaś chodzi o kult sprawowany na ich szczycie lub u podnóża, to możemy zakładać, że był on związany z oddawaniem czci bóstwom uranicznym bądź solarnym. Koniecznym wydaje się rozdzielenie tych stanowisk ze względu na występowanie na ich szczycie lub zboczach takich bądź innych konstrukcji wzniesionych przez człowieka. Koniecznym również jest rozdzielenie kultu góry jako specyficznej formy krajobrazu, od kultu, który odbywał się po prostu na górze lub u jej podnóża. Warto również pamiętać, że niektóre wzniesienia można w rzeczywistości rozpatrywać jako śródlądowe góry/wyspy wylaniające się ze środowiska wodnego, które je otaczają. Miejsca te można rozpatrywać w kontekście ziemskiej realizacji mitu o Pierwszej Ziemi.

<sup>95</sup> W. Chudziak, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Mons Sancti Laurentii, t. I, red. W. Chudziak, Toruń 2003, s. 97–110.

<sup>96</sup> A. Kuczkowski, *Słowiańskie „święte” góry*, s. 112.

<sup>97</sup> Por. przypis 1.

<sup>98</sup> W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk 1993, s. 23–26. Por. B. Stanisławski, *Budownictwo wczesnośredniowiecznego Wolina – próba reinterpretacji*, Materiały Zachodniopomorskie, Seria Nowa, 2009/2010, t. VI/VII, s. 223–268.

### 4.3. Wyspy

Wyspa jest doskonałą fizjograficzną realizacją idei świętego gaju. Specyfika tych stanowisk znakomicie odpowiada ideom pierwszego ładu znanych z licznych wariantów indoeuropejskich mitów kosmologicznych.

Nie ma właściwie wzmianek źródłowych odnoszących się do pruskiego kręgu kulturowego i poświadczających istnienie świętych wysp. Na uwagę zasługuje jednak informacja Caspara Hennenbergera o „Świętej Wyspie” na Jezioraku, znajdującej się naprzeciw wsi Tynwałd. Na opisywanej wyspie okoliczni mieszkańcy mieli odprawiać obrzędy kultowe<sup>99</sup>. Niniejsza, odosobniona wzmianka jest trudna do zweryfikowania. Prawdopodobnie przekaz dotyczył niewielkiej wysepki położonej naprzeciwko dzisiejszej miejscowości Jezierzycie<sup>100</sup>.

Przegląd stanowisk z terenów Słowiańszczyzny jest o wiele ciekawszy, co być może związane jest także ze zróżnicowaniem stanu badań. Charakter stanowisk wyspowych wydaje się doskonale korespondować z ideą Pierwszej Ziemi znanej z licznych wersji indoeuropejskiego mitu kosmologicznego. Oprócz wysp znanych ze źródeł pisanych, dysponujemy coraz liczniejszymi odkryciami archeologicznymi z terenów Pomorza, jak i całej północnej Polski<sup>101</sup>. Mamy na myśli przede wszystkim obiekty w Żółtem, Parsęcku, Żydowie, gdzie odkryto pozostałości działalności antropogenicznej z okresu wczesnego średniowiecza, a także w miejscowości Tucze<sup>102</sup>. Badania archeologiczne na tych stanowiskach potwierdziły występowanie rozbudowanych przepraw mostowych i dookolnych konstrukcji nabrzeżnych, a także płaszczów i bruków kamiennych pokrywających w większym lub mniejszym stopniu powierzchnie wyżej wymienionych wysp<sup>103</sup>. W przypadku stanowiska w Żółtym, znajdującego się na Jeziorze Żarańskim, na okres wczesnego średniowiecza przypadają trzy zasadnicze fazy użytkowania wyspy. Pierwsza faza z IX–X w. związana jest ze znacznej wielkości kamieniami tworzącymi łukowatą ławę oddzielającą najwyższą kulminację terenu. Z tego okresu pochodzą również drewniane konstrukcje – ruszty, które zakończone były drewnianą palisadą<sup>104</sup>. Z tym okresem związany jest również kilkutonowy granitoid usytuowany na północnym stoku wyspy<sup>105</sup>. Z kolejnymi fazami z XI w. wiążą się jamy paleniskowe

<sup>99</sup> Caspar Hennenbergers *Erklärung der grossen Preussischen Landtaffel*, t. 2: *Von den See'n, Strömen, etc.*, Königsberg 1595, s. 11.

<sup>100</sup> S. Szczepański, op. cit., s. 135, przyp. 13.

<sup>101</sup> Katalogowym zestawieniem stanowisk wyspowych i nadwodnych jest praca: W. Chudziak, R. Kaźmierczak, J. Niegowski, *Podwodne dziedzictwo archeologiczne Polski. Katalog stanowisk (badania 2006–2009)*, Toruń 2011.

<sup>102</sup> Wojciech Chudziak do pewnych sanktuariów „wyspowych” zalicza również wyspę na Jeziorze Klasztornym i wyspę na jeziorze Ostrowite. Por. W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 301, ryc. 6.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 300–308.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 303.

<sup>105</sup> W. Chudziak, R. Kaźmierczak, J. Niegowski, *Podwodne dziedzictwo archeologiczne*, s. 244. Kamień ten jest niezwykle interesujący, ponieważ jako jeden z nielicznych związany jest z wczesnośredniowiecznymi nawarstwieniami kulturowymi.



zlokalizowane w centrum, a także bruki wykonane z łupanego kamienia i kamienne podwaliny drewnianego budynku, który możemy interpretować w kategoriach sakralnych<sup>106</sup>. W kontekście tego stanowiska warto z pewnością wspomnieć o dwóch szkieletach końskich odkrytych na dnie akwenu, w których należy widzieć formę ofiar zakładzinowych<sup>107</sup>. Dodatkowo odkryto tutaj liczne przybory kupieckie<sup>108</sup>, tkackie<sup>109</sup>, a także militaria i narzędzia rolnicze, „z których przynajmniej część należałoby uznać za intencjonalne depozyty akwatywne”<sup>110</sup>.

Bardzo podobny sposób zagospodarowania przestrzeni został odkryty na dawnej wyspie jeziornej w Parsecku. Tutaj również odkryto drewniane dookólne konstrukcje i most (datowany na lata pięćdziesiąte XI w.) łączący wyspę z lądem. Dodatkowo, podobnie jak w Żółtem, powierzchnia wyspy pokryta była brukiem. W centralnej części wyspy w formie naturalnej kulminacji terenowej natrafiono na pozostałości czworokątnego budynku, wzniesionego w konstrukcji słupowej. Jego funkcja prawdopodobnie związana była ze sferą sakralną, podobnie jak w przypadku Żółtego. Analogiczna jest również chronologia omawianych struktur przypadająca na drugą połowę XI w.<sup>111</sup> Za wspólną cechą tych stanowisk możemy również przyjąć ich ułożenie w bezpośrednim sąsiedztwie cieków wodnych, które w IX–X w. stanowiły główne osie rozwoju przestrzeni lokalnej<sup>112</sup>.

Kolejny obiekt zlokalizowany jest na wyspie położonej na jeziorze Kwiecko w Żydowie, zlokalizowanej obecnie wśród bagien w górnym odcinku Radwi<sup>113</sup>. Ten pierścieniowaty obiekt z wklęsłym majdanem otoczony był niskim wałem ziemnym, od zewnątrz zaś był obłożony płaszczem kamiennym. Od strony lądu grodzisko oddzielało międzywale i dwie fosy<sup>114</sup>. Na tym stanowisku nie odkryto obiektów archeologicznych ani materiału ruchomego, co skłoniło do przyjęcia tezy o pozautilitarnym i sakralnym charakterze tego miejsca<sup>115</sup>.

Inna wyspa, o której warto wspomnieć ze względu na jej nazwę i legendy z nią związane to wyspa Wela, bądź Weler, położona na jeziorze Kwiecko w miejscowości Tucze. Według przekazów ludowych wyspa ta miała być miejscem kultu pogańskie-

<sup>106</sup> W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 303.

<sup>107</sup> W. Chudziak, *Wyspa w Żółtym na Jeziorze Zarańskim – na pograniczu rzeczywistości i transcendencji*, [w:] *Studia nad dawną Polską*, t. II, red. T. Sawicki, Gniezno 2009, s. 63.

<sup>108</sup> W. Chudziak, *Wczesnosredniowieczne odważniki z Żółtego na Pomorzu Środkowym – próba interpretacji kontekstu kulturowego znaleziska*, *Archaeologia Historica Polona*, 2007, t. XVII, s. 377–395.

<sup>109</sup> B. Kowalewska, *Przędzalnictwo i tkactwo na wyspie Jeziora Zarańskiego (Żółte, stan. 33, gm. Drawsko Pomorskie)*, [w:] *Życie codzienne przez pryzmat rzeczy. Kultura materialna średniowiecza w Polsce*, red. P. Kucypera, S. Wadył, Toruń 2010, s. 197–213.

<sup>110</sup> W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 304.

<sup>111</sup> W. Chudziak, R. Kaźmierczak, J. Niegowski, *Próba reinterpretacji zabudowy wyspy w Parsecku na Pomorzu Środkowym*, *Przegląd Archeologiczny*, 2007, t. LV, s. 145–169.

<sup>112</sup> W. Chudziak, *Miejsca kultu pogańskiego*, s. 34.

<sup>113</sup> W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 305.

<sup>114</sup> W. Chudziak, R. Kaźmierczak, J. Niegowski, *Podwodne dziedzictwo archeologiczne*, s. 251–252.

<sup>115</sup> W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 305.

go. Na jej powierzchni miało się znajdować dwanaście znacznej wielkości kamieni<sup>116</sup>. Niestety badania archeologiczne tylko w części potwierdziły tę informację. W obrębie wyspy odkryto nieliczny materiał ceramiczny z okresu wczesnego średniowiecza, a także zlokalizowano trzy duże głazy narzutowe<sup>117</sup>. Być może nazwę tej wyspy powinniśmy łączyć z chłoniczno/akwaticznym suwerenem Welesem/Wołossem<sup>118</sup>. Miejsca te tworzą zwornik ideologiczny złożony z wyspy, kamieni i rzeki bądź źródła, które odgrywały z pewnością ogromną rolę w symbolicznej waloryzacji przestrzeni, głównie jako miejsca centralne uobecniające *sacrum*<sup>119</sup>. Zaprezentowane stanowiska wyspowe przy obecnym stanie badań wyczerpują w naszym przekonaniu listę obiektów, które moglibyśmy rozpatrywać w kategoriach sakralnych.

#### 4.4. Obiekty wodne

Piotr z Dusburga w swojej kronice przekazał informacje, iż Prusowie za święte uważali wody, w których nie łowiono ryb<sup>120</sup>. Trudno sądzić, aby ta wzmianka odnosiła się do wszystkich cieków i stałych obiektów wodnych. Sakralną funkcję pełniły zapewne niektóre tylko „wody”. W gruncie rzeczy jedynie źródła hydronimiczne zdają się wskazywać na możliwość funkcji religijnej niektórych obiektów wodnych. Były to nazwy nawiązujące do mitologii bałtyjskiej, jak np. jezioro Perkun<sup>121</sup> czy też nazwy pochodzące od pruskiego źródłosłowa *svintan* – święte (Jeziora Święte, Święcajty, Świętajno). Na ziemiach pruskich kilkanaście hydronimów nosi nazwy tego typu. Pojawiają się one dopiero w XIV- i XV-wiecznych relacjach. Zagadnienie sakralnej funkcji jezior jest trudne do jednoznacznej interpretacji, zarówno jeśli chodzi o krajobraz sakralny Słowiańszczyzny północno-zachodniej jak i terenów pruskich.

Temat wód w kontekście krajobrazu przyrodniczo-kulturowego Słowian został już po części przedstawiony w części dotyczącej źródeł pisanych. Obiektem, który nie został wcześniej przedstawiony było opisane przez Thietmara źródło Głomacz, stanowiące główny ośrodek kultu połabskiego plemienia Głomaczów<sup>122</sup>. Źródło to miało z jednej strony wieszczy charakter, przepowiadając okresy pokoju i wojny, z drugiej strony jego moc objawiała się w sferze urodzaju i dobrobytu<sup>123</sup>. Podobny charakter miało wspomniane już jezioro, na którym znajdować się miała radogoska świątynia.

<sup>116</sup> W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie*, s. 42.

<sup>117</sup> W. Chudziak, *Przestrzeń pogańskiego sacrum*, s. 302.

<sup>118</sup> Problem ten daleko wykracza poza ramy tego tekstu. Por. P. Szczepanik, *Rola wysp*, s. 19–21.

<sup>119</sup> Por. K. Kajkowski, *Wyspy jako symboliczne centra wczesnośredniowiecznych mikroregionów osadniczych Pomorza Środkowego*, *Nasze Pomorze*, 2011, nr 13, s. 23–42.

<sup>120</sup> Dusburg, s. 52.

<sup>121</sup> S. Szczepański, op. cit., s. 145–147.

<sup>122</sup> Thietmar, I, (3).

<sup>123</sup> J. Banaszkiwicz, *Źródło Głomacz i jego rajska okolica*, [w:] *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2001, s. 408. Takie kompetencje zaś doskonale korespondują z trzecią sferą kompetencji mitycznych w schemacie Dumézila.

Z odmętów tego jeziora miał wyłaniać się straszliwy dzik, będący zwiastunem nadchodzącej wojny<sup>124</sup>.

Trudno niestety powiedzieć cokolwiek na temat jezior, na których ulokowane są wyspy będące elementem przestrzeni sakralnej. Być może o symbolicznym charakterze tych wód mogą informować nas ofiary znajdujące na dnach tychże zbiorników<sup>125</sup>.

#### 4.5. Kamienie kultowe

Kolejną kategorią obiektów postrzeganą w kategoriach sakralnych są tzw. kamienie kultowe. Obiekty te bardzo często pojawiają się w nowożytnych podaniach ludowych, gdzie bardzo często nazywane są diabelskimi kamieniami. Związek części kamieni z pogańskim *sacrum* zdają się potwierdzać niektóre dokumenty krzyżackie<sup>126</sup>.

Według większości hipotez funkcjonujących w literaturze przedmiotu, tak zwane kamienie kultowe pełniły funkcję „oltarzy”, na których składano ofiary<sup>127</sup>. W najpełniejszym jak dotychczas opracowaniu kamieni kultowych z tego obszaru zebrano 78 obiektów<sup>128</sup>. Autor wyróżnił pięć kategorii „kamieni”: obiekty z konstrukcjami kamiennymi z głazem usytuowanym wewnątrz, pojedyncze głazy ofiarne, kamienie kultowe położone w obrębie cmentarzysk, głazy z wyżłobionym śladem, najczęściej w postaci ludzkiej stopy oraz kamienie, pod którymi złożono depozyt<sup>129</sup>.

Kontekst osadniczy oraz kulturowy większości z tzw. kamieni ofiarnych nie jest znany. Część z nich zlokalizowana została w obrębie bądź w niedalekiej odległości od stanowisk sepulkralnych, w przeważającej większości z okresu wpływów rzymskich<sup>130</sup>. Nie znane są tego typu obiekty występujące w kontekście cmentarzysk wczesnośredniowiecznych<sup>131</sup>, zatem nawet przyjmując sakralną funkcję owych kamieni, trudno zakładać bardzo długie trwanie ich symboliki w głąb wczesnego średniowiecza.

Kilka zaledwie obiektów tej kategorii posiada kontekst i doczekało się prac archeologicznych i te zostaną pokrótce scharakteryzowane. Warto zwrócić uwagę na kamień ofiarny z Borisowa (b. Kraussen na Półwyspie Sambijskim), odkryty podczas archeologicznych badań ratowniczych. Głaz o wymiarach 2,5 x 3,5 m otoczony był u podstawy dziesięcioma kamieniami o średnicy około 1 m. Wolną przestrzeń wypeł-

<sup>124</sup> Thietmar, VI, 24.

<sup>125</sup> Por. wyżej uwagi dotyczące ofiar zakładzinowych na dnie Jeziora Zarańskiego.

<sup>126</sup> R. Klimek, *Kamienie kultowe na ziemiach pruskich*, [w:] *Kamienie w historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn 2010, s. 64–65.

<sup>127</sup> A. Mierzwiński, *Źródła do mitologii litewskiej*, Warszawa 1892, s. 79–82; A. Fischer, *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937, s. 40; R. Klimek, op. cit., s. 64.

<sup>128</sup> R. Klimek, op. cit. Zob. też M.J. Hoffmann, op. cit., passim; w cytowanych pracach starsza literatura.

<sup>129</sup> R. Klimek, op. cit., s. 66–71.

<sup>130</sup> M. Hoffmann, op. cit., passim; R. Klimek, op. cit., passim.

<sup>131</sup> Stan rozpoznania cmentarzysk wczesnośredniowiecznych na obszarach zachodniobałtyjskich pozostawia wiele do życzenia. Zob. W. Wróblewski, *Ziemie pruskie i jaćwieskie w okresie plemiennym (VII/VIII–XII/XIII wieku)*, [w:] *Stan i potrzeby badań*, s. 290–291. Por. S. Wadył, *O zmianach zwyczajów pogrzebowych Prusów uwag kilka*, [w:] *Kim jesteś człowieku?*, Funeralia Lednickie, Spotkanie XIII, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 117–121.

niały mniejsze kamienie. Przy zachodniej stronie głazu natrafiono na relikty paleniska, w postaci intensywnie czarnej spalenizny<sup>132</sup>. Precyzyjna chronologia tego obiektu nie jest jednak znana.

W miejscowości Dubrowka (b. Regehen) na Sambii, na północnym skraju cmentarzyska zarejestrowano duży blok granitowy<sup>133</sup>. W jego bezpośrednim otoczeniu i pod nim znajdowała się warstwa spalenizny oraz fragmenty ceramiki naczyniowej<sup>134</sup>. Do zachodniej krawędzi bloku przylegała wypełniona białym piaskiem konstrukcja o wymiarach 40 x 60 cm, którą tworzyły pionowo ustawione kamienie. Bezpośrednio na północ od głazu znaleziono większy kamień (30 x 60 x 70 cm), podparty trzema mniejszymi, a pod nim 30 fragmentów naczyń glinianych. Położenie tego miejsca – w pobliżu zbiornika wodnego i na skraju nekropoli – pozwala wnioskować, że jest to relikwiarz kamienia ofiarnego lub innego obiektu związanego z obrzędami kultowymi<sup>135</sup>. Wobec braku publikacji materiału źródłowego z tego obiektu trudno jednoznacznie określić jego chronologię. Wiele wskazuje jednak na to, że założenie to powinno być synchronizowane z nekropolą z okresu wpływów rzymskich.

Z omawianą kategorią obiektów wiąże się również kilka miejsc kultowych zawierających różnego rodzaju konstrukcje kamiennie. W miejscowości Długi Kąt (niem. Klarheim) koło Piza, w 1925 r. Wilhelm Gaerte z Prussia Museum w Królewcu zainwentaryzował interesujące miejsce kultowe. Obiekt ten utworzony był przez kamienie o średnicy około 1 m, które tworzyły okrąg o średnicy 20 m<sup>136</sup>. W centralnej części kręgu znajdował się pień kilkusetletniej jodły o obwodzie 3 m, a w bliskiej odległości na północny-wschód od niej płaski głaz o wymiarach 2,3 x 1,2 m, ułożony na mniejszych kamieniach<sup>137</sup>. Miejsce zwane Pogańskim Sądem (niem. Heidengericht), usytuowane jest na kulminacji zalesionego wzgórza, którego północna i zachodnia podstawa odcięte są strumieniem. W sąsiedztwie Pogańskiego Sądu zarejestrowano płaskie cmentarzysko oraz liczne kurhany<sup>138</sup>. W miejscu tym nie przeprowadzono badań wykopaliskowych w związku z czym chronologia opisywanej konstrukcji nie jest pewna. Innym interesującym domniemanym „sanktuarium” kultowym jest obiekt w Żywkach. W latach dwudziestych XX w. w lesie w pobliżu wsi Żywki zarejestrowano około 20 nieregularnie rozmieszczonych głazów z położonym centralnie mo-

<sup>132</sup> W. Gronau, *Kultstätten bei ostpreussischen Gräberfeld*, Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit, 1938, t. XIV, z. 2, s. 140–141.

<sup>133</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>134</sup> Autor nie podał jednak informacji odnośnie datowania pozyskanej ceramiki, w związku z czym określenie nawet przybliżonej chronologii nie jest obecnie możliwe.

<sup>135</sup> J. Jaskanis, *Cmentarzyska kultury zachodniobałtyjskiej z okresu rzymskiego. Materiały do badań nad obrzędkiem pogrzebowym*, Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne, 1977, t. IV, s. 239–240.

<sup>136</sup> Zob. R. Klimek, op. cit., s. 80–81, ryc. 5–6.

<sup>137</sup> W. Gaerte, *Die „Kultstätte” von Klarheim, Kr. Johannesburg*, Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia, 1926, z. 26, s. 319–320.

<sup>138</sup> W. Gronau, op. cit., s. 139–141.

nolitem o wymiarach 4 x 2,5 m. Podobnie jak w przypadku innych kamieni, związek z pogańskim *sacrum* wczesnośredniowiecznych Prusów jest niepotwierdzony.

Trudno jednoznacznie interpretować kamienie postrzegane jako kultowe. Większość z nich to głązy narzutowe wyróżniające się jedynie znacznie większymi od innych rozmiarami. Ich związek ze sferą *sacrum* wzbudza uzasadnione wątpliwości<sup>139</sup>. Nawet głązy posiadające domniemane ślady obróbki w postaci mniej lub bardziej regularnych zagłębień, czy też innych form, nie sposób pewnie łączyć z przestrzenią kultową, same zaś zagłębienia niekoniecznie muszą być tworem rąk ludzkich. Kwestię tę mogłyby wyjaśnić odpowiednie analizy petrograficzne.

Podstawowym błędem popełnianym w dotychczasowych studiach nad kamieniami kultowymi jest podejrzewanie wszystkich niemal większych głązów o sakralną funkcję oraz próby łączenia ich ze stanowiskami sepulkralnymi bądź osadniczymi, nie zważając na ich chronologię. Biorąc pod uwagę brak badań archeologicznych w pobliżu zdecydowanej większości kamieni ich kontekst pozostaje niezny, a funkcja sakralna jedynie domniemana. Nawet obiekty zarejestrowane w trakcie badań wykopaliskowych, z powodu braku publikacji materiałów i lakonicznych tylko wzmianek niewiele wnoszą do poznania problematyki. Obiekty, których kontekst jest pewny pochodzą z cmentarzysk z pierwszych wieków naszej ery i nie ma podstaw do łączenia ich z pogańskim *sacrum* wczesnośredniowiecznych społeczności pruskich.

W kontekście kamieni kultowych warto zwrócić uwagę na odkrycie domniemanego miejsca kultowego z Poganowa. W trakcie badań stanowiska nr 4 w Poganowie (stanowisko datowane jest na koniec X – połowę [?] XII w.)<sup>140</sup> odkryto antropomorficzny głąz kamienny, który wchodził w skład założenia kultowego – kręgu okalającego niewielki kopiec, wokół którego zarejestrowano kilkaset fragmentów kości zwierzęcych. W pobliżu zadokumentowano prostokątne palenisko złożone z dwóch warstw kamieni oblepionych z wierzchu gliną, co ma dodatkowo potwierdzać kultowy charakter założenia<sup>141</sup>.

Na podstawie analizy znalezisk wysunięto hipotezę o ofiarnym charakterze tego miejsca, na którym to sprawowano obrzędy składania zwierząt w ofierze. Depozyty kości składały się głównie ze szczątków konia. Nie stwierdzono śladów związanych z podziałem tuszy, ani też obróbki kości<sup>142</sup>. Scharakteryzowane odkrycie jest jedynym

<sup>139</sup> Por. uwagi K. Grążawskiego odnośnie glazu z okolic Dylewskiej Góry: K. Grążawski, *Kamień kultowy w Wysokiej Wsi pod Dylewską Górą na tle osadnictwa mikroregionu*, [w:] *Kamienie*, s. 110, 113.

<sup>140</sup> M. Wyczółkowski, „Baba” kamienna z Poganowa. *Wczesnośredniowieczne miejsce kultu Prusów*, [w:] *Baltowie i ich sąsiedzi. Marian Kaczyński in memoriam*, red. A. Bitner-Wróblewska, G. Iwanowska, Warszawa 2009, s. 614.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 607–618; zob. też. M. Wyczółkowski, D. Makowiecki, *Horse Sacrifices in Prussia in the Early Middle Ages. Ritual Area in Poganowo Site IV, Olsztyn Province (Poland)*, [w:] *The Horse and Man in European Antiquity (Worldview, burial rites, and Military and everyday life)*, red. A. Bliujienė, *Archaeologia Baltica*, 2009, t. XI, s. 295–305.

<sup>142</sup> M. Wyczółkowski, op. cit., s. 620–624; M. Wyczółkowski, D. Makowiecki, op. cit., *passim*.



pewnym wczesnośredniowiecznym obiektem związanym ze sferą *sacrum*. Stanowisko to nie posiada jednak analogii na całym terenie bałtyjskich.

Z kolei na terenie Słowiańszczyzny północno-zachodniej możemy mówić o kilku typach świętych kamieni. Pierwsza grupa posiada ślady stóp, tzw. boże stopki<sup>143</sup>. Druga posiada ślady wierceń lub miseczkowate zagłębienia, wiązane w literaturze przedmiotu z niecenieniem ognia<sup>144</sup>. Trzecia grupa to tzw. kamienne trony – znane są z Ostrowa Lednickiego<sup>145</sup>, Poznania<sup>146</sup>, Krakowa<sup>147</sup> i prawdopodobnie Gniezna<sup>148</sup>. Czwarta grupa kamieni będąca analogią dla terenów pruskich, nie posiada żadnych śladów działalności człowieka, jednak ze względu na swe rozmiary, stanowi ważny punkt wierzeń ludowych<sup>149</sup>. Niestety brak badań wykopaliskowych wokół zdecydowanej większości tych obiektów uniemożliwia przypisanie ich do konkretnego kontekstu chronologicznego i kulturowego. W takiej sytuacji możemy więc opierać się przede wszystkim na źródłach etnograficznych i ogromnej roli kamieni w kulturze ludowej<sup>150</sup>. Jednocześnie musimy pamiętać, że romantyczna wizja widząca w tych obiektach, kamienie ofiarne nie posiada żadnych źródłowych podstaw.

Warto jednak zwrócić uwagę na kilka obiektów. Jednym z najciekawszych jest wspomniany już wyżej ogromny granitoid odkryty na wyspie w Żółtym<sup>151</sup>. Szczególnym kamieniem jest również eratyk znajdujący się u podnóża klifu arkońskiego, obecnie zalegający się w wodach Morza Bałtyckiego. Szczególnie interesująca jest nazwa tego kamienia – *Buskam*<sup>152</sup>. Na powierzchni tego olbrzymiego głazu znajdują się płaskorzeźby pochodzące prawdopodobnie jeszcze z epoki brązu. Jednak zapewne pełnił on również ważną funkcję w systemie wierzeniowym wczesnośredniowiecznych Słowian. Na taki trop może prowadzić nazwa pochodzenia słowiańskiego, która miałaby oznaczać ‘boski kamień’.

<sup>143</sup> Por. m.in.: M. Baruch, *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyobrażonymi śladami stóp*, Warszawa 1907.

<sup>144</sup> J. Tyszkiewicz, „Nowy ogień” na wiosnę, [w:] *Cultus et cognito. Z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S.K. Kuczyński i in., Warszawa 1976, s. 591–597.

<sup>145</sup> J. Leśny, *Lednickie podanie o tronie monarszym i jego historyczne korzenie*, Studia Lednickie, 1994, t. III, s. 115–126.

<sup>146</sup> M. Kara, *Tron książęcy ad Sanctam Mariam w Poznaniu w świetle ponownych dociekań analitycznych*, *Slavia Antiqua*, 2006, t. XLVII, s. 99–160.

<sup>147</sup> Z. Dalewski, *Władza, przestrzeń, ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996, s. 52.

<sup>148</sup> T. Sawicki, *Badania przy kościele św. Jerzego w Gnieźnie*, [w:] *Gniezno w świetle*, s. 163–186.

<sup>149</sup> A. Kuczowski, K. Kajkowski, *Kamień w kulturze Pomorza*, Materiały Zachodniopomorskie, Seria Nowa, 2007/2008, t. IV/V, z. 1: *Archeologia*, s. 326.

<sup>150</sup> Tekst ten nie ma na celu opisu wszystkich kamieni znanych z terenów Słowiańszczyzny północno-zachodniej, interesującą próbę takiego zestawienia dla terenów Pomorza przeprowadzili A. Kuczowski i K. Kajkowski, por. przyp. wyżej.

<sup>151</sup> Por. przyp. 88.

<sup>152</sup> Por. A. Haas, *Slawische Kultstätten auf der Insel Rügen*, *Pommersche Jahrbücher*, 1918, t. 19, s. 1–76.

Kolejnymi eratykami, które warto w tym miejscu wymienić to przede wszystkim gład Tryglaw, znajdujący się w Tychowie, który jest największym gładem narzutowym w Polsce, Gład Królewski zalegający w Kanale Kamieńskim, Kamień św. Wojciecha znajdujący się w miejscowości Leosia w Borach Tucholskich<sup>153</sup>. Kończąc te skrótowe rozważania na temat kamieni, warto przypomnieć również o brukach kamiennych znajdujących się na wyspach, które w kontekście symboliki mogły odgrywać taką samą rolę, co pojedyncze głady.

Niewątpliwie, kamienie – głady były elementem konstrukcji przestrzeni sakralnej, w niektórych przypadkach pełniły zapewne funkcję ołtarzy, czy też kamieni ofiarnych. Wątpliwe jednak czy wszystkie z uznawanych popularnie za święte należy traktować w kategorii *sacrum*. Największym problemem jest brak pewnego kontekstu kulturowego, osadniczego oraz chronologicznego.

#### 4.6. Krajobraz kulturowy

Krajobraz kulturowy jest płaszczyzną, na której znajdujemy najmniej północno-zachodnio-słowiańskich i pruskich podobieństw. Za elementy krajobrazu kulturowego uznajemy obiekty utworzone, wzniesione przez człowieka, czy to w postaci wytworów sztuki, czy też budowli o cechach sakralnych.

W kulturze wczesnośredniowiecznych Prusów nie wyróżnia się trwałych budowli dedykowanych przestrzeni sakralnej. Jedno źródło (*Traktat dzierzgoński*) informuje co prawda o tym, że Prusowie nie posiadali świątyń. Wzmianka ta nie odnosiła się jednak do religii pogańskiej. Należy ją traktować jako potwierdzenie faktu, że Prusowie nie znali wcześniej religii chrześcijańskiej z jej budowlami świątynnymi jako miejscami sprawowania kultu i kapłanami sprawującymi w ich obrębie czynności rytualne i kultowe<sup>154</sup>.

Warto zwrócić uwagę na problem *Romowe*, które miało być centralnym miejscem związanym z pogańskim *sacrum* o ponadregionalnym bałtyjskim znaczeniu. Miejsce to miało się znajdować na terytorium Nadrowii i miał w nim przebywać naczelnny kapłan określany mianem *Kriwe*<sup>155</sup>. Sam kronikarz wyjawiał, że miejsce to wzięło swoją nazwę od Rzymu, co pozwala wnioskować, że przypisana Romowe funkcja wynikała z opinii autora o konieczności istnienia centralnego miejsca *sacrum*. Takie wiadomości u Piotra z Dusburga wynikały zapewne z braku znajomości realiów i charakteru pruskiego systemu religijnego<sup>156</sup>.

Jedyną kategorią obiektów, które łączyć można z krajobrazem kulturowym są antropomorficzne posągi kamienne zwane babami. Posągi te przedstawiają mężczyzn, wyposażonych zazwyczaj w róg do picia znajdujący się w prawej dłoni i często uzbrojo-

<sup>153</sup> A. Kuczkowski, K. Kajkowski, op. cit., s. 338–339, ryc. 1–2.

<sup>154</sup> PrUB, t. I.1, nr 218, s. 162: *Et quia longo tempore presbiteris et ecclesiis caruerunt et idcirco multi non baptizati ad inferos descenderunt, et multi adhuc inter eos remanent baptizandi.*

<sup>155</sup> Dusburg, lib. III, cap. 5.

<sup>156</sup> Podobnie S. Szczepański, op. cit., s. 328–330.

nych<sup>157</sup>. Mimo powstania licznych publikacji i podjętych wielu prób interpretacji zjawiska kamiennych bab, do niedawna niepewna była nawet ich chronologia. Odkrycie baby z Poganowa w 2007 r., kiedy po raz pierwszy pozyskano tego typu zabytek *in situ*, było wydarzeniem przełomowym. Posąg został odkryty przez Mariusza Wyczółkowskiego w trakcie badań stanowiska nr 4 w Poganowie<sup>158</sup>. Baba z Poganowa ma wysokość 114 cm i szerokości (w najszerszym miejscu) 62 cm. Wykonana została z bryły tonalitu. Nos utworzono w formie pionowej kreski z wykorzystaniem zgrubienia minerałów wyodrębnionego z bryły kamienia. Przy dobrym oświetleniu widoczny jest zarząs brody, ust oraz wąsów. Twarz otacza wyodrębniony stosunkowo szeroki pas. Poniżej przedstawienia twarzy widoczne są skośne, prowadzone w dół, linie będące prawdopodobnie schematycznym przedstawieniem rąk. W dolnej części stwierdzono poziome linie symbolizujące prawdopodobnie pas. Rzeźba obrobiona została powierzchownie, a większość rytów wykuta jest bardzo płytko<sup>159</sup>. Posąg z Poganowa w znacznym stopniu różni się od pozostałych bab, nie mniej jednak może być uznany za wyraz tej samej idei. Wydaje się, że związek posągów zwanych babami ze sferą wierzeniowo-kultową jest niepodważalny. Wciąż jednak brakuje pewnego, bardziej precyzyjnego datowania zjawiska występowania bab. Nie ma pewności co do ich symboliki – czy przedstawiają wyobrażenia bóstw?

Elementy stworzone przez człowieka, które możemy wiązać ze sferą *sacrum* odgrywał, jak się wydaje, o wiele ważniejszą rolę w krajobrazie kulturowym Słowian północno-zachodnich. Takim szczególnym elementem będą w tym przypadku budynki interpretowane jako świątynie. Sam problem istnienia i funkcjonowania tych pierwszych budzi wciąż wiele kontrowersji<sup>160</sup>, choć w naszym przekonaniu ich istnienie nie budzi wątpliwości. W przypadku Słowian Połabskich i Pomorskich obiekty takie znane są zarówno ze wspomnianych wyżej źródeł pisanych, jak i z badań archeologicznych. Wykopaliska potwierdziły istnienie świątyń w Gross Raden, Parchimiu, Feldbergu, Ralswiek, Wolinie, a także na wymienianych wcześniej wyspach w Żółtem i Parsęcku.

Problemem wydaje się być natomiast kącina Świątowita w Arkonie. Doskonale opisana przez źródła pisane<sup>161</sup>, w świetle źródeł archeologicznych może budzić wątpliwości. Badania, podczas których odkryto tę świątynię zostały przeprowadzone w latach dwudziestych XX w. Według odkrywcy obiektu Carla Schuchhardta, świątynia składała się z dwóch części: wewnętrznej, którą tworzyły cztery słupy i w której stać miał posąg Świątowita oraz zewnętrznej, również kwadratowej ograniczonej bliżej nieokre-

<sup>157</sup> J.M. Łapo, *Corpus pruskich bab kamiennych – możliwości poznania*, [w:] *Pruskie baby kamienne. Fenomen kulturowy czy europejska codzienność?*, red. G. Białuński, J.M. Łapo, Olsztyn 2007, s. 7–8.

<sup>158</sup> M. Wyczółkowski, op. cit., s. 614.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 618–620.

<sup>160</sup> Por. D.A. Sikorski, *Świątynie pogańskich Słowian – czyli o tym jak je stworzono*, [w:] *Cor hominis. Wielkie namiętności w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2007, s. 377–406.

<sup>161</sup> Saxo Grammaticus, XIV, 39.

ślona formą ogrodzenia<sup>162</sup>. Według późniejszych interpretacji pozostałości po kępcinie zostały zniszczone przez stałe obsuwanie się klifu do morza, dlatego też archeologiczne relikty tego obiektu nie miały możliwości przetrwać do naszych czasów<sup>163</sup>. Jeśli chodzi zaś o materiał ruchomy odkryty na terenie grodziska, warto wspomnieć przede wszystkim o licznych kościach ludzkich i zwierzęcych odkrytych w tym miejscu, będących prawdopodobnie śladami po ofiarach, a także o znaleziskach brązowych wag, poświadczających handlową rolę tego miejsca<sup>164</sup>, którą wiąże się ze sferą *sacrum*<sup>165</sup>.

Innym interesującym odkryciem funkcjonującym w literaturze, choć wciąż budzącym sporo wątpliwości jest świątynia w Gross Raden. Obiekt, w skład którego wchodzi osada, świątynia, a także gród położony na wyspie, datowany jest na IX–X w.<sup>166</sup> Szeroko rozpowszechniona rekonstrukcja świątyni ze ścianami zbudowanymi z dranic o antropomorficznych zakończeniach, w naszym przekonaniu przypomina raczej rodzaj hali kultowej lub innego obiektu służącego do bliżej nieokreślonych działań rytualnych, niż świątynię w rozumieniu miejsca przebywania bóstwa<sup>167</sup>. Pamiętać również trzeba, że w skład tego kompleksu osadniczego wchodziła również wyspa, na której to, w drugiej fazie użytkowania, datowanej na X w., odkryto pozostałości dookólnych umocnień, a także palenisk i dołu posłupowego po domniemanym posągu<sup>168</sup>.

Kolejny obiekt odkryty dzięki badaniom archeologicznym znajdował się w Parchimiu, który położony był na zarośniętym dziś jeziorze Lodding-See. Datowany jest bardzo nieprecyzyjnie na XI–XIII w.<sup>169</sup> Obiekt określan jako świątynia posiadał ściany zbudowane z dranic analogicznych do tych odkrytych w Gross Raden, tzn. zakończonych antropomorficznymi główkami<sup>170</sup>.

Warto zwrócić uwagę na obiekt położony pierwotnie na nieistniejącej dziś wyspie w miejscowości Ralswiek na Rugii. W pierwszej fazie, prawdopodobnie w VIII w., wzniesiono budynek w konstrukcji zrębowej, który to w momencie podniesienia poziomu wód, zastąpiony został nowym, posadowionym na drewnianej platformie/pomoście. Po drugiej stronie cieśniny zlokalizowana była zaś tzw. plaża kultowa, na której odkryto między innymi wraki łodzi, kości koni, psów i ognisk interpretowanych jako

<sup>162</sup> C. Schuchhardt, *Arkona, Retra, Vineta*, Berlin 1926; za: L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994, s. 34–35.

<sup>163</sup> Por. Ibidem, s. 36–37; SSS 1984, s. 373.

<sup>164</sup> H. Berlekamp, *Die Funde aus den Grabungen in dem Burgwall von Arkona auf Rügen in den Jahren 1969–1971*, Zeitschrift für Archäologie, 1974, t. VIII, z. 2, s. 211–254.

<sup>165</sup> W. Chudziak, *Wczesnośredniowieczne odważniki*, s. 388–390.

<sup>166</sup> E. Schuldt, *Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin 1985.

<sup>167</sup> Por. L.P. Słupecki, *Problem słowiańskich świątyń*, *Slavia Antiqua*, 1994, t. XXXV, s. 47–66; idem *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994, s. 11–23.

<sup>168</sup> E. Schuldt, op. cit., s. 211–214.

<sup>169</sup> H. Keeling, *Ein jungslawisches Bauwerk aus Spaltbohlen von Parchim*, *Ausgrabungen und Funde*, 1984, t. XXIX, s. 135–144.

<sup>170</sup> L.P. Słupecki, *Problem słowiańskich świątyń*, s. 54–56.

ślady działalności ofiarnej<sup>171</sup>. Obecnie obie świątynie wiąże się z kultami chtoniczno-akwaticznymi, których opiekunką w tym przypadku miałyby być Mokosz<sup>172</sup>.

Jako świątynie możemy również interpretować, wspomniane wyżej, obiekty z Parsęcka, Wolina i Żółtego. Przegląd tych kilku wybranych przykładów pozwala nam stwierdzić, że wszystkie założenia sakralne, które możemy interpretować jako świątynie znajdowały się bądź to na wyspach jeziornych, bądź też na półwyspach lub wśród bagien. Taka sytuacja wydaje się być mało przypadkowa, a rola krajobrazu w wyborze miejsca gdzie miała zostać zlokalizowana świątynia wydaje się być jedną z zasadniczych. Sytuacja taka związana jest niewątpliwie z próbą odtworzenia w świątyni zlokalizowanej na wyspie Pierwszej Ziemi wyłaniającej się z Praoceanu. I to właśnie ten element wydaje się być zasadniczą różnicą pomiędzy krajobrazem przyrodniczo-kulturowym charakterystycznym dla Słowiańszczyzny północno-zachodniej i ziem pruskich.

## 5. Wnioski

Należy podkreślić, że percepcja rzeczywistości, a zwłaszcza „świata sakralnego” u dawnych społeczności była zupełnie odmienna od współczesnej. Próby (re)-konstrukcji organizacji przestrzeni sakralnych należą do nader skomplikowanych zadań badawczych.

Nasze rozważania koncentrujące się wokół analizy porównawczej sakralnych aspektów świata północno-zachodnich Słowian i Prusów sprowadzić można do kilku konstatacji. Po pierwsze, wspólną płaszczyzną (którą można odnieść z powodzeniem do innych systemów kulturowych) było silne zakorzenienie sfery *sacrum* w krajobrazie przyrodniczym. Potwierdzają to jednoznacznie liczne przekazy pisane. Głównym podobieństwem była spotykana zarówno w jednym, jak i drugim kręgu kulturowym, obecność świętych gajów, stanowiących podstawowy element „konstrukcji” sfery *sacrum*.

Jedną z zasadniczych różnic dostrzegamy w przestrzennej realizacji idei świętego gaju w postaci tzw. sanktuariów wyspowych i lokowanych na wzgórzach/górach, wpisujących się w kategorię miejsc wyłaniających się z otaczającego krajobrazu. Na ziemiach pruskich nie istnieją w zasadzie wyniesienia, które mogłyby być postrzegane w kategoriach świętości. Nie można jednocześnie wykluczać ewentualności odprawiania pewnych rytuałów religijno-obrzędowych na szczytach czy też zboczach gór i pagórków. Inaczej sytuacja wygląda na Słowiańszczyźnie północno-zachodniej, gdzie wiele „gó” stanowiło dla lokalnych społeczności realizację *axis mundi*. Wyspy występujące na tym obszarze są istotnym komponentem sfery *sacrum*. Niewątpliwie kilka z nich można interpretować w kategoriach sakralnych. Na ziemiach pruskich problem wygląda inaczej. Trudno jednak odpowiedzieć na pytanie czy wyspy (wiele wysp istnieje na ziemiach pruskich) nie były wykorzystywane w celach religijno-obrzędowych, czy też na obecny obraz rzutuje niezadawalający stan badań.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>172</sup> H.D. Kahl, *Der ostseeslawische Kultstrand bei Ralswiek auf Rügen (8.–10. Jh.)*, *Studia Mythologica Slavica*, 2000, t. III, s. 223–238.



Przestrzenia, w obrębie której dostrzegamy najmniej podobieństw jest krajobraz kulturowy. Jedyłą kategorią elementów krajobrazu kulturowego Prusów łączoną bez większych zastrzeżeń ze sferą kultową są pruskie baby kamienne. Mimo długiej historii badań ich rola nie została dostatecznie wyjaśniona. Nie ma w zasadzie przesłanek wskazujących na istnienie założeń typu świątynnego. Z kolei w krajobrazie kulturowym Słowiańszczyzny północno-zachodniej odgrywały one znaczącą rolę. Dalsze badania powinny więc skupić się nad problemem genezy i znaczenia tak dużego zróżnicowania.

## BEMERKUNGEN ZUM SAKRALEN RAUM BEI DEN NORDWESTSLAWEN UND DEN PRUSSEN IM FRÜHMITTELALTER

### Zusammenfassung

Das Thema des Artikels ist die vergleichende Analyse der frühmittelalterlichen nordwestslawischen und preußischen Objekte, die Elemente des sakralen Raums waren. Diese Orte verdeutlichten das *sacrum*, das in der irdischen Wirklichkeit vorhanden ist und bildeten die physiographische Realisierung mythischer Vorstellungen, wie im Fall von natürlichen Landschaftselementen wie Hainen, Steine/Felsbrocken, Bergen, Gewässern und Insel oder von Menschen geschaffenen Elementen wie Tempel, die ebenfalls mythische Ideen unmittelbar widerspiegeln. Sie besaßen einen hohen semiotischen Status, der sowohl für die Schaffung von sozialen Bindungen als auch für die Identifikation mit einem bestimmten Gebiet extrem wichtig war. Diese Orte waren auf besondere Weise mit der Kontinuität der Siedlungstätigkeit verbunden, und konnten außer ihrem heiligen Charakter sekundär auch wichtige politische und wirtschaftliche Funktionen erfüllen.

Die Autoren überlegen, ob es in diesen Gesellschaften ähnliche Möglichkeiten der Valorisierung von Raum gab oder ob vielleicht die Vorstellungen unterschiedlich waren. Eine Schlüsselbedeutung hatte die Analyse von heiligen Objekten und Orten, vor allem derjenigen, die archäologisch untersucht und deren Siedlungskontext bekannt war. Zentraler Punkt für die Überlegungen der Autoren waren Elemente der Naturlandschaft – heilige Haine, Berge, Seen und Steine und ihre kulturelle Betrachtung in den Kategorien des *sacrum*. Naturlandschaft wurde als von den Kräften der Natur- und Kulturlandschaft geschaffen betrachtet, Kulturlandschaft als vom Menschen geschaffen. In der Sakralisierung der Naturlandschaft können die größten Ähnlichkeiten gefunden werden. Die wichtigsten Unterschiede betreffen die physiographische Umsetzung der Idee des heiligen Hains und die Existenz von Bauwerken, die dem Kult dienen.

Ein anderes wichtiges Thema, das in der Papier diskutiert wird, ist die Bewertung der methodischen Ansätze, die Archäologen zur Erforschung von sakralen Räumen anwenden. Es ist lohnend darüber nachzudenken, ob die Möglichkeit besteht, Kriterien für die kulturwissenschaftliche Interpretation der uns in den beiden benachbarten ethno-kulturellen Kulturkreisen interessierenden Orte zu erarbeiten und später zu verwenden. Für ein umfassendes Bild der untersuchten Fragen wurden Erwähnungen der schriftlichen und ethnographischen Quellen herangezogen, die Informationen zur Valorisierung und Wahrnehmung der heiligen Orte geben.

## REMARKS ON THE SACRED SPACE OF NORTH-WEST SLAVS AND PRUSSIA IN THE EARLY MIDDLE AGES

### Summary

The subject of the article is the comparative analysis of the early medieval North-West Slavic and Prussian objects, which are perceived to be components of the sacred space. These places made *Sacrum* present in earthly reality, acting physiographic realization of mythical ideas as in the case of natural landscape elements such as groves, stones/boulders, mountains, water bodies, islands, whether man-made components such as temples, which also may be direct image of the mythical ideas. They had a significant semiotic status, extremely important for creation of social bonds, as well as for identification with a particular territory. These places in some way were connected with continuation of settlement activities, and except their sacred character could also perform important political and economic functions.

The authors consider if there were similar ways of valorization of space in those culture circles. Analysis of the objects and places perceived as sacred, especially those with known context settlement context and investigated archaeologically was the main objective. We have to remember, that interpretation of sacred object is very difficult and complex problem. Elements of natural landscape *ergo* holy groves, mountains, lakes, stones; and cultural landscape connected with *sacrum* category was be the most important point of our consideration. Natural landscape was treated as created by the forces of nature, and cultural landscape as created by man. It was the sacralization of the natural landscape, where the greatest similarities may be found. The most significant differences concern the physiographic implementation of the idea of the holy grove and the functioning of buildings perceived as temples.

An equally important issue that was discussed in the paper was the analysis of methodological approaches used by archaeologists in studies on the sacred landscapes. It is worth to consider the possibility of making and using criteria which can be used in anthropological interpretation of space among Slavic and Prussian culture circle. For comprehensive picture of the studied issues the notes from written accounts and ethnographic sources containing information on the evaluation and perception of the sacred places and objects.

# **PRUTHENIA**

## **Tom VII**

Olsztyn 2012

**PRUTHENIA**  
**Tom VII**  
**Pismo poświęcone**  
**Prusom i ludom bałtyjskim**

Rada Naukowa:

*Wiesław Długokęcki, Kazimierz Grążawski,  
Sławomir Józwiak, Jacek Kowalewski, Wojciech Nowakowski,  
Norbert Ostrowski, Leszek P. Słupecki*

Redagują:

*Grzegorz Białuński (redaktor), Mirosław J. Hoffmann,  
Jerzy M. Łapo, Marek M. Pacholec, Bogdan Radzicki (zastępca redaktora),  
Ryszard Sajkowski, Joachim Stephan, Seweryn Szczepański (sekretarz)*

Tłumaczenia streszczeń i spisu treści:

*Joachim Stephan (j. niemiecki), Seweryn Szczepański (j. angielski)*

Opracowanie graficzne, skład i projekt okładki:

*Marek M. Pacholec*

Czasopismo PRUTHENIA ukazuje się równoległe  
w wersji drukowanej oraz elektronicznej.  
Wersja elektroniczna Rocznika dostępna jest pod adresem:  
<http://pismo.pruthenia.pl>

Wydanie drukowane jest wersją pierwotną czasopisma.

Edycja wspólna

Towarzystwa Naukowego PRUTHENIA

oraz

Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie

ISSN: 1897-0915

Olsztyn 2012

**PRUTHENIA**  
**Band VII**  
**Zeitschrift für Geschichte und Kultur**  
**der Prußen und der baltischen Völker**

Wissenschaftlicher Beirat:

*Wiesław Długokęcki, Kazimierz Grążawski,  
Sławomir Józwiak, Jacek Kowalewski, Wojciech Nowakowski,  
Norbert Ostrowski, Leszek P. Stupecki*

Redigiert von:

*Grzegorz Białuński (Redakteur), Mirosław J. Hoffmann,  
Jerzy M. Łapo, Marek M. Pacholec, Bogdan Radzicki (stellvertretender Redakteur),  
Ryszard Sajkowski, Joachim Stephan, Seweryn Szczepański (Sekretär)*

Übersetzung der Zusammenfassungen und des Inhaltsverzeichnisses:  
*Deutsch – Joachim Stephan, von Englisch – Seweryn Szczepański,*

Vorbereitung zum Druck und Umschlagentwurf:  
*Marek M. Pacholec*

Die Zeitschrift PRUTHENIA erscheint parallel  
in gedruckter und elektronischer Fassung.  
Die elektronische Version der Jahresschrift ist zugänglich unter der Adresse:  
<http://pismo.pruthenia.pl>

Die gedruckte Fassung gilt als Erstausgabe der Zeitschrift

Wissenschaftlicher Verein PRUTHENIA  
und  
Wojciech-Kętrzyński-Forschungszentrum in Olsztyn

ISSN: 1897-0915

Olsztyn 2012



**PRUTHENIA**  
**Volume VII**  
**Journal of the history of Prussians**  
**and the Baltic Nations**

Advisory Board:

*Wiesław Długokęcki, Kazimierz Grążawski,  
Sławomir Józwiak, Jacek Kowalewski, Wojciech Nowakowski,  
Norbert Ostrowski, Leszek P. Słupecki*

Editorial Board:

*Grzegorz Białuński (editor in chief), Mirosław J. Hoffmann,  
Jerzy M. Łapo, Marek M. Pacholec, Bogdan Radzicki (deputy editor),  
Ryszard Sajkowski, Joachim Stephan, Seweryn Szczepański (secretary)*

Translations:

*Joachim Stephan (German), Seweryn Szczepański (English)*

PRUTHENIA yearbook is published on paper,  
and as a PDF in on-line version.  
Digital version of the yearbook is available on Pruthenia website  
<http://pismo.pruthenia.pl>

Printed edition is a primary version of the journal.

Scientific Association PRUTHENIA  
&  
The Wojciech Kętrzyński Research Center in Olsztyn

ISSN: 1897-0915

Olsztyn 2012

## Contents

### I. Studies and articles

- Andrzej Janowski, *Baltic chapes in the findings from Poland* 7
- Sławomir Wadyl, *Remarks on the sacred space of North-West Slavs and Prussia*
- Paweł Szczepanik, *in the Early Middle Ages* 37

### II. Materials and resources

- Piotr Iwanicki, *Cemetery in Lisy county Goldap under the archival records and nowadays archaeological field surveys* 69
- Marek F. Jagodziński, *Amulet from Truso. Contribution to the beliefs of the Scandinavian people* 85
- Vladymir I. Kulakov, *Korallenberge: stratigraphy and chronology of the settlement* 95
- Sławomir Wadyl, *The stronghold in Ornowo-Lesiak under the recent results of archaeological field surveys* 117
- Marcin Engel, *Not only archaeology. Interdisciplinary research of the*
- Cezary Sobczak, *multicultural settlement-assemblage in Szurpity – Suwałki Region* 137
- Robert Klimek, *Where was located castle Wissenburg (Wallewona) and castle Weistotepila? Review of the strongholds under the Guber river in the context of the sample of location* 159
- Norbert Goßler, *Late Middle-Ages complex (Rampart and cemetery) in*
- Christoph Jahn, *Unterplebhen, Kr. Rastenburg (Równina Dolna, county Kętrzyn) in archival records of the former Prussia-Sammlung (Königsberg/Ostpreußen)* 191
- Wojciech Wróblewski, *Films from the didactical collection of the Department of Archaeology at the University in Breslau (Wrocław) currently in Institute of Archaeology – University of Warsaw* 213

### III. Polemics and discussions

Ewelina Siemianowska,	<i>About roads, traces, stone figures (so-called 'baby'), Prussians and the methods – on the margins of discussion between Mateusz Bogucki and Robert Klimek</i>	221
Elżbieta Kowalczyk-Heyman,	<i>About the location of the Teutonic Order procuratoria in Przewłoki</i>	233
Alicja Dobrosielska,	<i>Pagan Prussia – on the way to statehood</i>	247
Wiesław Długokęcki,	<i>Notes about structures of the authority among the Prussians in Early Medieval Times</i>	257
Bogdan Radzicki,	<i>Institutions of authority... and Social Theory. Contribution to the social-history of the Prussians</i>	267

### IV. Reviews

<i>Michał Auch, Mateusz Bogucki, Maciej Trzeciecki, Osadnictwo wczesnośredniowieczne na stanowisku Janów Pomorski 1, w: Janów Pomorski, stan. 1. Wyniki ratowniczych badań archeologicznych w latach 2007–2008, t. I:2. Od późnego okresu wędrówek ludów do nowożytności, (red.) M. Bogucki, B. Jurkiewicz, Studia nad Truso, t. I:2 (Sławomir Wadył)</i>	285
---	-----

### V. Academic chronicle

Bogdan Radzicki,	<i>Report on activities Pruthenia Society for the year 2011</i>	295
Mirosław Hoffmann,	<i>International symposium Das neue und das neuste in polnischen archäologischen Untersuchungen der altpreuussischen Gebiete</i>	301

## Inhaltsverzeichnis

### I. Studien und Artikel

- Andrzej Janowski, *Schwert Orthbänder baltischer Herkunft in Funden aus Polen* 7
- Sławomir Wadyl, *Bemerkungen zum sakralen Raum bei den Nordwestslawen und den Prußen im Frühmittelalter* 37

### II. Materialien und Quellen

- Piotr Iwanicki, *Der Friedhof in Lisy, Kreis Goldap, im Licht der archivalischen Quellen und der aktuellen Ausgrabungen* 69
- Marek F. Jagodziński, *Ein Amulett aus Truso. Ein Beitrag zu den Forschungen zu den Glaubensvorstellungen der skandinavischen Völker* 85
- Vladymir I. Kulakov, *Korallenberge: Stratigraphie und Chronologie der Siedlung* 95
- Sławomir Wadyl, *Der Burgwall in Ornowo-Lesiak im Licht der Ergebnisse der letzten archäologischen Forschungen* 117
- Marcin Engel, *Nicht nur Archäologie. Interdisziplinäre Forschungen zum multikulturellen Siedlungskomplex von Szurpily in der Suwalker Region* 137
- Robert Klimek, *Wo lagen die Burgen Wiesenburg (Wallewona) und Weistotepila? Überprüfung der Burgwälle an der Guber im Kontext eines Lokalisierungsversuchs* 159
- Norbert Goßler, *Der spätmittelalterliche Komplex (Burg und Gräberfeld) von Unterplehnen, Kr. Rastenburg (Równina Dolna, pow. kętrzyński) im Berliner Bestand der Prussia-Sammlung (ehemals Königsberg/Ostpreußen)* 191
- Wojciech Wróblewski, *Filme aus der didaktischen Sammlung des Instituts für Archäologie der Universität Breslau (Wrocław) in den archivalischen Sammlungen des Instituts für Archäologie der Universität Warschau* 213

### III. Polemiken und Diskussionen

Ewelina Siemianowska,	<i>Über Straßen, Wege, prufische Baben und Methode oder am Rande der Polemik zwischen Mateusz Bogucki und Robert Klimek</i>	221
Elżbieta Kowalczyk-Heyman,	<i>Zur Lokalisierung der Deutschordenspflege in Przewłoki (Diskussionsbeitrag)</i>	233
Alicja Dobrosielska,	<i>Die heidnischen Prußen – auf dem Weg zur Staatlichkeit</i>	247
Wiesław Długokęcki,	<i>Bemerkungen über die Herrschaftsstrukturen bei den Prußen im frühen Mittelalter</i>	257
Bogdan Radzicki,	<i>Herrschaftsinstitutionen... und Gesellschaftstheorie. Ein Beitrag zur Gesellschaftsgeschichte der Prußen</i>	267

### IV. Rezensionen und Besprechungen

Michał Auch, Mateusz Bogucki, Maciej Trzeciecki,	<i>Die frühmittelalterliche Besiedlung des Grabungsplatzes Hansdorf (Janów Pomorski) 1, in: Janów Pomorski, Grabungsplatz. 1. Ergebnisse der Rettungsgrabungen der Jahre 2007–2008, Bd. 1:2. Von der späten Völkerwanderungszeit bis zur Neuzeit, (Red.) M. Bogucki, B. Jurkiewicz, Studien zu Truso (Studia nad Truso), Bd. 1:2 (Sławomir Wadył)</i>	285
--	---	-----

### V. Wissenschaftliche Chronik

Bogdan Radzicki,	<i>Tätigkeitsbericht der Gesellschaft Pruthenia für das Jahr 2011</i>	295
Mirosław Hoffmann,	<i>Internationales Symposium: Das neue und das neueste in polnischen archäologischen Untersuchungen der altpreuussischen Gebiete</i>	301



## Spis treści

### I. Studia i artykuły

- Andrzej Janowski, *Trzewiki pochew mieczy pochodzenia bałtyjskiego w znaleziskach z ziem polskich* 7
- Sławomir Wadyl, *Uwagi o przestrzeni sakralnej północno-zachodniej słowiańszczyzny i Prus we wczesnym średniowieczu* 37

### II. Materiały i źródła

- Piotr Iwanicki, *Cmentarzysko w Lisach pow. gołdapski w świetle źródeł archiwalnych i współczesnych badań archeologicznych* 69
- Marek F. Jagodziński, *Amulet z Truso. Przyczynek do badań nad wierzeniami ludów skandynawskich* 85
- Vladymir I. Kulakov, *Korallenberge: stratigraphy and chronology of the settlement* 95
- Sławomir Wadyl, *Grodzisko w Ornowie-Lesiaku w świetle wyników ostatnich badań archeologicznych* 117
- Marcin Engel, *Nie tylko archeologia. Interdyscyplinarne badania wielokulturowego zespołu osadniczego w Szurpiałach na Suwalszczyźnie* 137
- Robert Klimek, *Gdzie położone były zamki Wiesenburg (Wallewona) i Węstotepila? Przegląd grodzisk nad Gubrem w kontekście próby ustalenia ich lokalizacji* 159
- Norbert Goßler, *Der spätmittelalterliche Komplex (Burg und Gräberfeld) von Unterplehnen, Kr. Rastenburg (Równina Dolna, pow. Kętrzyński) im Berliner Bestand der Prussia-Sammlung (ehemals Königsberg/Ostpreußen)* 191
- Wojciech Wróblewski, *Filmy z kolekcji dydaktycznej Katedry Archeologii Uniwersytetu w Breslau (Wrocław) w zbiorach archiwalnych Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego* 213

### III. Polemiki i dyskusje

- Ewelina Siemianowska, *O drogach, szlakach, babach, Prusach i metodzie czyli na „marginesie” polemiki między Mateuszem Boguckim a Robertem Klimkiem* 221
- Elżbieta Kowalczyk-Heyman, *W sprawie lokalizacji prokuratorii krzyżackiej w Przewłokach (głos w dyskusji)* 233
- Alicja Dobrosielska, *Prusy pogańskie – w drodze ku państwowości* 247
- Wiesław Długokęcki, *Uwagi o strukturach władzy u Prusów we wczesnym średniowieczu* 257
- Bogdan Radzicki, *Instytucje władzy... a teoria społeczna. Przyczynek do historii społecznej Prusów* 267

### IV. Artykuły recenzyjne i omówienia

- Michał Auch, Mateusz Bogucki, Maciej Trzecicki, Osadnictwo wczesnośredniowieczne na stanowisku Janów Pomorski 1, [w:] Janów Pomorski, stan. 1. Wyniki ratowniczych badań archeologicznych w latach 2007–2008, t. I:2. Od późnego okresu wędrówek ludów do nowożytności, (red.) M. Bogucki, B. Jurkiewicz, Studia nad Truso, t. I:2 (Sławomir Wadył)* 285

### V. Kronika

- Bogdan Radzicki, *Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Pruthenia za rok 2011* 295
- Mirosław Hoffmann, *Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum Das neue und das neueste in polnischen archäologischen Untersuchungen der altpreussischen Gebiete* 301

ISSN 1897-0915