

MATERIAŁY ZACHODNIOPOMORSKIE



Nowa Seria

tom XI
2014

zeszyt 1
Archeologia



ROCZNIK NAUKOWY MUZEUM NARODOWEGO W SZCZECINIE
Szczecin 2015

Redaktor
Anna B. Kowalska

Sekretarz redakcji
Bartłomiej Rogalski

Członkowie redakcji
Krzysztof Kowalski, Dorota Kozłowska, Rafał Makala

Rada Naukowa
dr hab. prof. UJ Wojciech Blajer, prof. dr hab. Aleksander Bursche,
prof. dr hab. Wojciech Dzeduszycki, prof. dr Hauke Jöns,
dr hab. prof. UW Joanna Kalaga, dr hab. prof. UG Henryk Machajewski,
dr Dmitrij Osipov, dr hab. prof. UW Tomasz Płonka

Recenzenci
dr Justyna Baron, dr Eugeniusz Cnotliwy, dr hab. Andrzej Janowski,
dr hab. prof. PAN Michał Kara, dr hab. prof. UAM Andrzej Michałowski

Tłumaczenie
Tomasz Borkowski, Michał Adamczyk

Proofreading
Agnes Kerrigan

Redakcja wydawnicza
Barbara Maria Kownacka, Marcelina Lechicka-Dziel

Projekt okładki
Waldemar Wojciechowski

Skład i druk
XPRESS Sp. z o.o.

Adres redakcji
Muzeum Narodowe w Szczecinie
70-561 Szczecin, ul. Staromłyńska 27
tel.: 797 705 229, e-mail: mzp@muzeum.szczecin.pl
www.mzp.muzeum.szczecin.pl

Nakład 250 egz.

© Muzeum Narodowe w Szczecinie & Authors



ISSN 0076-5236

Szczecin 2015

SPIS TREŚCI

STUDIA I MATERIAŁY

- Marta Chmiel-Chrzanowska, Michał Adamczyk
O śmierci bez przesady. Próba zastosowania podejścia technologicznego
w archeologicznych badaniach nad śmiercią 7
On death with no exaggeration. A technological approach to the study of death. Summary 31

- Justyna Żychlińska
Transformacja ciała ludzkiego jako wyraz świadomości i istnienia duchowości
w kulturze łużyckiej 33
The transformation of the human body as an expression
of the existence of consciousness and spirituality in the Lusatian Culture. Summary 44

- Kinga Zamelska-Monczak
Wczesnośredniowieczne grzebień z Santoka 45
Early medieval combs from Santok. Summary 91

- Eugeniusz Cnotliwy
W sprawie budownictwa we wczesnośredniowiecznym Wolinie 93
Construction in early medieval Wolin. Summary 106

- Antoni Porzeziński
„Importowane” naczynia typu Tornow i Gross Raden
na stanowiskach 2 i 2a w Cedyni, woj. zachodniopomorskie 107
“Imported” vessels of the Tornow and Gross Raden type
on sites 2 and 2a in Cedynia, West Pomeranian Voivodeship. Summary 121

- Kamil Kajkowski, Piotr N. Kotowicz
Zapomniany wczesnośredniowieczny pochówek łodziowy ze Szczecina 123
A forgotten early medieval boat burial from Szczecin. Summary 136

ODKRYCIA

- Bartłomiej Rogalski
Weryfikacyjno-rozpoznawcze badania sondażowe cmentarzyska
ze starszego i młodszego okresu przedrzymskiego w m. Modrzewo, gm. Suchań,
pow. stargardzki, stanowisko 6 (AZP 33-13/33) 137
Verification and reconnaissance test excavations on a burial ground from the older and younger
pre-Roman period in Modrzewo, Suchań commune, Stargard district, site 6 (AZP 33-13/33) 137

- Bartłomiej Rogalski
Archeologiczne badania sondażowe na cmentarzysku
z okresu wpływów rzymskich w Starych Łysogórkach, gm. Mieszkowice,
pow. gryfiński, stanowisko 5 (AZP 43-03/7) 145
Archaeological test excavations on the burial ground from the Roman period
in Stare Łysogórki, Mieszkowice commune, Gryfino district, site 5 (AZP 43-03/7) 145

Aleksander Bursche, Bartłomiej Rogalski Badania wykopaliskowe w Suchaniu, pow. stargardzki, stanowisko 18 (AZP 33-13/32) w latach 2013–2014 Excavations in Suchań, Suchań commune, Stargard district, site 18 in 2013–2014	151
Andrzej Kuczkowski, Dorota Malarczyk Znalezisko wczesnoabbasydzkiego dirhama w Trzebiatowie, pow. gryficki Find of an early Abbasid dirham from Trzebiatów, Gryfice district	161
Andrzej Kuczkowski Naczynie z wczesnośredniowiecznego depozytu srebrnego (?) z okolic Darłowa, pow. sławieński A vessel from an early medieval silver hoard (?) from the area of Darłowo, Sławno district	165
Martina Karle, Anna B. Kowalska, Sebastian Messal Badania nieinwazyjne przeprowadzone w 2014 roku w pobliżu grodów w Bardach i Świelubiu, pow. kołobrzeski Non-invasive research conducted in 2014 in the area of strongholds in Bardy and Świelubie, Kołobrzeg district	169
Magdalena Szymczyk Średniowieczna szachownica na portalu kolegiaty św. Jana Chrzciciela w Myśliborzu, pow. myśliborski Medieval chequered pattern on the portal of the Collegiate Church of St John the Baptist in Myślibórz, Myślibórz district	175
Andrzej Kuczkowski Średniowieczny topór żelazny z okolic Świdwina, pow. świdwiński Medieval iron axe from the area of Świdwin, Świdwin district	181
RECENZJE I OMÓWIENIA	
Paulina Romanowicz <i>Klasztor premonstratensów w Białobokach. Archeologia i historia</i> , red. Marian Rębkowski, Felix Biermann, Szczecin 2015	185
Ewa Górkiewicz <i>Dzieje Stepnicy</i> , red. Radosław Gaziński, Ewa Gwiazdowska, Maciej Szukała, Ryszard Techman, Szczecin 2014	187
Ewa Górkiewicz <i>Funkcje grodów w państwach wczesnośredniowiecznej Europy Środkowej.</i> <i>Spółeczeństwo, gospodarka, ideologia</i> , red. Krystian Chrzan, Krzysztof Czaplą, Sławomir Moździoch, Wrocław–Głogów 2014	189

Anna B. Kowalska <i>Wolin wczesnośredniowieczny, część 2, red. Błażej Stanisławski,</i> Władysław Filipowiak, Warszawa 2014. <i>Origines Polonorum, t. 7</i>	191
Bartłomiej Rogalski <i>Epoka brązu i wczesna epoka żelaza na Pomorzu. Z najnowszych badań i odkryć,</i> red. Mirosław Fudziński, Gdańsk 2015	193
Anna B. Kowalska <i>The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early medieval Gateway into West Pomerania,</i> red. Wojciech Chudziak, Ryszard Kaźmierczak, Toruń 2014	195
Agnieszka Kowalówka Piotr N. Kotowicz, <i>Topory wczesnośredniowieczne z ziem polskich. Katalog źródeł,</i> Rzeszów 2014. <i>Collectio Archaeologica Ressoviensis, t. 30</i>	197
Agnieszka Kowalówka Piotr Piętkowski, <i>Biskupstwo pomorskie jako początek biskupstwa kamińskiego,</i> Wrocław 2015	199
Agnieszka Kowalówka <i>Civitas Cedene. Studia i materiały do dziejów Cedyni,</i> t. 1, red. Paweł Migdalski, Cedynia 2014	201
Marta Kurzyńska Materiały do bibliografii archeologii Pomorza Zachodniego za 2013 rok. Suplement	203
Indeks nazw geograficznych za 2013 rok. Suplement	207
Marta Kurzyńska Materiały do bibliografii archeologii Pomorza Zachodniego za 2014 rok	209
Indeks nazw geograficznych za 2014 rok	249
KRONIKA	
Anna B. Kowalska <i>Civitas et urbs Szczecin. Projekt naukowy realizowany w Dziale Archeologii</i> Muzeum Narodowego w Szczecinie w latach 2012–2014	253
Krzysztof Kowalski <i>Archeologia Zamku Książąt Pomorskich w Szczecinie</i>	259

Agnieszka Kowalówka	
<i>Polska około roku 1000. Gniezno pierwszą stolicą oraz Pomorze u progu chrześcijaństwa.</i>	
Wystawy czasowe	265
Izabela Sukiennicka	
<i>Skarby z okolic Suchania. Wystawa czasowa</i>	269
Paweł Migdalski	
Sprawozdanie z działalności naukowo-edukacyjnej	
Stowarzyszenia Historyczno-Kulturalnego „Terra Incognita” za 2014 rok	277
Maria Danuta Wołągiewicz	
Początki w Szczecinie. Pamięci Ryszarda Wołągiewicza (19.06.1933–14.01.1994)	285

Justyna Żychlińska

**Transformacja ciała ludzkiego jako wyraz świadomości
i istnienia duchowości w kulturze łużyckiej**
**The transformation of the human body as an expression
of the existence of consciousness and spirituality in the Lusatian Culture**

Abstract: The article concerns the human body and the practice of its transformation in the Lusatian Culture. The basis for the analysis are iconographic representations of a wand, i.e. an object which may serve to transform the human body, and narrative scenes representing the transformation.

Keywords: archaeology, transformation, human body, soul, Lusatian Culture

Słowa kluczowe: archeologia, transformacja, ciało ludzkie, dusza, kultura łużycka

Gdzie narodziła się magia? Niektórzy badacze twierdzą, że wywodzi się z dawnej Persji, czyli dzisiejszego Iranu, z tradycji zaratusztriańskiej. Spitama Zaratustra spisał swoje nauki w księdze zwanej *Awesta*, której starsza część zawiera 20 000 wierszy jego autorstwa, zwanych *gāthā*, traktujących o odwiecznej walce dobra ze złem. To właśnie dzięki tej poezji Zaratustra zyskał miano „ojca magii”. Magowie (*magoi*, *mobed*), czyli najwyżsi kapłani, do swoich praktyk magicznych wykorzystywali różdżki, za pomocą których mogli łączyć świat niewidzialny z widzialnym (Sarwa 2006).

O czarach, wróżbach, zaklęciach, prorocत्वach, krótko mówiąc działaniach magicznych, informują rozmaite źródła materialne i pisane, starożytne i wczesnośredniowieczne. Tajemne zaklęcia i stosowana na co dzień magia odgrywały dużą rolę w kulturze starożytnego Egiptu. Zachowane w licznych źródłach zapisy świadczą o tym, jak były ważne (Toledano 2005). Sztuka wróżbiarska – *manteia* – cieszyła się ogólnym zainteresowaniem i szacunkiem w starożytnej Grecji (Oświęcimski 1989). Rozliczne wróżby i wieszczczenia stosowano także w starożytnym Rzymie (*Rzymskie epitafia* 1990). Podobnie istotną rolę odgrywała u barbarzyńskich Germanów (Publius Cornelius Tacitus, 3, 10; Dumézil 2006), plemion skandynawskich (Słupecki 2003), celtyckich (Gąssowski 1979) czy islandzkich (*Edda poetycka*, *Wieszczba Wólwy*, *Wieszczba Gripira*).

W wielu starożytnych opisach występują informacje o przedmiotach trzymanyh w dłoniach przez bogów i bohaterów różnych kultur – włóczni hinduskiego Wisznu, piorunach greckiego Zeusa (Parandowski 1987, 30), *Mjollnir* (młotach) skandynawskiego Thora (Śłupecki 2003, 71). Czy za pomocą takich atrybutów można było przeprowadzić masowy kataklizm? Jedno z największych takich wydarzeń miało miejsce za panowania Ramzesa II. W XIII wieku p.n.e. Bóg Izraelitów wyposażył Mojżesza w wielką moc umieszczoną w lasce, dzięki czemu mógł się zmierzyć z egipskimi magami, mistrzami magii naturalnej, potrafiącymi wykorzystać naturę i siłę ludzkiego umysłu. Opisany w Księdze Wyjścia pojedynek dwóch boskich sił, choć trudny do udowodnienia źródłami innymi niż Biblia (*Pismo Święte*, Księga Wyjścia 7–12), niewątpliwie zmienił bieg historii.

Świat pradziejowy przepelniała magia i towarzyszące jej symbole. Silną wymowę miało tkactwo i tkaniny (Bąbel 1979; McCafferty, McCafferty 1998; Breniquet 2010, 65), a także czynność przędzenia, porównywana z upływającym ludzkim życiem. Samo wrzeciono w świecie antycznym było atrybutem kobiecości, pracowitości, uczciwości i umiejętności prowadzenia domu (Cottica 2008). Wrzeciono pod postacią cienkiej drewnianej pałeczki, o różnych długościach, powszechnie wykorzystywane w ludzkich domostwach, wiązane były z archetypową *Magna Mater* (Krzak 2007, 144), ale były także symbolami wielu bogiń, np. Isztar, Cybele, Anakne, Afrodyty, trzech Mojr: Lachesis, Klo, Atropos (Wujewski 1991, 10). W sztuce bizantyjskiej także Maria jest przedstawiana z przęślicą (Wujewski 1991, 12, 13; Ellis Davidson 1998, 114, 115). Przędzenie miało się wiązać z ideą cykliczności świata, kosmosu. Przedstawienia kobiet trzymających wrzeciono czy przęślice świadczą o tym, że przedmioty te nie były jedynie narzędziami, ale stanowiły symbol boskiego statusu (Wujewski 1991, 11).

Do kształtu przęślic nawiązywały różdżki obrzędowe. Postać wieszczki dzierżącej różdżkę w formie symbolicznej przęślicy oznacza zdolność kształtowania ludzkiego losu (Gardeła 2009, 69, 70). Przedmioty te znały wszystkie starożytne i wczesnośredniowieczne społeczności. Wydaje się jednak, że mogły one mieć jeszcze inną, o wiele pełniejszą wymowę niż tylko symboliczną. Według wierzeń Greków, na Ponzie, wyspie Morza Śródziemnego, mieszkała grecka bogini Kirke, córka Heliosa, boga Słońca. W mitach opisywano ją jako olśniewająco piękną, a nawet promieniejącą kobietę, otoczoną poświatą. Grecy czcili ją jako boginię magii. Miała ona różdżkę o niezwykłej mocy – umożliwiała transformację człowieka w zwierzę. Najbardziej znany jest przypadek Odyseusza i jego towarzyszy, których bogini przemieniła w świnie (Parandowski 1987, 189–190). Różdżką dysponowała także Atena. Za jej pomocą diametralnie zmieniła ciało Odyseusza z rosnącego mężczyzny w wychudzonego starca (Parandowski 1987,

194, 195). Z kolei Heid dzięki swej mocy potrafiła pomieszać zmysły (*Edda poetycka, Wieszcza Wólwy*, 22). Magiczny przedmiot, być może różdżkę, trzyma w swej dłoni także celtycka bogini Rosmerta (Gąssowski 1979, ryc. 22), bóstwo związane ze śmiercią i niszczeniem.

Idea transformacji jest niewątpliwie fascynująca. Spotyka się ją w mitach staroceltyckich. Kapłanki zamieszkujące wyspę Senę, „znały wszelkie czary i wyposażone były w moce magiczne. Potrafiły wzniecać burze, przybierać dowolne postaci zwierzęce, sprowadzać choroby i uzdrawiać oraz przepowiadać przyszłość [...]” (Gąssowski 1979, 54). Występuje także w mitach staroislandzkich: „[...] ale kiedy był [Odyn – przyp. J.Ż.] na wyprawie wojennej, wówczas pojawiał się przed wrogami w swej straszliwej postaci. A to dlatego, że posiadał sztukę zmieniania wyglądu i kształtu do woli” (Snorri Sturluson, *Ynglingasaga*, rozdz. 6). Umiejętność ta dotyczy głównie bogów i bogiń oraz kapłanek. Współcześnie obrazy transformacji ciała ludzkiego, najczęściej w monstrum, widoczne są w sztuce filmowej, której dobrym przykładem mogą być kolejne wersje *Frankensteina*¹. W tym jednak przypadku źródłem regresyjnej przemiany staje się nie tyle ciało człowieka, ile jego tłumiona przez kulturę, temperowana przez religię i tradycję „zła natura” wymykająca się spod kontroli racjonalnego umysłu i moralności.

Próba przeniesienia idei transformacji na grunt archeologii nie jest rzeczą łatwą. Zacząć należy od samego ludzkiego ciała widzianego przez pryzmat odkryć archeologicznych. Swego czasu obszerny artykuł poświęcony tej tematyce przedstawiła Magdalena D. Matczak (2013), która zaproponowała dwupodział ciała ludzkiego potraktowanego jako źródło dwóch grup różnorodnych informacji. Do pierwszej zaliczyła różne formy szczątków ludzkich, do drugiej ikonografię, którą uznała za równorzędną informację o ciele (Matczak 2013, 61–62). Ten dualizm wydaje się szczególnie istotny w aspekcie obrzędowości grzebalnej ludności kultury łużyckiej, dla której ciałopalenie zwłok jest głównym sposobem przygotowania zmarłego do złożenia w jamie grobowej.

Możliwość analizy zjawiska transformacji ciała w kulturze łużyckiej na podstawie drugiej, ikonicznej przesłanki dają nam dwa, niewątpliwie interesujące, przedstawienia figuralne na naczyniach glinianych. Pierwsze, odkryte na grodzisku w Smuszewie, w powiecie wągrowieckim (Durczewski 1985, ryc. 26:22) ukazuje człowieka trzymającego w prawej ręce różdżkę. Postać wyrysowana wyżej otoczona jest wieloma małymi dołkami – jest wysoce prawdopodobne, że są one graficznym zapisem transformacji człowieka pod wpływem dotknięcia różdżki (ryc. 1B). Drugie z przedstawień pochodzi z cmentarzyska

¹ Pierwsza adaptacja prozy Mary Shelley (1931) była dziełem reżysera Jamesa Whale’a. W tytułową postać wcielił się Boris Karloff.

w Nadziejewie, w powiecie średzkim (Mikłaszewska-Balcer 1973, ryc. 1). Róża Mikłaszewska-Balcer w pokazanej tutaj scenie widzi dziewięć postaci – z których pierwsza i ostatnia to mężczyźni (ostania w pozycji bocznej), w odróżnieniu od kobiet – cechujących się „kolistością” ujęcia (Mikłaszewska-Balcer 1973, 201–203). Różnice w wydzielonych żeńskich postaciach, widoczne w wypełnieniu dołkami dolnej części ciała tłumaczy wspomniana badaczka odmiennością pozycji społecznych lub wieku tych osób. Nawiązując do spostrzeżeń Bogusława Gedigi, który wszystkie, nawet pojedyncze, przedstawienia postaci ludzkich na naczyniach wiąże z wyobrażaniem symbolu zmarłego (Gediga 1970, 214–216), autorka uznaje tę scenę za odzwierciedlenie korowodu ku czci zmarłego, nawet pomimo braku gestu oranta (Mikłaszewska-Balcer 1973, 205, 206). Taka interpretacja wydaje się jednak zbyt dużym uproszczeniem, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę choćby naczynie ze sceną figuralną umieszczoną na pojemniku z Sopron, na Węgrzech. Przedstawia ona kobiety pracujące przy krośnie, ubrane w bogato zdobione suknie (Gallus 1934, tabl. I:3). W literaturze przedmiotu podkreśla się bardzo istotną rolę, zarówno ekonomiczną, jak i symboliczną, prowadzonej przez kobiety przydomowej produkcji włókienniczej oraz niezwykłą pozycję w grupie społecznej dzięki zdolnościom tkackim. Wskazują na to także italskie przedstawienia z *tintinnabulum* z Bolonii, datowane na epokę żelaza, czy fragment drewnianego tronu z Verucchio, przynajmniej dla tych kobiet, które wytwarzały najcenniejsze i najbardziej kunsztowne szaty. Oba zabytki przedstawiają tkaczki siedzące na bogato rzeźbionych tronach (van Wees 2005). Nie można naturalnie wykluczyć, że jest to scena tkania całunu dla zmarłego, ale z całą pewnością nie dotyczy ona samego wizerunku zmarłego.

Wróćmy jednak do naczynia z Nadziejewa. Proponuję nieco odmienną interpretację widniejącej na nim sceny. Jeśli założymy, że pierwsza (z lewej strony – ryc. 1A) z prezentowanych postaci przedstawia osobę odpowiedzialną za rytuał zmiany ciała, a po jej prawej stronie wyobrażono laskę rytualną, wówczas dalsze postaci po lewej stronie przedstawiałyby etapy transformacji – na początku tylko zmiany w obrębie nóg (od braku aż po trzy kończyny), a na końcu przeobrażenie całego ciała. Co istotne, ostatnie trzy postaci połączone są wspólną linią dołków, podkreślającą tym samym najważniejszy etap transformacji – uzyskanie nowego stanu (ryc. 1A). Przeistoczenie człowieka można zatem zinterpretować jako przejście od stanu ładu, harmonii i porządku społecznego do nowej jakości, poprzez zmianę cielesności, uzyskanie symbolicznego połączenia ze sferą *sacrum*. Kluczem do tej transformacji staje się ciało człowieka, które swoje funkcjonowanie zawdzięcza dwóm bytom niematerialnym – świadomości i duszy, przy czym świadomość zawiera w sobie podstawową informację, która objawia się w ciele. Dzięki temu może podlegać transpozycji do sfery widzialnej. Zerwanie z cielesnością prowadzi do samodzielnej wędrówki duszy do innego

świata, umożliwiała odczytanie boskich intencji. Scenę figuralną przedstawioną na naczyniu z Nadziejewa można tłumaczyć jako graficzną prezentację wyzwolenia się spod cielesności, przejście do świata *sacrum*.

Do koncepcji duszy i transformacji w kontekście kultury pól popielnicowych szeroko odniósł się ostatnio Andrzej Mierzwiński (2012). Należy jednak podkreślić, że autor ten operuje pojęciem „duszy” w stosunku do zmarłych, którzy w czasach pól popielnicowych mieliby uzyskać powszechny dostęp do zaświatów (Mierzwiński 2012, 70 n.). W analizowanych przykładach wskazują raczej na możliwość zerwania z cielesnością i samodzielny wędrówkę duszy do innego wymiaru, a następnie ich ponowne zespolenie, które mogły być dostępne dla wybranych żyjących osób.

Analizowane tutaj przykłady odzwierciedlają wejście obszaru Wielkopolski w początkach wczesnego okresu epoki żelaza w orbitę ogólnoeuropejskiego systemu mitologicznego epoki osiowej, poszukiwań odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjonalne poprzez próby deszyfrowania boskich planów. Wykorzystywano do tego m.in. zaklęcia, wróżby, czary (Woźny 2010, 319), choć niektórzy badacze sugerują, że grupa osób mających specjalne uprawnienia w zakresie sprawowania jakichś funkcji liturgicznych, a więc czarowników czy kapłanów, wyodrębniła się już z końcem epoki brązu (Dąbrowski 1972, 195). Jeśli weźmiemy pod uwagę badania Eriki Bourguignon, możemy stwierdzić, że psychogenne obrazowanie doznawane było przez ludzi we wszystkich kulturach i wszystkich okresach ludzkiej historii². Osoby odpowiedzialne za kontakty ze sferą *sacrum* – tzw. szamani – są przedstawiani m.in. na rytach naskalnych w różnych częściach świata. W wielu przypadkach ich atrybutami są laski rytualne (Malotki 1999, ryc. 2), niekiedy ich głowy otoczone są aureolami, podkreślonymi dodatkowo pojedynczymi lub podwójnymi okręgami zbudowanymi z różnej wielkości kół (Rozwadowski 2013, ryc. 1). Jak do tej pory o istnieniu czarowników czy kapłanów w kulturze łżyckiej można było wnosić tylko pośrednio, na podstawie obecności przedmiotów, które mogły być wykorzystywane podczas transów czy przejść w inny wymiar, tj. kadzielnic, tabakierek lub naczyń o bardzo długich szyjkach, w których mogła zachodzić fermentacja opium (Zychlińska w druku). Naczynie z Nadziejewa otwiera tym samym nowe perspektywy poznawcze w zakresie kultury duchowej odnoszącej się ściśle do sfery czarów, zaklęć i wróżb.

Mitologia epoki osiowej doprowadziła także do istotnych przemian budowli sakralnych, odpowiadających potrzebom w zakresie rytuałów religijnych.

² Autorka stwierdziła, że ponad 90% spośród rozpatrywanych przez nią 488 społeczności знало zinstytucjonalizowane formy i metody zmieniania stanów świadomości. Środki te były „wmontowane” w owe kultury i miały sankcje religijne (Bourguignon 1974).

Sanktuaria „tworzono wówczas na miarę ludzkich odczuć”, wykorzystywano w nich motywy antropomorficzne, by przybliżyć abstrakcyjne idee boskie (Woźny 2010, 320). Fakt odnalezienia naczynia z podobnym przesłaniem na grodzisku w Smuszewie pozwala przypuszczać, że w tym czasie osady obronne odgrywały rolę nie tylko ekonomiczną, niektóre z nich mogły być także ważnymi ośrodkami kultu³.

„Czytanie” społeczeństw pradziejowych jest i zapewne będzie, mimo przyrostu bazy źródłowej, bardzo utrudnione. Można je porównać do oglądania obrazu społeczeństwa odbitego w starym lustrze – pełnego zniekształceń, odkształceń czy luk. Dodatkowym utrudnieniem, mającym wpływ na tę analizę, jest fakt, niejednokrotnie już podkreślany w literaturze przedmiotu (por. Gellner 1982; Matczak 2012, 28), że różnica kulturowa pomiędzy analizowanym wycinkiem przeszłości a współczesną wysoko rozwiniętą kulturą anglo-amerykańską jest zbyt duża, aby móc wiarygodnie przekładać pewne zachowania ludzkie i kategorie kulturowe z teraźniejszości na przeszłość. Jeśli jednak przyjmiemy, że nasz własny pojęciowy horyzont interpretacji zawiera pewne elementy horyzontów minionych czy też z nich powstał, to dzięki odpowiedniemu posługiwaniu się własnymi pojęciami, możemy próbować zrozumieć i wyjaśniać to, co rekonstruujemy. Jak zauważa Hans-Georg Gadamer, aby dowiedzieć się czegoś o własnej kulturze, musimy rekonstruować przeszłość, która w specyficzny sposób spleta się z teraźniejszością (Gadamer 2007). Jednocześnie, posługując się podobieństwami w takich dziedzinach jak etnografia czy antropologia kulturowa⁴, należy pamiętać, że człowiek nie jest tylko i wyłącznie materią, mimo iż świadectwa jego przeszłej aktywności są określane często jako materialne.

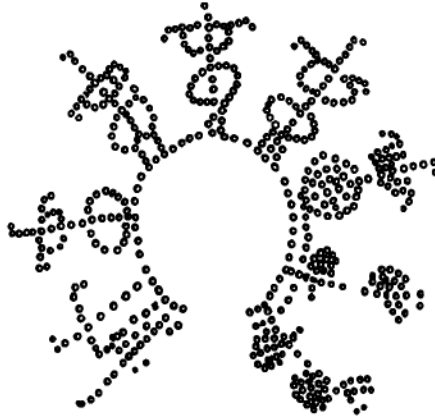
„Zarówno w najodleglejszej przeszłości, jak i dzisiaj cechą człowieka była i pozostaje intensywna i złożona, a przy tym, jak dotąd niewyjaśniona współpraca jego ciała, które jest niczym innym, jak złożoną formą materii i symbolicznej aktywności jego umysłu. Z powodu tej aktywności wszystko, co wywiera nań wpływ, odbija się równocześnie na jego czynnościach fizjologicznych i psychicznych, które przenikają się wzajem. Zatem badania mechanizmów ustrojowych z pominięciem aktywności symbolicznych, które z mechanizmami tymi są nierozzerwalnie związane, oznaczają niedostrzeżenie najbardziej znamiennej strony natury człowieka” (Dubos 1970, 7).

³ Dla przykładu obecność podwójnych palenisk w rumowiskach chat 2 i 5 odkrytych w Komorowie, jak również zabytków ruchomych (grzechotki, gliniane kółka, krążki wykonane ze skorup naczyń, naczynie gliniane zawierające kamienne „jajka” czy prawdopodobnie fragmenty masek glinianych) może potwierdzać tę tezę (Malinowski 2006, 148).

⁴ Nie można w takich analogiach doszukiwać się istnienia identycznych form i wzorców życia społecznego, a jedynie pewnych prawidłowości.

Ogromne znaczenie ma patrzenie na człowieka prądziejowego przez pryzmat całokształtu jego kultury. Ludzie, przedmioty, środowisko, wydarzenia, wzory zachowań, wartości, symbole, wierzenia i wiedza są ze sobą nierozzerwalnie związane i łączą się ze zjawiskami społecznymi, ale także biologicznymi (Minta-Tworzowska 2011; 2012). Nie bez znaczenia dla reinterpretacji materiału źródłowego, a tym samym dla nowych ustaleń i hipotez, są nowoczesne narzędzia badawcze⁵. Do grupy źródeł, które mogą tłumaczyć zjawiska społeczne, złożoność ludzkiej kultury zaliczyć należy także ikonografię. Odczytanie dzieła lub grupy dzieł nie powinno się ograniczać do sfery formalno-przedmiotowej, ale musi się rozciągać na sferę znaczeń umownych, aby dotrzeć do wewnętrznego sensu, który jest odbiciem postawy światopoglądowej, ideologicznej artysty i jego środowiska (zleceniodawców, odbiorców) (Panofsky 1971, 20). Z punktu widzenia antropologii, przekaz kulturowy to pokoleniowe dziedziczenie wiedzy gwarantujące przetrwanie kulturowego kodu i tekstu, w tym ikonografii, wspierające człowieka – i twórcę, i użytkownika – uzupełnione przez właściwą gatunkowi ludzkiemu umiejętność zawierania tej wiedzy w słowie, obrazie czy piśmie, zdolność wywierania długotrwałego wpływu na codzienne praktyki ludzkie, z wytwarzaniem określonych artefaktów włącznie (Wężowicz-Ziółkowska 2014, 21). Ornament widniejący na naczyniach prądziejowych jest więc swoistym pomostem transkulturowym, zakodowanym w pamięci kulturowej, przez co staje się możliwy do współczesnych interpretacji (Żychlińska 2015).

⁵ Metody precyzyjnego określania wieku, tj. 14C, analizy pyłkowe, identyfikacji markerów stresu, por. Kristiansen 2011.



A



B

Ryc. 1. Naczynia ze scenami figuralnymi: A – Nadziejewo, pow. średzki, woj. wielkopolskie; B – Smuszewo, pow. wągrowiecki, woj. wielkopolskie, za: Durczewski 1985, ryc. 26:22

Fig. 1. Vessels with figural scenes: A – Nadziejewo, Środa Wielkopolska district, Greater Poland Voivodeship; B – Smuszewo, Wągrowiec district, Greater Poland Voivodeship, after: Durczewski 1985, ryc. 26:22

Bibliografia

Źródła

- Edda poetycka*. Przeł. A. Załuska-Strömberg. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986.
- Pismo Święte. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk (red. nauk.). Przeł. W. Borowski et al. Wyd. 3 popr. Poznań–Warszawa 1980.
- Snorri Sturluson. *Edda młodsza prozaiczna*. Przeł. J. Lelewel. Wst. A. Sarwa. Warszawa 2009.
- Publius Cornelius Tacitus. *Germania*. Przeł. T. Płóciennik. Wst. i koment. J. Kolendo. Poznań 2008.

Literatura

- Bąbel J.T. 1979. Kosmos i przeznaczenie. Wśród bogów neolitu III. *Z otchłani wieków* 45/2, 136–142.
- Bourguignon E. 1974. Cross-cultural Perspectives on the Religious Uses of Altered States of Consciousness. W: I.I. Zaretsky, M.P. Leone (red.), *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton, 228–243.
- Breniquet C. 2010. Weaving in Mesopotamia during the Bronze Age. W: C. Michel, M.-L. Nosch (red.), *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the 3rd to the 1st Millennia BC*, 52–80. Ancient Textiles Series 8.
- Cottica D. 2008. Spinning in the Roman world. From everyday craft to metaphor of destiny. W: M.-L. Nosch, C. Gilis (red.), *Ancient Textiles. Production, Craft and Society. Proceedings of the First International Conference on Ancient Textiles, held at Lund Sweden, and Copenhagen, Denmark, on March 19–23, 2003*, 220–228. Ancient Textiles Series 1.
- Dąbrowski J. 1972. *Powiązania ziem polskich z terenami wschodnimi w epoce brązu*. Wrocław.
- Dubos R. 1970. *Człowiek, środowisko, adaptacja*. Przeł. S. Bogusławski, A. Czerwiński. Warszawa.
- Dumézil G. 2006. *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*. Przeł. A. Gronowska. Warszawa.
- Durczewski D. 1985. *Gród ludności kultury łużyckiej z okresu halsztackiego w Smuszewie, woj. pilskie* 1. Poznań.
- Ellis Davidson H. 1998. *Roles of the Northern Goddess*. London–New York.
- Gadamer H.G. 2007. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. i wst. B. Baran. Warszawa.
- Gallus S. 1934. *A soproni Burgstall alakos urnái / Die figuralverzierten Urnen vom Soproner Burgstall*. Budapest. Archaeologia Hungarica 13.
- Gardela L. 2009. Tkając myśli. Czynności domowe i ich metafory w epoce wikingów. W: M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk (red.), *IV Międzynarodowa Sesja Naukowa Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego. Gospodarka Ludów Morza Bałtyckiego*. Toruń, 48–100.

- Gąsowski J. 1979. *Mitologia Celtów*. Warszawa.
- Gediga B. 1970. *Motywy figuralne w sztuce ludności kultury tużyckiej*. Wrocław.
- Gellner E. 1982. *Relativism and universals*. W: M. Hollis, S. Lukes (red.), *Rationality and relativism*. Oxford.
- Kristiansen K. 2011. *Theory does not die it changes direction*. W: J. Bintliff, M. Pearce (red.), *The Death of archaeological Theory?* Oxford, 72–79.
- Krzak Z. 2007. *Od matriarchatu do patriarchatu*. Warszawa.
- Malinowski T. 2006. *Komorowo, stanowisko 1. Grodzisko kultury tużyckiej – faktoria na szlaku bursztynowym*. Rzeszów.
- Malotki E. 1999. *The use of hallucinogenic plants by the archaic-basketmaker rock art creators of the Palavayu, Northeast Arizona: the case for datura*. W: S.M. Freers (red.), *American Indian Rock Art* 25, 101–120.
- Matczak M.D. 2012. *Przeszość społeczna*. W: K. Kajda, D. Kobiąka (red.), *Mysł – percepcja i ekspresja*. Poznań, 21–42.
- 2013. *Archeologia ciała. Przegląd Archeologiczny* 61, 51–75.
- McCafferty S.D., McCafferty G.G. 1998. *Spinning and weaving as female gender identity in post-classic Mexico*. W: K. Hays-Gilpin, D.S. Withley (red.), *Reader in Gender Archaeology*. London, 213–230.
- Mierzwiński A. 2012. *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*. Wrocław.
- Mikłaszewska-Balcer R. 1973. *Halszackie naczynie z ornamentyką figuralną. Wiadomości Archeologiczne* 38/2, 201–208.
- Minta-Tworzowska D. 2011. *Zmienność kulturowa i społeczna w ujęciu archeologii. Przegląd Archeologiczny* 59, 5–26.
- 2012. *Archeologia wobec problematyki zmiany społecznej*. W: B. Gediga, A. Groszman, W. Piotrowski (red.), *Rytm przemian kulturowych w pradziejach i średniowieczu*. Biskupin–Wrocław. Biskupińskie Prace Archeologiczne 9, 55–73.
- Oświęcimski S. 1989. *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobie. Starożytne wróżbiarstwo greckie*. Wrocław.
- Panofsky E. 1971. *Ikonografia i ikonologia*. W: J. Białostocki (red.), *Studia z historii sztuki*. Warszawa.
- Parandowski J. 1987. *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*. Wyd. 20. Poznań.
- Rozwadowski A. 2013. *Na tropach korzeni szamanizmu w Azji Środkowej. Refleksja o poznawczym potencjale sztuki naskalnej*. W: M. Roszczyńska, K. Wądołny-Tatar (red.), *Kamień w literaturze, języku i kulturze*. Kraków, 186–205.
- Rzymskie epitafia* 1990. *Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*. Wyb. i oprac. L. Storoni Mazzolani. Przeł. i wst. S. Kasprzyśiak. Warszawa.
- Sarwa A. 2006. *Czyciele ognia, czasu i szatana. Zaświaty w religiach Iranu*. Sandomierz.
- Słupecki L.P. 2003. *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*. Kraków.
- Toledano J. 2005. *Magia egipska. Wiedza tajemna w starożytnym Egipcie*. Przeł. B. Piotrowska. Warszawa.

- Wees van H. 2005. Trailing tunics and sheepskin coats. Dress and status in early Greece. W: C. Leland, M.H. Harlow, L.L. Lewellyn-Jones (red.), *The Clothed Body in the Ancient World*. Oxford, 44–51.
- Wężowicz-Ziółkowska D. 2014. Jednostki pamięci kulturowej. Próba kulturoznawczej redefinicji i interpretacji hipotezy memetycznej. *Teksty z ulicy. Zeszyt memetyczny* 15, 11–26.
- Woźny J. 2010. Wierzenia we wczesnych okresach epoki żelaza na ziemiach polskich w świetle oddziaływań zewnętrznych centrów kulturowych. W: B. Gediga, W. Piotrowski (red.), *Rola głównych centrów kulturowych w kształtowaniu się oblicza kulturowego Europy Środkowej we wczesnych okresach epoki żelaza*. Biskupin–Wrocław, 317–331.
- Wujewski T. 1991. *Anatolian Sepulchral Stelae in Roman Times*. Poznań.
- Żychlińska J. 2015. Ornamentyka naczyń glinianych jako pomost transkulturowy. W: A. Michałowski, M. Teska, M. Żółkiewski (red.), *Viator per devia scientiae itinera. Studia nad problematyką okresów przedrzymskiego, wędrowek ludów i wczesnego średniowiecza*. Poznań, 43–50.
- Żychlińska J. w druku. „Altered states of consciousness” – in Bronze Age and Early Iron Age. W: J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska, A. Klonder (red.), *Jedzą, piją, lulki palą. Kulturowe aspekty korzystania z używek na przestrzeni dziejów 1: Użytki w świetle źródeł archeologicznych i historycznych*. Bydgoszcz.

The transformation of the human body as an expression of the existence of consciousness and spirituality in the Lusatian Culture Summary

The human body and its theoretical possibilities of change or transformation have not yet been discussed in publications. Assuming that the source of information about a person can both be their remains and iconography, this article attempts to approach this issue based on two sources: a graphical representation of the object that could be used to transform the human body – i.e. a wand and the narrative scene representing the transformation. On the vessel from Smuszewo, Wągrowiec district, there is the figure of a man holding a wand in his right hand. He is surrounded by many small holes – it is highly probable that they are a graphical representation of the human transformation when touching the wand (Fig. 1B). For the Nadziejewo vessel, Środa Wielkopolska district, Greater Poland Voivodeship, another interpretation is proposed other than the published one (Mikłaszewska-Balcer 1973, Fig. 1). This interpretation assumes that the first person is the man responsible for the ritual of body change, and on right the ritual wand is depicted. Other figures visible on the left side of the picture show the transformation of the body – at the beginning the change is in the legs (from none to three), and at the end the evident transformation of the entire body. What is the most important is that the last of the three figures are connected by a line of holes which emphasis the most important stage of transformation, i.e. obtaining a new state (Fig. 1A). The scene was explained as a graphical presentation of the transition of the human body to the world of the *sacrum*. This is further evidence and support for including the Lusatian Culture into the orbit of a pan-European system of a mythological axial era. One of the characteristics of this sphere was a focus on the world of values, which were needed to protect against negative external factors, and was realised inter alia through magical acts.

dr Justyna Żychlińska
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Katedra Archeologii i Cywilizacji Starożytnych
jzychlinska@poczta.onet.pl