

RECENZJE I OMÓWIENIA

Materiały Zachodniopomorskie, Nowa Seria
t. VI/VII: 2009/2010, z. 1: Archeologia, s. 463-473
ISSN 0076-5236

Kamil Kajkowski

Rec. J. Urtāns, *Ancient cult sites of Semigallia (Zemgales senās kulta vietos)*,
CCC papers: 11, Tapas 2008, ss. 223, ISBN 978-9984-796-39-0

Praca Jurisa Urtānsa to próba zebrania i charakterystyki miejsc kultu rozpoznanych w większym bądź mniejszym stopniu na obszarze dzisiejszej Semigalii, która wchodzi w ramy terytorialne współczesnej Łotwy. Terytorium to (także Zemigalia, łot. Zemgale) pochodzi od nazwy plemienia Zemgalów zanotowanego przez XI-XIII-wieczne źródła pisane, sagi skandynawskie czy inskrypcje runiczne (Radiņš 2007, 187-188). Jest jedną z czterech krain historycznych składających się na współczesną Łotwę, leżącą w jej południowej części, na lewym brzegu Dźwiny (zob. Vaškevičiūte 2004; Radiņš 2007, 187-196).

Książka składa się z krótkiego wstępu, 14 rozdziałów i podsumowania. Dopełniają ją liczne zdjęcia, mapy i plany sytuacyjne, zamyka zaś streszczenie w języku łotewskim oraz katalog zawierający wszystkie miejsca uwzględnione w tekście. Wedle słów Autora, początkowo praca miała obejmować jedynie miejsca kultu datowane na XII i XIII wiek, czyli okres podboju opisywanych ziem przez Niemców. Ostatecznie jednak prezentowany w monografii materiał dotyczy przestrzeni sakralnych w szerszym zakresie chronologicznym – od epoki żelaza po czasy współczesne, stąd też autor zastosował szeroki termin „starożytnych” miejsc kultu.

Po krótkim wstępie dotyczącym stanu badań nad tytułowym zagadnieniem Autor przechodzi do opisu kryteriów, na podstawie których wydzielił obszary i miejsca związane ze sferą *sacrum*. Wspominając jedynie o założeniach teoretycznych przedstawionych w artykule T. Makiewicza i A. Prinke (1980, 57-90), referuje, na podstawie jakich źródeł dokonał wyboru miejsc opisywanych w książce. Najważniejsze wydają się być dla J. Urtānsa źródła pisane i folklorystyczne. Archeologia według niego nie odgrywa głównej roli w poszukiwaniu

miejsc *sacrum* (s. 19). Uważa on, iż identyfikacja obszarów sakralnych na podstawie tylko źródeł archeologicznych jest niepewna. Często nosi znamiona subiektywizmu i bagażu doświadczeń osoby opisującej dane miejsce czy przedmiot jako związany z pogańskimi praktykami religijnymi. W wielu przypadkach, co było podnoszone również w polskiej literaturze (por. Makiewicz, Prinke 1980, 57; Posern-Zieliński 1982, 189), obiekt nie wpisujący się w funkcjonujące kanony czy wymykający się obowiązującym typologiom uznaje się bezkrytycznie za kultowy. Zatem niezbędne jest wspomaganie archeologii innymi rodzajami źródeł. Pewniejsze są tutaj przekazy pisane. Niemniej jednak Autor zastrzega, że ze względu na późną chronologię ich powstania mogą być użyte wyłącznie do identyfikacji miejsc odprawiania praktyk kultowych późniejszej daty. Jak wspomniałem, dużą rolę J. Urtāns przykłada do źródeł folklorystycznych, do których włącza również toponomastykę (s. 18). Według Autora, opowieści i legendy to najliczniejsza i *najbardziej użyteczna forma źródeł do identyfikacji starożytnych miejsc kultu* (s. 20) jakkolwiek dużym mankamentem tego rodzaju źródeł jest problem z datowaniem opisywanych w nich wydarzeń i wspomnianych przy okazji miejsc. I właśnie tutaj Autor widzi przydatność źródeł archeologicznych. Materiału folklorystycznego nie można jednak przyjmować bezkrytycznie. Należy poddać go wnikliwej analizie jako źródło „historyczne”. Nie zawsze jednak wywody Autora idą tym torem, tym bardziej jeżeli na poparcie koncepcji o kultowym charakterze konkretnego miejsca dysponuje wyłącznie tego rodzaju przekazami.

Autor zaznacza, że na omawianym obszarze, czy szerzej – na terenie dzisiejszej Łotwy i Litwy, identyfikację miejsc kultu ułatwia fakt, iż praktyki niezgodne z liturgią chrześcijańską, nawiązujące w prostej linii do pogańskich, trwały tu jeszcze w XVIII i XIX wieku (s. 15, 17-18). Powodowało to w rezultacie fenomen określany w polskiej literaturze jako dwuwiera lub synkretyzm, widoczny, według J. Urtānsa, zarówno na dawnych, pogańskich, jak i współczesnych, chrześcijańskich miejscach sprawowania praktyk religijnych (s. 15). Powoduje to również, iż badania przyjmujące za podstawę folklor mają tutaj inny wymiar niż na przykład w Polsce. Według opinii badaczy kultury Bałtów, w krajach zamieszkiwanych przez te ludy folklor zachował pewniejsze dane ze względu na żywotność wierzeń pogańskich i wątków mitologicznych w tej części Europy. Na podstawie tak zarysowanych kryteriów J. Urtāns wydzielił 239 miejsc i obiektów, które uznał za związane z dawnymi praktykami religijnymi.

Pierwszym z rozpatrywanych rodzajów tych miejsc są „miejsca diabelskie” (*Devil sites*, s. 22-32). Badania nad mitologią Bałtów wykazały, że postać diabła ma nie tylko zabarwienie chrześcijańskie, ale jej odniesieniem może być pogańskie bóstwo zaświatów Velns, odpowiednik słowiańskiego Welesa. Stąd też, według Autora, tzw. diabelskie miejsca z powodzeniem odnosić można do

„starożytnych” miejsc sprawowania praktyk obrzędowych. Pierwszą i najbardziej liczną kategorią owych miejsc/obiektów są kamienie ze śladami stóp lub dłoni ludzkich, a także zwierzęcych łap. Podobnie jak w Polsce, kamienie pozostają niedocenianym rodzajem źródeł do badania dawnej religijności. Brak badań archeologicznych w ich pobliżu powoduje, że jedynymi w zasadzie źródłami pozwalającymi na określenie funkcji kamieni czy głazów w danych systemach religijnych są podania i legendy. Zdecydowana większość opisywanych przez J. Urtānsa kamieni wiązanych z figurą diabła jest analogiczna do tych znanych m.in. z terenów Pomorza (Kuczkowski, Kajokowski 2010, tu dalsza literatura). Z tą jednak różnicą, że na obszarach bałtyjskich folklor prawie nigdy nie kojarzy tych kamieni czy umieszczonych na nich rytów z postaciami chrześcijańskimi. Rzadko też łączy się „diabelskie” kamienie z obiektami służącymi do składania ofiar.

Drugim rodzajem „diabelskich miejsc” są kamienie, które w legendach utożsamia się z działalnością złego, ale nie noszą śladów w postaci odcisków dłoni, stóp czy łap. Żaden z tych obiektów nie został dokładnie zlokalizowany w terenie. Podobnie jak poprzednio, także tutaj jedyną kategorią źródeł, która umożliwia ich identyfikację z praktykami pogańskimi, są przekazy folklorystyczne.

Trzecia kategoria „diabelskich miejsc” to zbiorniki i ciekły wodne. Po raz kolejny wyłączną przesłanką łączącą te miejsca z praktykami przedchrześcijańskimi są opowieści i legendy nawiązujące do postaci diabła lub złych duchów. Niekiedy są to tylko nazwy. W obrębie żadnego z tych akwenów nie stwierdzono materiałów archeologicznych. Podobne źródła posłużyły do identyfikacji kolejnych dwóch kategorii miejsc: „diabelskich wzgórz” oraz, bardzo rzadkich na omawianym terenie, „diabelskich drzew i lasów”.

Na zakończenie rozdziału Autor charakteryzuje nazwy zawierające w sobie słowo „diabeł”. Według J. Urtānsa, nazwy te zostały nadane określonym miejscom posiadającym w przeszłości cechy związane ze strefą wpływów pogańskiego chtonicznego bóstwa związanego z zaświatami i zmarłymi. Sama zaś nazwa nawiązująca do chrześcijańskiego diabła ma być ostateczną metamorfozą rozwoju archaicznego bóstwa. Niestety, Autor nie podaje żadnych łańek na poparcie swojej koncepcji, co pozostawia ją wyłącznie w sferze hipotez.

Kolejna część monografii J. Urtānsa dotyczy miejsc zawierających w swoich nazwach wyraz *elk* – idol (*Idol sites*, 33-43). Na obszarze Semigalii takimi miejscami są bagna, wzgórze, jeziora i łąki. Oprócz przekazów folklorystycznych do identyfikacji części z tych obiektów geograficznych posłużyły dane archeologiczne. Niestety, większości z nich Autor nie poświęca uwagi, ograniczając się jedynie do informacji o przeprowadzonych wykopaliskach lub, w jednym przypadku, do lakonicznych informacji o ich wynikach. Tylko jedno *Elkus kalns* (*Zebrene idol hill*) jest referowane szerzej w dalszej części pracy. Według Autora,

centralnym miejscem sprawowania przedchrześcijańskich praktyk kultowych były wzgórza. Nazwy pozostałych miejsc zawierających w nazwie słowo *elk* urobione zostały od wyniesień terenowych i miały stanowić wraz z nimi składowe wielomianu kultowego (s. 36). W związku ze znikomością danych, jakie przyniosły badania archeologiczne, sakralności opisywanych miejsc dowodzić mają inne przesłanki. Oprócz nazw J. Urtāns przytacza: folklor, położenie w pobliżu cmentarzysk, tradycję miejsca kultu polegającą na składaniu tu współcześnie ofiar.

Rozdział *Ancient cult sites on relief form* (s. 44-51) dotyczyć ma „starożytnych” miejsc kultu, które wyróżniają się ze względu na formę terenową. W przypadku opisywania tych miejsc autor posiłkuje się wszystkimi rodzajami źródeł. Po raz kolejny jednak zaznacza, iż zwykle jedyną przesłanką do lokowania w danym miejscu ośrodka kultowego są toponomastyka i folklor (s. 44). Nazwy nawiązujące do dawnych wierzeń mają zawierać w sobie wyrazy *Dieva* (bóg), *Jāni* (nawiązujące do obchodów letniego przesilenia) (s. 44, 47). Źródła archeologiczne towarzyszą niektórym tylko z opisywanych miejsc. Niestety, poza ich wyliczeniem Autor nie zadał sobie trudu dokładniejszego ich opisu czy interpretacji (s. 44, 45). Część ze znalezisk stanowiły kości ludzkie, co sugeruje istnienie na opisywanych miejscach cmentarzysk (choć nie wyklucza też składania ofiar z ludzi), jakkolwiek sama charakterystyka tych miejsc, jak i innych cmentarzysk zlokalizowanych w pobliżu obszarów interpretowanych jako kultowe została potraktowana w sposób marginalny (s. 50-51). Powoduje to spory niedosyt, bowiem nie ulega wątpliwości, że także cmentarz był miejscem odprawiania czynności rytualnych, co w zasadzie czyni z niego przestrzeń o charakterze sakralnym (por. Kuczkowski 2009).

Central places in Semigallia and their cult sites (s. 52-67), to rozdział dotyczący tzw. miejsc centralnych, w których skupiało się życie polityczne danego terytorium. Na podstawie XIII-wiecznych przekazów pisanych na obszarze Semigalii wydzielonych zostało siedem głównych obszarów. Każdy z nich posiadać miał centrum zawierające gród lub, w późniejszym okresie, zamek (s. 52). Współcześnie na miejscach tych pozostały relikty dawnych założeń, które zostały dość dobrze udokumentowane przez archeologów. Nie wszystkie z nich wspominać są w przekazach pisanych. Poza grodziskami, warstwami osadniczymi i cmentarzyskami, na niektórych z tych miejsc stwierdzono relikty założeń, które mogą dowodzić możliwości ich sakralnego przeznaczenia. Na kilku z nich, według przekazów ludowych, miał stać kościół. Autor zaznacza, że w łotewskim folklorze często dawne pogańskie miejsce kultu określa się słowem *baznīca*, kościół¹. Według badaczy kultury Bałtów wyraz ten nie oznacza jedynie

¹ Podobne znaczenie przypisuje się w językach słowiańskich słowu *božnica* (np. Słupecki 1994, 48-49). Zresztą słowo *baznīca* ma wywodzić się właśnie z języków słowiańskich (s. 113).

świętyni chrześcijańskiej, ale ma ogólniejsze znaczenie, odnoszące się do sanktuarium jako takiego (s. 56). Poświadczą ma tę koncepcję fakt, iż w niektórych z miejsc o takiej nazwie nie ma relikwów kościołów czy kaplic (s. 74). Inną przesłanką pozwalającą, według Autora, na identyfikację w danym miejscu sanktuarium, jest jego centralne usytuowanie w stosunku do innych miejsc: osiedli, cmentarzy *etc.* (s. 62). Znacząca jest tu również forma wzgórza powodująca wyraźne wyodrębnianie się go z otaczającego krajobrazu.

Kolejny rozdział J. Utrāns poświęca wzgórzu *Zebrene* (*The central cult site of Semigallia – the cult hill Zebrene Idol hill*, s. 68-75). Wzgórze to jest jednym z większych i wyraźnie wyeksponowanych w terenie wyniesień zachodniej części Semigalii. Usytuowane jest centralnie w stosunku do pobliskich stanowisk archeologicznych (grodziska, cmentarzyska), u podnóża zaś otoczone jest jeziorami i bagnami. Badania archeologiczne dowiodły, że szczyt wzgórza otoczony był kamiennym murem, z którego część zachowała się do czasów współczesnych. Autor przypuszcza, że niegdyś otoczony był nim cały szczyt wzniesienia co znajduje analogie m.in. w założeniach kultowych południowej Polski (Ślęza, Łysiec, Palenica itd.) Wszystkie te cechy miały predestynować omawiane wzgórze do pełnienia roli nadrzędnego ośrodka sakralnego na tym obszarze. Wzgórze tego dotyczyć ma szereg opowieści i legend związanych ze znajdującymi się tam kamieniami i kościołem (s. 70). Jedna z nich opowiada o kamiennym moście zwanym „traktem boga” lub „kapłanami”, który miał łączyć pobliskie grodzisko (*Ezerlūki*) z omawianym wzgórzem. W jeziorze u jego podnóża jeszcze dziś znajdują się liczne otoczaki, które wedle tradycji pochodzić miały z tego mostu. W rezultacie jednak okazało się, że ta koncentracja kamieni jest naturalnego pochodzenia. Podobno w jej pobliżu odkryto egzemplarze broni, niestety żaden z nich się nie zachował. Autor łączy je ze znanym wielu ludom doby pogaństwa zwyczajem składania w toń wody ofiar wotywnych, m.in. w postaci uzbrojenia (s. 71) (por. Kajkowski 2006, 105 n.; Kajkowski, Kuczkowski w druku). Niewątpliwie opisywane wzgórze jest najlepiej udokumentowanym stanowiskiem rozpatrywanym w monografii J. Urtānsa.

Następnie uwaga autora przenosi się na święte wody (*Sacred waters*, s. 76-90). Miejscami zagadnienie to było poruszane w poprzednich rozdziałach, tutaj jednak uwaga czytelnika skupiona zostaje na ciekach i zbiornikach wodnych w sensie ogólnym. Autor omawia poszczególne elementy krajobrazu, dzieląc je na: źródła, jeziora, rzeki, bagna. Liczba źródeł na omawianym terenie jest niewielka. Większości z nich przypisuje się właściwości lecznicze. W podzięce za ukojenie chorób składano w nich ofiary (s. 77) – analogicznie jak miało to miejsce na innych terenach pogańskiej Europy. W przypadku jezior większość można identyfikować z przedchrześcijańskim systemem religijnym na podstawie

toponomastyki i legend (s. 80-83). Podobnie wygląda sytuacja dotycząca bagien. W przypadku tych zbiorników wodnych Autor wspomina o dwóch skarbach odnalezionych przy podmokłym gruncie u podnóża wzgórza, na którym znajdował się gród. Oba datuje się na V wiek i uważa za depozyty sakralne (s. 84). Na tej podstawie wnosi, iż znaczenie bagien, w których zdeponowano skarby, również musiało być związane ze sferą *sacrum*. Nieco więcej uwagi poświęcono rzekom. Ich znaczenie, jako cieków związanych z dawnym systemem religijnym, rekonstruuje J. Urtāns głównie na podstawie toponomastyki. Nazwy brane tutaj pod uwagę zawierają słowa pochodzące od: *svēts* (święty), *velns* lub *vels* (diabeł), imienia boga *Jānis*, *pērkons* (grzmot), *saule* (słońce), czy w końcu *elle* (piekło). Autor wspomina także o nielicznych materiałach archeologicznych pozyskanych z rzek. Miały to być ofiary dziękczynne składane w trakcie przeprawy przez cieki wodne (s. 86), co znajduje odbicie w niektórych legendach. J. Urtāns nie uwzględnia jednak innych możliwości dostania się tych przedmiotów do wody – chociażby jako zgub. Podobnie jednostronnie odnosi się do rzeki przepływającej w pobliżu cmentarzysk wspominając że poza nazwą (*Svētaine*), nie ma dowodu na sakralny charakter. Tymczasem w eschatologii pogańskiej rzeka odgrywać mogła istotne znaczenie jako granica oddzielająca świat znany od *orbis exterior* (por. Kajkowski 2006, 108-109).

Cult stones (s. 91-105), to część książki, w której uwaga Autora skupia się na wszelkiego rodzaju kamieniach i głazach. W przeciwieństwie do badań nad religią przedchrześcijańską w Polsce, w poszukiwaniach tego typu w krajach bałtyjskich relatywnie duży nacisk kładzie się na analizę tego rodzaju źródeł (s. 91). J. Urtāns, dokonując charakterystyki obiektów tego typu, wydziela kilka ich rodzajów: kamienie z okrągłymi stożkowatymi otworami, z cylindrycznymi otworami, z odciskami stóp i diabelskie oraz kamienie o różnych formach. Pierwsze dwa typy badacze litewscy datują na czasy XVI-XVIII/XIX wieku i wiążą albo bezpośrednio z obrzędowością pogańską albo z czasami synkretyzmu pogańsko-chrześcijańskiego (s. 95, 98). Jako najstarsze J. Urtāns przytacza opisywane wcześniej kamienie z odciskami stóp i diabelskie głazy. Pozostałe to eratyki, które mogły odgrywać rolę ołtarzy. Charakteryzują się one takimi cechami jak: intencjonalnie wykonane otwory i ryty na powierzchni, zagłębienia naturalnego pochodzenia, wygładzona powierzchnia. W jednym z opisywanych przypadków naprzeciwko takiego kamienia odkopano relikty palenisk. Niestety, nie są znane żadne inne szczegóły na ten temat, poza legendami wiążącymi kamień ze składaniem ofiar (s. 100). W przypadku innego głazu, położonego w pobliżu grodziska, pod kamieniem odnaleziono pod koniec XIX wieku skarb zawierający żelazne uzbrojenie, datowany na V/VI stulecie (s. 101). Przykłady te pokazują, że kamienie i głazy wydają się

być bardzo niedocenianym źródłem do badania religijności przedchrześcijańskiej. Szkoda, gdyż jest to jeden z najtrwalszych relikwów dawnych czasów (por. Kuczkowski, Kajkowski 2010).

Dalsze rozważania kieruje J. Urtāns na święte drzewa (*Sacred trees*, s. 106–111). Autor stwierdza, że ze względu na nietrwałość, a przez to brak możliwości zachowania się do czasów współczesnych tego rodzaju obiektów, badania na ich temat są znacznie utrudnione². W przypadku Łotwy badacze są jednak w o tyle lepszej sytuacji, że dysponują przekazami z XVIII wieku wspominającymi o rytuale przenoszenia sakralności z jednego drzewa na inne. Obrzęd miał polegać na tym, iż w korzeniach ściętego przez misjonarzy drzewa składano ofiarę w postaci piwa i chleba. Następnie dary przenoszono do nowego drzewa, które następnie się konsekrowało. W obu częściach rytuału recytowano odpowiednie formuły (s. 106). Autor sugeruje, że podobne „przenosiny sakralności” mogły mieć miejsce na drzewa, które posiadają status sakralnych we współczesnej tradycji ludowej

Rozdział kolejny (*Church sites*, s. 112–121) poświęcony został miejscom, w przypadku których legendy wspominają o obecności kościołów, ale nie stwierdzono obecności tych budynków w ich obrębie. Zdaniem Autora odnosić się je więc powinno do religijności przedchrześcijańskiej (s. 112). Po raz kolejny J. Urtāns powraca do znaczenia słowa *bāznica* jako wyrazu odnoszącego się do budynku sakralnego w sensie ogólnym, nie wyłącznie chrześcijańskim. Jako przykład podaje dość ciekawe i relatywnie dobrze udokumentowane grodzisko (w *Strazde*), współcześnie znane jako „wzgórze kościelne”. W trakcie badań archeologicznych nie natrafiono tu na ślady zabudowy chrześcijańskiej, odkryto jednak 10 jam, wewnątrz których zlokalizowano ślady palenia ogni. Znalezione w nich również ludzkie i zwierzęce kości. Stanowisko wydatowano dość szeroko na XI–XIV wiek (s. 113–114). Konkluzją rozdziału jest stwierdzenie, że niektóre miejsca zawierające nazwy nawiązujące do kościołów mogą sugerować istnienie w ich obrębie dawnych sanktuariów pogańskich, przechowanych w tradycji pod nazwą oddającą ich sakralne znaczenie, acz we współczesnych już realiach. Autor nie neguje, że pozostałe mogą wiązać się z funkcjonującymi w określonym miejscu katolickimi lub luterańskimi kościołami.

Rozdział *Witch sites* (s. 122–125) poświęcony został miejscom, których nazwy wiążą się z postacią czarownicy. W przeciwieństwie do podobnych założeń znanych ze Słowiańszczyzny, na Łotwie łączy się je z legendami mówiącymi o paleniu wiedźm. W zasadzie tylko jedno z przytoczonych podań wspomina

² Było to również podnoszone w polskiej literaturze (Kuczkowski, Kajkowski 2009, tu dalsza literatura).

o wzgórzu na którym odbywały się zloty czarownic (s. 122). Inne wiążą się z miejscami zamieszkiwanymi przez złe duchy, przemianą w wilkołaka, działalnością diabła czy miejscami dokonywania kar. J. Urtāns przytacza też takie legendy, które bezpośrednio nawiązują do funkcjonowania tu w przeszłości miejsc związanych z obrzędowością przedchrześcijańską – składaniem ofiar pogańskim bogom (s. 124). Drugim kryterium wspomnianym w opisie „miejsc czarownic” jest tradycja obchodzenia w ich obrębie letniego przesilenia (*Jāņi*). Po raz kolejny materiały archeologiczne zostały potraktowane wyłącznie jako dopełnienie proponowanej funkcji referowanych miejsc. Autor wspomina tylko o kościach ludzkich i luźnych przedmiotach odnalezionych u podnóża jednego ze wzgórz, nie poświęcając temu zagadnieniu więcej uwagi. Zabytki te, w moim przekonaniu, mogą równie dobrze pochodzić z cmentarzyska znajdującego się w przeszłości w pobliżu wyniesienia.

Kolejne zagadnienie rozpatrywane w opisywanej monografii (*Place names*, s. 126-128) wiąże się z ogólną charakterystyką toponimów wykorzystywanych przy identyfikacji i badaniu miejsc kultu na Łotwie. Przede wszystkim są to nazwy zawierające imiona czy określenia postaci mitologicznych: *Pērkons* (grzmot), *Māra*, *Jānis*, *Saule* (słońce), *Dievs* (bóg), *Velns* (diabeł), *Ūsinš*, *Laima* (przeznaczenie); jak również nazwy odzwierciedlające kultowe czynności i miejsca: *svēts* (święty), *upuris* (ofiara), *baznīca* (kościół), *elks* (idol), *krusts* (krzyż) (s. 126). Większość z tych nazw padała w różnych kontekstach w zagadnieniach poruszanych w poprzednich rozdziałach. Tutaj główny nacisk kładzie Autor na podkreślenie trudności, jakie pojawiają się przy wykorzystywaniu podobnych toponimów w badaniach nad przedchrześcijańską religijnością.

Nowe miejsca kultu (*The New cult sites*, s. 129-133) to ostatni rozdział pracy, w którym Autor porusza problematykę, formalnych bądź nie, stowarzyszeń neopogańskich i subkultur młodzieżowych. Miejsca wybierane na ich spotkania to najczęściej takie, które nie mają kontekstu historycznego, nie były badane archeologicznie i w większości przypadków nie odnotowano dla nich nawiązań w folklorze czy tradycji ludowej.

Praca J. Urtānsa jest próbą zebrania w całość wszystkich znanych miejsc związanych z kultem przedchrześcijańskim znanych z terenu Semigalii z okresu od V wieku do czasów nowożytnych. Uważam, że dużym mankamentem książki jest niedocenianie archeologii. Częściowo wynika to z braku badań w obrębie opisywanych miejsc lub prowadzenia prac wykopaliskowych na bardzo niewielką skalę. Jeżeli jednak źródła takie są przywoływane, razi brak szerszego nawiązania do wyników prac wykopaliskowych przeprowadzonych na niektórych z opisywanych miejsc. Słabą stroną recenzowanej monografii jest niewątpliwie niedostateczne wykorzystywanie źródeł pisanych, które są bardzo przydatnym świadectwem w badaniach nad wierzeniami Bałtów

(Mierzyński 1892; 1896, Brückner 1979, Kursīte 2005, 767, Jonuks 2007, 8-11). Część z przedstawionych stanowisk znana jest wyłącznie z legend lub starszych zapisów etnograficznych i nie została zweryfikowana przez prospekcję terenową. Autor pisze wprost, że miejsc tych już nie ma. Prowadzi to z kolei do przeceniania roli folkloru w poszukiwaniach miejsc kultu. Faktem pozostaje, że ze względu na znacznie dłuższą żywotność reliktyw wierzeń pogańskich w tradycji bałtyjskiej niż na innych terenach Europy omawianego okresu, korzystanie z tego rodzaju źródeł jest bardziej uprawomocnione. Jakkolwiek, mimo iż źródeł tego typu, w moim przekonaniu, nie należy negować (por. Kajkowski 2010, 256), powinny być one traktowane jako materiał pomocniczy, a nie podstawowy.

W zasadzie zupełnie pominięte zostały próby odniesień komparatystycznych. W książce J. Urtāsa pada dosłownie kilka zdań, w których Autor odwołuje się do analogii z terenów ościennych, pozostających poza strefą kultury bałtyjskiej – Słowiańszczyzny i Skandynawii. Prace badaczy tych terenów dowodzą, że poszukiwania tego rodzaju są jak najbardziej uprawomocnione (por. np. Kuczkowski, Kajkowski 2009, 115-116).

Rekapitulując, należy stwierdzić, że omawiana monografia pozostawia duży niedosyt. Spora część omawianych tu miejsc o rzekomo sakralnym przeznaczeniu jest, w moim przekonaniu, słabo udokumentowana. Niemniej jednak te z nich, które spełniają kryteria wydzielenia założeń tego typu, mogą być ciekawym materiałem porównawczym do badań nad przedchrześcijańskimi systemami wierzeń, m.in. na Pomorzu czy Słowiańszczyźnie w ogóle i jest to największa zaleta recenzowanej monografii.

LITERATURA

Brückner A.

1979 *Starożytna Litwa. Ludy i bogi: szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa.

Jonuks T.

2007 *Holy Groves in Estonian Religion*, "Estonian Journal of Archaeology" 11/1, 3-35.

Kajkowski K.

2006 *Przejawy magii i kultu akwatorycznego na wczesnośredniowiecznym Pomorzu*, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie” 8, 95-118.

2010 *Taniec, muzyka i śpiew w kulturze duchowej Słowian Zachodnich w średniowieczu. Zarys problematyki*, (w:) *Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach. Mare integrans. Studia nad dziejami Morza Bałtyckiego*, red. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń, 235-271.

Kajkowski K., Kuczowski A.

w druku *Water in pre-Christian beliefs in Pomerania (northern Poland) of the early medieval period.*

Kuczowski A.

2009 *Religijno-symboliczny podział i użytkowanie przestrzeni wczesnośredniowiecznego cmentarza pomorskiego*, „Pomorania Antiqua” 22, 25-59.

Kuczowski A., Kajkowski K.

2009 *Die heiligen Wälder der Slawen in Pommern im frühen Mittelalter*, (w:) „Folklore. Electronic Journal of Folklore” 42: *Sacred Natural Places*, red. M. Kóiva, A. Kuperjanov, 111-128, Tartu.

2010 *Kamień w kulturze Pomorza*, „Materiały Zachodniopomorskie, Nowa Seria” IV/V: 2007/2008/1: *Archeologia*, 325-349.

Kursīte J.

2005 *Baltic Religion: History of Study*, (w:) *Encyklopedia of Religion*, t. II, red. J. Lindsay, Detroit, 767-773.

Makiewicz T., Prinke A

1980 *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, „Przegląd Archeologiczny”, 28, 57-90.

Mierzyński A.

1892 *Źródła do mytologii litewskiej, część I, od Tacyta do końca XIII wieku*, Warszawa.

1896 *Źródła do mytologii litewskiej, część II, wiek XIV i XV*, Warszawa.

Posern-Zieliński A.

1982 *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze*, „Przegląd Archeologiczny” 30, 187-200.

Radiņš A.

2007 *Epoka żelaza*, (w:) *Skarby starożytnej Łotwy*, red. A. Bitner-Wróblewska, Warszawa, 155-279.

Słupecki L.P.

1994 *Problem słowiańskich świątyń*, „Slavia Antiqua” 35, 47-67.

Vaškevičiūte I.

2004 *Žiemgaliai V-XII Amžiuje*, Vilnius.