

PAŃSTWOWE MUZEUM ARCHEOLOGICZNE
w Warszawie



WIADOMOŚCI ARCHEOLOGICZNE

ORGAN MUZEALNICTWA I KONSERWATORSTWA
ARCHEOLOGICZNEGO

BULLETIN ARCHEOLOGIQUE POLONAIS

TOM (VOL.) LI

1986–1990

ZESZYT (LIVRE) 2



WARSZAWA

VARSOVIE

Redaguje zespół: dr Wojciech Brzeziński, doc. dr hab. Teresa Dąbrowska
(zastępczyni redaktora naczelnego), dr Jan Jaskanis (redaktor naczelny),
mgr Grażyna Dmochowska-Orlińska, mgr Wojciech Rozwadowski (sekretarz redakcji),
mgr Andrzej Tomaszewski, doc. dr hab. Teresa Węgrzynowicz
(zastępczyni redaktora naczelnego)

Tłumaczenia na język angielski – Alicja Petrus-Zagroba

Materiał ilustracyjny do niniejszego zeszytu wykonali: T. Biniewski, A. Grossman,
E. Kokowska, W. Krajewski, Z. Krzak

Redaktor Wydawnictw Akcydensowych – Andrzej Sołomiewicz

Rycina na okładce przedstawia figurkę barana z Jordanowa Śląskiego, woj. wrocławskie

Warunki realizacji prenumeraty

SZANOWNY CZYTELNIKU!

Zeszyty „Wiadomości Archeologicznych” z tomu LI, w celu nadrobienia opóźnienia w wydawaniu pisma, ukazują się z adnotacją „1986–1990”, a przeznaczone są dla prenumeratorów, którzy dokonali przedpłat na prenumeratę w minionych latach, zgodnie z obowiązującymi wówczas zasadami. Koszty produkcji i honorariów autorskich obu zeszytów wielokrotnie przekraczają wysokość wniesionych przedpłat. Zespół redagujący „Wiadomości” ma nadzieję, iż Szanowni Czytelnicy wybaczą podjęcie powyższej decyzji ekonomicznej i edytorskiej, która pozwala częściowo wywiązać się z zobowiązań wobec prenumeratorów.

W 1992 roku, jak planujemy, ukazać się dwa kolejne zeszyty „Wiadomości”, tym razem z adnotacją „1991–1992”. W ten sposób zrealizujemy nasze zobowiązania dotyczące prenumeraty na rok 1991.

Uwaga! Od tomu LIII prenumeratę „Wiadomości Archeologicznych” realizuje Ośrodek Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych PAN (Księgarnia ORPAN, Pałac Kultury i Nauki, 00-901 Warszawa). Ośrodek prosi o składanie zamówień przez odbiorców indywidualnych oraz instytucje **na stałą dostawę „Wiadomości Archeologicznych”**. Do przesyłki ORPAN dołączy fakturę z aktualną ceną detaliczną powiększoną o koszty przesyłki.

Redakcja

Adres redakcji:
Państwowe Muzeum Archeologiczne
ul. Długa 52, 00-241 Warszawa
tel. 31-32-21

WIADOMOŚCI ARCHEOLOGICZNE

ORGAN MUZEALNICTWA I KONSERWATORSTWA ARCHEOLOGICZNEGO

Tom (Vol.) LI

Zeszyt (Livre) 2

DZIAŁ EPOKI ŻELAZA
Państwowego Muzeum Archeologicznego
w Warszawie
00-950 Warszawa, ul. Długa 52 < Abscnał >
tel. (0 22) 31-32-21/152, fax (0 22) 31-51-95

SPIS TREŚCI

Contents

Rozprawy

- Zygmunt Krzak, Święta góra i krąg. Szkic prahistoryczno-mitologiczny 115
The Sacred Mountain and the Ring. The Prehistoric-mythological Outline
- Jerzy T. Bąbel, Symbolika barana w wierzeniach ludów kultury pucharów lejkowatych. Próba interpretacji 135
The Symbolism of the Ram in the Beliefs of the Funnel Beaker Culture Peoples. An Interpretation

Materiały

- Anna Grossman, Jan Michalski, Stanowisko wielokulturowe z epoki brązu w Zrębinie, gm. Połaniec, woj. tarnobrzesckie, na tle osadnictwa w dolnym biegu rzek Czarnej i Wschodniej 177
A Multi-cultural Site from the Bronze Age at Zrębin, Połaniec Commune, Tarnobrzeg Voiv. and the Settlements along the Lower Czarna and Wschodnia Rivers
- Teresa Borodziej, Andrzej Kokowski, Znaleźiska wotywnic(?) na Lubelszczyźnie 223
Votive(?) Finds in the Lublin Region

ZYGMUNT KRZAK

ŚWIĘTA GÓRA I KRĄG. SZKIC PRAHISTORYCZNO-MITOLICZNY

THE SACRED MOUNTAIN AND THE RING.
THE PREHISTORIC-MYTHOLOGICAL OUTLINE

W odróżnieniu od panującej dziś dezintegracji i mozaiki światopoglądowej (światopogląd naukowy, konfesyjny, technokratyczny itd.), w społeczeństwach archaicznych panował jeden światopogląd przejawiający się w ideologicznym systemie – syntezie (nie skodyfikowanej), który obejmował całość kształt rzeczywistości, tj. zjawiska psychiczne, biologiczne, społeczne i kosmiczne. Opis świata w ujęciu człowieka archaicznego opierał się na paradygmacie poznania animistycznego, znajdującym wyraz w światopoglądzie magiczno-religijnym. Można się o tym przekonać poznając myśl twórców wszystkich wczesnych cywilizacji, a także kultur pierwotnych prahistorycznych i współczesnych. Paradygmat ten należy odnieść także do społeczeństw młodszej epoki kamiennej. Światopogląd ten odnajdujemy studiując starożytne mity i inne przejawy życia duchowego. Jego wyrazem są również symbole przechowane nie tylko w tradycji ustnej, lecz przede wszystkim w sztuce i architekturze. Za takie symbole, i to symbole szczególne, symbole klucze, uważamy przede wszystkim symbol góry kosmicznej i symbol mandali. Góra kosmiczna i mandala są najbardziej rozwiniętymi wariantami świętej góry i kręgu, które odnajdujemy u wszystkich ludów i kultur poczynając od epoki kamiennej. O symbolizmie góry kosmicznej pisaliśmy wcześniej (Krzak 1987, s. 41nn.; Krzak, Sadowski 1986, s. 143nn.). Z jej symbolizmem wiąże się symbol mandali, którą, w ślad za A. Wiercińskim (patrz: Wa-

silewski 1979, s. 205nn.) i V. N. Toporovem (1982, s. 100nn.), można uznać za odwzorowanie góry kosmicznej na płaszczyźnie. Góra kosmiczna jest strukturą trójwymiarową, a mandala – dwuwymiarową.

W niniejszym artykule autor uzasadnia trzy myśli:

1. Główne struktury megalityczne, tj. święte kopce i kromlechy neolityczne Europy, są architektoniczną reprezentacją ideoarchetypu góry kosmicznej, jak też zasady mandali (w sensie jungowskim).

2. Megaloty, zarówno w Europie, jak i w Azji, stanowiły macierz wyjściową tych symbolicznych struktur, których realizacja upowszechniła się w późniejszych okresach w postaci określonych budowli kultowych.

3. Forma tych budowli (i innych) miała uwarunkowania ideowe.

Artykuł ma postać szkicu, w którym z grubsza zostały przedstawione różne rodzaje budowli mniej więcej w porządku chronologicznym i również z grubsza została omówiona symbolika głównych struktur megalitycznych i budowli doń zbliżonych. Pełne przedstawienie problematyki musiałoby bowiem wykroczyć poza ramy przyjęte dla artykułu. Zarazem artykuł stanowi próbę wprowadzenia do prahistorii interpretacji budowli kultowych opartej na mitologii porównawczej.

Jednym z najpowszechniejszych i najważniejszych obiektów kultowych w przeszłości były, po-

czynając od młodszej epoki kamiennej, święte góry, naturalne bądź sztuczne. Na podkreślenie zasługuje tu przede wszystkim krąg kultur megalitycznych, w których góra kosmiczna była symbolem centralnym realizowanym w postaci kurhanów grobowych i gór usypanych ręką ludzką. W tej ostatniej grupie niewątpliwie najokazalszym obiektem jest Silbury Hill w Wiltshire, w Anglii, pochodzące z III tysiąclecia p.n.e. Góra ta, usypana z ziemi i kamieni kredowych, dziś ma postać regularnego stożka otoczonego zamulonym rowem. Liczy ona 40 m wysokości i 165 m średnicy u podstawy, a jej spłaszczony wierzchołek ma 30 m średnicy. Jest to największa góra w Europie usypana rękami ludzkiemi. Była ona otoczona dużym rowem, którego szerokość wynosiła 27 m, a głębokość blisko 10 m (Ryc. 1). Wykopaliska wykazały, że góra ta nie od razu miała postać taką, jaką widzimy dziś. W początkowej fazie był tu usypany mniejszy kopiec o średnicy mniej więcej 34 m i wysokości 5,25 m, przy czym jako strukturę inicjalną zaobserwowano także okrąg ze słupów. Potem górę rozbudowano. U szczytu tej rozbudowanej już góry zachował się do dziś tarasowaty stopień, przy czym, jak stwierdzono w czasie wykopalisk, takie dookólne stopnie miała cała góra. Było ich pierwotnie sześć albo (najprawdopodobniej) siedem. Tak też ją rekonstruujemy (Ryc. 2). W otaczającym ją rowie pierwotnie przypuszczalnie była woda. Wewnętrzna budowa góry odznaczała się tym, że zawierała wiele kamiennych murów rozmieszczonych promieniście od środka ku brzegom w odstępach ponad 2 m (Atkinson 1968, s. 299; 1970, s. 313nn.; Burl 1979, s. 129nn.).

Jak wykażemy niżej, jest to klasyczna struktura przedstawiająca „imago mundi”, której symbolikę omówimy w dalszej części artykułu. Autor jest przekonany, że chodzi tu o górę kosmiczną, górę świętą, za czym przemawiają dane z mitologii wielu ludów świata, w których to mitologiach mówi się o sakralnych strukturach otoczonych oceanem czy rzeką (Krzak 1987, s. 41nn.; Krzak, Sadowski 1986, s. 143nn.). W kulturach megalitycznych jest to, jak wspomnieliśmy, symbol centralny, a i później jego upowszechnienie się i ważne znaczenie stwierdzamy w różnych centrach kulturowych oraz, przede wszystkim, w najwcześniejszych ogniskach cywilizacyjnych Azji, Afryki i Ameryki. Jak już zaznaczyliśmy, w kulturach megalitycznych są to kurhany liczące się w setki i tysiące. Przeważnie są one niewielkie, o średnicy kilku i kilkunastu metrów. Ale nie brak też obiektów potężnych o średnicy wynoszącej kilkadziesiąt, a nawet prawie 100 m. Jako przykład można wymienić zgrupowanie neolitycznych grobowców megalitycznych w dolinie rzeki Boyne, pomiędzy Slane a Drogheda w Irlandii,



Ryc. 1. Sztuczny kopiec Silbury Hill (Anglia) otoczony fosą. Wg R. J. C. Atkinsona 1959, s. 38



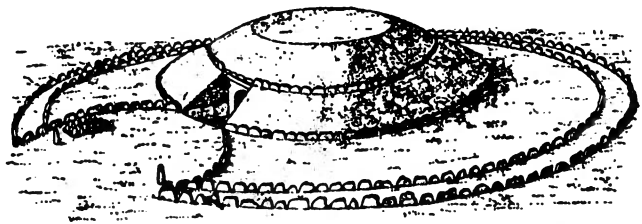
Ryc. 2. Pierwotny wygląd kopca Silbury Hill (Anglia). Rekonstrukcja autora

gdzie wyróżniają się kopce w Knowth o średnicy 78–90 m i wysokości 11 m, w New Grange o średnicy 79–85 m i wysokości 13,4 m oraz w Dowth o średnicy 85 m i wysokości 15 m, należące do pochowanych w nich przedstawicieli elity teokratycznej. Obok nich znajdowały się liczne, kilka razy mniejsze, kopce satelitarne. Inny potężny kopiec grobowy znajduje się w Gavrinis w Bretanii (Francja); jego średnica wynosi około 80 m, a wysokość 9 m (Herity 1974, s. 188). Trzeba wreszcie wymienić imponujący kopiec grobowy w Maes Howe na Orkadach w Szkocji, mający wszelkie atrybuty góry kosmicznej, odpowiadający głównymi cechami strukturze Silbury Hill. Kopiec ten, o planie prawie kolistym, został usypany z gliny i kamieni na platformie otoczonej rowem szerokości mniej więcej 8–20 m. Budowla ma prawie 100 m średnicy i 7–8 m wysokości. Wewnątrz mieści się wspaniała, istic królewska megalityczna komora grobowa zaopatrzona w korytarz. Wewnętrzne jądro kopca otacza-

jące komorę, usypane z rumoszu skalnego, miało – jak wykazały wykopaliska – schodkową budowę, 8 lub 9 stopni (Henshall 1963, s. 219, ryc. 29). Jest regułą, że megalityczne kurhany europejskie są otoczone kręgami kamiennymi (jednym lub więcej), co ma swoją symbolikę, podobnie jak w przypadku wspomnianego Silbury Hill. W związku z tym godzi się podkreślić, że w niektórych rejonach społeczności megalityczne zakładały grobowce na szczytach wzgórz. Dotyczy to przede wszystkim obszaru nad rzeką Boyne w Irlandii (ale nie tylko), gdzie potężne kopce z grobami korytarzowymi z reguły usypywano na szczytach wzgórz (Herity 1974, s. 27nn.). Trudno jednak powiedzieć, by było to regułą dla kopców całej Europy; np. w Irlandii i Szkocji tylko 16% ogółu kopców jest zlokalizowanych na szczytach wzgórz.

Kurhany megalityczne mają różne formy, wśród których charakterystyczny jest zarys kolisty. Oprócz tego częste są też kopce trapezowate, prostokątne, owalne oraz, mniej liczne, kwadratowe, obcasowate, gruszkowate, ósemkowate, w formie rozpostartej skóry zwierzęcej i inne (Henshall 1963, s. 1nn.; 1972, s. 1nn.; Leisner 1956–1965, s. 1nn.; Sprockhoff 1966–1975, s. 1nn.; de Valera, O’Nualláin 1961–1982, s. 1nn.). W kopcach tych, zwłaszcza okrągłych, wyróżnia się tolos czy grób korytarzowy – struktura grobowa w megalitach najważniejsza i najbogatsza w symbolikę. Otóż tolos to komora na planie krzyża lub kręgu (w Europie) albo kwadratowa (na Dalekim Wschodzie), zaopatrzona w kopułę; prowadzi do niej wejście w formie korytarza (Ryc. 3). Tolosy są rozprzestrzenione w basenie Morza Śródziemnego, w zachodniej Europie, północno-zachodniej Afryce, na Dalekim Wschodzie i w innych częściach świata (prócz Australii). W Europie były one budowane głównie w młodszej epoce kamiennej (V–III tysiąclecie p.n.e.), natomiast na Dalekim Wschodzie datuje się je na epokę żelaza. W południowo-wschodniej Europie przetrwały one do czasów antycznych. Wyróżniają się tolosy Japonii datowane na początkowe stulecia naszej ery. Są to grobowce, w których spoczywają pierwsi cesarze i dostojnicy. Pod względem formalno-architektonicznym silnie przypominają one grobowce europejskie, co nasuwa myśl o ewentualnych powiązaniach genetycznych. W odróżnieniu od grobowców Europy, wspomniane tolosy japońskie bywają otoczone jednym lub paroma kanałami wodnymi. Składają się one z kolistego kurhanu zaopatrzonego w długi korytarz; całość przypomina zarys dziurki od klucza (Ryc. 4). Ich długość dochodzi do 1 km (Daniel 1963, ryc. 9; Kidder 1964, s. 137nn.; Kultura 1956, s. 28nn.).

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden rodzaj grobowców megalitycznych przedstawiających „imago



Ryc. 3. Rekonstrukcja tolosu megalitycznego z Los Millares (Hiszpania). Wg G. i V. Leisnerów (Daniel 1963, ryc. 9)



Ryc. 4. Grobowiec cesarza Nintoku w Mozu, Sakai City, Osaka (Japonia). Wg J. E. Kiddera Jr. 1959, tabl. 62

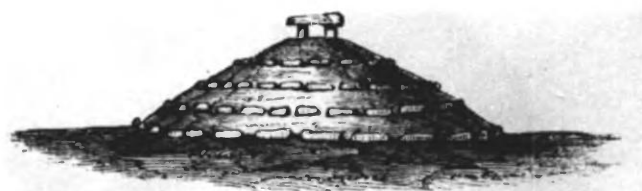


Ryc. 5. Kopiec z dolmenem La Combe del Faou w Bousquet (Francja). Wg J. Fergussona 1872, ryc. 8

mundi”. To kopce ziemne z dolmenem na szczycie. Są to kopce szczególne. Odnaczają się one tym, że wokół dolmenu na szczycie kurhanu znajdują się dwa, trzy lub cztery koncentryczne kręgi kamienne (czasami obramowania są kwadratowe). Forma ta jest rzadka; przykłady znamy z Francji (Ryc. 5) i Danii (Ryc. 6) oraz z Afryki (Ryc. 7) i Indii (Ryc. 8; Fergusson 1872, ryc. 8; 109; 169; 224). Wreszcie dalsze przykłady góry kosmicznej przypominającej Silbury Hill to kolisty, schodkowe kopce z megalityczną komorą grobową w Ile Longue i Carnac w Bretanii, Francja (Ryc. 9; L’Helgouach 1966, ryc. 6; Müller 1961, ryc. 53).



Ryc. 6. Kopiec z konstrukcjami kamiennymi w Sjöborg (Dania). Wg J. Fergussona 1872, ryc. 109



Ryc. 7. Kopiec z konstrukcjami kamiennymi z Afryki. Wg J. Fergussona 1872, ryc. 169

Sumując, mamy tu struktury składające się z góry otoczonej kręgami. Jak wspomniano wyżej, odwzorowaniem góry kosmicznej na płaszczyźnie jest mandala (wyrażenie sanskryckie), czyli krąg z zaznaczonym centrum. Mandala to też „imago mundi”. W Europie zachodniej, a także w innych częściach świata, mamy setki megalitycznych kolistych struktur (nie będących górami) z zaznaczonym centrum, przypuszczalnie wyrażających ideę mandali. Bez przesady można stwierdzić, że obok góry kosmicznej również mandala jest centralnym symbolem realizowanym w budowlach megalitycznych Europy, Azji i Afryki. Są to przede wszystkim różnego rodzaju kromlechy. Zasada mandali była tu realizowana w postaci kręgów kamiennych lub ziemnych (złożonych z wału czy rowu) przeważnie pojedynczych, ale także podwójnych, potrójnych i wielokrotnych. Kręgi te zazwyczaj mają w centrum

wyróżniający się element: grób kamienny (np. dolmen) lub jamowy albo urnowy; głaz lub menhir, ewentualnie słup drewniany; jamę lub jamy ofiarnicze i rytualne; ślady ognia z zabytkami i kośćmi; skupisko kamieni lub jakąś strukturę kamienną (np. karn); kolistą budowlę słupową (Burl 1977, s. 36nn.).

Najpełniejszą charakterystykę góry kosmicznej podał A. Wierciński (1977–1978, s. 199nn., 167nn.; 1978, s. 21nn.). Według tego uczonego odznacza się ona następującymi aspektami:

1. Góra kosmiczna reprezentuje pierwszą ziemię, która wyłoniła się z wód pierwotnego chaosu dzięki stwórczej działalności najwyższego bóstwa występującego w roli demiurga.

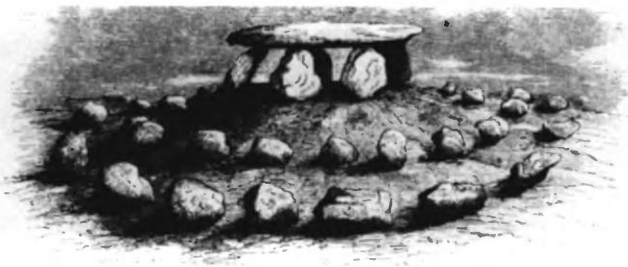
2. Góra kosmiczna usytuowana jest w kosmicznym układzie odniesienia punktów kardynalnych, a jej szczyt leży na osi góra – dół, wyznaczonej położeniem Gwiazdy Polarnej i środka Ziemi, jest ona zatem miejscem komunikacji pomiędzy najwyższymi strefami niebios a ziemią i jednocześnie podtrzymuje ona sklepienie niebieskie.

3. Szczyt góry kosmicznej jest również w związku z tym miejscem najrozmaitszych teofanii najwyższego bóstwa i jego najbliższego otoczenia typu uranicznego, solarnego, atmosferycznego, a czasem i wulkanicznego: a) stąd rozprzestrzenia się dalsza działalność kreacyjna w kosmogonii, b) tutaj odbywają się zaślubiny pary stwórczej, c) tu również jest miejsce cyklicznych powrotów feniksa, co symbolizować ma zmartwychwstanie (lub reinkarnację), d) tu wreszcie może znajdować się także miejsce wschodu lub zachodu Słońca, Księżycy czy innych ciał niebieskich w ich periodycznych wędrówkach po firmamencie.

4. Materiał, z którego zbudowana jest góra kosmiczna, to żywioł ziemi, w szczególności zaś metale i drogocenne minerały; zawarta jest w niej również stwórcza a jednocześnie niszcząca energia ognia – światła – dźwięku.

5. Góra kosmiczna jest ściśle związana ze światem podziemnym za pośrednictwem szczególnie wyróżnionego elementu w postaci węża-smoka, ponieważ wznosi się ona ponad podziemiami, a wejście do nich ukryte jest w jej wnętrzu; góra kosmiczna dzieli się na piętra zgodnie z przyjętym podziałem niebios na strefy, przy czym ich liczba wynosi najczęściej 3, 7, 9 lub 12; góra kosmiczna może również mieć swe „alter ego” w postaci góry wewnętrznej.

6. Góra kosmiczna wiąże się także z wodą życia, której źródło tryska w jej wnętrzu lub na szczycie; może z niej również wypływać 1–3 głównych rzek wiążących górę kosmiczną z oceanem świata, zarazem zaś ponad jej szczytem znajdują się górne wody sklepienia niebieskiego.



Ryc. 8. Kopiec z konstrukcjami kamiennymi z Pullicondah w Madrasie (Indie). Wg J. Fergussona 1872, ryc. 224

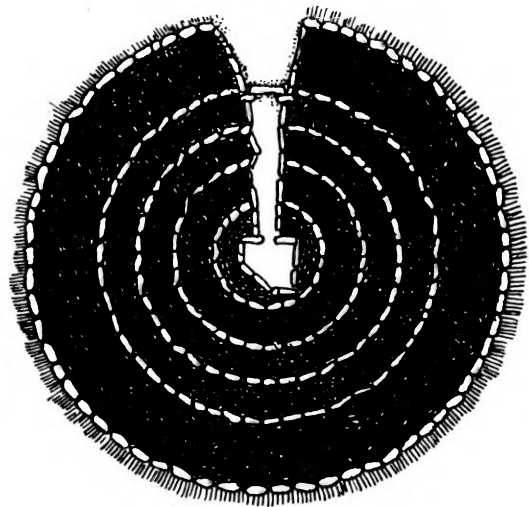
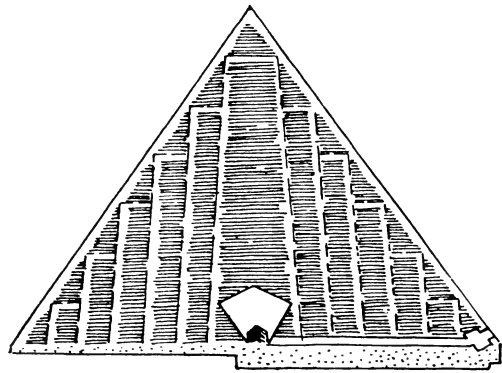
7. Góra kosmiczna wznosi się stromo ku niebu i wspinanie się na nią jest pełne największych trudności i niebezpieczeństw, możliwych do pokonania jedynie przez bogów, wtajemniczonych herosów z grona śmiertelnych lub oczyszczone dusze zmarłych.

8. Góra kosmiczna związana jest również z drzewem życia lub też ogólnie ze środkami do życia.

9. Góra kosmiczna ma odpowiednik w kosmicznym drzewie, kosmicznej drabinie i kosmicznym słupie.

Doskonałą charakterystykę góry kosmicznej podał też V. N. Toporov (1980, s. 311nn.). Według niego stanowi ona wariant kosmicznego drzewa i kosmicznej osi. Stanowi model kosmosu. Znajduje się w centrum świata, tam, gdzie przechodzi „axis mundi”. Jej wierzchołek wskazuje na Polarną Gwiazdę, a jej dolny rejon to miejsce, gdzie jest wejście do świata podziemnego. Jest trzyczęściowa: na jej szczycie przebywają bogowie, pod nią lub w jej dolnej części – złe duchy należące do państwa śmierci, a część środkowa przynależy do ludzi. Górę kosmiczną uważa się za miejsce, gdzie znajdują się bogactwa i sekrety. Architektonicznymi odwzorowaniami góry kosmicznej są piramidy, zikuraty, pagody, świątynie, stupy itd.

Znakomite ujęcie idei góry kosmicznej w powiązaniu z fenomenologią szamanizmu podał M. Eliade (1966, s. 364nn.; 1970, s. 73nn.; 1974, s. 259nn.). Według niego góra jako taka jest najbliższa niebu i fakt ten nadaje jej podwójną sakralność: z jednej strony góra partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji (wysokie, pionowe, najwyższe), a z drugiej – jest ona w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii atmosferycznych i wobec tego jest siedzibą bogów. Niezliczone są symboliczne i religijne wartościowania gór. Góra to środek, przez który przechodzi „axis mundi”. Mity mówią, że góra znajduje się w centrum świata. Toteż obszary konsekrowane: miejsca święte, świątynie, pałace i święte miasta są upodabniane do gór czy mandali i również stają się centrami, tzn. stają się w magiczny sposób integralną częścią szczytu góry kosmicznej.



Ryc. 9. Piramida faraona Sahure koło Abusir, V dynastia (Egipt) i tolos megalityczny z Ile Longue w Bretanii (Francja). Wg W. Müllera 1961, ryc. 53

Góra kosmiczna lub mandala, jak wspomnieliśmy, to jeden z najważniejszych symboli wchodzących w skład magiczno-religijnego światopoglądu człowieka archaicznego. A. Wierciński (1977b, s. 87nn.; 1977–1978, s. 199nn.) tak charakteryzuje ten światopogląd: „Istotą owego modelu świata stanowiła dynamiczna i informacyjna zasada przekształcenia Absolutnej Jedności w parę biegunowych przeciwieństw, które z kolei tworzyły uniwersalny układ odniesienia czterech Punktów Kardynalnych, organizujących przestrzenno-czasowy porządek rytmicznie powtarzających się i wzajemnie zsynchronizowanych procesów kosmicznych, biologicznych i społeczno-kulturowych, a wreszcie również i psychicznych. Wszystkie elementy tego modelu były ożywiane, personifikowane i ubóstwiane. Był to astrobiologiczny model świata i człowieka

znajdujący statyczne odwzorowanie w wielu wzajemnie równoważnych i archetypowych reprezentacjach, takich jak np. człowiek jako mikrokosmos, drzewo kosmiczne czy też Góra Kosmiczna”. Zdaniem tego badacza piramidy i zikkuraty były architektonicznymi reprezentacjami archetypu góry kosmicznej. Zewnętrznym obrazem góry kosmicznej mogą być: 1) góry wzniesione sztucznie lub wyróżnione góry naturalne, na które dokonywano społeczno-kulturowej superprojekcji archetypu góry kosmicznej, 2) organizacja psychoneurologiczna człowieka z jej 7–12 centrami regulacyjnymi, tj. rdzeniem kręgowym i mózgiem, ściśle powiązanymi ze sferami niebieskimi, w czym ma się uzewnętrznić odpowiedniość między mikrokosmosem a makrokosmosem. Idea góry kosmicznej znalazła też wyraz w pojęciu lambdomy jako trójstronnego systemu światła – melodii (A. Wierciński 1977b, s. 87nn.; 1977–1978, s. 199nn.).

Góra kosmiczna i mandala to zarazem reprezentacje centrum, które – jak dawniej przyjmowano – jest początkiem i generatorem wszystkich form i wszystkich procesów. J. i M. Argüellesowie (1972, s. 12, 60) piszą: „na początku było centrum: centrum myśli boga – wiecznego kreatora; centrum jest symbolem wiecznej potencji. Dla starożytnych prawo centrum było podstawową zasadą natury. Centrum nie ma nazwy, jest najwyższe, najstarsze, jest samoodradzające się. Zasadą centrum jest absolutna jedność, która ma charakter kreacyjny”.

Za sklasyfikowaniem kolistych kurhanów megalitycznych jako gór kosmicznych przemawiają – naszym zdaniem – ich strukturalne zbieżności z ideoarchetypem góry kosmicznej opisywanym w starożytnych mitach ludów Europy, Azji, Afryki i Ameryki. Przejawia się to w następujących elementach:

1. Typową, klasyczną i najczęstszą formą grobowców megalitycznych jest stożkowaty kurhan otoczony kręgiem lub kręgami (czasami jest to fosa), co stanowi odwzorowanie mitycznej góry kosmicznej jako pierwszej ziemi, która wyłoniła się z wód pierwotnego oceanu; kręgi obrazują okrąg ziemi, fosa reprezentuje rzekę lub praoccean ją otaczający; pełnią też one funkcję ochronną odgraniczającą święte miejsce („sacrum”) od obszaru „profanum”.

2. Kurhany megalityczne są zbudowane przede wszystkim z żywiołu ziemi, ale także nierzadko z kamieni przemieszanych z ziemią lub z samych kamieni, co odpowiada mitologicznym danym o kamiennej czy szklanej górze.

3. Wejście do grobowców tkwiących w kurhanach jest zazwyczaj zorientowane od wschodu geograficznego albo w kierunku wschodu czy zachodu Słońca w dniach solstycjum lub równonocy, co odpowiada danym mitologicznym mówiącym o tym, że góra kosmiczna jest miejscem wschodu czy za-

chodu Słońca, Księżycy i innych ciał niebieskich.

4. Kamienne elementy architektoniczne w kurhanach megalitycznych często są zorientowane zgodnie z czterema geograficznymi kierunkami, co wiąże się z górą kosmiczną jako modelem świata.

5. Z reguły w kurhanach megalitycznych jest zaznaczone centrum, przeważnie w postaci grobowca otoczonego kręgiem lub kręgami; także punkt centralny bywa zaznaczany architektonicznie w kromlechach, co wiąże się z mitologicznymi pojęciami centrum świata i osi świata, która wyznacza kierunek góra – dół.

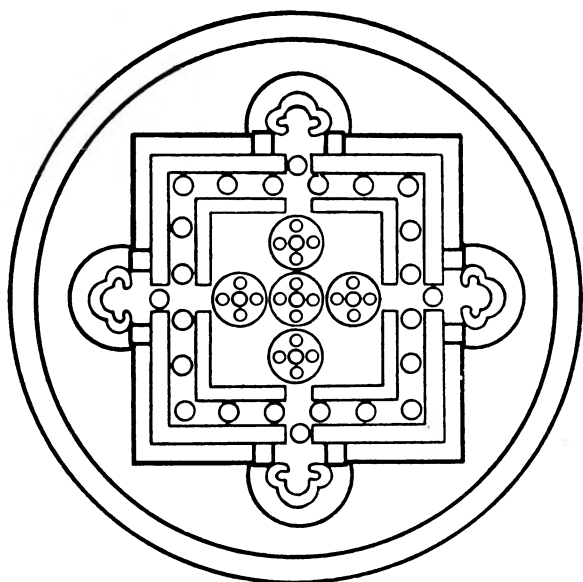
6. Czasami kurhany megalityczne mają formę schodkową i zawierają tarasy w liczbie 7 czy 9, co harmonizuje z mitologicznymi danymi o podziale niebios na tyleż stref; schody te przedstawiają drogę do najwyższej strefy nieba.

7. Kurhany megalityczne mają szczyt (niekiedy zaopatrzony w menhir) sięgający nieba, a ich podstawa tkwi w świecie podziemnym, co odpowiada mitologicznym danym o górze kosmicznej jako modelu świata łączącym trzy strefy kosmiczne (niebo, ziemię, świat podziemny).

8. Niektóre kopce megalityczne mają wewnątrz mniejszą strukturę, najczęściej w postaci kopca kamiennego czy innego, w czym trzeba upatrywać „alter ego” góry kosmicznej.

Słabą stroną naszej tezy o neolitycznych kopcach megalitycznych jako górach kosmicznych jest fakt, iż mitologiczne dane interpretacyjne są od nich młodsze i pochodzą z III, II i I tysiącleci p.n.e. i czasów późniejszych. Nasza teza opiera się więc na ekstrapolacji i metodzie retrogresywnej. Niemniej jednak uważamy ją za bardzo prawdopodobną, gdyż mit o górze kosmicznej był powszechny, a struktury megalityczne wykazują całkowitą zbieżność z mitologicznym modelem tego ideoarchetypu. Ponadto uważamy, że fakt, iż mit ten przyjął w III tysiącleciu p.n.e. i później formę pisaną, nie świadczy o tym, że nie istniał on wcześniej. Początki mitologii bowiem przypadają co najmniej na młodszy paleolit, a neolit jest okresem, w którym ma ona już postać zaawansowaną i rozwiniętą, o czym przekonują nas prace V. V. Evsjukova (1988, s. 1nn.), B. A. Frolova (1974, s. 1nn.), M. Gimbutas (1974, s. 1nn.), V. E. Laričeva (1989, s. 1nn.), A. Marshacka (1972, s. 1nn.), A. P. Okladnikova (1964, s. 1nn.), B. A. Rybakova (1965, s. 24nn.), L. Wasiliewa (1974, s. 47nn.) i innych badaczy.

Co to jest mandala? Termin ten wywodzi się z sanskrytu i oznacza krąg. Symbol ten związany jest przede wszystkim z kręgiem tybeto-indyjskim, w którym znalazł najbardziej rozwiniętą postać. Schemat mandali to zewnętrzny krąg z wpisanym wewnątrz kwadratem; w ten kwadrat może być wpisany krąg wewnętrzny. Schemat ten bywa zaopatrzony w do-



Ryc. 10. Schemat mandali tybetańskiej. Wg J. Blofelda 1970, s. 104

datkowe elementy symboliczne wiążące się z treścią tej struktury (Ryc. 10). Treść mandali zaś jest wieloraka i wieloaspektowa. I tak:

1. Mandala reprezentuje model świata (kosmogram); krąg oznacza peryferie kosmosu, wpisane są weń cztery kierunki kardynalne zbiegające się w centrum, toteż w mandalę bywają wprowadzane treści astronomiczne i kosmogoniczne.

2. Centrum mandali to reprezentacja tzw. absolutnej jedności, siedziby najwyższej zasady stwórczej czy najwyższego bóstwa; przyzywane w czasie medytacji bóstwo opuszcza się z nieba w sam środek mandali (w tym sensie mandala stanowi teofanię).

3. Mandala reprezentuje też czasową strukturę kosmosu (chronogram), mianowicie umieszcza się w niej elementy symboliczne zwane nidanami, które modelują nieskończoność i cykliczność czasu, a więc może to być koło czasu.

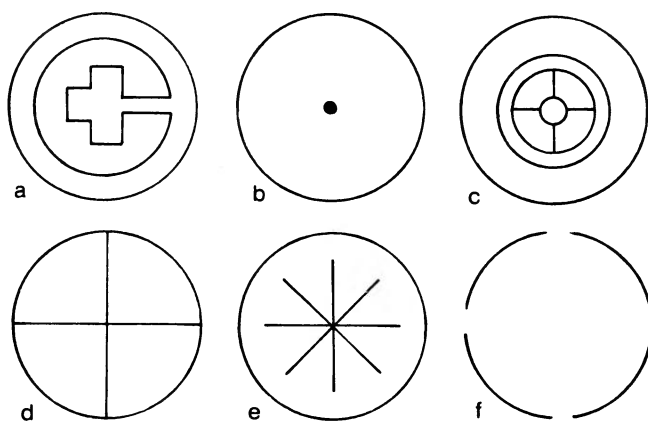
4. Mandala może być też, jak przyjmuje A. Wierciński (patrz: Wasilewski 1979, s. 205nn.), „instrumentum gnosis” umożliwiającym zachodzenie indywidualności w sensie jungowskim, a zarazem psychogramem stabilizującym i restrukturalizującym psyche w procesie osiągnięcia pełni.

Obrazowa, formalna postać mandali jest efektem dwu rodzajów poznania: z jednej strony reprezentuje krąg widzialnego świata i jego cztery kardynalne kierunki (wschód, zachód, północ, południe), a z drugiej, jak wykazał C. G. Jung (1972, s. 3nn.; 1980, s. 95nn.), jest wyłoniona z psyche jako ideoarchetyp jaźni. Stwierdzono, że struktura ta może ujawniać się z podświadomości w marzeniach sennych oraz w stanach psychopatycznych i ekstazy-

czno-wizyjnych. Jest to znaczący symbol pełni psychicznej odgrywający ważną rolę w stanach kontemplacyjno-medytacyjnych mistyków, w procesie inicjacji szamańskiej, inicjacji heroicznej i indywidualności jungowskiej (Kowalski, Krzak 1989b, s. 1nn.; Toporov 1982, s. 100nn.; Tucci 1969, s. 1nn.).

Po tym wstępie stawiamy tezę: mandala, a ostrożej ujmując zasada mandali, była realizowana w architekturze sakralnej twórców megalitów Europy i nie tylko Europy. Wprawdzie termin mandali ogranicza się do kręgu tybeto-indyjskiego, to jednak symbol formalny jako taki znany jest także w innych rejonach świata. Np. uważa się, że realizacją mandali jest tzw. kalendarz aztecki, stanowiący zarazem kosmogram i chronogram, że są nią starożytne świątynie, pałace i miasta znane z Azji południowej, Afryki i Ameryki, a także znak równoramiennego krzyża w kole występujący w kulturach prahistorycznych prawie na całym świecie (Brentjes 1981, s. 8nn.; Krzak 1980, s. 369nn.; Müller 1961, s. 1nn.; Toporov 1982, s. 100nn.; Wierciński 1977a, s. 105nn.). W każdym razie zasada mandali (krąg i centrum) jest rozprzestrzeniona szerzej niż mandala w postaci znanej nam z kręgu tybeto-indyjskiego. I znów pogląd, że zasada mandali leżała u podstaw realizacji głównych struktur megalitycznych, traktujemy jako hipotezę, gdyż nasza wiedza o symbolicznym treściach mandali pochodzi z czasów późniejszych, natomiast megality w Europie skończyły się około 2000 roku p.n.e., toteż, jak wspomniano wyżej, przypisanie im tego symbolizmu może opierać się jedynie na ekstrapolacji i rozumowaniu retrogresywnym.

W megalitach zasada mandali była realizowana w grobowcach, kromlechach i budowlach typu „henge” (Ryc. 11). I tak, jest regułą, że grobowce są otoczone kręgiem lub kręgami, a pochówek jest umieszczony w centrum i przykryty kurhanem, przy-



Ryc. 11. Schematy grobowców (a, b), centrów ceremonialnych (c, f) i motywów sztuki megalitycznej (d, e) realizujących zasadę mandali

czym całość struktury realizuje model góry kosmicznej. Zasada centrum jest podkreślona dodatkowo przez umieszczenie na szczycie kopca pionowego menhiru. Ten rodzaj struktury odnajdujemy przede wszystkim w grobowcach elitarnych, którymi są wspomniane wyżej tolosy typu New Grange w Irlandii i Maes Howe w Szkocji. Na znacznych obszarach Europy struktura ta była realizowana konsekwentnie, jeśli chodzi o Półwysep Pirenejski, Irlandię czy inne rejony; spotykamy ją nie tylko na tym kontynencie (także w północnej Afryce, Indiach i Japonii). Prócz tolosów także inne rodzaje grobowców komorowych bywają otoczone kręgiem, wewnątrz którego mieści się okrągły kurhan. Grobowiec zwykle zajmuje pozycję centralną. Trzeba dodać, że oprócz struktur kolistych nierzadko były realizowane ogrodzenia grobów o innej formie: prostokątnej, trapezowatej, owalnej, będącej rodzajem temenosów. Jednak krąg jest formą najczęstszą (Krzak 1989, s. 1nn.).

Inny typ struktury megalitycznej realizującej zasadę mandali to kromlech, także z zaznaczonym centrum. Są to dość częste struktury zbudowane z kamieni lub ziemnego wału i rowu. Mają one charakter sakralny i często zawierają w środku ciepłopalny lub szkieletowy pochówek, czasami zaopatrzone w karn, co podkreśla wagę punktu centralnego. Nierzadko w środku jest nie grób, lecz jama z przepalonymi kośćmi zwierzęcymi, ewentualnie po prostu ślady palenia. W centrum bywa też menhir, słup drewniany lub duży kamień, czasami jakaś struktura kamienna lub drewniana. Kromlechy były zróżnicowane co do ich przeznaczenia, lecz jedno nie ulega wątpliwości: realizowano w nich zasadę wyróżniania świętego centrum i peryferii otaczającej go świętej przestrzeni. Jak się zdaje, w kromlechach oprócz intencjonalnych grobów mamy czasami do czynienia ze śladami składania ofiar ze zwierząt, a może i ludzi, słowem, z jakimiś rytuałami o nie znanym nam charakterze (Krzak 1989, s. 1nn.).

I wreszcie zasada kręgu z zaznaczonym centrum była realizowana w budowlach typu „henge”. O ile struktury wymienione poprzednio są rozprzestrzenione prawie na całym obszarze występowania megalitów, o tyle ostatni rodzaj budowli występuje przede wszystkim na Wyspach Brytyjskich. Są to struktury składające się z wałów ziemnych i rowów, nierzadko z drewnianych słupów, czasami towarzyszą im okręgi z kamieni. Wśród budowli typu „henge”, naszym zdaniem, można wyróżnić dwie grupy funkcjonalne: 1) „henges” niewątpliwie o charakterze czysto kultowym, bo nie zawierające śladów działalności mieszkalnej, lecz mające w centrum obiekty grobowe lub struktury z kamieni czy drewna o przeznaczeniu rytualnym, 2) „henges”

niewątpliwie o charakterze mieszkalnym, które E. MacKie (1977, s. 111nn.) słusznie uważa za centra mieszkalne elity teokratycznej. Te mieszkalne budowle bywają okrągłe lub owalne. Również i one zdają się realizować zasadę centrum, gdyż w niektórych z nich pośrodku znajdują się ofiary zakładzinowe lub drewniany słup (Krzak 1989, s. 1nn.).

Symbol: koło i centrum znajdujemy też w sakralnej sztuce megalitycznej. Chodzi o znaki ryte na kamieniach grobowców megalitycznych. Wśród wielu motywów jednym z częstszych jest znak realizujący schemat mandali: krąg zwykły, kręgi koncentryczne, krąg z zaznaczonym punktem w środku, krąg mający punkt centralny zaopatrzone w promienie, krąg z czterodzielnymi motywami kreskowymi wewnątrz, krąg przecięty na krzyż dwiema liniami, krąg z promieniami. Motyw ten w licznych wariantach znamy głównie z Irlandii, ale nierzadki jest też na kontynencie. Znak koła z zaznaczonym środkiem odnajdujemy też czasami w zdobnictwie ceramiki neolitycznej na Wyspach Brytyjskich (Shee Twohig 1981, s. 11nn.).

Kosmogram, psychogram, chronogram, „instrumentum gnosis”. Który z tych aspektów jest możliwy do zidentyfikowania w megalitach? Przy obecnym stanie badań tylko dwa: kosmogram i, przypuszczalnie, chronogram. Kosmogram czyli „imago mundi” wyraża się w budowlach megalitycznych w dwu aspektach: wertykalnym i horyzontalnym. Pierwszy z nich to góra kosmiczna, o której była mowa wyżej. Krąg zaopatrzone jest w jedno przejście, w dwa przejścia lub w cztery przejścia rozmieszczone symetrycznie na planie krzyża. Ta czwórdzielność to właściwa dla mandali zasada czwórni, która czasami wyraża się w megalitach jeszcze wyraźniej, bo w postaci kwadratowych ogrodzeń współwystępujących z ogrodzeniami kolistymi, jak widzimy to na przykładzie kopca w Sjöborg, Dania (Ryc. 6). Zasada czwórni jest też często realizowana dodatkowo przez formę komory grobowej, która zwłaszcza w grobowcach elitarnych jest zbudowana na planie krzyża. O tym, że chodzi tu o „imago mundi”, przekonuje nas ponadto fakt orientowania kurhanów i kromlechów w ten sposób, że albo wejście główne (w kurhanach), albo cztery przejścia na planie krzyża (w kromlechach) są zorientowane według czterech geograficznych kierunków kardynalnych. Zasada tej orientacji nie była realizowana sztywno, oprócz bowiem struktur zorientowanych dokładnie według stron świata mamy struktury zorientowane inaczej. Inaczej nie znaczy, że dowolnie czy chaotycznie. Jak wykazały badania astronomiczne w ostatnich latach, wejścia do grobowców były zorientowane na kierunek solarny ważny pod względem kalendarzowym: kierunek wschodu lub zachodu Słońca w dniu solstycjum lub równo-

nocy (tu należą grobowce w New Grange, Maes Howe, Loughcrew, Dowth, Knowth, Balnuaran of Clava, Invernesshire na Wyspach Brytyjskich (Brennan 1983, s. 46nn.; O'Kelly 1982, s. 123nn.). W budowlach może też chodzić o kierunki lunarne. Tak czy inaczej, wskazuje to na orientowanie struktur megalitycznych na węzłowe kierunki solarne i geograficzne. Najznakomitszym przykładem budowli, która realizuje zasadę mandali, jest Stonehenge w Anglii. Dodajmy, że jako mandalę interpretował ją S. Hummel (patrz: Toporov 1982, s. 101). Struktura ta składa się z wielu koncentrycznych kręgów (ziemnych, kamiennych i słupowych), w których centrum mamy świątynię, a w niej, w miejscu „sanctum sanctorum” tzw. ołtarz, a właściwie menhir, przy czym główna oś Stonehenge wskazuje kierunek wschodzącego Słońca w dniu letniego solstycjum (Atkinson 1956, s. 1nn.; Hawkins 1975, s. 1nn.). Można podejrzewać, że Stonehenge kryje jeszcze niejedną zagadkę, ale już dziś wiadomo, że w tej sakralnej budowli trzeba upatrywać między innymi strukturę związaną z pomiarem czasu, a nawet może stanowić ona coś w rodzaju koła czasu. Dzisiejszy stan wiedzy nie pozwala jeszcze na udowodnienie tego przypuszczenia. Zwraca jednak uwagę fakt, iż budowniczości megalitów przywiązywali wielką wagę do czterech kardynalnych dat, węzłów roku, którymi są dwa dni równonocy i dwa dni solstycjów, dzielące rok na ćwiartki. Jak już wspomnieliśmy, te cztery daty były kodowane w strukturach megalitycznych grobowych, i zapewne nie tylko tych. W związku z tym nasuwa się postulat, by w przyszłych badaniach nad megalitami zwrócić uwagę na aspekty cykliczno-czasowe, które mogą być zakodowane nie tylko w głównych kierunkach tych budowli, lecz także w ich numerologii, potencjalnie możliwej do odczytania w liczbie kamieni, w proporcjach i rozmiarach struktur oraz ich symbolizmie, a szczególnie symbolizmie kamienia. Np. według A. Wiercińskiego (1984, s. 30nn.), ujmując w skrócie, kamień to skryzalizowany czas boży oraz symbol centrum rzeczy i świata. W związku z numerologią warto przytoczyć wypowiedzi Abū'l Rayḥān Bīrūnī'ego (973–1048 r.): „Wszystek czas, musisz wiedzieć, składa się z czwórki, a każda czwórka składa się z siódemki” (Bīrūnī 1879, s. 1nn.). Czwórka i siódemka wchodziły w skład struktur czasowych, architektonicznych, społecznych i w ogóle symbolicznych dawnych kultur Eurazji (Frolov 1974, s. 93nn.; Składankowa 1981, s. 261nn.).

Wróćmy do góry kosmicznej. Oto wybrane przykłady jej symboliki. Najbardziej znana jest góra Meru z mitologii indyjskiej. Znajduje się ona pod Gwiazdą Polarną i jest otoczona kosmicznym oceanem. Na jej trzech szczytach: złotym, srebrnym

i żelaznym, przebywają Brahma, Wisznu i Sziwa, lub – według innej wersji – 33 bogów tworzących panteon, a w dole jest państwo Asurów. Centralna góra Meru jest otoczona czterema górami, a na każdej z nich stoi ogromne drzewo. Jej odpowiednikiem w mitologii lamaistycznej jest góra Sumeru w formie piramidy, otoczona siedmioma łańcuchami gór, między którymi są morza (Eliade 1959, s. 12nn.; 1966, s. 66nn.). Wzorcowy obraz góry kosmicznej znajdujemy w mitologii chińskiej, mówiącej o świętych górach czy górze Kuńluń. Na Kuńluń znajdował się ogromny i piękny pałac władcy nieba Huang-ti. Wierzchołek tych gór był otoczony ogrodzeniem z jaspisu. Z każdej strony ogrodzenia było po dziewięć studni i po dziewięć bram, a wewnątrz pośród skał stał cesarski pałac otoczony pięcioma wałami i dwunastoma basztami. Rosły tam cudowne drzewa i żyły cudowne zwierzęta. Między innymi rosło tam drzewo nieśmiertelności. Gór Kuńluń było dziewięć. Ich grzbiet był otoczony górami ognistymi. U ich podnóża płynęła rzeka Żoszuj – Słaba Woda. W pałacu Huang-ti była ogromna brama zwrócona ku wschodowi, miała ona nazwę Kajminmeń – Brama Świata, gdyż tu wpadały promienie wschodzącego Słońca. Dla wyjaśnienia godzi się podkreślić, że w mitologii chińskiej mówi się o górze i o górach Kuńluń, przy czym ta pozorna sprzeczność wynika z tego, że mityczne góry Kuńluń były pojmowane jako jedna w drugiej, a zarazem w Chinach istnieje realne pasmo gór Kuńluń. W mitologii tej jest też mowa o wielu innych górach kosmicznych. Znajdowały się na nich złote pałace z drabinami prowadzącymi do nieba, z których korzystali bogowie oraz tzw. nieśmiertelni i szamani. Podnóże gór było otoczone gwałtowną i głęboką rzeką. Dostępu do nich strzegły demoniczne istoty mieszane, np. tygrysy o ludzkiej twarzy – odpowiedniki egipskiego sfinksa (Juan Ke 1965, s. 53nn., 65nn., 101nn.). Sfinks w Chinach? Tak. Należy on do demonicznych istot strzegących dostępu do góry kosmicznej, oglądanych w stanach ekstatyczno-wizyjnych, a następnie realizowanych w dziełach rzeźbiarskich.

Znamienne są nazwy nadawane świątyniom i zikkuratom babilońskim. „Dur-an-ki”, czyli „Więź nieba z ziemią”, to nazwa nadawana sanktuarium w miastach Nippur, Larsa i Sippar. Babilon miał różne nazwy, wśród których były: „Dom fundamentu nieba i ziemi”, „Więź nieba i ziemi”. Nazwy świątyń i zikkuratów babilońskich wyraźnie wiążą się z górą kosmiczną: „Góra domu”, „Góra wszystkich krajów”, „Góra burz”, „Połączenie między niebem a ziemią”. Na pieczęci z czasów króla Gudei jest napis, że „sypialne pomieszczenie (boga), które on zbudował, było podobne do góry kosmicznej” (Eliade 1959, s. 12nn.; 1966, s. 66nn.).

W świątyni Salomona znajdował się ołtarz do ofiar ciałopalnych, który według opisu Ezechiela miał kształt trójstopniowego zikkuratu (Biblia, Ez 43, 13–18). Ten element świątyni nazywał się „harel”, co przypuszczalnie znaczy „Góra Boga”, podobnie jak w przypadku zikkuratów babilońskich, gdzie mieli swoje siedziby bogowie. Z kolei platforma fundamentowa, na której spoczywał ten zikkurat, była porównywana do łona ziemi i świata podziemnego. Z nazwami zikkuratów mówiącymi, że są to góry świata, pozostaje w związku ich kosmologiczny charakter (dotyczy to także piramid egipskich, meksykańskich i innych), o czym niedawno pisał A. Wierciński (1977–1978, s. 199nn., 167nn.). Jego zdaniem, po pierwsze – liczba pięter lub stopni zazwyczaj jest równa liczbie planet lub stref zodiakalnych (3, 4, 5, 7, 9, 12, 13), po drugie – istnieje związek liniowej jednostki miary używanej do wyznaczania rozmiarów budowli z astronomiczną jednostką pomiaru czasu (dzień lub miesiąc), po trzecie – wartości liczbowe głównych wymiarów tych budowli (wyrażone w lokalnych jednostkach miary) wiążą się zazwyczaj z astronomicznymi cyklami kalendarzowymi. Ale wróćmy do mitologii.

U wielu ludów altajskich występuje motyw żelaznego słupa (lub żelaznej góry), który znajduje się pośrodku ziemskiego okręgu i łączy niebo z ziemią. Według wierzeń irańskich święta góra Harabereza-iti jest położona w centrum ziemi i łączy się z niebem. Buddyjska ludność Laosu i północnej Tajlandii zna górę Zinnalo, która leży w centrum świata. „Edda” informuje o niebiańskiej Himinbjörg. U Semangów na Półwyspie Malajskim ogromna skała Batu-Ribn wznosi się w centrum świata. Tatarzy, Abakanowie, mówią o żelaznej górze, na której rośnie brzoza. Niektóre ludy Azji uważają, że tron najwyższego bóstwa niebiańskiego znajduje się w najwyższym punkcie nieba lub na szczycie góry kosmicznej. Sumerski Enlil czyli Bel miał w Nippur świątynię, która nazywała się „Domem góry”. Italski Jupiter, podobnie jak grecki Zeus, był czczony na wyżynach. Wielu bogów i wiele bogiń w mitologii greckiej przebywało lub było zrodzonych na świętych górach, takich jak Olimp, Parnas, Likajon, Tornales, Helikon, Moschylos, Lemnos, Pelion, Hajmos, Monaktris, Latmos, Panhellenios, Atlas, Sipylos, Fikion, Tmolos, Tretas, Pontinos, Arymentos, Dikte, Eryks i innych (Eliade 1959, s. 12nn.; 1966, s. 66nn.; Graves 1968, s. 37nn.). W pewnym micie chińskim o górze Duguan czytamy, że tu bogowie spuszczają się z nieba i tu wstępują do nieba. Podobne mity i wierzenia można mnożyć z całego świata, nie wyłączając Ameryki (Literatura 1984, s. 197).

Jak wspomnieliśmy, jako góry kosmiczne desygnowano też wzniesienia naturalne. Liczne przy-

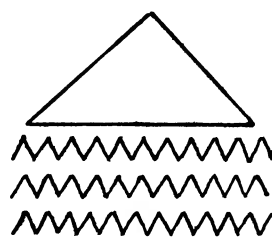
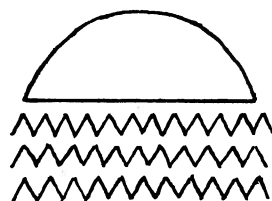
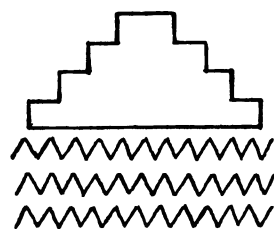
kłady można znaleźć na całym świecie. W Chinach było to przede wszystkim pięć świętych gór, których rozmieszczenie realizowało zasadę kosmogramu. I tak, w centrum, w prowincji Honan, znajdowała się góra Czung-szan, a na krańcach mieściły się cztery góry: T'ai-szan na wschodzie w prowincji Szantung, Heng-szan na południu w Hunanie, Hua-szan na zachodzie w prowincji Szensi i Heng-szan na północy w Hopei. Najbardziej czczona była góra T'ai-szan (wys. 1545 m); w ciągu wieków wzniesiono na niej wiele świątyń, klasztorów itp. (Czuang-tsy 1953, s. 46). Również ubóstwiane góry naturalne były uważane za siedziby bogów, np. wspomniany Olimp w Grecji, Czomolungma (Everest) w tradycji buddyjskiej Indii, góra Synaj, na której Jahwe wręczył Mojżeszowi tablice z dekalogiem, góra Moriach, gdzie Dawid miał widzenie anioła i gdzie wzniesiono świątynię Salomona w Jerozolimie, dalej góry Fudżijama i Takaticho w Japonii, przez które zstąpiły na ziemię niebiańskie wnuki, góra Ngeraod u Melanezyjczyków, z którą związana jest opowieść o cudownym zawiniątku dającym wieczne życie (Cirlot 1962, s. 208nn.; Toporov 1980, s. 311nn.; de Vries 1976, s. 329nn.). Do tej kategorii zdają się należeć w Polsce góry: Ślęza, Radunia i Góra Kościuszki na Śląsku, Łysa Góra, Góra Dobrzeszowska oraz przypuszczalnie góry Stołowa i Siniawska w rejonie Gór Świętokrzyskich, a także inne. Na górach tych stwierdzono wały o planie wydłużonym (nie kolistym) usypane na zboczach i otaczające partię szczytową. Zwraca uwagę Góra Dobrzeszowska mająca potrójny ciąg wałów, w których obrębie wyróżniono elementy niewątpliwie związane z działalnością kultową. W środku elipsy był kamień centralny z wyobrażeniem dwu półksiężyców i Słońca, ponadto w różnych miejscach zidentyfikowano stele kamienne, konstrukcje przypominające skrzynie, menhir itp. Warto dodać, że ze Ślężą wiążą się rzeźby zwierząt – strażników góry – wśród których ostatnio rozpoznano sfinksa. Działalność kultowa na tych wzniesieniach jest datowana głównie na okres trwania kultury łużyckiej, ale spotyka się na nich także zabytki wczesnośredniowieczne (Korta 1988, s. 1nn.; Makiewicz, Prinke 1981, s. 64nn.). Wiele przemawia za tym, że były to góry kosmiczne.

Nieodłącznym elementem góry kosmicznej jest krąg (lub kręgi) ją otaczający. M. Eliade (1966, s. 364nn.) pisze: „ogrodzenie, mur i krąg z kamieni, które otaczają świętą przestrzeń, należą do najdawniejszych struktur architektonicznych sanktuariów. Ogrodzenie oznacza ciągłą obecność kratofanii lub hierofanii wewnątrz miejsca ogrodzonego, a ponadto ma ochronić człowieka nie wtajemniczonego, profana, przed niebezpieczeństwem, które mogłoby mu zagrażać w przypadku niebacznego

przekroczenia granicy”. Krąg ma za zadanie rozgraniczyć dwa niejednolite obszary: sakralny i niesakralny. Wymownym tego przykładem jest góra Synaj opisana w Starym Testamencie. Jahwe, który ukazał się Mojżeszowi na Synaju, mówi: „I zakreślił ludowi granicę dokoła góry mówiąc: strzeżcie się wstępować na górę albo dotykać się jej podnóża. Każdy bowiem, kto się dotknie góry, zginie” (Biblia, Wj 19, 23–25). Nazwa centralnej siedziby u dawnych Germanów – Midgard – oznacza tę część świata, która jest wewnętrzna, ogrodzona, wyodrębniona. Poza nią znajduje się zewnętrzna część świata – Utgard – zamieszkaana przez wszelkiego rodzaju złe moce, przez przynoszące zgubę człowiekowi postacie mityczne, jak olbrzymy, karły, elfy. Mity mówią też, że Midgard był otoczony morzem (Piekarczyk 1977, s. 11).

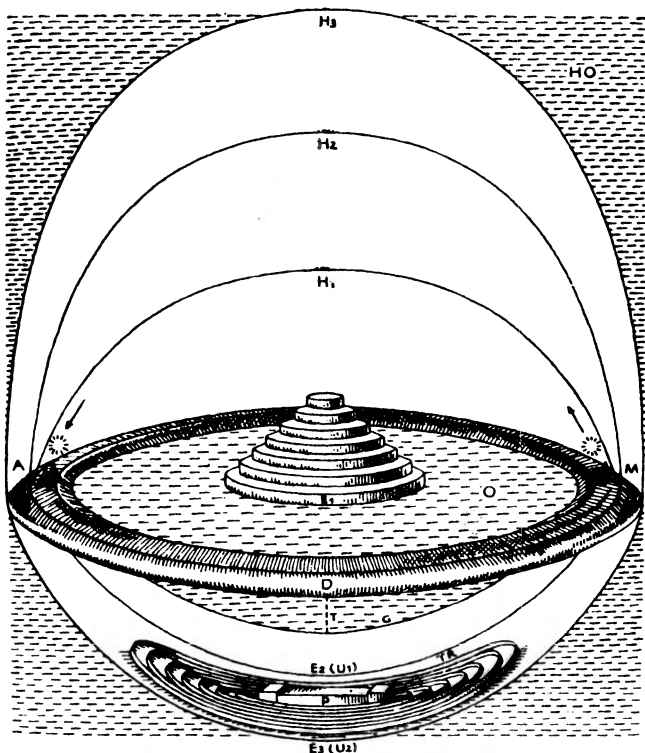
Ochronna funkcja kręgu czy kręgów była znana na całym świecie i w Europie przetrwała do średniowiecza jako koło magiczne. Gdy w dawnej Rumunii przygotowywano słup kultowy, to ociosywanie drzewa odbywało się w kręgu zakreślonym wokół niego na ziemi, aby uchronić czarownika przed ewentualnymi skutkami gniewu leśnych demonów (Vulcănescu 1979, s. 129nn.). Chrześcijańska legenda iryjska zawarta w „Leabhar Brecc” opowiada o magicznych zabiegach św. Patryka przy zakładaniu katedry w Armagh: przed rozpoczęciem prac budowlanych Patryk obszedł trzykrotnie miejsce, gdzie świątynia miała stanąć. Z żywota św. Senana dowiadujemy się, że mąż ten w taki sam sposób okrążył wyspę Inis Cathaig, co wyzwoliło ją od straszliwych smoków i oczyściło tak skutecznie od złych mocy, że można było tam założyć świątynię (Gąsowski 1978, s. 131). W Indiach chłopcy wierzą, że w przypadku zarazy wystarczy otoczyć wieś wyrysowanym kołem, a złe moce i choroby nie będą miały dostępu (Ziemiński 1968, s. 288). Wiele wczesnych chrześcijańskich cmentarzy przykościelnych i miejsc klasztornych było otoczonych kolistym ogrodzeniem. O znaczeniu granicy i uświęconego miejsca pisał m.in. J. S. Bystron (1980, s. 180nn.). Według niego działalność magiczna czy religijna winna być dokonywana w obrębie takiego czy innego terytorium. Człowiek, który przekracza granicę, znajduje się w obrębie innego świata i podlega innym wpływom. Granice mogą być utwierdzone magicznie lub religijnie. Granica zapewnia bezpieczeństwo tej przestrzeni, którą otacza. Za granicą zaczyna się teren nieokreślony, niepewny, niebezpieczny.

Magiczno-religijne znaczenie kręgu można więc chyba przypisać również kolistym strukturalnym kamiennym, ziemnym i słupowym, wewnątrz których mieści się grób, góra, kurhan, menhir czy inny obiekt. Symbolika góry kosmicznej otoczonej krę-



Ryc. 12. Staroegipskie przedstawienia prapagórka („benben”) otoczonego wodą. Wg O. Keela 1972, s. 100

gami lub wodami stanie się bardziej zrozumiała, gdy wyjaśnimy, co konkretnie symbolizuje góra otoczona wodami. Otóż wśród wielu aspektów znaczeniowych góry kosmicznej (siedziba najwyższego bóstwa, miejsce łączące trzy strefy kosmiczne itd.) jeden zwłaszcza wysuwa się na czoło. Mianowicie, góra kosmiczna symbolizuje pierwszą ziemię, pagórek, w języku dawnych Egipcjan „benben”, który, jak świadczą przekazy mitologiczne wielu ludów świata, wynurzył się na początku kreacji z pierwotnych wód praoceanu czy chaosu (Ryc. 12). W Sippar, w Mezopotamii, znaleziono tabliczkę z VI w. p.n.e., przedstawiającą model świata według wzoru znacznie starszej daty; jest na niej ukazana ziemia w kształcie płaskiego krążka otoczona wodami oceanu, a pośrodku świata jest miasto Babilon. Według wierzeń sumeryjsko-babilońskich ziemia miała formę kolistej kilkustopniowej góry otoczonej oceanem (Ryc. 13). Sumerowie uważali, że bogini Nammu, której imię jest zapisane ideogramem używanym na oznaczenie pramorza, wydała ze swego łona niebo-ziemię jako całość w postaci góry. Ze związku nieba An – w roli pierwiastka męskiego, i ziemi Ki – w roli pierwiastka żeńskiego narodził się „Pan powietrza” – Enlil, który uniósł ziemię, podczas gdy An uniósł niebo; tak powstała przestrzeń, w której mogło rozwijać się życie. Inna



Ryc. 13. Model świata według Sumerów i Babilończyków. Pośrodku znajduje się ziemia otoczona oceanem. Wg K. Łyczkowskiej i K. Szarzyńskiej 1981, ryc. 21

wersja mezopotamska głosi, że bóg Marduk zabił, a następnie rozdzielił ciało potwora Tiamat na dwie części, przy czym jedną z tych części wydobyl z wody i zrobił z niej ziemię. W poemacie babilońskim „Enuma Eliš” czytamy o ziemi stworzonej ponad wodą. W tym samym poemacie jest też mowa o kosmogonicznym sensie zikkuratów: Anunnaki, bóstwa przeznaczenia, budują zikkurat dla Marduka w podzięcie za swe wyzwolenie. Wzniesiony on zostaje z chaosu Apsu i zawiera sanktuaria Marduka, Enlila, Ea i samych Anunnaki, które zresztą wcześniej wyrysowały plan zikkuratu. Według mitologii staroegipskiej prapagórek „benben” wyłonił się z praocianu Nun, który otaczał ziemię niby wielki okrąg. Inna wersja mówi, że bóg Re po wynurzeniu się z wód chaosu „wszedł na pagórek, a następnie wspiął się na stożkowaty głaz” i tam rozpoczął kreację świata. Koncepcja taka istniała także w okresie późnoantycznym. Wyznawcy starej tradycji muzułmańskiej utrzymywali, że „ziemia kołysała się na falach jak łódź”. Podobny pogląd przekazała nam tradycja judaistyczna (Daumas 1973, s. 241, 243; James 1970, s. 198, 204; Kramer 1963, s. 113; Lipińska 1977, s. 11; Łyczkowska 1980, s. 23nn.; Margul 1966, s. 103nn.; Morenz 1972, s. 16; Pomorska 1974, s. 26; Ros 1969, s. 280nn.; Ziemiński 1968, s. 289; Zwolski 1976, s. 21nn.).

Jak czytamy w Biblii, Jahwe w akcie kreacyjnym rzekł: „Niech się zbiorą wody, które są pod nie-

bem, na jedno miejsce, a niech się okaże miejsce suche; i stało się tak. I nazwał Bóg suche miejsce ziemią, a zebranie wód nazwał morzem” (Biblia, Rdz 1, 9–10). Wzmianki w Starym Testamencie o ziemi otoczonej wodami występują w kilku miejscach. Według wierzeń greckich świat jest opasany rzeką Okeanosem. Według mitologii Germanów Odyn, Wili i We wydzignęli ziemię z wody, sformowali Midgard i przystąpili do organizowania ładu. Jak wspomnieliśmy wyżej, Midgard stanowił siedzibę ludzi i był otoczony morzem. Według „Eddy” ziemia miała kształt kolisty i otaczały ją wody oceanu (Dymaczewski 1976, s. 224; Edda, s. 3nn.; Łanowski 1976, s. 127; Margul 1966, s. 229, 236; Mythology 1964, s. 310, 324nn.; Ros 1969, s. 12, 279nn.).

Pojęcie ziemi oblanej oceanem występuje też w wierzeniach Słowian. Jeszcze w XIX w. uważali oni, że ziemia wolą bożą wyszła z morskiej otchłani, w której od początku świata była pogrążona wraz ze Słońcem, Księżycem, gwiazdami, błyskawicami i wiatrami; pierwsza ukazała się z wody góra Trigław (Guriewicz 1976, s. 75; Tomiccy 1975, s. 24, 64, 71; Tomicki 1977, s. 11). W architekturze i sztuce afrykańskiej, jak stwierdził L. Frobenius (patrz: Dieterlin 1960, szp. 850–851), występują wyobrażenia góry otoczonej wodami oceanu (Dahomej, Togo, Sudan). Podobna koncepcja istniała w dawnych Chinach. Mit z czasów dynastii Han głosi, że na początku świat miał formę jaja. W jego górnej części znajdowało się niebo, a w dolnej – ocean, na którym spoczywała ziemia. Inny mit mówi o tym, że kopuła nieba obraca się wokół osi, a ziemia jest płaskim kwadratem albo piramidą, wokół której rozciąga się morze. Myśliciel chiński z IV w. p.n.e., Tsou Jen, twierdził, że ląd jest omywany przez wody wielkiego oceanu, a ziemia ma kształt kręgu stworzonego przez złączenie się nieba z tymi wodami (Bykow 1978, s. 106, 239). Forma ziemi jako prapagórka w środku oceanu zanotowana jest też w Indiach. Także ludy Azji centralnej wierzą, że ziemia jest otoczona oceanem. Mity Indii i Tybetu głoszą, że gdy rodził się świat, bóg Wisznu – w postaci żółwia z zieloną ludzką twarzą – wydzignął z głębin pierwotnego oceanu na swym grzbiecie ziemię. Góra Meru, jak pisaliśmy wyżej, jest otoczona wodami (Audric 1979, s. 38; Christie 1968, s. 54; Drapella 1976, s. 110; von Glasenapp 1966, s. 183; Kałużyński 1977, s. 81nn.; Mythology 1964, s. 310nn.; Wasilewski 1977, s. 11).

Przenieśmy się do Ameryki. Koncepcja ziemi oblanej oceanem była znana Aztekom, którzy wyobrażali ją sobie jako placek, dlatego też tereny nadbrzeżne nazywali „anauatl”, co oznacza „w pierścieniu wody”. Podobnie przedstawia to przypusz-

czalnie mistecki „Codex Borbonicus”, w którym wyobrażenie ziemi obwiedzione jest pasem wód symbolizowanych przez fale i muszle (Brykczyński 1976, s. 474). Według Majów – Quiché, jak czytamy w ich świętej księdze „Popol Vuh”, na początku nie było widać ziemi. Rozlewały się tylko spokojne morze i przeogromna przestrzeń nieba. Za sprawą bogów Tepeu i Gucumatz ziemia wyłoniła się z wód. Według Indian Pueblo z Meksyku stwórca o imieniu Awonawilona przyjął formę słońca i ogrzewając mgły zamienił je w ocean, a następnie z własnego ciała utworzył załączki dwóch światów, które osadził na wodzie. Awonawilona ulepił z gliny człowieka i otoczył murem istniejący skrawek lądu, aby go wody nie zalały. Połączenie ziemi mające formę tarasową wyłoniły się z wód, a najwyższym punktem lądu była góra Nunne Chaha – głoszą mity Indian Ameryki Północnej: Seminolów, Siuksów i Kreksów (Brykczyński 1976, s. 474nn.; von Glasenapp 1966, s. 27, 30; Popol Vuh, s. 40; Posern-Zieliński 1977, s. 149; Ros 1969, s. 281nn.).

Nie jest więc przypadkiem, że megalityczne Silbury Hill było otoczone kolistym rowem z wodą, że wielkie kurhany megalityczne były otaczane kręgami i że święte góry naturalne w rodzaju Ślęży otaczano koncentrycznymi wałami kamiennymi.

Górze kosmicznej przypisuje się najcenniejsze wartości wyrażane w kategoriach alegoryczno-symbolicznych. Ich zdobywanie jest celem herosów i wtajemniczonych. Wypada tu przypomnieć znany w Eurazji baśniowy wątek o księżniczce uwięzionej na szklanej górze i strzeżonej przez smoka czy też wątek o złotych jabłkach rosnących na drzewie pilnowanym przez smoka. Niewątpliwie te baśniowe wątki są reminiscencją dawnych inicjacyjnych misterii wtajemniczenia (Kowalski, Krzak 1989b, s. 1nn.; Krzak 1985a, s. 211nn.; 1985b, s. 135nn.).

Wyżej wspomnieliśmy o górze Ngeraod, z którą związana jest opowieść o cudownym zawiniątku dającym wieczne życie. Z górą Meru wiąże się wątek mówiący o tym, że bogom żyjącym na niej Wisznu udziela rady, jak zdobyć napój nieśmiertelności zwany amritą (można go otrzymać mącąc ocean górą Mandarą jako mątewką). W jaskini na górze Kuńluń (Chiny) ma przebywać Siwanmu, Pani Zachodu, strzegąca eliksiru nieśmiertelności (Janšina 1984, s. 178nn.). Tu jednym z najciekawszych ezoterycznych wątków jest fińska opowieść o czarodziejskim sampo, którą badacze usiłują rozszyfrować od ponad 150 lat. Otóż w „Kalevali” mówi się, że sampo jest ukryte w kamiennej lub miedzianej górze. Jest ono określone jako młynek, który dostarczał mąki, soli i pieniędzy. Czym było sampo – nie wiemy. Możemy jedynie podać, że

różni autorzy upatrywali w nim najrozmaitsze zjawiska i przedmioty nie wyłączając Graala (Haavio 1979, s. 194nn.; Kalevala, s. 608–615; Toporov 1980, s. 311nn.). Jeśli chodzi o Graala, warto zauważyć, że w dziele poety niemieckiego z XIII w., Albrechta von Scharffenberga, zatytułowanym „Der jüngere Titurel” („Młodszy Titurel”) można przeczytać o świątyni Graala na górze kosmicznej: „W krainie Zbawienia, w Lesie Zbawienia, znajduje się samotna góra zwana Górą Zbawienia, którą król Titurel otoczył murem i na której zbudował kosztowny zamek mający służyć jako świątynia Graala, gdyż wtedy Graal nie miał oznaczonego miejsca, lecz unosił się niewidzialnie w powietrzu” (Matthews 1981, s. 22nn.). Albrecht von Scharffenberg opisuje tę górę jako zbudowaną z onyksu, z oczyszczonym i wypolerowanym szczytem błyszczącym niczym księżyc. Świątynia była okrągła, miała kopułę i strop ze złota, który był inkrustowany szafirami reprezentującymi błękitne niebo i nabity granatami jako gwiazdami. Po półkulach krążyły tam poruszane sztucznymi sposobami złociste słońce i srebrzysty księżyc oraz wydawały dźwięk talerze perkusyjne wyznaczające upływ kanonicznych godzin (Matthews 1981, s. 22nn.).

Podsumowując tę wyraźnie niepełną listę danych, uważamy, że góra kosmiczna i odnoszące się do niej misteria inicjacyjne czy pogrzebowe wiązały się przede wszystkim ze zdobywaniem nieśmiertelności czy życia wiecznego w zaświatach (megality) oraz dostawaniem się do sfery bogów, a nawet, jak mówią o tym teksty sakralne, stawaniem się samym bogiem (piramidy egipskie i meksykańskie). Mity mówią też, że w górach rodzili się bogowie. W związku z tym nie jest przypadkiem, że, jak podaje apokryficzna ewangelia Nikodema, napisana w pierwszych wiekach naszej ery, Chrystus po zmartwychwstaniu wstąpił do nieba na górze Mamilch (Ewangelie, t. 1, cz. 2, s. 435nn.).

Jak pisaliśmy na początku artykułu, archetyp góry kosmicznej ma liczne odwzorowania w kręgu megalitycznym w młodszej epoce kamiennej w Europie oraz wśród megalitów z późniejszych epok w Azji i Afryce. Ponadto, i trzeba to podkreślić, model góry kosmicznej i tożsamy z nią symbol mandali rozpoznajemy także w świątyniach, tzw. świętych miastach i grobowcach z czasów późniejszych. Wielu przykładów dostarcza tu architektura sakralna Azji. W Indiach, począwszy od XII w. n.e., często wznoszono wokół świątyni trzy koncentryczne mury, opasujące kwadratową przestrzeń z bramami na czterech bokach. Realizowanie założenia góry kosmicznej i mandali miało tu miejsce już w III w. p.n.e. Z tego czasu, z Bairat, pochodzi kopuła stupa otoczona dwoma koncentrycznymi kręgami złożonymi ze słupów i ceglanego muru.

Czym jest stupa? Jak pisze E. O. James (1965, s. 216nn.), jest to po prostu monumentalny tumulus zbudowany dla pomieszczenia pamiątek czy relikwii Buddy lub buddyjskiego mędrca albo dla uczczenia pamięci świętego miejsca. Warto wiedzieć, że stożkowate kopce i drewniane struktury tego rodzaju były wznoszone ponad ciałami zmarłych wodzów wcześniej niż zrodził się buddyzm. Ogólny plan stupy jest dość prosty. Zwykle stoi ona na platformie kwadratowej lub kolistej podtrzymującej półkulistą kopułę („garbha”). W centrum jest osadzony kamienny słupek o przekroju kwadratowym, ustawiony pionowo, ponad którym znajduje się kamienna sześcienna skrzynia, w której są pomieszczone relikwie. Otóż E. O. James słusznie porównuje stupy do kurhanów megalitycznych z kręgiem przy obwodzie i menhirem na szczycie. Stupy przecież realizują górę kosmiczną i mandalę, która to struktura, naszym zdaniem, była podstawą budowy grobowców megalitycznych Indii poczynając od X w. p.n.e. Zarazem stupa jest symboliczno-architektoniczną strukturą, w której geometrii odwzorowana jest doktryna buddyjska (Govinda 1976, s. 1nn.). Na podkreślenie zasługują liczba i monumentalność stup i pagód buddyjskich, które były wznoszone także w Birmie, Tybecie, Chinach, Japonii i Indonezji. Na Cejlonie (Sri Lanka) niektóre pagody przekraczają 90 m wysokości (Anuvadhapura). Największa pagoda ma wysokość prawie 275 m. Klasycznym i najbardziej znanym przykładem świątyni – góry kosmicznej jest monumentalna budowla w Borobudur na Jawie wzniesiona około 800 r. n.e. Świątynię postawiono na naturalnym wzniesieniu. Ma ona kształt dziewięciotarasowej piramidy, na której szczycie stoi stupa. Jej podstawa jest kwadratem o boku długości 113 m, a wewnątrz mieszczą się koliste tarasy. Znanymi przykładami reprezentacji góry kosmicznej są też buddyjskie świątynie średniowiecznej Kambodży. Należy podkreślić, że świątynie w Angkor Wat, reprezentujące, jak się przyjmuje, górę Meru, były otoczone kolistymi i kwadratowymi kanałami z wodą. Takimi kanałami symbolizującymi mityczny praocjan były też otoczone inne świątynie w Kambodży (Audric 1979, s. 9, 155; Basham 1964, s. 436; Bussagli 1960, s. 847; Gnoli 1960, s. 848; James 1965, s. 216nn.; Piggott 1943, s. 1nn.; Proskurjakova 1976, s. 70nn.; Rybakova 1976, s. 51nn.; Soekmono 1976, s. 1nn.; Willets 1965, tabl. 230). Interesujące badania nad zespołem świątynnym Angkor Wat przeprowadził zespół badaczy amerykańskich: R. Stencow, B. Gifford i E. Mórón (Angkor, s. 40nn.). Dokonali oni szczegółowej numerycznej i astronomicznej analizy świątyni i stwierdzili, że zostały w niej zakodowane przez budowniczych dane numeryczne dotyczące kalendarza oraz wydarzeń historycz-

nych i mitologicznych. Z astronomicznego punktu widzenia świątynia ta stanowiła też doskonałe obserwatorium ruchów Słońca i Księżyca.

Oto inne przykłady. W Pekinie (Chiny) na planie mandali był zbudowany centralny ołtarz świata znajdujący się w świątyni nieba w pałacu cesarskim. Jego rdzeń tworzyła konstrukcja centralna otoczona potrójnym mурowanym kręgiem, który był przecięty na krzyż czterema przejściami. Marko Polo zanotował, że w stolicy Chin zwanej Kambalukiem mieściła się siedziba wielkiego chana zbudowana w kwadrat z trzech murów współśrodkowych, z których zewnętrzny liczył osiem mil długości, środkowy – sześć mil, a wewnętrzny – jedną milę. Dokoła muru zewnętrznego biegła fosa. Pośrodku wznosił się pałac wielkiego chana. Podobną siedzibę kazał też wielki chan zbudować dla swego syna (Marko Polo 1954, s. 231nn.). W Baktirii znajduje się, datowana na okres Achemenidów, świątynia z potrójnym kręgiem kamiennym (Sarianidi 1977, s. 203nn.). Symbolami kosmosu były też wczesnochrześcijańskie i późniejsze kościoły zbudowane na planie kosmogramu czyli mandali, tzn. w rzucie poziomym mające formę kolistą lub kwadratową, z czterema przejściami lub innymi elementami symbolizującymi czwórnię (Fagiolo 1972, ryc. 3; 4; 34; 37). Warto dodać, że czwórnia, według C. G. Junga, symbolizuje centralne bóstwo, o czym pisaliśmy w innym artykule (Krzak 1980, s. 369nn.; 1981, s. 135nn.).

Z kolei przypatrzmy się niektórym świętym miastom. Stolica średniowiecznego imperium Khmerów – Angkor Tom – miała zarys kwadratowy, zorientowany według stron świata. Była ona otoczona fosą o szerokości 100 m. Niewątpliwie fosy i mury świętych miast miały aspekt obronny, jednak w świetle tego, co napisaliśmy wyżej, nie można oprzeć się przekonaniu, że nosiły one także aspekt kosmologiczny i stanowiły granice świętej struktury. Abbasydzki Almansor we wczesnym średniowieczu założył miasto Bagdad na planie mandali. W centrum znajdowała się budowla na planie krzyża otoczona podwójnym okręgiem z czterema bramami. Podobną strukturę miało też chorezmijskie miasto Koj-Krylgan-Kala z pierwszych wieków naszej ery. O mieście Ekbatana zbudowanym przez króla Dejokesa tak pisał Herodot: „w całości było siedem pierścieni murów”, a „w ostatnim pierścieniu znajdują się królewski zamek i skarbiec”. Koncentryczną strukturą odznaczała się też starożytna Kartagina (Brentjes 1965, s. 483, ryc. 31; 1981, s. 8nn.; Moholy-Nagy 1970, s. 64nn.; Müller 1961, s. 9nn.; Oppermann 1968, ryc. 15; Proskurjakova 1976, s. 70nn.).

Jak wielkie było znaczenie tego symbolu świadczą fakt włączenia go do myśli chrześcijańskiej.

Formę góry kosmicznej ma Nowe Jeruzalem opisane w „Objawieniu św. Jana” (Biblia, Ap 21–22). Nowe Jeruzalem to realizacja miasta Boga, które ma pojawić się u kresu czasów.

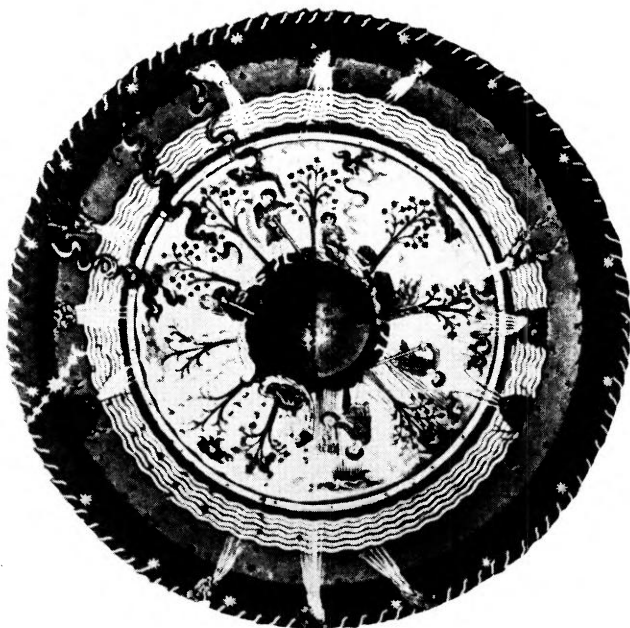
Warto wreszcie dodać, że struktura góry kosmicznej i mandali przetrwała do dziś w tańcach ludowych w różnych częściach świata. Mamy na myśli strukturę choreograficzną w postaci koła (tzw. taniec koło) z zaznaczonym centrum oraz strukturę taneczną kilkupiętrową reprezentowaną przez taniec koło na kole (byłoby słuszniej nazwać go tańcem – górą) znany z Bałkanów i Kaukazu. Ta ostatnia składa się z dolnego koła tancerzy, na których ramionach mamy drugie koło, a na szczycie tegoż jest następne koło, też utworzone z tancerzy. Całość ma postać trójpoziomowej struktury. Bywa, że góra ta jest otoczona dodatkowym, zewnętrznym kręgiem tancerzy. Słusznie w kategorii góry kosmicznej układ ten opisuje J. Kowalska. Odpowiednikiem tej konstrukcji jest układ taneczny realizujący formę mandali. Ta ostatnia struktura taneczna poświęcona jest dla ludów Syberii, dla kręgu sufickiego, jak też była realizowana w tańcach derwiszów, wielkoruskich chłystów, u Indian prerii, nadto w Tybecie, w Japonii i w Afryce. Wspomniana badaczka zebrała dane wskazujące, że w tańcach odtwarza się porządek świata, realizuje się szamańską drogę do nieba i zjednoczenie z bóstwem, jak też odwzorowuje się kreację świata. Bywa, że taniec taki odbywa się wokół drzewa lub pnia drzewa reprezentującego „axis mundi”. Tańcom tym towarzyszyły stany ekstazy-wizyjnej. W jednym z takich tańców u derwiszów C. Sachs i A. Danielou upatrują odwzorowanie ruchów Słońca, Księżycy i gwiazd (Kowalska 1986, s. 83nn.; Mladenović 1979, s. 73nn.). Taniec koło ma starożytną tradycję, za czym przemawiają jego wyobrażenia na ceramice kultur łużyckiej i wczesnośredniowiecznej, o czym pisał W. Hensel (1976, s. 193–194).

Z powyższych rozważań wynika, że symbol i archetyp góry kosmicznej i mandali miały zasięg ogólnosięwiatowy i były reprezentowane we wszystkich centrach cywilizacyjnych i kulturach z różnych okresów. Powszechność symbolu daje się tłumaczyć dwiema przyczynami. W pierwszym rzędzie symbol ten trzeba tłumaczyć jednością psychiki ludzkiej, która co najmniej od czasu pojawienia się „homo sapiens”, niezależnie od stopnia rozwoju i rodzaju kultury, rodzi uniwersalne archetypy wyrażające się podobnymi symbolami. Można tu wymienić takie symbole, jak opisywana góra kosmiczna i odpowiadająca jej mandala, labirynt, kolumna niebios, wielka matka, smok itd. Mielibyśmy tu do czynienia ze zjawiskiem pewnej autonomii myśli ludzkiej, którą dziś wielu badaczy interpretuje nie-



Ryc. 14. Obraz miasta. Mandaliczna wizja z marzenia sennego jednego z pacjentów C. G. Junga. Wg C. G. Junga 1972, ryc. 36

słusznie jako rezultat wyłącznie działania czynników materialnych i społecznych. Idea góry kosmicznej to jeden archetyp, jakby jeden mit, jedna struktura – archetyp, mit i struktura centralna. Jest to archetyp realizujący się na całym świecie poczynając od epoki kamiennej. Ujawnia się on w psychice ludzkiej także dziś, w XX wieku, lecz wskutek reorientacji ideowej ludzi cywilizacji naukowo-technicznej jest ignorowany i nie dopuszczany do praktyki społecznej jako idea sterująca, niegdyś żywa i stawiana na pierwszym planie. Symbole archetypowe przedstawiające mandale i podobne obrazy występują u dzisiejszych ludzi w stanach ekstazy-wizyjnych i snach. Wiele przykładów tych ostatnich, tj. marzeń sennych, omawia i prezentuje C. G. Jung. Wymienimy tu jeden z nich, obraz uzyskany i namalowany przez mężczyznę w średnim wieku. Obraz przedstawia średniowieczne miasto z murami i fosami, ulicami i kościołami; wewnątrz tego wizerunku jest drugie miasto również z murami i fosami. W centrum znajduje się zamek ze złotym dachem otoczony fosą (Ryc. 14). Zdaniem C. G. Junga konotacji dla tego obrazu należy szukać w mitologicznych, archetypowych starożytnych strukturach przedstawiających święte miasta, m.in.



Ryc. 15. Obraz świata z wizji Hildegardy z Bingen. Wg C. G. Junga 1972, ryc. 48

Niebieskie Jeruzalem i Miasto Brahmy na górze Meru. O tym, że obrazy takie nie są rezultatem oglądanych realnych struktur architektonicznych świadczy fakt, iż mandale i przypisywane im treści teistyczne pojawiają się także w snach dzieci, które nie mogły ich zapożyczyć ze świata zewnętrznego. W związku z tematem naszego artykułu warto też wspomnieć o mandalicznej wizji mistyczki z XII w., Hildegardy z Bingen. Jej mandala była typowa, tj. miała zaznaczone cztery kierunki i centrum; rzecz godna podkreślenia, że w centrum jest ziemia (kulista) otoczona oceanem, sferą powietrza i gwiazdowym niebem (Ryc. 15; Jung 1972, s. 92, 97). Za tym, że ideoarchetyp góry kosmicznej (oraz towarzyszące jej atrybuty i elementy, jak „okeanos”, feniks, smok) jest pochodzenia nie tylko naturalnego, lecz przede wszystkim ekstazy, przemawiają dane zebrane przez M. Eliade. Rozpatrując zagadnienie szamanizmu, uczony ten przytoczył niezliczone świadectwa ze wszystkich kontynentów wskazujące, że w czasie inicjacji szaman wpada w trans, podczas którego wspina się po drzewie (drzewo kosmiczne), po słupie (słup kosmiczny), po drabinie (drabina kosmiczna) czy, przede wszystkim, wstępuje na szczyt góry (góra kosmiczna) i dostaje się do nieba, gdzie spotyka najwyższe bóstwo, które wtajemnicza go w misteria szamańskie (Eliade 1974, s. 259nn.). Również jogowie mieli wizję góry Meru otoczonej siedmioma oceanami i siedmioma lądami i strukturę tę oglądali w wyniku ćwiczeń duchowych (Klasyczna 1986, s. 168). Taki boski trans stwarza sankcję, dzięki której pewne wyróżnione elementy otoczenia naturalnego (góra,

drzewo, słup) stają się obiektami uświęconymi i mogą być, i bywają realizowane w postaci określonych sztucznych budowli.

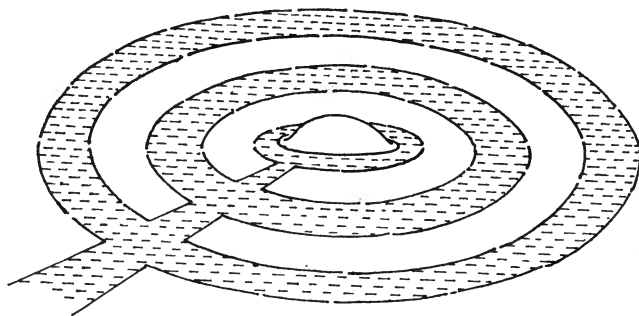
Drugą przyczyną tłumaczącą uniwersalizm góry kosmicznej jest dyfuzja kulturowa (i migracja). Dotyczy to przede wszystkim obszaru Eurazji, gdzie w czasach prahistorycznych uformowały się dwa prężne i ekspansywne kręgi etnokulturowe umożliwiające rozprzestrzenianie się idei religijnych. Pierwszy z nich to krąg kultur megalitycznych objętych jedną geoheliczną religią, który z Europy zachodniej i basenu Morza Śródziemnego rozprzestrzenił się niemal we wszystkich kierunkach, a przede wszystkim ku Indiom, Chinom, Japonii i Oceanii (a także w głąb Afryki i prawdopodobnie ku Ameryce). Drugi – to zespół ludów praindoeuropejskich, który z pogranicza Europy i Azji ekspandował w starożytności ku środkowej Europie i na wschód, osiągając m.in. Chiny. Nie należy też zapominać, że ideoarchetyp góry kosmicznej był także znany twórcom najstarszej cywilizacji na Bliskim Wschodzie, którego oddziaływanie kulturowe jest powszechnie znane i przyjmowane.

Skąd wzięła się idea góry kosmicznej? Gdzie wystąpiła po raz pierwszy? Jak dawny jest kult świętych gór? Na pytania te trudno jest odpowiedzieć. Na Bliskim Wschodzie i w Anatolii kult gór jest w każdym razie poświadczony już dla VI tysiąclecia p.n.e. Tu należy wymienić dwa stanowiska. I tak w Arpaczije w Syrii, na szczycie wzgórza (góry kosmicznej?) stwierdzono okrąg ogrodzony murem z ubitego mułu; prowadziły do niego ścieżki wyłożone kamieniami. Wewnątrz okręgu stwierdzono koliste budowle zwane tolosami, których forma nawiązuje do późniejszych megalitycznych tolosów Europy śródziemnomorskiej i zachodniej. Drugie stanowisko to osada w Çatal Hüyük w Turcji, w której odkryto malowidło przedstawiające dymiący wulkan – odpowiednik pobliskiego wulkanu Hasan Dağ na tamtejszym płaskowyżu Konya (Bieliński 1985, s. 229nn.; Brentjes 1968, s. 82nn.; Mellaart 1967, s. 176nn.). Wiemy też, że ideę góry kosmicznej realizowali w postaci zikkuratów już Sumerowie, którzy mieli przybyć do Mezopotamii z jakiegoś kraju leżącego na wschód od Iraku; z drugiej zaś strony nie można wykluczyć, że idea ta została zapożyczona przez ludy bliskowschodnie z kręgu kultur megalitycznych, albowiem początki megalitów w Europie przypadają na okres wcześniejszy niż uformowanie się pierwszych centrów cywilizacyjnych południowo-zachodniej Azji i Egiptu. Kalibrowane daty radiowęglowe (¹⁴C) wyraźnie wskazują, że pierwsze komorowe grobowce megalityczne przykryte kopcami pojawiły się na Półwyspie Pirenejskim, we Francji i na Wyspach Brytyjskich już w pierwszej połowie V tysiąclecia p.n.e. Przy-

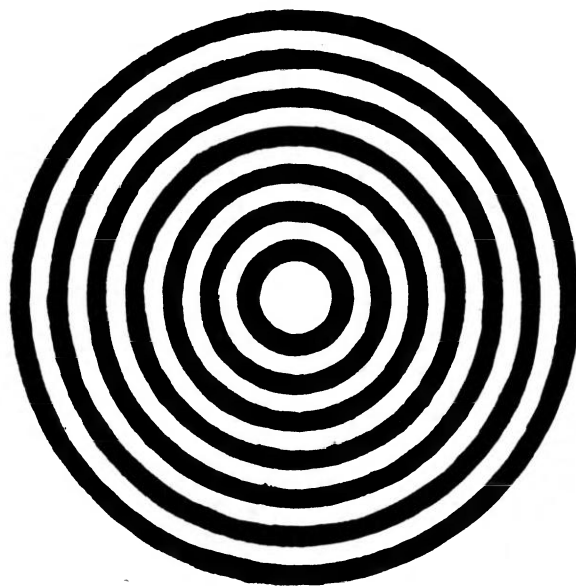
pomnijmy, że już w latach pięćdziesiątych XX w. D. J. Wölfel (1980, s. 229nn.) wysunął tezę o wpływie kultur megalitycznych („ex Occidente lux”) na uformowanie się cywilizacji biskowschodniej. Niemniej jednak trzeba stwierdzić, że problem ten nie jest dotychczas w pełni przebadany. W związku z tym warto byłoby przeanalizować zagadnienie megalitów Syrii i Palestyny, które to megality uważane są przez część badaczy za bardzo wczesne. W świetle dzisiejszych badań za najstarsze centrum idei góry kosmicznej trzeba uznać obszar kultur megalitycznych Europy zachodniej i południowo-zachodniej. Ale powstaje zaraz następne pytanie: skąd wzięła się ta idea w megalitach? Tu jesteśmy skazani wyłącznie na domysły. Warto jednak wiedzieć, że struktury koliste przypominające mandalę (dwuwymiarowy odpowiednik góry kosmicznej) stwierdzamy już w pochówkach ludzi neandertalskich, co najmniej 40 000 lat temu: z jaskini Guattari na Monte Circeo we Włoszech znamy pochówek czaszki ludzkiej otoczonej kręgiem z kamieni. Z kolei w jaskini Tešik-Taš w Uzbekistanie odkryto pochówek ludzki otoczony intencjonalnym kręgiem z rogów kozła. Z miejscowości Tata na Węgrzech pochodzi kolisty amulet z numulitu o średnicy 21 mm (datowany na okres mustierski), na którym jest wyryty równoramienny krzyż (Okladnikov 1949, s. 32, ryc. 22; Origine 1982, ryc. na s. 183; Stoljar 1985, s. 125).

Wreszcie warto wspomnieć o platońskim micie o Atlantydzie, której stolica – naszym zdaniem – była upostaciowiana w formie klasycznej góry kosmicznej (Ryc. 16). W centrum miasta mieściła się góra, wokół której założono trzy koncentryczne kręgi wodne, a na górze stały zamek królewski i świątynia najwyższego boga – Posejdona (Platon 1960, s. 29nn.). Uważamy, że gdyby Atlantyda istniała, to z niej należałoby wyprowadzić ideę góry kosmicznej (Kowalski, Krzak 1989a, s. 1nn.; Krzak 1982, s. 7nn.). Paralelami dla stolicy Atlantydy są indyjska góra Meru, chińska Kuńluń i wiele innych wyżej wymienionych, w tym „imago mundi” opisana w „Višnu Purāna”, dziele indyjskim z IV w. n.e. Ta ostatnia struktura (Ryc. 17) przedstawia się jako na przemian siedem koncentrycznych wałów (gór) „dvipas” i siedem koncentrycznych kanałów (oceanów) „udas”, a w centrum znajduje się wyspa „Jambudvipa”, pośrodku której jest wielka złota góra Meru, na której z kolei mieści się miasto Brahmy (Kloetzli 1985, s. 116nn.).

Z powyższych rozważań wynika, że w kategoriach góry kosmicznej i mandali trzeba rozpatrywać również kurhany i kręgi z epok żelaza i brązu. Dotyczy to także obszaru Polski. Przy czym przy rozpatrywaniu genezy tych kurhanów i kręgów trzeba brać pod uwagę to, co napisaliśmy wyżej



Ryc. 16. Model stolicy Atlantydy. Rekonstrukcja wg opisu Platona



Ryc. 17. Sakralna struktura kosmograficzna z górami Meru w centrum. Wg W. R. Kloetzliego 1985, ryc. 1

i tłumaczyć je jako częstą i niezależnie rodzącą się w różnych centrach kulturowych realizację szamańskiego archetypu w sensie jungowskim, jak też jako realizację archetypu w sensie eliadowskim, w którym chodzi o powtarzanie tego, co zaistniało „in illo tempore”. W przypadku pierwszego rodzaju archetypów chodzi o zjawisko, które C. G. Jung uważał za fenomen bliski temu, co w mitologii przyjęto nazywać motywami, w socjologii francuskiej wyobrażeniami zbiorowymi i kategoriami wyobraźni, a co A. Bastian uważał za idee elementarne; jest tu też analogia z wzorcami zachowań behaviorystów. Termin „archetyp” stosujemy tu więc umownie. Z kolei w przypadku archetypu typu eliadowskiego chodzi o zjawisko wzorcowe, pierwsze, modelowe, które ujęte w micie było powtarzane przez pokolenia w określonym rytuale czy innym zachowaniu.

Doc. dr hab. Zygmunt Krzak
 Instytut Historii Kultury Materialnej PAN
 al. Świerczewskiego 105
 00-140 Warszawa

BIBLIOGRAFIA

- Angkor
Angkor-Wat – kosmologia i astronomia (tłum. R. Sadowski), „Problemy” 4, 1977, s. 40–43. Tłumaczenie z: „Science” 193, nr 4250, 1976.
- Argüelles J. i M.
1972 Mandala, Berkeley.
- Atkinson R. J. C.
1956 Stonehenge, London.
1959 Stonehenge and Avebury and Neighbouring Monuments, London.
1968 Silbury Hill, „Antiquity” 42, nr 168, s. 299.
1970 Silbury Hill, „Antiquity” 44, nr 176, s. 313–314.
- Audric J.
1979 Angkor i imperium khmerskie, Warszawa.
- Basham A. L.
1964 Indie, Warszawa.
- Biblia
Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 1982.
- Bieliński B.
1985 Starożytny Bliski Wschód, Warszawa.
- Bīrūnī
1879 The Chronology of Ancient Nation, London.
- Blofeld J.
1970 The Way of Power, London.
- Brennan M.
1983 The Stars and the Stones, London.
- Brentjes B.
1965 Werdendes Abendland an Rhein und Ruhr?, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität Halle-Wittenberg” 14, s. 477–500.
1968 Von Schanidar bis Akkad, Leipzig.
1981 Die Stadt des Yima, Leipzig.
- Brykczyński P.
1976 Morze w kulturach prekolumbijskiej Ameryki, [w:] „Morze w kulturach świata”, Wrocław, s. 457–478.
- Burl A.
1977 The Stone Circles of the British Isles, New Haven.
1979 Prehistoric Avebury, New Haven.
- Bussagli M.
1960 The Orient, [w:] „Encyclopaedia of World Art” 3, London, szp. 847.
- Bykow F.
1978 Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej, Warszawa.
- Bystroń J. S.
1980 Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie, [w:] „Socjologiczne aspekty religii” (red. H. Jadam), Rzeszów, s. 177–195.
- Christie A.
1968 Chinesische Mythologie, Wiesbaden.
- Cirlot J. E.
1962 A Dictionary of Symbols, London.
- Czuang-tsy
1953 Prawdziwa księga południowego kwiatu, Warszawa.
- Daniel G.
1963 The Megalith Builders of Western Europe, Bungay (Suffolk).
- Daumas F.
1973 Od Narmery do Kleopatry, Warszawa.
- Dieterlin G.
1960 Primitive cultures, [w:] „Encyclopaedia of World Art” 3, London, szp. 848–851.
- Drapella Z.
1976 Od Lewiatana do Jormungandra, Gdańsk.
- Dymaczewski A.
1976 Morze w kulturze plemion germańskich, [w:] „Morze w kulturach świata”, Wrocław, s. 221–237.
- Edda
Edda poetycka (tłum. A. Zaluska-Strömberg), Wrocław 1986.
- Eliade M.
1959 Cosmos and History, New York.
1966 Traktat o historii religii, Warszawa.
1970 Sacrum – mit – historia, Warszawa.
1974 Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton.
- Evsjukov V. V.
1988 Mifologia chińskiego neolitu, Novosibirsk.
- Ewangelie
Ewangelie apokryficzne (tłum. M. Starowieyski), t. 1, cz. 1 i 2, Lublin 1980.
- Fagiolo M.
1972 Theodoricus – Christus – Sol, „Arheološki Vestnik” 23, s. 83–157.
- Fergusson J.
1872 Rude Stone Monuments, London. Reprint Graz 1976.
- Frolov B. A.
1974 Čisla v grafike paleolita, Novosibirsk.
- Gąsowski J.
1978 Mitologia Celtów, Warszawa.
- Gimbutas M.
1974 The Gods and Goddesses of Old Europe 7000–3500 BC. Myths, Legends & Cult Images, Berkeley and Los Angeles.
- Glaserapp H. von
1966 Religie niechrześcijańskie, Warszawa.
- Gnoli R.
1960 The Orient, [w:] „Encyclopaedia of World Art” 3, London, szp. 848.
- Govinda L. A.
1976 Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stupa, Emeryville.
- Graves R.
1968 Mity greckie, Warszawa.
- Guriewicz A.
1976 Kategorie kultury średniowiecznej, Warszawa.
- Haavio M.
1979 Mitologia fińska, Warszawa.
- Hawkins G. S.
1975 Stonehenge Decoded, Fontana.
- Hensel W.
1976 Wyobrażenie tańca „koło” na ceramice wczesnośredniowiecznej, [w:] „Cultus et cognito. Studia z dziejów średniowiecznej kultury”, Warszawa, s. 193–194.
- Henshall A. S.
1963 The Chambered Tombs of Scotland, Edinburgh, t. 1, –1972 1963, t. 2, 1972.
- Herity M.
1974 Irish Passage Graves, Dublin.
- James E. O.
1965 From Cave to Cathedral, London.
1970 Starożytni bogowie, Warszawa.
- Janšina E. M.
1984 Formirovanie i razvitie drevnekitajskoj mifologii, Moskwa.
- Juan’ Ke
1965 Mify drevnego Kitaja, Moskwa.
- Jung C. G.
1972 Mandala Symbolism, Princeton.
1980 Psychology and Alchemy, Princeton.
- Kalevala
Kalevala (tłum. J. Ozga-Michalski), Warszawa 1974.
- Kałużński S.
1977 Kosmogonia ludów altajskich, „Euhemer” 2, s. 81–102.
- Kidder J. E. Jr
1959 Japan before Buddhism, London.
- Kidder J. E.
1964 Early Japanese Art, London.
- Keel O.
1972 Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich.
- Klasyczna
1986 Klasyczna joga indyjska (tłum. L. Cyboran), Warszawa.
- Kloetzli W. R.
1985 Maps of Time – Mythologies of Descent: Scientific Instruments and the Puranic Cosmograph, „History of Religions” 25, s. 116–147.
- Korta W.
1988 Tajemnice Góry Słęzy, Katowice.
- Kowalska J.
1986 Elementarne składniki kulturowych koncepcji rzeczywistości w symbolice ruchu tanecznego, cz. 1. Kulturowe kwalifikacje ruchu a symbolika ruchu tanecznego, „Etnografia Polska” 30, s. 83–138.
- Kowalski K., Krzak Z.
1989a Echa Atlantydy, Warszawa.
1989b Tezeusz w labiryncie, Wrocław.
- Kramer N. S.
1963 The Sumerians, Chicago.
- Krzak Z.
1980 Eine Grabstruktur als Kosmogramm, „Almogaren” 9–10, s. 369–380.

- 1981 Kosmogram – krzyż – bóstwo, „Wiadomości Archeologiczne” 46, s. 135–144.
- 1982 Atlantyda czyli obraz świata, „Problemy” 2, s. 7–13.
- 1985a Symbolika i funkcja dawnych labiryntów, „Archeologia” 34, s. 211–219.
- 1985b The Labyrinth – A Path of Initiation, „Archaeologia Polona” 24, s. 135–148.
- 1987 The Problem of the Cosmic Mountain in the Past, „Archaeologia Polona” 25/26, s. 41–74.
- 1989 Megalithy Europy, Warszawa, maszynopis w Instytucie Historii Kultury Materialnej PAN.
- Krzak Z., Sadowski P.
- 1986 The Megalithic Cosmic Mountain, „Hemispheres” 3, s. 143–150.
- Kultura
- 1956 Kultura materialna starożytnej Grecji, Wrocław.
- Laričev V. E.
- 1989 Mudrost' zemli, Novosibirsk.
- Leisner G. i V.
- 1956 Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel, Berlin, t. –1965 1, 1956, t. 2, 1959, t. 3, 1965.
- L'Helgouach J.
- 1966 Les sépultures mégalithiques en Armorique, Rennes.
- Lipińska J.
- 1977 Starożytny Wschód, „Argumenty” 8, s. 11.
- Literatura
- 1984 Literatura Drevnego Vostoka, Moskva.
- Łanowski J.
- 1976 Morze w kulturze grecko-rzymskiej, [w:] „Morze w kulturach świata”, Wrocław, s. 123–159.
- Łyczkowska K.
- 1980 Enuma Eliš – babiloński mit o powstaniu świata, „Euhemer” 3, s. 23–32.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K.
- 1981 Mitologia Mezopotamii, Warszawa.
- MacKie E.
- 1977 The Megalith Builders, Oxford.
- Makiewicz T., Prinke A.
- 1981 Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych, „Przegląd Archeologiczny” 28, s. 57–90.
- Margul T.
- 1966 Mity z pięciu części świata, Warszawa.
- Marko Polo
- 1954 Opisanie świata, Warszawa.
- Marshack A.
- 1972 The Roots of Civilisation, New York.
- Matthews J.
- 1981 The Grail, London.
- Mellaart J. O.
- 1967 Çatal Hüyük, London.
- Mladenović O.
- 1979 Kolo na Kolu: The Round upon Round in Yugoslavia, [w:] „The Performing Arts” (red. J. Blacking i J. Kealunohomok), Hague, s. 73–77.
- Moholy-Nagy S.
- 1970 Die Stadt als Schicksal, München.
- Morenz J.
- 1972 Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie, Warszawa.
- Müller W.
- 1961 Die heilige Stadt, Stuttgart.
- Mythology
- 1964 The Mythology of All Races, t. 2, New York.
- O'Kelly M. J.
- 1982 Newgrange. Archaeology, Art and Legend, London.
- Okladnikov A. P.
- 1949 Issledovanie musterskoj stojanki i pogrebenija neandertal'ca v grote Tešik-Taš, južnyj Uzbekistan (Srednjaja Azija), [w:] „Tešik-Taš”, Moskva, s. 7–85.
- 1964 Olen', zolotyje roga, Moskva.
- Oppermann N.
- 1968 Beiträge zur partischen Sakral- und Festungsarchitektur am Beispiel der Grabungsergebnisse in Nisa, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität Halle-Wittenberg” 17.
- Origine
- 1982 Origine et évolution de l'homme, Paris.
- Piekarczyk S.
- 1977 Pozbawiony losu, „Argumenty” 13, s. 11.
- Piggott S.
- 1943 The Earliest Buddhist Shrine, „Antiquity” 65, s. 1–10.
- Platon
- 1960 Timaios i Kritias (tłum. W. Witwicki), Warszawa.
- Pomorska I.
- 1974 Kosmogonia egipska, „Euhemer” 3, s. 25–33.
- Popol Vuh
- Popol Vuh. Księga Rady narodu Quiché (tłum. H. Czarnocka i C. Marrodán Casas), Warszawa 1980.
- Posern-Zieliński M. i A.
- 1977 Idińskie wierzenie i rytuały, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Proskurjakova T. S.
- 1976 Chram Bajon v Kambodze, [w:] „Sokrovišča iskusstva stran Azii i Afriki”, Moskva, s. 70–86.
- Ros J.
- 1969 Heroje Północy, Warszawa.
- Rybakov B. A.
- 1965 Kosmogonija i mifologija zemledel'cev èneolita, „Sovetskaja Archeologija” 1, s. 24–47.
- Rybakova N. I.
- 1976 Chramovyj kompleks Angkor Vat v Kambodze, [w:] „Sokrovišča iskusstva stran Azii i Afriki”, Moskva, s. 51–69.
- Sarianidi V. J.
- 1977 Pamjatniki monumental'noj architektury Baktrii, „Sovetskaja Archeologija” 1, s. 203–224.
- Shee Twohig E.
- 1981 The Megalithic Art of Western Europe, Oxford.
- Składankowa M.
- 1981 Mity królewskiej księgi. Symbole i wzorce mityczne w „Szahname”, Warszawa.
- Soekmono
- 1976 Chandi Borobudur, Amsterdam.
- Sprockhoff E.
- 1966 Atlas der Megalithgräber Deutschlands, Bonn, t. 1, 1966, –1975 t. 2, 1967, t. 3, 1975.
- Stoljar A.
- 1985 Proischozdenie izobrazitel'nogo iskusstva, Moskva.
- Tomiccy J. i R.
- 1975 Drzewo życia, Warszawa.
- Tomicki R.
- 1977 Stwórcy – rywale, „Argumenty” 14, s. 11.
- Toporov V. N.
- 1980 Gora, [w:] „Mify narodov mira”, Moskva, t. 1, s. 311–315.
- 1982 Mandala, [w:] „Mify narodov mira”, Moskva, t. 2, s. 100–102.
- Tucci G.
- 1969 The Theory and Practice of the Mandala, London.
- Valera R. de, O'Nualláin S.
- 1961 Survey of the Megalithic Tombs of Ireland, Dublin, t. 1, –1982 1961, t. 2, 1964, t. 3, 1972, t. 4, 1982.
- Vries A. de
- 1976 Dictionary of Symbols and the Imagery, Amsterdam-London.
- Vulcănescu R.
- 1979 Kolumna niebios, Warszawa.
- Wasilewski J.
- 1977 Kosmiczne jajo, „Argumenty” 18, s. 11.
- 1979 Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach, Warszawa.
- Wasiliew L.
- 1974 Kultury, religie i tradycje Chin, Warszawa.
- Wierciński A.
- 1977a Dark and Light of the Aztec Stone Calendar and their Symbolical Significance, [w:] „Polish Contribution in New World Archaeology”, Kraków, s. 105–109.
- 1977b Time and Space in the Sun Pyramid from Teotihuacan, [w:] „Polish Contribution in New World Archaeology”, Kraków, s. 87–103.
- 1977 Pyramids and Ziggurats as the Architectonic Representations of the Archetyp of the Cosmic Mountain, „Almogaren”, cz. I, t. 7, 1977, s. 199–212; cz. II, t. 8, 1978, s. 167–187.
- 1978 Piramidy i zikkuraty jako architektoniczne reprezentacje archetypu Góry Kosmicznej, „Problemy” 6, s. 21–30.
- 1984 Kamień – analogia i archetyp, „Architektura” 4, s. 30–35.
- Willets W.
- 1965 Foundations of Chinese Art, London.
- Wölfel D. J.
- 1980 Die Religionen des vorindogermanischen Europa, Hallein.
- Ziemiński J.
- 1968 Pierwiastki kosmogoniczne i kosmologiczne w strukturze osiedli ludzkich, „Z otchłani wieków” 4, s. 288–293.
- Zwolski E.
- 1976 Morze w kulturze sumeryjskiej, [w:] „Morze w kulturach świata”, Wrocław, s. 21–35.

SUMMARY

The article substantiates two theses: 1) the main megalithic structures, i.e. circular mounds and cromlechs represent the ideoarchetype of the Cosmic Mountain, and the principle of the mandala (according to C. G. Jung's conception); 2) megaliths were the initial matrix of these symbolic structures, whose realization spread in the form of certain temples, graves and so-called holy cities, which in turn can be explained as the realization of the archetype in the sense given by M. Eliade. The structure lying at the core of these constructions is nearly as old as mankind, as symbols realizing the principle of the mandala (the mandala is a realization of the Cosmic Mountain on a plane) go back to Neanderthal times.

The structure of the Cosmic Mountain was known worldwide and was represented in all the old centres of civilization and culture in various periods. Its universality had two causes: 1) the oneness of the human psyche creating universal archetypes expressed by similar symbols (Cosmic Mountain, mandala, great mother, labyrinth, column of the skies, dragon, etc.); 2) cultural diffusion and migrations and the influence of higher centres of civilization. The symbol is to be found in Plato's legend of Atlantis, where the capital had the form of a Cosmic Mountain surrounded by three circles of water. More details may be found in an English language article by the author (Krzak 1987).

JERZY T. BĄBEL

SYMBOLIKA BARANA W WIERZENIACH LUDÓW KULTURY PUCHARÓW LEJKOWATYCH. PRÓBA INTERPRETACJI

THE SYMBOLISM OF THE RAM IN THE BELIEFS OF THE FUNNEL BEAKER CULTURE PEOPLES.
AN INTERPRETATION

WSTĘP

Barany (*Ovis*) zaliczane są do podrodziny kozłowatych (*Caprovinea*). Kości tych ssaków znalezione zostały już w warstwach pleistocenijskich. Wśród zwierząt tych istnieje ogromne zróżnicowanie form dzikich i udomowionych. Badacze przedmiotu wyrażają sprzeczne poglądy na temat genezy owcy domowej. Ostatnio przyjmuje się jednak, że obszarem, na którym nastąpiło 10–8 tys. lat p.n.e. udomowienie owiec, były rozległe tereny Azji. Prawdopodobnie udomowiono jednocześnie co najmniej kilka geograficznie zróżnicowanych ras lub podgatunków, wśród których mogły być także owce stepowe, owce z niskich gór oraz podobne do muflona i do argali, tj. podgatunku owcy dzikiej z rodziny krętorogich. Kiedy skrzyżowano je ze sobą, uzyskano nowe formy, lepiej przystosowane do życia w odmiennych warunkach na nowych terenach. Owce są zwierzętami mającymi wyjątkowo dużą zdolność adaptowania się do zróżnicowanych warunków ekologicznych. Ta charakterystyczna ich cecha zadecydowała o znaczeniu omawianego zwierzęcia w gospodarce, a tym samym – w życiu duchowym społeczności ludzkich (Sych 1975; Lasota–Muskalewska 1983, s. 83).

Według opinii niektórych badaczy neolityczna owca znana w Europie pochodzi od dwóch przodków: grupy „urial” (*Ovis orientalis*) oraz odmiany muflona (*Ovis aries studeri*). Potomkowie pierwszego reprezentowani są przez owcę torfową (*Ovis aries palustris*). Przodkowie tej owcy dotarli na tereny Europy środkowej przez Bałkany wraz z

osadnikami kultur naddunajskich. Odmiana druga, występująca w Europie zachodniej i północnej, związana jest z gospodarką kultur megalitycznych. Na tereny położone na północ od Karpat owca przybyła z ludnością kultury ceramiki wstęgowej, która skolonizowała tereny lessowe. Hodowla owiec miała w niektórych osadach kultury ceramiki wstęgowej rytej w Niemczech środkowych znaczenie pierwszoplanowe, na innych owca była w „ściślejszej czołówce” zwierząt hodowlanych. W Polsce w kulturze pucharów lejkowatych hodowla bydła przeważała jednak nad hodowlą owiec. Dla ludności miejscowej, reprezentującej mezolityczny stopień rozwoju gospodarki, owca była zwierzęciem obcym, dotychczas nie znanym, ściśle związanym z przybyszami z południa (Bogolubski 1968, s. 184 nn.; Tabaczyński 1970, s. 166–167, 169, 181, 187, tam dalsza lit.; Bökönyi 1974, s. 168; Hyams 1974, s. 81–92). Ludność kultur neolitycznych używała tych zwierząt m.in. do celów magiczno-religijnych. Na terenie osady kultury pucharów lejkowatych w Niedźwiedziu, woj. krakowskie, użyto ich jako ofiar zakładzinowych (Wiślański 1979, s. 259), natomiast na cmentarzysku kultury amfor kulistych w Złotej Sandomierskiej, woj. tarnobrzeskie, składano je w ofierze bóstwom w jamach kultowych (Krzak 1977). Zwierzę to już w zaraniu neolitu weszło w Europie południowej i środkowej w skład bogatej symboliki religijnej.

We wczesnym neolicie na Bałkanach i w Europie środkowej wśród wielu elementów plastyki figuralnej pojawiły się gliniane wyobrażenia zwierząt.

W kręgu kultur dorzecza Dunaju rozwinął się zwyczaj zdobienia naczyń plastycznymi figurkami lub główkami zwierząt, a nawet lepienia garnków zoomorficznych – askosów. Zwyczaj ten przybrał na sile w środkowym okresie neolitu. Pojawiły się wówczas naczynia z uchami w kształcie stylizowanych głów byka (tzw. *ansa lunata* lub – moim zdaniem właściwiej – *ansa cornuta*) znane z terenów Polski z inwentarzy kultur pucharów lejkowatych, promienistej, a w późniejszym okresie również i złockiej. Na szczególną uwagę zasługują figurki baranów i wyobrażenia baranów na uchach naczyń kultury pucharów lejkowatych. Są one podstawą różnorodnych i kontrowersyjnych stwierdzeń i dlatego wymagają głębszej analizy. Niniejsza praca jest próbą interpretacji symboliki barana w wierzeniach plemion kultury pucharów lejkowatych i przedstawioną przeze mnie hipotezę należy traktować jako jedną z wielu możliwości wyjaśnienia tego skomplikowanego zagadnienia. Zamieszczony wykaz literatury obejmuje (poza dwoma wyjątkami) prace wydrukowane do roku 1982, tj. do momentu złożenia niniejszego artykułu do redakcji „Wiadomości Archeologicznych”.

WYSTĘPOWANIE WYOBRAŻEŃ BARANA

Do najwcześniejszych plastycznych wyobrażeń barana w Europie należą znaleziska z wczesnoneolitycznych osad kultury Vinča na Bałkanach. Na stanowisku Anza w Macedonii, datowanym na okres 5300–5000 lat p.n.e., znaleziono figurę przedstawiającą barana z trzema rogami. Z góry Sitargoi w Grecji pochodzi natomiast głowa barana ulepiona z gliny i zdobiona trzema poziomymi liniami rytymi wokół szyi. Wiek tego wyobrażenia określany jest na około 6000 lat (Gimbutas 1974, s. 148, fot. 133–135, tam dalsza lit.). Na stanowisku Zelenikovo w Jugosławii odkryto zaś inne wyobrażenie głowy barana, tym razem z pięcioma rogami, zaliczane do inwentarzy grupy Zelenikovo II z młodszego okresu neolitu bałkańskiego. Jeszcze inną figurkę glinianego barana znaleziono w Grapčeva Špilja w Jugosławii (grupa hvarska, młodszy okres neolitu). Bardzo interesujące wyobrażenie pochodzi ze stanowiska Fafos I w Kosovskiej Mitovicy. Jest to gliniana figurka ityfalicznego mężczyzny, którego głowę uformowano w kształcie baraniego lub kozłego łba. Figurkę tę zalicza się do kultury Vinča, tzw. wariantu kosowskiego (Gimbutas 1974, s. 223, fot. 233; Garašanin 1979, tabl. XXXVII, 1a, b). W miejscowościach Vinča w Jugosławii oraz Jaša – tepe II i Kapitan Dimitrijevo w Bułgarii znaleziono zoomorficzne naczynia gliniane uważane niekiedy za lampki i datowane bądź to na neolit, bądź też na chalkolit (Georgiev 1961, s. 77, tabl. XX; Garašanin 1979, tabl. XXX, 6). Są to wyobrażenia

baranów, których tułów tworzy naczynie zdobione ukośnymi lub łukowatymi liniami rytymi. W Szeged na Węgrzech odkryto z kolei gliniany „ołtarz” przypisywany kulturze Tisza. Uformowany on jest w kształcie czworobocznego naczynia o czterech nogach i zdobiony ornamentem rytym esownic i meandrów. Na każdym z czterech rogów „ołtarza”, nad górną krawędzią, wyobrażono plastycznie pojedyncze długorogie głowy owiec zwrócone pyskami na zewnątrz zabytku (Kalicz 1970, ryc. 41; Bökönyi 1974, s. 168, ryc. 47).

Naczynia zoomorficzne kultur ceramiki malowanej przedstawiają zazwyczaj bydło rogate, kozę, prosię, ptaka i barana (np. na zabytku w Erösd). W plastycznie wymodelowane głowy baranów i kóz wyposażone jest gliniane naczynie kultury ceramiki wstęgowej rytej z Dukovan z Moraw. Element ten występuje także w młodszych fazach kultur wstęgowych. Plastyczne guzki umieszczane na naczyniach kultury ceramiki wstęgowej rytej, np. z Herkheim, Grössörner, przedstawiają zapewne łby bydła rogatego lub baranów. Są one jednak dość prymitywne i schematycznie potraktowane, toteż lepiej jest tu mówić o rogaciznie (Pleslová 1964, s. 296, 298, 302–303, tam dalsza lit.). Głowa barana z rogami została znaleziona w Erfurcie na terenie osady kultury ceramiki wstęgowej rytej. Jest to odłamana część naczynia lub glinianej figury. Glinianą głowę barana odkryto także w osadzie kultury ceramiki wstęgowej rytej w Leippen, Kr. Meissen. Zalicza się ją do inwentarzy kultury ceramiki wstęgowej – kłutej (Seger 1926, tabl. XXIX, 1, 2; 1928, s. 16). Pod silnymi wpływami kultur ceramiki malowanej i ceramiki wstęgowej na terenie południowej Polski, Moraw i Czech pojawiły się plastyczne wyobrażenia bydła, kozy, ptaka oraz barana. Większość znalezisk ze Śląska i Moraw mieści się, zdaniem E. Pleslovej (1964, s. 300, 302), w horyzoncie kulturowym Jevišovice C–I – Ohrozim – Nosocice.

Do najbardziej znanych wyobrażeń barana zaliczanych do kultury pucharów lejkowatych należy dość duża (wysokość 32,5 cm, długość 37 cm, wysokość korpusu 23,5 cm, jego szerokość 11,5 cm) gliniana figura z Jordanowa Śląskiego, woj. wrocławskie (Ryc. 1c). Została ona odkryta na terenie osady kultury pucharów lejkowatych (Seger 1926, s. 204–209). Figura leżała 80 cm na SW od niekolej, częściowo zniszczonej jamy o wymiarach (w profilu): 150 cm szerokości i 126 cm głębokości. W jamie znaleziono kilka małych, niecharakterystycznych fragmentów ceramiki. Figura barana była rozbita, wewnątrz pusta. W trakcie eksploracji część ziemi z okolic znaleziska statuetki oberwała się i spadła z urwiska. W obwale znaleziono rozbity kubek z uszkiem. Drugie, nie uszkodzone naczynie (pucharek) stało obok przednich nóg zwierzęcia.



Ryc. 1. Gliniane wyobrażenia baranów w płastyce kultury pucharów lejkowatych. Ćmielów, woj. Tarnobrzeg, j. 180 (a, b); Jordanów Śląski, woj. Wrocław (c); Krężnica Jara, woj. Lublin (d)

Oba naczynia należą do inwentarza kultury pucharów lejkowatych. Na figurze barana, w ziemi do niej przylepionej, leżała „połowa noża krzemienego” (Seger 1926, s. 206–207, ryc. 10, tabl. XXVII, XXVIII; 1928, s. 13–14, ryc. 1; 2; Nosek 1949, s. 182).

Innym zabytkiem z tej grupy wyobrażeń zwierzęcych z terenu Śląska jest głowa glinianego barana (fragment figury), również zaliczana do kultury pucharów lejkowatych, z Nosocic, woj. legnickie (Ostrowska 1949, s. 152–154; Wiślański 1979, s. 238, ryc. 137:6). Niestety, było to znalezisko luźne.

Do interesujących zabytków należą kubki z pojedynczymi uchami zwieńczonymi głowami barana. Naczynia takie zostały odkryte na terenie osad kultury pucharów lejkowatych w Ćmielowie, woj. tarnobrzegskie (Podkowińska 1950, s. 130, tabl. XLVI, 1–4, 21; 1951, s. 210, tabl. XVIII, 2, s. 226, tabl. XXV, 1–3, s. 232, ryc. 19; 1955, ryc. 1; 12; Krzak 1963, s. 69), Zawichoście, woj. tarnobrzeg-

skie, st. „Zbrza Wielka” (Krzak 1961, s. 39, ryc. 8c; Balcer 1966–1967, s. 300, ryc. 11c; 17h), Klementowicach, woj. lubelskie (Kowalczyk 1957b, s. 182, 188, tabl. XCIX, 1; C, 4), Gródku Nadbużnym, woj. zamojskie (Kowalczyk 1956, s. 43, tabl. III; ryc. 2; 1957a, tabl. VII, 6, 7; Poklewski 1958, s. 320, tabl. XIII, 1–7). Ułamki uch zdobionych schematycznymi wyobrażeniami głów zwierzęcych (Kempisty 1966–1967, s. 145, 147), a wśród nich wyobrażeniami głów baranich (zbiory PMA w Warszawie, nr inw. II/7698), wystąpiły także na terenie osady kultury pucharów lejkowatych w Kamieniu Łukawskim, woj. tarnobrzegskie. Wszystkie wymienione zabytki znajdowano albo na powierzchni stanowisk, albo też w jamach osad. Naczynia z uchami jak wyżej opisywane znane są również poza terenem Polski, np. z osady w pobliżu wsi Zimne na Ukrainie (Peleščišin 1971, s. 237, ryc. 65:1), zaliczanej do południowej grupy kultury pucharów lejkowatych.

Do najbardziej interesujących obiektów związanych z omawianymi zabytkami należy jama 180 z osady kultury pucharów lejkowatych w Ćmielowie, st. Gawroniec–Pałyga (Podkowińska 1955; 1961, s. 21nn.). Jama ta datowana jest metodą ^{14}C (Lab. nr H 566) na rok 2725 ± 110 p.n.e. (Kruk, Milisaukas 1977, s. 251, tabela 2; Wiślański 1979, s. 209). Obiekt ulokowany był na osobnym, w miarę przestronnym placu. Nad jamą miał się znajdować dach (lub pokrywa), na którym stały naczynia. Pożar, który strawił pokrywę i strop, spowodował ich zawalenie się wraz ze stojącymi tam naczyniami. Na dnie jamy odkryto ślady po siedmiu słupach konstrukcyjnych oraz resztki spalonego dachu, zwęglone ziarniki pszenicy płaskurki, nasion, grochu zwyczajnego i lnu zwyczajnego. Z resztek naczyń leżących w jamie wyklejono 33 garnki. 17 z nich było dużych, jedno naczynie miało otwór w dnie. Dwa duże naczynia miały ucha w kształcie litery H zwieńczone wyobrażeniami łbów baranich, a cztery kubki również wyposażone były w pojedyncze ucha z baraniami główkami (Podkowińska 1955, s. 18, 27, ryc. 1; 12; 1961, s. 35–36, tabl. I, 1, 2, s. 54, tabl. XIII, 1, 2, s. 55, tabl. XIV, 5). Na terenie tej osady znaleziono również kilkadziesiąt fragmentów takich naczyń. Dwa niewielkie kubki z uchami *ansa cornuta* odkryto w jamach 162 i 203 (Podkowińska 1961, s. 49, tabl. XVIII, 1, 2). W jamie 180 również były szczątki uch typu *ansa cornuta* (Podkowińska 1961, tabl. XV, 1, 2). Fragmenty naczyń ze źle zachowanym uchem w formie litery H znaleziono także na terenie osady kultury pucharów lejkowatych w Stryczowicach, woj. kieleckie, st. IX (Bąbel 1975, s. 574, tabl. XI, 1). Kubki ze stylizowanymi głowami barana znamy również z cmentarzysk tej kultury z Nałęczowa–Kolonii, woj. lubelskie (Kowalczyk 1959, s. 175) oraz ze st. XIV w Klementowicach (Uzarowiczowa 1970, s. 502–503, 506, ryc. 28c). Naczynie klementowickie zostało znalezione w okolicach głowy kobiety zmarłej w wieku *maturus* (40–45 lat) razem z innym garnkiem, amforowatego typu. W grobie tym znajdowały się również szczątki osobnika w wieku *juvenis* (14–15 lat) oraz dziecka, *infans I* (7–8 lat).

Omawiając zabytki z wyobrażeniami baranów trzeba uwzględnić również słynne „wołki” z Krężnicy Jarej, woj. lubelskie (Nosek 1947, s. 204, 207, ryc. 14; 1951, s. 59, 62–63, ryc. 5; 6; Hensel 1973, s. 75, ryc. 55), które, jak zaznacza S. Nosek, mają schematycznie potraktowane łby o wyglądzie głów baranich „z powodu ostrego zakończenia pysków i dużych zakręconych do tyłu rogów”. Jest to figurka gliniana stanowiąca część naczynia (Ryc. 1d).

Wyobrażenia baranów znane są również w późniejszych okresach, np. w zespołach środkowoeuropejskich z wczesnej epoki brązu, zwłaszcza o star-

szej metryce. Wykonane są z gliny lub miękkiego kamienia (Machnik 1978, s. 17, tabl. IV, 2).

Dotychczasowe interpretacje

Zdaniem M. Gimbutas (1974, s. 148) na terenie Bałkanów w okresie neolitu baran i byk poświęcone były Bogini Ptaków lub Wężów. Znaleźiska z osad wschodniobałkańskich i z kultury Vinča miały mieć ścisły związek z tym żeńskim bóstwem. Pochodząca ze stanowiska Vinča mała waza kultowa ma 4 małe nóżki i wyobrażenie głowy barana przy krawędzi. Naczynie to ma ryty ornament linii układających się na kształt litery V i jej zwielokrotnienia (tzw. jodełka). Znaki te były, wg badaczki, ideogramami Bogini Ptaków. Zasadniczym dowodem na związek barana z tym bóstwem ma być znacznie późniejsza czarnofigurowa waza grecka z muzeum w Uppsali, na której jest wyobrażona sowa (= Atena) siedząca na ołtarzu. Do ołtarza tego doprowadzony jest na ofiarę baran. Innym dowodem na związek Bogini Ptaków (= grecka Atena) z przedzeniem, a stąd z owcami, jest seria terakotowych plaketek greckich pokazujących sowę z ludzkimi rękami przędzącą wełnę. Związek ten mógł, zdaniem M. Gimbutas (1974, s. 148nn.), mieć swe początki już w neolicie. Przytoczyła ona również przykład askosu z Zygouries koło Koryntu, pochodzącego z okresu WH II (2600–2300 lat p.n.e.), który ma wylew w formie rogatej baraniej głowy.

H. Seger (1928, s. 16nn.) omawiając znalezisko z Jordanowa stwierdza, że plastyka figuralna u ludów prymitywnych odnosi się głównie do religii i kultu zmarłych. Figury zwierzęce wykonane z gliny mogły być ofiarami symbolicznymi, zastępującymi żywe zwierzęta ofiarne. Nie wyklucza jednak i takiej możliwości, że baran z Jordanowa jest prawdziwym przedstawieniem bóstwa, które zdobiło ołtarz lub niszę. Zastrzega się jednak, że całkowitej pewności co do takiej interpretacji nie ma.

Zdaniem T. Sulimirskiego (1957–1959, s. 356, 364) figura barana z Jordanowa miała znaczenie symboliczne. Świadczyć o tym ma skład całego znaleziska, a zwłaszcza „nożyk” krzemienisty leżący na baranie. Występujący w grupie południowej kultury pucharów lejkowatych motyw barana wskazuje na rozwiniętą hodowlę owiec w tym rejonie i na duże jej znaczenie dla gospodarki. Do podobnego wniosku doszedł J. Kowalczyk (1956, s. 41). Uważa on, że plastyka figuralna o motywach zoomorficznych jest dowodem ważności gospodarki hodowlanej lub pasterskiej w kulturze pucharów lejkowatych. Identyfikacja twierdzi A. Uzarowiczowa (1970, s. 506) dodając, że znaczenie hodowli owcy i kozy w tym czasie potwierdzają także często spotykane pochówki tych zwierząt o charakterze ofiarnym.

Według opinii Z. Podkowińskiej (1946, s. 135) wyobrażenie barana z Jordanowa jest śladem prastarego kultu księżycy związanego z tym zwierzęciem, gdyż zależność taka występuje w dawnych wierzeniach (Żyranik 1932, s. 52). Jej zdaniem (1951, s. 234) baran i byk były najdawniej czczonymi przez neolityczne ludy kopieniackie zwierzętami, których kult nawiązujący do myśliwskiego totemizmu rozwinął się wraz z hodowlą tych zwierząt. Były one totemami plemion myśliwskich u ludów kopieniackich znających już prymitywną hodowlę owiec i bydła. Ponieważ hodowla zwierząt nabierała znaczenia w kulturze pucharów lejkowatych, stąd wzrost znaczenia tego kultu. Figurki antropo- i zoomorficzne kultur neolitycznych związane były z kultami rolniczymi i magią służącą zapewnieniu urodzaju i płodności (Podkowińska 1961, s. 57).

Zdaniem J. Żaka (1976, s. 29) okres neolitu charakteryzuje się kultem zwierząt. B. Gediga (1976, s. 73–74, 120, 130) uważa figuralne przedstawienia zwierząt, w tym także zabytki z Jordanowa i Ćmielowa, za objawy kultu płodności. Twierdzi, że tendencje do wyobrażania uduchowionych sił przyrody pod postaciami zwierząt są najprawdopodobniej relikami totemizmu.

Podobnie stwierdzał W. Szafrąński (1971, s. 184–185): reminiscencją totemizmu mają być przedstawienia niektórych duchów przyrody w postaci zwierząt. W neolicie dawne wierzenia totemistyczne przekształciły się w kult zwierząt, czego dowód stanowić mogą m.in. gliniane figurki zwierząt (np. barana z Jordanowa). Figurki zwierzęce miały zastosowanie w praktykach czarodziejskich prowadzących do wzrostu i rozwoju stada, a polegających na smarowaniu statuetek warstwą tłuszczu. Zdaniem tego autora panteon powstających w neolicie bóstw początkowo miał nosić pewne cechy zoomorficzne, jako dalekie echo wierzeń totemistycznych. Wyrosły z totemizmu dawny kult zwierząt przeżywał się w formie wprowadzenia do galerii bóstw zwierząt jako towarzyszy bogów lub niekiedy nawet jako synów bożych. W. Szafrąński (1977, s. 65–66) uważa także, że w wyobrażeniach barana należy widzieć reminiscencję obrzędów totemistycznych, zapewne typu intichiumy, tzn. takich, które usiłowały wpłynąć magicznie na rozmnażanie zwierzęcia totemowego. W neolicie praktyki te miały przekształcić się w ofiary rolnicze z pierwszych zbiorów. Rytuał ów operuje jednak dalej świętymi zwierzętami, co łączy się z rozwojem hodowli zwierząt. W późniejszym czasie (schyłek okresu halsztackiego) baran, wg W. Szafrąńskiego, wiąże się z kultem słońca (na obszarze zajmowanym przez kulturę łużycką) i jest odpowiednikiem wedyjskiego boga Agni, którego wyobrażono w postaci tego zwierzęcia. Figura z Jordanowa jest ucieleśnionym w ziar-

nie duchem roślinności, który przyjął postać barana (Szafrąński 1977, s. 66). Ofiarowywanie tego zwierzęcia zapewniało zmartwychwstanie i odrodzenie ziemi. Idol ten miał doznawać w czasie obrzędów czci i zapewne był świadkiem składania duchom przyrody ofiar z pierwocin płodów rolnych i przychówku hodowlanego oraz ofiar wotywnych składanych w bagnach lub zakopywanych w osadach (Szafrąński 1979, s. 84).

Z. Podkowińska przypuszczała, że w związku z kultem barana miały w Ćmielowie miejsce uroczystości doroczne, w czasie których dokonywano uctw obrzędowych. Naczynia z uchami zdobionymi podobizną czczonego zwierzęcia miały być używane podczas tych uctw. Autorka ta analizując naczynia z osady w Ćmielowie doszła również do wniosku, że wyobrażenia głów baranich umieszczane na naczyniach miały znaczenie apotropaiczne i że były to garnki o specjalnym charakterze, których zawartość chciano w szczególny sposób zabezpieczyć przed złymi mocami (Podkowińska 1951, s. 234; 1961, s. 58). Powoływała się przy tym na analogiczne znaleziska z Azji. Naczynia podobnego typu istotnie były używane przez różne plemiona (np. Kangjujów, Kangarów, Oguzów, Kipczaków, Kangły) zamieszkujące południowy Kazachstan od pierwszych wieków n.e. do XVIII w. Dodajmy tu jednak, że kultowe znaczenie barana tłumaczy się tam z kolei nie tylko wierzeniami totemistycznymi, sakralizacją świata zwierzęcego, wiarą w zoomorficzną postać dusz zmarłych, lecz również rozprzestrzenianiem się zoroastryzmu, które jest zjawiskiem bardzo późnym w stosunku do omawianych przez Z. Podkowińską problemów (Bajpakov 1980, s. 43, 45).

Zdaniem L. Gajewskiego (1952/1953, s. 72) naczynia zdobione zoomorficznymi ornamentami miały znaczenie sakralne. Używano ich przy spełnianiu jakichś obrzędów związanych prawdopodobnie z kultem bóstw płodności, a także w czasie praktyk magicznych. Podobnego zdania są T. Sulimski (1957–1959, s. 363), a także W. Hensel (1973, s. 91), który stwierdza dodatkowo, że figury na naczyniach miały zapewnić pozytywny skutek składanych ofiar.

Z. Podkowińska, analizując wyniki badań osady w Ćmielowie, doszła do wniosku, że jama 180 była spichrzem–piwnicą, który uległ spaleni. Spichrz ten służył najprawdopodobniej do przechowywania nasion na siew. Nasiona miały znajdować się również w naczyniach, których rozbite szczątki odkryto w jamie (Podkowińska 1961, s. 47, 57–59). Podobnie zinterpretował tę jamę W. Hensel (1973, s. 89–90); uznał ją za silos do magazynowania ziarna.

Zdaniem T. Wiślińskiego jama 180 miała pełnić jakieś funkcje kultowe. Spichlerz ten stanowił centralny punkt obszaru zajętego pod wspólne wydzie-

lone spichlerze wioskowe. Znalezione w nim naczynia są dowodem jego sakralnego charakteru. Zapewne przechowywano tam nasiona przeznaczone do wysiewu lub było to miejsce składania ofiar, które miało spełniać podobną rolę jak pomosty bagienne w strefie niżowej. Badacz ten uważa, że byk i baran symbolizują w kulcie płodności męską siłę witalną. Pierwiastek męski miał wyprzeć dawne atrybuty matki – rodzicielki w systemie wierzeń ludów kultury pucharów lejkowatych. Naczynia z uchami zakończonymi głowami baranów oraz figurkami bydła czy też rogami zwierząt wiązały się z zabiegami magicznymi. Plastyka figuralna została przejęta z południa z całym systemem wierzeń, których atrybutem był m.in. baran (Wiślański 1979, s. 210, 243, 259). W. Szafrąński (1979, s. 86) stwierdza natomiast, że naczynie z uchem w kształcie litery H z jamy 180 w Ćmielowie (Ryc. 1a, b) należy uznać za plastyczne wyobrażenie bogini – matki, płodnej rodzicielki. Majuskuła H jest bowiem prastarym piktogramem przedstawiającym kobietę rodzącą. Zygzakowata linia pozioma na naczyniach reprezentujących płodną boginię wiąże się z wodą, dlatego też garnki te miały służyć jako rekwizyty w ceremoniach zaklinalnych deszczu.

S. Nosek (1947, s. 204), mimo swoich uwag na temat dużego podobieństwa główek „wołków” z Krężnicy Jarej do łbów baranich, zasugerowany listwą glinianą łączącą karki zwierząt, którą zinterpretował jako wyobrażenie jarzma, opowiedział się ostatecznie za uznaniem zabytku za przedstawienie pary wołków w jarzmie. Przedmiot ten ma być dowodem używania wołów przez ludność kultury pucharów lejkowatych do zaprzęgu przy orce (Nosek 1949, s. 183; 1951, s. 59). Interpretację tę ogólnie zaakceptowano, uważając ją za koronny dowód stosowania sprzężaju w rolnictwie i gospodarce w neolicie ziem polskich (np. Chmielewski, Kostrzewski, Jażdżewski 1965, ryc. 20; 21; Wiślański 1969, s. 168; 1979, s. 242, 259; Tabaczyński 1970, s. 154, ryc. 19; Gąsowski 1975, s. 53; Godłowski, Kozłowski 1979, s. 44, tabl. III, 1). Dość ostrożnie wypowiedział się na ten temat W. Hensel (1973, s. 74), pisząc o „wyobrażeniu domniemanych wołków w jarzmie na uchu naczynia”, które to „wołki mogły przedstawiać zaprzęg wozu”. Z kolei W. Szafrąński uważa, że wołki w jarzmie symbolizują akt płciowy dający życie. Wyobrażenie wołków z Krężnicy Jarej na uchu naczynia miało prawdopodobnie udzielić płodnej mocy zawartej w garnku podczas zaklinalnych wód (Szafrąński 1979, s. 83). Zdaniem T. Wiślańskiego (1969, s. 167) południowa grupa kultury pucharów lejkowatych przejęła od kultur naddunajskich ideę uch figuralnych, stąd „wołki” z Krężnicy Jarej też zapewne reprezentują wpływ kultur naddunajskich. Podob-

nie sądzi J. Kowalczyk (1970, s. 156–161), który uważa, że wszystkie omawiane zoomorficzne figury kultury pucharów lejkowatych mają związek z religiami basenu śródziemnomorskiego.

BARAN I OWCA W MITOLOGIACH I WIERZENIACH LUDOWYCH

Aby zrozumieć symbolikę baranów w kulturze pucharów lejkowatych, należy przede wszystkim rozpatrzyć występowanie tych zwierząt w wierzeniach i mitach różnych ludów starożytnych i współczesnych. Przebadać trzeba zarówno występowanie omawianych zwierząt jako inkarnacji (hierofanii) lub też atrybutów określonych bóstw, jak również ich znaczenie jako ofiar przeznaczonych poszczególnym bóstwom, demonom i siłom Kosmosu. Prześledzenia wymaga także cała sfera magicznych zabiegów wykonywanych przy użyciu różnych części ciał baranów i owiec.

Już dość pobieżny rzut oka na owe problemy wskazuje na pozornie pogmatwane i skomplikowane związki interesującego nas zwierzęcia z różnymi sferami Kosmosu i bóstwami, które, wg pojęć wyznawców, miały rządzić tymi sferami. Jest to bezsprzeczne świadectwo ogromnej roli, jaką zwierzę to odegrało i odgrywa w gospodarce ludzkiej oraz w wielu systemach magiczno-religijnych. Pozorny chaos tych związków jest wynikiem procesów ewolucji i synkretyzacji, jakim ulegają wszelkie wierzenia i religie.

Ważnymi elementami pozwalającymi w pewnym stopniu rozeznaczyć się w tych procesach są genealogie bóstw mające nader istotne znaczenie w wierzeniach wielu ludów. Genealogie te są bowiem nie tylko odbiciem ustroju rodowego panującego w społeczności wyznawców danej religii, swego rodzaju transformacją „rodziny człowieczej” w „rodzinę boską”, lecz także usystematyzowaniem panteonu. Genealogia pozwala na umieszczenie narodzin, a niekiedy nawet śmierci bogów, w mitycznym, sakralnym czasie, jest boską chronologią. Wyraża jednocześnie wzajemny stosunek bogów do siebie, ich starszeństwo i młodszość, nadrzędność i podrzędność. W nieustannym procesie ewolucji i synkretyzacji stosunki te zmieniają się. Bogowie obejmują pod swoją kuratelę coraz to inne sfery Kosmosu i ludzkiej działalności lub też zaczynają się specjalizować w ściśle określonych dziedzinach. Bóstwa zapożyczają wzajemnie swoje atrybuty, przejmują je lub przenoszą na inne regiony swego działania. Stąd też symbolika tych atrybutów stała się z czasem coraz bardziej złożona i skomplikowana. Genealogia bogów w pewnym stopniu tłumaczy te fakty, dlatego też zasługuje na baczniejszą uwagę w naszych rozważaniach.

Wytlumaczenia wymaga również znaczenie ofiary będącej integralnym składnikiem wszystkich religii, szczególnie zaś znaczenie krwawej ofiary składanej z ludzi lub zwierząt. Ta ostatnia oznaczała odebranie życia, a właściwie transformację doczesnej postaci życia na inną, wyimaginowaną. Uwagę zwraca również widowiskowość obrzędu składania tej ofiary, albowiem silnie oddziaływała ona na psychikę wiernych poprzez świadomość uczestnictwa w wydarzeniach ostatecznych i nieodwracalnych (Węgrzynowicz 1982, s. 16, tam dalsza lit.). Przy składaniu różnego rodzaju ofiar obowiązuje zasada *do, ut des* (daję, abyś dawał). Ofiarowywanie swojej własności traktowane było jako oddanie siebie. Ofiara w pojęciu wierzących miała zapewnić obieg mocy, należała do wspólnoty, była wspólnotą, tworzyła ją i wzmacniała. Zadaniem krwawych ofiar było również „wzmacnianie” bóstw (van der Leeuw 1978, s. 399, 404–406; Piekarczyk 1981, s. 241–242). Najistotniejszym elementem tych ofiar była krew, której symbolikę omówię w dalszej części pracy.

Dobór zwierząt składanych bóstwom nie był przypadkowy, w rytuałach tych panowały ściśle określone przepisy. Zwierzę składane na ofiarę musiało być zdrowe, bez skazy i wady, najlepsze ze stada, dziewicze (porównaj: Biblia, Kpł 22, 28; Pwt 17, 1; Ez 43, 22–23; Tyloch 1974, s. 280), wolne od wszelkich złych znaków (Herodot: Dzieje II, 38), o odpowiedniej maści (Brückner 1979, s. 46–47, 135, 138–139; Popko 1982, s. 60, 72). Nie mogło być również obciążane żadną pracą (Biblia, 1 Sm 6, 7–10; Homer: Iliada 1972, X, 235–236, s. 172, *passim*; Tacyt: Germania 10–11, s. 270). Jedyne wyjątkowo i to dla ściśle określonych bóstw poświęcano zwierzęta brzemienne. Bardzo ważne były również płeć, wiek ofiarowywanego zwierzęcia, jego status w stadzie i kosztowne przystrojenie podczas obrzędu. Istniał także zakaz uszkodzania i nakaz odłączania kości zwierzęcych w stawach (Moszyński 1967, s. 248, 256–257; Węgrzynowicz 1982, s. 105–106, 111–112, 116–117). Zwyczaje te są typowe nie tylko dla Bliskiego Wschodu i Europy, lecz również znane są w Azji (Bajpakov 1980, s. 44–45) i u ludów afrykańskich (Rzewuski 1978, s. 107, *passim*).

Do najbardziej cenionych zwierząt ofiarnych należały owce, barany i jagnięta. Już pobieżne przyjrzenie się temu zjawisku wskazuje, że używano ich zarówno u Berberów w kręgu islamu, u starożytnych Bałtów i Hiszpanów (Götter 1973, s. 395, 584, 673–674, 788), Słowian (Moszyński 1967, s. 248), jak również u Kazachów (Bajpakov 1980, s. 44).

Zdaniem T. Węgrzynowicz (1982, s. 235) podstawowymi cechami, które czyniły z owiec idealny model zwierząt ofiarnych, były ich usposobienie

(łagodność), silnie rozwinięty instynkt stadny i brak rysów indywidualnych u poszczególnych osobników. Pewna bojowość barana wysuwała go w tych wierzeniach na pozycje bardziej eksponowane. Uważam, że cechy te nie odgrywały tak dominującej roli, jaką się im przypisuje. Miały one raczej znaczenie drugorzędne. Nie zawsze też eksponowano bojowość barana, niekiedy wręcz wskazywano na jego łagodność (porównaj: *Agnus Dei*), a za to podkreślano gwałtowny charakter owiec (Rzewuski 1978, s. 93–94, *passim*). Cech, których dopatrywano się w owych zwierzętach, było znacznie więcej, co spróbuję przedstawić poniżej. W zestawieniu tym pokazuję tylko część związków i asocjacji, traktując jednocześnie zebrany materiał jako tło porównawcze głównego tematu pracy.

Związek runa owczego i owiec z chmurami.

Magia deszczu

Punktem wyjścia, od którego rozpoczniemy nasze rozważania, są wyobrażenia dotyczące nieba, one bowiem wpłynęły znacząco na powstanie i rozwój magiczno-religijnej symboliki owiec i baranów. Niebo obserwowane codziennie przez człowieka objawiało mu swą transcendencję, moc i sakralność. Ponieważ firmament niebios był niedostępny dla ludzi, toteż „to, co najwyższe” stało się atrybutem bóstwa. Wyższe sfery i przestrzeń międzygwiazdną uznano za siedzibę bogów (Eliade 1966, s. 44–45). Bogom też zostały przypisane wszelkie zjawiska kosmiczne i atmosferyczne. Do zjawisk takich należały przede wszystkim chmury, których barwa, zmienność i wielokształtność silnie oddziaływały na wyobraźnię. W chmurach znajdowały się pałace bogów greckich, chińskich i koreańskich (Homer: Iliada 1972, IV, 1, s. 47; Wu Cz’eng-en 1976; Ogarek-Czój 1981, s. 39, *passim*). Tam też wiele ludów umieszczało swoją krainę zmarłych (Biblia, Hbr 12, 1; Tylor 1898, s. 60; Thomson 1956, s. 131; Macpherson 1980, s. 222, *passim*; Clark 1982, s. 33nn.). Bardzo często identyfikowano również duszę ludzką z obłokiem (Tylor 1896, s. 356; Moszyński 1967, s. 650–651). Chmurom przypisywano również i inne właściwości. Wg mitów celtyckich z czarnych chmur lał się zatruty deszcz (Czarnowski 1956, s. 107), a w mitach perskich spadały z nich strzały (Składankowa 1981, s. 233).

Nader istotny jest fakt traktowania chmur jako hierofanii bogów lub ich bezpośrednich atrybutów. Ukazywanie się bóstw w obłokach jest zjawiskiem dość powszechnym w wierzeniach ludów starożytnych. Licznych przykładów dostarczają wierzenia mieszkańców starożytnej Grecji (Homer: Iliada 1972, V, 124, s. 61; I, 355, s. 16; V, 520, s. 72; XV, 128, s. 192; XVII, 300, s. 226; 1981, XIV, 350, s. 331, *passim*), Italii (Wergiliusz: Eneida

1980, VII, 674, s. 215) i Bliskiego Wschodu (Haavio 1979, s. 473–474). Analogiczne wyobrażenia spotkać można również u Hebrajczyków. Jahweh posiadający cechy bóstwa atmosferycznego, boga burzy (Biblia, Hi 37, 1, 4; 38, 26–28, 35; Ps 147, 8, 16), daje śnieg jak wełnę, szron jak popiół rozsypuje (Biblia, Ps 147, 16). Mieszka we mgłę (Biblia, 2 Krn 6, 1), w namiocie z ciemnych wód i gęstych obłoków (Biblia, Ps 18, 12–16; Hi 36, 27–29), obłok i ciemność są wokół niego, a ogień przed nim (Biblia, Ps 97, 2–3). Pokazuje się Żydom i rozmawia z nimi w gęstym obłoku (Biblia, Ps 99, 7; Wj 19, 9–16; 24, 15–18; 13, 21; Kpł 16, 2, *passim*). Motyw obłoku, w którym objawia się Bóg, przejęło potem chrześcijaństwo (porównaj: Biblia, Łk 9, 35; Dz 1, 9; Mt 24, 30; 26, 64; Ap 1, 7; Mk 13, 16).

Bogowie antyczni w najprzeróżniejszy sposób posługiwali się obłokami (Homer: *Iliada* 1972, V, 401–404, 429, s. 69–70). Niekiedy chronili w nich np. swoich ulubieńców w chwili śmiertelnego dla nich zagrożenia (Homer: *Iliada* 1972, III, 370–371, s. 46; V, 23, s. 58; V, 231, s. 64; XX, 304, s. 262; XXI, 8, s. 264; Homer: *Odyseja* VII, 177, s. 117; Wergiliusz: *Eneida* 1980, XI, 593–594, s. 330).

Powszechnym, dawno znanym przez ludzi faktem był bezpośredni wpływ chmur na pogodę, a co za tym idzie na płodność ziemi i rozwój roślinności. Białe obłoki niosące pogodę uważano np. u Słowian za siedzibę dobrych mocy, zaś czarne kryć w sobie miały potwory lub same były potworami przynoszącymi grady i zniszczenia. Pojawiające się wraz z chmurami wichry, powietrzne i wodne trąby były zjawiskami bezwzględnie wrogimi człowiekowi (Moszyński 1934, s. 468, 488–489; Baranowski 1981, s. 309; Gieysztor 1982, s. 231–232). W mitach słowiańskich, indyjskich i perskich czarne chmury porównywano do fantastycznych smoków (Składankowa 1981, s. 116, 160; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 35). Chmury uważane były również za fortece, góry, uśmiechające się panny, włosy Wisznu lub też zwierzęta, takie jak krowy, byki, słonie, antylopy czy też mityczny ptak Simorg (Składankowa 1981, s. 70, 104; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 32, 36–40, 45, 51, *passim*).

Nader często zjawiska przyrodnicze zachodzące na niebie porównywano do przedmiotów codziennego użytku lub czynności wykonywanych przez ludzi. I tak np. w III runie Kalevali mówi się, że na skutek śpiewu Väjnämöjnena czapka zamieniła się w chmurę, a wełniana odzież w obłoki wędrujące po sinym niebie (Moszyński 1968, s. 662). Z kolei wedyjski Agni ściąga ciemność z ziemi jak czarny płaszcz i promienie słońca „ciemność jak skórę pogrążyły w wodę” (Hymny Rigwedy IV, 13, 4, s. 45), natomiast Sawitar roztacza płaszcz ze

złotogłowa na niebie (Hymny Rigwedy IV, 53, 2, s. 48). Skojarzenie nieba i chmur z płaszczem futrzanym lub wełnianym spotkać można również u innych ludów. W sagach skandynawskich stwierdza się, że przez machanie i wytrząsanie futrzanego płaszcza można sprowadzić złą pogodę (Helmers 1939, s. 230). Związek płaszcza z wodą widoczny jest również w biblijnym epizodzie z Eliaszem i Elizeuszem. Uderzenie zwiniętym płaszczem Eliasza w wody Jordanu spowodowało, iż rzeka rozstała się i mogli oni obaj przejść suchą nogą na drugi brzeg (Biblia, 2 Krl 2, 8, 13–14). Czynności te stają się zrozumiałe, jeśli uświadomimy sobie bezpośredni związek wód niebiańskich z wodami ziemskimi w kosmologii hebrajskiej. Związek runa z niebiosami jest podkreślony w innych fragmentach Biblii. Jahweh rozciągnął niebiosy (Biblia, Iz 51, 13) jak skórę, oponę (Biblia, Ps 104, 2) lub też jak cienkie płótno. Rozciągnął je jako namiot do mieszkania (Biblia, Iz 40, 22). Dodajmy tu, że skóry baranie czerwono farbowane tworzyły pokrycie namiotu, w którym znajdowała się Arka Przymierza (Biblia, Wj 25, 5, 14; 36, 17; 39, 34). Kiedy Mojżesz przygotował Arkę Przymierza i wszystkie akcesoria kultowe z nią związane, wówczas namiot zgromadzenia okrył obłok i był nad nim we dnie, zaś ogień był nocą nad nim, wskazując obecność Boga (Biblia, Wj 40, 34, 38). Związek między tymi zjawiskami a pokryciem namiotu zdaje się oczywisty. Przypomnijmy jeszcze, że w magii sprowadzania deszczu runem owczym posługiwał się biblijny Gedon (Biblia, Sdz 6, 37–40). Według mitów skandynawskich chmury były tkane przez boginię Fryggę (Ros 1969, s. 153). W runach fińskich stwierdza się natomiast, że ogień „wykołysano w kolebce szczerozłotej na srebrnych sznurach wiszącej” w niebiosach, a tam „w górze jest 9 niebiosów, w górze jest 6 sklepień pstrokatych, w górze jest 5 koców z wełny” (Haavio 1979, s. 213). I w tych przypadkach również występuje motyw wełny owczej jako składnika niebios.

Runo barana wiąże się z chmurami oświetlanymi przez słońce. Chmury podobne do runa, wg Aratusa, Greka żyjącego w IV w. p.n.e., wróżą deszcz (de Vries 1976, s. 193). Owce są szczególnie związane z chmurami w mitach przyrody. Chmury–owce są częścią bydła niebiańskich bogów (np. bogów słońca). Owiec używano we wróżbach i przepowiedniach pogody. Jak stwierdza grecki poeta Lykofon z Chalkis (ur. w 325 r. p.n.e.), kiedy owce są niespokojne i beczą, należy się spodziewać wielkiego rześistego deszczu (de Vries 1976, s. 418). Obserwacje tego typu dodatkowo wzmacniały owe związki skojarzeniowe.

Moce niebiańskie były rozdawcami deszczu. W Grecji deszcz zsyłał Zeus Nefelegeretes (groma-

dzący chmury), który wywodził się jeszcze z czasów przedhomeryckich. Wiele epitetów tego boga związanych jest z masą chmur i spuszczeniem deszczu. Zwano go „porywający chmury”, „wysoko grzmiący”, „głośno grzmiący”, „budzący błyskawice”, „z osłepiającą błyskawicą”, „wysyłający deszcz”, „zwiastujący deszcz” itp. Jako bóg płodności otrzymał również epitety *georgios* (oracz ziemi) i *chthonios* (podziemny) i w ten sposób został partnerem Demeter Chtonii (Papachadzi 1975, s. 81–82). Rosa (*erse*) była męskim nasieniem (*ersen*), którym zapładniał on ziemię. Z Zeusem nierozłącznie wiąże się postać barana. Bóg ten przybierał postać barana (Pausaniasz: Wędrowni... II, XVIII, 1, s. 213) bądź też objawiał się z głową okrytą skórą tego zwierzęcia (Herodot: Dzieje II, 42). Złotrunne barany miał Zeus na górze Lafystion, zaś na górze Ida wypasał jagnięta ze złotymi zębami (Graves 1974, s. 253, 379). Herosi greccy, tacy jak Herakles lub Friksos, składali w ofierze tryki Zeusowi Zbawcy lub Zeusowi Ucieczki (Fox 1964, s. 108, 326; Frazer 1965, s. 257; Graves 1974, s. 216, 427; Papachadzi 1975, s. 81–82). Ofiary z barana dla Zeusa spełniano w kwietniu na szczycie góry Pelion w pobliżu góry Lafystion, gdy Baran, znak Zodiaku, zbliżał się do Zenitu. Podczas tego obrzędu czarowania deszczu uczestnicy odziewali się w skóry baranie (Helmers 1939, s. 229, tam dalsza lit.). W czasach klasycznych obrzęd ten wykonywano pod auspicjami Zeusa Aktejosa lub Akrajosa („będącego na szczycie”). W czasach nowożytnych natomiast na górze Pelion był symbolicznie uśmiercany starzec w masce z czarnej skóry owczej i podobnie wskrzeszany przez towarzyszy odzianych w białe runa (Graves 1974, s. 218, 530). Praktyki te wiązały się z powszechnym w kręgu ludów indoeuropejskich przekonaniem, że baran i jego skóra bezpośrednio należą do boga burzy. Zeus na Olimpie miał sprowadzać deszcze siedząc na runie (Gieysztor 1982, s. 71). Runo to, gdy Zeus wstępował do nieba, było złote, natomiast gdy sprowadzał burzę, miało kolor czarny (Graves 1974, s. 219). Stąd też Grecy w okresie posuchy posługiwali się skórą barana do magicznego sprowadzania deszczów (van der Leeuw 1978, s. 108). Nie od rzeczy będzie tu dodać, że skóry baraniej używano w tym samym celu jeszcze w XVII w., np. na Żmudzi (Gieysztor 1982, s. 71).

Zwróćmy uwagę na innych bogów burzy, u których występuje podobna symbolika. Fiński bóg nieba Ukko (Ukkonen, Ukkoinen) był „starcem nieba, ojcem nieba, podporą sklepienia niebiańskiego, bogiem powietrza, mieszkańcem chmur, chmurodziercą”, władcą obłoków, burz i piorunów. W modlitwach, jakie kierowano do niego, mówiono:

„Ukko, o ty boże nad nami,
Ty, ojciec w niebiosach,
Ty, który panujesz w państwie chmur
I który pasiesz owieczki obłoczne,
Ześlij nam deszcz z nieba,
Niech chmury kąpią miodem,
Niech pochylone kłosa spojrzą w górę,
Niech zboża szumią wesole”.

(Tylor 1898, s. 212, 215)

Ofiarowywano mu podczas święta tzw. Kobiałek Ukko najlepszą owcę, przy czym wylewano nieco piwa i wódki na Wzgórzu Ukko, „żeby lato nie było suche” (Haavio 1979, s. 163–164). W obrzędzie składania ofiary z owcy bogom burzy nie da się stwierdzić wyraźnej reguły mówiącej o wieku lub płci zwierzęcia. Bogom niebios takim jak Jahweh, Zeus czy też sumeryjski Anu z Uruk poświęcano zarówno jagnięta, jak i barany (Moscatti 1966, s. 68; Homer: Odyseja IX, s. 154). Podobnie rzecz się ma z innymi bóstwami tego typu. Anatolijskiemu bogu burzy z Nerik zabijano w ofierze owce. Związek z owcami miał również przedhetycki bóg burzy i urodzaju Telipinu, a także hetycki Teszub (Popko 1982, s. 78–79, 102, 114). Dodajmy, że w piśmie klinowym ten sam znak określał Teszuba hurycyjskiego, Tarhundę luwijskiego i Zaszahunę hetyckiego, trzy postacie boga burzy (Arnaud 1982, s. 151). Innym przykładem może być hetycki obyczaj przestrzegany podczas podróży króla. Kiedy jechał on wozem *hulukanni* i usłyszał grzmoty, wówczas dokonywano skomplikowanych obrzędów, w których uczestniczyło m.in. święte runo. Składano wówczas ofiary z dziewięciu czarnych owiec i dwóch czarnych byków (Popko 1980, s. 92; 1982, s. 130). Na Bliskim Wschodzie w okresie nowiu dokonywano ofiary z dwóch jagnięt, a na niebiańskiej uczcie z okazji poświęcenia świątyni boga burzy i deszczu Baala siedemdziesięciu synów bogini Anat spożywało woły, owce itd. Wszystkie te zwierzęta były dorocznymi ofiarami składanymi bogom (James 1970, s. 142). Według Biblii (Lb 23, 1–4, 14, 28–30) król Moabu Balak i Balaam złożyli na ołtarzach Baala po jednym cielcu i jednym baranie. Dane z mitologii ugaryckiej mówią, iż Mot doprowadził do wtrącenia Baala do podziemnej krainy zmarłych, co spowodowało zanik życia roślinnego na ziemi. Bogini Anat pokonała Attara i Mota, przeciwników Baala, po czym złożyła na cześć tego ostatniego w żałobie ofiarę m.in. z owiec, wołów, byków i kóz, sprowadzając go znów do domu na górę Sapan (James 1970, s. 116). Ugarycki król Keret miał składać ofiary Baalowi i „bykowi El”, bogu mądrości, z jagnięcia (Moscatti 1966, s. 150, 153). Godzi się tu wyjaśnić, że „Baala niebios” obdarzono z czasem częścią osobowości El Elyona, ojca boga El, który był utożsamiany przez Greków

z Uranosem. El, bóg-ojciec, określane bywał także „bogiem wieczności” i „bogiem przysięgi”. Baala wiązano natomiast ze zjawiskami atmosferycznymi, walką, rolnictwem, źródłami i podziemiami oraz szczytami górskimi. Utożsamiano go z Adadem i Teszubem, innymi bogami burzy na Bliskim Wschodzie. Jego żoną była, wg źródeł z Ugarit, stworzycielka bogów, bogini morza Aszratum. W hierogamii łączyła się ona poprzednio z Niebem i bogiem El (Arnaud 1982, s. 263, 265).

Zwróćmy teraz uwagę na wierzenia starożytnych Rzymian. Poświęcali oni Jupiterowi (*Jovis Pater*), bogu światła, wojny, burzy i piorunów, w okresie dojrzewania winnych jagód, w ofierze jagnię (Parandowski 1969, s. 384), zaś podczas święta winobrania – owcę (Markowska 1968, s. 362). Zjawiskiem bardzo znamienym jest składanie na ołtarzach bóstwom nieba białych owiec, czarnych zaś – bogom burzy (de Vries 1976, s. 418). Tak też czynili znani z „Eneidy” (Wergiliusz 1970, III, s. 62; V, s. 115) Anchizes i Eneasze. W starożytnej Grecji mieszkańcy miasta Kleonai (Peloponez), aby odpędzić zbliżającą się burzę, m.in. zabijali jagnięta, recytując przy tym odpowiednie magiczne formułki (Pettazzoni 1967, s. 294–295). Jest rzeczą interesującą, że Araukanie z Ameryki Południowej w magii deszczu również stosują ofiarę z barana. Gdy jest susza, zabijają czarnego barana, jeśli zaś długotrwałe opady, wówczas ofiarowywany baran jest biały. Czerń runa sprowadza czarne chmury deszczowe, zaś biel symbolizuje czyste niebo (Petersen-Zieliński 1977, s. 183).

Niemal analogiczne wierzenia jak wyżej opisywane notujemy z terenów Afryki. Barany czczone były m.in. od Kamerunu aż po basen Konga. Na obszarze tym są one wcieleniami bóstw burzy i gromu. To samo obserwujemy u Mandinków z zachodniego Sudanu i u ludu Fon z Dahomeju. Szango, bóg Jorubów władający burzą i piorunami, nosi maskę barana; Niannie, upersonifikowane niebo, w wierzeniach plemienia Baoulé również przedstawiane jest w masce barana (Davidson 1972, s. 77–78, 161). Według wierzeń ludu Lugbora, zamieszkującego okolice Jeziora Alberta, owca jest zwierzęciem najbliższym boga, stąd też wynika jej związek z piorunem, ogniem i deszczem. Owca przemieniała się w piorun i sprowadzała na ziemię deszcz. Dlatego też podczas uciążliwej suszy zwierzę to prowadzone było w góry i tam pozostawiane (Rzewuski 1978, s. 223). W jednym z mitów ludu Pangwa z Tanzanii owca skacząc do góry przeniosła się do niebios. Wraz z sobą zabrała tam ogień i tym samym została sprawczynią grzmotów i błyskawic w czasie deszczu. Stała się bogiem świata, a jej wrogami byli bogowie z ziemi – olbrzymie drzewa. Właśnie drzewa atakowała niebiańska owca

rogami i piorunami. Z kolei u ludów Ankole z Ugandy piorun jest wyobrażany jako olbrzymi ptak „wielkości owcy”(!), a ogień tryska z niego, gdy wznosi skrzydła (Rzewuski 1978, s. 93–94, 224).

Owca miała również duże znaczenie w wierzeniach ludów azjatyckich. Wśród ludów kazachstańskich rozpowszechnione było przekonanie, że każde z domowych zwierząt miało boskie pochodzenie, np. koń stworzony został z wiatru, zaś czysta owca i baran – z nieba i ognia. Szczególne znaczenie przy składaniu ofiary Kazachowie przywiązywali do maści zwierzęcia. Ceniono kolor szary, gdyż miał on istotne znaczenie w kulcie błękitnego nieba. W związku z tym faktem figurki kultowe baranów pochodzące z XV–XVIII w. z rejonu Syr-Darii były pokryte błękitną lub siną glazurą (Bajpakov 1980, s. 45, tam dalsza lit.). Rzecz interesująca, że według mitów chińskich pomocnikiem Kao-jao, egzekutora praw na dworze legendarnego cesarza Jao, był olbrzymi jednorogi baran Sieczai o niebieskawym runie. Miał on zdolność odczytywania myśli zbrodniarzy i wykrywania morderców. Atakował ich swoim rogiem (Żbikowski 1978, s. 333).

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że postać barana przybierają przede wszystkim bogowie burzy, którzy występowali także pod postaciami byków. Indra, „ten, który zsyła krople deszczu” (*indu* – kropla deszczu), dzierży broń miotającą pioruny zwaną *wadźa*, której używa w walce z demonami powstrzymującymi burze. Jest „piorunoręki” (Hymny Rigwedy I, 32, 1, s. 27), „piorunodłony” (Hymny Rigwedy II, 12, 13, s. 40), bywa nazywany „buhajem o sile podwójnej” (Hymny Rigwedy X, 116, 4, s. 115). Jest także bogiem wojowników (Żbikowski 1974, s. 41). W „Rigwedzie” (I, 51, 1) występuje pod postacią byka lub barana. Indra jest jako *Wrtrahan* („Zabójca demona *Wrtry*”) odpowiedzialnym awestyjskiego *Werethraghany* (Słuszkiewicz 1977, s. 288), boga burzy i zwycięstwa, który również występuje pod postacią barana. Inny hinduski bóg burzy, Rudra, który był dawcą płodności i panował m.in. nad wodami, strumieniami i drzewami, zwany był bykiem. Należały doń owce, krowy, a także ludzie i konie (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 42). Z kolei Waruna, który był pierwotnie uosobieniem wszystkoobejmującego nieba i zajął miejsce *Djausa*, „ukazuje się w chmurach (...) przy pierwszym grzmocie i spuszcza deszcz” (Rigweda V, 63, 2–5). Bóg ten dość wcześnie nabył cech lunarnych i pluwialnych i stopniowo zmienił się w bóstwo oceanu. „Siedzi w pałacu w wód głębiny” (Hymny Rigwedy I, 25, 10, s. 25). Utożsamiany bywa przez niektórych badaczy z greckim Uranosem i hetyckim *U-ru-waną* z XIV w. p.n.e. Był stwórcą świata, gwarantem przysięgi i stróżem prawa. Ze zwierząt przypisywano mu owcę

i krowę (Hymny Rigwedy, s. 14–15; Eliade 1966, s. 72–74; Graves 1974, s. 47, 57; Gieysztor 1982, s. 119, 147). Asyryjski Bel, następca Anu i Enlila, bóg nieba, huraganu, piorunów i burzy, nazywany bywał „boskim bykiem” i „wielkim trykiem” (Eliade 1966, s. 93). Pod analogicznymi postaciami występuje również cytowany już Zeus. Byk, wół i baran były również zwierzętami bałto-słowiańskich bogów piorunowych. Słowianie południowi zabijali dla boga burzy barana, np. w Serbii, natomiast byka w Macedonii (Gieysztor 1982, s. 69–70).

Omawiając powyższe związki barana z bóstwami burzy i piorunów trudno nie zwrócić uwagi na identyczne powiązania istniejące pomiędzy tymi bogami a tak bliską gatunkowo owcom kozą. Greckiego Zeusa miała wykarmić koza Amaltea, a z jej skóry uczyniono Egidę. Thor (Wingthor, Thonar, Donar), germański bóg burzy, miał jeździć na wozie zaprzężonym w dwa kozły, zsyłać deszcze i zapewniać płodność polom (von Glasenapp 1966, s. 144–145; Rosen-Przeworska 1968, s. 445). Łotysze zabijali dla swego boga grzmotu, dawcy dżdżu Perkonsa (Perkuna) m.in. czarnego kozła i czarną jałówkę (Brückner 1979, s. 138–139; Gieysztor 1982, s. 69). W mitach indyjskich Adża Ekapad (Jednonogi Kozioł) jest błyskawicą lub jej potomkiem. Podtrzymuje niebo oddzielając sklepienie niebieskie od ziemi. Zwany bywa także strumieniem, wodą i oceanem nieba (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 39–40, 167). Kozła, podobnie jak barana, łączono również ze słońcem i ogniem (Godziński 1981, s. 183; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 30, 313), a niekiedy używano również jako nośnika w obrzędach oczyszczenia (Popko 1982, s. 57–58, 67). Analogiczne znaczenie jak runo miała również kozła skóra. Przez wyciągnięcie Egidy zrobionej ze skóry kozy lub przez jej potrząśnięcie bogowie sprowadzali chmury i złą pogodę (Helmers 1939, s. 229). Zeus „ogromną wziął egidę (...), nad całą Idą obłok rozciągnął ponury, zagrzmiął” i groźną tarczą potrząsając zmienił pogodę (Homer: Iliada 1972, XVII, 342–344, s. 227). W sagach staroislandzkich czarownik owijając głowę kozią skórą i wymawiając odpowiednie zaklęcie radykalnie zmienia panującą aurę (Saga o Njalu, s. 48).

Baran i runo jako atrybuty władzy królewskiej

Władza królewska miała znaczenie sakralne i była pojmowana jako moc, którą otrzymywał król od najwyższego bóstwa, toteż jest rzeczą zrozumiałą, że baran i jego runo stały się symbolami boskiego pochodzenia władzy, replikami atrybutów boga burzy. Według Persów świetlista moc, *hwar-na*, która bierze swój początek z boga Werethraghany, ma swą siedzibę w żyjącym królu. Moc ta

objawiała się w bohaterach zamierzchłych czasów, a teraz żyje w aktualnym władcy (van der Leeuw 1978, s. 155, 162). Jej hipostazą, personifikacją zwycięstwa, był m.in. baran (Kubczak 1978, s. 136). W biblijnym prorocztwie Daniela (Dn 7, 3–4, 20–21) występuje baran, który miał dwa rogi różnej wysokości. Trykał na wszystkie strony świata, lecz został zwyciężony przez kozła. Baran ten miał symbolizować królów medyjskiego i perskiego, zaś kozioł króla greckiego. W Grecji natomiast złote runo nie tylko służyło do magicznego sprowadzania deszczu, lecz również było atrybutem władzy królewskiej. Niektórzy badacze słusznie wywodzą je od chmur–owiec rumieniących się i złocących w promieniach wschodzącego słońca (de Vries 1976, s. 220). Kto posiadał złote jagnię, był królem Myken, dlatego też zwierzę to było przedmiotem sporu pomiędzy Arteusem a Tyestesem (Graves 1974, s. 374–375). Po stracie runa baraniego i domniemanej śmierci Friksosa klęska głodu nawiedziła Orchomenos (Pauzaniusz: Wędrowka... I, XLIV, 7, s. 160), gdyż zapewniało ono urodzaj i deszcz. Jest rzeczą zastanawiającą, że w jednym z mitów Friksos był zrodzony przez barana w Kolchidzie. Jazon, który wybrał się tam wraz z Argonautami po złote runo, po powrocie z Kolchidy miał je zawiesić w Orchomenos w Beocji w świątyni Zeusa Lafystyjskiego (Graves 1974, s. 557).

Na marginesie tych rozważań dodajmy, że dalekie echo tego mitu spotkać można również w bajkach spisanych w I poł. XIX w. na terenie Polski i Rusi. Występujący w nich czarownik za pomoc udzieloną mu przez chłopca obdarowuje go baranem, który ma tę właściwość, że gdy się trzęsie jego runem, wypadają z niego czerwone złote – czerwienice, będące bezpośrednim miernikiem bogactwa i szczęścia (Wójcicki 1974, s. 150, 226).

Związek barana i owcy z wodami morza, rzek i strumieni

Wąż-smok jest w wielu mitologiach przedstawiany jako odwieczny przeciwnik boga burzy. Hetycki bóg burzy walczył z Illujanką (het. „wąż”). Jahweh miał mieczem zabić Lewiatana, węża (smoka) długiego, który żyje w morzu (Biblia, Iz 27, 1). Ze smokiem–wężem (diabłem) walczyli św. Michał i aniołowie oraz św. Jerzy. Wąż ów wypuścił z pyska wodę jak rzekę (Biblia, Ap 12, 15). Perski Ormuzd walczy z wężem Azi, w Grecji Zeus potyka się z Tyfonem, a inni bogowie i herosi z Pytonem, Chimerą i Hydrą Lernejską. Wedyjski Indra zabija smoka wód Wrtre (Wrtre, wołu Walę lub Parwatę), podobnie awestyjski Werethraghana. Agni, ponieważ bywa niekiedy utożsamiany w pewnych aspektach z Indrą, również jak on nazywany jest „Zabójcą Wrtre”. W mitach perskich Indrą jest

Rustam. Także skandynawski Thor walczył z wężem Midgardu zwanym Jormunganden. W tradycji słowiańskiej i bałtyckiej również występuje wariant walki gromowładnego ze smokiem. W podaniach ruskich zwycięzcą jest Urusłan, Jerusłan itp. (Mify 1980, s. 96, 253, 273–275, 527–533, *passim*). Wśród tego dominującego motywu przewija się również postać barana. Według mitów babilońskich Tiâmat jest boginią chaosu, „rodzicielką wszystkiego”, żywiołem wodnym, symbolem słonych wód oceanu i matką kosmicznej rzeki Hubur, która płynęła w kierunku podziemnego świata. Tiâmat stworzyła potwory, wśród których znajduje się ryba-baran (Bromski 1925, s. 33, 39, 53, 59). Z nią oraz z jej potworami walczył Marduk, bóg wschodzącego słońca, który stał się syntezą wszystkich bóstw, stwórca świata, pan przeznaczenia, opiekun ludzi, znawca magii i sztuki lekarskiej, zwycięski wojownik. Podobny bój prowadził również mezopotamski Aszur. Mity te badacze skłonni są wywodzić z tradycji sumeryjskiej. Bóg sumeryjski Nin-ib (Ninurta, Ningirsu), syn Enlila, z polecenia Anu i Enlila wyruszył przeciwko potworom chaosu (Bromski 1925, s. 11). Walczył z 6-głowym dzikim baranem z gór, którego badacze utożsamiają z potworem elamickim Yamutbalem. W dowód pamięci tego zwycięstwa król Gudea umieścił wizerunek pokonanego przez Ninurte sześciogłowego barana w portyku „bramy bitwy” w Lagasz. Według jednych badaczy Ninurta był bogiem wojny i słońca, który podczas wiosennego zrównania zwyciężał potwora ciemności, a podczas jesienno-zimowego zstępował do świata podziemnego (Langdon 1964, s. 129–131), według innych – bogiem wojny, burzy i rolnictwa (Mezopotamia 1971, s. 219).

Powstanie powyżej opisanych związków pomiędzy baranem a wodą w wierzeniach starożytnych ludów jest zrozumiałe dopiero wówczas, gdy przestudujemy kosmologię tych społeczności. Wody niebiańskie i ziemskie (podziemne) były utożsamiane i wzajemnie uzależnione od siebie w wielu kosmogoniach, np. hebrajskiej, Chaldejskiej, perskiej, wedyjskiej, słowiańskiej. Ponieważ baran wiązał się z obłokami, deszczem i „wodą niebiańską”, stąd wynikał jego związek z wodą ziemską, tj. strumieniami, rzekami i morzem. Skojarzenie baranów z chmurami i ich odbiciem w wodzie rzeki spotkać można np. w nowożytnych bajkach europejskich (porównaj: „Das Büle” braci Grimm). Bardzo znaczącym dla naszych rozważań faktem są wierzenia Greków, którzy rozróżniali 3 postaci Zeusa: niebiańską, morską i podziemną. Zeusa podziemi kojarzono niekiedy z Posejdonem, „panem, co ziemią wstrząsa” (Popko 1980, s. 115). Posejdon był natomiast bogiem strumieni, rzek, pitnych wód i wegetacji roślin. Miał on być również

małżonkiem Ziemi (Papachadzi 1975, s. 83). Znamienny jest jego związek z omawianymi zwierzętami. W jednym z mitów Posejdon – tryk miał spłodzić z Teofane, zamienioną przez niego w owcę, złotego barana (Graves 1974, s. 218). Barany poświęcano w ofierze Posejdonowi np. na wyspie Krumissa (Graves 1974, s. 378; de Vries 1976, s. 380). Informacje o składaniu baranów Posejdonowi przez Odysa spotykamy także w „Odysei” (Homer XI, s. 173, 119–131; Graves 1974, s. 664). Zwyczaj składania tego typu ofiar obejmował również bóstwa żeńskie związane z wodą, a także bogów rzek. Jagnięta zabijano w ofierze Afrodycie jako bogini morza (de Vries 1976, s. 289), natomiast dla babilońskiej Isztar, bogini miłości i wojny, małżonki boga nieba Anu, mieszkającej „na wysokościach”, uśmiercano byki i owce (Łyczkowska, Szarzyńska 1981, s. 231–232). Nimfom Grecy również poświęcali jagnięta. Odysuszał palił w ofierze nimfom źródłanym, córkom Zeusa, baranie lub kozie udźce (Homer: Odyseja XIX, s. 258). Grecki heros Peleus ślubował bogu rzeki Sperchejos, że gdy syn jego Achilles szczęśliwie z wojny trojańskiej powróci, wówczas złoży mu przy źródle na ofiarę m.in. 50 baranów (Homer: Iliada 1972, XXIII, 131–136, s. 292).

Na interesujący obyczaj sprowadzania deszczu natrafiamy u Czeremisów (Maryjczyków). Składali oni w ofierze „matce-wodzie” byki lub owce. Zwierzę spożywano w trakcie obrzędu, zaś kości i odpowiednie części mięsa zawijano w skórę i wrzucano do wody. „Karmienie” żywiołu ofiarą żywności miało sprowadzić deszcz. Ważny jest w tym zabiegu magicznym nie tylko gatunek zwierzęcia ofiarnego, lecz także sposób potraktowania ofiary. Usunięcie mięsa z wody przerywało deszcz (Moszyński 1967, s. 509). Nawiasem dodajmy, że ofiara z barana wiązała się również z podzięką za szczęśliwy poród. Obyczaj taki istniał wśród Żmudzinów, którzy ucinali temu zwierzęciu głowę i nogi, a kadłub wrzucali do jeziora (Brückner 1979, s. 118). I tu w grę wchodziły woda oraz baran jako szczególnie rodzaj ofiary. Słowianie naddunajscy zabijali z kolei jagnię w ofierze dla wodnika (Götter 1973, s. 207), natomiast w polskich wierzeniach ludowych topielec lub diabeł, chcący ściągnąć do wody nową ofiarę, przybierał m.in. postać barana (Baranowski 1981, s. 88). Symbolika barana występuje również w wierzeniach sumeryjskich. Enki, „Pan ziemi”, syn boga nieba Ana, jeden z najstarszych bogów, rezydujący w głębinach oceanu podziemnego (*apsu*), był bóstwem wód, mądrości, magii, sztuki i opiekunem rzemiosła. W niektórych aspektach łączył się także z deszczem. Jego symbolem były łaska z głową barana lub ryba z kozim łbem (Kunderewicz 1969, s. 124; Łyczkowska, Szarzyńska 1981, s. 80, pas-

sim). Na koniec dodajmy, że istniał również obyczaj nazywania niektórych rzek nazwą Barana, np. na Podnieprzu (Moszyński 1968, s. 878).

Związek barana i owcy ze słońcem

W niektórych okolicznościach, jak stwierdza M. Eliade (1966, s. 111), na skutek pojawienia się rolnictwa i religii agrarnych, bóg nieba zostawał bogiem atmosfery i burzy. Ta „specjalizacja” dała mu wiele prerogatyw, lecz równocześnie ograniczyła jego „wszechmoc”. Dlatego też wielokrotnie miejsce boga niebiańskiego zajmował bóg solarny, który stawał się rozdawcą płodności i opiekunem życia. W ten sposób następowała stopniowa solaryzacja bóstw niebiańskich (Eliade 1966, s. 130). Był to jeden z najważniejszych powodów, dla którego pierwotna, niebiańska symbolika nabrała cech solarnych. Zjawisko to zaobserwować można w religiach ludów żyjących niegdyś w rejonie Morza Śródziemnego. U Greków słońce było okiem Zeusa (Pettazoni 1967, s. 157), lecz władzę nad nim przypisywano także i innym bogom. Chmury–owce, które niegdyś wiązano z bogiem nieba, stały się częścią bydła bogów słońca (de Vries 1976, s. 418). W Trynacji miało się paść siedem stad owiec boga Heliosa. Każde stado liczyło po 50 sztuk (Homer: Odyseja XI, s. 173; XII, s. 190), a więc było ich łącznie 350, co w przybliżeniu stanowi liczbę dni roku słonecznego. Na stokach góry Atlas, gdzie kończyły swą codzienną wędrówkę konie Heliosa, pasły się owce i bydło Atlasa, trzody liczące po 1000 sztuk każda (Graves 1974, s. 462). Według jednego z mitów Hesperos posiadał nie jabłka, lecz owce o złotym runie, przypominające złoto. Past je Dragon (smok), karmiony przez Hesperydę (Graves 1974, s. 467). Również na Sycylii Hyperion (Helios) miał mieć wielkie stada owiec (Graves 1974, s. 654). Warto tu przypomnieć jedną z dawniejszych hipotez religioznawczych, według której złote runo lub jabłko zawieszane na drzewie kosmicznym miało wiązać się z symboliką słońca zawieszzonego na niebie (Brückner 1979, s. 164). Związek z baranem posiadają także inne bóstwa greckie. Apollo, który pierwotnie był bogiem pasterskim i opiekunem trzód chroniącym je do wilków, od okresu archaicznego stał się także bogiem wyroczni. Strzegł ziarno przed myszami, a ludzi przed chorobami. Przypisywano mu również właściwości solarne (Papachadzis 1975, s. 80–81). Swoje stada miał on wypasać w Pierii (Graves 1974, s. 74nn.). W Etolii pasterski baraniokształtny bóg utożsamiany z Apollonem był naczelnym bogiem przez całą starożytność (Zwolski 1978, s. 96). Według „Iliady” (Homer 1972, XIII, 726–728, s. 309) oraz „Eneidy” (Wergiliusz 1970, IV, s. 81) Febowi (Apollonowi) składano na ofiarę jagnięta pierwotne oraz owie-

czki. Dodajmy w tym miejscu, że Achajowie poświęcali Słońcu w ofierze białe owce (Homer: Iliada 1972, III, 105, s. 38). To zwierzę ofiarne przeszło niejako w spadku na Asklepiosa jako syna Apollona, wychowanego przez pasterza Arestanasa. Zabijano dla niego w Titane m.in. barana i byka (Pauzaniasz: Wędrówka... II, XI, 6, s. 198). W wyroczni Apollona Dejradotesa w Argos odpowiedzi udzielała dziewicza kapłanka, która każdego miesiąca składała nocną ofiarę z baranka, aby potem skosztowawszy jego krwi doznawać natchnienia od boga (Pauzaniasz: Wędrówka... II, XXIV, 1, s. 231).

U Hetytów funkcję indoeuropejskiego boga nieba i światłości Djëusa przejął bóg–słońce Istanu, którego imię wywodzi się z miejscowej tradycji. Imię Djëusa przetrwało natomiast w językach luwijskim – Tiwat i palajskim – Tijaz i odnosi się już do boga słońca (Popko 1982, s. 13). W wierzeniach hetyckich męski bóg słońca występował w trzech postaciach: a) boga niebios, b) boga podziemi, co wiązało się z wyobrażeniem nocnej podziemnej wędrówki słońca, c) boga wody, co wynikało ze związku z początkiem wszechrzeczy (Arnaud 1982, s. 151–152). Stąd też Hetyci uśmiercali w ofierze owcę Słońcu od Chorób z prośbą o wyleczenie dziecka lub też w obrzędzie oczyszczenia zabijali jagnię, by krew jego spływała do dołu ku podziemnemu Słońcu. Dodajmy, że w trakcie skomplikowanego obrzędu oczyszczenia recytowano mit o Słońcu i bogini magii, córce Słońca i matce Morza – Kamrusepie, czeszącej owce. Analogicznie jak w wierzeniach greckich, bóg słońca posiadał 12 baranów (=solarnych miesięcy), które pasł pasterz Hapantali. W mitach hetyckich występuje również bogini magii, żeńskie podziemne bóstwo słońca, które przekazywało ludziom znaki wróżebne i które przyzywano najczęściej w obrzędach oczyszczenia i leczniczych (Popko 1982, s. 36–37, 55, 82–83, passim).

W mitologii rzymskiej również znajdujemy związku barana z bóstwami solarnymi. Janus, którego nazywano ojcem poranka (*Pater Matutinus*), był odzwiercieniem i klucznikiem nieba. Miał on otwierać o wschodzie słońca wrota niebiańskie i zamykać je wieczorem o zachodzie. Wyobrażano go czasami z głową barana, którego jeden róg skierowany był do przodu, drugi zaś do tyłu. Bogu temu w ofierze zabijano barana (Markowska 1968, s. 360; de Vries 1976, s. 380). Mezopotamskiemu Mardukowi, jako bogu wschodzącego słońca, również składano ofiary z baranów (Tyloch 1974, s. 294). Baran miał być także u Scytów symbolem solarnym, wcielającym siły kreacyjne (Kubczak 1978, s. 138). Związek barana ze słońcem kontynuuje się w nowożytnym folklorze europejskim. W procesie synkretyzacji *Agnus Dei* został utożsamiony z dawnymi bóstwami

solarnymi. Wierzono bowiem, że jeśli ktoś wspina się na górę o wschodzie słońca w wielkanocny poranek, może zobaczyć w słońcu jagnię ze sztandarem (de Vries 1976, s. 289).

U starożytnych Egipcjan baran miał wszechstronny związek ze słońcem. Widoczny jest on w wizerunkach postaci z głową barana, samego barana lub skarabeusza z głową barana. Baran jest „żywą duszą Re” i jako taki występuje w aspekcie słońca wschodzącego lub nocnego (Niwiński 1979). Baran był symbolem Amona i jego personifikacją (van der Leeuw 1978, s. 298). Boga tego Grecy utożsamiali z Zeusem, sami zaś Egipcjanie z Re. Był on „królem bogów” (James 1970, s. 66). Egipcjanie uważali barana za zwierzę święte, hierofanię Amona. Składali go w ofierze temu bogu w Tebach tylko raz w roku, a ściągniętą z zabitego zwierzęcia skórą okrywali posąg bóstwa (Herodot: Dzieje, II, 42; Frazer 1965, s. 390–391). Amon-Re z Teb miał stworzyć wszystkie rzeczy, panować nad porami roku, rządzić wiatrami i chmurami. Przemawiał głosem piorunów i żeglował w swojej łodzi po niebie i świecie podziemnym. Był dawcą życia (James 1970, s. 203). Już około 4 tysięcy lat temu nosił przydomki: „z twarzą barana”, „baraniogłowy” i „baraniorogi” (Götter 1973, s. 602nn.). Owca była także bóstwem Libijczyków. Na berberyjskich rysunkach naskalnych przedstawione są barany z kręgiem między rogami (paralela do Amona-Re?). Jednak barana tego nie wyobrażano tam z ureusem ani też z ludzkimi cechami. Baran taki występuje w Algierii i wschodniej Saharze. Czasami towarzyszy mu orant. Rysunki naskalne barana z kręgiem słonecznym pomiędzy rogami znane są z terenów Mauretanii, Nubii i pustyni wschodnioegipskiej. Zwierzę to było symbolem bóstw Kuszu, np. w Meroe i Nadze. Kult barana poświadczony był w Trypolitanii jeszcze w VI w. n.e. (Davidson 1972, s. 77; Götter 1973, s. 695nn.).

Cechy baranie posiadają także i inni bogowie egipscy. Baran był symbolem Chnuma, który miał być stwórcą ludzi, nieba, ziemi, gór, świata podziemnego, Nilu itd. Często nazywano go Chnumem-Re, gdyż stanowił on przejaw mocy boga słońca w jego różnych aspektach, z których najważniejszy był aspekt siły rozrodczej (Müller 1964, s. 50–51, ryc. 49; James 1970, s. 204). Wizerunki bóstwa z głową barana lub w postaci barana towarzyszą wyobrażeniom aktu stworzenia (Niwiński 1979). Harsaphesa, który był władcą bogów, „światłem, które oświeca świat”, a jego oczami były słońce i księżyc, z nosa zaś płynąć mu miało powietrze, przedstawiano z głową barana. Słoneczny charakter Serapisa potwierdzały rogi baranie umieszczone na jego ludzkiej głowie. Bóg ten był wyobrażany w postaci węża. Jego czworo oczu symbolizowało wszechwie-

dzę. Inny bóg, Ra-Harachte, miał natomiast cztery baranie głowy, podobnie jak Amon-Re, którego głowy odpowiadały czterem wiatrom (Pettazzoni 1967, s. 69, 438–439, 443). Na przedniej ścianie słynnej „steli Metternicha” widnieje u góry, pod sklepieniem niebios, tarcza słoneczna z wrytą na niej postacią o czterech baranich głowach. Nad głową figurek „Besa panteo” wyobrażona jest pomiędzy dwoma pokrętnymi baranami rogami mała postać „boga milionów lat” – Słońca, które jest władcą wieczności. Wśród łebków zwierzęcych na wizerunku Besa jest także baran (Pettazzoni 1967, s. 63, 65). Zwierzę to było również atrybutem bóstw lokalnych, np. tzw. barana z Mendes (Niwiński 1979). Analogiczna do opisanej symbolika nie była obca ludom Indii. Według tamtejszych wierzeń solarny bóg Puszan, który dawał pastwiska bogate w trawę i uważany był za „ojca zwierząt domowych”, miał także „wygładzać szaty owiec” (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 31).

Związek barana z ogniem

W wielu systemach religijnych ogień ziemski był pojmowany jako składnik ognia niebiańskiego i z nim identyfikowany. Idea związków obu tych ogni jest najbardziej widoczna w symbolice wedyjskiego boga ognia Agni i w jego podwójnych narodzinach (van der Leeuw 1978, s. 97). Bóg ten zasługuje na szczególną uwagę ze względu na swą znamioną dla naszych rozważań symbolikę. Agni jest wszechobecny w całym świecie, w niebie, na ziemi i w wodzie (Rigweda X, 45, 1), i w sferach tych jest zrodzony. Jest on personifikacją trzech form ognia: słońca, błyskawicy i ognia ofiarnego. Posiada wszechwiedzę, gdyż jest głównym reprezentantem słońca i jego informatorem (Pettazzoni 1967, s. 14). Wyobrażano go jako mężczyznę siedzącego z prawą nogą wspartą na grzbiecie barana (Mode 1977, s. 197). Baran był z nim integralnie związany. Na innych wyobrażeniach Agni siedzi na baranie lub jedzie na nim, ma go wymalowanego na swoim sztandarze (Keith 1964, s. 42, ryc. I). Warto tu zauważyć, iż czasami podróżuje on również na grzbiecie kozy, a jednym z jego wcieleń jest byk (Składankowa 1981, s. 185; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 339). Przedstawiany bywa z płomieniami wydobywającymi mu się z ust. Ma trzy głowy i trzy nogi, symbolizujące jego potrójne narodziny i trzy ognie hinduskiego rytuału. Niekiedy posiada dwie twarze, a z ust jego dobywają się rozdwojone języki niby płomienie. Są to symbole ognia słonecznego i ziemskiego lub twórczego ciepła i niszczącego ognia. Jego trzy nogi mogą również oznaczać trzy regiony wszechświata, tj. niebo, ziemię i piekło podziemia (Żbikowski 1974, s. 44–45; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 339).

Mówi się o nim, że ma trzy języki i tysiąc oczu. Jest dzieckiem nieba i ziemi (Djausea i Prthiwi), Twasztara i wód, mieli go też spłodzić Wisznu lub Indra. Ma on być najmłodszym i najstarszym z bogów. Rodzi się w wodach niebiańskich w formie błyskawicy. Jest „Dzieckiem Wód”, bykiem, który rośnie w łonie wód. Ponieważ wody, w których jest stwarzany, są takie same jak na ziemi, uważany jest za istniejącego w wodach ziemskich i roślinach. Posługuje się bronią *wadza* („grom”, „diament”), symbolem władzy suwerennej, niezniszczalności i absolutnej rzeczywistości (Eliade 1966, s. 439). W niektórych aspektach identyfikowany jest ze słońcem, Waruną, Mitrą, Sawitarem i Indrą. On nosi ofiarę do bogów, jest zwiastunem, mediatorem między bogami a ludźmi, gdyż podróżuje między światami. Jemu powierzano ciała zmarłych (Hymny Rigwedy X, 16, s. 92–93), on je zjadał, spalał na stosie. „Zna wszystkie pokolenia”, daje ludziom natchnienie, wybawia ich i ochrania „potrójną opieką” (Hymny Rigwedy X, 142, s. 128). Bogactwa i deszcz są jego darami. Wybawia również bogów od klątw, zwycięża wielki kosmos w wojnie, jest „zabójcą Wrtry”, niszczy demony. Jako „syn samego siebie” Agni samodzielnie rodzi się z lasu i chmur. Władca złotą siekierą, nosi żelazny topór i jeździ na wozie zaprzężonym w czerwone rumaki (Keith 1964, s. 41, 43–45; Żbikowski 1974, s. 43–45).

Jest rzeczą godną uwagi, że w językach indoeuropejskich istnieją ewidentne związki etymologiczne między wedyjską nazwą boga ognia – Agni a nazwami barana (łac. *agnus*) i ognia (*ignis*). Związki te dotyczą terenów Europy (Rosen–Przeworska 1971, s. 90, 220; Szafranski 1981, s. 271). Wydaje się, że analogiczne współzależności występują również w tych językach pomiędzy słowami: jagnię i ogień, baranek i płomień czy też owca i ogień (porównaj np. Linde 1857, s. 514; Słownik prasłowiański 1974, s. 150). Dodajmy na koniec, że w sanskrycie występują dwa określenia ognia: „agni” i „athar”. Pierwsze z nich, jak się przypuszcza, oznacza ogień pioruna, ogień powstały na skutek uderzenia gromu, drugie zaś jest ogniem „wierconym”, a więc powstałym na skutek tarcia świdra ogniowego (Składankowa 1981, s. 198–199). Jest interesujące, że w zagadkach słowiańskich świder bywa nazywany czarnym baranem (Moszyński 1968, s. 794), co może wskazywać nie tylko na archaiczne pochodzenie tych zagadek, lecz również na istnienie analogicznych asocjacji. Na sprawy te rzuca nieco światła także rodzaj stosowanych ofiar. Wyznawcy lamaizmu w Mongolii składają królowi ognia Miraczi (Miracza, Miradża, Mirandża) rankiem po wschodzie słońca, piętnastego dnia pierwszego miesiąca roku, w ofierze mostki (*sternum*) owiec całkowicie białych lub białych z czarnymi, szarymi albo

złotymi łbami. W modłach zwracają się wówczas, by m.in. z zachodniej strony otrzymać dostatek owiec (Godziński 1981, s. 173–175, 181, 200). Barany i byki poświęcano z kolei świętem chrześcijańskim (Konstantemu, Helenie, rzadziej Janowi) w trakcie bułgarskich religijnych tańców ognia (Moszyński 1967, s. 353). Związek interesującego nas zwierzęcia z ogniem jest, jak to można było zauważyć z przytoczonych przykładów, konsekwencją asocjacji ognia z wodą, burzą i deszczem i rozumienia samej istoty zjawiska ognia jako jednolitego we wszystkich jego kosmicznych manifestacjach.

Związek barana i owiec z wiatrem i wróżbami

Do zjawisk atmosferycznych, które łączą się z bóstwami niebiańskimi, a przede wszystkim z bogami burzy i słońca, należy wiatr. Wiatr jest „wiernym przyjacielem chmur”, „duszą bogów i zarodkiem świata” (Hymny Rigwedy X, 168, 3–4, s. 134). Zrodził się z oddechu człowieka – olbrzyma Puruszy (Hymny Rigwedy X, 90, 13, s. 106). Jest także oddechem Waruny (Hymny Rigwedy VII, 87, 2, s. 67) i egipskiego Amona (Pettazzoni 1967, s. 11). Tchnienie wiatru dobywa się z nozdrzy hebrajskiego Jahweh (Biblia, Ps 18, 16), egipskiego Harsaphesa i Amona (Pettazzoni 1967, s. 60, 439). Wicher wylatuje z obłoków (Homer: Iliada 1972, XI, 199–200, s. 140). Z chmury „rozniewanego Zeusa” wylatują wiatry Notus i Eurus (Homer: Iliada 1972, II, 141–142, s. 26). Związki wiatru z chmurami utożsamianymi z baranami i runem owczym były przyczyną pojawienia się interesujących nas zwierząt w religijnej symbolice bóstw i demonów wiatru. I tak np. Maruty („Wiatry”), wedyjscy bogowie wiatrów, synowie Rudry, boga burzy, lub też Djausea, zawsze towarzyszą Indrze i zwani bywają „ulewnymi” i „wielkoobłocznymi” (Hymny Rigwedy V, 57, 5, 8, s. 50, 51). Ich głos jest bekiem owczym (Hymny Rigwedy X, 95, 3, s. 107). W Egipcie wiatry przedstawiano jako baranogłowe lub baranokształtne. Bóstwa te posiadają cztery głowy baranie (de Vries 1976, s. 380; Niwiński 1979). Życzliwym wiatrom, np. Zefirowi, starożytni żeglarze poświęcali białe jagnięta lub owieczki w ofierze (Wergiliusz: Eneida 1970, III, 120, s. 62; de Vries 1976, s. 289, 418). Wiatrom groźnym natomiast Grecy składali w darze czarne barany (Parandowski 1969, s. 141). W polskich wierzeniach ludowych demon powietrzny występował również pod postacią czarnego barana (Baranowski 1981, s. 119), a według wierzeń Albańczyków jagnięta mogą wysyłać swe dusze „w wiatry” (Moszyński 1967, s. 651).

Wiatry odgrywały ogromną rolę we wróżeniu przyszłych wydarzeń, były jednym z podstawowych

elementów sakralnych starożytnych wyroczni. Należy tu wyjaśnić, że powszechne było i jest przeświadczenie, iż kontakt człowieka z bóstwem podczas modlitwy, a szczególnie w trakcie dokonywania obrzędów mających na celu poznanie przyszłych losów, może być najskuteczniejszy i możliwie pełny w przypadku włączenia do tych czynności maksymalnej liczby elementów sakralnych, nasycenia przestrzeni mocami magicznymi. Człowiek znajduje się wówczas w centrum ich działania. Przykładem owego sakralnego zagęszczenia czasoprzestrzeni są wyrocznie, np. w Dodonie (Homer: *Iliada* 1972, XVI, 173, s. 207; *Eliade* 1966, s. 86), Sychem (Szkhem) i Membre (Biblia, Rdz 12, 6–7; Arnaud 1982, s. 230). Wróżono w nich m.in. z szumu liści dębu. Aby spotęgować skuteczność działania wróżebnego w wyroczniach, w których stosowano technikę inkubacji, tj. wróżenia ze snów, używano również runa ofiarnych owiec. W wyroczni Faunusa, w gaju nad Albuneją, kapłan złożony dary kładł się do snu na łożu zrobionym ze stu skór zabitych w ofierze owieczek (Wergiliusz: *Eneida* 1970, VII, s. 149). Technikę inkubacji znano również w Grecji, np. w Oropos, w wyroczni Amfiaraosa. Tam jako łoża używano skóry tylko jednego baranka (Pauzaniusz: *Wędrowniacy*... I, XXXIV, 5, s. 134). Analogiczne praktyki spotykamy także u Hebrajczyków. I u nich zwierzęciem ofiarnym był m.in. trzyletni baran (Biblia, Rdz 15, 9–21). W wyroczniach tych symbolika runa owczego wiąże się dodatkowo z symboliką ziemi i świata zmarłych. Ludzie biorący udział w tych obrzędach mieli podczas snu widzieć widma zmarłych i rozmawiać z bogami.

Związek barana i owcy ze zmarłymi i bóstwami – pasterzami

Codzienna podróż słońca po niebie często bywała utożsamiana z życiem człowieka. Wschód słońca to jego narodziny, zachód to śmierć. Słońce wstępuje do podziemi, do królestwa zmarłych. Jego zbawcza droga prowadzi poprzez śmierć (van der Leeuw 1978, s. 106). Słońce nie ulega ostatecznej zagładzie, nie podlega śmierci, gdyż co rano zmartwychwstaje. Dlatego też jego podróż nadaje mu głębokie znaczenie żałobne. Ponieważ jest nieśmiertelne, może ze sobą prowadzić ludzi do krainy zmarłych, uśmiercać ich lub wskazywać im drogę poprzez strefy podziemne, by doprowadzić ich rano do światła. Z tej właśnie przyczyny bóg solarny u ludów pierwotnych był także przewodnikiem dusz zmarłych lub hierofantem (*Eliade* 1966, s. 131, 139, 147). Jak już mówiliśmy, u Hetytów oprócz słońca niebiańskiego były także „słońce na wodzie” i słońce podziemne. Słońce podziemne (bóstwo żeńskie?) otwierało bramę krainy podziemi (Popko 1980, s. 114–115).

Znamienne w tym kontekście są asocjacje między słońcem, zmarłymi i baranem. W starożytnym Egipcie zmarły towarzyszył po śmierci słońcu w jego dziennej i nocnej podróży. Słowo „ba” oznaczało zarówno „barana”, jak i „duszę”. Dlatego też w piśmie kryptograficznym rysunek barana oznaczał duszę (Niwiński 1979). Dusza „ba” opuszczała grób, aby odetchnąć i pożywić się szła do nieba, ciało zaś wędrowało do ziemi (van der Leeuw 1978, s. 349, 351). Słońce nocą wędrowało przez świat podziemny (nocne niebo). Zmarli pozdrawiali je, kiedy wkraczali do królestwa cieni. W *Księdze Umarłych* wręcz stwierdzono: „Kiedy umarłem, żyję dalej, tak jak Re”, bóg słońca (van der Leeuw 1978, s. 370, 373). Wpływ solarnej symboliki barana na symbolikę świata zmarłych nie ulega tu żadnej wątpliwości, zmarły jest bowiem identyfikowany z baranokształtnym bóstwem.

Głowa barana widnieje również na przyrządzie, którym posługiwali się kapłani podczas ceremonii pogrzebowej zwanej otwarciem ust (Niwiński 1979). Jest rzeczą interesującą, że w wierzeniach ludów Europy północno-wschodniej dusze zmarłych ludzi również wyobrażane były m.in. w postaci baranów (Moszyński 1967, s. 557). Warto zwrócić uwagę, że Grecy wejście do Hadesu nazywali „wrotami słońca” (*Eliade* 1966, s. 146), a świat zmarłych Elysion, Wyspy Błogosławione, miał się według nich znajdować na krańcu ziemi (Homer: *Odyseja* IV, 561nn.).

Koncepcja duszy jako owcy występuje także u Hebrajczyków. Żydzi są owcami pastwiska Jahweh (Biblia, Ps 79, 13), jego barankami (Biblia, Oz 4, 16) i trzodą (Biblia, Zch 10, 3). Te skojarzenia wywodzą się bezsprzecznie z tradycji pasterskiej. Ludzie porównywani są do owiec, zaś bóstwo do pasterza. Bogami-pasterzami byli Anubis, Attis, Tammuz, Marduk, Hermes, Apollo i hetycki Istanu. Pasterze są także opiekunami, znalazcami bogów i herosów lub też świadkami ich narodzin (np. Zeusa, Asklepiosa, Romulusa, Cyrusa, Mitry, Chrystusa itd.). Ponieważ wśród ludów koczowniczych wódz pasterzy pełnił także funkcję króla-kapłana, pasterz stał się symbolem władcy (de Vries 1976, s. 419). Liczne dowody tej tezy znajdujemy w Biblii (m.in. 2 Sm 5, 2; Ps 77, 21; 78, 71; Wj 14, 15; Iz 44, 28). W religii chrześcijańskiej Chrystus jest dobrym pasterzem, który duszę swą daje za owce (Biblia, J 10, 11, 14). Na wielu wyobrażeniach ikonograficznych przedstawiany bywa w postaci pasterza, niekiedy w otoczeniu jagniąt – apostołów. Chrystus jest także drzwiami owiec (Biblia, J 10, 7), a kto nimi wchodzi, jest pasterzem owiec (Biblia, J 10, 2). Stąd też biskupi są pasterzami dusz i pasą zbór boży (Biblia, 1 P 2, 25; Dz 20, 28). Chrystus pasie dusze (Biblia, Ap 7, 17) oraz

pełni funkcję psychopompa, tj. przewodnika zmarłych w zaświaty. W czasie sądu ostatecznego ma on postawić dobre dusze – owce po swej prawicy i zawieść je do rajy (Biblia, Mt 25, 33, 34), natomiast złe dusze – kozły po lewicy i zesłać je do piekła (Biblia, Mt 25, 33, 41). Analogiczną funkcję psychopompa pełnił w wierzeniach greckich Hermes, syn bogini ziemi Mai, bóg dróg, podróżnych, kupców, złodziei, filozofów, posłaniec bogów olimpijskich. Jako Hermes Nomios czczony był przez pasterzy, którzy przypisywali mu wpływ na płodność ich stad (Papachadzi 1975, s. 84–86). W Arkadii Hermesa Krioforsa, „dobrego pasterza”, wyobrażano z barankiem na ramionach. Tzw. Hermes tracki był z kolei przedstawiany na grzbiecie konia, kozła lub barana, zwierząt mu poświęconych (Pettazzoni 1967, s. 486). Hermes pod postacią tryka miał spłodzić bożka Pana (Graves 1974, s. 104). W ofierze składano mu jagnię (de Vries 1976, s. 289). Trzygłowy bóg galijski, który został potem utożsamiony z rzymskim Merkurym, jako atrybut posiadał m.in. barana i kozła, a także inne elementy, np. głowę barana i węża o baraniej głowie. Miał on być także bogiem słonecznym (Pettazzoni 1967, s. 185–186). Związek greckiego Hermesa ze słońcem uwidoczony jest w micie o kradzieży bydła, jakiej miał on dokonać w stadach Apollona. Motyw psychopompa występuje także w mitologii węgierskiej. Jest rzeczą istotną, że funkcję tę pełni jagnię (Götter 1973, s. 226). Owce, jagnięta i barany, szczególnie zaś czarnego koloru, były w świecie starożytnym poświęcane duchom zmarłych. Do najbardziej znanych przykładów należy opis składania tych zwierząt duchom zmarłych oraz bóstwom Hadesowi i Persefonie przez Odyseusza. Na uwagę zasługuje fakt, iż spełniając ofiarę dla zmarłych Odys zabił owcę tak, by krew będąca napojem duchów ściekała do specjalnie w tym celu wykopanego dołu (Homer: Odyseja X, s. 168; XI, s. 171–172). Istnieją liczne przykłady składania zmarłym herosom greckim i italskim w ofierze krwawych ofiar m.in. z czarnych owiec i baranów. W obrzędach tych używano niekiedy owiec dwuletnich, a ofiary były potem palone (Homer: Iliada 1972, XXIII, 25–31, 144–154, s. 290, 293; Wergiliusz: Eneida 1970, V, s. 101–102; VI, s. 127; XI, s. 240; Graves 1974, s. 175, 261, 367, 427; Zwolski 1978, s. 180). W „Rigwedzie” występuje wiele informacji o składaniu owiec na ofiarę bogom. Duże znaczenie dla naszych rozważań ma tu fakt, że w czasie święta zmarłych Ariowie zabijali czarną owcę (de Gubernatis 1874, s. 36; Krzak 1977, s. 73). Jak się wydaje, był to stary obyczaj indoeuropejski, gdyż podobnego typu dane posiadamy o obrzędach pogrzebowych Hetytów. Podczas pogrzebu króla i królowej uśmiercali oni w ofierze dla chthonicznej bogini

słońca m.in. dziewięć owiec. Identyczną liczbę tych zwierząt ofiarowywano jednocześnie duszy zmarłego. Po przeniesieniu kości nieboszczyka do „kamiennego domu” dodatkowo zabijano dla duszy zmarłego jeszcze jedną owcę (Gurney 1970, s. 201; Tyloch 1974, s. 317–318). Warto tu zauważyć, że owca była również zwierzęciem uctw pogrzebowych i „wypominkowych” u Finów (Götter 1973, s. 278). Podobny do homeryckiego obrządek pogrzebowy preferowali w Afryce Arussi Gallas, a jeszcze w 1614 r. ludy Gingiro czyniły tak samo podczas pogrzebu swego króla (Crawford 1957, s. 121). Nie jest rzeczą przypadku, że w indyjskim micie o Śiwie, który odrąbał głowę wodza patriarchów, Dakszy, bóg ten, aby ożywić zabitego, zamiast jego głowy dał mu łeb barana (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 268). Utożsamianie zmarłego ze zwierzęciem ofiarnym widoczne jest również w archaicznych praktykach nekrofilii, których celem jest odrodzenie się zmarłego poprzez „wzięcie go do brzucha”. O takich endokanibalistycznych obyczajach u starożytnych Massagetów wspominał Herodot (Dzieje I, 216). Stwierdzał on, że „...jeśli ktoś się bardzo zestarzeje, schodzą się wszyscy krewni, zarzynają go, wraz z nim jeszcze owcę, gotują mięso i obficie się nim raczą. Taki los uchodzi u nich za najszcześniejszy”. Interesujący obyczaj notujemy również u afrykańskich Masajów. Ich przywódca, tzw. laibonowie, oraz bardzo starzy, otaczani czią mężczyźni, chowani bywają pośrodku wioski pod warstwą nawozu. Zwłoki tych ludzi malowano czerwoną ochrą. Po dziewięciu miesiącach od pogrzebu syn odgrzebywał czaszkę zmarłego ojca, wlewał mleko, tłuszcz i miód do jej oczodółów oraz zabijał rytualnie barana (Wińcza 1976, s. 171). Zwyczaj składania baranów na ofiarę dla duszy zmarłego przywódcy (chana) występował także u Mongołów (Marko Polo: Opisanie..., s. 469, przyp.). Dodać tu należy, że w Mongolii w obrzędach przywoływania duszy chorego używane bywa zawiniątko z białego materiału, w którym znajduje się piszczelowa kość barana (z tylnej nogi). Ma ona być prawdopodobnie depozytariuszem duszy, a zawiniątko uważane jest za symbol „linii pochodzeniowej człowieka” i dlatego też używane jest w różnych obrzędach rodzinnych (Wasilewski 1979, s. 139). Na terenie Eurazji istniał zwyczaj robienia kamiennych nagrobków w formie figur baranów. W Grecji nagrobek taki miał posiadać mityczny Tyestes (Graves 1974, s. 377). Kazachowie kamienne posągi baranów umieszczane na mogiłach zwali „koitas”. Rola ich nie jest dotychczas w pełni poznana, niektórzy widzą w nich „aporto peiony” (Bajpakov 1980, s. 45). Niewykluczone, że mogą się one wiązać, przynajmniej częściowo, z wyobrażeniami duszy ludzkiej lub też z symbolami władzy królewskiej.

Związek barana i owcy z ziemią, podziemiami i płodnością oraz bóstwami opiekuńczymi

Baran kojarzony bywał także z ziemią, bóstwami ziemi i świata podziemnego. Ziemię u niektórych ludów obdarzano epitetami „skórzasta”, „sierściasta”, gdyż pokryta jest trawami, zaroślami i lasami. Stąd też bogactwo łączono z pojęciem kosmatości (Moszyński 1967, s. 511). Ze skojarzeń tych powstało zapewne stwierdzenie, iż „przed obliczem Jahweh góry skakały jak barany, pagórki jak jagnięta” (Biblia, Ps 114, 4, 6).

Koncepcja dualistycznego podziału Kosmosu i doszukiwania się w otaczającej rzeczywistości różnych par przeciwieństw była przyczyną, iż opozycje góra – dół, niebo – ziemia, jasny – ciemny uzupełniono parą przeciwstawnych sobie barwą run. Runo jasne, białe symbolizowało moce niebiańskie, runo czarne zaś – moce chtoniczne. Ziemia w przeciwieństwie do jasnego nieba zawsze była kojarzona z kolorem ciemnym, gdyż czerń jest barwą żywej ziemi. Stąd też w wielu mitach słowo „ziemia” towarzyszy przymiotnik „czarna”. Symbolika ta zdecydowała o kolorze zwierząt ofiarnych (Popko 1982, s. 60, 72, 101). W wierzeniach ludów indoeuropejskich zachował się wspólny motyw mitu o smoku porywającym bydło i zatrzymującym wody niebiańskie, z którym walczył bóg burzy. Smok ów spoczywał w dole, u korzeni trójczęściowego kosmicznego drzewa, na czarnej wełnie (Składankowa 1981, s. 132–133, tam dalsza lit.). Asocjacje węża (gada) z wełną istnieją w greckim micie o Erichtoniosie, dziecku-wężu, w którego narodzinach udział mieli Atena i Hefajstos (Thomson 1958, s. 233). Wielce znaczące jest tu imię owego dziecka (*érion*=wełna, *chthón*=ziemia).

Siadanie na stołku przykrytym runem podczas obrzędów symbolizowało kontakt z mocami tellurycznymi. Jest to oczywiste w przypadku mitu o Demeter, która szukając swej córki Kory usiadła przy źródleku na takim siedzeniu. Podobnie ma się sprawa w przypadku neofitów misterii eleuzyjskich. Mieli oni bowiem siedzieć na stołkach pokrytych baranią skórą i oczekiwać świętych wizji, które miały ich nawiedzać (James 1970, s. 158–159).

Interesujące nas zwierzęta składano w ofierze starożytnym boginiom ziemi, płodności i macierzyństwa. Czarną owcę zabijali w darze Ziemi Achajowie (Homer: *Iliada* 1972, III, 105, s. 38). Rzymianie składali dla *Tellus Mater* (Matki Ziemi) w ofierze jagnię, owcę Cererze, bogini roślinności wegetatywnej, a Junonie, bogini nieba, czarne jagnięta (Wergiliusz: *Eneida* 1970, IV, s. 81; Parandowski 1969, s. 397; de Vries 1976, s. 289). Frygijskiej Wielkiej Matce – Kybele również poświęcano barany (James 1970, s. 92). Herze, która była również

boginią porodu, zabijano tryka, owcę natomiast bogini Mai (Thomson 1958, s. 190; Graves 1974, s. 427; Zwolski 1978, s. 180). Ku czci Ateny, podczas świąt Panatenaja, które wchodziły w cykl obchodów agrarnych, uśmiercano owce. Atenie spalano również udźce tych zwierząt. Brzemienne owce należały się Atenie Skiras, mającej cechy eleuzyjskiej Demeter i zarazem córki Zeusa. Owce o czarnym runie zabijano natomiast w nocnych ofiarach Atenie Kolaksji (Homer: *Odyseja* IV, s. 91; Graves 1974, s. 376; Zwolski 1978, s. 145, 180–181). Bogini agrarnej z arkadyjskiej Lykosury ofiarowywano posążki istot ludzkich z głowami baranów, a w II w. poświęcono płaszcz z marmuru. Owa szata ze świątyni Despojny, córki Demeter i Posejdonu „Końskiego”, ukazywała m.in. biegącą kobiety z głowami i kończynami owiec (Zwolski 1978, s. 37, 52). Baran był także atrybutem wielkiej bogini indyjskiej, którą wyobrażano na najstarszych po okresie cywilizacji doliny Indusu wizerunkach. Była ona panią zwierząt, życiodajnym słońcem oraz przebywała w wodzie i na ziemi (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 67). Rogata owca towarzyszyła również Bogini Dzikich Zwierząt na pieczęciach cypryjsko-minojskich (James 1970, s. 97). Grecka bogini zwierząt Artemida, utożsamiana niekiedy z Hekate i uważana za boginię porodu, posiadała analogiczne związki. Składano jej w ofierze jagnięta. Ona (lub kozioł Pan) za namową Hermesa miała spowodować, że w stadzie mitycznego Pelopsa pojawiło się jagnię o złotym runie, symbol boskiego potwierdzenia władzy króla Myken. Jagnię to złożono w ofierze Artemidzie, a jego runo służyło do magii deszczu (Pauzaniusz: *Wędrowka...* II, XVIII, 1, s. 213–214; Graves 1974, s. 374–375, 379, 401). Ze wspomnianą powyżej Herą wiąże się inny mit o złotym skrzydlatym baranie, którego miał z jej polecenia zesłać Hermes, by uratować Friksosa, syna Nefele, od śmierci. Miał on bowiem być zabity w ofierze dla Zeusa na górze Lyfystion (Graves 1974, s. 216).

Z symboliką barana i owiec łączy się również cały szereg innych bóstw żeńskich. Opiekunką stada owiec miała być córka protohetyckiego boga burzy z Hattusa, Taru, zwana Mezzula z przydomkiem Tappinu. Utożsamiana bywa z nią siedząca na owcy bogini z pieczęci z Hattusa (Popko 1980, s. 77). Na złotej czarze z Hassanlu, pochodzącej z XII–X w. p.n.e., jest wyobrażona inna naga bogini, stojąca na baranie (Seibert 1975, s. 37). U pasterckiego ludu Twi (Afryka) rogi barana są symbolem bogini Agbui (Ohly 1980, s. 244). Bogini miłości Szauszce Hetyci przypisywali planetę Wenus pojawiającą się wieczorem jako zwiastunka miłości, zaś rano towarzyszącą wojskom w wyprawie przeciwko wrogowi. Bogini owa miała także pieczę nad źród-

dłami i czarami. Składano jej w ofierze owce o pstrej maści (Popko 1982, s. 38, 124). W darze królowej ziemi i urodzaju Džadze (Ninchwe) zabijali barany kaukascy Abchazowie (Tokariew 1969, s. 347). Obrzęd składania w ofierze owiec przyswoiła sobie również religia chrześcijańska. W Bułgarii zabijano jagnięta w święto Panagii – Najświętszej Panny (Tylor 1898, s. 338). Na Łotwie owce należały się również Matce Boskiej, która tam zastąpiła Łajmę (dolę) mającą pieczę nad wodą i urodzajem (Brückner 1979, s. 148). Według wierzeń ludowych z terenów północnej Rosji bogini Moksza – Moksza miała strzyc owce i opiekować się tymi zwierzętami (Gieysztor 1982, s. 153). Wiara w czarownice strzygące owce nocą zachowała się jeszcze w XIX w. na obszarze krajów bałtyjskich (Brückner 1979, s. 121).

Charakterystyczną cechą obrzędów składania krwawych ofiar dla bóstw podziemi jest zabijanie w odpowiednich jamach baranów i owiec o czarnym runie (de Vries 1976, s. 418). Hadesowi i Persefonie ofiarowywano jagnięta i czarne owce (barany) w ten sposób, że krew zwierząt lała się do jamy, zaś ich mięso było potem całkowicie spalane (Parandowski 1969, s. 203; Graves 1974, s. 652–653). Analogiczne obyczaje panowały w Afryce, np. w Gambii, gdzie podczas obrzędów kultu płodności i ziemi składano w kole z kamieni coroczne ofiary z płonów i czarnych zwierząt, których krew spuszczana była do jamy (Crawford 1957, s. 121). Identyczny jak grecki rytuał składania ofiar występował również u Hurytów. Dół, do którego spływała krew z zarżniętego w obrzędzie oczyszczenia jagnięcia, był symbolem wejścia do krainy podziemi i ułatwiał kontaktowanie się z jej mieszkańcami (Popko 1980, s. 215–217). Matce protohetyckiego boga burzy, bogini świata podziemnego, składano niegdyś owce w ten sam sposób podczas obrzędu ewokacyjnego (Popko 1982, s. 114). W huryckich mitach zachowały się interesujące informacje o walce różnych pokoleń bogów o władzę nad światem. Bóg burzy Teszub, opanowawszy niebo, strącił „pradawne bóstwa” do świata podziemnego i zaprowadził nowy ład i podział boskich kompetencji. Bóstwom tym nie wolno było składać w ofierze wołów i owiec, lecz ptaki i jagnięta (Popko 1982, s. 37, 78–79). Te pierwsze należały się bowiem przede wszystkim bogom niebiańskim. Czarne owce Grecy ofiarowywali Hekate oraz matce Eumenid, Nocy, która była córką Chaosu i żoną Erebu, władcy ciemności. Podobnie jej siostrze Gai, bogini ziemi (Wergilisz: Eneida 1970, VI, s. 129; de Vries 1976, s. 418). Dla greckich Eumenid (Eryonii) oraz Mojr zabijano owce brzemiennie (Pauzaniusz: Wędrowni... II, XI, 4, s. 197; Graves 1974, s. 399). Ajschylos w „Orestei” (w. 998–999) w usta Ateny zwracającej się do

Eryonii wkłada słowa: „Poprzedzone ofiarą z tych jagniąt, do grot, do swych siedzib zstąpcie, w głąb ziemi” (Thomson 1956, s. 302). Baskijskiej bogini o wielu funkcjach, imieniem Mari, podporządkowane były m.in. duchy podziemi wyobrażane w postaci barana. Owca w wierzeniach Basków była również jedną z postaci zwierzęcych, jakie przybierają duchy – stróże ludzkich obyczajów (Götter 1973, s. 518, 544). Postać barana w polskich wierzeniach ludowych przybiera inny przedstawiciel świata zmarłych – upiór (Baranowski 1981, s. 58). Baran był także poświęcany greckiemu Erosowi, który przejął tę symbolikę m.in. przez swój związek z bóstwami podziemi. Według orfików Noc, córka Chaosu, siostra Erebu, była matką Erosa, który jako Fanes (Objawiający) wprowadził w ruch wszechświat. Miał on m.in. beczkę jak baran (Graves 1974, s. 46; de Vries 1976, s. 380).

Ziemię i podziemie uważano za zbiornik i źródło mocy płodności oraz za miejsce pobytu umarłych, toteż bóstwa śmierci oraz umarli stali się także dawcami płodności i urodzaju. Uwidocznili się to również w symbolice barana. Towarzyszy on np. celtyckim bóstwom śmierci i płodności, Rosmercie i Suellosowi (Rosen-Przeworska 1971, s. 90, 92, 220). W obrzędach dionizyjskich jagnięta poświęcane były podziemnym bóstwom, by wyzwolić Dionizosa, tj. płodność (de Vries 1976, s. 289). Sam Dionizos miał być z polecenia Zeusa przemieniony przez Hermesa w baranka, aby mógł uciec przed wściekłością Hery. Jako baranek (tryk) był wychowywany przez nimfy. W zależności od kultu wymieniano go z rogami kozła, byka lub tryka (Graves 1974, s. 110, 113; de Vries 1976, s. 380) i ofiarowywano mu owieczki (Wergilisz: Eneida 1970, IV, s. 81). W obrzędach płodności używano również mleka czarnej owcy. Finowie wylewali je na zboże jako ofiarę dla boga pól i zasiewów, Pekko. Lud ten podczas święta rodzinnego Kekri, które było do rocznym świętem rolniczo-hodowlanym, zabijał owcę lub barana, najchętniej jednorocznego. Spożywano go potem wspólnie. Nie uszkodzone kości zwierzęcia ukrywano lub zakopywano, by nie stały się łupem psów czy drapieżnych ptaków. Podczas uczty najstarszy z rodu wzywał świętą Kaaranę(?) imieniem „pięknej owcy” (Götter 1973, s. 316, 318, 334).

Bogowie wojny przejęli symbolikę barana na skutek swojej styczności ze śmiercią, a – co za tym idzie – z płodnością. Bogu wojny Marsowi, który był również stróżem pól i urodzaju, Rzymianie składali *suovetaurilia* – ofiarę ze świni (*sus*), owcy (*ovis*) i wołu (*taurus*). Natomiast podczas święta Palilia, poświęconego pasterskiej bogini Pales, palono w obrzędzie oczyszczenia mieszanek złożoną z krwi konia zabitego w ofierze Marsowi, popiołu

z jagnięcia i ziół (Parandowski 1969, s. 393, 404–405). W greckim obrzędzie oczyszczenia od zmyły również używano owiec. Prorok i kapłan Epimenides, by oczyścić rytualnie Attykę, wypuścił na wzgórze Aresa białe i czarne owce. Tam, gdzie się ułożyły, złożono ofiarę bogu (van der Leeuw 1978, s. 192). Owce ofiarowywano Aresowi. Według jednej z wersji mitu o złotym runie miało ono wisieć właśnie w gaju Aresa Kolchidzkiego na potężnym dębie, który był strzeżony przez smoka nieznającego snu (Fox 1964, s. 108, 326; Graves 1974, s. 218, 544).

Jest sprawą wielce interesującą, że w kaukaskiej Swanetii zachowały się etnograficzne zwyczaje Melia – Telepia dotyczące odchodzącego i powracającego boga, związanego z kultem płodności i urodzaju. Podczas tych rytuałów składano w ofierze byka lub owcę, a zdartą z nich skórę zawieszano na świętym dębie (Popko 1976, s. 98). Źródło tego kultu miało znajdować się w przedhetyckiej Anatolii. Telipinu, przedhetycki bóg vegetacji, który „orze, sieje, nawadnia i powoduje, że wzrasta zboże”, miał przekazać królowi runo, zapewniając tym swą opiekę nad krajem. Runo owcze wisiało na drzewie *eja* (dębie?), a wewnątrz miało być wypełnione tłuszczem baranim, zbożem, winem, wołami, owcami, długimi latami (życia), płodnością, nowiną o miękkich jagniętach, posłuszeństwem, dobrym udźcem(?), urodzajem, dostatkiem i sytością. Runo było nie strzyżoną, ściągniętą w całości ze zwierzęcia skórą owcy, jagnięcia lub kozła. Sierść jego, eksponowana na stronie zewnętrznej utworzonego w ten sposób worka, miała bardzo istotne znaczenie. W grę wchodziły kolor (biały lub czarny) i stan zachowania runa. Niekiedy dodatkowo ozdabiano je złotą tarczą. W okresie starohetyckim runo to było rodzajem nieosobowego bóstwa opiekuńczego. W XV w. p.n.e. przekształcono je w upersonifikowane bóstwo męskie i odtąd stało się jedynie jego atrybutem. Potem na skutek ewolucji wierzeń przeniesiono imię bogini Inary, opiekunki Hattusa i córki boga burzy Taru, na bóstwo opiekuńcze, którego atrybutem było wspomniane runo. Runo o nazwie Zitharija brało zapewne udział w królewskiej wyprawie wojennej, po której zakończeniu przechowywano je w świątyni lub specjalnie do tego celu przeznaczonym „domu runa”, gdzie znajdowały się także i inne bóstwa tego typu. Oddawano mu cześć i podczas specjalnej uroczystości przenoszono je w procesji od miasta do miasta. Stare i zniszczone runa zastępowano nowymi, przy czym pełniły one w dalszym ciągu dotychczasową funkcję, lecz już pod innym imieniem. Zniszczone runa palono podczas odpowiednich świąt. Kult ten miał proveniencję hetycką i zanikł po upadku państwa Hetytów (Popko 1976, s. 29, 82–83, 95–96;

1982, s. 105, 107). Omawiając to zjawisko warto zwrócić uwagę na magiczne znaczenie kozucha i kosmatej skóry w słowiańskiej symbolice wierzeń ludowych. Obfitość włosów znajdujących się w owych przedmiotach miała zapewnić człowiekowi obfitość wszelkiego dobra (Moszyński 1976, s. 334). W legendach polskich z okolic Podlasia kozuch wełną na wierzch obrócony służył czarownicy do odczyniania zła (Podania 1975, s. 206, podanie T, 4005). Z przekonania o dobroczynnych właściwościach skór baraniej lub psiej brał się występujący w Europie i Azji obyczaj owijania lub zaszywania w nie nagich pacjentów (Moszyński 1967, s. 229). Obyczaj zaszywania zmarłych w skórę barana praktykowany był przez ludy azjatyckie sąsiadujące z Egipcjanami już u schyłku III tys. p.n.e.

Symbolika barana występuje również wśród greckich bóstw opiekuńczych. Karnejos Ojketas (Domownik) był bóstwem opiekuńczym czczonym w Sparcie przed najazdem Dorów, w domu wieszczki Kriosa, tj. Barana (Pauzaniusz: Wędrowka... III, XIII, 3, s. 307). Bóstwo to wyobrażano z rogami barana lub w postaci barana (Zwolski 1978, s. 96). Podobnie u Berberów, duch opiekuńczy domostwa przyjmował postać barana (Götter 1973, s. 652).

Dorowie czcili Apollona Karnejosa, którego kult wywodzi się od apollinijskiego wieszczki imieniem Karnos (Baran). Apollon Karnejoski był głównym bóstwem Thery. W Argos dorycki Karnos nazywany był Zeusem i Przewodnikiem, ponieważ przewodził wojsku. Karneja były też świętami Zeusa. Według jednego z podań Karnejos miał być również synem Europy i Zeusa, a wychowali go Apollo i Latona (Pauzaniusz: Wędrowka... III, XIII, 5, s. 307). W Sparcie Karnejos należał do „towarzyszy” Zeusa Przewodnika, którym król składał ofiarę przed wyruszeniem na wojnę. Zapewne w przeszłości przewodnikiem był baran, *probaton* (w etymologicznym znaczeniu tego słowa), kroczący na czele zwierząt ofiarnych przed wojskiem. Przewodnik owiec – tryk – posiadał te same cechy co wódz i król – przewodnik „stada” ludzkiego. Stąd też przewodnictwo nabierało cech boskich, sakralnego znaczenia (Zwolski 1978, s. 95–99).

Związek barana z księżycem

O związkach księżyca z symboliką barana zadecydowały analogiczna barwa (biel runa i księżyca), „rogatość” oraz cały kompleks wierzeń dotyczących świata zmarłych. Księżyc „umiera” i „rodzi się”, jest wiecznie zmartwychwstającym umarłym. Stąd też powstały jego powiązania z podziemiami i krainą zmarłych. Twierdzenia te zilustrują poniżej podane przykłady.

Frygijski bóg księżyca Men w okresach hellenistycznym i rzymskim przedstawiany był na bara-

nie. Nazywano go Uranos (Niebiański) i Katachtonios (Podziemny) lub Tiamu (*tijamni*=ziemia w języku luwijskim). Men Tyrannos był sędzią czynów ludzkich (Popko 1980, s. 258). Według mitu greckiego Pan, syn Hermesa, okrywając swój grzbiet białym, czystym runem woził na nim Selene (Graves 1974, s. 108). W modlitwach ludów kazachstańskich składane bóstwu w ofierze barany bywają nazywane „księżycorogimi” (Bajpakov 1980, s. 44–45). Z kolei w zagadkach słowiańskich księżyc przedstawiano jako barana ukrytego w chlewie, z rogami wyglądającymi przez ścianę. Księżyc utożsamiano niekiedy z rogatym pastuchem, pasącym nieprzeliczone owce – gwiazdy na niezmiernym polu (Moszyński 1968, s. 793). W czasach nowożytnych rogi barana wchodziły w skład kompleksu wierzeń związanych z księżycem, magią, czarownicami i płodnością. Według wyobrażeń średniowiecznych rogi podobne do baranich miał diabeł ujeżdżany przez czarownicę (de Vries 1976, s. 380).

Związek barana i owcy z roślinami i lasem

Moc, którą ludzie odczuwali w otaczającej ich przyrodzie, dość często przybierała postać zwierzęcia. W zwyczajach etnograficznych w Europie występują powszechne utożsamienie zwierzęcia (m.in. barana) z ostatnim snopem, a także wykonywanie z ostatnich kłosów na polu kukły w formie zwierzęcia, która tak samo się nazywa. Ma ona uosabiać moc zbiorów i „ ducha zboża”. Zwierzęta te są gwarantami żniw i nosicielami mocy wegetacji (van der Leeuw 1978, s. 120–121). Te rytualne ofiary miały przede wszystkim znaczenie kosmogoniczne. Ponieważ między każdym aktem kreacji a aktem stworzenia archetypicznego (kosmogonią) istniała mistyczna symetria, znaczenie tych ofiar w całym kompleksie ceremonii agrarnych można wyjaśnić siłą rozrodczą zwierząt. Przez zabicie ofiarnego zwierzęcia dokonywało się uwolnienie i rozlanie po polach energii zapładniającej, skoncentrowanej w tych zwierzętach (Eliade 1966, s. 359).

Owce i barany łączono również ze złymi demonami i duchami zamieszkującymi lasy i puszcze, a więc miejsca wypasu tych zwierząt. Wierzenia takie występowały w XVII–XVIII-wiecznej Polsce (Kuchowicz 1975, s. 133), a także na Żmudzi (Brückner 1979, s. 125), w starożytnej Grecji i w Gabonie (Tokariew 1969, s. 293). Demony przybierają postać barana, porywają owce lub znoszą swym czciicielom barany. Owce składano również w ofierze duchom leśnym. Tam, gdzie istniał silny wpływ chrześcijaństwa, postaci barana nie mogły przybrać ani diabła, ani też inne złe duchy, gdyż był to wyłącznie symbol Chrystusa (Brückner 1979, s. 138).

Symbolika baranka w chrześcijaństwie

W święto praśników Chrystus z Apostołami spożywał baranka wielkanocnego (Biblia, Mk 14, 12–16; Łk 22, 7–15). W pierwotnym chrześcijaństwie uczta owa była symbolem pojednania człowieka z Bogiem za pośrednictwem spożywanego jagnięcia. Stąd bierze się przedstawienie Chrystusa jako Baranka, który był mistyczną ofiarą złożoną przez Boga dla odkupienia ludzi. Chrystus jest symbolem ofiary (Biblia, Ap 5, 12–13; 13, 8). Barankiem Bożym nazwał Go Jan Chrzciciel (Biblia, J 1, 36). W wizji Jana Ewangelisty występuje jako baranek, który ma siedem rogów i siedmioro oczu, będących symbolami duchów rozesłanych przez Niego po świecie (Biblia, Ap 5, 6–8). Zdaniem niektórych badaczy (Tokariew 1969, s. 79) sakrament komunii, czyli spożycie ciała i krwi Chrystusa – baranka wielkanocnego, jest odległą pozostałością totemizmu. Chrystus powszechnie występuje w ikonografii chrześcijańskiej pod postacią baranka. Wizerunek Chrystusa jako Baranka Bożego (*Agnus Dei*) ma ogromne znaczenie apotropaiczne (Keller 1974, s. 415).

Baran i ofiara z pierwocin

Zwierzęta, podobnie jak i ludzie, według wierzeń wielu ludów stworzone zostały przez bogów. Hinduski Brahma, będący niegdyś stwórcą i sprawcą wszystkiego, a potem personifikacją absolutnego brahmana, rytmu czasu i przestrzeni, miał stworzyć owce ze swoich (kudłatych?) piersi lub spłodzić je ze swą córką zamieniwszy się z nią razem w barana i owcę (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 67, 158). Bogowie, a także mityczni herosi kulturowi byli również nauczycielami uczącymi ludzi różnych rzemiosł. I tak np. Dżamszid, który według perskiej „Szahname” był czwartym królem świata, miał m.in. nauczyć ludzi prząść, tkąć i wyrabiać odzienie z wełny (Składankowa 1981, s. 39).

Do bogów należał cały Wszechświat, a przede wszystkim to, co powstało pierwsze w akcie totalnej kreacji. Dlatego też w starożytności na Bliskim Wschodzie praktykowany był zwyczaj składania dzieci pierworodnych w ofierze bóstwu. Wszystko, co pierwsze, należało się bogom. Dotyczyło to zarówno zwierząt, jak i ludzi (Biblia, Kpł 13, 2; 27, 26; Ez 44, 30 itd.). Z podobną wiarą spotykamy się również u ludów europejskich, np. u starożytnych Greków czy też u Słowian południowych (Tyllor 1898, s. 338; Moszyński 1934, s. 255–256). Z czasem ofiarę z dzieci pierworodnych zastąpiono ofiarą z barana. Przypadek taki miał miejsce w znanym epizodzie z biblijnym Abrahamem (Biblia, Rdz 22). Motyw ten od Żydów przejęli muzułmanie. Podczas ich największego święta Aid-el-Adha (Ofiarowywania Barana) zabijany jest baran jako

przypomnienie ofiary złożonej przez Abrahama, którą według tradycji islamskiej miał być Ismael, a nie Izaak, jak to podaje Biblia. Również w starożytnej Grecji Zeusowi Lafystiosowi z czasem zamiast dzieci królewskich składano w ofierze barana (Frazer 1965, s. 259).

Ominięcie obowiązku poświęcania bogom pierwocin powodowało straszliwe konsekwencje, np. Habrajczykom w ogóle nie wolno było zabijać zwierząt bez ofiarowywania ich Jahweh, gdyż w przeciwnym wypadku groziła im śmierć (Biblia, Kpł 17, 3–4).

Z biegiem czasu obyczaj ten uległ ewolucji i funkcję ofiarną przejęły przedmioty wyobrażające zwierzęta. Na Rusi, podczas wiosennego wypędu bydła na paszę, „zarzynano” pieczywo w kształcie barana. Zastępowało ono dawną krwawą ofiarę. Przechowywano je potem jako skuteczny lek dla owiec (Moszyński 1934, s. 247).

Baran i wełna w rytach pojednania i zawierania przymierza

Ofiary z baranów składane były także podczas szczególnych okazji, w których powoływano się na wszystkie moce rządzące Kosmosem. Do obrzędów tych należał rytuał pojednania i zawarcia trwałego przymierza. Podczas takiej uroczystości Achajowie i Trojanie składali ofiarę m.in. z dwóch baranów (czarnego i białego), wzywając przy tym na świadków umowy Zeusa Słońce, Ziemię i Moce Podziemne (Homer: Iliada 1972, III, 105–106, 241–242, 265–277, 288–292, s. 38; 42–44). W analogicznym obrzędzie pojednania między Trojanami a Latynami zabito m.in. jagnię jeszcze nie strzyżone i złożono je na płonącym ołtarzu. Królowie stojąc twarzą do wschodzącego słońca sypali sól, mąkę itd., wzywając bogów wszystkich sfer Kosmosu i składając przysięgi (Wergiliusz: Eneida 1970, XII, s. 263).

W obrzędzie zawierania przymierza ważną rolę odgrywała również wełna. Sprzymierzającym się Arabom nacinano dłonie, a następnie kosmykami wełny z ich płaszczy nasączonymi krwią nacierano kamienie, wzywając przy tym bóstwa Orotalta i Alilat (Herodot: Dzieje III, 8).

Związek rachuby czasu z baranami i owcami

Wielkie znaczenie omawianych zwierząt w różnych dziedzinach działalności ludzkiej znalazło również swoje odbicie w rachubie czasu i nazwach gwiazdozbiorów. Nazwy Barana nosiły znaki Zodiaku w Babilonii i Egipcie, a potem przejęła je cywilizacja europejska, imieniem Owcy natomiast oznaczyli gwiazdozbiory Chińczycy i Persowie. U Mongołów Owca jest nazwą roku w 12-letnim okre-

sie sześćdziesięcioletniego cyklu rachuby czasu. Taką samą nazwę nosi u nich godzina słoneczna (14⁰⁰). Punkt równonocy wiosennej nazywany jest obecnie punktem Barana (*Aries*). Od niego liczona jest wiosna kalendarzowa. W znaku tym przebywa słońce w dniach od 21 marca do 20 kwietnia. Warto zauważyć tu interesujące zbieżności czasowe związane z czynnościami biologicznymi owiec i działalnością człowieka. W tym właśnie okresie (kwiecień) odbywa się kotelnia owiec udomowionych (Bogulubski 1968, s. 184). 23 kwietnia i 22 listopada były u Słowian dniami „zielonego Jura” oznaczającymi początek i koniec wypasu owiec. Jur – Jaryła, utożsamiony potem ze św. Jerzym, był bóstwem płodności, który otwierał i zamykał wody i ziemię na wiosnę i jesień (Składankowa 1981, s. 124–125, 134) w dni równonocy. Przybywanie dnia po zimowym przesileniu określane jest w Polsce i na Białorusi „na barani skok”. Baczna obserwacja zwięzających się źrenic owiec była natomiast sposobem wyznaczania pory dnia w pochmurny czas u huculskich owczarzy (Moszyński 1967, s. 134–135, 166).

Magiczno-religijne znaczenie krwi owiec i baranów

Krew, zarówno zwierząt, jak i ludzi, ma ogromne znaczenie w symbolice magiczno-religijnej ludów starożytnych i współczesnych. Jest ona najistotniejszym elementem ofiary składanej bogom, najskuteczniejszym środkiem magicznym, w rytuałach ma znaczenie kosmogoniczne. Jest zbiornikiem mocy (*mana, sacrum*), podczas inicjacji jest „nowym życiem” (Tylor 1896, s. 355; Krzywicki 1957; Moszyński 1967, s. 595; Tokariew 1969, s. 94; Żbikowski 1980, s. 207, 223). W Mezopotamii ludzie mieli powstać z krwi zabitych bogów (Łyczkowska, Szaryńska 1981, s. 71, 211–214), u Indian Yanoama znad Orinoko – z krwi księżyca, u plemion Zulu (Afryka) – z kamienia. Zdaniem muzułmanów Bóg miał stworzyć człowieka z grudki skrzepniętej krwi (Koran, Sura 96, 1; Hrbek, Petráček 1971, s. 199, *passim*). Do podstawowych obserwacji, jakich dokonał człowiek, należy zjawisko śmierci pojawiające się z chwilą, gdy z organizmu żywej istoty wypłynie krew. Dlatego też dusza ma tak ścisły związek z krwią (Birket-Smith 1974, s. 406; van der Leeuw 1978, s. 329). W Biblii (Kpł 17, 11, 14) powiedziane jest wręcz, że „dusza każdego ciała jest krew jego” i dlatego właśnie zabronione było Izraelitom spożywanie krwi zwierzęcej (Kpł 17, 13, 14). Identyczne znaczenie miała krew ludzka (Popko 1980, s. 177). Była ona napojem zmarłych i ziemi (Moszyński 1967, s. 629; Graves 1974, s. 175, 177), dlatego też zmarłych smarowano krwią zwierząt (Moszyński 1967, s. 607), wlewano ją do gro-

bów lub wsypywano do nich jej surogat – ochrę. Stąd też, aby istnieć, znane z nowożytnych wierzeń wampiry, „żywe trupy”, upiory i strzygonie, czarownice i demony piją krew żywych istot (Moszyński 1967, s. 616; Baranowski 1981, s. 59). Posoka byka, używana w obrzędach *taurobolium* związanych z mitraizmem, łączyła się również z pojęciem chrztu i z powtórnym odrodzeniem człowieka w wieczności (Birket-Smith 1974, s. 435). „Bogowie” – jak głosi „Iliada” (Homer 1972, V, 255, s. 65) – „krwi nie mając, żywot nieśmiertelny wiodą”. Wymagają oni jednak, aby ludzie krwawymi ofiarami wzmocniali ich magicznie (Herodot: Dzieje IV, 62; Krzywicki 1957, s. 95, 135–136; Tokariew 1969, s. 28–29, 230, 233, 317; Piekarczyk 1979, s. 179). Przekonanie o potężnej energii i mocy tkwiących w krwi ludzkiej i zwierzęcej było przyczyną rozpowszechnionych na całym świecie wierzeń, w których substancję tę uważano za najskuteczniejsze uniwersalne antidotum na wszelkie zło. Aby magicznie się wzmocnić pito krew wrogów lub zmarłych rodziców, inicjowanych członków rodziny, a nawet własną (Herodot: Dzieje IV, 62; Krzywicki 1957, s. 282–285). Szczególną skuteczność miała wypita krew osób obdarzonych wyjątkowym charyzmatem, siłą psychiczną lub fizyczną (Saga o Njalu, s. 346; Krzywicki 1957, s. 420; Składankowa 1981, s. 117–118). W tym samym celu smarowano ludzi lub też skrapiano ich krwią (Krzywicki 1957, s. 98, 282–285, passim; Tokariew 1969, s. 228; Brückner 1979, s. 46). Posoka zwierzęcia totemowego użyta w obrzędach magiczno-religijnych symbolizowała jedność klanu i jego zjednoczenie z bóstwem (Tokariew 1969, s. 53, 262, tam dalsza lit.). W tym kontekście bardzo znamieną jest symbolika krwi Chrystusa jako eucharystycznego napoju życia (Biblia, J 6, 53–56). Bardzo istotne znaczenie miała krew w trakcie składania uroczystych przysięg (Herodot: Dzieje I, 74; Tacyt: Roczniki... XII, 47, s. 348; Krzywicki 1957, s. 235, 419nn.; Adamus 1970, s. 248; Brückner 1979, s. 82). Jucha mitycznych stworów (smoków, gnomów itp.) spożyta przez boga lub człowieka dawała mu szczególną wiedzę i natchnienie. Aby wzmocnić płodność, dodać sił lub spowodować opady deszczu, ofiarną krew wylewano do rzeki, na ziemię, pola lub skały (m.in. Tokariew 1969, s. 67, 340–341; Brückner 1979, s. 119; Składankowa 1981, s. 144). Hartowano w niej również broń (Adamus 1970, s. 223), używano w magii miłosnej (Kuchowicz 1975, s. 265) i agresywnej, a także przy wróżbach (Gąsowski 1978, s. 59). Przypisywano jej również działanie niszczące (m.in. Herodot: Dzieje III, 15; Krzywicki 1957, s. 519nn.; Thomson 1958, s. 177nn.; Frazer 1965, s. 470–471; Graves 1974, s. 175, 177, 554; Składankowa 1981, s. 81; Popko 1982, s. 37). Krew zwierząt była uważana za skute-

czny środek oczyszczający duszę z grzechów i nieczystości (Biblia, Wj 24, 5–8; Kpł 17, 11; Adamus 1970, s. 45). W Biblii znajdujemy liczne przykłady stosowania krwi ofiarnych baranów, którą kropiono świątynię i lud oraz ołtarz. Niekiedy używano przy tym krwi siedmiu baranów i siedmiu baranków (Biblia, Kpł 16, 5–18; 2 Krn 29, 21–24). Pomalowanie krwią barana końca ucha, wielkich palców u prawych rąk i nóg oraz ubrania oczyszczało ludzi od zmazy (Biblia, Wj 29, 15–21; Kpł 8, 20–36). Oczyszczając trędowatego w podobny sposób zabijano dwa barany i owcę na ofiarę całopalenia (Biblia, Kpł 10, 18, 47). Owce składano Jahweh w ofierze m.in. za grzech krzywoprzysięstwa i dotknięcie rzeczy nieczystych. Obowiązkowe było wówczas mazanie krwią ołtarza, kropienie itp. oraz spalanie ofiary (Biblia, Kpł 4, 32–35; 5, 6; Ez 43, 19–20). W analogiczny sposób Babilończycy oczyszczali krwią ofiarnej owcy świątynię boga Nabu, syna Marduka. Jej ciałem wycierano świątynię, a potem wyrzucano je do Eufratu recytując przy tym zaklęcia (Tyloch 1974, s. 290). W czasie żydowskiego święta Pesach („przejścia, ominięcia obok”) kapłani kropili członków rodów krwią rytualnie spożywanych baranków wielkanocnych (Biblia, 2 Krn 35, 11; 30, 15–18). Czynność ta odnosiła się zwłaszcza do pierwotnych członków rodziny. Krwią barana znaczone również drzwi i nadprożniki domów (Biblia, Wj 12, 7), a także słupki namiotów. Miała ona chronić ród od wszelkich nieszczęść, a zarazem była symbolem wzajemnej więzi łączącej plemiona i rody (Tyloch 1974, s. 330). Zdaniem niektórych badaczy ofiarę tę zapewne pierwotnie składano bogu płodności trzód, co wiązało się z księżycem (święto odbywało się w czasie pełni księżyca). W rytuale tym miałyby chodzić o ofiarowywanie nowego przychówku. W późniejszych czasach pasterskie święto Pesach połączono z rolniczym Świętem Niezaczynionego Chleba (James 1970, s. 143–144).

Użycie krwi ofiarnego jagnięcia jako leku, znaczenie nią drzwi, a także stosowanie jej w magii deszczu i płodności ziemi notujemy również u Słowian bałkańskich (Moszyński 1934, s. 256). Analogiczne do hebrajskich obyczaje skrapiania krwią obiektów kultowych i ziemi, a potem rytualne spożywanie i spalanie mięsa jagniąt, występowały również u Indian Araukanów w Ameryce Płd. (Posern-Zieliński 1977, s. 189–190). Informacje o użyciu krwi owiec w obrzędach oczyszczenia posiadamy także z Afryki. Stosuje ją lud Czangów z okolic góry Kilimandżaro (Rzewuski 1978, s. 107). U Azjatów krew barana – zwierzęcia ofiarnego szaman lał na chorego człowieka, by w magiczny sposób wzmocnić jego siły i uzdrowić go (Bajpakov 1980, s. 44). Identyczne znaczenie miała krew owiec w wierzeniach hetyckich.

Baran i owca w ofiarach przebłagalnych i zastępczych

Jak podaje Marko Polo (Opisanie..., s. 124, 219–221), Chińczycy zabijali barany w ofierze dla bogów, aby opiekowali się oni ich dziećmi. Kapłani zabierali głowy, nogi, skóry, wnętrzności i kilka kawałków mięsa tych zwierząt, resztę zaś spożywali ofiarnicy w obrzędowej uczcie. Kości zwierzęcia przechowywano potem w odpowiednich skrzynkach. Kiedy zaś zachorował człowiek, wówczas kapłan określał liczbę baranów, jakie chory miał złożyć w ofierze, by przebłagać bóstwa lub demony. Barany te musiały mieć czarne łby lub jakieś inne osobliwe znaki. W trakcie obrzędu krew zwierzęcia wylewano w ofierze, mięso zaś spożywali kapłani i kapłanki. Podobne obyczaje istniały również na Żmudzi. Tam wróżbita zabijał na ofiarę najlepsze ze stada jagnię, mięso tego zwierzęcia spożywali natomiast tylko i wyłącznie rodzice i dzieci chorego (Brückner 1979, s. 115). Ofiary przebłagalne stosowane w starożytności na Bliskim Wschodzie miały uwolnić czcieli od chorób i wszelakich nieszczęść wynikłych na skutek popełnienia grzechu. Podczas takiego rytuału kapłan kładł odpowiednią część ciała barana na równoznaczną część ciała człowieka (Tyloch 1974, s. 280). U Hetytów baran, owca i jagnię pełniły również funkcję tzw. kozła ofiarnego, tj. substytutu człowieka i nośnika zarazy, którego wypędzano na pustynię, by tam skonał razem z obciążającymi go grzechami społeczności ludzkiej. Obyczaj ten przejęli Hebrajczycy stosując go w dniu Kipur. W rytach ekspiacyjnych Żydów z połowy IV w. p.n.e. kapłan w akcie pokuty zabijał na ofiarę barana i kozła dla Jahweh, kozła poświęcał również dla Azazela („odbiorcy” grzechów). Z obyczajów tych prawdopodobnie wywodzi się chrześcijańska koncepcja Baranka Bożego, który przyjmuje na siebie grzechy świata (Biblia, Kpł 14, 3, 5–10; Donini 1966, s. 389; James 1970, s. 149–150).

O ofiarach zastępczych składanych w stosunku do pierwotnych dzieci już wspominaliśmy. W perskich mitach „Szahname” znajdujemy również informację o ofierze zastępczej, której ilustracją mogą być wyobrażenia na słynnej misie z Hassanlu. W opowieści o Zahhaku, królu-smoku, dla którego węzów sporządzano pokarm z chłopięcych mózgów, dworzanie zastąpili mózgi ludzkie – baranami. Uratowani od śmierci chłopcy udali się w góry, gdzie mieli stać się przodkami Kurdów. Wyjaśnić tu należy, iż ofiara zastępcza wykluczała ze społeczności tego, który został pozornie pod postacią zwierzęcia zabity. Człowiek ten „umierał” symbolicznie i aby stać się kimś innym i narodzić się na nowo musiał otrzymać nowe imię i nowy status (Składankowa

1981, s. 186–187). Ofiara zastępcza, np. z kozła, który reprezentował zmarłego, umożliwiała powtórne wcielenie (Rigweda X, 16, 3–4). W hetyckich rytuałach oczyszczenia króla zastępował baran, zaś królową owca. Wydaje się rzeczą istotną, że jęńcowi wojennemu, będącemu również substytutem króla, który miał wkrótce umrzeć, ofiarowywano codziennie owcę, spożywaną także przez rzeczywistego władcę. Jęniec ten „rządził” przez 6 dni, siódmego zaś był zabijany. Owiec używali także Hetyci w rytuałach przeciwko niesnaskom rodzinnym. W obrzędach tych w grę wchodziły bóstwa podziemne i specyficzny dla nich, już omawiany, sposób składania ofiar (Popko 1980, s. 207; 1982, s. 58–59, 64–88, 105).

Znaczenie magiczne różnych części ciała baranów

Według wierzeń wielu społeczności baran i poszczególne części jego ciała miały przede wszystkim znaczenie apotropaiczne. Uzbegy trzymali barany w domu w celu magicznego ochrania dzieci. Turkmeni natomiast byli przekonani, że człowiekowi znajdującemu się w stadzie baranów nie zagrażają żadne złe duchy (Bajpakov 1980, s. 44). W Kazachstanie przypisywano nadprzyrodzoną siłę samemu słowu „baran”. Słowo to pełniło tam również funkcję ludzkiego imienia. Nazwiska takiego używała dawniej również szlachta polska, a potem chłopci. Barany to nazwa jednego z azjatyckich oguzyjskich plemion. Zwierzę to miało być u nich patronem rodu lub plemienia (Moszyński 1968, s. 824).

Samo dotknięcie głowy barana zapewniało mężczyznom z Chiwy pełny sukces w jakiejś aktualnie załatwianej sprawie (Bajpakov 1980, s. 44). Analogiczne znaczenie przypisywano również rogom baranów uważanym za źródło mocy magicznych. Moc taką miały trąby wykonane z rogów baranów użyte w czasie zdobywania Jerycha przez Żydów (Biblia, Joz 6, 4–8, 13). Według chorezmijskich Uzbeków rogi tryka miały neutralizować działanie „złego oka”, dlatego też wieszano je nad drzwiami mieszkań oraz wyobrażano na chlebowych piecach, wojłokach, kobiercach, wyszywankach, przybraniach głowy i naszyjnikach (Bajpakov 1980, s. 44). Znacznie bardziej rozbudowaną symbolikę miała wełna. O znaczeniu runa owczego w magii deszczu, płodności, wróżbach oraz rytach przymierza i pochówkach już mówiłem. Wierzono również, że wełna zachowuje się wobec sierści wilczej jak owca wobec wilka, tzn. ucieka przed nią (Moszyński 1967, s. 309). Hebrajczykom zabronione było strzyżenie pierwotnych owiec, gdyż przeznaczone były one dla Jahweh (Biblia, Pwt 15, 19), a łamią-

ych ten przepis spotykały nieszczęścia i śmierć (Biblia, 1 Sm 25; 2 Krl 10, 12–14). Pasma wełny zawieszane na ściętych drzewach symbolizowały w starożytności konsekrację (Vulcănescu 1979, s. 17). Używano jej w obrzędach ku czci frygijskiej bogini Kybele (Popko 1980, s. 255) i podczas jesiennego greckiego święta Pyanopsia w procesjach idących do sanktuarium Apollona (Papachadzis 1975, s. 80). Takie samo znaczenie miała biała wełna wieńcząca głowę greckiego błagalnika (*hiketes*), chroniącego się na ołtarze bogów (Pauzaniusz: Na olimpijskiej... IV, XXIII, 8, s. 267, przyp. 77; Graves 1974, s. 393). Z wełny owczej tkano święte szaty rzymskich i chrześcijańskich kapłanów (Wergiliusz: Eneida 1980, X, 539, s. 297; Czarnowski 1956, s. 249; Markowska 1968, s. 365). Greczynki używały jej w magii miłosnej (Teokryt: Sielanki, s. 31, w. 2), a Słowianie i Bałtowie uważali runo barana za skuteczny afrodyzjak (Gieysztor 1982, s. 71). U Uzbeków i Karakałpaków wełna owcza służyła jako rodzaj amuletu (Bajpakov 1980, s. 44), według zaś nowożytnych europejskich wierzeń ludowych skutecznymi środkami apotropaicznymi miały być kawałek baraniej skóry zawieszony u końskiego chomąta oraz mała kość w kształcie litery T z owczej czaszki (de Vries 1976, s. 418). Białym lub czarnym sznurem wełnianym posługiwano się w obrzędach oczyszczenia w Mezopotamii (James 1970, s. 235). Hetyci w tym samym celu używali również wełny czerwonej i niebieskiej. Obrzęd ów dotyczył zarówno osób dotkniętych przekleństwem, jak i chorych. Niekiedy wiązało się to dodatkowo ze składaniem czarnych owiec, tryków i jagniąt bóstwom podziemnym. W hetyckich rytuałach ewokacyjnych wełna miała kolor czerwony (Popko 1980, s. 207; 1982, s. 58–59, 64–88, 105).

W wierzeniach ludów indoeuropejskich (Greków, Rzymian, Germanów, Persów, Słowian itd.) los człowieka porównywany był do wełnianej nici, którą przędły, mierzyły i przecinały boginie: Istustaja, Papaja, Mojry, Parki, Norny, Dole, Rodzance itd. Przędzenie było czynnością kobiecą i dlatego wrzeczono pojawiło się w rękach bogiń starożytności jako istotny atrybut ich władzy. Ponieważ czynność przędzenia była podobna do rozpalania ognia drewnianym świdrem ogniowym, oba te działania zostały z sobą utożsamione. Stąd też u wielu ludów istniały zakazy zabraniające przędzenia w określonych okresach roku sakralnego lub np. podczas burzy, aby „nie wprząść huraganu lub pioruna”. Przędzenie zostało bowiem związane z ogniem we wszystkich jego kosmicznych manifestacjach (Brückner 1979, s. 58; Składankowa 1981, s. 191–192, 205, 234–235, 247; Popko 1982, s. 35, 47–48).

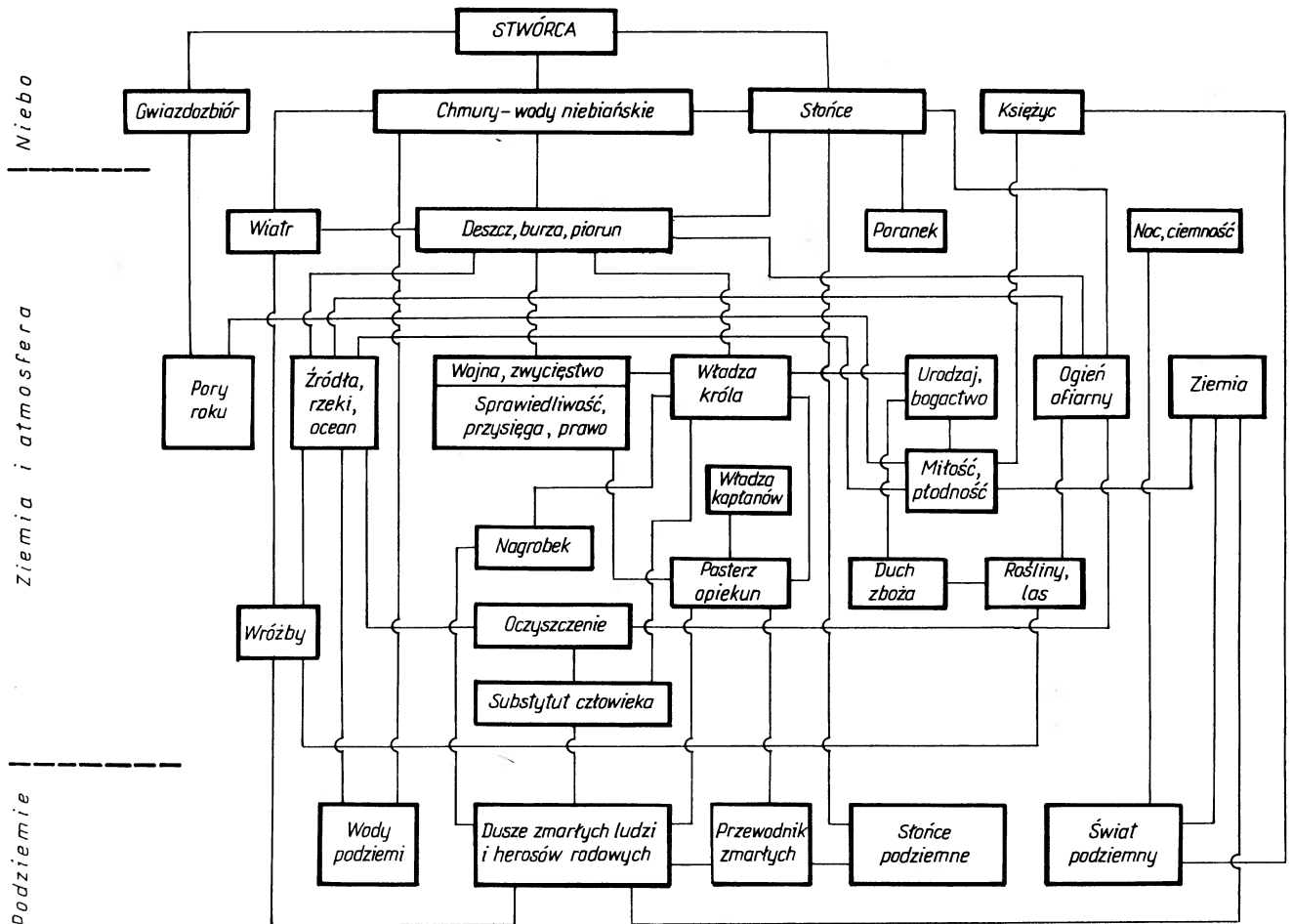
Aby „ożywić” akcesoria szamańskie zarzynano barana w ofierze dla ich ducha (Wasilewski 1979,

s. 60–62). We wróżbach natomiast na znacznych obszarach Europy i Azji używano łopatki zabitego na ofiarę barana lub jagnięcia. Praktyki takie uprawiali m.in. Irlandczycy, Flamandowie, Słowianie, Uzbeki, Karakałpacy i Buriaci (Tylor 1896, s. 114; Moszyński 1967, s. 403–406; Wasilewski 1979, s. 60–62; Bajpakov 1980, s. 44). Hetyci wróżyli natomiast z wnętrzości barana (Popko 1982, s. 155). Owca miała również u nich pewne, choć jeszcze niedostatecznie poznane, znaczenie w sennikach. Z kolei łoju baraniego używali oni w magii naśladowczej przy składaniu przysięgi wierności królowi Hatti (Gurney 1970, s. 198; Tyloch 1974, s. 308; Popko 1982, s. 95). Z tłuszczu baraniego wykonywali także figurki – substytuty ludzi, stosowane w magii agresywnej i w rytach oczyszczenia (Popko 1982, s. 60–65, 88, 126–127). Wysuszone owcze serce przebite gałązkami używane było natomiast w magii miłosnej ludów europejskich. Według przekonania chłopów naszego kontynentu różne części owczego ciała leczą skutecznie wiele chorób (de Vries 1976, s. 418). Podobnie wierzono w starożytnej Mezopotamii, gdzie np. namaszczano chorego czystym masłem z czystej owczarni, by stał się czysty jak masło i nieskalany jak mleko (Tyloch 1974, s. 309).

Chłopi słowiańscy w magii płodności i rozmnażania stad owiec stosowali specjalne obrzędowe ciasto (figurki i nalepki), kołędowali „chodząc baranami” itp. (Moszyński 1934, s. 298–299; 1967, s. 286; 1968, s. 122, 286). W podobnym celu Hebrajczycy używali witek topoli, leszczyny i kasztana (Biblia, Rdz 30, 37–39).

PODSUMOWANIE

Przyczyn, które spowodowały, że baran i owca pojawiły się we wszystkich sferach mitologicznego Kosmosu, było wiele. Niektóre z nich starałem się wyjaśnić w poprzednim rozdziale. Stwierdzić należy, że podstawowym, niejako wyjściowym punktem, z którego wynikały koneksje tych zwierząt w różnych systemach magiczno-religijnych, jest tradycja pastersko-hodowlana. Kolejność następujących po sobie związków skojarzeniowych w wielu przypadkach jest trudna do ustalenia, gdyż była ona uzależniona od wielu warunków, także lokalnych, panujących w danym regionie, dawności tradycji pasterskiej i jej kontynuacji, rozwoju gospodarki danego ludu, świadomości religijnej, procesów synkretyzacji itd. Rezygnując świadomie z prześledzenia następstwa czasowego tych zjawisk i zestawiając je na jednej płaszczyźnie uzyskuje się obraz, który pozwala dostrzec główną cechę będącą przyczyną tak rozległej symboliki barana. Jest nią płodność tego zwierzęcia rozumiana jako potężna magiczna moc. Moc ta w systemach magiczno-reli-



Ryc. 2. Schemat przedstawiający niektóre wzajemne związki poszczególnych elementów świata mitologicznego, z którymi współwystępuje postać barana lub owcy

gijnych została podniesiona do rangi kosmicznej (Ryc. 2, Zestawienia 1–3). Była ona siłą wszechogarniającą i dobroczynną dla ludzi, chroniła ich od nieszczęść, chorób i złych mocy. W zwierzęciu tym objawiało się *sacrum*, dlatego było ono hierofanią wielu bóstw i demonów oraz ich atrybutem (Zestawienie 2). Jest wielce znamienne, że bóstwom, które objawiały się pod postaciami baranów i owiec, te właśnie zwierzęta składano w ofierze. Zjawisko owo wyjaśnić należy faktem, że w rytuale ofiarowywania chodziło nie o samo zwierzę jako takie, lecz o moc sakralną, jaką to zwierzę reprezentowało. Akt ofiary oznaczał w istocie transmisję tej mocy. Bóstwo było obdarowywane przez wiernych ową siłą, która potem z woli tegoż bóstwa do nich powracała. Następowal swoisty obieg mocy. Moc uwolniona z ofiarnego zwierzęcia wzmocniała bóstwo, którego inkarnacją było to zwierzę. Moc ta była jakościowo, lecz nie ilościowo, analogiczna. *Sacrum* tkwiło również w poszczególnych częściach ciała zwierząt, stąd części te były atrybutami, a niekiedy również i hierofaniami, bóstw. Dlatego też odgrywały one tak doniosłą rolę w wielu dziedzinach kultury duchowej i społecznej ludzi (Zesta-

wienie 1). Na podstawie zebranego materiału częściowo wyjaśnić można również symbolikę kolorów stosowanych w kompleksie omawianych wierzeń (Zestawienie 3). Generalnie rzecz biorąc barwa biała i kolory ciepłe oraz niebieski stały w opozycji do koloru czarnego. Wszystkie one uzupełniały omawiane już w innym miejscu dychotomie: niebo – ziemia, góra – dół.

Na koniec podkreślić trzeba, że przedstawiona powyżej złożona symbolika magiczno-religijna owiec i baranów nie była czymś wyjątkowym w wierzeniach społeczności pierwotnych i starożytnych. Podobną, skomplikowaną symbolikę miały również i inne gatunki zwierząt. Wielość cytowanych związków skojarzeniowych jest zarazem ostrzeżeniem, że posłużenie się wyrwaną z kontekstu analogią przy rekonstruowaniu religii pradziejowych jest często posunięciem chybionym i dającym z gruntu fałszywe wnioski. Materiał mitologiczny może być pomocny w tego rodzaju pracach tylko wówczas, gdy zostanie przeanalizowany cały kompleks występujących w danej kulturze zjawisk związanych z religią, a przede wszystkim z interesującym nas symbolicznym wyobrażeniem.

Zestawienie 1

Baran, owca oraz części ich ciał	Znaczenie symboliczne																								
	Hierofania bóstwa	Imię bóstwa	Atrybut bóstwa	Ofiara	Dusza	Substytut człowieka	Imię człowieka	Los człowieka	Nagrobek	Pochówek	Atrybut władzy królewskiej	Nazwa plemienia	Więź rodowa i plemienna	Szaty kapłańskie	Apotropion, lek	Nazwa rzeki	Magia deszczu	Magia miłości, afrodyzjak	Magia agresywna	Obrzęd oczyszczenia	Obrzęd spzymierzenia się, przysięga wierności	Wrózby	Konsekracja	Nazwa znaku zodiaku	Rachuba czasu
Baran lub jego wyobrażenie	x		x	x	x	x		x		x					x							x			
Słowo „baran”		x			x		x					x			x	x								x	x
Słowo „owca”																							x	x	
Głos (bek)	x																								
Runo	x		x							x	x				x		x	x							
Wełna			x											x	x			x		x	x				
Nić wełniana							x																		
Sznur wełniany																			x						
Głowa	x		x												x										
Rogi	x		x												x										
Kość czaszki															x										
Kość piszczelowa tylnej nogi					x																				
Kość łopatki																						x			
Udziec				x																					
Oko																								x	
Tłuszcz					x													x	x	x					
Krew				x	x				x			x		x					x						
Mleko				x																					
Masło																				x					
Mostek (<i>sternum</i>)				x																					
Wnętrznosci																						x			

Zestawienie 2

Bóstwo	Hierofania	Atrybut	Ofiara
nieba, burzy, piorunów, światła, płodności, wieczności, wojny, przysięgi, mądrości	B r g	J r w	B O J
ognia, słońca, błyskawicy	B O	B O r? g	O J
wody, morza, strumieni, płodności	B	B O g	B O J
stworca Kosmosu	B		B O J
wiatru	B O b	g	O J
ziemi, płodności, podziemi, śmierci, zmarłych	B u	B O r g u	B O J
wojny, urodzaju, pól, szczytów górskich			O J
opiekuńcze	B O	u	O J
księżycy, zmarłych		B r	?
roślin i lasu	B		O

Objaśnienie skrótów: B – baran, O – owca, J – jagnię, r – runo, w – wełna, g – głowa, u – rogi, b – głos (bek)

Zestawienie 3

Związek z	Kolor						
	biały	złoty	czerwony	niebieski	korpus biały, głowa czarna, szara lub żółta	pstry	czarny
pogodnym, czystym niebem, bóstwem niebios, magią unikania deszczu	B O	B J				w	
niebem				B			J
jasnością			w				
słońcem	B O	r					
ogniem	m O		r		m O		
księżycem	r						
życzliwymi wiatrami	O J						
atrybutem władzy królewskiej		B r					
magią sprowadzania deszczu, wodą		B r					B r
burzą							B O
groźnymi, wrogami wiatrami, demonami powietrznymi							B
nocą							O
ziemią, płodnością zasiewów							B O
płodnością pól						B O	B O
płodnością, bogactwem, dobrobytem, urodzajem, sytością, długowiecznością	r						r
bóstwami podziemi, duchami zmarłych							B O
smokami chtonicznymi – chmurami							w
wojną	O	r					O
demonem lasu							B
demonem przynoszącym chorobę					B		
przymierzem, przysięgą na bogów całego Kosmosu	O						O
oczyszczeniem osobnika od zmyy i choroby	w		w	w			
oczyszczeniem kraju od zmyy	O						O
rytuałami ewokacyjnymi			w				
szatami kapłańskimi	w						w

Objaśnienie skrótów: B – baran, O – owca, J – jagnię, r – runo, w – wełna, m – mostek (*sternum*)

ANALIZA MATERIAŁU

W związku z uzyskanym w trakcie wykopalisk materiałem nasuwają się wątpliwości co do dotychczasowych interpretacji zespołu znalezisk z Jordanowa. Podczas badań nie ustalono czy było to znalezisko grobowe (szkielet uległ całkowitemu rozkładowi?), czy też jama była przeznaczona wyłącznie dla tego zespołu zabytków (Sulimirski 1957–1959, s. 354–356), czy może były to dwa odrębne obiekty. Nie przeprowadzono też szeroko-płaszczyznowych wykopalisk, które pozwoliłyby poznać otoczenie interesującego nas zespołu znalezisk. Po części było to niemożliwe z tej racji, że omawiane obiekty znajdowały się na skraju pionowej skarpy (Seger 1926, tabl. XXVII, 1). Zwraca uwagę fakt lokalizacji zabytków w spągu warstwy humusu, a więc w miejscu, gdzie narażone one były na wszelkiego rodzaju

działania destrukcyjne. Stąd też nie ma pewności czy rozbicie figury barana (tj. symboliczne „zabicie”) było celowe, czy też przypadkowe lub wtórne. Nie został także opublikowany wspomniany fragment „noża” krzemienno, toteż nie wiadomo do jakiej grupy klasyfikacyjnej można go zaliczyć (odłupek?, fragment narzędzia?). Brak również odpowiedzi na pytanie o sposób umiejscowienia tego krzemienia w omawianym zespole zabytków (przypadkowy, z warstwy kulturowej?, ułożony intencjonalnie?). Stwierdzenie tych faktów miałooby kapitalne znaczenie dla naszych rozważań. Dotychczasowe określenie odłupka jako „noża” narzuciło dość ograniczoną interpretację tego zespołu znalezisk. Stąd też biorą się trudności w określeniu charakteru figury. Dwie przeciwstawne koncepcje mówią o niej jako o podmiocie, tj. idolu, wyobrażeniu bóstwa, którego inkarnacją

jest baran, lub przedmiocie kultu, tj. wotum, symbolicznej ofierze zwierzęcia dla bogów lub sił przyrody w celu jej odrodzenia. Dlatego też tak istotne jest znalezienie wspólnych cech omawianego kultu na obszarze południowej grupy kultury pucharów lejkowatych.

Figura zwierzęcia nie ma uszu, ogona ani zaznaczonych organów płciowych. Być może nie było to aż tak istotne dla twórcy, który całą swoją inwencję skoncentrował na w miarę wiernym odwzorowaniu generalnych kształtów barana (Ryc. 1c). Mimo tych uproszczeń, zdaniem archeozoologa, dr hab. A. Lasoty-Moskalewskiej, da się stwierdzić, że figura ta jest wyobrażeniem samca, tryka. Cechami, które na to wskazują, są krótki pysk oraz półsoczewkowaty przekrój poprzeczny rogów.

Statuetka ta zdobiona jest odciskami lewoskrętnego sznura, układającymi się na korpuse w 10 pionowych pasm po 4 linie każda, na szyi – w 14 poziomych linii oraz po 25 linii na każdym z dwu rogów. Zwracają uwagę symetria ornamentyki, regularność oraz jej rytmiczność, przejawiająca się w powtarzaniu czteroliniowego pasma. Jak się wydaje, fakt ten miał zapewne jakieś istotne znaczenie dla twórcy przedmiotu oraz dla magi-czno-religijnej symboliki zawartej w tej statuetce.

Znalezisko z Krężnicy Jarej budzi największe zastrzeżenia. Dotychczasowej interpretacji tego zabytku jako wyobrażenia „wołków w jarzmie” przeciwstawić należy autoryzowane stwierdzenie archeozoologa, dr hab. A. Lasoty-Moskalewskiej, że ten fragment naczynia przedstawia parę baranów. Świadczą o tym kształt łbów i forma rogów typowa dla omawianych zwierząt (Ryc. 1d). Kształt rogów byczych czy wolicz jest zgoła inny, nie zakręcają się one w tył i ku dołowi łba, lecz rosną w górę i ku przodowi głowy.

Rozstrzygnięcia wymaga stwierdzenie czy zabytek z Krężnicy Jarej jest odwzorowaniem, swego rodzaju odbiciem, rzeczywistości realnej czy też rzeczywistości mitycznej. Jeśli bowiem przyjmiemy, że wyobrażenie pary baranów połączonych glinianą listwą plastyczną jest odbiciem rzeczywistości istniejącej obiektywnie, to wówczas nasuwają się trzy możliwości interpretacyjne:

1. Figurka ta jest wyobrażeniem baranów połączonych jarzmem. Zwierzęta owe wykorzystywano do celów pociągowych podczas czynności gospodarskich czysto utylitarnych, jak również podczas obrzędów kultowych.

2. Jest to wyobrażenie baranów z przedmiotem służącym do ich pętania.

3. Jest to wyobrażenie wołów z maskami w kształcie głów baranich umieszczonych na łbach oraz z jarzmem na szyjach. Tak przybranych zwierząt używano wyłącznie do obrzędów rytualnych.

Rozważając możliwość pierwszą, nie możemy całkowicie wykluczyć takiej sytuacji, że barany były używane do celów pociągowych i że nakładano na nie jarzmo. Owca uważana jest, co prawda, za najstarsze zwierzę juczne, a zarazem najwcześniej oswojone w górach Zagros (Brentjes 1968, s. 29). Jest to jednak zwierzę słabe i jego siła nośna wynosiła maksimum 10–15 kg. W czasach historycznych baranów jako zwierząt jucznych używano jedynie w sytuacjach krytycznych, wyjątkowych, gdy zabrakło koni. Tak było np. podczas wyprawy krzyżowej w 1097 r. w czasie marszu przez Anatolię (Gesta Francorum, IV, 10). Barany są zwierzętami nader trudnymi do ujarzżenia i zaprzężenia w parze, jeśli się przedtem nie dokona ich kastracji. Umiejętność trzebieńcia bydła była bez wątpienia znana ludziom kultury pucharów lejkowatych, np. z osady w Ćmielowie, woj. tarnobrzeskie (Krysiak 1950, s. 167–168), a także społeczności kultury amfor kulistych zamieszkującej Wyżynę Sandomierską (Krysiak, Lasota-Moskalewska 1977, s. 90, 95; Lasota-Moskalewska 1977, s. 101, 105, 109, 113, 115, 120–121). Teoretycznie istnieje zatem możliwość, że po przeprowadzeniu kastracji tryków użyto ich np. do obrzędu hipotetycznej rytualnej orki wiosennej. Zwraca uwagę fakt, że wyobrażenie barana z Jorda-

nowa nie ma organów płciowych, co może sugerować, że jest to figura wykastrowanego tryka. Niemniej jednak nie jest mi znana żadna analogia etnologiczna, poświadczająca używanie pary baranów do celów pociągowych. Brak analogii we współczesnym świecie oczywiście nie wyklucza istnienia takiego zwyczaju w okresie neolitu.

Nie możemy również w pełni wykluczyć hipotezy o przyrządzie służącym do pętania baranów, choć hipoteza ta wzbudza najmniej zaufania. Nie wydaje się bowiem, aby ten sposób pętania zwierząt mógł skutecznie utrudnić im poruszanie się.

Figurki rogacizny z Krężnicy Jarej są wykonane w sposób schematyczny i ich głowy potraktowane są z dużym uproszczeniem. Nie ma na nich żadnego śladu odgraniczającego ewentualne maski od ciał zwierzęcych, co nie oznacza jednak, że instrumentów takich w rzeczywistości nie stosowano. Nałożenie masek wykonywanych w formie baranich głów na łby wołów wiązałoby się z całym szeregiem różnorodnych zabiegów. Przede wszystkim zaś należałoby odciąć wołom ich długie rogi, których wielkość i kształt zdecydowanie utrudniałyby nałożenie hipotetycznych masek. Pewną podporą tej hipotezy jest schyłkowoneolityczny i wczesnobrązowy obyczaj usuwania rogów krowom przeznaczonym do obrzędów magiczno-religijnych. Na stanowiskach kultury amfor kulistych w tzw. pochówkach zwierzęcych, tj. w jamach ofiarniczych oraz w grobach ludzkich, czaszki bydła mają ślady świadczące o celowym wyłamywaniu mózdzieni (Węgrzynowicz 1982, s. 117–118). Podobne zabiegi dokonywane były również w kulturze mierzanowickiej (inf. dr hab. A. Lasoty-Moskalewskiej), np. na czaszkach krów z grobu 59 z Wojciechowic, st. I, woj. tarnobrzeskie, czy też z grobu 39 z Mierzanowic, st. I, woj. tarnobrzeskie. Zabieg rytualnego wyłamywania rogów mogły znać już wcześniej plemiona kultury pucharów lejkowatych, choć nie ma na to dotychczas żadnego dowodu. Gdyby tak było, to ludzie ci mogliby posłużyć się podczas kultowej orki bydłem wyposażonym w maski w kształcie głów baranich.

Jeśli z kolei przyjmiemy, że figurka z Krężnicy Jarej jest odbiciem rzeczywistości mitycznej, irracjonalnej, a zatem subiektywnej, istniejącej w systemie ówczesnych wierzeń i w świadomości twórcy, to wówczas mamy do rozstrzygnięcia następujące hipotezy:

1. Jest to wyobrażenie mitycznych baranów, będących inkarnacjami bóstw. Łączące je jarzmo symbolizuje ich wzajemny związek.

2. Są to mityczne barany, lecz łącząca je listwa plastyczna symbolizuje wyłącznie ich wzajemny magiczny związek i nie jest przedmiotem (jarzmem itp.) występującym w rzeczywistości realnej.

3. Mamy tu do czynienia z „surrealistyczną” zbitką pojęciową przedstawiającą mityczne dwugatunkowe stwory z głowami baranów i ciałami wołów zaprzężone do symbolicznego jarzma.

Zanim opowiemy się za którąkolwiek z wymienionych hipotez, musimy odnaleźć inne zabytki tej kultury związane z omawianym kompleksem wyobrażeń. Idea przedstawienia baranów w jarzmie widnieje także na innych zabytkach kultury pucharów lejkowatych. Wyobrażenia te są znacznie bardziej schematyczne, uproszczone, poddane znacznej stylizacji, co zaciemnia obraz. Idea ta widoczna jest przede wszystkim na naczyniach zaopatrzonych w ucha w kształcie litery H. Do najbardziej znanych należy naczynie z jamy 180 z Ćmielowa (Ryc. 1a, b), na którym głowy baranów wyobrażone są w miarę realistycznie, zaś reszta ich ciała i „jarzmo” zredukowane zostały do ucha naczynia zdobionego symbolicznym ornamentem. W jamie tej wystąpiły również fragmenty drugiego podobnego naczynia. Dalszą redukcję tego obrazu widzimy na fragmentarycznie zachowanym uchu z jamy 234 z Ćmielowa datowanej metodą ¹⁴C (Lab. nr Cr 5036) na lata 2700±40 przed Chr. (Krzak 1963, s. 78; Kruk, Milisauskas 1977, s. 251, tabela 21). Zabytek ten wyobraża dwa ucha typu

ansa cornuta połączone poprzeczną listwą. Z Gródka Nadbużnego pochodzi natomiast inne zdobione naczynie, które ma ucho *ansa cornuta* rozdzielające się od połowy w dół na dwie odrębne odnogi (Poklewski 1958, s. 295, tabl. I, 4, 5). Mimo daleko idącej schematyzacji zabytek ten, jak się wydaje, również zaliczyć należy do tego samego kompleksu wyobrażeń.

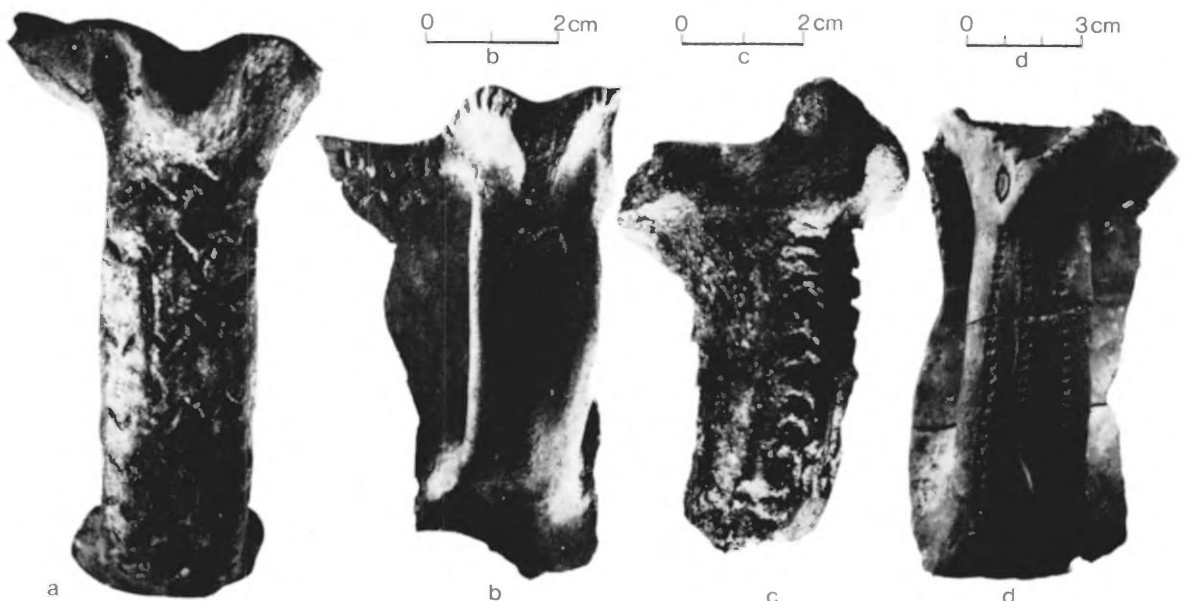
Aby zrozumieć znacznie tego motywu, a zarazem całej symboliki barana w kulturze pucharów lejkowatych, należy przeanalizować ornamentykę naczyń, na których znajdują się wyobrażenia tego zwierzęcia. Analiza materiału, jaką uczyniliśmy powyżej w oderwaniu od próby „rozszyfrowania” ornamentu, nie daje bowiem zadowalającego i jasnego rozwiązania tego problemu.

Plastyczne wyobrażenia głów baranich wymodelowane są na uchach naczyń kultury pucharów lejkowatych w ich górnej części, przy lub nad krawędzią wylewu. W większości przypadków pyski tych zwierząt zwrócone są na zewnątrz naczyń. Niekiedy, jak np. na kubkach z jam 180 i 203 z Ćmielowa, a także na innych znaleziskach z tej osady (Ryc. 3c), głowy ich skierowane są do wnętrza garnków. Stopień stylizacji głów baranich jest różny. Najbardziej efektowne (Ryc. 1a, b) mają wyraźnie wydłużone pyski, przedstawione dość realistycznie, z zaznaczeniem otworów gębowych, oczu i rogów. Rogi są zagięte w tył, bardzo często dodatkowo karbowane (Ryc. 1a, b; 3b, d; 4a, c). Jeśli schematyzacja jest daleko posunięta, znikają szczegóły pyska – otwór gębowy (Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 1a–c) i karbowanie rogów, a także oczy (Ryc. 3a, c; 4d, e; Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 4a–c; Wiślański 1979, s. 188, ryc. 99:10). Niekiedy szczegóły te są zachowane, znika natomiast karbowanie rogów (Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 3a, b). Są również i takie wyobrażenia, na których karbowanie pokrywa także pysk zwierzęcia (Podkowińska 1951, tabl. XXV, 2). Ostatecznie najistotniejszy okazuje się wówczas spiczasty pysk z długimi, zagiętymi łukowato w tył rogami (Ryc. 1d; 3a, c; Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 4a–c). W skrajnym przypadku, w krańcowym etapie schematyzacji, ucho takie zatracza kształt baraniej głowy, pozostają jedynie wydłużone rogi (typ *ansa cornuta*). Ucho o tak uproszczonym wyobrażeniu zwierzęcia zazwyczaj nie ma żadnych dodatkowych ornamentów. Interpretacja uch *ansa cornuta* jako wyobrażeń głów barana jest jednakże bardzo utrudniona, gdyż w podobny sposób schematycznie przedstawiano głowy byków (Bąbel 1980a, s. 31).

Oczu zwierzęcia ukazanego w tak schematycznej formie zazwyczaj nie zaznaczano. Niekiedy jednak, gdy uproszczenie samej głowy nie było wielkie, oczy modelowano odcisnięciem patyka (Ryc. 1a, b). Ślepia wyobrażano również za pomocą otworów przekłutych na wylot wzdłuż pyska glinianego modelu, tuż pod rogami (Ryc. 4a), oraz dziur wykonanych w poprzek baranich głów, jak np. na fragmentach uch z Grzegorzewic, woj. kieleckie (materiały PMA, nr inw. II/2597) i Ćmielowa (Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 1a–c). Na innych wyobrażeniach oczy zaznaczone są stempelkami w formie dwu „słoneczek” (Ryc. 3d; Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 3a, b). Na zabytku z Gródka Nadbużnego oczy barana dodatkowo inkrustowano białą masą (Kowalczyk 1957a, tabl. VII, 6, 7, s. 41). Żadne ze znanych wyobrażeń baranów nie ma zaznaczonych czy uformowanych uszu.

Wylew naczyń, przy którym znajduje się ucho ze schematycznie zaznaczoną głową barana pozbawioną wszelkich ozdób, czasami nie ma żadnego ornamentu, jak np. na kubkach z jam 203 i 243 z Ćmielowa. Wspomniane naczynia nie są w ogóle ornamentowane. Sytuacja taka występuje również na części naczyń z uchami *ansa cornuta* (Podkowińska 1950, tabl. XLI; XLII, 5a, b; Wiślański 1979, s. 189, ryc. 100:6, 9 i in.). Zazwyczaj jednak stałym elementem jest ornament pojedynczej lub podwójnej zygzakowatej linii, nad którą znajduje się pasmo stempelków (m.in. Ryc. 1a, b; 3a–c; 4a, c–e; Kowalczyk 1957b, tabl. XCIX, 1, s. 182; 1959, s. 175; Poklewski 1958, s. 295, tabl. I, 4, 5). Pasma pojedynczych lub zwielokrotnionych poziomych zygzaków znajdują się także pod wyobrażeniem główki barana na uchach naczyń z Ćmielowa (Ryc. 1a, b). W jednym przypadku, gdy głowa barana zwrócona jest do wnętrza naczyń, a ucho stanowi niejako dalszą część ciała zwierzęcia, wyobrażono na nim karbowane runo (Ryc. 3c; Podkowińska 1951, tabl. XXV, 1a–c).

Zygzakowate poziome znaki wiążą się z pojęciem wody i symbolizują (Eliade 1966, s. 189) „wody niebiańskie” i deszcz (Rybakov 1965, s. 39nn.; Bąbel 1980a, s. 23, 25). Na naczyniach kultury trypońskiej, jak również i innych kultur neolitycznych (Bąbel 1979, s. 30–33), jest zachowana zasada przedstawiania trójdzielności sfer kosmicznych (niebo, przestrzeń powietrzna i ziemia). Sfery „wód niebiańskich” zawsze wyobrażane są przy wylewie naczyń. Umieszczanie głów barana w tej sferze, nad



Ryc. 3. Fragmenty uch glinianych kultury pucharów lejkowatych. Ćmielów, woj. Tarnobrzeg (a–d); j. 169 (b), j. 145 (c), j. 35 (d)



Ryc. 4. Kubki gliniane kultury pucharów lejkowatych. Ćmielów, woj. Tarnobrzeg (a–d); Klementowice, woj. Lublin, stan. XIV (e)

i pośród „wód niebiańskich”, jednoznacznie określa mitologiczny charakter tego zwierzęcia. Jego ciało przedstawione na uchu naczynia również wiąże się ze zjawiskami dotyczącymi sfery niebios.

Na brzuścach naczyń z uchami w formie główek baranich i znakami „wód niebiańskich” na wylewach występują powtarzające się rytmicznie elementy. Są to biegnące od załomu szyi garnka podwójne lub potrójne linie pionowe, zakończone dwu- lub trójzębnymi „widełkami”. Linie te są ryte (Ryc. 4a, b) lub odcisnięte sznurem. Niekiedy biegną ukośnie (Ryc. 4c). Przeważnie są one dodatkowo zdobione poprzecznymi odciskami stempelka, tworząc swego rodzaju „drabinkę” (ryc. 4c, d). Tego typu ornament występuje również na naczyniach szerokootworowych nie przedstawiających wyobrażeń baranów, np. z jamy 24, 102, 134 (Ryc. 5a) czy 130d z Ćmielowa (Podkowińska 1950, ryc. 36, tabl. XXXVIII, 2; XLIV, 4). Czasami na kubkach z bardzo silnie uproszczonym ornamentem brak jest linii pionowych. Elementy te są z kolei wykonane odcisniętymi stempelkami (Ryc. 4e; Kowalczyk 1957b, s. 182, tabl. XCIX, 1; Uzarowiczowa 1970, s. 503, ryc. 28c). Aby ornament ów wyeksponować na ciemnej powierzchni naczynia, niekiedy inkrustowano go białą masą (Ryc. 4d; 5a; Podkowińska 1950, s. 125, ryc. 36). „Widełki” bywają też dodatkowo wyposażone w ornament kropek i stempelków (Ryc. 4d). Na jednym z naczyń z jamy 180 w Ćmielowie, zachowanym prawie w całości, zamiast „widełek” umieszczono na brzuścu garnka rząd pionowych linii (Wiślański 1979, s. 188, ryc. 99:9) – zapewne znak padającego deszczu.

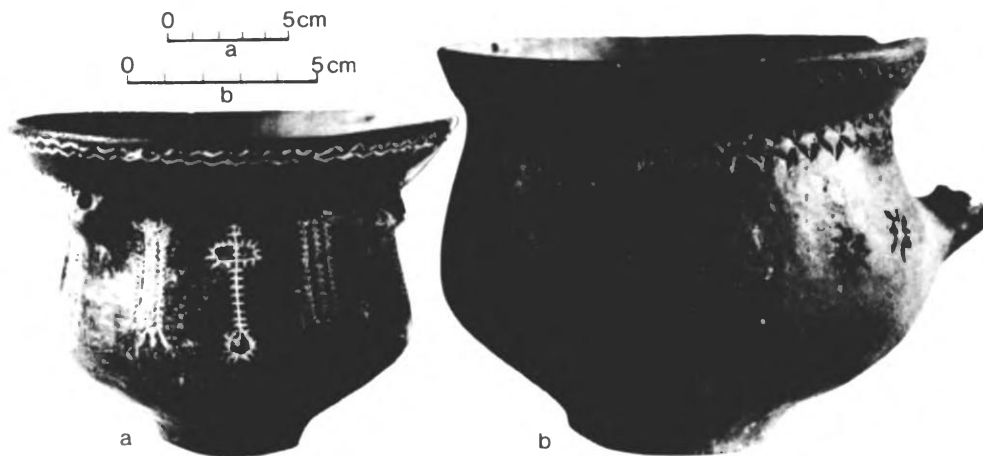
W strefie „przestrzeni powietrznej”, umiejscawianej przez neolitycznych twórców w środkowej części naczyń, oprócz wyżej omawianych znaków występują również i inne wyobrażenia, np. pary „słoneczek” (Ryc. 5b; Podkowińska 1950, tabl. XL, 4)

i dość skomplikowanej figury (Ryc. 5a). Wszystkie te symbole odnoszą się do zjawisk obserwowanych w atmosferze.

Znaki „widełek” znajdują się także wraz z symbolami „lejącej się wody” (pionowy zygzak), tj. deszczu, jak na naczyniu z jamy 180 w Ćmielowie (Ryc. 1a; patrz też: Wiślański 1979, s. 188, ryc. 99:1).

Ornament z elementami omawianych znaków, choć z różnymi ich stylistycznymi uproszczeniami i wariantami, występuje dość powszechnie na naczyniach kultur: pucharów lejkowatych, amfor kulistych, ceramiki sznurowej, ceramiki grzebykowo-dołkowej i rzucewskiej (Wiślański 1979, ryc. 91:2, 6, 10; 92:7, 12, 19; 95:21; 96:4, 9, 18; 102:11; 155:11; 162:8, 12; 164:3, 6, 10, 13; 203:1, 7; Machnik 1979, ryc. 207A:3, 6, B:7–11, C:6, 8, 12, D:5, 9, 12; 217:7, 8; 226:3–5, 7; 249:1, 3, 11, 14). Znaki te zinterpretować można jako wyobrażenia chmur, deszczu i piorunów. Świetlisty charakter błyskawic podkreślony jest przez zastosowanie ornamentu „drabinkowego” i inkrustację.

Identyczne znaki występują na uchach naczyń pod głowami baranów. Wyobrażony na naczyniu baran dość rzadko ma wymodelowane nogi, jak np. na fragmencie ceramiki z jamy 156 z Ćmielowa (Podkowińska 1951/1952, tabl. XXV, 2). Zazwyczaj nogi te zastępuje pionowa listwa ucha, na której brak ornamentów (m.in. Ryc. 4d, e; Kowalczyk 1959, s. 175; Wiślański 1979, s. 188, ryc. 99:9). Dość często na listwie tej oprócz omawianych już znaków wody (Ryc. 3a, b) występują też „widełki” analogiczne do umieszczanych na brzuścach naczyń. Na silnie stylizowanym wyobrażeniu barana (pary baranów?) z Gródka Nadbużnego (ucho *ansa cornuta* rozdzielające się na dwie odnogi) występują ryte podwójne dwuzębne „widełki” (Poklewski 1958, s. 295, tabl. I, 4). Na naczyniach z Ćmielowa znaki te składają się bądź z dwu pionowych linii odcisniętych lewoskrętnym sznurem (Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 1b), bądź też z trzech



Ryc. 5. Naczynia gliniane kultury pucharów lejkowatych. Ćmielów, woj. Tarnobrzeg, j. 134 (a), j. 77 (b)

„świetlistych widełek” (Ryc. 3d; 4c) lub z podwójnej liczby trzech „widełek” (Ryc. 1a, b; 4a). „Widełki” te mają w swej dolnej części 2, 3 lub 4 „zęby” (Ryc. 3d; 4a, c). Zakończone bywają też niekiedy z obu stron „dwuzębem” (Ryc. 1a, b) lub „trójzębem” i poziomymi albo ukośnymi kreskami (Ryc. 4a).

Baran, jak wynika z przytoczonych wyżej danych mitologicznych, łączy się z „wodami niebiańskimi” i jest hierofanią bóstwa niebios, burzy i piorunów, obdarzającego ziemię płodnym deszczem. Tak też można interpretować symbolikę baranów w plastyce figuralnej kultury pucharów lejkowatych. Wytlumaczenia wymagają jednak liczba kończyn wyobrażenia tego bóstwa oraz symbolika widełkowatych, palczastych zakończeń tych kończyn.

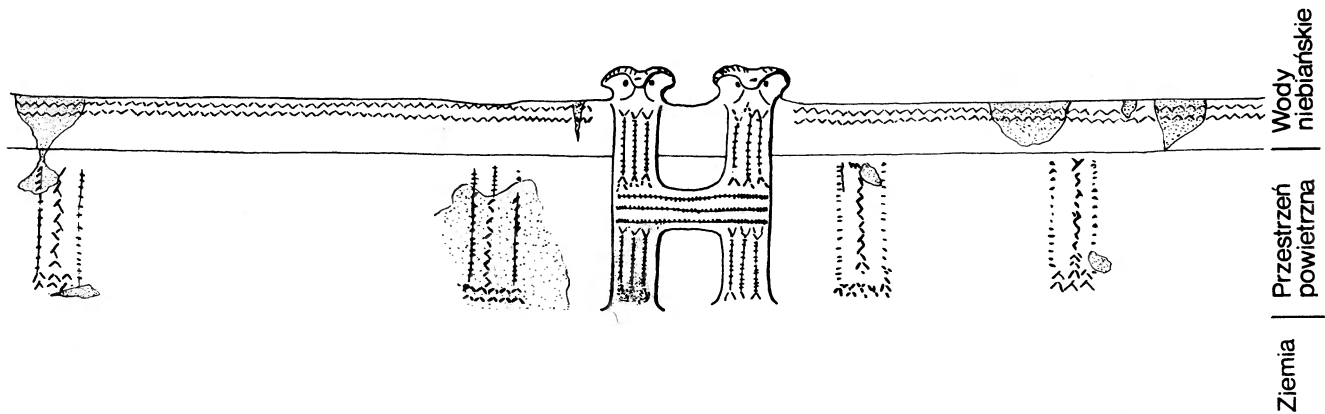
W wierzeniach personifikujących siły przyrody zjawiska świetlne pojawiające się w atmosferze bardzo często uważane są za broń lub ręce bóstwa. Sawitar, bóstwo wedyjskie, określane jest jako „mający wielką dłoń”, gdyż, jak się przypuszcza, słońce zachodzące i wschodzące wśród świetlistych promieni porównywano do wielkiej dłoni. Bóg ten, identyfikowany przez niektórych badaczy z celtyckim Lugusem (Lugiem), wyciąga ramiona, by rządzić dniem i nocą (Dillon, Chadwick 1975, s. 138–139). Egipskiego boga Atona wyobrażano jako tarczę słoneczną, z której biegly promienie zakończone dłońmi. Grecką Jutrzenkę zwano „różanopalcą Eos”. Natomiast w mitach ludów ugrofińskich, Mordwinów – Makoszanów, Czuwaszów i Czeremisów, słoneczne promienie bywają nazywane „nogami słońca” (Moszyński 1934, s. 436). Rzecz ciekawa, że słońce wyobrażane na rytach naskalnych w Asperberget w Szwecji, pochodzących z epoki brązu, ma promienie zakończone trójpalczastymi „łapkami” (Bing 1914, s. 175, ryc. 23, s. 178, ryc. 27). Zwróćmy uwagę na fakt, że schematyczny, nader uproszczony sposób rysowania palców był od dawna stosowany przez prahistorycznych artystów. Ityfaliczny mężczyzna z paleolitycznego malowidła z tzw. Studni Martwego Człowieka w grocie Lascaux posiada dłonie uformowane na kształt „kurzych łapek” o 4 palcach (Powell 1967, s. 63, ryc. 53). Na naczyniach kultury ceramiki wstęgowej rytej pochodzących ze stanowisk Horoměřice, Praga-Podbaba i Nová Ves w Czecho-Słowacji wyobrażono postacie żeńskie, które mają dłonie i stopy o 2, 3, 4 lub 5 palcach (Filip 1951, s. 139, ryc. 19, s. 147, ryc. 22). Do najbardziej znaczących w naszych rozważaniach należą wizerunki ludzi o trzech palcach na ceramice kultury trypolskiej, którą synchronizuje się z kulturą pucharów lejkowatych. Zdaniem Rybakova (1965, s. 21–22, ryc. 33; 34) ludzie o ptasich trójpalczastych łapkach mieli urzeczywistniać więź ziemi z niebem i wodą.

Magiczno-religijna symbolika trójcy i trójki jest złożona i bardzo bogata w różnych kulturach ludzkich (m.in. Thomson

1958, s. 201, *passim*; Vulcănescu 1979, s. 147nn.; Jung 1981, s. 169nn.; 1982, s. 224–225, 262, *passim*; Składankowa 1981, s. 82, 84, 97, 195, 267, *passim*; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 116, 119, 121, *passim*). Symbolika ta zawarta jest również w broni „piorunodłonych” i „piorunorekich” bogów burzy. Bliskowschodni bogowie burzy, (H)adad i inni, mają w prawej dłoni topory, w lewej zaś pojedynczy lub zdwojony trójzęb – wiązkę falistych piorunów. Niekiedy pojedyncze trójzęby trzymają w prawych rękach (Szczepański 1923, ryc. 29; 36; 126; Mierzejewski 1981, s. 74). Dwoma zdwojonymi widłami – piorunami walczą dobre skrzydlate asyryjskie geniusze z demonami (Mierzejewski 1981, s. 128–129). Z kolei bóg burzy Teshub dzierży w prawej ręce topór, zaś jego lewa dłoń ma tylko 3 palce uformowane w kształcie falistych piorunów (Bing 1914, s. 156, ryc. 7b). Przypomnijmy tu również broń Zeusa i Posejdon. W buddyzmie i hinduizmie trójzęb jest przede wszystkim symbolem ognia w jego wszystkich manifestacjach kosmicznych. Dlatego też posługują się nim zarówno Budda, jak i Śiwa, Agni, Kali, Išana, Karttikeja i Ganeśa (Audric 1979, s. 86; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 116, 119, 246, 250, *passim*).

Liczba 3 miała duże znaczenie nie tylko wśród ludów środkowoeuropejskich kultur neolitycznych. Jej symbolika pojawia się także na neolitycznych bałkańskich figurkach z Anza i Sitargoi (trójrogi baran i baran z trzema liniami poziomymi na szyi). Jeśli chodzi o wyobrażenia wielorogich głów baranich z Anza i Zelenikova, istnieje również taka możliwość, że nie są to wyobrażenia fantastyczne, lecz że ich pierwowzorami (modelami) były żyjące podówczas barany – mutanty. Zjawisko wielorogoci występuje np. wśród owiec kaukaskich, gdzie rodzą się zwierzęta o czterech, sześciu lub ośmiu rogach (Olbrycht 1960, s. 14). Jeśli zatem w okresie neolitu na Bałkanach trafiały się 3- lub 5-rogie barany (owce), będące wynikiem mutacji genetycznej ówczesnych owiec, to jako wyjątkowa rzadkość były otaczane szczególną czcią. Niecodzienny, niesamowity wręcz kształt ich łbów był dla neolitycznych ludzi bezpośrednim dowodem związków tych zwierząt ze światem nadprzyrodzonym. Liczba trzech i pięciu rogów dodatkowo wzmacniała i rozwijała symbolikę tych cyfr w prahistorycznych systemach magiczno-religijnych.

Jeśli przyjmiemy zatem, że widełkowate znaki na uchach naczyń kultury pucharów lejkowatych umieszczone pod głowami baranów są symbolami zarówno piorunów, jak i kończyn bóstwa, to musimy stwierdzić, że baran ów wyobrażany *an face* ma dwie (Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 16; 1951/1952, tabl. XXV, 2) lub trzy przednie nogi (Ryc. 3d; 4c; Podkowińska 1951/1952, tabl. XXV, 3b). Na naczyniach z Ćmielowa, na których występuje podwójny układ widełkowatych odnóży (Ryc. 1a, b; 4a),



Ryc. 6. Schemat ornamentu naczynia glinianego kultury pucharów lejkowatych. Ćmielów, woj. Tarnobrzeg, j. 180

barany są, moim zdaniem, wyobrażone *an face* w pozycji tzw. słupka, czyli stojące „dęba” na tylnych nogach. W tak przedstawionej pozycji widocznych jest sześć nóg tych zwierząt. Umieszczone na brzuścach niektórych kubków dodatkowo widelkowane „łapki” mogą niekiedy sugerować, że na naczyniu oglądanym z boku widoczne są również nogi (6 sztuk) zwierzęcia ustawionego profilem (Ryc. 4a, e). Nogi te mają 2, 3 lub 4 palce. Liczbę dwóch i czterech „palców” można wytłumaczyć sposobem przedstawiania racic – raz dwiema kreskami (Ryc. 1a, b; 4c), drugi raz wzmacniając ich kontur czterema (Ryc. 3d).

Sumując stwierdzamy, że wyobrażenia barana na naczyniach kultury pucharów lejkowatych wiążą się z bogiem nieba, którego hierofanią był 4- lub 6-nogi baran. Nienaturalna liczba jego nóg może wiązać się np. z funkcją szybkości, co wydaje się zrozumiałe, jeśli funkcję tę zwiążemy z lotem błyskawicy przynależnej temu bóstwu. Niemniej jednak wielonożność bóstwa mogła mieć inne, bardziej skomplikowane symboliczne znaczenie, podobne np. do symboliki kończyn wedyjskiego boga Agni. W mitach wielu ludów odnotowujemy istnienie wielonożnych zwierząt, takich jak np. 8-nogi koń Odyna, Sleipnir, 8-nogi bazyliżek, 6-nogi potwór T’ieh, 6-nogi ptak Hun-tun (m.in. Künstler 1981, s. 29) itd.

Powróćmy do kwestii baranów w jarzmie. Dwa sześcionogie barany stojące „dęba”, wyobrażone na naczyniu z jamy 180 w Ćmielowie (Ryc. 1a, b; 6), mają kadłuby połączone listwą zaopatrzoną w 3 poziome „światliste” linie „drabinkowego” ornamentu. Pewną analogią archeologiczną może tu być ryte przedstawienie na naczyniu kultury łużyckiej z Łazów, woj. wrocławskie. Dwie pary rogatych jeleni mają ogony połączone kreską (Gediga 1970, s. 109, 112–113, ryc. 33). Omawiany obraz baranów odczytać można jako figuralne przedstawienie hierogamii, tj. świętego małżeństwa bóstw, które podtrzymuje i regeneruje płodność i wegetację przyrody. Pojęcie hierogamii znane jest z różnych okresów w wielu systemach religijnych świata. Jest ono zjawiskiem religijnym dość powszechnym (patrz np.: Homer: Iliada 1981, XIV, 346–347, s. 331; Tylor 1896, s. 273; Thomson 1956, s. 314; Eliade 1966, s. 255, 241; James 1970, s. 290–293; Kulišić, Petrović, Pantelić 1970, s. 99, 220; Papachadziš 1975, s. 82; van der Leeuw 1978, s. 139; Haavio 1979, s. 188; Piekarczyk 1979, s. 180–181; Boczkowska 1980, s. 9–15). Zjawisko to znane było ludom wczesnoneolitycznym w dorzeczu Dunaju, czego niezaprzeczalnym dowodem jest gliniana figurka z Căscioarele (Rumunia, kultura Gumelnita), przedstawiająca stojące obok siebie i połączone bokami nagie postacie kobiety i mężczyzny (Gimbutas 1974, s. 228–229, fot. 243).

„Jarzmo” wyobrażone na omawianym naczyniu z Ćmielowa łączy nie karki baranów, lecz ich brzuchy, i spełnia tu głównie symboliczną rolę, gdyż pokazuje bezpośredni związek z płodno-

ścią tych zwierząt. 3 „światliste” poziome linie symbolizują połączenie zwierząt na trzech poziomych płaszczyznach Kosmosu, trzech jego głównych piętrach, tj. w niebie, przestrzeni powietrznej i na ziemi. Na brzuścu tego naczynia umieszczono dodatkowo w czterech miejscach idące w dół od załomu szyi znaki piorunów i ulokowany między nimi znak „lejącej się wody”, tj. deszczu (Ryc. 6). Ten układ dwu piorunów i deszczu, powtarzający się cztery razy w miarę symetrycznie na brzuścu garnka, łączy się z symboliką czterech stron świata i pojęciem „mandali”, tj. poziomym obrazem Kosmosu, kosmogramem (Bąbel 1979, s. 29–30; 1980a, s. 25–26, tam dalsza lit.; Krzak 1981). Pojęcie mandali zdefiniowane zostało m.in. przez A. Wiercińskiego (1972) i obejmuje ono tzw. *imago mundi*, *imago hominis*, *instrumentum gnozis*, architektoniczne reprezentacje uprzestrzennionej Góry Kosmicznej oraz Kalendarz Sakralny. Z tego wszystkiego interesuje nas w tym momencie tylko pierwszy aspekt tej definicji. Mielibyśmy tu zatem przedstawione święte małżeństwo bogów w kosmicznym ich aspekcie, obejmujące całą poziomą i pionową przestrzeń wyobrażanego wszechświata, w strumieniach życiodajnego płodnego deszczu i błysku piorunów. Symbolika tej hierogamii występuje także na innych naczyniach kultury pucharów lejkowatych i kultury tryпольskiej (Bąbel 1980a, s. 31).

Hierogamia bóstw wyobrażanych pod postaciami zwierząt przedstawiona została także na fragmentarycznie zachowanym podwojnym uchu *ansa cornuta* z jamy 243 z Ćmielowa. Znalezisko to może być dowodem, że kosmiczną hierogamię wyobrażano w postaci zarówno pary baranów (baran+owca), jak i pary bydła (byk+krowa). Pozwala nam to zrozumieć symbolikę baranów w jarzmie z Krężnicy Jarej, a także znanej figurki pary wołów w jarzmie z Bytnia, woj. poznańskie.

Pierwszym ewidentnym znaleziskiem poświadczającym istnienie w epoce neolitu boga męskiego związanego z „wodami niebiańskimi” jest gliniana figurka z osady kultury Tisza w Szegovár (Węgry). Przedstawia ona siedzącego mężczyznę, który dzierży w prawej ręce przelożony przez bark krzywy sierp. Posążek ma na przegubach wyobrażenie bransolet (5 na prawym i 1 na lewym) oraz opasany jest w talii szerokim pasem zdobionym poziomym zygzakiem – znakiem „wód niebiańskich”. Zdaniem J. Makkaya (1964, s. 20–21, 47, *passim*) figurka ta wyobraża prototyp greckiego boga Kronosa, natomiast N. Kalicz (1970, s. 44–45) uważał ją za wyobrażenie dominującego męskiego boga ówczesnej społeczności neolitycznej. Dodajmy, że sierp w greckich obrzędach poświęconych Artemidzie i Demeter był symbolem zwycięstwa, a zakrzywiony pręt miedziany lub złoty używany był na Bliskim Wschodzie i Kaukazie w III tysiącleciu p.n.e. jako insygnium siły i władzy. Był on symbolem wywodzącym się z okresu wczesnorolniczego, kiedy to sierp uważany był za święty kultowy przedmiot (Gimbutas 1974, s.

83, fot. 46; 47, tam dalsza lit.). Hetyci używali go m.in. w ceremonii oczyszczenia domu z krwawej zbrodni (Popko 1982, s. 75–76).

Partnerką niebiańskiego boga burzy i deszczu w hierogamii było atmosferyczne bóstwo żeńskie o znacznie starszym od niego rodowodzie, wywodzące się najprawdopodobniej już z czasów górnego paleolitu (m.in. Gimbutas 1974, s. 144).

Przypomnijmy, że hierofaniami bogów burzy, deszczu i piorunów, takich jak Zeus, Indra czy asyryjski Bel, były zarówno byk, jak i baran, a wielu innych bogów burzy kojarzono z bykiem. Dodajmy, że Agni, nazywany bliźniakiem Indry, również posiada analogiczne atrybuty. Siłą rzeczy boskie małżonki tych bogów przedstawiano jako samice zwierzęcia tego samego gatunku. Jako ilustrację hierogamii przytoczmy opisane przez Homera święte małżeństwo Zeusa i Hery. Legli oni na Gargarze na łożu „okryci obłokiem złocistym, prześlicznym, z którego padała rosa kroplami” (Homer: *Iliada* 1981, XIV, 356, s. 331). Przypomnijmy związki tych bóstw z bykiem, krową i baranem oraz hipotezę, według której pelazgijska bogini Hera była żeńskim aspektem nieba i powietrza, zawierającym w sobie aspekt żeńskiej płodności (Gimbutas 1974, s. 150, tam dalsza lit.).

Jak się wydaje, podobna była symbolika omawianych zwierząt w wierzeniach społeczeństw kultury pucharów lejkowatych: w wyobrażeniach hierogamii jarzmo łączy zwierzęta i potęguje ich sakralną moc. Z wierzeń tych mogła wyniknąć skojarzeniowa zbitka symboli – jarzma i pary baranów z Krężnicy Jarej. W wielu mitologiach i na wielu wyobrażeniach istot nadprzyrodzonych na całym świecie występuje zjawisko łączenia dwu lub więcej ciał zwierzęcych, jednego lub kilku gatunków (Mode 1977). I tak dla przykładu wymieńmy hybrydalne postacie złożone z członów barana, byka i słonia, które występują w wyrobach sztuki cywilizacji Indusu w latach ok. 2150–1750 p.n.e. (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 14). Jednak, jak się wydaje, w przypadku figurki z Krężnicy Jarej mamy do czynienia z przeniesieniem funkcji użytkowej jednego gatunku zwierząt domowych (wołów używanych do sprzężaju) na drugi (barany). Zjawisko to miało swe uzasadnienie religijne i znalazło odbicie w kultowej plastyce figuralnej. Nie wiemy czy wyobrażenie baranów w jarzmie istniejące, jak to staraliśmy się udowodnić, w rzeczywistości mitycznej znalazło swoje odwzorowanie w rzeczywistości realnej, np. w obrzędowości kultowej plemion kultury pucharów lejkowatych, ale możliwości takiej nie możemy wykluczyć.

Jarzmo miało duże znaczenie kultowe, np. u Scytów było boskim darem z niebios (Herodot: *Dzieje* IV, 5–7). Dwie pary wołów wykonanych z żelaza i połączonych srebrnym jarzmem były depozytami składanymi przez Hetytów przed kolumną(?) podczas budowania świątyni (Popko 1982, s. 50–51). Na pewne ślady archaicznych obyczajów wskazują przekazy XIX-wieczne z Litwy i XX-wieczne z Bałkanów. Zachowały się tam obrzędy rytualnej orki czarnymi, świętymi wołami. Obrzęd ten miał związek z płodnością, bóstwem burzy i światem chthonicznym (Gieysztor 1982, s. 71).

Bóstwa, których inkarnacjami były baran i byk, czczono w Europie południowo-wschodniej już od wczesnego neolitu. O ich wzajemnym związku świadczą wyobrażenia na glinianych modelach świątyń. Na modelu pochodzącym z Vadastra II z pld.-zach. Rumunii, datowanym na okres chalkolitu (ok. 4500 lat p.n.e.), przedstawiono sanktuarium składające się z dwu budynków opierających się na wspólnej konstrukcji. Dachy tych budynków zwieńczone są wyobrażeniami głów barana i byka malowanymi na czerwono (Gimbutas 1974, s. 67; Krzak 1980, s. 10). Dodajmy, że w Strelicach na Morawach odkryto także gliniany model domu (świątyni?), który przypisuje się kulturom cyklu naddunajskiego (Filip 1951, s. 135, ryc. 18:4, 5). Na wierzchołku ściany szczytowej, nad drzwiami, wymodelowana jest głowa rogatego zwierzęcia (byka lub barana).

Mitologiczni bogowie burz i piorunów, których hierofaniami były byki i barany, posiadali broń w postaci topora będącego symbolem pioruna. Gliniane miniaturki toporów, występujące m.in. w kulturze pucharów lejkowatych, nierozdzielnie łączą się z kompleksem tych wierzeń (Bąbel 1980a, s. 19–37).

Baran z Jordanowa jest być może również wyobrażeniem tego samego bóstwa, które uwidoczniło na uchach naczyń kultury pucharów lejkowatych. Jest bardzo prawdopodobne, że miejsce znaleziska stanowiło swego rodzaju repozytorium kultowe, które fragmentarycznie zachowało się do naszych czasów. Wśród resztek tego repozytorium znajdowały się zniszczona figura bóstwa i atrybuty jemu przynależne – naczynia z płynami (wodą?) i krzemień. W wierzeniach wielu ludów związek pomiędzy kamieniem (Gieysztor 1982, s. 61–66, 74; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 35, 38, 337), szczególnie zaś krzemieniem, a wodą, gradem, piorunem oraz bogiem burzy i deszczu jest oczywisty (Biblia, Ps 114, 8; Wj 17, 6; Lb 20, 11; Tylor 1896, s. 424; 1898, s. 216, 218, 231, 267; Moszyński 1934, s. 312; Eliade 1966, s. 59, 83; Pettazzoni 1967, s. 158; Ros 1969, s. 129, 135–136; Haavio 1979, s. 100, 363, 367, 402–406, 411, 432; Brückner 1980, s. 300). Związek neolitycznego boga burzy wyobrażanego m.in. pod postacią byka widoczny jest także w kulturze amfor kulistych (Bąbel 1980a, s. 28–31).

Uwagę zwraca ornamentyka korpusu figury barana z Jordanowa. Jak się wydaje, prawo- czy lewoskrętność sznura, którym zdobiono wyobrażenia baranów w kulturze pucharów lejkowatych, nie miała większego symbolicznego znaczenia. Występuje ona zarówno w ornamentyce uch kubków z Ćmielowa (Ryc. 4a; Podkowińska 1950, tabl. XLVI, 1), jak i w ornamentyce barana jordanowskiego. Istotny natomiast może być powtarzający się rytmicznie element czterech linii na korpusie figury (Ryc. 1c). Cyfra 4 może mieć jakiś związek z czterema stronami świata, jak to bez wątpliwości widać na zdobionym czterema głowami baranami glinianym „oltarzu” z Szeged (Węgry). To zaś wiąże się z pojęciem bóstwa centralnego i symboliką „mandali”.

Wielce interesujące są również znaki oczu i „słoneczek” (Ryc. 5b) na ceramice kultury pucharów lejkowatych oraz ich związek z najwyższym bóstwem niebiańskim, którego hierofaniami były byk i baran (Bąbel 1980a, s. 33, 37, tam dalsza lit.; 1980b, s. 123–129). Zwraca uwagę fakt, że podobną techniką jak „słoneczka” wyobrażano oczy barana (Ryc. 3d). Przedstawiano je również bądź to przekłuwając figurę na wylot (Ryc. 4a), bądź też za pomocą inkrustacji (Kowalczyk 1957a, tabl. VII, 6, 7). Zabiegi te mogłyby świadczyć o tym, że bóstwo to, rezydujące pośród „wód niebiańskich”, wyposażano w świetlisty, silny wzrok, a co za tym idzie przypisywano mu cechę wszytkowidzenia i wszechwiedzy (Pettazzoni 1967).

GENEZA SYMBOLIKI BARANA W WIERZENIACH LUDÓW KULTURY PUCHARÓW LEJKOWATYCH

Znaczenie symbolu w systemach magiczno-religijnych, ich rola w religijnym życiu człowieka i danej społeczności oraz mechanizm powstawania symbolu w umyśle ludzkim były od dawna przedmiotami zainteresowania wielu religioznawców. Zagadnienia te rozpatrywano z różnych punktów w zależności od szkoły, jaką reprezentował dany badacz (porównaj: Jacobi 1968, s. 124–126; Prokopiuk 1970; Ugrinowicz 1977, s. 76 i in.; Zdybicka 1978, s. 96–98, 136, 145–146, 242, tam dalsza lit.; Jung 1981, tam dalsza lit.). Na tematy te istnieją dość rozbieżne opinie; dużo niejasności i zamętu wprowadzają tu definicje niektórych badaczy rozpatrują-

cych omawiane zjawiska z punktu widzenia subiektywizmu jednostkowego. Ostatnio A. Wierciński (1981b, s. 288–289), opierając się na neurofizjologicznej koncepcji J. Konorskiego (1969) oraz na teorii psychoanalizy G. C. Junga, zaproponował nową i zarazem zwartą definicję przyczyn powstawania symboli. Jego zdaniem znakotwórcze, tj. symbolizujące, skojarzenia imaginatywne występujące w systemach magiczno-religijnych, a także w poezji (por.: Bachelard 1975), powstają:

1) na skutek uprzednio zadanej, genetycznie wrodzonej struktury skojarzeń łączących wprost ośrodki napędowe i antynapędowe w mózgu ludzkim z określonymi ośrodkami obrazującymi (poznawczymi). Są to tzw. skojarzenia archetypowe;

2) jako konsekwencja nabytych skojarzeń postrzeniowych identyfikujących różne obiekty otoczenia przez wspólne dla nich cechy. Są to skojarzenia analogizujące, sterowane przez automatyzmy percepcyjne lub (i) świadome porównywanie danych potocznej obserwacji.

Mechanizm powstawania skojarzeń analogizujących można zilustrować następującym zapisem: „Jeśli A posiada cechę x i B posiada cechę x, to $A=B$. Powstały symbol AB zawiera w sobie wartości A i B, lecz jest bezwzględnie różny zarówno od A, jak i od B. Jeśli z kolei B posiada cechę y, wówczas powstały symbol ABC będzie miał wartości A, B, C itd.”. W ten sposób w jednym symbolu koncentruje się olbrzymia liczba rzeczywistości (Ryc. 2). Każdy symbol określa szereg rzeczywistości, „łączy” je i jednoczy w sobie, dążąc do całkowitej integracji maksymalnej liczby stref i części doświadczenia antropokosmicznego. Świat objawiał się w tych wyobrażeniach jako całość organiczna, dlatego też w symbolu koncentrowała się jak największa liczba przedmiotów, sytuacji i sposobów bycia (Eliade 1966, s. 190, 445–446).

Na podkreślenie zasługuje ogromne znaczenie mechanizmów psychicznych w powstawaniu stanów mistycznych i wizyjnych (Szmyd 1979, s. 59–74, 293–301, passim, tam dalsza lit.; Wierciński 1981a, s. 35–36, 43nn.). Stany halucynacyjne, których mechanizm wytłumaczył neurofizjolog J. Konorski (1969), utwierdzały bowiem poszczególnych osobników społeczności (szamanów, „nawiedzonych” itp.) w poczuciu realności widzianych przez siebie w transie rzeczywistości. Tworzone symbole nabierały tym większej wiarygodności dla danej społeczności, im ściślej wiązały się ze zjawiskami bezpośrednio oddziaływającymi na byt tego społeczeństwa. Dodajmy tu na koniec, że symbol był dla tych ludzi swego rodzaju pośrednikiem pomiędzy *sacrum* a człowiekiem. *Sacrum* objawiało się bowiem poprzez znak lub też różnego rodzaju przedmioty

zwane hierofaniami. Symbol był zmaterializowanym obrazem bóstwa.

Omawiając powstawanie symboliki wyobrażeń zwierzęcych w mitologiach ludów pierwotnych i nowożytnych należy zwrócić uwagę na kilka aspektów. W wielu opracowaniach (np. Hainchelin 1950, s. 106nn.; Donini 1966, s. 21–24, 41–57) pojawiało się dotychczas twierdzenie, jakoby źródeł religijnej symboliki zwierzęcej, tj. wyobrażenia bóstw pod postaciami zwierząt, należy szukać w koncepcji totemizmu. Totemizm miał narodzić się z myślowego trybu życia i przetrwać u ludów rolniczych jako instytucja. W świetle badań C. Lévi-Straussa (1968) sama koncepcja totemizmu, traktowanego jako system religijny u współczesnych ludów pierwotnych, jest nie do utrzymania, jest sztucznym tworem etnologów, swego rodzaju „antropologiczną fatamorganą”. Stąd wielce ryzykowna wydaje się próba wywodzenia bóstw o zwierzęcym kształcie w religiach prahistorycznych z tego właśnie źródła. Dlatego też należy poszukać innych, racjonalnych przyczyn omawianego zjawiska.

Rytuały zachowań powstałe w społecznym współżyciu ludzi wywodzą się, jak dowiedli etolodzy (Lorenz 1975), filogenetycznie z zachowań spotykanych w świecie zwierzęcym. Zwierzęta i ludzie reagują identycznie w podobnych, ściśle określonych warunkach. Przez to właśnie zwierzę staje się dla człowieka, w jego subiektywnym odczuciu, istotą bliską i swojską. Zwierzęciu przypisuje się cechy ludzkie, antropomorfizuje się jego zachowanie. Jednocześnie dostrzega się uderzające różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Zwierzę jest czymś obcym, różnym, jest istotą niehumaną, czymś „całkiem innym”, niesamowitym bądź też wzniosłym. Połączenie tych dwóch odczuć ma, zdaniem G. van der Leeuwa (1978, s. 114), tłumaczyć cześć oddawaną zwierzęciu jako obiektowi numinalnemu. Ponieważ człowieka i zwierzę łączy istotne pokrewieństwo, przeto wg wierzeń pierwotnych istnieje możliwość wykorzystania mocy magicznej tego zwierzęcia (van der Leeuw 1978, s. 119–120).

Omawiane bóstwo ludów kultury pucharów lejkowatych objawiało się swym neolitycznym czcicielom we wnętrzu chmury wyposażonej w „wody niebiańskie” (Ryc. 3a, b), życiodajny deszcz. Podobnie objawiały się cytowane powyżej bóstwa czasów staro- i nowożytnych. Bóg ów związany był ze światem wyższym, niebiosami i posiadał cechę wszechwiedzy. Władał deszczem, piorunami. Objawiał się także w postaci barana niebiańskiego skojarzonego z obłokiem. Płodność i siła tego zwierzęcia domowego nabrały przez to cech niebiańskich o kosmicznym wymiarze. Powstały symbol boga niebios zawierał w sobie elementy zwierzęcia, obłoku („wód niebiańskich”), piorunów itd., a w

symbolice hierogamii także i jarzmo. W obrazie tym zlało się w jedno wiele różnorodnych wartości, które miały bardzo istotne znaczenie dla neolitycznych wyznawców. Z psychoanalitycznego punktu widzenia można próbować doszukiwać się genezy tego bóstwa w Jungowskiej koncepcji animusa ojca bądź też w archetypie Starego Mędrca. Zwróćmy jednak uwagę na bardziej uchwytnie, obiektywnie istniejące uwarunkowania. Związek barana i owiec z chmurami, a przez to z wodą, ogniem, słońcem, wiatrem itd. brał się stąd, że te dwa podstawowe czynniki (zwierzęta i pogoda) decydowały o ludzkim życiu, o wynikach hodowli i plonach rolnictwa. Dodatkowymi przyczynami powstania i umocnienia się tych związków skojarzeniowych w społecznościach ludów neolitycznych były stany emocjonalne ludzi, ich uczucia, przeżycia, a przede wszystkim trwały emocjonalny stan społeczności (strach), wywołany bezsilnością wobec ciężkich warunków życia (Ugrinowicz 1977, s. 81).

Sprawą otwartą jest problem wpływu wierzeń ludów mezolitu i innych ludów neolitycznych na symbolikę barana w systemie magiczno-religijnym społeczności kultury pucharów lejkowatych. Jeśli istotnie proces taki miał miejsce na terenach południowej grupy kultury pucharów lejkowatych, to, jak możemy domniemywać, mogła nastąpić wówczas ewolucja hipotetycznego „Władcy Zwierząt” ludów mezolitycznych, który stał się później Istotą Najwyższą ludów neolitycznych, a zatem mógł być w końcowym efekcie utożsamiony z bogiem niebios plemion kultury pucharów lejkowatych (Bąbel 1980a, s. 36).

Nie jest jeszcze w pełni jasny związek tego bóstwa z ogniem, szczególnie zaś z obrzędem ciepłopalenia, który w tym okresie wyraźnie rozwija się wśród ludów neolitycznych (Bąbel 1980a, s. 34). Jeśli atrybutem (hierofanią) tego bóstwa był ogień „niebiański”, tj. ogień błyskawicy i słońca, to niewykluczone, że dopatrywano się związku również z ogniem ziemskim, analogicznie jak to miało miejsce z wedyjskim Agni. Możemy również przypuszczać, że w procesie specjalizacji bóstw niebiańskich z kręgu pojęć związanych z symboliką barana wyodrębniła się symbolika boga ognia.

FUNKCJA NACZYŃ ZDOBIONYCH PLASTYCZNYMI WYOBRAŻENIAMI GŁOWY BARANA

Naczynie jest jednym z atrybutów bogów i bogiń (np. kociołek *ollí* celtyckich bogów Dagdy i Sucello, św. Graal, naczynia hinduskich bóstw – Jakszi, Brahmy, Lakszi, naczynie Buddy itd.). Jest ono darem, jaki ludzie, np. Scytowie, otrzymali od bóstw niebiańskich (Herodot: Dzieje V, 5–7). Za pomocą naczyń bóstwa przekazują ludziom swoje podarunki (Biblia, Dz 11, 5–10). W wierzeniach

pierwotnych naczynie, ze względu na materiał, z jakiego było wykonane, tj. glinę, łączyło się niekiedy z Ziemią i bóstwami żeńskimi, gdyż zawierało w sobie cząstkę ich magicznej mocy.

Motywnie naczynia występują w mitach hetyckich, indyjskich, arabskich itd. (m.in. Popko 1982, s. 106–107). Naczynia liturgicznych używali Hetyci, Mordwini, Prusowie, Litwini itd. (m.in. Moszyński 1967, s. 256; Brückner 1979, s. 46, 176; Popko 1982, s. 40–41). Trzymano lub spalano w nich tłuszcz, krew i inne płyny. Rytony (naczynia w kształcie głów różnych zwierząt) używane były przez Hetytów w kulcie określonych bóstw. Tarhuna, naczelną bóg w imperium hetyckim, bóg burzy, czczony niekiedy jako byk, posiadał naczynie kultowe, którym był ryton w kształcie byczej głowy. Dodajmy, że również w starożytnym Uruk ofiarnicy posługiwali się w obrzędach religijnych naczyniami w formie byków. Pithosy lub mniejsze naczynia różnego kształtu i z różnych materiałów były często formą, w której przedstawiano u Hetytów m.in. bóstwa żeńskie. Podobnie u innych ludów (Neumann 1956, s. 123nn.; Pleslová 1964, s. 303, tam dalsza lit.; Popko 1980, s. 112, 186; 1982, s. 72). Naczyniami również leją bogowie z nieba dar najcenniejszy – deszczową wodę. Według wyobrażeń ludów Indii naczyniami są chmury. Dodajmy tu również, że chmury bywają także porównywane do zwierząt – krów, słoni i antylop (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 25, 32, 36–37, *passim*). W hymnie do Paradżanji, boga deszczu (Hymny Rigwedy V, 83, 8, s. 57), mówi się:

„Olbrzymie wiadro wyciągnij, lej wody.
Niech biegną naprzód rozpętane rzeki,
Tłuszczem ofiarnym zmaż niebo i ziemię,
Niech dobry napój dla krów zawsze będzie”.

Podobnie w innym hymnie (Hymny Rigwedy V, 85, 3, s. 58–59):

„Pochylił na dół swą beczkę Waruna,
Zalał dwa światy i przestrzeń podniebną,
I oto bóg ten, całej ziemi władca,
Zrosił tak ziemię, jak deszcz zrasza zboże!”.

Naczynie w wierzeniach hinduskich i bliskowschodnich związane jest zawsze z pojęciem wody życia oraz płodnością (Eliade 1966, s. 193; Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 75, 121, 280, *passim*).

We wszystkich systemach magiczno-religijnych istnieją obrzędy sprowadzania deszczu. Zazwyczaj mają one charakter magii naśladowczej, tj. podobieństwa, homeopatycznej, imitatywnej (m.in. Tokariew 1969, s. 29–30, *passim*; Składankowa 1981, s. 129, 183). Aby sprowadzić deszcz na ziemię podczas suszy, należało w magiczny sposób naśladować czynność boską, imitować deszcz. Dość powszechnie na całym świecie w magii tej stosowano

wylewanie wody z naczyń na ziemię, rośliny, kamienie, ludzi itd. (Helmers 1939, s. 230; Lips 1957, s. 375–376; Frazer 1965, s. 87, 90–91, 96). Naczynia służące do magii deszczu były naczyniami specjalnymi; np. na Archipelagu Sundajskim używano glinianych osobliwych naczyń zwanych „bumba”, które wypełnione wodą znajdowały się stale na polach; w czasie suszy zakopywano je w ziemi (Pełka 1963, s. 68). Naczynie będące instrumentem magicznym nie mogło być używane do celów użytkowych. Aby miało swą „moc” i skutecznie działało podczas obrzędu, winno być wykonane w ściśle określony, niezwykły sposób. W folklorze garnarzy polskich zachowały się informacje o stosowaniu specjalnych domieszek do gliny, a także wyszukanych technik przy wyrobie garnków służących do magii, którą trudniły się kobiety (Czubala 1978, s. 36).

Istotną rolę odgrywały także zdobienia naczyń. Ornamentyka naczyń kultury pucharów lejkowatych wyraża ideę „wód niebiańskich” i deszczu. Umieszczony został wśród niej obraz bóstwa pod postacią barana. Wyobrażenie to służyło do zatrzymania bóstwa, zapewnienia sobie jego obecności. Obraz, jak stwierdza van der Leeuw (1978, s. 488–490), znaczy w istocie *sacrum*, obecność tego, co boskie. Obraz jest nosicielem świętości, jest wypełniony mocą i kierowany przez nią. Symbol ów pomagał człowiekowi w opanowywaniu świata, gdyż człowiek nim czarował.

Naczynie z jamy 180 z Ćmielowa z wyobrażeniem hierogamii (Ryc. 1a, b) jest duże i dość ciężkie, co przeszkadza w łatwym nim manipulowaniu. Dlatego też najbardziej prawdopodobna wydaje się hipoteza, że służyło ono jako zbiornik na nasiona przeznaczone do siewu. Znajdujące się w naczyniu ziarno lub płyn umieszczone były, w pojęciu ówczesnych ludzi, w centrum Kosmosu wyobrażonego na garnku, w centrum wszechogarniających sił przyrody zamkniętych w tych znakach–symbolach i spotęgowanych wyobrażeniem hierogamii. Poddane więc były działaniu szczególnie potężnego *sacrum*, magicznym siłom płodności zapewnianym przez wyobrażenie bóstwa. Analogiczną funkcję pełniły naczynie z wyobrażeniem baranów w jarzmie z Krężnicy Jarej (Ryc. 1d) i inne garnki zaopatrzone w symbolikę hierogamii.

Sam obiekt – spichlerz (jama 180 w Ćmielowie) – stawał się, przez umieszczenie w nim naczyń ze świętymi wizerunkami, swego rodzaju świątynią, repozytorium kultowym, magazynem ziarna poddanego działaniu potężnej magii płodności. Możemy domniemywać, że w symbolice magiczno-religijnej ludów neolitycznych zarówno jama, jak i 7 wbitych w jej dno słupów również mogły mieć istotne znaczenie. Jama, a szczególnie jaskinia, jest bowiem

symbolem kobiecego organu płciowego, łonem macierzyńskim, macicą Matki-Ziemi (Neumann 1956, schemat II, *passim*; Santarcangeli 1982, s. 200–201, tam dalsza lit.), a liczba 7 z kolei wiąże się z symboliką lunarną (por. Frolov 1974, s. 105, *passim*). Część znajdujących się w spichlerzu naczyń, a przede wszystkim kubków, służyła zapewne do innych celów kultowych, najprawdopodobniej do magii deszczu. Podobną funkcję pełniły inne kubki z wyobrażeniem głów baranich na uchach, znajduwane w osadach południowej grupy kultury pucharów lejkowatych. Woda, którą wypełniano naczynie lub którą wylewano z niego, przez zetknięcie się z wyobrażonym na garnku bóstwem nabierała szczególnego znaczenia. Miała bezpośredni związek z wodą niebiańską (deszczem), będącą w dyspozycji bóstwa.

Dany przedmiot, wg wierzeń pierwotnych, zawiera w sobie moc magiczną. Moc ta może ulec zniweczeniu, jeśli przedmiot ów zostanie sprofanowany lub np. rozbity. Stłuczone naczynie przestaje być święte, „stacza się w sferę *profanum*”, gdyż jego moc, istota magiczna, została z niego uwolniona i rozproszona. Nic wtedy nie stoi na przeszkodzie, by resztki tego garnka usunąć na śmietnik razem z innymi rozbitymi kuchennymi naczyniami. To wierzenie może wytłumaczyć nam obecność fragmentów naczyń zdobionych wyobrażeniami głów baranich w jamach odpadkowych na terenie osad kultury pucharów lejkowatych.

Na odrębną uwagę zasługuje znalezisko kubka z uchem uformowanym w kształcie mocno stylizowanego łba barana ze st. XIV w Klementowicach. Kubek ten znaleziony został w grobie kobiety, w okolicach głowy zmarłej. Obecność tego naczynia, które również mogło służyć do magii deszczu, wytłumaczyć można wielkim znaczeniem symboliki wody i deszczu w obrzędach pogrzebowych. Woda łączy się z wierzeniami o powrocie do cyklu kosmicznego (transmigracja) lub ostatecznym uwolnieniu duszy, jest symbolem życia, totalną regeneracją. Zanurzenie w „wodach” pozwala na powtórne narodziny zmarłego. Woda zapewnia odrodzenie po śmierci dzięki rytuałowi żałobnemu (m.in. Eliade 1966, s. 197–199, 211). Jest również podstawową substancją oczyszczającą magiczne skażenie (Popko 1982, s. 42–43, 52–55, 77).

Znalezisko naczynia służącego zapewne do magii deszczu w grobie kobiecym może sugerować, że magią tą zajmowały się właśnie kobiety. Myśl ta pokrywa się z ustaleniami B. A. Rybakova (1965, 1, s. 26–28 i in.), dotyczącymi wierzeń kultury trypolskiej. W inwentarzach tej kultury występują plastyczne wyobrażenia przedstawiające kobiety wznoszące w górę do nieba naczynie (np. ze st. Frumuśca), co sugeruje istnienie obrzędu mającego

zapewnić ówczesnym ludziom dobrobyt i bogactwo (Gimbutas 1974, s. 82–83). Podobną ideę wyobrażają gliniane figurki z Bordjoś (Banat, kultura Tisza), Nezviska (Ukraina, kultura Cucuteni), Vinča oraz Fafos I (wczesna faza kultury Vinča), przedstawiające siedzące kobiety, które trzymają na kolanach miski. Zdaniem Rybakova, a także M. Gimbutas (1974, s. 83, 144, fot. 91; 92; 94) wyobrażenia te ukazują zapewne obrzęd zaklania deszczu. Stąd też Rybakov uznał niektóre z naczyń kultury trypolskiej za służące do czarowania deszczu. Z kolei M. Gimbutas (1974, s. 132) przypuszcza, że naczynia zdobione meandrami miały być używane w kulcie wody, były pojemnikami na świętą wodę lub posługiwano się nimi w ceremoniach wzywania bóstw wody. Dodajmy również, że Helmers (1939, s. 230), rozpatrując ornamentykę na jednym z naczyń kultury walterienbursko-bernburskiej, uznał ją za symbole chmur w kształcie krów niebiańskich. Symbole te, wyrze wokół naczynia, miały być swego rodzaju modlitwą o wodę. Sam znak symbolizować miał wodę i płodność, natomiast naczynie służyć mogło, jego zdaniem, do magii deszczu.

B. A. Rybakov (1981, s. 156) wysunął również interesującą, lecz dyskusyjną hipotezę dotyczącą funkcji wczesnoneolitycznych naczyń zoomorficznych. Jego zdaniem miały one służyć do zbierania krwi zwierząt składanych na ofiarę, które same przedstawiają. Przypomnijmy opinię M. Gimbutas (1974, s. 82, tam dalsza lit.), wg której małe zoomorficzne naczynka pochodzące z czasów neolitu i chalkolitu z terenów Bałkanów, wyposażone w wyobrażenia głów zwierzęcych (byków, baranów lub węży) oraz w ryte ideogramy, były wotywnymi ofiarami dla bóstw, podobnie jak miało to miejsce z analogicznymi okazami w Grecji w epoce brązu i później w misteriach eleuzyjskich. Naczynka te były kadzidłami lub lampkami, na co wskazywałaby analiza technologiczna naczyń glinianych tego typu ze stanowiska Anza (ok. 6000 lat p.n.e.). Wniosku tego, niestety, nie można jednak rozciągnąć na omawiane powyżej naczynia kultury pucharów lejokowatych, gdyż ich cechy technologiczne nie różnią się niczym szczególnym od cech pozostałych naczyń tej kultury.

*Dr Jerzy Tomasz Bąbel
Państwowe Muzeum Archeologiczne
w Warszawie
ul. Długa 52
00-241 Warszawa*

BIBLIOGRAFIA

- Adamus M.
1970 Tajemnice sag i run, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Arnaud A.
1982 Starożytny Bliski Wschód. Od wprowadzenia pisma do Aleksandra Wielkiego. Warszawa.
- Audric J.
1979 Angkor i imperium khmerskie, Warszawa.
- Bachelard G.
1975 Wyobraźnia poetycka, Warszawa.
- Bajpakov K. M.
1980 Kul't barana u syrdarinskich plemen, (w:) „Archeologičeskie issledovanija drevnego i srednevekego Kazachstana”, Alma-Ata, s. 32–45.
- Balcer B.
1966–1967 Stanowisko Pieczyska (Zbrza Wielka) w Zawichoście-Podgórzu, pow. Sandomierz w świetle pierwszych wykopalisk, „Wiadomości Archeologiczne” 32, s. 290–375.
- Baranowski B.
1981 W kręgu upiorów i wilkołaków, Łódź.
- Bąbel J. T.
1975 Badania powierzchniowe dorzecza rzeki Kamionki w pow. opatowskim, „Wiadomości Archeologiczne” 40, s. 531–580.
1979 W poszukiwaniu obrazu Kosmosu, „Z otchłani wieków”, r. 45, s. 28–33.
1980a Kult topora w neolicie ziem polskich, „Wiadomości Archeologiczne” 45, s. 3–44.
1980b Oczy boga, „Z otchłani wieków”, r. 46, s. 123–129.
- Biblia
Biblia to jest całe Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1976.
- Bing J.
1914 Germanische Religion der älteren Bronzezeit. Studien über skandinavische Felsenzeichnungen, „Mannus” 6, s. 149–260.
- Birket-Smith K.
1974 Ścieżki kultury, Warszawa.
- Boczkowska A.
1980 Tryumf Luni i Wenus. Pasja Hieronima Boscha, Kraków.
- Bogolubski S.
1968 Pochodzenie i ewolucja zwierząt domowych, Warszawa.
- Bökönyi S.
1974 History of Domestic Mammals in Central and Eastern Europe, Budapest.
- Brentjes B.
1968 Von Schanidar bis Akkad, Leipzig.
- Bromski J.
1925 Enuma Eliš czyli opowieść babilońska o powstaniu świata, Warszawa.
- Brückner A.
1979 Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne, Olsztyn.
1980 Mitologia słowiańska i polska, Warszawa.
- Chmielewski W., Kostrzewski J., Jazdzewski K.
1965 Pradzieje Polski, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Clark E. E.
1982 Legendy Indian kanadyjskich, Warszawa.
- Crawford O. G. S.
1957 The Eye Goddess, London.
- Czarnowski S.
1956 Dzieła, t. 4, Warszawa.
- Czubala D.
1978 Folklor garncarzy polskich, Katowice.
- Davidson B.
1972 Stara Afryka na nowo odkryta, Warszawa.
- Dillon M., Chadwick N. K.
1975 Ze świata Celtów, Warszawa.
- Donini A.
1966 Zarys historii religii. Od kultów pierwotnych do początków chrześcijaństwa, Warszawa.

- Eliade M.
1966 Traktat o historii religii, Warszawa.
- Filip J.
1951 Pradzieje Czechosłowacji, Poznań.
- Fox W. S.
1964 Greek and Roman, (w:) „The Mythology of All Races” 4, New York.
- Frazer J. G.
1965 Złota gałąź, Warszawa.
- Frolov B. A.
1974 Čisla v grafike paleolita, Novosibirsk.
- Gajewski L.
1952/1953 Kultura czas leżowatych między Wisłą a Bugiem, „Annales UMCS”, Sec. F, Vol. 4, s. 1–194.
- Garašanin M.
1979 Centralnobalkanska Zona, [w:] „Praistorija jugoslawenskih zemalja” 2. Neolitsko doba, Sarajevo, s. 79–213.
- Gąssowski J.
1975 Sztuka pradziejowa w Polsce, Warszawa.
1978 Mitologia Celtów, Warszawa.
- Gediga B.
1970 Motywy figuralne w sztuce ludności kultury lużyckiej, Wrocław-Warszawa-Kraków.
1976 Śladami religii Prastłowian, Wrocław.
- Georgiev G.
1961 Kulturgruppen der Jungstein- und der Kupferzeit in der Ebene von Thrazien (Südbulgarien), (w:) „L’Europe á la fin de l’âge de la pierre. Actes du symposium consacré aux problemes du Neolithique”, Praha, s. 45–100.
- Gesta Francorum
Anonima dzieje pierwszej krucjaty albo czyny Franków i pielgrzymów jerozolimskich, przekład K. Estreichera, Warszawa-Kraków 1984.
- Gieysztor A.
1982 Mitologia Słowian, Warszawa.
- Gimbutas M.
1974 The Gods and Goddesses of Old Europe 7000–3500 B.C. Myths, Legends & Cult Images, Berkeley and Los Angeles.
- Glaserapp H. von
1966 Religie niechrześcijańskie, Warszawa.
- Godłowski K., Kozłowski J. K.
1979 Historia starożytna ziem polskich, Warszawa.
- Godziński S.
1981 W kręgu lamajskich legend i mitów, Warszawa.
- Götter
1973 Götter und Mythen im Alten Europa, „Wörterbuch der Mythologie” 2, Stuttgart.
- Graves R.
1974 Mity greckie, Warszawa.
- Gubernatis A. de
1874 Die Tiere in der indogermanischen Mythologie, Leipzig.
- Gurney O. R.
1970 Hetyci, Warszawa.
- Haavio M.
1979 Mitologia fińska, Warszawa.
- Hainchelin C.
1950 Les origines de la religion, Paris.
- Helmers M.
1939 Zur Deutung der Ornamentik auf einer Amphore der Walterienburger Keramik, „Mannus” 31, s. 225–230.
- Hensel W.
1973 Polska starożytna, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Herodot
Dzieje, przekład S. Hammera, Warszawa 1954.
- Homer
Iliada, przekład F. K. Dmochowskiego, Kraków 1972.
Iliada, przekład K. Jeżewskiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981.
Odyseja, przekład J. Parandowskiego, Warszawa 1972.
- Hrbek I., Petráček K.
1971 Mahomet, Warszawa.
- Hyams E.
1974 Zwierzęta w służbie człowieka, Warszawa.
- Hymny Rigwedy
Hymny Rigwedy, przekład F. Michalskiego, Warszawa 1971.
- Jacobi J.
1968 Psychologia C. G. Junga, Warszawa.
- Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A.
1982 Mitologia indyjska, Warszawa.
- James O. E.
1970 Starożytni bogowie, Warszawa.
- Jung C. G.
1981 Archetypy i symbole. Pisma wybrane, Warszawa.
1982 Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie, Kraków.
- Kalicz N.
1970 Dieux d’argile. L’âge de pierre et du cuivre en Hongarie, Budapest.
- Keith A. B.
1964 Indian, [w:] „The Mythology of All Races” 4, New York.
- Keller J.
1974 Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w chrześcijaństwie, [w:] „Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne”, Warszawa, s. 403–472.
- Kempisty E.
1966–1967 Materiały do osadnictwa kultury pucharów lejkowatych na terenie Gór Pieprzowych w pow. Sandomierz, „Wiadomości Archeologiczne” 32, s. 137–149.
- Konorski J.
1969 Integrycyjna działalność mózgu, Warszawa.
- Koran
Al-Koran, przekład J. Murzy Tarak Buczackiego, Warszawa 1858.
- Kowalczyk J.
1956 Osada kultury pucharów lejkowatych w miejsc. Gródek Nadbużny, pow. Hrubieszów, w świetle badań 1954 roku, „Wiadomości Archeologiczne” 23, s. 23–47.
1957a Badania osady kultury pucharów lejkowatych w Gródku Nadbużnym, pow. Hrubieszów przeprowadzone w 1955 r., „Wiadomości Archeologiczne” 24, s. 37–52.
1957b Osada i cmentarzysko kultury pucharów lejkowatych w miejscowości Klementowice, pow. Puławy, „Materiały Starożytne” 2, s. 175–202.
1959 „Złoty wiek” Lubelszczyzny w mł. epoce kamienia, „Z otchłani wieków”, r. 25, s. 172–175.
1970 Funnel Beaker Culture, [w:] „The Neolithic in Poland”, Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 144–177.
- Kruk J., Milisauskas S.
1977 Radiocarbon-Datierungen aus Bronocice und ihre Bedeutung für die Zeitbestimmung der Trichterbecher-Kultur in Südost-Polen, „Archäologisches Korrespondenzblatt” 4, nadbitka, s. 249–256.
- Krysiak K.
1950 Szczątki zwierzęce z osady neolitycznej w Ćmielowie, „Wiadomości Archeologiczne” 17, s. 165–228.
- Krysiak K., Lasota-Moskałewska A.
1977 Groby zwierzęce na „Gajowiźnie”, [w:] „Cmentarzysko kultury amfor kulistych w Złotej Sandomierskiej”, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 83–96.
- Krzak Z.
1961 Sprawozdanie z badań powierzchniowych w woj. kieleckim i lubelskim w latach 1954–1959, „Sprawozdania Archeologiczne” 13, s. 29–44.
1963 Sprawozdanie z wykopalisk na górze Gawroniec-Pałyga w Ćmielowie, pow. Opatów w 1961 r., „Sprawozdania Archeologiczne” 15, s. 65–83.
1977 Cmentarzysko na „Gajowiźnie” pod względem archeologicznym, [w:] „Cmentarzysko kultury amfor kulistych w Złotej Sandomierskiej”, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 9–82.
1980 Najstarsze świątynie Europy, „Mówią wieki”, r. 23, s. 10–13.
1981 Kosmogram – krzyż – bóstwo, „Wiadomości Archeologiczne” 46, s. 135–144.
- Krzywicki L.
1957 Pierwociny więzi społecznej. Dzieła, t. 1, Warszawa.
- Kubczak J.
1978 Kurhany arystokracji scytyjskiej, Poznań.
- Kuchowicz Z.
1975 Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku, Łódź.
- Kulišić S., Petrović P. Ž., Pantelić N.
1970 Srpski mitološki rečnik, Beograd.
- Kunderewicz C.
1969 Enki, [w:] „Mały słownik religioznawczy”, Warszawa.

- Künstler M. J.
1981 Mitologia chińska, Warszawa.
- Landgon S. H.
1964 Semitic, [w:] „The Mythology of All Races” 5, New York.
- Lasota-Moskałewska A.
1977 Ocena morfologiczna kości bydłych z „Gajowizny”, [w:] „Cmentarzysko kultury amfor kulistych w Złotej Sandomierskiej”, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 97–132.
- 1983 Kształtowanie się współżycia między człowiekiem i zwierzętami, [w:] „Człowiek i środowisko w pradziejach”, Warszawa, s. 80–88.
- Leeuw G. van der
1978 Fenomenologia religii, Warszawa.
- Lévi-Strauss C.
1968 Totemizm, Warszawa.
- Linde M. S. B.
1857 Słownik języka polskiego, t. 3, wyd. II, Lwów.
- Lips J. E.
1957 U źródeł cywilizacji, Warszawa.
- Lorenz K.
1975 Tak zwane zło, Warszawa.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K.
1981 Mitologia Mezopotamii, Warszawa.
- Machnik J.
1978 Wczesny okres epoki brązu, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 3. Wczesna epoka brązu, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 9–136.
- 1979 Krąg kultury ceramiki sznurowej, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 2. Neolit, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 337–412.
- Macpherson J.
1980 Pieśni Osjana, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Makkay J.
1964 Early Near-Eastern and South-East European Gods, „Acta Archaeologica” 16, s. 3–64.
- Marko Polo
Opisanie świata. Z oryginału starofrancuskiego z uwzględnieniem redakcji starowłoskich i łacińskich przełożyła A. L. Czerny. Wstęp i przypisy M. Lewicki, Warszawa 1975.
- Markowska W.
1968 Mity Greków i Rzymian, Warszawa.
- Mezopotamia
1971 Mezopotamia, praca zbiorowa pod red. J. Brauna, Warszawa.
- Mierzejewski A.
1981 Tajemnice glinianych tabliczek, Warszawa.
- Mify
1980 Mify narodov mira, t. 1, red. S. A. Tokareva, Moskwa.
- Mode H.
1977 Fabeltiere und Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen, Leipzig.
- Moscatti S.
1966 Kultura starożytnych ludów semickich, Warszawa.
- Moszyński K.
1934 Kultura ludowa Słowian, cz. 2. Kultura duchowa, z. 1, Kraków.
1967 Kultura ludowa Słowian, t. 2. Kultura duchowa, cz. 1, Warszawa.
1968 Kultura ludowa Słowian, t. 2. Kultura duchowa, cz. 2, Warszawa.
- Müller M.
1964 Egyptian, [w:] „The Mythology of All Races” 12, New York.
- Neumann E.
1956 Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen, Zürich.
- Niwiński A.
1979 Studies in the Decoration of the Coffin of the Priests of Amun from Thebes (XXIst Dynasty), maszynopis pracy doktorskiej.
- Nosek S.
1947 Materiały neolityczne z Lubelszczyzny, „Annales UMCS”, Sec. F, Vol. 2, s. 191–234.
1949 Ślady kultów religijnych wschodniej części basenu śródziemnego w neolicie Polski, „Z otchłani wieków”, r. 18, s. 178–186.
1951 Materiały do badań nad historią starożytną i wczesnośredniowieczną międzyrzecza Wisły i Bugu, „Annales UMCS”, Sec. F, Vol. 6, s. 1–502.
- Ogarek-Czój H.
1981 Pradzieje i legendy Korei, Warszawa.
- Ohly R.
1980 Religie Afryki, [w:] „Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii”, Warszawa, s. 233–266.
- Olbrycht T.
1960 Typy użytkowe i rasy zwierząt domowych, Warszawa.
- Ostrowska E.
1949 Neolityczne figurki gliniane na Śląsku, „Z otchłani wieków”, r. 18, s. 152–154.
- Papachadzi N. D.
1975 Religion in the Archaic Period, [w:] „History of the Hellenic World. The Archaic Period”, Athens-London, s. 74–101.
- Parandowski J.
1969 Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian, Warszawa.
- Pauzaniasz
Na olimpijskiej bieżni i w boju. Z Pauzaniusza Wędrowki po Helladzie księgi V, VI i IV, przekład J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968.
Wędrowka po Helladzie. W świątyni i w mieście. Z Pauzaniusza Wędrowki po Helladzie księgi I, II, III i VII, przekład J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
- Peleščišin M. A.
1971 Kul'tura liščastogo posudi, „Archeologija Ukrain's'koj RSR”, Kiiv, s. 231–240.
- Pełka L.
1963 Śladami pierwotnych wierzeń, Warszawa.
- Pettazzoni R.
1967 Wszewiedza bogów, Warszawa.
- Piekarczyk S.
1979 Mitologia germańska, Warszawa.
1981 Religia Germanów, [w:] „Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów”, Warszawa, s. 224–250.
- Pleslová E.
1964 Torzo zoomorfiní nádobky ze sídlíště kultury nálevkovitých pohárů v Makotřasích, „Památky Archeologické” 55, s. 294–305.
- Podania
1975 Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie. Zebrał L. Siemiński. Opracowanie, wybór i wstęp K. Pomuły, słowo wstępne J. Krzyżanowskiego, Warszawa.
- Podkowińska Z.
1946 Człowiek w czasach przedhistorycznych, Warszawa.
1950 Osada neolityczna na Górze Gawroniec w Ćmielowie, pow. Opatów, „Wiadomości Archeologiczne” 17, s. 95–147.
1951 Prace wykopaliskowe na stanowisku „Gawroniec-Pałyga” w Ćmielowie, w pow. opatowskim, „Wiadomości Archeologiczne” 18, s. 201–243.
1955 Sprawozdanie z prac wykopaliskowych na górze Gawroniec (Pałyga) w Ćmielowie, pow. opatowski, w 1954 r., „Sprawozdania Archeologiczne” 1, s. 11–27.
1961 Spichrze ziemne w osadzie kultury pucharów lejkowatych na Gawroncu-Pałydze w Ćmielowie, pow. Opatów, „Archeologia Polski” 6, s. 21–63.
- Poklewski T.
1958 Osada kultury pucharów lejkowatych w Gródku Nadbużnym, pow. Hrubieszów (stanowisko 1 C), „Archeologia Polski” 2, s. 287–328.
- Popko M.
1976 Mitologia hetyckiej Anatolii, Warszawa.
1980 Religie starożytnej Anatolii, Warszawa.
1982 Magia i wróżbiarstwo u Hetytów, Warszawa.
- Posern-Zieliński M. i A.
1977 Indiańskie wierzenia i rytuały, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Powell T. G.
1967 L'art préhistorique, Paris.
- Prokopiuk J.
1970 Posłowie, [w:] C. G. Jung, Psychologia a religia, Warszawa.
- Rigweda
Rigweda. Izbrannyye gimny, perevod T. J. Elizarenkova, Moskwa 1972.
- Ros J.
1969 Heroje Północy, Warszawa.

- Rosen-Przeworska J.
1968 Thor, [w:] „Mały słownik religioznawczy”, Warszawa.
- 1971 Religie Celtów, Warszawa.
- Rybakov B. A.
1965 Kosmogonija i mifologija zemledelel'cev eneolita, „Sovetskaja Archeologija” 1, s. 24-47; 2, s. 13-32.
- 1981 Jazyčestvo drevnich slavjan. Moskva.
- Rzewuski E.
1978 Azania Zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej, Warszawa.
- Saga o Njalu
Saga o Njalu, przekład A. Załuskiej-Strömberg, Poznań 1968.
- Santarcangeli P.
1982 Księga labiryntu, Warszawa.
- Seger H.
1926 Der Widder von Jordansmühl, „Altschlesien” 1, s. 204-209.
- 1928 Der Widder von Jordansmühl, „Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst”, s. 13-17.
- Seibert I.
1975 Kobieta starożytnego wschodu, Warszawa.
- Składankowa M.
1981 Mity Królewskiej Księgi. Symbole i wzorce mityczne w „Szahname”, Warszawa.
- Słownik prasłowiański
1974 Słownik prasłowiański, red. F. Sławskiego, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Stuszkiewicz E.
1977 Kultura dawnych Indii a religia, [w:] „Kultura a religia”, Warszawa, s. 273-372.
- Sulimirski T.
1957-1959 Polska przedhistoryczna, cz. 2, Londyn.
- Sych L.
1975 Hasła: „Owca domowa” i „Owca dzika”, [w:] „Mały słownik zoologiczny. Ssaki”, Warszawa.
- Szafrański W.
1964 Religia Słowian, [w:] „Zarys dziejów religii”, Warszawa, s. 477-491.
- 1971 Dawne religie Europy, [w:] „Religie wczoraj i dziś”, Warszawa.
- 1977 Religie prahistoryczne a kultura, [w:] „Kultura a religia”, Warszawa.
- 1979 Pradzieje religii w Polsce, Warszawa.
- 1981 Religia Słowian, [w:] „Religie Bliskiego Wschodu i dawniej Europy. Zarys dziejów”, Warszawa, s. 266-294.
- Szczepański W.
1923 Najstarsze cywilizacje Wschodu Klasycznego. Babilon, Warszawa-Lwów.
- Szmyd J.
1979 Osobowość a religia. Z psychologii religii w Polsce, Warszawa.
- Tabaczyński S.
1970 Neolit środkowoeuropejski. Podstawy gospodarcze, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Tacyt
Roczniki od zgonu Boskiego Augusta, [w:] „Dzieła”, t. 1, przekład S. Hammera, Warszawa 1957.
Germania, [w:] „Dzieła”, t. 2, przekład S. Hammera, Warszawa 1957.
- Teokryt
Sielanki, przekład A. Sandauera, Warszawa 1973.
- Thomson G.
1956 Aischylos i Ateny. Studium nad społeczną genezą dramatu, Warszawa.
- 1958 Egea prehistoryczna, Poznań.
- Tokariew S. A.
1969 Pierwotne formy religii i ich rozwój, Warszawa.
- Tyloch W.
1974 Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne Bliskiego Wschodu i judaizmu, [w:] „Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne”, Warszawa, s. 269-352.
- Tylor E. B.
1896 Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów, t. 1, Warszawa.
- 1898 Cywilizacja pierwotna, t. 2, Warszawa.
- Ugrinowicz D. M.
1977 Wstęp do religioznawstwa teoretycznego, Warszawa.
- Uzarowiczowa A.
1970 Cmentarzysko kultury pucharów lejkowatych na stanowisku XIV w Klementowicach, pow. Puławy, „Wiadomości Archeologiczne” 35, s. 492-513.
- Vries A. de
1976 Dictionary of Symbols and Imagery, Amsterdam-London.
- Vulcănescu R.
1979 Kolumna niebios, Warszawa.
- Wasilewski J. S.
1979 Podróż do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach, Warszawa.
- Wergiliusz (Publiusz Wergiliusz Maro)
Eneida, przekład W. Markowskiej, Warszawa 1970.
Eneida, przekład T. Karyłowskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.
- Węgrzynowicz T.
1982 Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciałopalenia zwłok, Warszawa.
- Wierciński A.
1972 Wyciąg z notatek do wykładów z wybranych zagadnień archeologii i antropologii Nowego Świata, mazurek.
1981a Antropogeneza – ewolucja cywilizacji, „Studium o Wychowaniu” 3, Warszawa.
1981b Symboliczna rola dymorfizmu płciowego w archaicznych światopoglądach, „Przegląd Antropologiczny” 47, s. 285-299.
- Wińcza A.
1976 Wspaniali Masajowie, Katowice.
- Wiślański T.
1969 Podstawy gospodarcze plemion neolitycznych w Polsce północno-zachodniej, Wrocław-Warszawa-Kraków.
1979 Kształtowanie się miejscowych kultur rolniczo-hodowlanych. Plemiona kultury pucharów lejkowatych. Dalszy rozwój ludów rolniczych. Plemiona kultury amfor kulistych. Krąg ludów subneolitycznych w Polsce, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 2. Neolit, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Wójcicki K. W.
1974 Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi, Warszawa.
- Wu Cz'eng-en
1976 Małpi bunt, przekład T. Żbikowskiego, Warszawa.
- Zdybicka Z. J.
1978 Człowiek i religia, Lublin.
- Zwolski E.
1978 Muza i bóstwo w religii greckiej, Warszawa.
- Żak J.
1976 Ziemia polskie w starożytności, [w:] „Dzieje Polski”, praca zbiorowa pod red. J. Topolskiego, Warszawa.
- Żbikowski T.
1974 Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne Indii i Chin, [w:] „Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne”, Warszawa, s. 23-142.
1978 Legendy i pradzieje Kraju Środka, Warszawa.
1980 Religie Archipelagu Malajskiego. Religie Australii i Oceanii, [w:] „Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii”, Warszawa, s. 203-232.
- Żyranik B.
1932 Mity księżycowe, „Wiadomości Ludoznawcze” 1, s. 49-63.

SUMMARY

The author tries to interpret the religious symbolism of representations of the ram appearing in figural art of the Funnel Beaker culture. He states that beliefs connected with the ram were brought to the lands which are now Poland from southern Europe by neolithic settlers. Sheep appeared in Poland for the first time together with these settlers. The author gives examples of neolithic representations of rams from the Balkans and Central Europe and the views of scientists on the subject.

He then assembles comparative material concerning the occurrence of rams and sheep in mythologies, religions and folk beliefs. He discusses the connection between clouds and gods, demons, the spirits of the dead and sheep fleece used for rain magic. He talks about the association of the ram and the sheep with gods: of the sky and storm, the waters of the sea, rivers and streams, the sun, fire and wind; with divinations, the earth, the world of the dead, fertility, shepherd deities, the moon and the world of plants. He explains the magic-religious meaning of sheep and ram blood, mentions the symbolism of the lamb in Christianity, the association of the ram with sacrifices of first crops, propitiation and substitute sacrifices, with the rites of reconciliation and making a covenant, with the reckoning of time and the magic significance of various parts of the body of these animals. He states that the fundamental, initial point from which all the above mentioned associations resulted in various magic-religious systems was the animal herding and breeding tradition. The main feature, which caused such a wide-ranged symbolism of the ram, was the fertility of this animal, considered a great sacral power, raised in various magic-religious systems to a cosmic significance. This power was a beneficent magic remedy, protecting from all evil. Sacrum was manifested in the animal and so the ram and sheep were icons and attributes of many deities. The author notices that sacrifices were made of these animals to the gods whose incarnations they were. He is of the opinion that what was intended was the transmission and circulation (people – deity – people) of the same force.

When analyzing certain finds the author criticizes the excavation methods and hitherto interpretation of a clay figure of a ram from Jordanów Śląski and the clay figures of "small oxen" in yoke from Krężnica Jara, Lublin voiv. These small oxen are in fact a pair of rams. He wonders whether the

depiction of rams in a yoke was a reflection of reality or of a myth. He then analyzes the ornament of vessels from the Funnel Beaker culture where rams are depicted. The author comes to the conclusion that the figure of a ram is associated with the "heavenly waters" and is a mythological image. The pictures show the god of heaven, storm and thunder, whose icons were both the ram and bull and whose attribute was lightning in the form of an axe. The mythological ram of the Funnel Beaker culture had 4 or 6 legs. The deity had a strong sight and it was considered all-seeing and all-knowing. The images of rams and cattle in yoke known from Krężnica Jara and Ćmielów, Tarnobrzeg voiv. are, according to the author, symbols of hierogamy, i.e. the holy marriage of heavenly deities.

The author next tries to explain the origin of the ram symbolism in the beliefs of the Funnel Beaker culture peoples and how it arose. He explains how the symbol of the god of the heavens originated. This symbol includes elements of an animal, a cloud ("heavenly waters") and lightning. The author stresses the various factors influencing the creation of such a symbol and the enormous role in the life of shepherd-farmers played by the weather and animal fertility.

J. T. Bąbel supposes that during the "neolithization" process of mesolithic tribes, an evolution and merging of beliefs also took place and, as a result, a hypothetical "Lord of the Animals" of the mesolithic peoples could have been finally identified with the Funnel Beaker peoples' god of the heavens. The ram probably became the symbol of the gods of fire, sun, wind, etc., as the deities of the heavens underwent a process of specialization. It was probably borrowed by the specialized deities from the highest heavenly god.

The author thinks that the vessels of the Funnel Beaker culture, decorated with pictures of rams, were used to store grain for sowing, which was imparted fertile energy by the images (Figs 1a, c; 6) and for rain magic, which was probably the domain of women. J. T. Bąbel interprets pit 180 at Ćmielów, Tarnobrzeg voiv., a granary containing vessels with sacred images of rams, as a sort of cult repository, a grain store submitted to a powerful fertility magic. The presence of broken vessels with images of rams in waste pits of the Funnel Beaker culture is interpreted by the author as an expression of animism.

ANNA GROSSMAN, JAN MICHALSKI

STANOWISKO WIELOKULTUROWE Z EPOKI BRĄZU W ZRĘBINIE,
GM. POŁANIEC, WOJ. TARNOBRZESKIE, NA TLE OSADNICTWA
W DOLNYM BIEGU RZEK CZARNEJ I WSCHODNIEJ

A MULTI-CULTURAL SITE FROM THE BRONZE AGE AT ZRĘBIN, POŁANIEC COMMUNE, TARNOBRZEG VOIV.
AND THE SETTLEMENTS ALONG THE LOWER CZARNA AND WSCHODNIA RIVERS

Od ponad osiemdziesięciu lat znany jest fakt intensywnego występowania zabytków archeologicznych na obu brzegach rzeki Wschodniej (dawniej Schodniej), w tym także w najbliższej okolicy Zrębina. Na przełomie XIX i XX w. prowadził tutaj swoje badania Erazm Majewski. Ambitnym zamierzeniem tego badacza było stworzenie obszernej monografii najdawniejszych dziejów ziem byłego powiatu stopnickiego. Niestety dociekania te nie zostały doprowadzone do końca i objęły jedynie część epoki kamienia¹. Pewną kontynuacją opracowań na ten temat była nieco późniejsza publikacja Leona Kozłowskiego uwzględniająca także neolit². Materiały z pozostałych epok nigdy nie doczekały się pełnej publikacji, były jedynie wrywkowo wykorzystywane przez różnych autorów³. Specyficzny sposób uzyskiwania zabytków przez E. Majews-

kiego spowodował, że nie tworzą one zwartych zespołów pochodzących z jednego stanowiska archeologicznego, ale są kolekcją przedmiotów z okolic danej miejscowości, co poważnie ogranicza możliwość ich wykorzystania we współczesnych badaniach prahistorycznych. Wyjątek stanowią te stanowiska, które doczekały się wyczerpujących opracowań o charakterze monograficznym⁴. Niestety nie można tego powiedzieć o stanowisku w Zrębiniu. Do kwestii tej powrócimy jeszcze na dalszych stronach niniejszego opracowania.

Prace poszukiwawcze E. Majewskiego były pierwszą, a zarazem ostatnią penetracją tego terenu przez archeologów⁵ aż do 1973 r., kiedy to na

¹ E. Majewski: Powiat stopnicki pod względem przedhistorycznym, „Światowit” 3, 1901, s. 95–161; E. Majewski: Powiat stopnicki pod względem przedhistorycznym, „Światowit” 4, 1902, s. 73–144; E. Majewski: Powiat stopnicki pod względem przedhistorycznym, „Światowit” 5, 1904, s. 111–176; E. Majewski: Powiat stopnicki pod względem przedhistorycznym, „Światowit” 7, 1906, s. 48–64.

² L. Kozłowski: Epoka kamienia na wydmach wschodniej części Wyżyny Małopolskiej, Lwów 1923.

³ Np. A. Gardawski: Plemiona kultury trzcinieckiej w Polsce, „Materiały Starożytne” 5, 1959, s. 7–189; J. Miśkiewicz: Kultura łużycka w międzyrzeczu Pilicy i środkowej Wisły, „Materiały Starożytne” 11, 1968, s. 129–209; T. Liana: Znaleziska z okresu późnolatańskiego i rzymskiego z terenu województwa kieleckiego w zbiorach Państwowego Muzeum Archeologicznego. „Wiadomości Archeologiczne” 28, 1962, s. 47–58.

⁴ Np. E. Majewski: Garncarstwo we wsi Grabowa i Góra, „Światowit” 2, 1900, s. 29–44; E. Majewski: Zabytki przedziejowe we wsi Janina, „Światowit” 3, 1901, s. 60–75.

⁵ Z powojennych badań, które marginesowo obejmowały opisywany teren, możemy wymienić poszukiwania powierzchniowe J. Machnika (Sprawozdanie z badań powierzchniowych lewobrzeżnej terasy Wisły na odcinku Igołomia – Sandomierz, „Sprawozdania Archeologiczne” 4, 1957, s. 151–167) oraz K. Ciuraszkiwicz, E. Dąbrowskiej i M. Włodek (Sprawozdanie z badań powierzchniowych prowadzonych w dorzeczu Czarniej w 1963 roku, „Sprawozdania Archeologiczne” 17, 1965, s. 310–316), a także wykopaliska A. Kempistego w Żernikach Górnych, woj. kieleckie (Schyłek neolitu i początek epoki brązu na Wyżynie Małopolskiej w świetle badań nad kopcami, Warszawa 1978) oraz badania J. Okulicza na grodzisku w Winnicy koło Połańca, woj. tarnobrzeskie (Sprawozdanie z badań sondazowych przeprowadzonych w 1966 roku na grodzisku w Winnicy, pow. Staszów, „Sprawozdania Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej za lata 1964–1966”, Warszawa 1968, s. 272–274).

terenach zagrożonych przez budowę elektrowni „Połaniec” podjęta badania ekipa archeologów z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego⁶. Zakres realizowanych tu prac szybko uległ rozszerzeniu i objął całe dorzecze Czarnej. Równolegle ze stacjonarnymi badaniami wykopaliskowymi prowadzone były szczegółowe poszukiwania powierzchniowe, a w uzasadnionych przypadkach, najczęściej z powodu zagrożenia stanowiska, wykonywano sondaże bądź podejmowano krótkotrwałe prace ratownicze. Do tego ostatniego rodzaju badań możemy zaliczyć prace na stanowisku 1 w Zrębinie, z którego materiały są podstawą niniejszego opracowania. Odkryto tutaj pozostałości osiedli z epoki brązu kultur: Chłopice-Veselé, mierzanowickiej, trzcinieckiej oraz lużyckiej. Dobrym uzupełnieniem tych źródeł są zabytki zebrane przez Erazma Majewskiego oraz materiały pochodzące ze współczesnych, systematycznych badań powierzchniowych. Przedstawimy więc kolejno wyniki badań na st. 1 w Zrębinie, materiały Erazma Majewskiego oraz efekty poszukiwań powierzchniowych.

ZRĘBIN, GM. POŁANIEC, ST. 1

Do odkrycia stanowiska w Zrębinie doszło w sposób przypadkowy. W 1975 r. członkowie ekipy archeologicznej prowadzącej wykopaliska w Zawadzie koło Połanica natrafili na liczne fragmenty ceramiki zalegającej w świeżo usypanych poboczach szosy prowadzącej z Połanica do Zrębina. Okazało się, że używany do tego celu piasek pochodził ze stanowiska archeologicznego w Zrębinie, które oznaczono numerem 1. Szybko postępująca dewastacja stanowiska spowodowała, że natychmiast przystąpiono do prac ratowniczych. Wyeksplorowano w ciągu dwóch dni długi wykop (wykop 1) usytuowany wzdłuż krawędzi wybieżyska. W jego obrębie ujawniono istnienie grubej warstwy kulturowej, jam osadniczych oraz bardzo obfitego materiału ceramicznego i pojedynczych zabytków krzemiennych. Następne lata przyniosły dalsze zniszczenia stanowiska. Powstała konieczność podjęcia większych wykopalisk i w miarę pełnego rozpoznania resztek obiektu. Przystąpiono do nich w 1978 r. Przebadano wówczas 5 wykopów o łącznej powierzchni ok. 190 m² odkrywając obok warstwy kulturowej dalsze jamy i dalsze zabytki kultury materialnej. Założono także 2 kontrolne wykopy w odległości ok. 300 m na wschód od st. 1, gdzie wg relacji miejscowej ludności miano znajdować groby popielnicowe. Oba wykopy były jednak jał-

we; być może cmentarzysko znajduje się bardziej na północ, po drugiej stronie szosy. Obszar ten w tym czasie był niedostępny dla badań⁷.

Stanowisko 1 w Zrębinie położone jest na wysokiej, prawobrzeżnej krawędzi doliny rzeki Wschodniej (Ryc. 1). W części wsch. stanowiska krawędź jest ukształtowana w formie wybiegającego w łuki zalewowe cypla, prawie w całości porośniętego lasem, pozostała część opada dość łagodnie i tu stanowisko wkracza także na zbocze doliny. Obszar występowania zabytków pokrywał się w znacznej mierze z wyraźnie zaznaczonym pagórkiem. Jak wykazały badania, był on uformowany głównie z nakładających się na siebie warstw kulturowych, nie był więc tworem w pełni naturalnym. Opiswany obiekt znajdował się po prawej stronie szosy biegnącej z Połanica do Wilkowej i był przecięty odbiegającą od niej drogą Zrębin – Kamieniec. Część stanowiska zajmowało gospodarstwo rolne Stanisława Kądzili. Po przeciwnej stronie szosy stromym zboczem wznosił się wał wydmowy, mający z grubsza przebieg wsch.–zach. Należy on do typowych elementów krajobrazu tej części Wysozczyzny Połanieckiej. Samo stanowisko położone jest na obszarze piaszczystym w otoczeniu mało urodzajnych gleb.

Około 70% stanowiska już nie istnieje lub też jest w chwili obecnej niedostępne dla badań. Przede wszystkim została zniszczona część centralna, z której wybierano piasek na budowę drogi i przez którą przechodzi w wykopie droga Zrębin – Kamieniec (Ryc. 2). Także podczas wznoszenia gospodarstwa S. Kądzili teren został znacznie zniwelowany, co zapewne spowodowało zniszczenie warstwy kulturowej i obiektów. Natomiast opiswany już cypel porośnięty jest młodym lasem. W efekcie do badań pozostały: część stanowiska po zach. stronie drogi Zrębin – Kamieniec, nie zniszczony pas ziemi pomiędzy piaszczycą a zabudowaniami oraz teren na tyłach gospodarstwa S. Kądzili.

Materiały

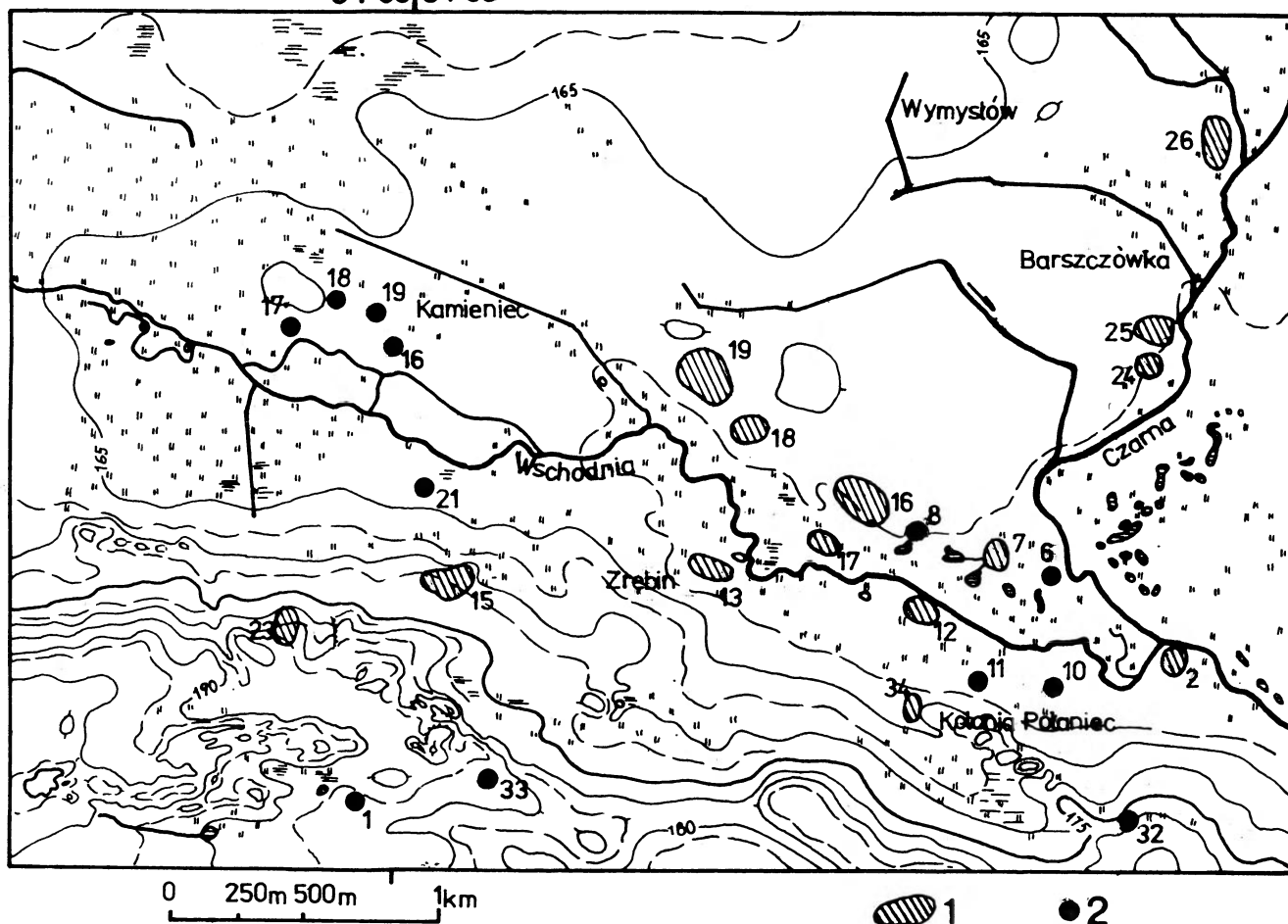
Uzyskane w drodze badań wykopaliskowych źródła zostaną opisane według kolejności wykopów. W ich obrębie omówimy najpierw warstwę kulturową z jej zawartością, a następnie poszczególne obiekty. W celu maksymalnego skrócenia opisów ceramiki pominięto te elementy, które są czytelne w rysunkach.

Wykop 1

Miał wymiary 19×2 m i usytuowano go po linii pn.-płd. na samym skraju wybieżyska piasku tak, że obejmował częściowo

⁶ Kierownikiem tych badań w latach 1974–1983 była dr B. Chomentowska.

⁷ Wzmianki o obu sezonach badań znajdują się w Informatorze Archeologicznym, badania 1975, Warszawa 1976, s. 77; badania 1979, Warszawa 1980, s. 273. Całość materiałów została wykorzystana w pracy magisterskiej A. Grossman: Stanowisko wielokulturowe w Zrębinie, gm. Połaniec, napisanej w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem doc. dr. hab. A. Kempistego.



Ryc. 1. Rozmieszczenie stanowisk z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w dolnym biegu rzek Czarnej i Wschodniej (Zrębin, st. 1 oznaczono numerem 15). Osady i cmentarzyska (1); ślady osadnictwa (2)

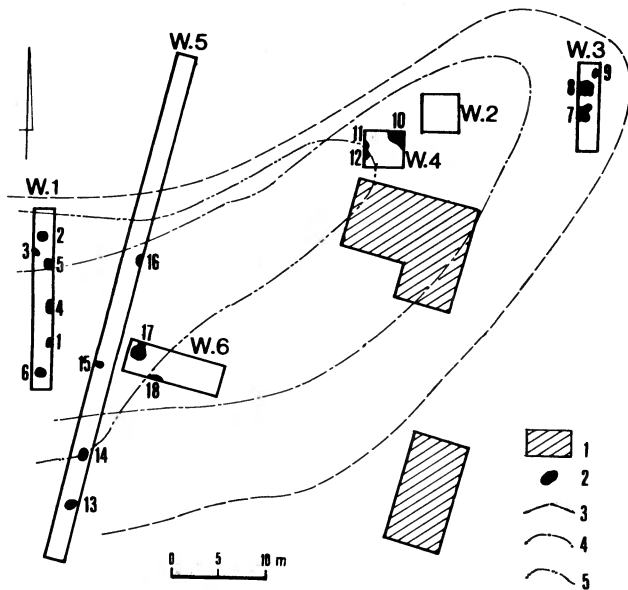
teren uszkodzony, a częściowo nienaruszony. W takiej sytuacji niemożliwe było eksplorowanie warstewkami mechanicznymi i cały, bogaty materiał zabytkowy jest zlokalizowany jedynie jako pochodzący z warstwy kulturowej. Oprócz tego natrafiono na 6 jam.

Warstwa kulturowa. Była ona najintensywniejsza w części pn. wykopu, gdzie dochodziła do 1 m miąższości. Jej grubość malała w kierunku pld. do kilkunastu cm, był to jednak jednocześnie teren najbardziej zniszczony. Dość trudno jest wydzielić w jej ramach poszczególne warstewki. Wyraźniej czytelna jest występująca pod darnią warstewka ciemnożółtego piasku (Ryc. 3), natomiast znajdująca się pod nią gruba warstwa przechodzi płynnie od ciemnoszarej poprzez brązowoszarą do szarozółtej. Ta ostatnia być może reprezentuje jedynie poziom przemycia warstw nadległych.

Zabytki z warstwy kulturowej:

Ceramika: 1) fr-t brzuśca z parami pionowych, podwójnych odcisków sznura; pow. niestarannie gładzona, beżowa (Tabl. I, 1); 2) fr-t górnej części naczynia z bardzo wyraźnymi, grubymi, poziomymi odciskami sznura na szyjce, tuż pod wylewem; barwa jasnobieżowa (Tabl. II, 1); 3) fr-t brzuśca z pionowymi odciskami sznura zakończonymi w części górnej pętelką. W miejscu przejścia brzuśca w szyjkę ślad poziomego odcisku sznura; pow. gładka, brązowa (Tabl. II, 4); 4) fr-t górnej części naczynia grubościennego; pow. szara, chropowacona (Tabl. I, 4); 5) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. ceglásticobeżowa, chropowacona (Tabl. II, 2); 6) fr-t przejścia brzuśca w szyjkę białego naczynia, zaakcentowany ornament pionowych wydłużo-

nych trójkątnych nacięć; pow. gładka, zewn. brązowoceglasta, wewn. czarna (Tabl. I, 3); 7) fr-t górnej części naczynia grubościennego; pow. ceglásticobeżowa, chropowacona (Tabl. II, 6); 8) fr-t przejścia szyjki w brzusiec z ornamentem odcisków sznura: poziomych na szyjce i pionowych, nakładających się na siebie, zakończonych w części górnej pętelką na brzuścu; pow. zewn. ceglásticopopielata, wewn. czarna (Tabl. II, 7); 9) fr-t brzuśca z pionowymi, wydłużonymi, trójkątnymi nacięciami w części górnej, niżej z pionowymi odciskami sznura zakończonymi w części górnej pętelką; pow. gładka, szaropopielata (Tabl. II, 5); 10) fr-t brzuśca z pionowymi, podwójnymi odciskami sznura; pow. gładka, jasnopopielata (Tabl. II, 3); 11) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. zewn. chropowacona, beżowa, wewn. gładka, czarna; średn. wylewu 19 cm (Tabl. I, 2); 12) fr-t górnej części naczynia z lekko rozchylną szyjką i ornamentem dołków paznokciowych w górnej partii brzuśca; pow. nierówna, brunatna (Tabl. II, 9); 13) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. zewn. chropowacona, brunatnobieżowa, wewn. gładka, czarna (Tabl. I, 5); 14) fr-t lekko profilowanego naczynia z rozchylną szyjką; pow. jasna, beżowopopielata, wygładzona (Tabl. II, 11); 15) fr-t naczynia dwustożkowatego (misy?); pow. wygładzona, brązowa (Tabl. II, 14); 16) fr-t ostro profilowanej misy; pow. wygładzona, zewn. popielata, wewn. czarna (Tabl. II, 16); 17) fr-t misy z zachylnym do środka wylewem; pow. starannie wygładzona, czarna (Tabl. II, 12); 18) fr-t półkulistej misy o średn. wylewu 11 cm; pow. gładka, zewn. popielatobrazowa, wewn. czarna (Tabl. I, 6); 19) fr-t naczynia jajowatego; pow. chropowacona, zewn. popielata, wewn. ceglasta; średn. wylewu



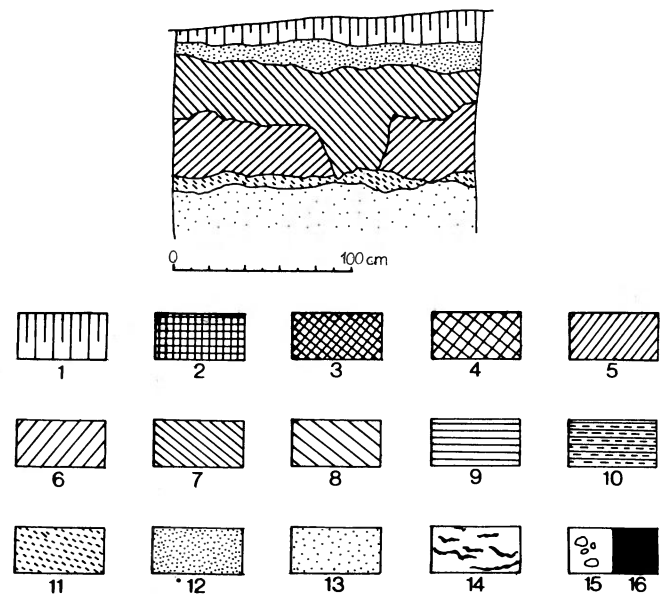
Ryc. 2. Zręb in, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Rozmieszczenie wykopów i obiektów z zaznaczeniem przypuszczalnego zasięgu poszczególnych osiedli. Obecnie istniejąca zabudowa (1), obiekty (2), zasięgi osad: kultury łużyckiej (3), kultury trzcinieckiej (4), kultur Chłtopice-Veselé i mierzanowickiej (5)

14 cm (Tabl. I, 10); 20) fr-t przejścia szyjki w brzusiec z podkreśleniem tego miejsca poziomą, rytą linią; pow. wygładzona, popielatobrazowa (Tabl. II, 10); 21) fr-t przykrawędznej części naczynia z guzkiem stożkowym pod wylewem; pow. zewn. chropowacona, brunatnoszara, wewn. czarna (Tabl. III, 1); 22) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. chropowacona, ceglastoszara (Tabl. II, 13); 23) fr-t naczynia z rozchylnym wylewem; pow. nie gładzona, szarawa (Tabl. II, 15); 24) fr-t czerpaka z taśmowatym uchem wystającym ponad krawędź; pow. gładzona, popielata (Tabl. I, 7); 25) fr-t dna i części przydennej naczynia; pow. zewn. ze śladami chropowacenia, ceglata, wewn. czarna (Tabl. I, 8); 26) fr-t dna i części przydennej naczynia; średn. dna 8 cm, pow. zewn. popielata, gładka, w górnej części ślady chropowacenia, wewn. ceglata (Tabl. I, 9); 27) fr-t dna o średn. 10 cm; pow. gładka, szarobrazowa (Tabl. I, 11); 28) fr-t dna o średn. 8 cm; pow. zewn. chropowacona, popielata, wewn. czarna (Tabl. IV, 3); 29) fr-t naczynia z krótką, cylindryczną szyjką zdobioną poziomymi odciskami sznura i pionowymi, zakończonymi pętelką na górnej części baniastego brzuśca; pow. gładka, ceglata (Tabl. III, 4); 30) fr-t miski o pow. wygładzonej, czarnej (Tabl. III, 2); 31) górna część naczynia o średn. wylewu 16 cm; pow. chropowacona, popielata (Tabl. IV, 1); 32) fr-t grubościennego naczynia z nierówną listwą plastyczną z dołkami; pow. zewn. chropowacona, popielata, wewn. czarna (Tabl. IV, 4); 33) fr-t talerza o średn. 25 cm; pow. górna wygładzona, popielata (Tabl. IV, 7); 34) fr-t talerza o średn. 27 cm; pow. górna gładka, jasnobrazowa (Tabl. IV, 10); 35) fr-t talerza o średn. 23 cm; pow. górna chropowacona, beżowoszara z odciskami regularnych, owalnych dołków (Tabl. IV, 5); 36) fr-t talerza o średn. powyżej 32 cm; pow. górna gładka, ku środkowi obmazywana, popielata (Tabl. IV, 6); 37) fr-t talerza o średn. 27 cm; pow. górna ceglata z nieregularnie rozrzuconymi owalnymi dołkami, dolna wygładzona, brązowa (Tabl. IV, 8); 38) fr-t talerza o średn. 17 cm; pow. górna gładka, beżowoceglata, ze śladami rytých linii przecinających się ze sobą (Tabl. IV, 12); 39) fr-t talerza o średn. 19 cm; pow. górna beżowa, chropowacona (Tabl. IV, 9); 40) fr-t talerza z otworem; pow. górna chropowacona, beżowa (Tabl. III, 5); 41) fr-t talerza z górną pow. beżowoceglatą z wyraźnymi

odciskami plecionki (Tabl. III, 6); 42) fr-t talerza o średn. powyżej 33 cm; pow. górna gładka, beżowoszara, z jedną głęboko rytą linią (Tabl. III, 3); 43) 84 fr-ty przykrawędne; 44) 33 fr-ty den; 45) 11 fr-tów uch; 46) 57 fr-tów talerzy (Tabl. IV, 11); 47) 6 fr-tów ceramiki zdobionej płaskimi guzami; 48) 3 fr-ty ceramiki ornamentowanej guzkami stożkowatymi; 49) 14 fr-tów brzuśców z ornamentem odcisków sznura; 50) 3 fr-ty zdobione dołkami paznokciowymi; 51) 1 fr-t z poziomymi, równoległymi żłobkami; 52) 10 fr-tów z plastyczną listwą (Tabl. II, 8); 53) 926 niecharakterystycznych fr-tów brzuśców, w tym 454 chropowacone.

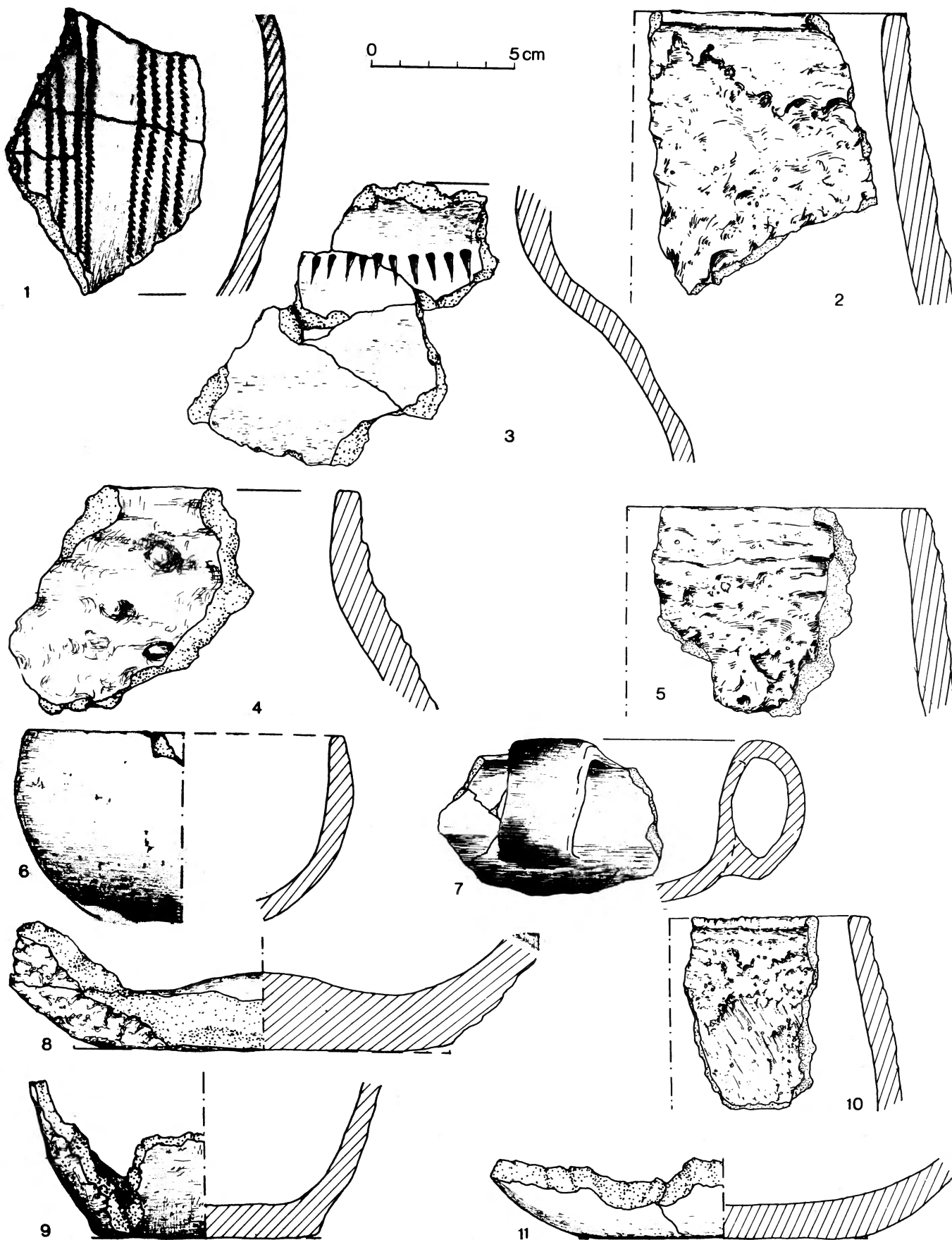
Zabytki krzemienne. Ogółem znaleziono 20 wytworów, półwytworów i odpadków krzemiennych: 1) fr-t noża sierpowego z krzemienia wołyńskiego (Tabl. V, 2) o płaskim, soczewkowatym przekroju i obu powierzchniach pokrytych szerokimi negatywami płaskiego retuszu oraz drobnym retuszem przykrawędnym; dł. 4,7 cm, szer. od 2,0 do 3,3 cm, grub. od 0,5 do 0,8 cm; 2) fr-t wióra z krzemienia czekoladowego z jedną krawędzią obustronnie retuszowaną i jedną stroną pokrytą korą (Tabl. V, 10); dł. 3,7 cm, szer. 2,0 cm, grub. 0,3–0,4 cm; 3) fr-t wióra z krzemienia świeciechowskiego z retuszowanymi na stronie górnej krawędziami (retusz użytkowy) – wyświecenie (Tabl. V, 9); dł. 3,4 cm, szer. 2,1 cm, grub. 0,4–0,6 cm; 4) 2 fr-ty odłupków z krzemienia narzutowego bałtyckiego; ich wymiary: 2,7×2,4×0,5 cm i 3,6×2,7×0,6 cm; 5) fr-t rdzenia amorficznego z okrucha krzemienia narzutowego; 6) fr-t amorficznej formy rdzeniowej z bryły eolitu, krzemień narzutowy bałtycki; 7) fr-t łuszczyki z krzemienia świeciechowskiego o proporcjach wiórowych; 8) fr-t łuszczyki z krzemienia wołyńskiego pochodzącej być może z siekiery (ślady wygładzania); 9) 4 fr-ty łuszczyki z krzemienia narzutowego; 10) 7 okruchów krzemienia, prawdopodobnie naturalnych.

Znaleziska z pobliża wykopu 1. W czasie trwania badań ratowniczo-sondazowych, kilka metrów na pld. od skraju wykopu, robotnicy wydobywający piasek natrafili na dwie krze-



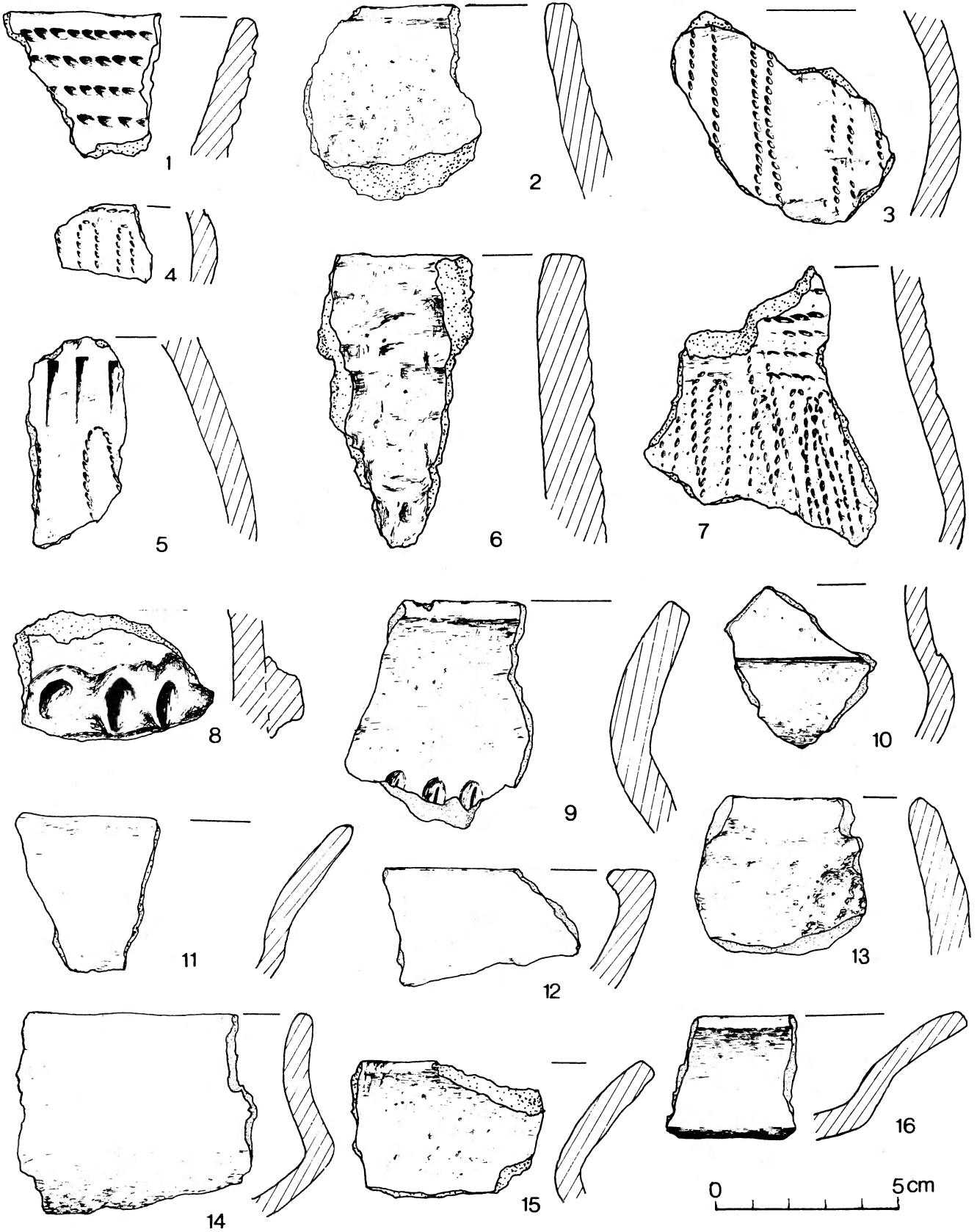
Ryc. 3. Zręb in, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Fragment wschodniego profilu wykopu 1. Humus (1), czarny piasek (2), brunatnoczarny piasek (3), brunatnożółty piasek (4), brązowoszary piasek (5), beżowoszary piasek (6), ciemnoszary piasek (7), szary piasek (8), żółtozielona glina (9), ciemnożółta glina (10), szarożółty piasek (11), ciemnożółty piasek (12), jasnożółty piasek – calec (13), warstwy orszynowe (14), polepa (15), spalenizna (16). Legenda dotyczy wszystkich planów i profili zamieszczonych w tym artykule

TABLICA I



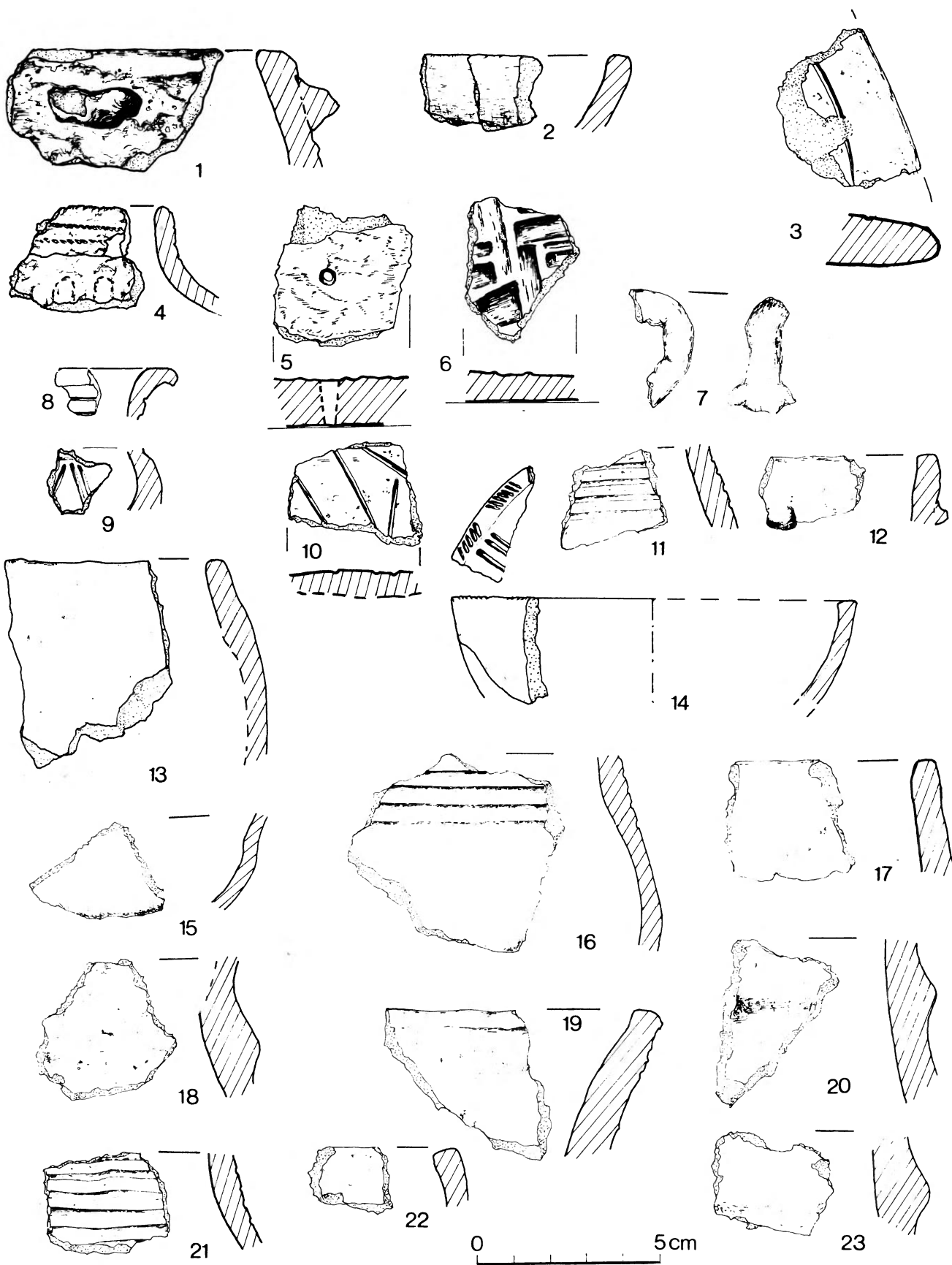
Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Ceramika z warstwy kulturowej

TABLICA II



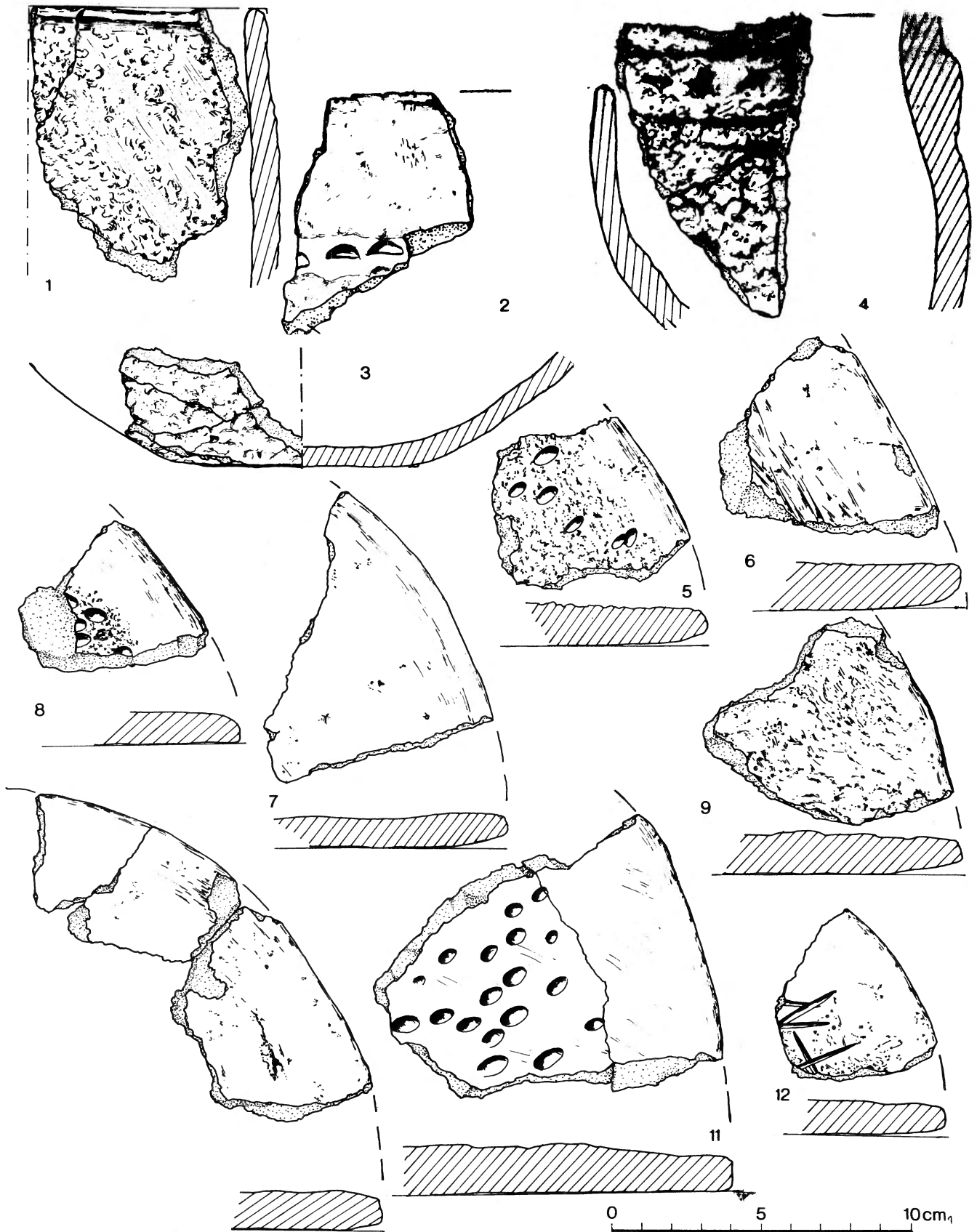
Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Ceramika z warstwy kulturowej

TABLICA III



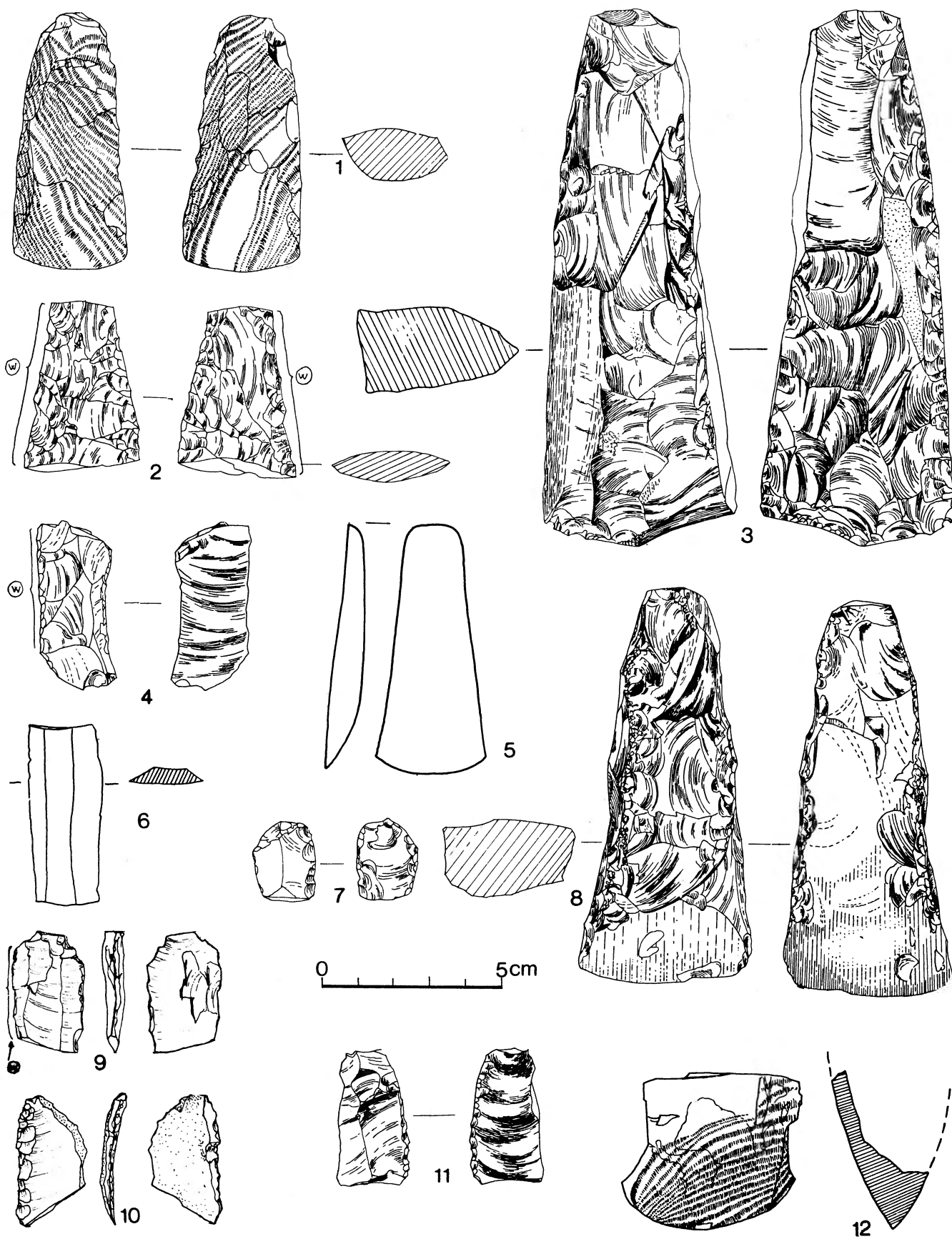
Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Ceramika z warstwy kulturowej (1-6), z jamy 1 (7), z jamy 2 (8-10, 14). Wykop 2. Ceramika z warstwy kulturowej (11-13, 15-23)

TABLICA IV



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Ceramika z warstwy kulturowej

TABLICA V



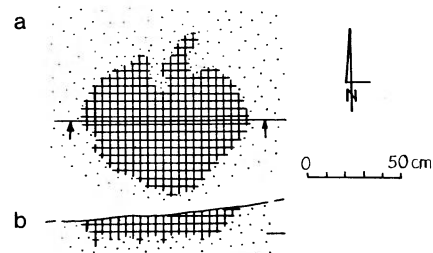
Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wyroby krzemienne (1-4, 6-12). Zrębin, woj. Tarnobrzeg. Siekierka kamienna ze zbiorów E. Majewskiego (5), wg L. Kozłowskiego

mienne siekierki i leżącą wraz z nimi skorupę. Natychmiastowe oględziny tego miejsca pozwoliły stwierdzić, że wymienione przedmioty zalegały w warstwie kulturowej: 1) fr-t naczynia z ornamentem dołków paznokciowych w miejscu przejścia szyjki w brzusiec (prawdopodobnie w miejscu tym była wcześniej naklejona listwa); pow. nierówna, beżowobrazowa (Tabl. IV, 2); 2) siekierka z krzemienia pasiastego ze szlifowanym, asymetrycznym ostrzem, o przekroju poprzecznym czworokątnym (Tabl. V, 8); dł. 10,9 cm, szer. 3,5 cm, maks. grub. 2,1 cm; 3) siekierka z krzemienia pasiastego o przekroju poprzecznym trójkątnym; ostrze nierówne, tworzące kąt o bardzo szerokim rozwarciu, wygładzanie występuje jedynie na jednej stronie pochyłej krawędzi – przy ostrzu (Tabl. V, 3); dł. 14,8 cm, szer. 4,5 cm, maks. grub. 2,3 cm.

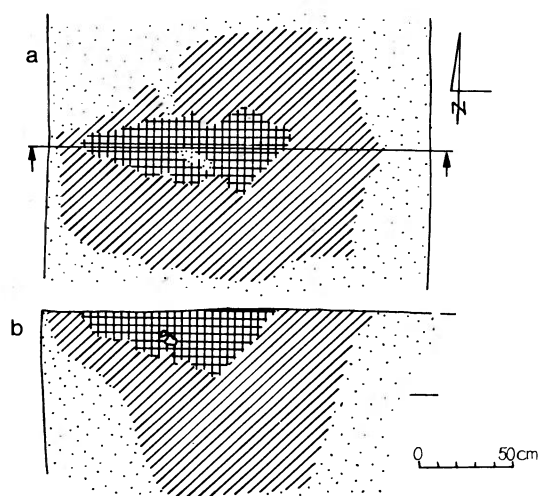
Jama 1. W rzucie poziomym owalna o wymiarach 90×70 cm (Ryc. 4a). W profilu kształtu nieckowatego, o zachowanej miąższości ok. 15 cm (Ryc. 4b). Dno obiektu na głęb. 66 cm od pow. ziemi. Wystąpiła w spągu warstwy kulturowej i prawdopodobnie uchwycono jedynie jej dolną część. Wypełnisko stanowił intensywnie czarny piasek z bardzo dużą ilością ceramiki: 1) 2 fr-ty przykrawędne zniekształcone wtórnym przepaleniem; 2) fr-t górnej części naczynia z wylewem mocno wychylonym na zewnątrz, jasnobieżowy; 3) fr-t naczynia z prawdopodobnie cylindryczną szyjką i zaokrągloną krawędzią, jasnobieżowy; 4) fr-t uszka wałeczkowatego barwy jasnobieżowej (Tabl. III, 7); 5) mały fr-t z plastyczną listwą; 6) fr-t talerza jasnobieżowego bez ornamentu; 7) 107 niecharakterystycznych fr-tów brzuśców, w tym 55 o pow. chropowaczonej; 8) 3 kawałki polepy.

Jama 2. Jej zarys, widoczny na kilka centymetrów powyżej spągu warstwy kulturowej, był zbliżony kształtem do litery L i miał wymiary ok. 180×110 cm. Od centrum jamy w kierunku zach. ciągnął się pas czarnej ziemi (Ryc. 5a). W profilu obiekt był bardzo regularny i miał kształt trapezu zwężającego się w kierunku płaskiego dna. W części zach. uformowany był rodzaj stopnia ułatwiającego dostęp do jamy. Głęb. jamy 97 cm od pow. rysowanego planu (dno obiektu 176 cm od pow. ziemi). Czarny zarys widoczny na planie w profilu miał kształt w przybliżeniu trójkątny o maksymalnej głęb. 32 cm (Ryc. 5b). Wypełnisko tworzył piasek o zabarwieniu od brązowoszarego do czarnego, ze znaczną ilością spalenizny występującej miejscami w dużych kawałkach oraz przepalonymi kamieniami. Treść kulturową obiektu stanowiły liczna ceramika, kilka bryłek polepy (równomiernie w całym wypełnisku) i kości zwierzęce (na samym dnie): 1) fr-t miseczki ze zgrubiałą, płaską, zachyloną do wewnątrz krawędzią, pokrytą ornamentem złożonym z grup skośnych żłobków. Ornament równoległych żłobków biegnących w kierunku dna znajduje się także na wewn. powierzchni miski. Pow. starannie wygładzone. Średn. wylewu 11 cm (Tabl. III, 14); 2) fr-t górnej części naczynia z głębokimi, poziomymi żłobkami pod silnie rozchylną krawędzią; barwa beżowa (Tabl. III, 8); 3) fr-t brzuśca ornamentowany grupami skośnie rytymi żłobków odchodzących od nasady szyjki; pow. wygładzona, ciemnobieżowa (Tabl. III, 9); 4) mały fr-t taśmowatego ucha barwy ceglastej; 5) fr-t talerza z głęboko rytymi, prostymi liniami przebiegającymi w różnych kierunkach; beżowoszary (Tabl. III, 10); 6) fr-t prostego wylewu; pow. chropowata, jasnoceglasta; 7) przykrawędny fr-t naczynia o pogrubiającej się ścianie (do 1,5 cm) i cienkim wylewie; beżowoszary; 8) fr-t górnej części naczynia z lekko ścienną krawędzią; pow. nierówna, beżowoszara; 9) 66 fr-tów niecharakterystycznych, z brzuśców, w tym 18 chropowatych; 10) 5 bryłek polepy; 11) 2 duże fr-ty kości zwierzęcych, róg i fr-t kości długiej.

Obiekt 3 (skupisko ceramiki). Na skupisko ceramiki natrafiono na głęb. ok. 25 cm od pow. ziemi, w obrębie warstwy kulturowej. Nie uchwycono zarysu żadnej jamy, która towarzyszyłaby temu materiałowi. Z części znalezionych tu skorup udało się zrekonstruować w całości jedno naczynie. 1) Naczynie bania-



Ryc. 4. Zręb in, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Plan (a) i profil (b) jamy 1



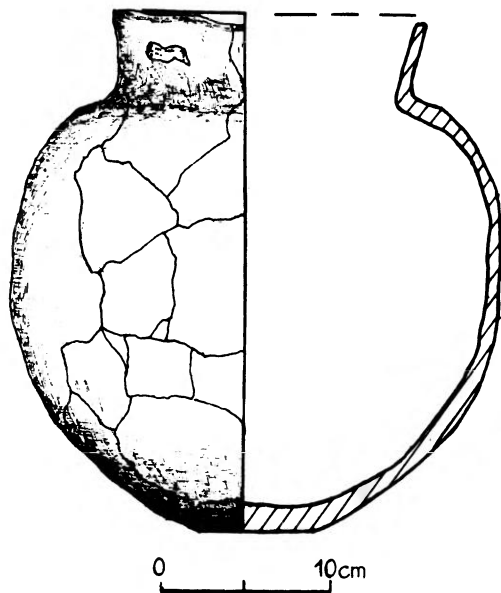
Ryc. 5. Zręb in, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Plan (a) i profil (b) jamy 2

ste z mocno wydętym brzuścem, krótką, cylindryczną szyjką i niewielkim, słabo wyodrębnionym dnem. Wys. 31 cm, średn. dna 8,5 cm, średn. wylewu 17 cm. Pow. niestarannie gładzona o zabarwieniu od jasnobieżowego do brunatnego. Na szyjce widoczny ślad po utraconym plastycznym uchwycie (Ryc. 6); 2) fr-t przydenny; 3) 2 fr-ty z niewielkimi, płaskimi guzkami; 4) fr-t z podwójnym, stożkowym guzkiem; 5) 2 fr-ty z plastyczną listwą; 6) fr-t ze żłobkiem zaznaczającym przejście szyjki w brzusiec; 7) 63 fr-ty niecharakterystyczne, z brzuśców, w tym 4 chropowate.

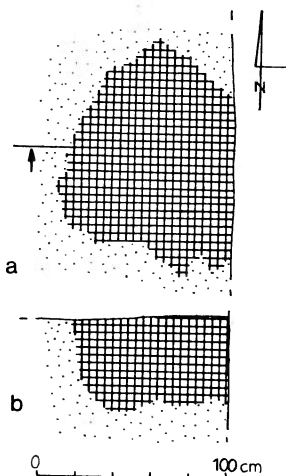
Jama 4. Była to nieregularna rozmyta plama o zabarwieniu jasnobieżowym, w profilu kształtu nieregularnego, głęb. ok. 15 cm, pozbawiona materiału zabytkowego.

Jama 5. W rzucie poziomym miała kształt nieregularnego owalu (Ryc. 7a) o wymiarach w przybliżeniu 110×85 cm (częściowo wchodziła w profil wsch. wykopu). Profil był zbliżony do prostokąta, głęb. ok. 45 cm, z dnem prawie płaskim, usytuowanym na głęb. 140 cm od pow. ziemi (Ryc. 7b). Wnętrze obiektu wypełniał czarny piasek poprzecinany warstewkami orsztynu. Inwentarz to ceramika i polepa: 1) fr-t naczynia o esowatym profilu i gładkiej, beżowoszarej pow.; 2) 15 fr-tów niecharakterystycznych, z brzuśców, w tym 7 chropowatych; 3) 4 bryłki polepy.

Jama 6. W rzucie poziomym miała kształt kolisty o średn. ok. 90 cm, z przylegającym od pld. drugim, mniejszym zarysem kolistym o średn. 35 cm. W profilu nieregularna, o głęb. zaledwie kilku cm. Wypełnisko to intensywnie czarny piasek z dużą ilością spalenizny, otoczony warstewką brązowoszara. Tej ostatniej barwy był także mniejszy zarys. Inwentarz stanowiło 6 mało charakterystycznych fr-tów ceramiki.



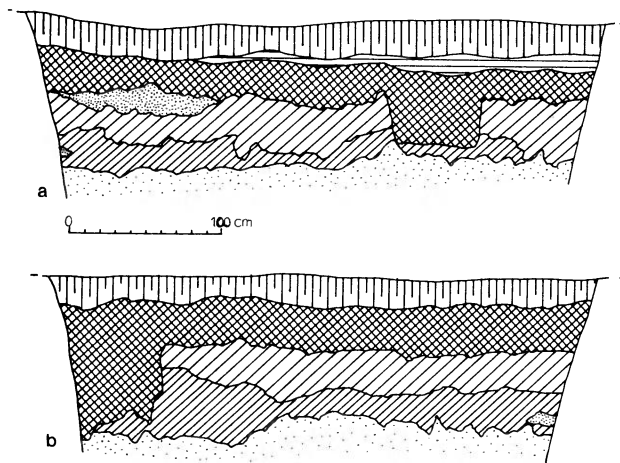
Ryc. 6. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Naczynie z obiektu 3



Ryc. 7. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 1. Plan (a) i profil (b) jamy 5

Wykop 2

Wykop ten miał wymiary 4×4 m i usytuowany był tuż za stodołą gospodarstwa S. Kądzeli (Ryc. 2), w miejscu, gdzie rozpoczynał się niewielki spadek wzniesienia w kierunku pn. Obszar ten wyglądał na stosunkowo mało zniszczony i spodziewano się tu odkryć niezakłócony układ stratygraficzny warstw kulturowych. W odsłoniętych profilach wykopu (Ryc. 8a, b), pod warstwą darni, widocznych było kilka warstewek, które z grubsza można podzielić na nowożytną (na rysunku ogólnie oznaczono je jako brunatnoczarna ziemia) oraz starożytną, zalegającą poniżej. W warstwie nowożytnej wyróżniono dodatkowo warstewkę żółtozielonej gliny widoczną w profilu zachodnim (Ryc. 8a) oraz dwa wkopy przecinające warstwę starożytną (profile zachodni i południowy). W wypełnisku warstwy natrafiono na duże ilości ceramiki, polepy i spalenizny. Warstwa starożytna rysowała się dość jednolicie. Stanowiła ją ziemia beżowoszara (u góry) i brązowoszara (na dole). Jej grubość wahała się w granicach 40–60 cm. Materiał zabytkowy występował najintensywniej w spągu warstwy.



Ryc. 8. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Profile zachodni (a) i południowy (b) wykopu 2

Warstwa starożytna

Ceramika: 1) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. gładka, beżowa (Tabl. III, 13); 2) fr-t z ornamentem poziomo rytych, równoległych linii (niezbyt głębokich); pow. zewn. beżowa, wewn. ceglasta (Tabl. III, 11); 3) fr-t z plastyczną listwą; pow. gładka, jasnobrązowa (Tabl. III, 18); 4) fr-t lekko profilowanego brzuśca cienkościennej misy; pow. zewn. gładka, beżowa, wewn. czarna (Tabl. III, 15); 5) fr-t przykrawędny z rozchylnym wylewem; pow. gładka, popielata (Tabl. III, 19); 6) fr-t z ornamentem równoległych, poziomo rytych linii; pow. beżowa (Tabl. III, 21); 7) fr-t szyjki i części brzuśca z ornamentem równoległych, poziomo rytych linii na szyjce; pow. gładka, o nierównym zabarwieniu beżowym i brunatnym (Tabl. III, 16); 8) fr-t z listwą plastyczną; pow. zewn. gładka, beżowa, wewn. jasnobrązowa (Tabl. III, 20); 9) fr-t górnej części naczynia z wylewem zachylonym do wnętrza; pow. gładka, beżowa (Tabl. III, 22); 10) fr-t z dolepioną listwą; pow. gładka, jasnobrązowa (Tabl. III, 23); 11) fr-t przykrawędny naczynia chropowatego z niewielkim guzkiem pod wylewem; barwa beżowa (Tabl. III, 12); 12) 8 fr-tów górnych partii naczyń (Tabl. III, 17); 13) 5 fr-tów den; 14) 1 fr-t ucha; 15) 1 fr-t talerza; 16) 977 fr-tów niecharakterystycznych pochodzących głównie z brzuśców, w tym 4 chropowate.

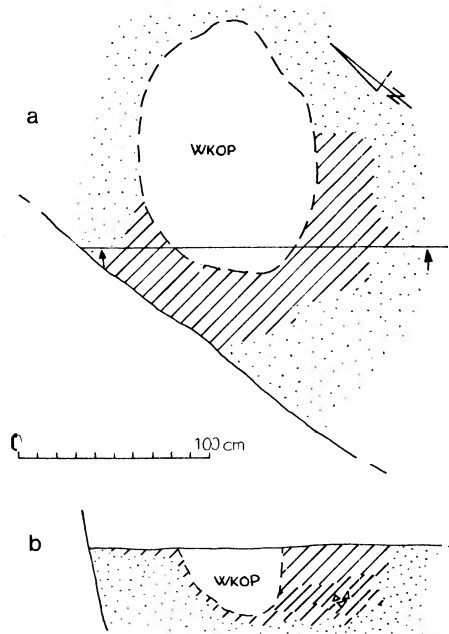
Zabytki krzemienne: 1) fr-t łuszczyki z krzemienia czekoladowego; 2) 2 fr-ty okruchów z nieokreślonego krzemienia.

Wykop 3

Wykop ten, o wymiarach 10×2 m, został założony możliwie najdalej w kierunku pn.-wsch. (Ryc. 2). Teren wyraźnie opadał już w kierunku dna doliny i był poważnie zniszczony przez rozmaite wykopy gospodarcze. Mimo to udało się stwierdzić istnienie w tej części stanowiska cienkiej warstwy kulturowej (15–20 cm) w postaci ciemnoszarej ziemi. Odkryto w niej niewielką ilość ceramiki starożytnej. We wkopach i warstwie humusowej znajdowało się sporo ceramiki nowożytnej. Oprócz ciągłej warstwy kulturowej wyodrębniono także 3 jamy.

Warstwa kulturowa: 1) 11 fr-tów ceramiki starożytnej, w tym 1 fr-t dna i 10 mało charakterystycznych ułamków brzuśców; 2) 19 fr-tów ceramiki nowożytnej; 3) 1 bryłka polepy.

Jama 7. Wystąpiła w centralnej części wykopu 3 (Ryc. 2). Częściowo była zniszczona przez wkop nowożytny. W rzucie poziomym, uchwyconym na głęb. ok. 35 cm od pow. ziemi, miała kształt nieregularnego owalu (Ryc. 9a) o przypuszczalnych rozmiarach 150×90 cm (częściowo wchodziła w zach. profil wykopu). Profil jamy w kształcie głębokiej niecki z płaskim



Ryc. 9. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 3. Plan (a) i profil (b) jamy 7

dnem miał głęb. 40 cm (Ryc. 9b). Wypełnisko tworzyła beżowoszarą piaszczystą ziemią, nieco ciemniejsza w partii przydennej (brązowoszara). Treść kulturowa wypełniska to ułamki ceramiki i polepa: 1) fr-t talerza o średn. 30 cm; na pow. górnej, jasnobieżowej, bardzo wyraźny odcisk plecionki (Tabl. VI, 1); 2) fr-t talerza o średn. 26 cm; pow. górna gładka, jasnobieżowa (Tabl. VI, 2); 3) fr-t górnej części naczynia; pow. zewn. ze śladami obmazywania, jasnobieżowa, wewn. ciemniejsza, brązowawa (Tabl. VII, 1); 4) fr-t cylindrycznej szyjki o średn. otworu 28 cm; pow. zewn. wygładzona, szarobrazowa, wewn. ciemniejsza (Tabl. VI, 5); 5) fr-t przykrawędny naczynia jajowatego; pow. zewn. chropowata, jasnobrazowa (Tabl. VI, 4); 6) fr-t wylewu; 7) 3 fr-ty den; 8) fr-t talerza; 9) 10 fr-tów niecharakterystycznych z brzuśców; 10) bryła polepy; 11) 53 fr-ty ceramiki nowożytnej (z wkopu).

Jama 8. Obiekt odsonięto w pn. części wykopu (Ryc. 2) na głęb. ok. 45 cm od pow. ziemi. Był on uszkodzony przez wkop nowożytny i wchodził w profil zach. wykopu. Część odsłonięta miała w planie kształt wydłużony, bardzo nieregularny, o wymiarach ok. 160×180 cm. W profilu obiekt był także nieregularny, o bardzo małej miąższości (5–10 cm). Wypełnisko stanowił szarobrazowy piasek, a treść kulturową niewielka liczba fr-tów ceramiki: 1) 2 fr-ty ceramiki o pow. chropowatej; 2) 7 fr-tów ceramiki nowożytnej (z wkopu).

Jama 9. Jej zarys ukazał się w pn. części wykopu (Ryc. 2) na głęb. ok. 50 cm od pow. ziemi. W rzucie poziomym była nieregularna, o wymiarach 90×40 cm, w profilu nieregularnie nieckowata, o miąższości do 20 cm. Wypełnisko stanowił szary piasek, a treść kulturową kilka fr-tów ceramiki: 1) fr-t talerza z ornamentem rytych linii przecinających się ze sobą; barwa szaropopielata (Tabl. VII, 2); 2) fr-t talerza o średn. 28 cm, z ornamentem przecinających się rytych linii; barwa jasnopopielata (Tabl. VI, 3); 3) 2 fr-ty niecharakterystyczne z brzuśców.

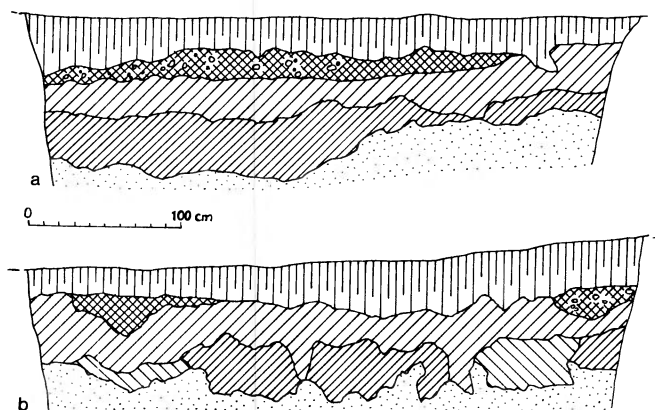
Wykop 4

Wykop ten, o wymiarach 4×4 m, usytuowany był w pobliżu wykopu 2 (Ryc. 2) w ten sposób, aby ich profile wzajemnie się uzupełniały, dając krzyżowe wyobrażenie układu warstw w tej części stanowiska. Podobnie jak w wykopie 2, tak i tutaj nawar-

stwienia możemy podzielić na nowożytne i starożytne. Te pierwsze ogólnie zostały oznaczone (Ryc. 10a, b) jako brunatnoczarna ziemia i zajmowały zwarty obszar w części wsch. wykopu, natomiast w części zach. występowały jedynie w postaci pojedynczych zagłębień. Znalaziono w nich duże ilości polepy, ceramiki oraz intensywne ślady spalenizny. Poniżej tej warstwy zalegały nawarstwienia starożytne, które, tak samo jak w wykopie 2, można podzielić na dwie części: wyższą, utworzoną przez beżowoszarą ziemię oraz niższą, intensywniejszą, brązowoszarą. Układ ten zarysowany jest bardzo regularnie na wsch. profilu wykopu (Ryc. 10a), natomiast jest zaburzony na profilach pn. (Ryc. 10b) i zach. przez sięgającą aż do calca warstwę wyższą oraz występujące tu obiekty. W pn.-wsch. narożniku wykopu wyróżniono obiekt 10, natomiast wzdłuż profilu zachodniego większy zarys, w którego skład wchodziły jamy 11 i 12. W wypełnisku obu warstw starożytnych znajdowały się liczne fr-ty ceramiki, zabytki krzemienne i kamienne oraz kość zwierzęca.

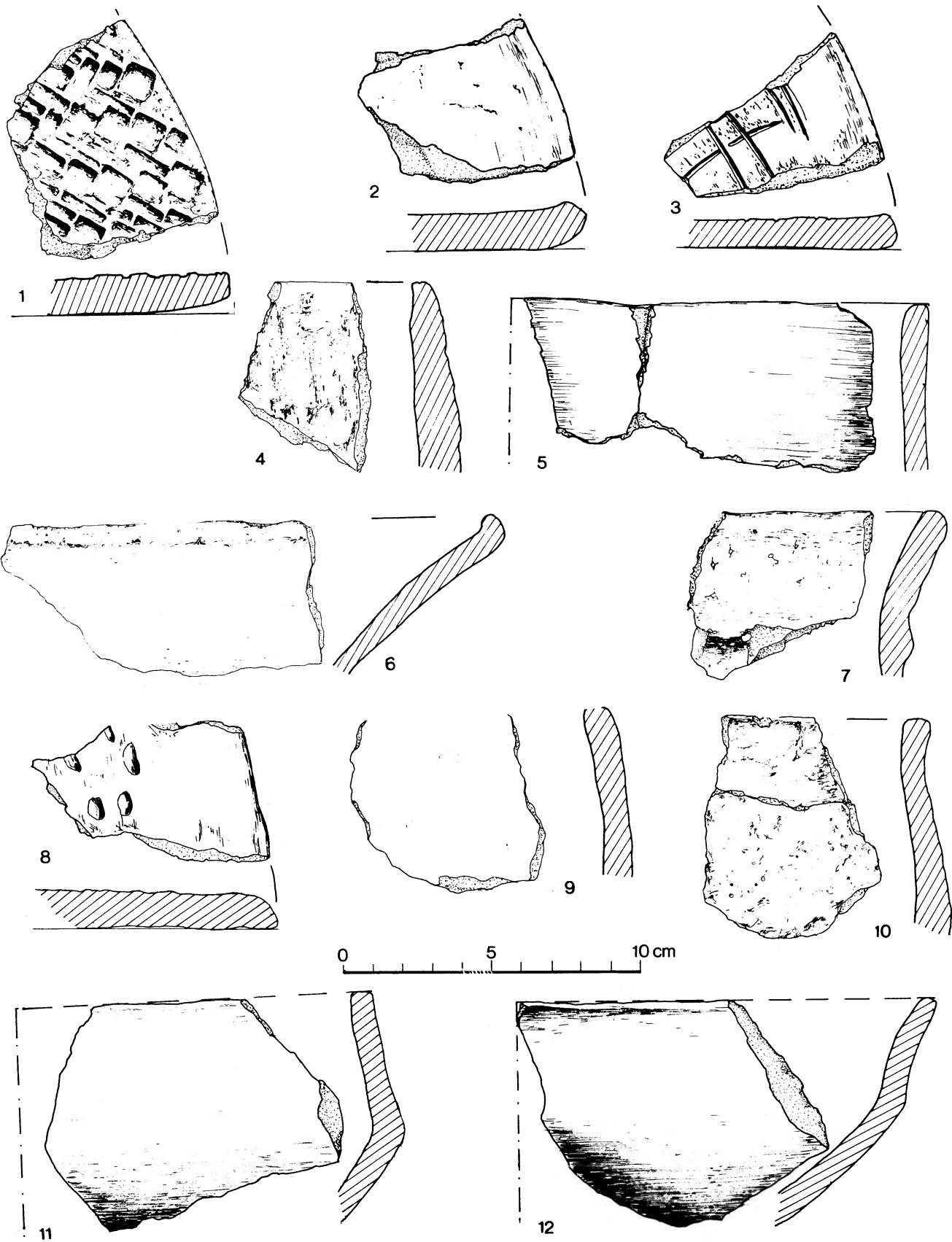
Warstwa kulturowa

Ceramika: 1) fr-t naczynia z lekko zachylonym do wnętrza wylewem; pow. zewn. gładka, szara (Tabl. VII, 3); 2) przykrawędny fr-t naczynia; pow. zewn. obmazywana, szarobrazowa (Tabl. VII, 6); 3) fr-t lekko stożkowej szyjki o pow. gładkiej, popielatej, przy wylewie i wewnątrz ciemnoszarej (Tabl. VII, 4); 4) fr-t talerza z ornamentem rytych linii przecinających się ze sobą; barwa jasnobrazowa (Tabl. VII, 9); 5) fr-t z listwą plastyczną w miejscu przejścia brzuśca w szyjkę; pow. gładka, jasnobrazowa (Tabl. VII, 17); 6) fr-t naczynia z rozchylonym na zewnątrz wylewem; pow. zewn. gładka, szarobrazowa (Tabl. VII, 18); 7) fr-t naczynia z mocno rozchylonym na zewnątrz wylewem, z ornamentem równoległe rytych, płytkich żłobków w miejscu przejścia w szyjkę; pow. gładka, jasnobieżowa (Tabl. VII, 13); 8) fr-t górnej części naczynia o gładkiej, jasnobrazowej pow. (Tabl. VI, 6); 9) ucho podwójnie przekłute z naczynia o pow. jasnobrazowej, ornamentowanej głęboko rytmami, poziomymi żłobkami (Tabl. VII, 21); 10) fr-t naczynia z głębokimi, poziomo rytmami liniami; pow. gładka, brązowa (Tabl. VII, 7); 11) fr-t brzuśca z koncentrycznymi, półkolistymi żłobkami nad ostrym załomem; pow. gładka o nierównomiernym szarawym zabarwieniu (Tabl. VII, 12); 12) fr-t przejścia szyjki w brzusiec zaznaczony dwiema poziomymi rytmami liniami i skośnie od nich odchodzącymi krótkimi żłobkami; pow. zewn. gładka, brązowawa (Tabl. VII, 8); 13) fr-t górnej części naczynia z lekko rozchylonym wylewem i listwą dolepioną w miejscu przejścia szyjki w brzusiec; pow. gładka o barwie jasnobrazowej z szarymi zaciemnieniami (Tabl. VI, 7); 14) przykrawędny fr-t naczynia z nieznacznie rozchylonym wylewem o pow. gładkiej, jasnobrazo-



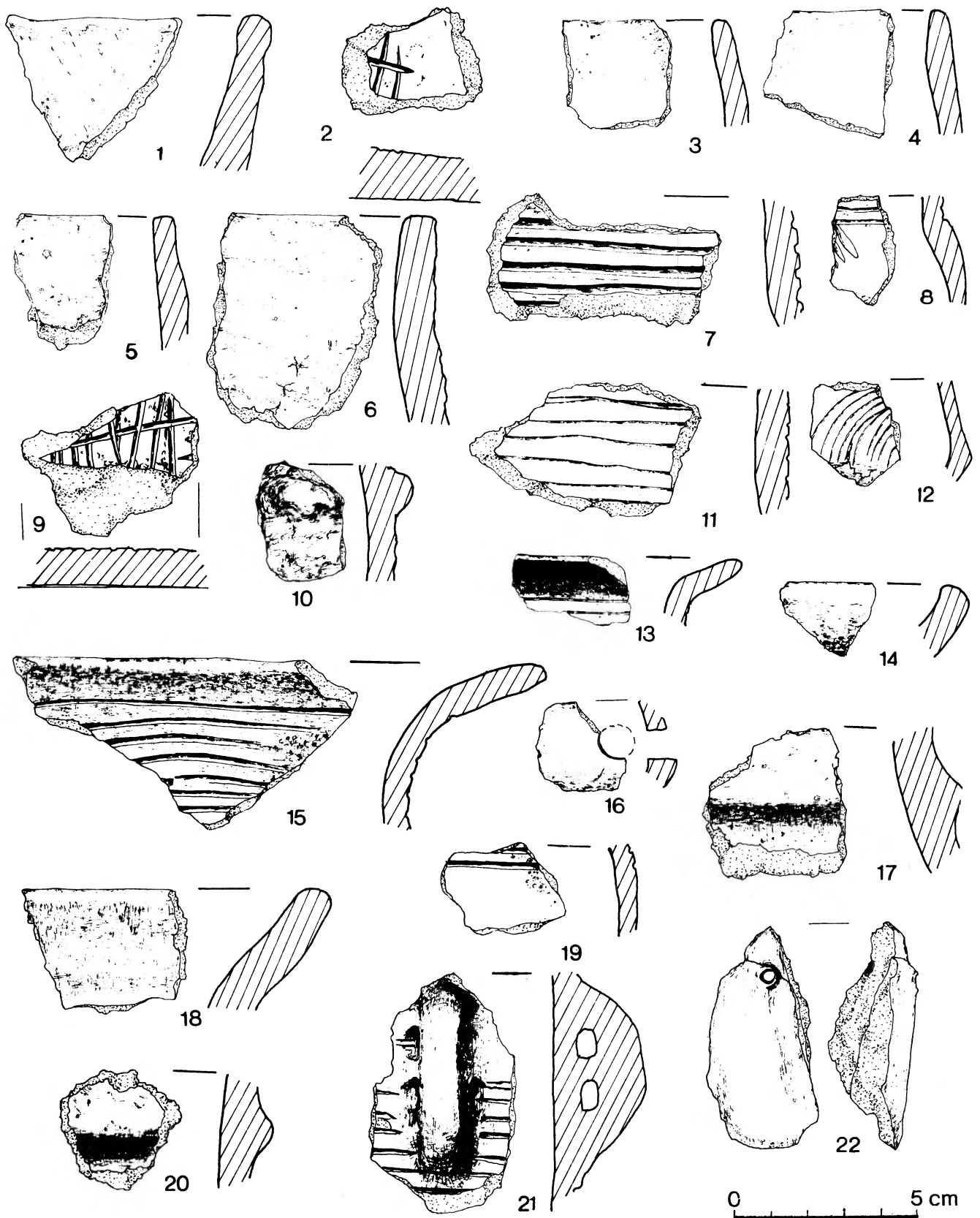
Ryc. 10. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Profile wschodni (a) i północny (b) wykopu 4

TABLICA VI



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 3. Ceramika z jamy 7 (1, 2, 4, 5) i jamy 9 (3). Wykop 4. Ceramika z warstwy kulturowej (6, 7). Wykop 5. Ceramika z warstwy kulturowej (8-12)

TABLICA VII



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 3. Ceramika z jamy 7 (1) i jamy 9 (2). Wykop 4. Ceramika z warstwy kulturowej (3-9, 11-13, 16-18, 20-22), z jamy 10 (10, 14) i jamy 11+12 (15, 19)

wej, miejscami z widocznymi pod nią grubymi ziarnami domieszki (Tabl. VIII, 1); 15) fr-t górnej części naczynia z mocno rozchylonym wylewem, ze śladami poziomych, rytych linii na szyjce; pow. gładka, jasnobrązowa (Tabl. VIII, 3); 16) fr-t górnej, bardzo mocno rozchylonej części naczynia z krawędzią lekko zagiętą do wnętrza; pow. wygładzona, beżowa (Tabl. VIII, 5); 17) fr-t przykrawędny, lekko rozchylony, o pow. beżowej, chropowatej od krawędzi (Tabl. VIII, 7); 18) fr-t szyjki z poziomymi, równoległymi rytmami; pow. brązowa, wygładzona (Tabl. VII, 11); 19) fr-t z dolepioną listwą o gładkiej, jasnobrązowej pow. (Tabl. VII, 20); 20) fr-t naczynia z mocno rozchylonym wylewem oraz poziomymi, równoległymi żłobkami na szyjce; pow. gładka o barwie zewn. beżowej, wewn. brązowej i szarej (Tabl. VIII, 8); 21) fr-t brzuśca z okrągłym otworem tuż nad załomem; pow. gładka, jasnopielata (Tabl. VII, 16); 22) fr-t ucha z pionowymi odciskami sznura; pow. nierówna o barwie jasnej, szarawej (Tabl. VIII, 6); 23) fr-t przejścia szyjki w brzusiec z dolepioną listwą plastyczną w dolnej partii szyjki; pow. popielatoszara (Tabl. VIII, 2); 24) fr-t naczynia z lekko rozchylonym wylewem; pow. zewn. popielata, chropowata od samej krawędzi (Tabl. VIII, 4); 25) 16 fr-tów przykrawędnych (Tabl. VII, 5); 26) 4 fr-ty den; 27) 5 fr-tów z ornamentem plastycznej dolepionej listwy; 28) 5 fr-tów z równoległymi, poziomo rytmami żłobkami; 29) 190 niecharakterystycznych fr-tów brzuśców; 30) fr-t ciężarka glinianego o pow. gładkiej, jasnobrązowej (Tabl. VII, 22).

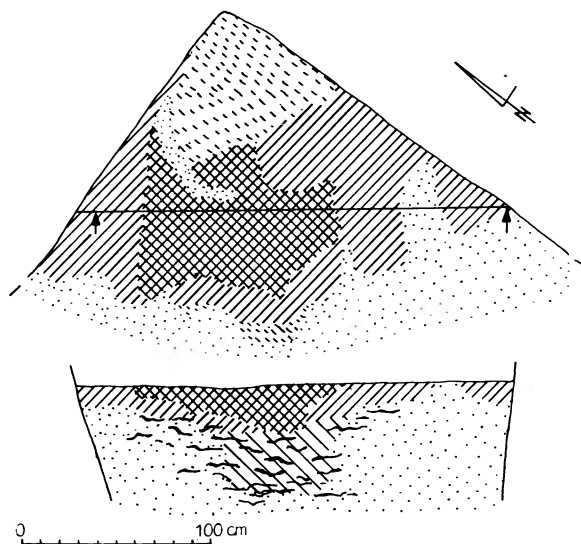
Zabytki krzemienne: 1) fr-t łuszczenia na wiórku z krzemienia czekoladowego (Tabl. V, 7), dł. 2,2 cm, szer. 1,7 cm; 2) fr-t wiórka z krzemienia pasiastego.

Zabytki kamienne: 1) rozcieracz kamienny; 2) 3 fr-ty rozcieraczy kamiennych.

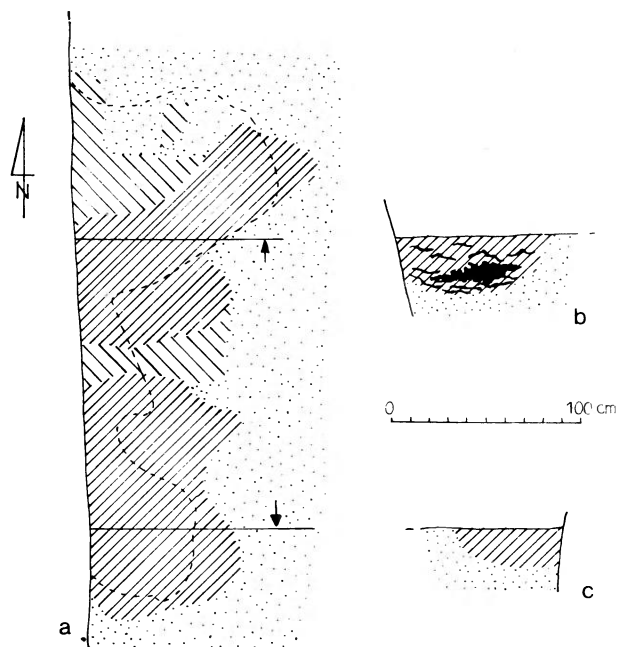
1 fr-t kości zwierzęcej.

Jama 10. Uchwycona na głęb. ok. 80 cm od pow. ziemi, w pn.-wsch. narożniku. Ponieważ część wchodziła w profile wykopu, zarys obiektu w planie jest trudny do określenia. Zapewne był to duży prostokąt, którego tylko jeden bok (płd.-zach.) przechodził skosem przez narożnik wykopu (Ryc. 11a). Wymiary odsłoniętej części: 230×170 cm. Przy krawędzi płd.-zach. widoczne jest wyraźne, zbliżone kształtem do prostokąta zaciemnienie o wymiarach 90×50 cm. W profilu wyraźnie zaznaczył się podział obiektu na dwie części: właściwy obiekt zagłębiony na 10–15 cm, o bardzo regularnym, płaskim dnie oraz w części centralnej głębsza jama o kształcie prawie prostokątnym i z płaskim dnem (Ryc. 11b). Jama ta miała średnicę ok. 55 cm i głęb. od poziomu rysowania planu 50 cm. W części pn. jama wypłycała się poprzez jakby niewielki stopień. Nad jamą widoczne było nieckowate zagłębienie (głęb. do 20 cm) widoczne także w planie zaciemnienia. Wypełnisko właściwego obiektu stanowił brązoszary i szarozółty piasek, zaciemnienia – brunatnoczarny piasek, jamy – piasek szary. Inwentarz kulturowy to kilka fr-tów ceramiki i polepa: 1) fr-t brzuśca o chropowatej powierzchni z dolepionym niewielkim guzkiem; pow. zewn. ceglasta, wewn. popielata (Tabl. VII, 10); 2) fr-t wylewu misy o pow. gładkiej, szarej (Tabl. VII, 14); 3) 6 fr-tów brzuśców, w tym jeden czerniony; 4) 4 bryłki polepy.

Jamy 11 i 12. Jamy te opisujemy łącznie, ponieważ bliższa analiza wykazała, że wchodziły one w skład jednego większego obiektu. Nieregularne, brązoszare zarysy obu jam ukazały się tuż przy profilu zachodnim wykopu. Były one bardzo słabo czytelne, rozdzielało je pasmo szarego piasku. Łącznie zajmowały przestrzeń o długości 250 cm (wzdłuż profilu wykopu) i szerokości 80–120 cm (Ryc. 12a). Uzyskano trzy profile całości. W pierwszym z nich, przecinającym jamę 11, widoczny jest regularny nieckowaty zarys obiektu (Ryc. 12b) o głęb. 35 cm, którego wypełnisko tworzyły brązoszary piasek i znajdująca się w części środkowej soczewka spalenizny. Drugi profil, prze-



Ryc. 11. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 4. Plan (a) i profil (b) jamy 10



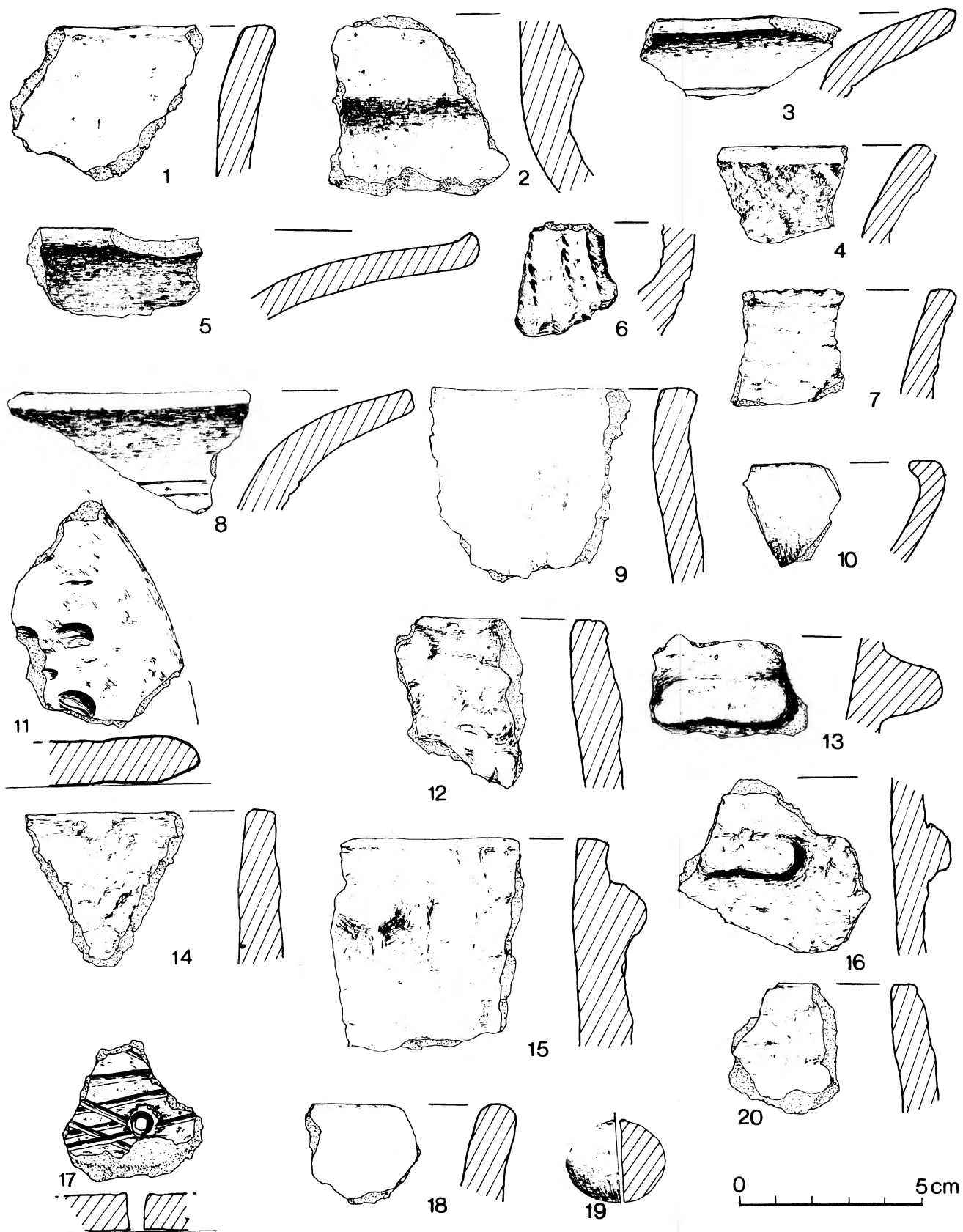
Ryc. 12. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 4. Plan (a) i profile (b, c) obiektu 11+12

chodzący przez jamę 12, ukazuje jedynie część obiektu, nieckowato zagłębionego do 20 cm, o brązoszarym wypełnisku (Ryc. 12c). W zachodnim profilu wykopu wyraźnie widoczne jest, że oba obiekty łączą się w całość mającą stosunkowo równe dno lekko opadające w kierunku płd., gdzie jest ono ok. 15 cm głębiej (mierząc od powierzchni ziemi) niż w części pn. Treść kulturową wszystkich wymienionych części obiektu stanowiły nieliczne fragmenty ceramiki.

Z jamy 11: 1) fr-t brzuśca z ornamentem równoległych, poziomo rytych linii; barwa brązoszara (Tabl. VII, 19); 2) 4 mało charakterystyczne fr-ty brzuśców.

Z jamy 12: 3) 4 niecharakterystyczne fr-ty brzuśców.

TABLICA VIII



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 4. Ceramika z warstwy kulturowej (1-8). Wykop 5. Ceramika z warstwy kulturowej (9-20)

Z poziomu jam 11 i 12 przy odczyszczeniu profilu wykopu: 4) fr-t górnej części naczynia z mocno wychylonym wylewem, pokryty poziomymi, równoległymi żłobkami; barwa jasnobrązowa (Tabl. VII, 15); 5) 6 fr-tów brzuśców, w tym 3 o pow. chropowatej.

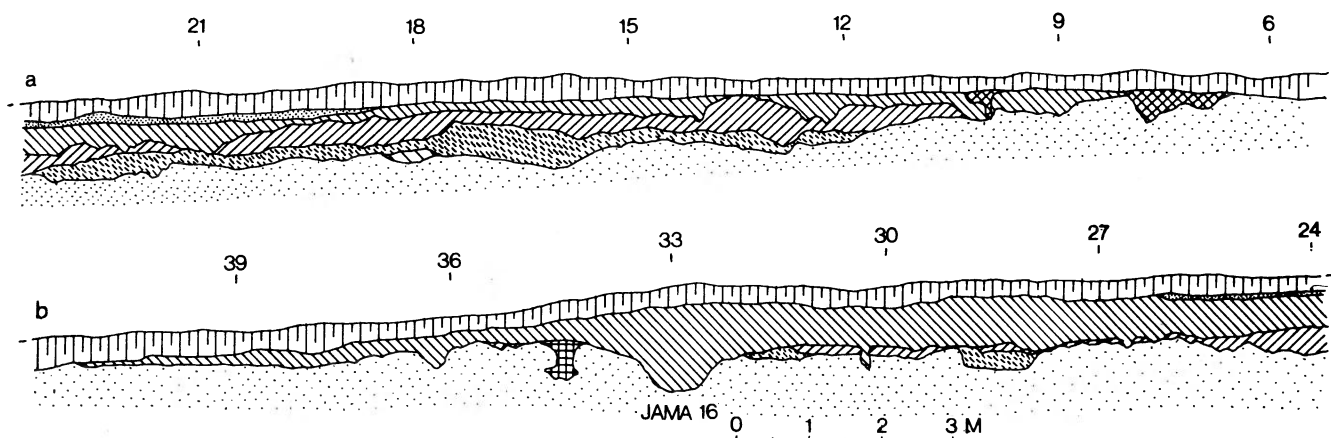
Wykop 5

Został on założony wzdłuż skarpy powstałej w trakcie wybierania piasku, z tego też powodu nie przebiegał zgodnie z kierunkami świata, lecz miał niewielkie odchylenie od osi N-S w kierunku NE-SW (Ryc. 2). Wykop ten założono głównie w celu uzyskania przekroju przez całe stanowisko po linii zgodnej z naturalnym układem terenu. Miał on długość aż 54 m, a szerokość wynosiła około 2 m w zależności od zniszczeń dokonanych w trakcie wybierania piasku. Pod warstwą humusu możemy wydzielić trzy warstwy kulturowe (Ryc. 13): 1. tuż pod humusem położoną, najrozleglejszą i najgrubszą warstwę ciemnoszarego piasku; 2. znacznie cieńszą warstwę brązowoszarego piasku oraz 3. jedynie fragmentarycznie zachowaną warstewkę szarozółtego piasku. Sporadycznie spotykało się nowożytnie wkopy, które jednak nie zakłóciły opisanych nawarstwień. Jak już wspomniano, największą miąższość miała warstwa pierwsza, która, od południa poczynając, na pierwszych ośmiu metrach jest reprezentowana jedynie przez niewielkie zagłębienia pod humusem, natomiast charakter ciągle przybiera od metra 8 i nieprzerwanie ciągnie się aż do metra 42. Największa jej miąższość przypada na metry 20–34, gdzie ma ona grubość do 70 cm. Na metrze 33 widoczna jest związana z tą warstwą jama oznaczona numerem 16. Druga z opisywanych warstw jest zachowana w znacznie mniejszym stopniu. Rozciąga się ona między metrami 10 i 32 i jej miąższość wzrasta w kierunku południowym, dochodząc do 40 cm. Ostatnia warstwa, zachowana w sposób ciągły jedynie między metrami 12 i 24, jest najłatwiej czytelna. Jej grubość rzadko dochodzi do 30 cm. Fragmentarycznie warstwa ta zachowała się także na metrach 32 i 29 – tu przebieg jej nasuwa przypuszczenie, że mamy do czynienia z dnem jakiegoś obiektu, zniszczonego przez późniejsze osadnictwo. W wykopie natrafiono na 3 jamy. Wspomnianą już jamę 16 odkryto we wschodnim profilu wykopu.

Warstwa kulturowa

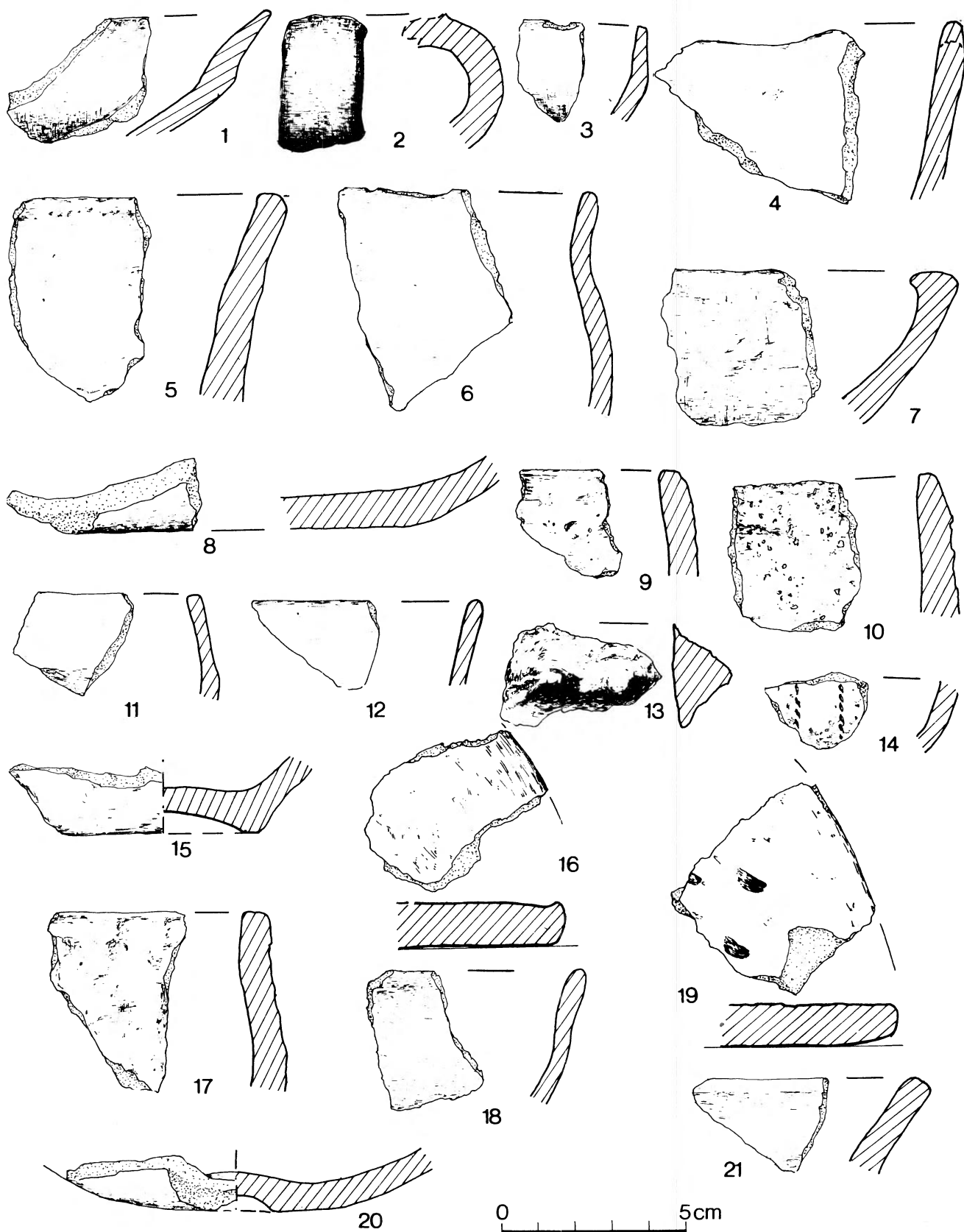
Ceramika: 1) fr-t górnej części naczynia o pow. obmazywanej, szarobrunatnej (Tabl. VIII, 9); 2) fr-t półkulistej misy; krawędź spłaszczona, pogrubiona do wewnątrz; pow. zewn. gładka, szarobrązowa, wewn. czarna (Tabl. VIII, 10); 3) fr-t przykrawędny o pow. zewn. obmazywanej, szarobrunatnej, wewn. czerwonej (Tabl. VIII, 20); 4) fr-t górnej części naczynia o pow.

chropowatej, brązowoceglastej (tabl. VIII, 12); 5) fr-t brzuśca z podłużnym, spłaszczonym zgrubieniem – imaczem; pow. chropowata, jasnobrązowa (Tabl. VIII, 16); 6) fr-t brzuśca z podłużnym, spłaszczonym zgrubieniem (imacz); na prawie gładkiej pow. widocznych jest wiele ziaren domieszki (Tabl. VIII, 13); 7) fr-t talerza z rytymi liniami przecinającymi się ze sobą i otworem w części centralnej; barwa jasnobrązowa (Tabl. VIII, 17); 8) fr-t naczynia z wylewem lekko rozchylonym; pow. gładka, brązowa (tabl. VIII, 18); 9) fr-t talerza o średn. 24 cm z ornamentem owalnych dołków na pow. górnej; beżowy (Tabl. VIII, 11); 10) fr-t naczynia z wylewem lekko zachylonym do wnętrza, o pow. nierównej, jasnobrązowej (Tabl. IX, 9); 11) fr-t talerza o średn. powyżej 32 cm; pow. górna popielata, wyrównana, z odcisniętymi owalnymi dołkami (Tabl. VI, 8); 12) fr-t dna misy o pow. gładkiej, szarej (Tabl. IX, 8); 13) fr-t górnej części naczynia z umieszczonym poniżej krawędzi niewielkim, owalnym guzkiem; pow. chropowata, czerwona (Tabl. VIII, 15); 14) fr-t przykrawędny o pow. chropowatej od wylewu, szarobrązowej (Tabl. VIII, 14); 15) fr-t profilowanej misy; pow. zewn. wygładzona, szarobrązowa (Tabl. IX, 1); 16) fr-t górnej części naczynia z wystającym ponad brzeg półkulistym występem; pow. zewn. gładka, czarna (Tabl. IX, 4); 17) fr-t naczynia z lekko rozchylonym wylewem, o pow. zewn. przepalonej, szarej, wewn. gładkiej, brązowoszarej (Tabl. IX, 5); 18) fr-t górnej części naczynia o pow. chropowatej, ceglastej (Tabl. IX, 10); 19) fr-t półkulistej misy z rozplaszczoną i zagiętą do wewnątrz krawędzią; pow. zewn. gładka, czerwona, wewn. brązowa (Tabl. IX, 7); 20) fr-t cienkościennego naczynia z lekko nachylonym ku wnętrzu wylewem, o pow. zewn. gładkiej, czarnobrązowej, wewn. ceglastej (Tabl. IX, 11); 21) fr-t naczynia o profilu esowatym; pow. zewn. wygładzona, szarobrązowa, wewn. czerwona (Tabl. IX, 6); 22) fr-t misy łagodnie profilowanej o pow. zewn. wygładzonej, wewn. czarnej (Tabl. IX, 18); 23) fr-t przykrawędny o pow. chropowatej od wylewu; barwa popielata (tabl. IX, 17); 24) para stożkowatych guzków złączonych z powierzchni naczynia, barwy beżowej (Tabl. IX, 13); 25) fr-t cienkościennego naczynia z lekko rozchylonym wylewem; pow. zewn. wygładzona, czarna (Tabl. IX, 12); 26) fr-t talerza o średn. 18 cm, o równej, ceglastej pow. górnej (Tabl. IX, 16); 27) fr-t niewielkiego, wklęsłego dna; pow. szarobrązowa, nierówna (Tabl. IX, 15); 28) fr-t krążka glinianego o średn. 10 cm i pow. górnej nierównej, szarej (Tabl. X, 3); 29) fr-t przykrawędny z wylewem rozchylonym na zewnątrz, o pow. zewn. wygładzonej, brązowej (Tabl. IX, 21); 30) fr-t brzuśca z pionowymi odciskami sznura; pow. zewn. równa, czerwona (Tabl. IX, 14); 31) fr-t wylewu z dwoma półkuli-



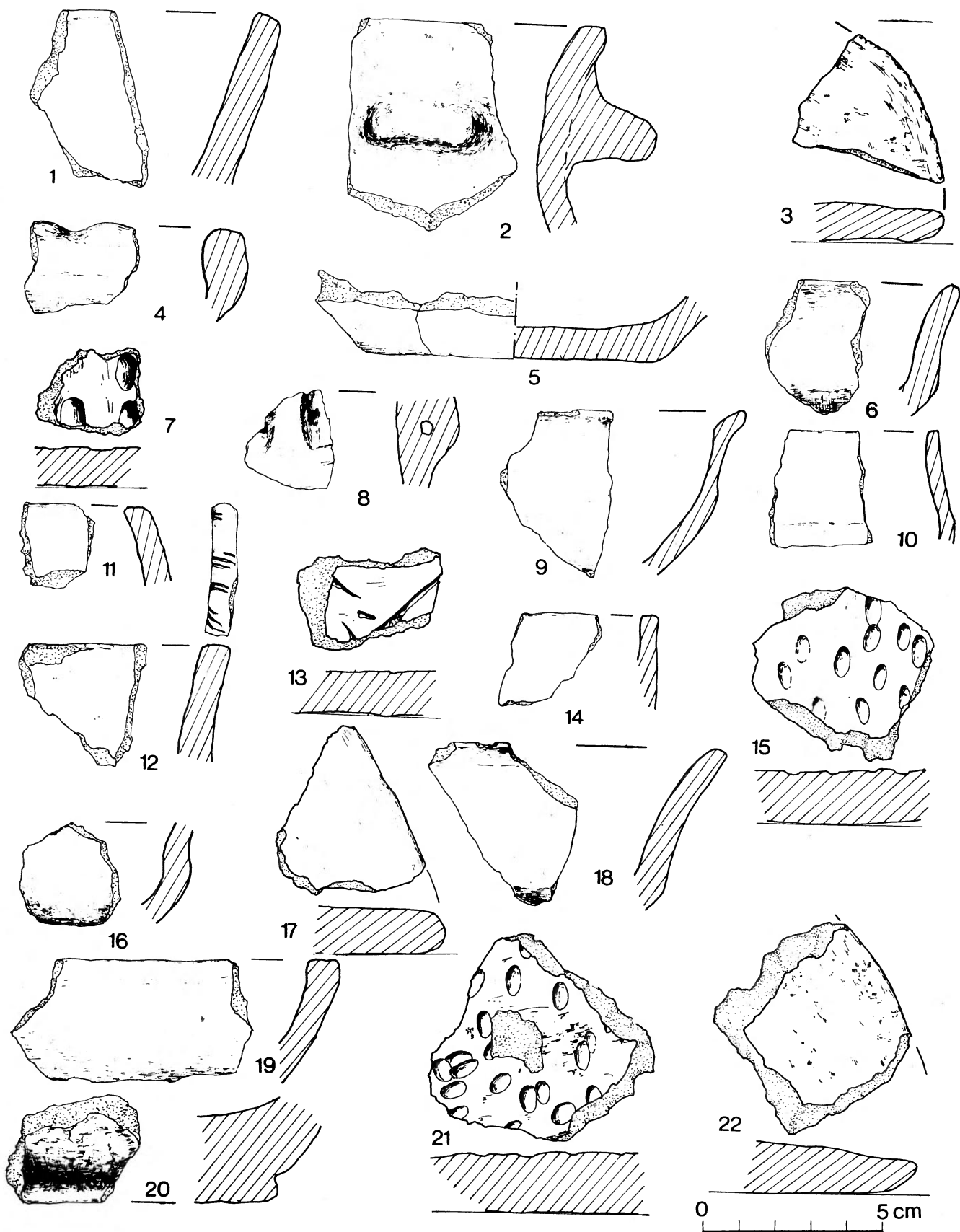
Ryc. 13. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wschodni profil wykopu 5: części południowa (a) i północna (b)

TABLICA IX



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 5. Ceramika z warstwy kulturowej

TABLICA X



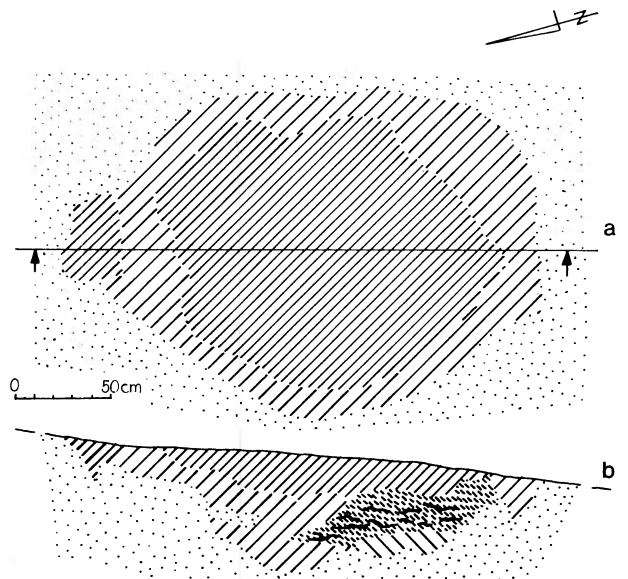
Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 5. Ceramika z warstwy kulturowej (1-9), z jamy 13 (10-13), jamy 14 (14, 15, 17, 19, 20) i jamy 15 (16, 18, 21, 22)

stymi guzami na brzegu; pow. zewn. niedokładnie wyrównana, popielata (Tabl. X, 4); 32) fr-t górnej części naczynia z lekko rozchylonym wylewem, o pow. zewn. gładzonej, popielatej (Tabl. X, 1); 33) fr-t ostro profilowanego naczynia o pow. gładzonej, czarnej (Tabl. X, 6); 34) fr-t cienkościennego naczynia łagodnie profilowanego o pow. zewn. wygładzonej, beżowej, wewn. czarnej (Tabl. IX, 3); 35) fr-t talerza o średn. 28 cm, o pow. górnej gładkiej z odciskami paznokciowymi; barwa szaro-beżowa (Tabl. IX, 19); 36) fr-t płaskiego dna wraz z częścią przydenną; pow. zewn. gładka, brązowoszara, wewn. gładzona, czarna (Tabl. X, 5); 37) fr-t górnej części naczynia jajowatego o gładkiej, beżowoszarej pow. zewn. i brunatnej wewn. (Tabl. VI, 9); 38) fr-t górnej części naczynia z lekko rozchylonym wylewem oraz podłużnym zgrubieniem (imacz) pod krawędzią; pow. zewn. niestarannie wyrównana, z widocznymi licznymi ziarnami domieszki, brunatnoszara (Tabl. X, 2); 39) fr-t miski lekko profilowanej o pow. zewn. gładkiej, szarej, wewn. wygładzonej, beżowej (Tabl. X, 9); 40) fr-t naczynia o profilu lekko esowatym; pow. zewn. chropowata od krawędzi, brązowa (Tabl. VI, 10); 41) fr-t wklęsłego dna z mocno rozchylonymi ściankami części przydennej, o pow. zewn. gładkiej, jasnobrązowej, wewn. wygładzonej, czarnej (Tabl. IX, 20); 42) fr-t ucha pionowego, prawdopodobnie podwójnie przekłutego; przy uchu poziome, równoległe żłobki; barwa popielatoszara (Tabl. X, 8); 43) fr-t naczynia dwustożkowatego z ostrym załomem brzuśca; pow. wygładzona, beżowa z szarymi zaciemnieniami (Tabl. VI, 11); 44) fr-t profilowanej miski; pow. zewn. wygładzona, szarobrązowa, wewn. czarna (Tabl. VI, 12); 45) fr-t talerza o pow. gładkiej, ornamentowanej dołkami o kształtach zbliżonych do prostokąta; barwa brązowa (Tabl. X, 7); 46) 38 fr-tów przykrawędnych; 47) 10 fr-tów den; 48) 9 fr-tów uch (Tabl. IX, 2); 49) 27 fr-tów talerzy; 50) 610 fr-tów brzuśców, niecharakterystycznych; 51) 15 fr-tów ceramiki nowożytniej; 52) kulisty paciorek gliniany o średn. 2,7 cm (Tabl. VIII, 19).

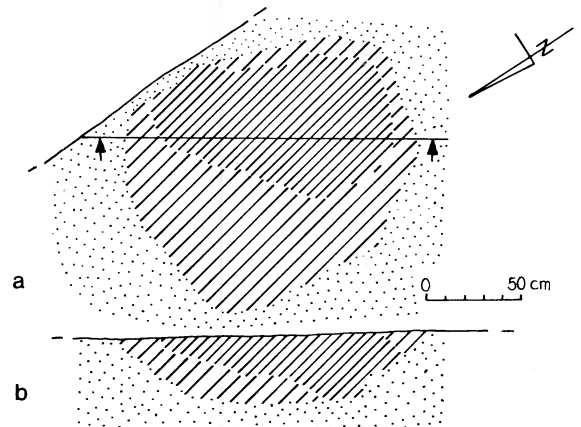
Zabytki krzemienne: 1) fr-t łuszczenia z krzemienia świeciechowskiego; 2) fr-t łuszczenia z krzemienia wołyńskiego; 3) fr-t łuszczenia z krzemienia narzutowego bałtyckiego; 4) łuszczeń z krzemienia wołyńskiego.

Zabytki kamienne: 1) 2 fr-ty kamieni o powierzchniach gładkich, wyrównanych w czasie szlifowania lub rozcierania.

Jama 13. Natrafiono na nią w płd. części wykopu (Ryc. 2) na głęb. ok. 20 cm od powierzchni ziemi. W planie miała kształt w przybliżeniu okrągły (Ryc. 14a) w wymiarach 180×200 cm. Od strony pn. przylegał do niej niewielki owalny obiekt (34×25 cm) będący prawdopodobnie pozostałością słupa. W profilu obiekt był kształtem zbliżony do niecki z uformowanym w części pn. płytkim stopniem (Ryc. 14b). Głęb. jamy do 60 cm, stopnia 15 cm. Wspomniany niewielki obiekt miał w profilu kształt trójkątny i głęb. 15 cm. Podobny trójkątny ślad po słupie pojawił się w części płd. i miał głęb. 30 cm. Wypełnisko jamy było zróżnicowane. Możemy tu wydzielić 4 warstewki. Górna warstwa brązowoszarego piasku (takie samo wypełnisko miał zarys po słupie na pn. od jamy) otoczona była warstwą beżowoszara, która w środkowej partii jamy sąsiadowała z warstwą szarozółtego piasku. W płd. części jamy na samym dnie zalegała warstewka szarego piasku. W dolnych częściach jamy widoczne były warstewki wytrąceń żelazistych. Treść kulturową wypełniska stanowiły ceramika, zabytki krzemienne oraz kości zwierzęce: 1) fr-t przykrawędny z zagiętym do wnętrza wylewem, o pow. lekko obmazywanej, ceglastej (Tabl. X, 11); 2) fr-t z prostym, cienkościennym wylewem i lekko profilowanym dwustożkowatym brzuścem; pow. zewn. gładka, wewn. wyświeconą, obie czarne (Tabl. X, 10); 3) fr-t naczynia z lekko na zewnątrz wychylonym wylewem zdobionym na krawędzi rytymi, skośnymi kreskami; pow. zewn. gładka, jasnobieżowa (Tabl. X, 12); 4) fr-t talerza zdobiony na górnej, gładkiej pow. rytymi liniami;



Ryc. 14. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 5. Plan (a) i profil (b) jamy 13



Ryc. 15. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 5. Plan (a) i profil (b) jamy 14

barwa jasnobrązowa (Tabl. X, 13); 5) fr-t talerza; 6) fr-t dna; 7) 52 fr-ty niecharakterystyczne z brzuśców; 8) 2 bryłki polepy; 9) fr-t gładzonego ostrza siekierki z krzemienia pasiastego (Tabl. V, 12); zachowana szer. ostrza 4,3 cm; 10) łuska z siekierki(?) z krzemienia świeciechowskiego; na powierzchni ślady gładzenia; 11) liczne fr-ty kości zwierzęcych.

Jama 14. Odkryto ją tuż pod humusem w płd. części wykopu (Ryc. 2). W planie miała kształt kolisty o średn. ok. 140 cm. W płd.-wsch. części była nieco ciemniejsza (Ryc. 15a). W profilu regularnie nieckowata, o głęb. do 35 cm. Wypełnisko rozwarstwione na dwie części: nieco ciemniejszą, brązowoszara i zalegającą pod nią oraz obok niej warstewkę beżowoszarego piasku (Ryc. 15b). Treść kulturową stanowiły fr-ty ceramiki oraz zabytki krzemienne: 1) fr-t górnej części półkulistej miski o pow. gładkiej, brązowobeżowej (Tabl. X, 19); 2) przykrawędny fr-t cienkościennego naczynia o pow. zewn. wygładzonej, popielatej, wewn. czarnej (Tabl. X, 14); 3) fr-t talerza o średn. 32 cm

i pow. górnej równej, popielatoszarej (Tabl. X, 17); 4) fr-t talerza; na górnej, gładkiej pow. ornament nieregularnie rozmieszczonych, owalnych dołków; barwa szarobrązowa (Tabl. X, 15); 5) fr-t wyraźnie wyodrębnionego dna o pow. zewn. chropowaczonej, jasnopopielatej, wewn. czerwonej (Tabl. X, 20); 6) 4 fr-ty wylewów; 7) fr-t dna; 8) 3 fr-ty talerzy; 9) 21 fr-tów niecharakterystycznych, z brzuśców; 10) fr-t tuszczki z krzemienia czekoladowego; 11) kilka drobnych okrzesków krzemienych.

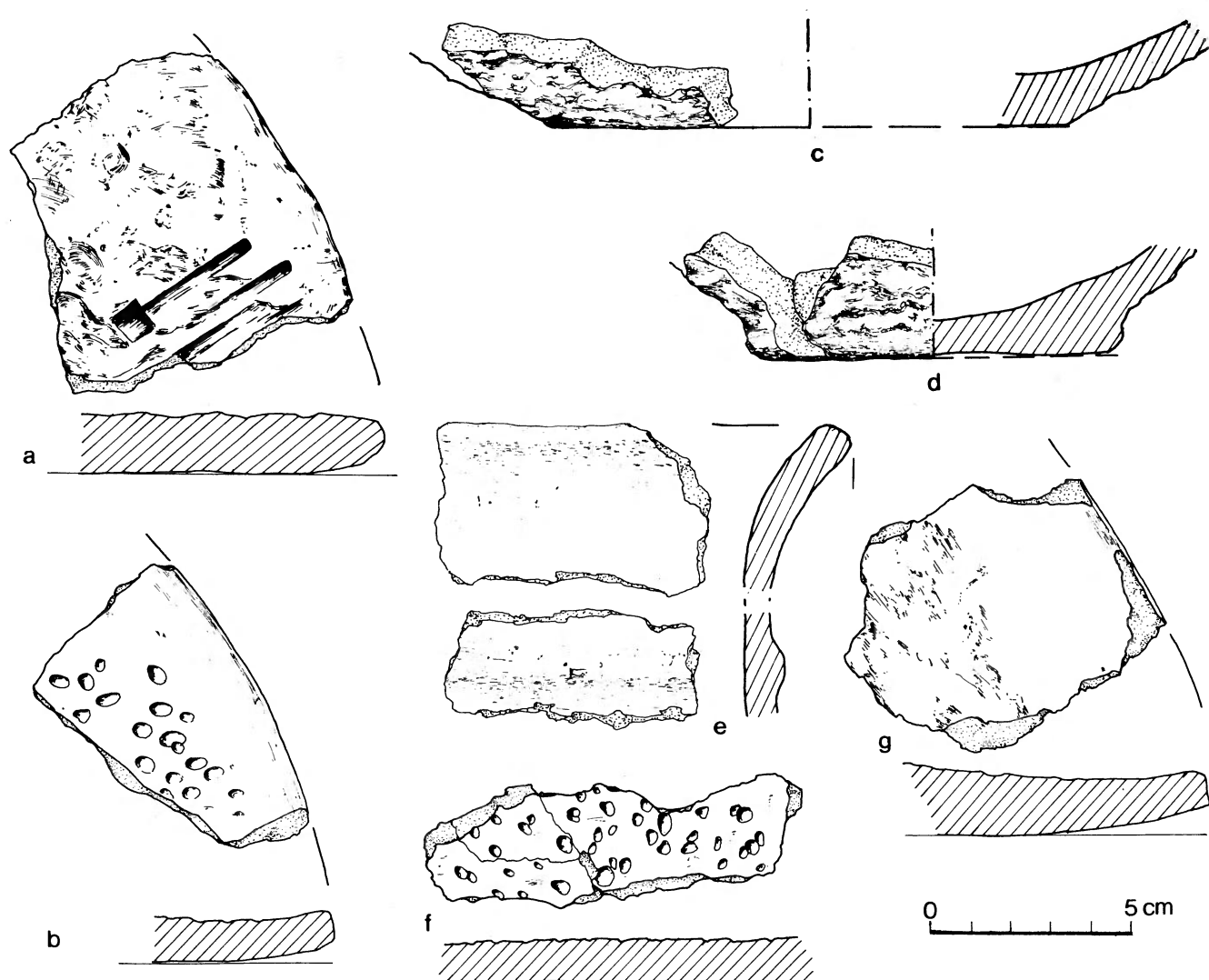
Jama 15. Została odkryta w środkowej części wykopu. W planie miała kształt bardzo nieregularny, wydłużony (dł. ok. 80 cm), w części zach. była uszkodzona. W profilu miała głęb. 15 cm i kształt prostokątny z zaokrąglonymi narożnikami. Wypełnienie było intensywnie ciemnobrązowe. Inwentarz kulturowy stanowiły fr-ty ceramiki, zabytki kamienne i kości zwierzęce: 1) fr-t załomu brzuśca łagodnie profilowanego naczynia; pow. zewn. wygładzona, czarna (Tabl. X, 16); 2) górna część miski profilowanej o pow. zewn. wygładzonej, jasnobrązowej (Tabl. X, 18); 3) fr-t talerza; pow. górna gładka, szaroczerwona, zdobiona nieregularnie rozmieszczonymi owalnymi dołkami (Tabl. X, 21); 4) fr-t dna o pow. zewn. nierównej, ceglastej (Tabl. XI, 1); 5) fr-t talerza o średn. 22 cm, z wyraźnym odciskiem plecionki na górnej ceglastej pow. (Tabl. XI, 3); 6) fr-t talerza o średn. 17 cm; pow. gładkie, brązowe (Tabl. X, 22); 7) fr-t talerza o średn. 24 cm, zdobiony na górnej, ceglastej pow. odciskiem plecionki (Ryc. 16a); 8) fr-t obmazywanego

brzuśca ze stożkowym guzem; pow. zewn. ceglasta, wewn. bardziej czerwona (Tabl. XI, 9); 9) fr-t ucha z pionowymi odciskami sznura (w pasmach po dwa), o pow. nierównej, szaroczerwonej (Tabl. XI, 2); 10) 2 fr-ty wylewów; 11) fr-t ucha taśmowego; 12) 103 niecharakterystyczne fr-ty brzuśców; 13) bryłka polepy; 14) fr-t rozcieracza kamiennego; 15) kilka fr-tów zębów zwierzęcych.

Jama 16. Uchwycono jedynie jej profil we wsch. profilu wykopu (Ryc. 13). Miała kształt trapezu rozszerzającego się ku górze o szer. w górnej partii 140 cm i głęb. od spągu warstwy kulturowej ok. 60 cm. Obiekt miał prawie płaskie dno. Wypełnienie było jednolite, złożone z ciemnoszarego piasku. W wyeksplorowanej części zawierało 17 fr-tów ceramiki: 1) fr-t talerza o średn. 26 cm, o równej pow. górnej barwy brązowej (Tabl. XI, 12); 2) fr-t naczynia z niewielkim podłużnym guzem (Tabl. XI, 7); 3) fr-t naczynia z lekko zachylonym do wnętrza wylewem o pow. zewn. chropowaczonej od krawędzi, brązowej (Tabl. XI, 5); 4) fr-t górnej części naczynia o pow. nierównej, jasnobrązowej (Tabl. XI, 4); 5) fr-t półkulistej miski o pow. zewn. gładkiej, szarej, wewn. czarnej (Tabl. XI, 6); 6) 12 mało charakterystycznych fr-tów brzuśców.

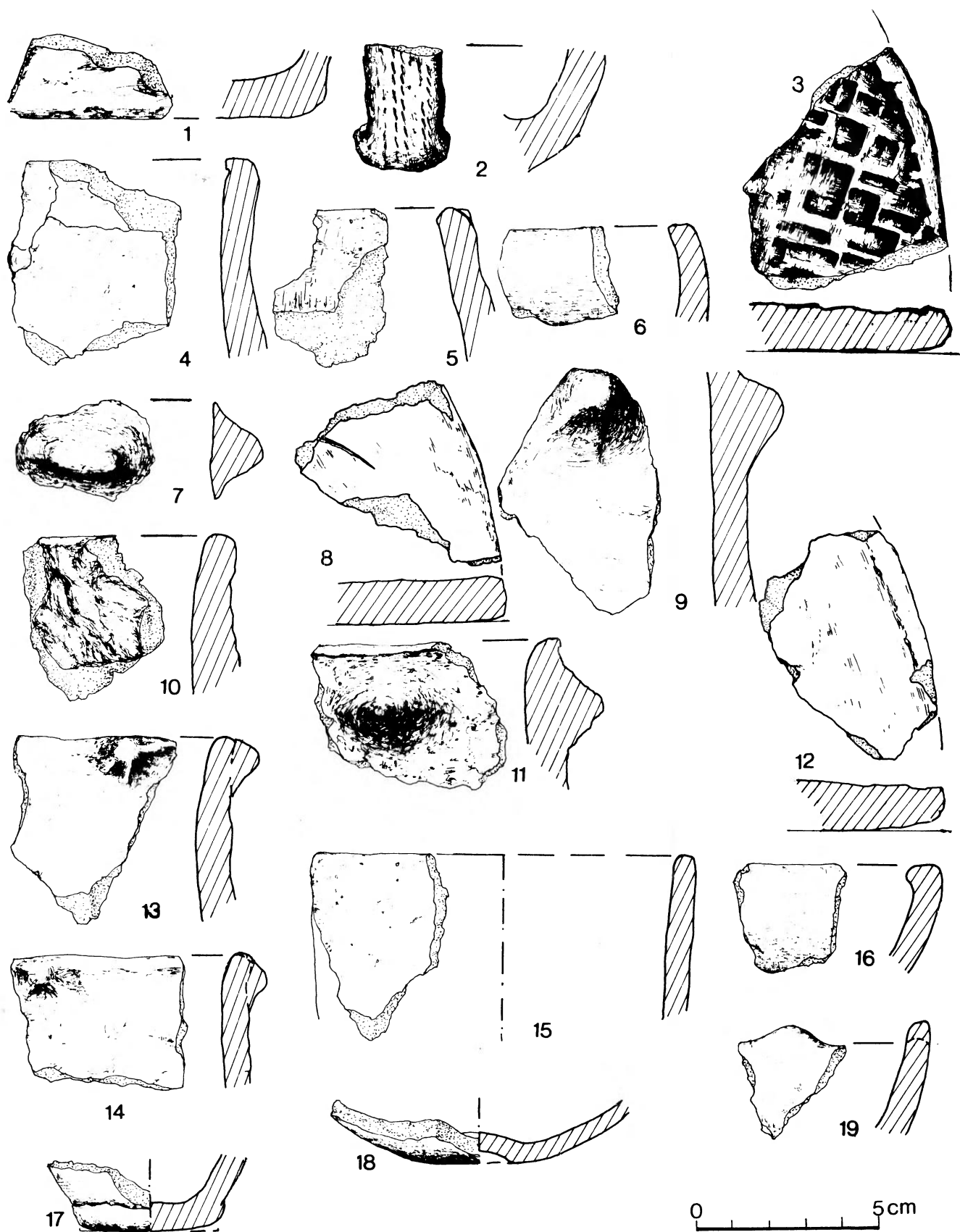
Wykop 6

Wykop ten znajdował się w centralnej części stanowiska, na kulminacji wzniesienia, i przebiegał prostopadle do wykopu 5.



Ryc. 16. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Ceramika z jamy 15 (a), warstwy kulturowej wykopu 6 (b-f) i jamy 17 (g)

TABLICA XI



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 5. Ceramika z jamy 15 (1-3, 9) i jamy 16 (4-7, 12). Wykop 6. Ceramika z warstwy kulturowej (8, 10, 11, 13-19)

Miał wymiary 10×3 m. W trakcie eksploracji okazało się, że ta część osady jest poważnie uszkodzona przez osadnictwo nowożytnie. Tuż pod humusem występowały warstewki z tego właśnie czasu: żółtozielona glina z licznymi bryłami pomarańczowej polepy, ciemnożółta glina oraz ciemnożółty piasek (Ryc. 17). Taką samą metrykę mają dwa wkopy oraz ślad po słupie. Pod warstwami nowożytnymi możemy wyróżnić dwie warstwy osadnictwa starożytnego: warstwę ciemnoszarego piasku o miąższości 20–40 cm, z którą ściśle związany jest zarys jamy 18, a także położony tuż obok niewielki obiekt, być może pozostałość po słupie, oraz zalegającą poniżej warstwę brązowoszara o grubości dochodzącej do 30 cm. W obrębie wykopu, oprócz wzmiankowanej już jamy 18, wyróżniono jeszcze jeden obiekt, oznaczony numerem 17.

Warstwa kulturowa

Ceramika: 1) fr-t górnej części naczynia o pow. chropowaconej od krawędzi, szarawej (Tabl. XI, 10); 2) fr-t naczynia z lekko rozchylonym wylewem i stożkowatym guzkiem tuż pod krawędzią i nierównej (chropowaconej?), szarej pow. zewn. (Tabl. XI, 11); 3) fr-t górnej części naczynia z niewielkim stożkowatym guzkiem pod krawędzią; pow. zewn. chropowacona, beżowa, wewn. jasnobrązowa (Tabl. XI, 13); 4) fr-t płaskiego, wyraźnie wyodrębnionego dna i mocno rozchylonej części przydennej; pow. zewn. chropowacona, szaropielata, średn. 9,0 cm (Ryc. 16d); 5) fr-t talerza o średn. 29 cm; pow. górna ornamentowana licznymi owalnymi dołkami, jasnobieżowa (Ryc. 16b); 6) fr-t górnej części naczynia z niewielkimi, stożkowatymi guzkami pod krawędzią; pow. zewn. nierówna, jasnobrązowa (Tabl. XI, 14); 7) fr-t półkulistej misy z wystającym ponad krawędź językowatym występem; pow. zewn. wygładzona, czerniona (Tabl. XI, 19); 8) fr-t niewielkiego dna (średn. 3,9 cm) i części przydennej; pow. zewn. gładka, beżowa (Tabl. XI, 17); 9) fr-t talerza o średn. 29 cm; pow. gładkie, jasnobrązowe (Tabl. XI, 8); 10) fr-t talerza o pow. górnej gładkiej, z licznymi odciskami owalnych dołków nierównomiernie rozmieszczonych; barwy beżowej (Ryc. 16f); 11) fr-t dna z wklęsnięciem; pow. gładka, beżowa (Tabl. XI, 18); 12) fr-t dna i części przydennej o silnie rozchylonych ściankach; średn. dna 13,0 cm, pow. zewn. obmazywana, szarobrązowa (Ryc. 16c); 13) górna część naczynia o pow. gładkiej, brązowej; średn. otworu 10,6 cm (Tabl. XI, 15); 14) 2 fr-ty pochodzące z jednego naczynia o rozchylonym wylewie, zdobionego na szyjce plastyczną listwą; pow. zewn. wygładzona, brązowa (Ryc. 16e); 15) fr-t naczynia z mocno rozchylonym wylewem; pow. zewn. gładka, szarobrązowa (Tabl. XII, 1); 16) fr-t półkulistej misy z pogrubionym do wnętrza wylewem; pow. zewn. gładka, brązowoszara (Tabl. XI, 16); 17) fr-t talerza o średn. 26 cm; pow. górna gładka, ze śladami obmazywania w części centralnej, beżowa (Tabl. XII, 3); 18) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. zewn. chropowa-

cona od krawędzi, brązowa (Tabl. XII, 4); 19) fr-t talerza z wyraźnymi śladami obmazywania na pow. górnej, szarej (Tabl. XII, 9); 20) fr-t naczynia z niewielkim, stożkowatym guzkiem ostro zakończonym, wypchniętym od wnętrza; pow. zewn. wygładzona, czerwona (Tabl. XII, 6); 21) fr-t talerza o średn. 31 cm; pow. górna chropowacona, brązowa (Tabl. XII, 8); 22) fr-t górnej części naczynia jajowatego; pow. zewn. chropowacona od krawędzi, beżowa (Tabl. XII, 7); 23) fr-t naczynia ze stożkowatym guzkiem lekko wypchniętym od środka; pow. zewn. wygładzona, czarna (Tabl. XII, 5); 24) 13 fr-tów wylewów; 25) 7 fr-tów den; 26) 8 fr-tów talerzy; 27) 208 fr-tów brzuśców naczyń o formach trudnych do określenia; 28) 23 fr-ty ceramiki nowożytniej.

Zabytki krzemienne: 1) łuszcza odbita z zeolityzowanej bryły krzemienia; 2) łuszcza z siekiery z krzemienia świciechowskiego (Tabl. V, 4); dł. 4,6 cm, szer. 1,8–2,1 cm; 3) fr-t wiórowca z krzemienia jurajskiego z obustronnym retuszem na jednym boku (Tabl. V, 11); dł. zachowana 3,8 cm, szer. 2,1 cm, grub. 0,7 cm; 4) fr-t wióra z krzemienia świciechowskiego (Tabl. V, 6); dł. 4,9 cm, szer. 2,1 cm, grub. 0,4 cm; 5) siekierka z krzemienia pasiastego (Tabl. V, 1); dł. 7,2 cm, szer. 2,9 cm, grub. 1,4 cm; 6) łuszcza (odłupek z łuszczy) z krzemienia narzutowego bałtyckiego; 7) fr-t łuszczy z krzemienia narzutowego bałtyckiego; 8) okruch z krzemienia jurajskiego.

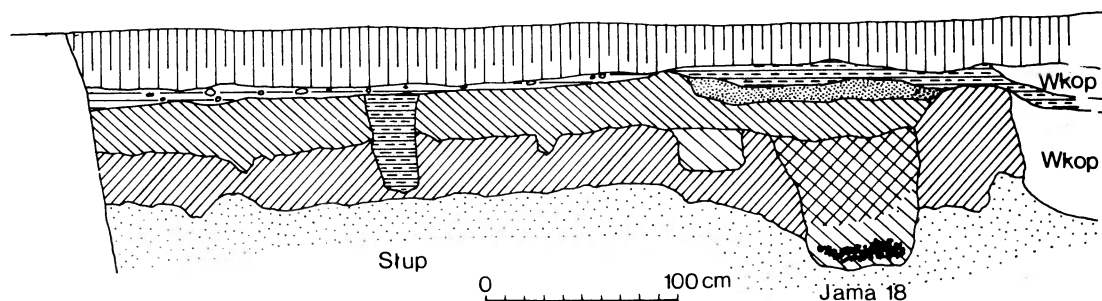
Zabytki kamienne: 1) fr-t rozcieracza kamiennego.

Jama 17. Natrafiono na nią w zach. części wykopu (Ryc. 2). W planie miała zarys owalny o wymiarach 120×130 cm, w profilu była nieckowata o głęb. do 10 cm. Wypełnisko stanowił brunatnoszary piasek wyraźnie odcinający się od tła, którym była warstwa kulturowa w postaci brązowoszarego i ciemnoszarego piasku. Zawartość kulturowa to fr-ty ceramiki: 1) fr-t talerza o średn. powyżej 32 cm; pow. górna gładka, jasnobieżowa (Ryc. 16g); 2) fr-t naczynia z rozchylonym na zewnątrz wylewem o pow. zewn. wygładzonej, brązowoszarej, wewn. czernionej (Tabl. XII, 2); 3) fr-t przydennej; 4) 14 fr-tów niecharakterystycznych z brzuśców.

Jama 18. Uchwycono jedynie profil obiektu w płd. profilu wykopu. Był on prostokątny, z płaskim dnem na głęb. 130 cm od pow. ziemi (Ryc. 17). Średnica obiektu wynosiła około 60 cm. Wypełnisko stanowił brunatnożółty piasek, na samym dnie znajdowała się warstewka spalenizny. Podczas oczyszczania profilu nie uzyskano żadnego materiału zabytkowego, który można by łączyć z opisaną jamą.

Analiza materiału

Z opisu materiału nietrudno się zorientować, że zdecydowaną większość substancji zabytkowej stanowi ceramika. Znacznie mniej znaleziono zabytków krzemiennych i kamiennych, a jedynie wyjątkowo kości zwierzęce. W takiej też kolejności będzie



Ryc. 17. Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Południowy profil wykopu 6

TABLICA XII



Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 1. Wykop 6. Ceramika z warstwy kulturowej (1, 3-9) i jamy 17 (2). Zrębin, woj. Tarnobrzeg. Ceramika ze zbiorów E. Majewskiego (10, 11, 13-18). Kolonia Połaniec, woj. Tarnobrzeg, st. 7. Ceramika z badań powierzchniowych (12)

analizowany inwentarz ruchomy, natomiast na zakończenie tej części opracowania przedstawimy możliwości interpretowania kulturowego i chronologicznego warstw kulturowych, a także zagadnienia związane z obiektami nieruchomymi. W tym ostatnim przypadku przedmiotem rozważań będą nie tylko dociekania chronologiczno-kulturowe, ale także możliwości funkcjonalnego określenia obiektów.

Ceramika

Znaleziona w obrębie zrębińskiego osiedla ceramika jest bardzo rozdrobniona i nielatwo ustalić, jakie formy reprezentuje. Miarą trudności niech będzie fakt, że tylko jedno naczynie udało się zrekonstruować w całości. Powoduje to określone kłopoty przy analizie i nie zezwala na jakieś szczegółowsze ustalenia. Odkryte na stanowisku fragmenty naczyń można podzielić na 3 grupy odpowiadające poszczególnym formacjom kulturowym. Będzie to więc ceramika z wczesnej epoki brązu – najmniej liczna, ceramika kultury trzcinieckiej oraz, głównie występująca, ceramika kultury łużyckiej.

Ceramika z wczesnej epoki brązu. Pod tym pojęciem rozumiemy fragmenty naczyń mające cechy kultury Chłopice-Veselé oraz kultury mierzanowickiej. Oba te zespoły, bardzo blisko ze sobą spokrewnione, rozdzielić można przede wszystkim na podstawie materiałów pochodzących z cmentarzysk, ponieważ w ramach zwartych zespołów grobowych wyodrębniają się wyraźne cechy obu kultur. Znacznie bardziej skomplikowana jest sytuacja w obrębie osiedli, gdzie bardzo rzadko występują materiały jednorodne. Zwłaszcza chodzi tu o kulturę Chłopice-Veselé, której cechy typologiczne, znane z nekropoli, są znacznie mniej wyraźne. Fakt ten jest tym bardziej widoczny, że materiał ceramiczny występujący w osiedlach różni się znacznie od tego, który znamy z cmentarzysk⁸. Można więc stwierdzić, że w chwili obecnej jednoznaczne zaszeregowanie materiału osadowego do kultury Chłopice-Veselé i do kultury mierzanowickiej na stanowiskach, gdzie elementy te występują równorzędnie, jest praktycznie niemożliwe. Co więcej, trudności takie spotykamy także wtedy, gdy mamy do czynienia z jednorodną substancją zabytkową; nie zawsze mamy pewność, do której z kultur ją zaliczyć. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest słabe zaawansowanie prac wykopaliskowych na osiedlach, a tym samym brak zespołów wzorcowych⁹. Zasygnalizowane trudności dotyczą oczywiście także stanowiska w Zrębinie, tym bardziej że znaleziony tutaj materiał z wczesnej epoki brązu jest nieliczny i, pomijając jedno w całości zrekonstruowane naczynie, słabo zachowany. Nie występował on na całym stanowisku, a jedynie w jego centralnej części (wykopy 1, 5, 6 i wyjątkowo 4).

Jadną grupą naczyń, które można z całą pewnością zaobserwować w materiale ze Zrębina, są garnki. J. Machnik¹⁰ wydzielił w kulturze Chłopice-Veselé jeden typ tych naczyń, a w kulturze mierzanowickiej, gdzie ten rodzaj ceramiki wydaje się o wiele powszechniejszy, trzy typy. W materiale z omawianej osady nie znajdujemy fragmentów garnków, które można by wiązać z kulturą Chłopice-Veselé, liczne są natomiast ułamki kultury mierzanowickiej. Przede wszystkim trzeba tu wskazać na wspomniane już naczynie zrekonstruowane w całości (Ryc. 6). Ma ono kształt baniasty, słabo wyodrębnione dno i wąską, cylindryczną szyjkę. Poniżej krawędzi znajdowały się płaskie, podłużne

guzy w liczbie trudnej do ustalenia (zachował się ślad po jednym), powierzchnia naczynia była gładka, pozbawiona jakichkolwiek ornamentów. Tego rodzaju garnki J. Machnik zgrupował w typ B, a najbliższe analogie możemy znaleźć na stanowisku w Mierzanowicach, woj. tarnobrzeskie¹¹. Interesujący jest fakt, że naczynia takie na wielu stanowiskach są grupą dominującą, a i na naszym obiekcie występują najczęściej. Szczególnie charakterystycznym elementem są szerokie, spłaszczone guzy umieszczane tuż pod krawędzią naczynia. Spotykamy je w Zrębinie bardzo często (np. Tabl. VIII, 13; X, 2; XI, 7), zachowane bądź z fragmentami wylewów, bądź jako osobne ułamki. Aby jednak zbyt autorytatywnie nie zaliczać tego rodzaju ceramiki do kultury mierzanowickiej, należy wskazać, że zbliżona występuje także na stanowiskach kultury Chłopice-Veselé. Za przykład mogą tu posłużyć esowate naczynie z Iwanowic, woj. krakowskie¹², z płaskimi guzami pod krawędzią, czy też fragmenty z osiedla w Koprzywnicy, woj. tarnobrzeskie¹³. Do grupy garnków możemy zaliczyć także fragmenty naczyń zdobionych na przejściu szyjki w brzusiec długimi, trójkątnymi nacięciami (Tabl. I, 3) z towarzyszącymi im niekiedy pionowymi odciskami podwójnie złożonego, zakończonego na górze pętelką sznura (Tabl. II, 5). Ornament tego rodzaju spotykamy na garnkach typu B z Mierzanowic¹⁴ i typu C z Konieczmostów, woj. kieleckie¹⁵. Ostatnim elementem, który należałoby tu omówić, są fragmenty naczyń zdobione na przejściu szyjki w brzusiec szeregiem odcisków paznokciowych (Tabl. IV, 2) lub listwą plastyczną z dołkami palcowymi (Tabl. IV, 4). Nie możemy ich jednoznacznie zaliczyć do grupy garnków, na których te motywy występowały raczej rzadko¹⁶, natomiast musimy wziąć pod uwagę naczynia zwane przez J. Machnika amforami, które bardzo często w swoim wystroju miały dookolne listwy plastyczne¹⁷. Jest to jednocześnie jeden z bardziej charakterystycznych ornamentów występujących w kulturze mierzanowickiej.

Poza garnkami trudno jest zrekonstruować jakieś inne typy ceramiki. Występuje spora grupa fragmentów naczyń zdobionych pionowymi i poziomymi odciskami sznura (Tabl. I, 1; II, 1, 3, 4, 7; III, 4; VIII, 6; IX, 14; XI, 2). Są to odciski pojedynczego sznura lub złożonego podwójnie, czasami z widoczną pętelką w górnej partii. Kompozycja pionowych i poziomych odcisków sznurowych najczęściej występuje w kulturze Chłopice-Veselé¹⁸, istnieje więc duże prawdopodobieństwo, że i nasze fragmenty należą do tego zespołu. Wydaje się to tym bardziej prawdopodobne, że możemy dopatrywać się w nich ułamków pochodzących z kubków i dzbanków. Do tej pierwszej kategorii należą zapewne fragment z wykopu 1 (Tabl. II, 4), którego dokładny kształt jest niemożliwy do określenia, oraz ułamek z warstwy kulturowej tegoż wykopu (Tabl. III, 4), reprezentujący formę o krótkiej, cylindrycznej szyjce i dość mocno wyдутym brzuscu. Analogie do kubków ornamentowanych na szyjce poziomymi odciskami, a na brzuscu pionowymi odciskami podwójnie złożonego sznura z pętelką w części górnej, są dość liczne zarówno w najbliższej okolicy¹⁹, jak i w

¹¹ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., tabl. V, 4–6.

¹² J. Machnik: Wczesny okres epoki brązu, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 3. Wczesna epoka brązu, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, tabl. X, 15.

¹³ J. Machnik: Wczesny okres..., tabl. XII, 4.

¹⁴ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., tabl. V, 5.

¹⁵ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., tabl. IV, 13.

¹⁶ Np. naczynie z Brzezia, woj. tarnobrzeskie; por. J. Machnik: Stosunki kulturowe..., tabl. V, 7.

¹⁷ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., tabl. III, 19, 20.

¹⁸ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., s. 37–41.

¹⁹ Np. w Beszowej, woj. tarnobrzeskie; por. J. Machnik: Frühbronzezeit Polens, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, tabl. IV, 1, 2.

⁸ J. Machnik: Stosunki kulturowe na przełomie neolitu i epoki brązu w Małopolsce, [w:] „Materiały do prahistorii ziem polskich”, cz. 3, z. 1, Warszawa 1967, s. 33.

⁹ Wyjątkowym przykładem takich prac mogą być badania w Iwanowicach, woj. krakowskie; por. A. i J. Machnikowie: Wczesnobrązowy zespół osadniczy na „Babiej Górze” w Iwanowicach, pow. Miechów, w świetle dotychczasowych badań wykopaliskowych, [w:] „Z badań nad neolitem i wczesną epoką brązu w Małopolsce”, Wrocław-Warszawa-Kraków 1973, s. 141–158.

¹⁰ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., s. 41, 54–57.

dalszych stronach²⁰. W jednym przypadku dość znaczne rozmiary naczynia reprezentowanego przez ułamek przedstawiony na Tabl. II, 7 sugerują, że jest to fragment dzbanka lub amfory. Naczynie to było ornamentowane podobnie jak opisane wyżej kubki. Ciekawym zjawiskiem jest nakładanie się na siebie licznych odcisków podwójnego sznura zakończonego pętelką na brzuścu naczynia. Podobne do przedstawionej wyżej formy spotykamy na stanowiskach w Zdziechowicach, woj. opolskie, Orzelcu Małym, woj. tarnobrzesckie²¹ i Koprzywnicy²². Na używanie przez ludność zamieszkującą osadę w Zrębinie dzbanów i kubków w typie Chłopice-Veselé wskazują także znaleziska uch ornamentowanych pionowymi odciskami sznura (Tabl. VIII, 6; XI, 2). Tego rodzaju ucha wystąpiły na cmentarzysku w Żernikach Górnych, woj. kieleckie²³, na stanowisku w Pobiedniku Wielkim, woj. krakowskie²⁴ i na wielu innych obiektach tej kultury.

Sumując nasze uwagi na temat omówionej ceramiki należy stwierdzić, że nie pozwala ona na jednoznaczne zaklasyfikowanie kulturowe osady w Zrębinie. Mniej więcej równoważne występowanie cech kultury Chłopice-Veselé i kultury mierzanowickiej usprawiedliwia używanie terminu bardziej neutralnego, a mianowicie „z wczesnej epoki brązu”.

Ceramika kultury trzcinieckiej. Na stanowisku w Zrębinie ceramika kultury trzcinieckiej występowała nieco obficie, ale także jest ona bardzo rozdrobniona i trudna do rekonstrukcji. Z całości materiału można wyodrębnić zaledwie kilka form naczyń, które występowały w obrębie osiedla, a w dodatku jeszcze niektóre z nich były reprezentowane tylko przez pojedyncze okazy. Materiał zabytkowy kultury trzcinieckiej, podobnie jak z wczesnej epoki brązu, nie był spotykany na całej powierzchni stanowiska, ale koncentrował się raczej w części centralnej, głównie w wykopach 2 i 4, a pojedynczo w wykopach 1, 5 i 6.

Do najczęściej występujących form ceramicznych należą na stanowiskach kultury trzcinieckiej naczynia o profilu esowatym, gładkie, zdobione jedną lub kilkoma listwami plastycznymi w górnej partii. Także w obrębie omawianego osiedla fragmenty tego rodzaju naczyń są najliczniejsze, jednak tylko w dwóch przypadkach zachowały się większe ułamki, na których podstawie można odtworzyć ukształtowanie krawędzi i szyjki naczynia oraz stwierdzić występowanie listwy plastycznej (Tabl. VI, 7; Ryc. 16e). W obu zwraca uwagę sposób uformowania krawędzi, odbiegający od najbardziej popularnego w grupie opatowskiej kultury trzcinieckiej pogrubiania i ścinania po stronie zewnętrznej. Opisywane fragmenty mają tę samą grubość szyjki i wylewu, a krawędź jedynie lekko zaokrągloną. Analogie do tego typu naczyń nie są zbyt liczne. Możemy tu wskazać przede wszystkim na stanowiska w Goszycach na Wyżynie Miechowskiej²⁵, gdzie występują formy częściowo zbliżone do omawianych, oraz w Opatowie, woj. tarnobrzesckie²⁶. Symptomatyczne jest, że w obrębie dobrze zbadanego i znajdującego się stosunkowo niedaleko stanowiska w Żernikach Górnych tego rodzaju naczynia nie występują²⁷. Pozostałe fragmenty ceramiki, które można

zaliczyć do naczyń o profilu esowatym, to te, na których zachowała się listwa plastyczna (Tabl. III, 18, 20, 23; VII, 17, 20; VIII, 2). Trzeba tu jednak zastrzec, że listwy plastyczne występowały również na innych typach naczyń. Podobnie wygląda sytuacja z uławkami brzuśców, na których zachował się ornament równoległych dookólnych żłobków (Tabl. III, 11, 16, 21; VII, 7, 11, 19). Część z nich pochodziła zapewne z naczyń o profilu esowatym. Kolejne dwa fragmenty wylewów (Tabl. II, 15; XII, 2) mocno wychylonych na zewnątrz możemy zaliczyć także do tej bardzo popularnej i znajdującej analogie na wszystkich stanowiskach kultury trzcinieckiej kategorii naczyń. Wyróżniającą cechą ponownie jest uformowanie krawędzi w opisany wyżej sposób. Bardzo podobny jest fragment znaleziony w warstwie kulturowej wykopu 1 (Tabl. II, 9). Różni się od poprzednich ornamentem w postaci rzędu dołków paznokciowych umieszczonego na przejściu szyjki w brzusiec. Podobny motyw dekoracyjny spotykamy na ceramice z Dziekanowic, woj. kieleckie²⁸ i z Żernik Górnych²⁹. Kilka następnych uławków wylewów charakteryzuje się bardzo silnym wywinięciem na zewnątrz. Część z nich (Tabl. VII, 13, 15; VIII, 3, 8) jest ornamentowana równoległymi, dookólnymi żłobkami, które niekiedy dochodzą prawie do samej krawędzi wylewu (Tabl. VII, 15). Tego rodzaju wylewy mogą występować w kilku typach naczyń, trudno więc je jednoznacznie zaklasyfikować. Sam fakt tulipanowatego rozchylenia wylewu jest w kulturze trzcinieckiej zjawiskiem nagminnym, w naszym jednak przypadku to wywinięcie jest bardzo silne i dość trudno jest wskazać formy analogiczne, zwłaszcza w grupie opatowskiej. Z terenu grupy łubieńskiej fragment naczynia z Wrzasku-Zagłoby, woj. łódzkie³⁰, jest nieco zbliżony do opisywanych, a część naczynia z Lutomińska, woj. sieradzkie, st. 3, charakteryzuje się mocno odgiętym na zewnątrz wylewem, prawie przechodzącym w krzyż³¹. Opisywane mocne rozchylenie wylewu wydaje się jednak najbardziej charakterystyczne w grupie podlasko-mazowieckiej³². Tutaj też³³ znajdujemy analogie dla dwóch następnych fragmentów (Tabl. VI, 6; VIII, 5), które przy bardzo silnym wychyleniu na zewnątrz mają lekko pogrubione krawędzie wylewów. Pogrubienia te znajdują się od wewnątrz, ale przy ich bardzo silnym rozchyleniu są właściwie górną krawędzią naczyń. Omawiane ułamki mogą także pochodzić z różnego rodzaju naczyń, ale najważniejsze wydaje się łączenie ich z misami. Dotyczy to zwłaszcza formy przedstawionej na Tabl. VI, 6. Bardzo zbliżona do niej misa została znaleziona w nasypie kurhanu w Żernikach Górnych³⁴.

Zupełnie inną formę reprezentuje fragment znaleziony w warstwie kulturowej wykopu 4 (Tabl. VII, 8). Jest to ułamek niewielkiego naczynia, kubka lub małego dzbanka, ornamentowany na szyjce poziomymi, równoległymi żłobkami, a tuż pod nimi, już na brzuścu, grupami żłobków ukośnych. Analogie do tego typu ornamentu i na podobnych naczyniach występują dość licznie na najbliższym, dobrze przebadanym stanowisku w Żernikach Górnych³⁵. Dwa fragmenty naczyń zdobionych guzami wypychanymi od wewnątrz (Tabl. XII, 6) lub wypychanymi i nadlepanymi (Tabl. XII, 5) też nie są zjawiskiem nowym w obrębie stanowisk kultury trzcinieckiej. Różnego rodzaju guzy, występujące najczęściej na największej wydętości brzuśca, pojawiają się dość często. Można tu dla przykładu wskazać na

²⁰ Np. w Pobiedniku, woj. krakowskie; por. J. Machnik: Wczesny okres..., tabl. XVII, 9.

²¹ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., tabl. I, 5, 13.

²² J. Machnik: Wczesny okres..., tabl. XII, 5.

²³ W grobach 52 i 79; por. A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 172; 186.

²⁴ J. Machnik: Wczesny okres..., tabl. XVII, 10.

²⁵ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. XXII, 17, 20.

²⁶ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. XXVIII, 10; XXIX, 2.

²⁷ Podobne ukształtowanie krawędzi i wylewu ma jedynie fragment znaleziony w nasypie kopca; por. A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 263:4.

²⁸ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. XXII, 2.

²⁹ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 265:11.

³⁰ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. XIII, 22.

³¹ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. VII, 14.

³² A. Gardawski: Plemiona..., tabl. LII-LVIII.

³³ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. LII, 20.

³⁴ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 264:1.

³⁵ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 210:2; 262:5.

naczynia z Żernik Górnych³⁶, naczynie z kurhanu 23 w Łubnej, woj. sieradzkie³⁷, czy też formy odkryte w Złotej Sandomierskiej, woj. tarnobrzeskie³⁸. Ten styl zdobniczy ma prawdopodobnie koneksje południowe związane głównie z kulturą Otomani i kulturami mogiłowymi³⁹. Odkryte w Zrębinie ułamki ceramiki z ornamentem guzowym nie mają cech kultury Otomani, a ścisłych analogii do nich możemy upatrywać w Żernikach Górnych⁴⁰, Rosiejowie, woj. kieleckie⁴¹, czy wreszcie w Słochach Annpolskich, woj. białostockie⁴². Wydaje się, że tego typu ceramika mogła powstać częściowo pod wpływem kręgu mogiłowego. Podobnie możemy klasyfikować ułamek naczynia prawdopodobnie dwustożkowatego, o ostrym załamie brzuśca, zdobionego nad załomem półkolistymi żłobkami (Tabl. VII, 12). Ornament ten bardzo często współwystępował z guzami, jak to możemy zaobserwować choćby na wspomnianym już naczyniu ze Słoch Annpolskich, w naszym jednak przypadku jest to motyw samodzielny. Także do niego znajdujemy analogie na cmentarzysku w Żernikach Górnych⁴³. Opierając się na przytoczonych analogiach możemy z dużą dozą ostrożności przypuszczać, że cztery ostatnio opisane ułamki ceramiki (łącznie z fragmentem kubka lub dzbanka) wykazują pewne powiązania stylowe i technologiczne z kulturami mogiłowymi, a tym samym pozwalają nieco uściślić chronologię całości materiału trzcinieckiego występującego na tym stanowisku. Można by przyjąć, że czas trwania osady nie przypadł na najstarszą, łączoną jeszcze z I EB, fazę tej kultury.

Do niezwykle interesujących należą dwa fragmenty naczyń, prawdopodobnie amfor, zaopatrzonych w pionowe, podwójnie przekłute ucha, do których dochodził ornament równoległych, dookólnych żłobków (Tabl. VII, 21; X, 8). Analogiczne naczynie zostało odkryte w grobie ciałopalnym nr 12 w Strzyżowie, woj. zamojskie⁴⁴, i jest ono uważane za przejaw wpływów kultury komarowskiej na teren kultury trzcinieckiej⁴⁵. Znalezienie aż dwóch takich fragmentów w obrębie osady ze Zrębina jest poświadczeniem szerszych kontaktów ze wschodem. Do przejawów wpływów komarowskich na tę część Małopolski możemy zaliczyć naczynie ze Świniar Kościelnych, woj. kieleckie⁴⁶ oraz formy z Piaseczna i Machowa, woj. tarnobrzeskie⁴⁷. Te ostatnie wyraźnie nawiązują do znalezisk kultury Noua. Istnieje wiele przesłanek świadczących o tym, że na terenie południowo-

-wschodniej Polski mieliśmy do czynienia z oddziaływaniami nurtu kulturowego łączącego w sobie elementy zarówno kultury Noua, jak i kultury komarowskiej, dlatego też ceramikę z Piaseczna i Machowa traktujemy także jako ewentualny ślad oddziaływań komarowskich. Należy jednak zwrócić uwagę, że o ile naczynie ze Świniar, na podstawie komarowskich analogii, możemy datować na II i III fazy trwania tej ostatniej kultury (ewentualnie horyzont Koszider)⁴⁸, o tyle formy związane z kulturą Noua mogą przypadać dopiero na drugą połowę III EB (horyzont Rimavská Sobota)⁴⁹. Gdyby znaleziska ze Zrębina włączyć w któryś z cytowanych horyzontów chronologicznych, to moglibyśmy sugerować ich pochodzenie z jednej z najmłodszych faz kultury trzcinieckiej. Przeciwno takiemu rozumowaniu przemawia jednak fakt nieudokumentowania poglądu o istnieniu wpływów komarowskich jedynie w pewnym określonym czasie. W tym miejscu należy jeszcze wskazać na stanowisko w Miernowie, woj. kieleckie, gdzie A. Kempisty dopatruje się także pewnych inspiracji kultury komarowskiej⁵⁰, a które byłoby wśród wymienionych prawdopodobnie najstarsze, chociaż nie wykraczające poza drugą połowę II EB.

Ostatnim zabytkiem ceramicznym, który można wiązać z kulturą trzciniecką, jest fragment ciężarka glinianego (Tabl. VII, 22). Jego funkcja jest trudna do określenia, gdyż nie można zrekonstruować pełnego kształtu i wielkości. Prawdopodobnie był jednak zbyt mały, aby mógł być używany jako ciężarek tkacki.

Ceramika kultury łużyckiej. Fragmenty naczyń tej kultury są na tyle liczne, że możemy się pokusić o stworzenie przybliżonej klasyfikacji. Duże rozdrobnienie materiału i zachowanie się tylko niewielkich fragmentów charakterystycznych części naczyń powodują, że nie zawsze możemy być pewni, czy daną kategorię wydzielono prawidłowo. Brak tej pewności jest zaznaczony w poniższej klasyfikacji słowem „prawdopodobnie”. Ceramikę kultury łużyckiej możemy więc podzielić na: 1) prawdopodobnie naczynia esowate (a. chropowate, b. gładkie); 2) naczynia jajowate (a. chropowate, b. gładkie); 3) prawdopodobnie naczynia wazowate; 4) prawdopodobnie naczynia doniczkowate; 5) misy (a. półkuliste, b. profilowane, c. prawdopodobnie stożkowate); 6) kubki i czarki; 7) czerpaki; 8) talerze (a. zdobione odciskami plecionki, b. zdobione liniami rytymi, c. gładkie, d. szorstkie lub chropowate, e. zdobione odciskami palcowymi); 9) inne formy ceramiczne (naczynie miniaturowe, krążek, paciorek).

Do grupy naczyń esowatych włączono te fragmenty, które mają wylewy mocno wygięte na zewnątrz i chociaż tylko w jednym przypadku (Tabl. IX, 6) mieliśmy do czynienia z większą częścią takiego naczynia, to interpretacja ta wydaje się najbardziej trafna. Wśród wzmiankowanych fragmentów możemy wydzielić jeden o powierzchni gładkiej (Tabl. IX, 6) oraz kilka chropowatych (Tabl. III, 19; VII, 1; VIII, 4, 7). W obrębie tych ostatnich wyróżniają się ułamki mające bardzo starannie nałożoną warstwę chropowacenia ukośnie obmazywaną, z dobrze wygładzoną krawędzią wylewu (Tabl. VII, 1; VIII, 4). Naczynia esowate powszechnie datowane są w obrębie kultury łużyckiej na jej najstarsze fazy⁵¹ i genetycznie związane z podobnymi formami występującymi w kulturze trzcinieckiej. Sądząc jednak z różnych analogii we wschodniej części kultury łuży-

³⁶ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 206:3; 229:5; 260:2 i in.

³⁷ A. Gardawski: Niektóre zagadnienia kultury trzcinieckiej w świetle wykopalisk w miejscowości Łubna, pow. Sieradz, „Wiadomości Archeologiczne” 18, 1951, ryc. 33.

³⁸ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. XXXVII, 3.

³⁹ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., s. 404–405.

⁴⁰ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., np. ryc. 265:16.

⁴¹ A. Gardawski: Plemiona..., tabl. XXXIII, 7–9, 12, 15.

⁴² A. Gardawski: Plemiona..., tabl. LIII, 3.

⁴³ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., ryc. 230:12; 268:6.

⁴⁴ J. Głosik, J. Gurba: Ogólne wyniki prac archeologicznych w Strzyżowie, pow. Hrubieszów, w 1961 roku, „Sprawozdania Archeologiczne” 15, 1963, s. 362; J. Głosik: Kultura strzyżowska, „Materiały Starożytne” 11, 1968, s. 35, ryc. 6.

⁴⁵ J. Dąbrowski: Powiązania ziem polskich z terenami wschodnimi w epoce brązu, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 185. Jest ono tutaj (podobnie jak u J. Miśkiewicza: Kultura trzciniecka, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 3. Wczesna epoka brązu, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, tabl. LII, 6) wymienione jako pochodzące z Gródka Nadbużnego. Nie mamy całkowitej pewności czy chodzi tutaj o dwa różne znaleziska, czy też jest to ten sam fragment, jedynie omyłkowo opisany jako odkryty w Gródku Nadbużnym.

⁴⁶ J. Dąbrowski: Powiązania..., s. 32, 34.

⁴⁷ A. Krauss: Poglądy na kształtowanie się kultury łużyckiej w Polsce południowo-wschodniej, „Materiały Archeologiczne” 17, 1977, tabl. II, 4; VI, 31.

⁴⁸ J. Dąbrowski: Powiązania..., s. 32–34.

⁴⁹ J. Dąbrowski: Powiązania..., s. 38–39.

⁵⁰ A. Kempisty: Wyniki badań kopca I w Miernowie, pow. Pińczów, „Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem UW i PW” 4, 1967, s. 171.

⁵¹ Por. np. J. Miśkiewicz: Kultura łużycka..., s. 146–147; K. Moskwa: Kultura łużycka w południowo-wschodniej Polsce, Rzeszów 1976, s. 54.

kiej⁵² można przypuszczać, że przeżywają się one jeszcze w V EB.

Drugą najliczniejszą grupę stanowią naczynia jajowate. Wśród nich przeważają zdecydowanie okazy chropowate. Jedyne dwa fragmenty garnków są gładzone (Tabl. III, 13; VI, 9). Reprezentują one formy typowo jajowate, bez wyodrębnionej szyjki. Podobne okazy wyróżniamy wśród naczyń chropowatych (Tabl. I, 10; II, 13; IV, 1; VI, 4; VIII, 20; IX, 9; XII, 7). Obok nich pojawiają się garnki z lekko wydzieloną szyjką (Tabl. I, 2; II, 2; V, 10; VI, 6; VII, 9; IX, 17). Wszystkie wymienione tu kategorie naczyń jajowatych na zachowanych fragmentach nie mają żadnych ornamentów. Omawiana grupa ceramiki należy do najpowszechniejszej występujących w obrębie osad i cmentarzysk kultury łużyckiej. Dotyczy to zarówno zasięgu terytorialnego, jak i rozpiętości chronologicznej. Nic ma więc potrzeby głębszego analizowania naszego materiału i wyszukiwania do niego analogii, zwłaszcza że dla grupy tarnobrzezkiej uczynił to stosunkowo niedawno K. Moskwa⁵³. W tym tak mało przydatnym dla określenia chronologii materiale znajdujemy tylko jeden punkt godny uwagi: brak dziurek pod krawędziami wylewów. Na temat datowania zwyczaju umieszczania rzędu dziurek poniżej otworu naczynia toczy się w literaturze od dawna ożywiona dyskusja⁵⁴. Podsumowując tę dyskusję w odniesieniu do grupy tarnobrzezkiej K. Moskwa pisze: „(...) skłaniam się do datowania garnków z dziurkami w grupie tarnobrzezkiej na okres halsztacki i początek lateńskiego. Natomiast V okres epoki brązu można traktować co najwyżej jako ewentualność (...)”⁵⁵.

W naszej systematyzacji materiału ceramicznego kultury łużyckiej naczynia wazowate występują jako kategoria przypuszczalna. Właściwie jedynie w przypadku fragmentów pochodzących z jamy 7 (Tabl. VI, 5) możemy z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że reprezentują one cylindryczną szyjkę naczynia wazowatego. Pozostałe ułamki (Tabl. VII, 4, 5, 18; VIII, 1, 18; IX, 5, 12, 21; X, 1, 12) równie dobrze mogą pochodzić od innych naczyń (np. mis stożkowatych). Uwagę zwracają dwa fragmenty mocno wychylonych na zewnątrz szyjek (Tabl. VII, 18; IX, 21), zbliżone kształtem do szyjek tzw. waz nadszańskich⁵⁶, oraz jeden ułamek z krawędzią wylewu ornamentowaną grupami nieregularnych żłobków (Tabl. X, 12). Ze względu na bardzo słabą reprezentatywność opisanych fragmentów niemożliwa i bezcelowa jest analiza tej grupy naczyń.

Z naczyń doniczkowatych wyróżnić można w zasadzie jeden tylko fragment (Tabl. XI, 15), i jest to określenie bardzo niepewne. Ten ułamek naczynia równie dobrze może pochodzić ze stożkowatego kubka lub tego samego kształtu czarki. Brak pewności co do rzeczywistego kształtu okazu powoduje, że nie możemy go szczególnie analizować.

W materiale ceramicznym ze Zrębina bardzo często spotykamy fragmenty mis, które, jak już zaznaczono, możemy podzielić na trzy grupy. Pierwsza z nich to okazy półkuliste. Ten typ mis jest najprostszy i tym samym najczęściej występujący nie

tylko w kulturze łużyckiej, ale także w wielu innych. Sam więc kształt nie ma żadnego znaczenia chronologicznego, a jedynie pewne cechy zdobnictwa i ukształtowania krawędzi mogą nam bardziej sprecyzować czas, w którym owe formy powstały. Znalezione w Zrębinie fragmenty mis półkulistych są z reguły nie zdobione, dlatego podzielono je na niższe kategorie na podstawie ukształtowania krawędzi. Możemy więc wydzielić okazy z prostym brzegiem, z brzegiem zagiętym do wnętrza oraz z brzegiem wygiętym na zewnątrz. Formy z krawędzią prostą (Tabl. I, 6; III, 2, 14; VII, 3, 14; X, 19; XI, 6, 19) są tymi właśnie, które mają dużą rozpiętość chronologiczną⁵⁷, możemy jednak i wśród nich wskazać kilka ciekawszych okazów. Do takich należą niewątpliwie ułamki z warstwy kulturowej wykopów 1 (Tabl. I, 6) i 4 (Tabl. VII, 3) oraz z jamy 16 (Tabl. XI, 6). Mają one wylewy nieco zachylone do środka, co według przytaczanych przez K. Moskwę analogii⁵⁸ miałyby świadczyć o ich datowaniu na okres halsztacki i ewentualnie na V EB. Następny fragment, znaleziony w jamie 2, ornamentowany jest grupami żłobków na krawędzi oraz we wnętrzu naczynia (Tabl. III, 14). Cechy technologiczne tej misy oraz sposób zdobienia wskazują na możliwość datowania jej na schyłek epoki brązu i okres halsztacki. Podobnie ornamentowane na krawędzi okazy spotykamy m.in. w grupie górnośląsko-małopolskiej⁵⁹, a zwyczaj umieszczania wątków zdobniczych we wnętrzu misy znany jest z zachodniej Małopolski, Śląska i Wielkopolski⁶⁰. Wszystkie przytoczone analogie mieszczą się w ramach podanej wyżej chronologii. Wreszcie ostatni z ciekawszych fragmentów, pochodzący z warstwy kulturowej wykopu 6 (Tabl. XI, 19), ma zachowany ornament w postaci plastycznego różka uformowanego na krawędzi misy. Zwyczaj takiego zdobienia jest rozpowszechniony w kulturze łużyckiej przez cały okres jej trwania⁶¹, nie pomaga więc w uściśleniu chronologii opisanego okazu.

Następną kategorią mis półkulistych są naczynia z brzegiem zagiętym do wnętrza (Tabl. II, 12; VIII, 10; IX, 7; XI, 16). Zagięcie to powoduje, że krawędzie są mocno pogrubione, najczęściej płasko do góry uformowane i w przypadku okazów zrębińskich nie zdobione, choć w wielu analogicznych naczyniach z innych stanowisk miejsce to jest często dekorowane. Misy takie są bardzo często znajdowane na stanowiskach kultury łużyckiej w południowej i zachodniej Polsce. Z terenu grupy tarnobrzezkiej można wskazać na zbliżone okazy z Turbi⁶² oraz z Zawady, woj. tarnobrzezkie⁶³. Oba stanowiska datowane są na okres halsztacki, z tym że osada w Turbi może być nieco starsza, jeszcze z V EB. Także na terenie grupy górnośląsko-małopolskiej występowały misy o zbliżonym ukształtowaniu krawędzi⁶⁴. Są one tam datowane głównie na V EB, a także na okres halsztacki. Jedyne na stanowisku w Rębielicach Królewskich, woj. częstochowskie⁶⁵, występują wśród materiałów datowanych

⁵² Np. z Ostrowca Świętokrzyskiego, woj. kieleckie, M. Miśkiewicz: Groby halsztackie i osada z okresu rzymskiego w Ostrowcu Świętokrzyskim, pow. Opatów, „Materiały Starożytne” 3, 1958, s. 236; ze Strzyżowa, woj. zamojskie, J. Dąbrowski: Materiały ze Strzyżowa, pow. Hrubieszów, a niektóre powiązania ziem Polski wschodniej i Ukrainy w późnej epoce brązu, „Materiały Starożytne” 8, 1962, s. 38–39; T. Węgrzynowicz: Kultura łużycka na Mazowszu wschodnim i Podlasiu, „Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne” 2, 1973, s. 55.

⁵³ K. Moskwa: Kultura łużycka..., s. 54–62.

⁵⁴ J. Kostrzewski: Od mezolitu do okresu wędrówek ludów, [w:] „Prehistoria ziem polskich”, Kraków 1939–1948, s. 250, 268; J. Miśkiewicz: Kultura łużycka..., s. 61.

⁵⁵ K. Moskwa: Kultura łużycka..., s. 57.

⁵⁶ K. Moskwa: Kultura łużycka..., s. 71–73.

⁵⁷ K. Moskwa: Kultura łużycka..., s. 74–75; T. Węgrzynowicz: Kultura łużycka..., s. 58; B. Gediga: Plemiona kultury łużyckiej w epoce brązu na Śląsku Środkowym, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 81–86.

⁵⁸ K. Moskwa: Kultura łużycka..., s. 75.

⁵⁹ Z. Durczewski: Grupa górnośląsko-małopolska kultury łużyckiej w Polsce, cz. I, Kraków 1939–1946, s. 60.

⁶⁰ Z. Durczewski: Grupa..., cz. I, s. 63.

⁶¹ B. Gediga: Plemiona..., s. 81–85; Z. Durczewski: Grupa..., cz. I, s. 53–60.

⁶² M. Zeylandowa: Osada kultury łużyckiej w Turbii, pow. Tarnobrzeg, „Materiały Archeologiczne” 4, 1963, tabl. II, 1–3.

⁶³ Materiały nie opublikowane z badań prowadzonych przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego.

⁶⁴ Z. Durczewski: Grupa..., cz. I, s. 53.

⁶⁵ B. Nowogrodzka: Osada kultury łużyckiej w Rębielicach Królewskich, pow. Kłobuck, „Materiały Archeologiczne” 8, 1967, tabl. III, 9.

na IV-V EB. Z innych stanowisk warto jeszcze wspomnieć o Lubniewiczach, woj. gorzowskie, st. 1, gdzie całość materiału została określona jako pochodząca z HD⁶⁶.

Ostatnią kategorią w tej grupie są misy półkule z brzegiem wygiętym na zewnątrz. W Zrębinie są one reprezentowane tylko przez jeden fragment (Tabl. X, 9). Wydaje się, że tego rodzaju formy były współczesne wyżej opisanym, o czym mogłoby świadczyć ich współwystępowanie w obrębie osiedli w Turbi⁶⁷ i w Rębielicach Królewskich⁶⁸.

Drugą grupą mis są okazy profilowane. Charakteryzują się one ostrym załomem brzuśca oraz wyodrębnioną szyjką. Ze względu na sposób ukształtowania wylewu możemy je podzielić jeszcze na dwie kategorie: z wylewem mocno rozchylonym na zewnątrz oraz z wylewem w przybliżeniu prostym lub tylko lekko odgiętym. Misy pierwszej kategorii są reprezentowane w Zrębinie liczniej (Tabl. II, 11, 16; VI, 12; IX, 1, 18; X, 18) i należą do jednych z najpopularniejszych w kulturze łużyckiej. Naczynia te datowane są najczęściej na epokę brązu⁶⁹, ale można także wskazać okazy występujące na stanowiskach halsztackich⁷⁰. Ta ostatnia uwaga dotyczy obszaru szczególnie nas interesującego, będącego równocześnie strefą graniczną między grupą górnośląsko-małopolską a grupą tarnobrzeską. Z obszaru rdzennego grupy tarnobrzeskiej największą liczbę analogii znajdujemy na datowanym w ramach IV i V EB cmentarzysku w Zbydniowie, woj. tarnobrzeskie⁷¹. Druga kategoria mis zrzebińskich (Tabl. II, 14; VI, 11; X, 6) jest wg J. Miśkiewicza typowym wytworem grupy górnośląsko-małopolskiej⁷². Wymieniane przez tego autora stanowiska z analogicznym materiałem pozwalają datować je na schyłek epoki brązu i okres halsztacki. Podobnie wygląda sytuacja w grupie mazowiecko-podlaskiej, gdzie zbliżone okazy pochodzą z okresu halsztackiego⁷³.

Ostatnia grupa mis to przypuszczalnie formy stożkowate. Zaliczyliśmy do nich jedynie dwa fragmenty (Tabl. IX, 4; XII, 1). Są one jednak tak mało reprezentatywne, że trafność takiego zaszeregowania budzi duże wątpliwości, nie będziemy się więc wglębiać w ich analizę.

Kubki i czarki omawiamy łącznie, gdyż niezbyt duże zachowane fragmenty tych naczyń nie pozwalają precyzyjnie określić ich pierwotnego kształtu. Łączącymi je cechami są niewielkie rozmiary oraz cienkościennosc. Tylko w jednym przypadku możemy dość prawdopodobnie rekonstruować naczynie z opisanej grupy jako kubek (Tabl. II, 10); pozostałe okazy (Tabl. IX, 3, 11; X, 10) mogą należeć do form, które bywają określane w literaturze mianem czarek lub niewielkich miseczek. Wszystkie trzy egzemplarze mają ostro wyprofilowany załom brzuśca. Zaprezentowane określenia mogą budzić wiele wątpliwości, dlatego też nie mogą one być podstawą do wyciągania jakichkolwiek wniosków.

To samo możemy powiedzieć o czerpakach. Jedynie 3 fragmenty można z całą pewnością zaliczyć do tej grupy: jeden z zachowanym charakterystycznym uchem (Tabl. I, 7) i dwa ufa-

mki den z typowym dla czerpaków wgnieceniem pośrodku (Tabl. IX, 20; XI, 18).

Ósmą grupę ceramiki stanowią talerze, które ze względu na sposób potraktowania górnej powierzchni możemy podzielić na pięć dalszych kategorii. Dokonano tak szczegółowego podziału, ponieważ wbrew panującym opiniom⁷⁴ uważamy, że niektóre ornamenty pokrywające talerze mają określone zasięgi terytorialne i chronologiczne. Mogą więc być pomocne przy analizie całego materiału ze zrzebińskiego osiedla. Pierwszą kategorię stanowią talerze zdobione odciskami plecionki (Tabl. III, 6; VI, 1; XI, 3; Ryc. 16a). Absolutna większość tego rodzaju form występuje na terenie grupy tarnobrzeskiej. Można tu przytoczyć analogie z osad w Trzęsówce, woj. rzeszowskie, st. 2 (datowanej na HD i wczesny okres lateński)⁷⁵ i Turbi, st. I i II (V EB – H)⁷⁶, czy wreszcie z Zawady, st. 1, 2 i 4 (H – wczesny L)⁷⁷. Z formami zbliżonymi do naczyń tarnobrzeskich wystąpiły one także w obrębie osiedla z Hołowna, raj. Luboml, Ukraina (HD)⁷⁸. Na innych terenach kultury łużyckiej talerze takie nie występują wcale lub występują zupełnie wyjątkowo, w pojedynczych egzemplarzach. Chociaż listy przytoczonych analogii nie można uznać za wyczerpującą, to jednak pozwala ona już postawić tezę, że ich zasięg jest ograniczony do grupy tarnobrzeskiej i stref jej przemieszania z ugrupowaniami sąsiednimi, natomiast chronologia obejmuje okres halsztacki i wczesny okres lateński. Zastrzec tu jednak należy, że znaleziska z Turbi wskazują na możliwość występowania odcisków plecionki już w V EB.

Drugim rodzajem ornamentu występującego na powierzchni talerzy ze Zrębina są linie ryte (Tabl. III, 3, 10; IV, 12; VI, 3; VII, 2, 9; VIII, 17; X, 13; XI, 8). Linie te przecinają się pod różnymi kątami bądź tworzą dookolne żłobki. Oba te warianty często łączą się ze sobą. Opisany motyw zdobniczy występuje na talerzach kultury łużyckiej dość często i to w różnych jej strefach. Oprócz Małopolski⁷⁹ spotykamy go na Mazowszu i Podlasiu⁸⁰ oraz na środkowym Śląsku⁸¹. Wszystkie przytoczone stanowiska są datowane na okres od III do V EB. Na osadzie w Książku, woj. wałbrzyskie, st. II⁸² i osiedlach

⁷⁴ Np. J. Miśkiewicz: *Kultura łużycka...*, s. 148; K. Moskwa: *Kultura łużycka...*, s. 83.

⁷⁵ K. Moskwa: *Kultura łużycka...*, s. 310–313.

⁷⁶ M. Zeylandowa: *Osada...*, s. 253–287; M. Zeylandowa: *Materiały z badań archeologicznych w Turbii, pow. Tarnobrzeg*, „*Materiały Archeologiczne*” 7, 1966, s. 205–228.

⁷⁷ Patrz przyp. 63.

⁷⁸ I. Sawicka: *Pozostałości siedziby łużyckiej na stanowisku wdmowym pod wsią Hołowno, pow. lubomelski, [w:] „Księga pamiątkowa ku czci Wł. Demetrykiewicza”*, Poznań 1930, s. 225–237.

⁷⁹ Piestrec, woj. kieleckie (A. Żaki: *Początki rozwoju kultury łużyckiej w dorzeczu górnej Wisły*, „*Annales UMCS*”, Vol. III, 1948, s. 93, ryc. 78); Podgajcze, woj. kieleckie (A. Uzarowiczowa: *Osada kultury łużyckiej w Podgajczu, pow. Opatów*, „*Wiadomości Archeologiczne*” 31, 1965, s. 235, ryc. 6h).

⁸⁰ Kamionka Nadbużna, woj. łomżyńskie, st. 2 (T. Hildt-Węgrzynowicz: *Osadnictwo kultury łużyckiej we wsi Kamionka Nadbużna, pow. Ostrów Mazowiecka*, „*Materiały Starożytne*” 7, 1961, s. 187, tabl. III, 12; VI, 4); Warszawa-Targówek, st. 1, 2, 3 (T. Węgrzynowicz: *Ślady dawnego osadnictwa na Targówku w Warszawie*, „*Wiadomości Archeologiczne*” 28, 1962, s. 108, tabl. XX, 2).

⁸¹ Mietków, woj. wrocławskie, st. 9 (K. i J. Romanowowie: *Osada ludności kultury łużyckiej w Mietkowie, woj. Wrocław, stan. 9*, „*Silesia Antiqua*” 18, 1976, np. ryc. 26c; 27q, t; Przystronie, woj. wrocławskie (S. Pazda: *Osada kultury pucharów lejkowatych i kultury łużyckiej w Przystroniu, pow. Dzieżoniów*, „*Silesia Antiqua*” 7, 1965, s. 70, ryc. 9c; 10a).

⁸² J. Romanow: *Osada kultury łużyckiej oraz ślady osadnictwa z okresu wpływów rzymskich w Książku, pow. Kłodzko*, „*Silesia Antiqua*” 13, 1971, s. 130, ryc. 18j.

⁶⁶ A. Marcinkian: *Badania osady ludności kultury łużyckiej z wczesnej epoki żelaza w Lubniewiczach, pow. Sulęcín*, „*Wiadomości Archeologiczne*” 39, 1974, ryc. 5d, o.

⁶⁷ M. Zeylandowa: *Osada...*, tabl. VI, 7.

⁶⁸ B. Nowogrodzka: *Osada...*, tabl. III, 12.

⁶⁹ T. Węgrzynowicz: *Kultura łużycka...*, s. 57 (jako typ A); K. Moskwa: *Kultura łużycka...*, s. 76 (jako typ II).

⁷⁰ J. Miśkiewicz: *Kultura łużycka...*, s. 149 (jako odmiana 2 typu G).

⁷¹ K. Moskwa: *Kultura łużycka...*, s. 343–346, ryc. 92; 93.

⁷² J. Miśkiewicz: *Kultura łużycka...*, s. 149 (jako odmiana 3 typu G).

⁷³ T. Węgrzynowicz: *Kultura łużycka...*, s. 58 (jako typ B).

obronnych we Wrocławiu-Osobowicach⁸³ fragmenty omawianych talerzy występują wraz z materiałami datowanymi bardzo szeroko, bo oprócz epoki brązu także na okres halszacki. Nie ma jednak pewności czy interesujące nas formy pochodzą również z tego ostatniego okresu. W świetle przytoczonych argumentów przychylamy się do istniejącego już w literaturze poglądu⁸⁴, że talerze zdobione liniami rytymi należy datować na epokę brązu.

Formy mające górną powierzchnię gładką są spotykane na różnych obszarach kultury łużyckiej i w różnych okresach chronologicznych. Tak więc okazy ze Zrębina (Tabl. IV, 7, 10; VI, 2; IX, 16; X, 17, 22; XI, 12; Ryc. 16g) mają analogie na datowanych na IV–V EB osadach w Rębielicach Królewskich, st. 2⁸⁵ i Gośniewicach Nowych, woj. radomskie⁸⁶, na pochodzącym z okresu halszackiego osiedlu obronnym w Jankowie, woj. bydgoskie⁸⁷, czy wreszcie na tak samo chronologicznie określanym cmentarzysku w Kwaczale, woj. krakowskie⁸⁸. Nie mogą więc być podstawą do ściślejszych określeń chronologicznych, nie są też charakterystyczne dla jakiegoś określonego terytorium.

Identyczne wnioski możemy wysnuć z analizy dwóch następnych kategorii talerzy – o powierzchniach chropowatych lub szorstkich oraz zdobionych odciskami palcowymi i paznokciowymi. Te pierwsze nie są w Zrębinie zbyt liczne (Tabl. III, 5; IV, 6, 9; XII, 3, 8, 9), za to mają odpowiedniki na wielu stanowiskach kultury łużyckiej w całej Polsce. Można tu wymienić Kamionkę Nadbużną, woj. łomżyńskie⁸⁹, Turbień, st. I⁹⁰, osiedla obronne we Wrocławiu-Osobowicach⁹¹ czy cmentarzysko w Kwaczale⁹². Chronologia wyliczonych stanowisk rozciąga się od III EB do okresu halszackiego. Ostatnia kategoria talerzy występująca na osadzie w Zrębinie jest zdobiona odciskami palców, czasami z widocznymi zagłębieniami paznokciowymi (Tabl. IV, 5, 8, 11; VI, 8; VIII, 11; IX, 19; X, 7, 15, 21; Ryc. 16b, f). Ten sposób ornamentowania jest najpopularniejszy ze wszystkich do tej pory omówionych, i to zarówno w samym zrębińskim osiedlu, jak i na całym obszarze kultury łużyckiej. Przytaczanie w tym miejscu analogii miałyby się z celem, ponieważ prawie na każdej badanej na większą skalę osadzie otwartej i obronnej formy te występują. Także w obrębie tych cmentarzysk, na których spotykamy talerze, odkrywamy okazy zdobione odciskami palcowymi. Czas trwania tych form przypada na cały okres rozwoju kultury łużyckiej.

Do dziewiątej grupy wyrobów ceramicznych zaliczyliśmy fragment miniaturowego naczynia (Tabl. XI, 17), krążek gliniany o średn. 10 cm będący jakby miniaturką talerza (Tabl. X, 3) oraz gliniany paciorek (Tabl. VIII, 19). Okazy te nie wnoszą żadnych danych do kwestii datowania osady w Zrębinie. Nie są też czymś

wyjątkowym, gdyż w obrębie osiedli kultury łużyckiej dość często spotykamy tego rodzaju wyroby.

Wyroby krzemienne i kamienne

Wyroby krzemienne reprezentowane są przez stosunkowo małą liczbę znalezisk: na obszarze o powierzchni 190 m² odkryto łącznie 43 zabytki. Z tego względu oraz z powodu dużego zróżnicowania form i surowca, z którego zostały wykonane, przeprowadzenie ich analizy nie jest łatwe. Oprócz kilku wyrobów materiał ten nie stwarza podstaw do jednoznacznego rozdzielania go pod względem kulturowym i chronologicznym, z tego też powodu omawiamy zabytki krzemienne łącznie.

Znaczny procent wyrobów krzemiennych to łuszczyki i łuszcznie – 17 okazów (39,5% całości materiału). Jak z tego wynika, większość wyrobów krzemiennych została wykonana tzw. techniką łuszczniową. Liczba wiórów wśród półwytworów i odpadków krzemiennych jest niewielka, wynosi bowiem tylko 4 okazy (9,3%). Również w niewielkim stopniu był uzyskany półsurowiec z rdzeniowania, gdyż wystąpiły tylko dwa rdzenie (oba z okruchów krzemienia bałtyckiego), i to problematyczne – amorficzne. Problematyczność ich podkreśla niezgodność metryczna negatywów odbić na rdzeniach z wielkością odłupków i narzędzi odłupkowych⁹³.

Wytworami uzyskanymi techniką „łuszczniową” są łuszczyki i łuszcznie. Znaleziono 11 egzemplarzy łuszczek, co stanowi 25,6% całości materiału krzemiennego. Mają one formę odłupkową lub wiórowatą i są przeważnie surowe, bez retuszu, czasem tylko z łuskaniem użytkowym. W trzech przypadkach łuszczyki z krzemienia świeciechowskiego pochodzą z siekier, o czym świadczą charakterystyczne wyświecenia powierzchni na górnej stronie. Jedna, z krzemienia wołyńskiego, ma ślady wygładzania. 4 egzemplarze wykonane są z krzemienia bałtyckiego, 3 ze świeciechowskiego, 2 z czekoladowego, 1 z wołyńskiego i 1 z nieokreślonego. Długość ich wynosi od 2,7 do 4,7 cm, szerokość od 1,5 do 3,0 cm, a grubość od 0,3 do 0,9 cm. Dość duży jest również udział łuszczni – znaleziono 6 egzemplarzy, tj. 13,9% całości materiału krzemiennego. Są one zróżnicowane – zarówno odłupkowe, jak i jeden wiórowy. Ten ostatni jest jednocześnie łuskany na stronie dolnej, jeden bok ma łuskany obustronnie. Inne okazy są surowe, z czego jeden jest dwubiegunowy. Wymiary łuszczni mieszczą się w granicach: długość od 1,9 do 3,3 cm, szerokość od 1,7 do 2,9 cm, a grubość od 0,7 do 0,9 cm.

Następne, to półwytwory uzyskiwane w wyniku rdzeniowania. Odłupki są nieliczne, reprezentowane tylko przez 2 fragmenty (4,6% całości materiału krzemiennego). Oba są wykonane z krzemienia bałtyckiego; większy jest surowy, mniejszy ma częściowo drobno łuskaną stronę górną. Innymi półwytworami uzyskiwanymi z rdzeni są wióry. Znaleziono 4 egzemplarze, z których 2 są z krzemienia świeciechowskiego, 1 z czekoladowego i 1 z pasiastego. Wszystkie są fragmentami części górnych. Egzemplarz z krzemienia pasiastego i większy z krzemienia świeciechowskiego (Tabl. V, 6) to wióry surowe. Drugi, mniejszy wiór z krzemienia świeciechowskiego ma retusz użytkowy (ślady wyświecenia) na stronie górnej (Tabl. V, 9). Wiór z krzemienia czekoladowego ma jedną krawędź załuskaną obustronnie (Tabl. V, 10). Wióry reprezentują 9,3% całości materiału krzemiennego.

Kolejną kategorią wytworów krzemiennych są narzędzia. Narzędzia wydzielono z ogólnej masy materiałów krzemiennych na podstawie śladów ich końcowej obróbki lub użytkowania. Część badaczy nie uznaje śladów użytkowania za kryterium wyróżnia-

⁸³ B. Gediga: Grody ludności kultury łużyckiej we Wrocławiu-Osobowicach, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 152.

⁸⁴ A. Żaki: Początki rozwoju..., s. 87; T. Węgrzynowicz: Kultura łużycka..., s. 60.

⁸⁵ B. Nowogrodzka: Osada..., s. 118, tabl. II, 8, 9.

⁸⁶ R. Miłkaszewska-Balcer: Osada kultury łużyckiej w Gośniewicach Nowych, pow. Grójec, „Wiadomości Archeologiczne” 32, 1966, s. 119.

⁸⁷ J. Ostoję-Zagórski: Gród halszacki w Jankowie nad Jeziorem Pakoskim, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 39.

⁸⁸ Z. Durczewski: Grupa..., cz. I, s. 86–87; Z. Durczewski: Grupa górnośląsko-małopolska kultury łużyckiej w Polsce, cz. II, Kraków 1948, tabl. LX, 3, 7.

⁸⁹ T. Hildt-Węgrzynowicz: Osadnictwo kultury łużyckiej..., s. 187.

⁹⁰ M. Zeylandowa: Osada..., s. 281.

⁹¹ B. Gediga: Grody..., s. 152, ryc. 28e, k; 40v.

⁹² Z. Durczewski: Grupa..., cz. I, s. 86; cz. II, tabl. LX, 1–8.

⁹³ J. Kopać: Wstępna charakterystyka technologiczno-tytologiczna wczesnobrązowego przemysłu krzemiennego z Iwanowic, woj. Kraków, „Archeologia Polski” 21, 1976, s. 102.

jące narzędzia, przyjmując jedynie ślady obróbki intencjonalnej, kiedy forma narzędzia jest świadomie kształtowana przez twórcę⁹⁴. Wśród narzędzi wyróżniamy: 3 siekiery z krzemienia pasiastego, 1 fragment ostrza siekiery z krzemienia pasiastego, 1 fragment noża sierpowatego (sierpu) z krzemienia wołyńskiego, 1 wiórowiec z krzemienia jurajskiego, co stanowi 13,9% ogółu materiału krzemiennoego.

Największe przedmioty krzemienne odkryte na stanowisku w Zrębinie to siekiery. Są one zarazem reprezentacją wyrobów rdzeniowych. Jak wynika z obserwacji, siekiery niejednokrotnie miały zachowaną na jednym lub dwóch bokach naturalną powierzchnię surowiaków, jeśli jej wkomponowanie w formę siekiery oszczędzało pracy⁹⁵. Również w omawianym materiale można zaobserwować pozostawianie takiej powierzchni na jednym z boków siekiery (Tabl. V, 3). Wszystkie siekiery zostały wykonane z krzemienia pasiastego (ze złóż krzemionkowych; jedynie w przypadku fragmentu ostrza siekiery jest możliwość pochodzenia surowca ze złóż położonych bardziej na wschód od krzemionkowych – w Koryciźnie i Borowni, woj. tarnobrzeskie).

1. Siekierka czworosienna. Można ją zaliczyć do siekier z grubym obuchem, jednakże jest on w pewnym stopniu ścięty w stosunku do maksymalnej grubości trzonu, co daje w przekroju podłużnym zarys w przybliżeniu soczewkowaty. Ostrze jest dwuściennne, klinowate, lekko zaokrąglone i starannie wygładzone (Tabl. V, 8).

2. Siekierka trójścienna, z lekko zwężonym obuchem; w przekroju podłużnym kształtu zbliżonego do cygara. Prawdopodobnie jest to forma nie dokończona, za czym przemawiałyby ślady obróbki zmierzającej do uzyskania być może formy dwuściennnej, kształt nie uformowanego ostrza, pozostałość kory na jednym boku i duże wymiary (Tabl. V, 3).

3. Siekierka czworosienna, ale w przekroju poprzecznym, z powodu dużego nachylenia krótszych ścian, zbliżona kształtem do soczewkowatej. Obuch lekko zwężony, klinowe ostrze, co w przekroju podłużnym daje w przybliżeniu kształt soczewkowaty. Ostrze jest lekko wygięte i bardzo starannie wygładzone (Tabl. V, 1).

Należy jeszcze podkreślić bardzo ważną cechę stylistyczną omawianych narzędzi: obuchy są słabo wyodrębnione i najczęściej wypukłe.

4. Fragment dwuściennego, klinowego ostrza łagodnie zaokrąglonego i bardzo starannie wygładzonego. Wielkością zbliżone jest ono do ostrza siekiery nr 1, co mogłoby wskazywać na podobne lub nieco większe rozmiary (Tabl. V, 12).

Siekierki stanowią 9,3% ogółu znalezisk krzemiennoych.

Do grupy największych przedmiotów krzemiennoych należą również noże sierpowate – sierpy. W znalezionym w Zrębinie fragmencie sierpa krawędź pracująca (ślady charakterystycznego wyświecenia) była „ostrzona” w miarę zużywania się drobnym, lekkożębnym retuszem przykrawędźnym⁹⁶, co można zaobserwować na zachowanym fragmencie. Jest on złamany z obu stron, co nie daje możliwości sprawdzenia, czy zachowały się mikroślady mogące świadczyć o sposobie umocowania tego narzędzia w oprawie (Tabl. V, 2).

Trzecim rodzajem narzędzi są wiórowce. Są to wióry z regularnie załuskanyimi bokami. Boki łuskane są proste lub lekko łukowate, a wyjątkowo wygięte⁹⁷. W badanym materiale znale-

ziono 1 fragment górnej części wiórowca wykonanego z krzemienia jurajskiego, jednobocznego, o lekko łukowatym, łuskanym boku (Tabl. V, 11).

Ostatnią kategorią są okruchy. Jest ich 12 (27,9%). Są one trudne do określenia, najprawdopodobniej naturalne, jeden z krzemienia świeciechowskiego, jeden z jurajskiego, a pozostałe z nieokreślonego gatunku krzemienia.

Zaobserwowano pewne preferencje surowcowe w badanym materiale krzemiennoym w odniesieniu do niektórych narzędzi. I tak znalezione w Zrębinie siekiery wytworzono z krzemienia pasiastego; są tylko ślady, w postaci łuszczyk i okruchów, użytkowania siekier z krzemienia świeciechowskiego (3 łuszczyki) i krzemienia wołyńskiego (1 okruch o charakterze łuszczykowym). Wszystkie odłupki zostały wykonane z krzemienia bałtyckiego. Natomiast dużą swobodę w wyzyskiwaniu rozmaitych gatunków obserwuje się w grupie łuszczyk i łuszczeni – nie ma tylko wykonanych z krzemienia pasiastego i jurajskiego.

Wśród wyrobów dominuje krzemień bałtycki (11 egzemplarzy, tj. 25,6% całości materiału krzemiennoego). Drugi pod względem frekwencji jest krzemień świeciechowski (7 egzemplarzy – 16,3%), trzeci krzemień pasiasty, krzemionkowski lub z Koryciźni czy Borowni (5 egz. – 11,6%), następnie krzemień czekoladowy równorzędnie z wołyńskim (po 4 egz. – 9,3%) i krzemień jurajski (2 egz. – 4,6%), 10 okazów jest z krzemienia o nieokreślonym gatunku.

Próba określenia przynależności kulturowej omówionego materiału krzemiennoego jest niezwykle utrudniona przede wszystkim ze względu na jego ubóstwo, a także z powodu występowania prawie z reguły poza zwartymi zespołami. Najstarszym elementem w tym zbiorze mógłby być fragment wióra z krzemienia świeciechowskiego (Tabl. V, 6), jego morfologia i surowiec z jakiego został wykonany mogłyby wskazywać na przynależność do kultury pucharów lejkowatych. Fakt jednakże znalezienia go w jamie 16, będącej prawdopodobnie obiektem kultury łużyckiej, stawia takie stwierdzenie pod znakiem zapytania. Większość zabytków krzemiennoych możemy łączyć z osadnictwem kultury Chłopice-Veselé lub kultury mierzanowickiej. Na pierwszy plan wysuwają się tutaj siekiery. Okazy te nie mają charakterystycznego soczewkowatego przekroju poprzecznego, nawiązując wyraźnie do form starszych kultury ceramiki sznurowej⁹⁸. Niemniej jednak znany jest fakt współwystępowania w kulturze Chłopice-Veselé siekier o przekroju zarówno soczewkowatym, jak i czworokątnym⁹⁹. W naszym przypadku ilustracją tego mogą być okazy przedstawione na Tabl. V, 8 i 1. Drugi z nich nie jest idealnie soczewkowaty, ale nie jest to niczym niezwykłym, gdyż podobny egzemplarz możemy wskazać w kulturze mierzanowickiej na stanowisku „Babia Góra” w Iwanowicach¹⁰⁰. Przedstawionemu tu obrazowi nie psuje także okaz o przekroju trójkątnym (Tabl. V, 3), gdyż jest to prawdopodobnie forma nie ukończona, a jej duże rozmiary i surowiec, z którego została wykonana, pozwalają zaliczyć ją do wyróżnionego przez J. Machnika dla kultury mierzanowickiej typu I¹⁰¹. Rodzaj surowca przemawia dodatkowo za zaliczeniem znalezionych w Zrębinie siekier do kultury Chłopice-Veselé lub kultury mierzanowickiej, ponieważ formy z tego okresu były zazwyczaj wykonywane z krzemienia pasiastego, gdy w kulturze ceramiki sznurowej – prawie wyłącznie z krzemienia świeciechowskiego¹⁰².

⁹⁸ J. Machnik: Studia nad kulturą ceramiki sznurowej w Małopolsce, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 47; A. Kempisty: Schyłek neolitu..., s. 38, ryc. 41.

⁹⁹ J. Machnik: Wczesny okres..., s. 44.

¹⁰⁰ J. Kopacz: Wstępna charakterystyka..., tabl. III, 5.

¹⁰¹ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., s. 73.

¹⁰² B. Balcer: Wytwórczość narzędzi krzemiennoych w neolicie ziem Polski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 227.

⁹⁴ B. Balcer: Krzemień świeciechowski w kulturze pucharów lejkowatych, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 60.

⁹⁵ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., s. 257.

⁹⁶ J. T. Bąbel: Krzemienne kindżały kultury ceramiki sznurowej, „Z otchłani wieków”, r. 40, 1974, s. 51.

⁹⁷ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., s. 256.

Także znaleziony w warstwie kulturowej wykopu 1 fragment sierpa z krzemienia wołyńskiego (Tabl. V, 2) jest wyrobem charakterystycznym przede wszystkim dla kultury mierzanowickiej¹⁰³, ale występującym sporadycznie także w kulturze Chłopice-Veselé¹⁰⁴. Jak już wspomniano, większość zabytków krzemiennych wykazuje stosowanie techniki łuszczeniowej, co może być także pewną wskazówką chronologiczną. Technika ta najpowszechniej była stosowana u schyłku neolitu i w epoce brązu. Niestety brak szczegółowych opracowań krzemieniarstwa kultur mierzanowickiej, trzcinieckiej, a także łużyckiej nie pozwala stwierdzić, z którym z tych zespołów należy je wiązać. Najrozsądniejsza wydaje się sugestia, że należą one w większości do zespołu, który ujawnił się elementami wskaźnikowymi w postaci siekier i sierpu, a więc do zespołu z wczesnej epoki brązu.

Wyroby kamienne są w Zrębinie reprezentowane jedynie przez niewielkie, o średnicy 10–15 cm kamienie o wyraźnie startych lub stłuczonych powierzchniach. W wykopie 4 znaleziono 3 fragmenty, w wykopie 5 – 5 (w tym jeden w jamie 15) i w wykopie 6 – 1 fragment. Nie należałoby ich jednoznacznie interpretować jako rozcieraczy do żaren, oprócz tej funkcji mogły one pełnić wiele innych związanych z tarciami, wygładzaniem lub delikatnym obtukiwaniem.

Fragmenty kości zwierzęcych

W kilku przypadkach odkryto w Zrębinie, mimo niesprzyjających warunków zalegania, fragmenty kości zwierzęcych. Niestety do chwili, w której pisane są te słowa, nie uzyskaliśmy jeszcze wyników analiz specjalistycznych. Kości odkryto w trzech obiektach, które uznać możemy za zespoły w miarę zwarte, oraz w jednym przypadku w warstwie kulturowej wykopu 4. W tym ostatnim przypadku nie mamy pewności co do kulturowego i chronologicznego określenia, gdyż na tym poziomie odkrywaliśmy jeszcze pojedyncze fragmenty ceramiki nowożytnej. W jamach 13 i 15 znalezione fragmenty zębów, a w obiekcie 2 róg z częścią czaszki oraz kawałek kości długiej. Z powierzchniowych i niefachowych oględzin można przypuszczać, że są to części szkieletu krowy.

Obiekt nieruchome

Badania wykopaliskowe w Zrębinie doprowadziły do odsłonięcia kilkunastu obiektów nieruchomych. Numeracją objęto 18 zespołów. Szczegółowa analiza pozwala z tej liczby wyłączyć tzw. obiekty 4, 8 i 9, które ze względu na ich nieregularność i niewielką głębokość uważamy za zwyczajne przegłębienia warstwy kulturowej. Tak więc analizie funkcjonalnej poddać możemy 15 jam. Interpretacje nasze opierać będziemy na zaproponowanych w 1983 roku zasadach¹⁰⁵ posługując się zebrany w cytowanej pracy obszernym materiałem porównawczym.

Nie nastęrcza większych trudności określenie obiektu 3; jest to po prostu skupisko ceramiki. Obiekt 10 został prawdopodobnie odsłonięty tylko częściowo. Odkryty fragment nasuwa przypuszcze-

nie, że mógł on być naziemną budowlą mieszkalną. Interpretację utrudnia fakt, że wypełnisko jamy i spąg warstwy kulturowej są kolorystycznie mało zróżnicowane, a głębokość obiektu liczona od spągu warstwy jest niewielka. W planie jest on najlepiej widoczny na wykopie 4 (Ryc. 11a), gdzie także w profilach, zwłaszcza w profilu wschodnim wykopu (Ryc. 10a), jest wyraźnie czytelna jego wielkość. Przechodzi on w kierunku pn.-wsch. na wykop 2. Tu jest jednak bardzo słabo czytelny zarówno w planie, jak i w profilach wykopu. Są to tak problematyczne zarysy, że nie mamy nawet pewności, czy chodzi rzeczywiście o obiekt 10. Z zachowanych fragmentów jamy możemy się zorientować, że w całości miała ona niewielką głębokość (10–15 cm) i bardzo regularne, płaskie dno, które jest zakłócone tylko w jednym miejscu, gdzie znajdowała się głęboka, trapezowata jama mogąca pełnić funkcję piwniczki (Ryc. 11b). Tego rodzaju lekko zagłębione w ziemię i wyposażone w piwniczki domostwa występują na terenie kultury łużyckiej dość powszechnie¹⁰⁶, że wymienimy tu dla przykładu osadę z Konina¹⁰⁷. Niestety nie jesteśmy w stanie zrekonstruować konkretnego kształtu ani wymiarów naszego obiektu; jedynie gdybyśmy uznali niewyraźne ślady z wykopu 2 za kontynuację opisywanej jamy, to moglibyśmy przyjąć, że domostwo nie mogło mieć mniejszych wymiarów niż ok. 4,5×2,5 m.

W sąsiedztwie obiektu 10 odkryto następny większy zespół, do którego zaliczyliśmy m.in. jamy 11 i 12. Został on przebadany w tak niewielkim stopniu, że nie jest możliwe określenie jego przeznaczenia. Być może jest to także fragment domostwa.

Następną kategorią obiektów występujących na opisywanym stanowisku są właściwe jamy zasobowe¹⁰⁸. Z całą pewnością możemy do nich zaliczyć jedynie jamę 2 (Ryc. 5). Jej trapezowaty, rozchylający się ku górze kształt oraz duża głębokość niedwuznacznie wskazują na przeznaczenie. Dobrą analogią do naszego obiektu jest jama 3 z Tomic, woj. wrocławskie¹⁰⁹, która ma nawet podobnie ukształtowany stopień ułatwiający dostęp do jamy. Pięć dalszych obiektów uznajemy za prawdopodobnie zasobowe. Brak pewności w określeniu wynika

¹⁰⁶ J. Michalski: Zagadnienia systematyki..., s. 171, tabl. 3.

¹⁰⁷ Z. Pieczyński: Osada kultury łużyckiej z IV okresu epoki brązu w Koninie, „Fontes Archaeologici Posnaniensis” 16, 1965, s. 6.

¹⁰⁸ J. Michalski: Zagadnienia systematyki..., s. 150, 156–163.

¹⁰⁹ J. Romanow: Osadnictwo ludności kultury łużyckiej z okresu halstackiego, [w:] „Tomice, pow. Dzierżoniów. Wielokulturowe stanowisko archeologiczne”, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 159.

¹⁰³ J. Machnik: Wczesny okres..., s. 64.

¹⁰⁴ J. Machnik: Wczesny okres..., s. 44.

¹⁰⁵ J. Michalski: Zagadnienia systematyki i interpretacji obiektów nieruchomych, „Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne” 5, 1983, s. 135–195.

z ich nie najlepszego stanu zachowania lub tylko częściowego przebadania. W przypadku jam 5, 7, 13 i 14 mamy podstawy przypuszczać, że zostały uchwycone jedynie dolne partie, których kształt nie wyklucza zasobowego charakteru obiektów. Najbardziej interesujący jest zespół oznaczony numerem 13 (Ryc. 14). W profilu, oprócz właściwej jamy, widoczne są dwa ślady po wbijanych słupach, co może świadczyć o istnieniu nad jamą jakiegoś zadaszenia. Tego rodzaju konstrukcje wznoszone były w celu ochrony szczególnie cennych zasobów, np. ziarna siewnego¹¹⁰. Odmiennie wygląda sprawa obiektu 18 (Ryc. 17). Zarys tej jamy uchwycono jedynie w profilu wykopu 6; nie są znane jej kształt w planie ani zawartość kulturowa. W rzucie pionowym ma ona kształt odpowiadający obiektom zasobowym, dlatego też omawiamy ją w tym miejscu. Wątpliwości budzi jednak warstewka spalenizny znajdująca się przy dnie. Interpretacja może tu być dwojaka: mogą to być pozostałości przydennej warstwy izolacyjnej w jamie zasobowej (analogiczne konstrukcje występują dość licznie w obrębie osiedli kultury łużyckiej¹¹¹) ewentualnie zwęglone resztki zawartości jamy lub też są to pozostałości ogniska, które niegdyś płonęło na dnie jamy, a sam obiekt służył do suszenia rozmaitych produktów¹¹².

Następna grupa obiektów to paleniska i ogniska. Stosujemy to rozgraniczenie według zasady, że paleniska mają celowo wykonaną konstrukcję do palenia otwartego ognia, ogniska natomiast są jej pozbawione i wyróżniają się jedynie resztkami spalonych substancji¹¹³. W Zrębinie do palenisk możemy zaliczyć jedynie obiekt występujący w górnej części jamy 2 (Ryc. 5). Miał on wypełnisko smoliste czarne, z dużymi kawałkami spalenizny i licznymi kamieniami. Te ostatnie pochodzą prawdopodobnie ze zrujnowanej konstrukcji paleniska, które zbudowano w zagłębieniu po jamie zasobowej, gdy uległa ona już prawie całkowitemu zasypaniu. Do ognisk możemy zaliczyć jamę 6, której wypełnisko stanowiła intensywna spalenizna, a także z pewnymi, częściowo opisanymi już zastrzeżeniami przydenne części jam 11 i 18.

Pozostałe obiekty są tak źle zachowane, ewentualnie ich destrukcja jest na tyle poważna, że nie zezwala to na określenie funkcji. Natomiast chcielibyśmy wskazać na możliwość wydzielenia jeszcze jednego obiektu w profilu wykopu 1 (Ryc. 3). Bar-

dzo słabo rysujące się przegłębienie wywołuje wiele wątpliwości co do charakteru, natomiast na korzyść uznania go za jamę mogą przemawiać fakt trapezowatego, lekko rozchylającego się ku górze kształtu i dość regularnie zarysowane ściany.

Pozostała jeszcze do omówienia kwestia chronologii poszczególnych obiektów. Skupisko ceramiki oznaczone numerem 3 możemy dość pewnie łączyć z osadą z wczesnej epoki brązu ze względu na wystąpienie tam skorup z jednego naczynia. W domniemanym obiekcie 4 – przegłębieniu warstwy kulturowej – nie natrafiono na żaden materiał zabytkowy, co nie pozwala ustalić chronologii i przynależności kulturowej. W obiekcie 6 odkryto co prawda kilka fragmentów ceramiki, ale są one tak mało charakterystyczne, że opierając się na nich nie można określić interesujących nas danych. Wszystkie pozostałe obiekty musimy uznać za związane z osadą kultury łużyckiej. Świadczy o tym materiał zabytkowy znaleziony w ich wnętrzu, a w przypadku obiektu 18 stratygrafia. Pewne wątpliwości może budzić zaliczenie do kultury łużyckiej obiektu 11+12 ze względu na występujący w nim bardzo licznie materiał kultury trzcinieckiej. Odkryto tak jednak także fragmenty ceramiki łużyckiej, a stratygrafia uchwycona w zachodnim profilu wykopu 4 jednoznacznie łączy go ze starszą warstwą kultury łużyckiej.

Stratygrafia

W obrębie stanowiska w Zrębinie natrafiono na materiały zabytkowe nowożytnie oraz należące do trzech ugrupowań prahistorycznych, a mianowicie do zespołu z wczesnej epoki brązu (kultura Chłopic-Veselé lub kultura mierzanowicka), kultury trzcinieckiej i kultury łużyckiej. Takich też nawarstwień kulturowych należało się spodziewać. Tymczasem okazało się, że wyraźnie rysują się jedynie warstwy nowożytnie i związane z kulturą łużycką. Te ostatnie reprezentują prawdopodobnie dwie fazy osadnictwa następujące szybko po sobie, być może nawet w obrębie jednego okresu. Z osadnictwem poprzedzającym kulturę łużycką możemy łączyć szczątki jednej tylko warstwy, a interpretacja jej przynależności kulturowej jest wielce utrudniona. Jednolity układ stratygraficzny stanowiska można przedstawić jak następuje:

1) warstwa poprzedzająca osadnictwo kultury łużyckiej to szarozółty piasek występujący jedynie punktowo na wykopach 1 (Ryc. 3) i 5 (Ryc. 13);

2) starsza warstwa kultury łużyckiej jest reprezentowana przez brązowoszarą ziemię w wykopach 1 (Ryc. 3), 2 (Ryc. 8), 5 (Ryc. 13) oraz 6 (Ryc. 17). W wykopie 4 (Ryc. 10) warstwa ta występowała wraz z warstwą szarej ziemi i wyraźnie

¹¹⁰ J. Coles: Archeologia doświadczalna, Warszawa 1977, s. 53.

¹¹¹ J. Michalski: Zagadnienia systematyki..., s. 158–159.

¹¹² J. Michalski: Zagadnienia systematyki..., s. 168–170.

¹¹³ J. Michalski: Zagadnienia systematyki..., s. 178.

miała powiązania z obiektami 10 i 11+12, które z tego powodu musimy także zaliczyć do tej fazy;

3) młodsza warstwa kultury łużyckiej ma swój odpowiednik w ciemnoszarej ziemi w wykopach 1 (Ryc. 3), 3, 5 (Ryc. 13) i 6 (Ryc. 17) oraz beżowszarej ziemi w wykopach 2 (Ryc. 8) i 4 (Ryc. 10). Z tą właśnie warstwą bardzo wyraźnie łączą się widoczny we wschodnim profilu wykopu 1 domniemany obiekt, a także jamy 16 (wschodni profil wykopu 5) i 18 (południowy profil wykopu 6);

4) warstwy związane z osadnictwem nowożytnym (oznaczone na rycinach łącznie jako nie objęte niniejszym opracowaniem) widoczne były w postaci ciągłej warstwy w wykopach 2, 4 i 6. W tym ostatnim oprócz warstwy wystąpiły jeszcze obszerne wkopy. Poza tym nieco mniejsze zagłębienia odkryto w wykopach 3 i 5.

Jak już wspomniano, przynależność kulturowa najstarszej na tym stanowisku warstwy jest trudna do ustalenia. Wynika to z kilku przyczyn. Nigdzie nie udało się w trakcie eksploracji wykopów wyodrębnić fragmentów nie zakłóconej warstwy i fakt jej istnienia ustalono dopiero na podstawie analizy profili. Stąd też z warstw spągowych wykopów pochodzą materiały przeważnie należące do kultury łużyckiej, kultury trzcinieckiej oraz zespołu z wczesnej epoki brązu. Prawdopodobnie ta najstarsza warstwa została zniszczona w większości przez osadnictwo kultury łużyckiej i występuje jedynie w postaci niewielkich płatów słabo odcinających się od warstw nadległych, zwłaszcza jeżeli uwzględnimy proces przemywania tych ostatnich. Istnieją jednak pewne przesłanki, które pozwalają postawić hipotezę, że jest to warstwa związana z zespołem najwcześniejszym: 1. jeżeli założymy, że osadnictwo zarówno z wczesnej epoki brązu, jak i kultury trzcinieckiej pozostawiło po sobie warstwy kulturowe, to bardziej narażona na zniszczenie przez kulturę łużycką była warstwa powstała w czasie istnienia kultury trzcinieckiej, a tym samym większe szanse przetrwania miała warstwa związana z osadnictwem z wczesnej epoki brązu; 2. w wykopach 2 i 4, w spągu warstwy kultury łużyckiej, występowała duża ilość ceramiki kultury trzcinieckiej, natomiast nigdzie nie zaobserwowano związanej z nią warstwy kulturowej – potwierdzałoby to ewentualność całkowitego zniszczenia nawarstwień trzcinieckich; 3. *gros* ceramiki związanej z kulturą Chłopice-Veselé lub kulturą mierzanowicką znaleziono w wykopach 1 i 5, a więc tam, gdzie mamy do czynienia z opisywaną warstwą; 4. w wykopie 1 natrafiono na skupisko ceramiki (obiekt 3) z wczesnej epoki brązu, które znajdowało się na złożu pierwotnym.

Przynależność warstw wymienionych w punktach 2 i 3 do kultury łużyckiej nie ulega wątpliwości. Wydobyto z nich duże ilości ceramiki tej właśnie

kultury, z tym że, zwłaszcza w przypadku warstwy starszej, ze znaczną domieszką ceramiki kultury trzcinieckiej i kultury wczesnej epoki brązu. Rozdzielenie osadnictwa łużyckiego na dwie fazy wynika nie tylko ze zróżnicowania kolorystycznego warstw, ale głównie z zaobserwowanego faktu wkopowania jam zarówno do poziomu warstwy starszej, jak i do poziomu młodszej. Szczegółowa analiza ceramiki łużyckiej w obu warstwach nie daje podstaw do ich rozdzielenia chronologicznego. Fragmenty naczyń o cechach starszych występują wraz ze skorupami o cechach młodszych w obu warstwach ciągłych, a także w obiektach. Należy więc przyjąć, że obie fazy osadnictwa kultury łużyckiej przypadają na czas trwania jednego, charakterystycznego dla tego regionu, stylu ceramicznego. Nie mogą więc być od siebie zbyt oddalone chronologicznie.

Uwagi końcowe

Sumując dotychczasowe uwagi na temat stanowiska 1 w Zrębinie musimy stwierdzić, że najstarsze znaleziska, na jakie natrafiono, pochodzą z początków epoki brązu. W tym to okresie ludność kultury Chłopice-Veselé lub kultury mierzanowickiej założyła tu niewielką osadę. W odniesieniu do tych materiałów używaliśmy terminu „z wczesnej epoki brązu”, gdyż równomierne występowanie cech obu zespołów nie pozwalało na szczegółowsze rozgraniczenie. Z tego też powodu nie możemy datowania osiedla zawęzić bardziej niż do czasu trwania obu kultur, a więc do prawie całego I okresu epoki brązu. Z najnowszych rozważań J. Machnika¹¹⁴ wynika, że w chronologii bezwzględnej byłby to odcinek zamykający się w latach 1850–1600 p.n.e. Jest rzeczą charakterystyczną, że zabytki z tych czasów nie występowały na obszarze całego stanowiska, a jedynie w jego części centralnej, w wykopach 1, 5 i 6 oraz w niewielkiej ilości w wykopie 4. Pozwala to przynajmniej częściowo rekonstruować zasięg i wielkość osiedla. Zgodnie z tym co powiedziano, dość pewnie można wyznaczyć jego wschodnią granicę (Ryc. 2), a na podstawie profilu wschodniego wykopu 5, który przecina całe stanowisko po linii zbliżonej do N-S, także granicę północną i południową. Gorzej wygląda sytuacja w zachodniej części stanowiska. Pomiędzy wykopem 5 a drogą ze Zrębina do Kamieńca jest ono już całkowicie zniszczone. Opierając się na materiałach z wykopu 1 możemy przypuszczać, że tutaj właśnie znajdowało się centrum osady z wczesnej epoki brązu. Jednocześnie szczegółowe badania powierzchniowe na zachód od wzmiankowej drogi doprowadziły do odkrycia

¹¹⁴ J. Machnik: Wczesny okres..., s. 48, 68.

jedynie ceramiki kultury łużyckiej. Można więc przypuszczać, że osada starsza nie sięgała już poza drogę. Było to prawdopodobnie niewielkie (60×25 m?) osiedle zamieszkiwane przez najwyżej dwie lub trzy rodziny w ciągu niezbyt długiego czasu, o czym może świadczyć niezbyt duża ilość materiału zabytkowego. Nie było to jednak krótkotrwałe obozowisko. Zachowana warstwa kulturowa ma miejscami sporą miąższość, chociaż częściowo została ona zniszczona przez kolejne fazy osadnictwa. Niestety wielkości tych zniszczeń nie jesteśmy w stanie oszacować.

Następny etap osadnictwa, którego ślady odkrywamy w Zrębinie, to kultura trzciniecka. Niestety nie udało się powiązać z nią żadnych obiektów ani warstwy kulturowej. Ta ostatnia, jeżeli istniała, musiała mieć niezbyt dużą miąższość i została całkowicie zniszczona przez osadnictwo kultury łużyckiej. Ceramika kultury trzcinieckiej znajduje się więc na złożu wtórnym. Prawdopodobnie nie została przemieszczona zbyt daleko od miejsca swego pierwotnego zalegania, toteż możemy pokusić się o określenie wielkości osiedla. Fragmenty naczyń trzcinieckich znajdowano we wszystkich wykopach z wyjątkiem wykopu 3; z największym nasileniem występowały one w wykopach 2 i 4. Granice osady przebiegały zapewne podobnie jak we wczesnej epoce brązu (Ryc. 2), z nieco większym jedynie zasięgiem w części południowo-wschodniej i wschodniej. Rekonstrukcję granicy zachodniej musimy przeprowadzić analogicznie jak dla zespołu starszego. W sumie – przybliżone rozmiary osiedla mogły wynosić około 80×20 m. Było więc ono niewielkie, a biorąc pod uwagę fakt niezachowania się warstwy kulturowej, brak obiektów kultury trzcinieckiej i stosunkowo ubogi inwentarz możemy przypuszczać, że znajdowało się tutaj krótkotrwałe obozowisko. Kwestia chronologii tego obozowiska została szeroko omówiona przy analizie ceramiki. Powtórzmy więc tylko, że raczej wchodzi tu w grę II okres epoki brązu z wykluczeniem I okresu tej epoki. Istnieją też pewne przesłanki, że może to być materiał jeszcze młodszy, pochodzący z ostatniej fazy rozwoju kultury trzcinieckiej.

Najintensywniejsze na omawianym stanowisku było osadnictwo kultury łużyckiej, które pozostawiło po sobie dwie warstwy kulturowe znacznej miąższości oraz liczne obiekty. Łączyły się one z dwiema fazami zagospodarowania tego terenu przez ludność kultury łużyckiej. Jak już stwierdzono, materiał zabytkowy w obu warstwach odpowiadających tym fazom nie wykazywał żadnego zróżnicowania, a tym samym możemy przypuszczać, że osada po pewnym czasie użytkowania została porzucona, by być ponownie zasiedlona po niezbyt długim czasie i, być może, przez tę samą grupę

ludzi. Jest wielce prawdopodobne, że wydarzenia te rozegrały się w przeciągu życia jednego pokolenia. W rozważaniach na temat chronologii osadnictwa łużyckiego w Zrębinie możemy więc pominąć fakt dwufazowości, jako że wyróżnia on się jedynie stratygraficznie. Większość analizowanych fragmentów ceramiki pochodzi z naczyń datowanych dość szeroko na V EB poprzez okres halsztacki aż do początków okresu lateńskiego. Obok nich występują jednak egzemplarze o starszej metryce. Taki zestaw form wyraźnie wskazuje, że osada musiała powstać w momencie, kiedy użytkowane były jeszcze naczynia o starej tradycji, a jednocześnie zaczynały pojawiać się egzemplarze reprezentujące nowy styl. Na cały zasób ceramiki składały się ponadto formy, które prawie nie zmienione przetrwały od początków tej kultury do jej końca. Dodatkowym wskaźnikiem chronologicznym jest brak naczyń zdobionych rzędem dziurek tuż pod krawędzią wylewu, charakterystycznych w grupie tarnobrzeskiej dla okresu halsztackiego i początków okresu lateńskiego i najczęściej współwystępujących z talerzami zdobionymi odciskami plecionki. W Zrębinie fragmenty talerzy z odciskami plecionki wystąpiły jedynie w kilku egzemplarzach, można więc przypuszczać, że osada egzystowała na krótko przed pojawieniem się form z dziurkami pod krawędzią. Dodatkowym argumentem za takim rozumowaniem jest fakt, że w pobliżu odkryto kilka innych stanowisk omawianej grupy, na których występował ten rodzaj ornamentu. Sumując dotychczasowe uwagi na temat chronologii osiedla kultury łużyckiej musimy stwierdzić, że najprawdopodobniej obie fazy jego użytkowania przypadały na V EB i jakiś, trudny w tej chwili do sprecyzowania, odcinek HC, w zależności od długotrwałości na tym terenie styku ceramicznego charakterystycznego dla drugiej fazy rozwoju grupy tarnobrzeskiej.

Trudno jest jednoznacznie zaklasyfikować omawiane stanowisko do którejś z grup kulturowych. Leży ono na obszarze tradycyjnie zaliczanym do grupy tarnobrzeskiej¹¹⁵ i, jak wynika z przedstawionej analizy ceramiki, znajdujemy tam także wiele analogii. Sporo jednak z tej ceramiki to formy powszechne, występujące na szerokich połaciach kultury łużyckiej, w tym także w grupie górnośląsko-małopolskiej. Z egzemplarzy zdecydowanie typowych dla grupy tarnobrzeskiej możemy jedynie wymienić talerze zdobione odciskami plecionki, natomiast z charakterystycznych dla grupy górnośląsko-małopolskiej – misy profilowane z wylewem prostym lub lekko rozchylonym. Wydaje się, że

¹¹⁵ K. Moskwa: Grupa tarnobrzeska kultury łużyckiej, [w:] „Materiały do prehistorii ziem polskich”, cz. 4, z. 1, Warszawa 1971, s. 13, tabl. VI.

jest to obraz typowy dla obszaru pogranicznego, na jakim leży osada zrębińska. Przemieszanie cech kulturowych może być tym większe, że stanowisko znajduje się na lewym brzegu Wisły, którym przebiegał jeden z najbardziej uczęszczanych szlaków handlowych. Sprzyjało to przenoszeniu najrozmaitszych „nowinek”, także w zakresie wytwórczości ceramiki, w obu kierunkach na znaczne nawet odległości. Określenie przynależności do grupy kulturowej osady w Zrębinie proponujemy pozostawić otwarte, tym bardziej że jej kontekst osadniczy nie jest jeszcze zbyt dobrze poznany. Dalsze badania wykopaliskowe na sąsiednich stanowiskach na pewno pozwolą rozpatrzeć ją w zupełnie nowym świetle.

Osady kultury łużyckiej w Zrębinie zajmują największą przestrzeń ze wszystkich do tej pory omawianych osiedli (Ryc. 2). W kierunku wschodnim sięgają one zapewne jeszcze poza wykop 3, gdzie odkryto ceramikę i obiekty tej kultury, jednakże kilkanaście metrów dalej zaczyna się gwałtowny spadek terenu ku dnu doliny Wschodniej. Ślady osadnictwa w kierunku zachodnim ciągnęły się pasem szerokości około 35 m i przechodziły na drugą stronę drogi Zrębin–Kamieniec, gdzie zabytki pojawiały się na powierzchni pól jeszcze na przestrzeni przynajmniej kilkudziesięciu metrów.

Zbyt skąpe rozpoznawanie wykopaliskowe osadnictwa łużyckiego nie pozwala stwierdzić, czy istniały jakieś różnice w wielkości zagospodarowanej przestrzeni w poszczególnych fazach. Na podstawie obszaru zajmowanego przez osiedla, grubości warstwy kulturowej dochodzącej do 30 cm w każdej z faz, występowania przypuszczalnych śladów domostw i jam gospodarczych, a także niezbyt bogatego inwentarza ruchomego możemy wysunąć przypuszczenie, że w obu przypadkach mamy do czynienia z osadami sezonowymi¹¹⁶. Sądząc po odkrytych jamach zasobowych i szczątkach kości bydła, ludność tych osiedli trudniła się rolnictwem i hodowlą. Niezbyt duża żyzność eksploatowanych gleb i niski poziom zabiegów agrarnych powodowały szybkie wyczerpanie ekumeny i konieczność przeniesienia osady w inny rejon. Po pewnym jednak czasie zasoby środowiska odnawiały się i osadnicy mogli powrócić na stare, wypróbowane już miejsce. Taki właśnie rozwój wydarzeń w przypadku zrębińskich osiedli jest bardzo prawdopodobny i być może mamy tu do czynienia z tym rzadkim przypadkiem, kiedy udało się to zjawisko udokumentować stratygraficznie.

¹¹⁶ J. Michałski: Typy osad otwartych kultury łużyckiej, ich rozprzestrzenienie na terenie Polski oraz liczba zamieszkującej je ludności, [w:] „Przemiany ludnościowe i kulturowe I tys. p.n.e. na ziemiach między Odrą i Dnieprem”, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 375–389, zwłaszcza s. 377–378.

Materiały uzyskane przez E. Majewskiego w okolicach Zrębina nigdy nie doczekały się szerszej publikacji, mimo że zawierały spory zbiór wytworów krzemiennych, które były przedmiotem jego specjalnego zainteresowania. Jedyne zestawienie zabytków z tej miejscowości, znajdujących się w Muzeum E. Majewskiego, przynosi „Katalog treściwy zbioru przedhistorycznego ułożony porządkiem miejscowości”¹¹⁷, gdzie wymieniono, niestety niezbyt precyzyjnie, rodzaje zabytków wraz z numerami inwentarza. Zestawienie to w nieco innej formie powtarza L. Kozłowski¹¹⁸ zamieszczając ilustrację siekierki kamiennej¹¹⁹. Ta sama siekierka była już wcześniej zilustrowana w monografii E. Majewskiego¹²⁰, gdzie pokazano także tablicę z umieszczonymi na niej, słabo widocznymi, czterema fragmentami gładzonych narzędzi krzemiennych, najprawdopodobniej siekier¹²¹. Szczęśliwie większość zabytków ze zbioru E. Majewskiego dotrwała do dnia dzisiejszego i znajduje się w Państwowym Muzeum Archeologicznym w Warszawie¹²². Sądząc po wysokości numerów inwentarzowych MEM okazy ze Zrębina napływały tam jeszcze po ogłoszeniu „Katalogu treściwego...”, dlatego też nie zostały uwzględnione w żadnej z przytoczonych publikacji. W okresie powojennym materiały ze Zrębina kilkakrotnie wykorzystywano w monografiach dotyczących różnych okresów. S. K. Kozłowski wyselekcjonował mezolityczny materiał krzemienny¹²³, J. Miśkiewicz opublikował fragment naczynia kultury łużyckiej¹²⁴, a E. Dąbrowska ceramikę wczesnośredniowieczną¹²⁵.

W niniejszym opracowaniu będziemy starali się omówić przede wszystkim materiały stanowiące kontekst dla badanego wykopaliskowo stanowiska 1, inne potraktujemy marginesowo. Najliczniejszy jest materiał krzemienny, w zbiorach PMA (nr inw. I/4600) znajduje się około 470 sztuk odpadków, półsurowca i wytworów. Z tego 53 egzemplarze zostały opublikowane w pracy S. K. Kozłows-

¹¹⁷ „Światowit” 9, 1911, s. 140–141.

¹¹⁸ L. Kozłowski: Epoka kamienia..., s. 54.

¹¹⁹ L. Kozłowski: Epoka kamienia..., tabl. XIV, 2.

¹²⁰ E. Majewski: Powiat stopnicki..., 1906, rys. 720.

¹²¹ E. Majewski: Powiat stopnicki..., 1906, s. 64, rys. 724.

¹²² Pod numerami inwentarza I/4600; II/4231, 4232; III/1947, 2393; V/1230.

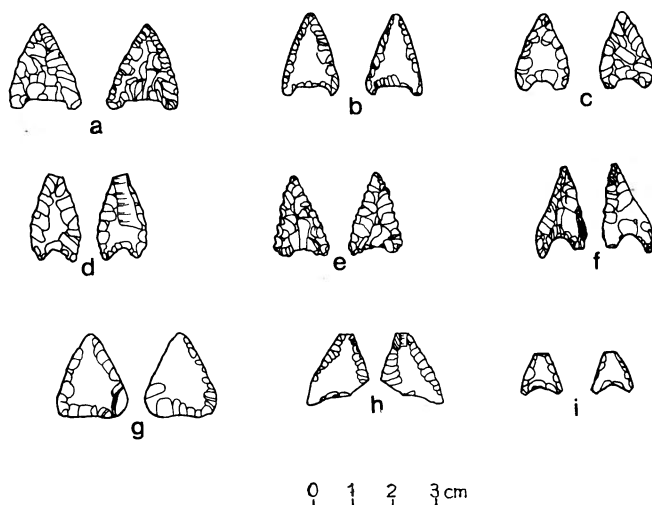
¹²³ S. K. Kozłowski: Z problematyki polskiego mezolitu. Wybrane zagadnienia z pradziejów dorzecza górnej i środkowej Wisły we wczesnym holocenie, „Wiadomości Archeologiczne” 34, 1969, s. 103.

¹²⁴ J. Miśkiewicz: Materiały kultury łużyckiej z międzyrzecza Pilicy i środkowej Wisły, „Materiały Starożytne” 8, 1962, s. 342, tabl. X, 16.

¹²⁵ E. Dąbrowska: Studia nad osadnictwem wczesnośredniowiecznym Ziemi Wiślickiej, Wrocław 1965, s. 299–300, ryc. 78.

kiego¹²⁶, gdzie zalicza się je do mezolitu. Autor uważa, że z ostrożnością można uznać część zespołu za należącą do kultury komornickiej ze względu na wystąpienie dwóch typów zbrojników komornickich, a część z dużym prawdopodobieństwem łączyć z kulturą janisławicką z powodu wystąpienia dwóch typów zbrojników janisławickich. Dopatruje się także elementów kultury chojnicko-pieńkowskiej w postaci trójkątów i półtylczaków Komornica. Dla nas w materiale krzemienym najbardziej interesujące są grociki nazywane w literaturze sercowatymi lub skrzydełkowatymi, gdyż powszechnie łączone są ze schyłkiem neolitu i początkami epoki brązu¹²⁷. W przytaczanych wyżej źródłach nie ma zgodności co do liczby tego rodzaju grocików znalezionych w Zrębinie. „Katalog treściwy...” wymienia 10 grocików skrzydełkowatych i jeden bliżej nie określony, natomiast L. Kozłowski pisze o 12 grocikach sercowatych. W obecnych zbiorach PMA znajduje się jedynie 9 egzemplarzy tego rodzaju. Są to:

1) Grocik o bokach wygiętych i wcięciu prostokątnym (Ryc. 18a). Krzemień bałtycki. Pow. pozytywna i negatywna – retusz powierzchniowy. 2) Grocik o bokach wygiętych i wcięciu prostokątnym (Ryc. 18b). Krzemień czekoladowy. Pow. pozytywna i negatywna – retusz przykrawędny. 3) Grocik krępy o bokach wygiętych i skrzydełkach półokrągłych (Ryc. 18c). Krzemień ożarowski(?). Pow. pozytywna – retusz częściowo powierzchniowy, pow. negatywna – retusz powierzchniowy. 4) Grocik krępy o bokach wygiętych i skrzydełkach półokrągłych (Ryc. 18d). Wierzchołek złamany prawdopodobnie wskutek uderzenia strzały. Krzemień świeciechowski. Pow. pozytywna i negatywna – retusz częściowo powierzchniowy. 5) Grocik krępy o bokach prostych i skrzydełkach półokrągłych (Ryc. 18e). Widoczne duże zęby powstałe przez nałożenie się śladów po piętach. Krzemień czekoladowy. Pow. pozytywna i negatywna – retusz powierzchniowy. 6) Grocik krępy o bokach prostych i skrzydełkach półksiężycowatych (Ryc. 18f). Jedno skrzydełko jest złamane i uszkodzony bok. Krzemień czekoladowy. Pow. pozytywna i negatywna – retusz częściowo powierzchniowy. 7) Grocik o kształcie trójkątnym (Ryc. 18g). Być może jest to tylko półwytwór. Krzemień bałtycki. Pow. pozytywna i negatywna – retusz częściowo po-



Ryc. 18. Zrębin, woj. Tarnobrzeg. Krzemienne grociki sercowate ze zbiorów E. Majewskiego

wierzchniowy. 8) Grocik o częściowo złamanym wierzchołku (być może na skutek uderzenia) i całkowicie utraconym skrzydełku (Ryc. 18h). Krzemień czekoladowy. Pow. pozytywna i negatywna – retusz częściowo powierzchniowy. 9) Grocik ze złamanym wierzchołkiem i skrzydełkami (Ryc. 18i). Krzemień bałtycki. Pow. pozytywna i negatywna – retusz przykrawędny.

W. Borkowski skłonny jest łączyć grociki opisane pod numerami 1 i 2 z kulturą pucharów dzwonowatych, natomiast pod numerami 3–6 – z kulturą mierzanowicką. Pozostałe egzemplarze są trudne do określenia; grocik nr 7 może wręcz być półwytworem, o czym mogłyby świadczyć podobne okazy znalezione w grobie 40 w Mierzanowicach¹²⁸. Do grocików kultury pucharów dzwonowatych znajdujemy analogie w grobie 173 w Złotej Sandomierskiej. Natomiast grociki strzał do łuku kultury mierzanowickiej doczekały się już pewnej systematyki zaproponowanej przez J. Machnika¹²⁹, a rozszerzonej przez A. Kempistego¹³⁰. Nasze egzemplarze należą do typu I Machnika, z tym że jeden (Ryc. 18e) możemy zaliczyć do wydzielonego przez A. Kempistego podtypu Ia, a pozostałe trzy do podtypu Ib. Najbliższymi analogiami do naszych okazów są liczne tego rodzaju wytwory znalezione na cmentarzysku w Żernikach Górnych.

Fragmenty czterech gładzonych narzędzi krzemienych, prawdopodobnie siekier, mogą także pochodzić z początków epoki brązu, niestety są one zachowane w zbyt małych kawałkach, aby można

¹²⁶ S. K. Kozłowski: Z problematyki..., tabl. XXXV, 43–50; XXXVI; XXXVII, 1–7.

¹²⁷ Większość danych na temat tych grocików oraz rysunki zaczerpnięto z nie publikowanej pracy magisterskiej W. Borkowskiego: „Technologia wykonania i morfologia grocików sercowatych z przełomu neolitu i wczesnej epoki brązu na Wyżynie Małopolskiej – próba klasyfikacji”, napisanej w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem prof. S. K. Kozłowskiego.

¹²⁸ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., s. 76, tabl. X, 21, 22.

¹²⁹ J. Machnik: Stosunki kulturowe..., s. 74–76.

¹³⁰ A. Kempisty: Schyłek neolitu..., s. 313–316.

było zrekonstruować ich kształt. Nie związana natomiast z interesującym nas okresem jest siekierka kamienna (MEM 11 153). Jej płaski, asymetryczny kształt (Tabl. V, 5) wyraźnie wskazuje na pochodzenie z wczesnego neolitu, z kręgu kultur wstęgowych. Analogiczne egzemplarze znamy chociażby z Krakowa-Olszanic¹³¹ i Krakowa-Nowej Huty-Pleszowa¹³².

Zebrane przez E. Majewskiego fragmenty ceramiki pochodzą z rozmaitych okresów i różnych kultur. W zbiorach PMA zgrupowane są jako neolityczne¹³³, należące do kultury łużyckiej¹³⁴ bądź wczesnośredniowieczne¹³⁵. Najbardziej zróżnicowana wydaje się ceramika z młodszej epoki kamienia. Do szczególnie nas interesujących należy zaliczyć: 1) fr-t brzuśca zdobiony pionowymi odciskami podwójnego lub potrójnego sznura (Tabl. XII, 11); pow. zewn. gładka, brunatnobrązowa, wewn. szorstka, szara; 2) fr-t przykrawędny zdobiony na szyjce poziomymi odciskami sznura (Tabl. XII, 15); pow. gładkie, beżowe; 3) mały fr-t brzuśca zdobionego odciskami pojedynczego sznura; 4) fr-t górnej części naczynia zdobionego pod krawędzią rzędem nie do końca przekłutych otworków, po stronie zewn. widocznych w postaci niewielkich guzków (Tabl. XII, 10); pow. chropawe, zewn. brązowa, wewn. beżowa.

Pierwsze trzy okazy możemy zaliczyć do wczesnej epoki brązu. Mają one doskonałe odpowiedniki w ceramice ze st. I i istnieje duże prawdopodobieństwo, że właśnie na powierzchni tego stanowiska zostały zebrane. Natomiast czwarty egzemplarz budzi pewne wątpliwości. Wynikają one przede wszystkim z tego, że omawiana ceramika po trafieniu do zbiorów E. Majewskiego została pociągnięta jakąś bezbarwną substancją, która uniemożliwia zbadanie jej prawdziwej faktury. Wspomniana skorupa ma wiele cech, które pozwalają łączyć ją z grupą tarnobrzeską kultury łużyckiej, ale bardzo podobnie zdobione fragmenty naczyń spotykane są także w kulturze ceramiki dołkowo-grzebykowej¹³⁶.

¹³¹ A. Kulczycka-Leciejewiczowa: Pierwsze społeczeństwa rolnicze na ziemiach polskich. Kultury kręgu naddunajskiego, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 2. Neolit, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, ryc. 13:8.

¹³² M. Godłowska: Sprawozdanie z badań prowadzonych w Nowej Hucie-Pleszowie na stanowisku II, w latach 1962 i 1963, „Sprawozdania Archeologiczne” 17, 1965, ryc. 3.

¹³³ Zabytki te mają numery MEM 28 516–34 (wraz z 8 przesklikami), a obecnie nr inw. II/4232.

¹³⁴ Numery MEM 15 077 i 14 078, a obecnie nr inw. III/1947 i III/2393.

¹³⁵ Nr inw. PMA V/1230. Nie natrafiono na żadne dokumenty, które mówiłyby, w jaki sposób ta ceramika znalazła się w zbiorach PMA.

¹³⁶ A. Gardawski: Zagadnienie kultury ceramiki grzebykowej w Polsce, „Wiadomości Archeologiczne” 25, 1958, np. tabl. XLIV, 31.

Przy każdym z tych rozwiązań należy przyjąć, że jest to okaz z innego stanowiska niż opisane poprzednio, na którym brak jest tego rodzaju zabytków. Także pozostałe egzemplarze pochodzą prawdopodobnie z innych stanowisk. Są to: 5) fr-t przykrawędny z mocno pogrubionym na zewnątrz wylewem, zdobiony na krawędzi licznymi odciskami palcowymi (Tabl. XII, 16); pow. zewn. chropawa, czarnobrunatna, wewn. jasnobrązowa; 6) fr-t brzuśca zdobiony promieniście rozchodzącymi się rzędami niewielkich dołczków; 7) fr-t niewielkiego uszka barwy brunatnoczerwonej, umiejscowionego na przejściu szyjki w brzusiec (Tabl. XII, 14); 8) 8 fr-tów różnych naczyń sitowatych. Ułamek zdobiony niewielkimi dołczkami może mieć związek z którąś z wczesnoneolitycznych kultur pochodzenia naddunajskiego, gdzie ten rodzaj ornamentu jest spotykany dość często. Fakt ten koresponduwałby dobrze z opisaną już siekierką. Także z neolitem należy wiązać fragment naczynia z niewielkim uszkiem. W tym przypadku nasuwają się analogie z kultury pucharów lejkowatych i kultury amfor kulistych, które w zasobie swoich form miały często naczynia z takimi właśnie uszkami. Część naczynia przedstawiona na Tabl. XII, 16, ze względu na sposób ukształtowania krawędzi oraz cechy technologiczne, wydaje się należeć do kultury przeworskiej. Z kulturą tą można by jeszcze ewentualnie łączyć wymienione w „Katalogu treściwym...” dwa paciorki szklane i szczątki wyrobów brązowych. Fragmenty naczyń sitowatych są pozbawione cech, które pozwoliłyby je wiązać z jakimś konkretniejszym zespołem.

W ceramice kultury łużyckiej możemy wyróżnić następujące fragmenty: 9) fr-t naczynia najprawdopodobniej jajowatego z plastycznym uchwytem (Tabl. XII, 13); pow. zewn. gładka, brunatna, wewn. szorstka, szarobrunatna; 10) 4 składające się w całość fr-ty wazy (Tabl. XII, 18), zdobionej na przejściu szyjki w brzusiec trzema dookólnymi, równoległymi żłobkami, pod którymi znajdują się grupy wsuwanych w siebie zygzaków i trzech pionowych żłobków. Pow. zewn. brunatna, wygładzona, wewn. czarna, niestarannie gładzona. Naczynie to było częściowo publikowane przez J. Miśkiewicza¹³⁷; 11) 2 fr-ty naczynia wazowatego zdobionego na największej wydętości brzuśca dwoma oddzielnymi od siebie poziomymi żłobkami i pasmami ornamentacyjnymi składającymi się z grup wsuwanych w siebie kątów (Tabl. XII, 17). Pow. jasnobrązowo-brunatne, mocno łuszczące się. Trudny do bliższego określenia chronologicznego jest fr-t naczynia jajowatego z uchwytem plastycznym. Tego

¹³⁷ Patrz przyp. 120.

rodzaju garnki występują bardzo często zarówno w schyłku epoki brązu, jak i w okresie halsztackim. Przykładem mogą tu być naczynia występujące na cmentarzysku w Kietrze, woj. opolskie¹³⁸. Fragment naczynia wazowatego przedstawiony na Tabl. XII, 18 został przez J. Miśkiewicza zaliczony do wydzielonej przez niego trzeciej odmiany waz¹³⁹. Są one datowane najczęściej na koniec epoki brązu i wczesny okres halsztacki. Takie datowanie potwierdza naczynie pokryte analogicznym ornamentem, odkryte w grobie 371 na st. II w Kosinie, woj. tarnobrzeskie¹⁴⁰, którego chronologia zamyka się w ramach V EB–H. Trzeba jednak podkreślić, że zdobienie naczyń zygzakami nie występuje w kulturze łużyckiej zbyt często i wskazanie dalszych analogii byłoby trudne. Podobnie i na podstawie ostatniego z opisanych fragmentów nie można jednoznacznie określić formy naczynia; może to być część wazy lub czarki¹⁴¹, ale także ułamek głębokiej, profilowanej misy¹⁴². Ukształtowane w ten sposób okazy są z reguły datowane w ramach schyłku epoki brązu i okresu halsztackiego. Nie udało nam się znaleźć egzemplarzy ornamentowanych identycznie jak fragmenty z Tabl. XII, 17, można jedynie wskazać na dalekie pokrewieństwo występującego na nim zdobnictwa z motywem rzędu poziomo w siebie wsuwanych kątów. Ten ostatni spotykany jest na Śląsku na stanowiskach Branice, woj. opolskie¹⁴³ i Kietrz¹⁴⁴ na Wyżynie Głubczyckiej czy Dzierżysławice, woj. opolskie¹⁴⁵, datowanych na V EB. O wiele rzadziej występuje na Śląsku w okresie halsztackim¹⁴⁶. Nieco odmiennie wygląda sytuacja w grupie tarnobrzeskiej, gdzie na obiektach datowanych na V EB–H, takich jak np. Krzemienica, woj. rzeszowskie¹⁴⁷, ten sposób zdobienia jest rzadszy, natomiast na schyłkowo halsztackim i wczesno-

lateńskim cmentarzysku w Trzęsówce, st. 1, należy do bardzo częstych¹⁴⁸.

Opisana ceramika kultury łużyckiej, a zwłaszcza dwa ostatnie egzemplarze, nasuwa przypuszczenie, że możemy tu mieć do czynienia ze szczątkami popielnic pochodzących z cmentarzyska. W archiwum PMA znajduje się notatka, z której dowiadujemy się, że miejscowy policjant Wł. Okrutny poinformował (E. Majewskiego?), iż na „...dworskiej niwie, tam gdzie wody mineralne, znajdują się cmentarzyska ciepłopalne”. Wiadomość ta może potwierdzać nasze domniemania. W świetle przedstawionych argumentów cmentarzysko to mogłoby chronologicznie odpowiadać osadzie ze st. 1.

Razem z ceramiką neolityczną w zbiorach PMA znajduje się 8 przedmiotów glinianych opisanych jako przęśliki. W przypadku siedmiu egzemplarzy można się z tym twierdzeniem zgodzić, natomiast ósmy (Tabl. XIII, 16), ze względu na niewielkie wymiary i kształt, musimy uznać za paciorek gliniany. Przęśliki mają rozmaite wymiary i są nieco zróżnicowane kształtem. Do największych okazów należą trzy egzemplarze (Tabl. XIII, 9–11) o średn. 4,5–5 cm, z uformowanym po jednej stronie zgrubieniem wokół otworu. Następny przęślik (średn. 4 cm) ma przekrój regularnie eliptyczny (Tabl. XIII, 14). Dwa egzemplarze (Tabl. XIII, 13, 15) mają średn. 3,5 cm i w jednym przypadku uformowane zgrubienie wokół otworu. Wyróżnia się przęślik o największej średnicy (5,5 cm), a przy tym mający najmniejszą grubość i kształt soczewkowaty w przekroju (Tabl. XIII, 12). Jego powierzchnia pokryta jest licznymi odciskami, prawdopodobnie jakichś substancji organicznych. Niestety nie posiadamy żadnych informacji o miejscu znalezienia opisanych wyżej przedmiotów. Jest jednak wielce prawdopodobne, że przynajmniej część z nich pochodzi ze st. 1. Uderza zwłaszcza podobieństwo glinianego paciorka do okazu znalezionego podczas wykopalisk w 1978 r. (Tabl. VIII, 19).

Na koniec wypada przypomnieć, że w zbiorze zabytków ze Zrębina znajdują się także ułamki naczyń wczesnośredniowiecznych opublikowanych przez E. Dąbrowską w cytowanej już pracy.

Wszystkie opisane powyżej zabytki mają tę wspólną cechę, że nie znamy miejsca ich znalezienia. W przypadku dużych podobieństw wysuwaliśmy przypuszczenie, że mogły pochodzić ze st. 1. Jeżeli jednak nie odpowiada to prawdzie, to i tak wskazują one na bogate osadnictwo w okolicach Zrębina i uzupełniają naszą wiedzę na temat tutejszych

¹³⁸ Z V EB – por. M. Gedl: Cmentarzysko ze schyłku epoki brązu w Kietrze, t. I, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982, np. tabl. XIII, 7 (grób 209), natomiast z okresu halsztackiego – por. M. Gedl: Cmentarzysko halsztackie w Kietrze, pow. Głubczyce, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, np. tabl. XXXIX, 13 (grób 86).

¹³⁹ J. Miśkiewicz: Materiały kultury łużyckiej..., s. 143.

¹⁴⁰ J. Miśkiewicz, T. Węgrzynowicz: Cmentarzyska kultury łużyckiej z Kosina, pow. Kraśnik (stanowiska I, II, III), „Wiadomości Archeologiczne” 39, 1974, tabl. XII, 3.

¹⁴¹ M. Gedl: Kultura łużycka na Górnym Śląsku, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 18–30.

¹⁴² J. Miśkiewicz: Kultura łużycka..., s. 139, 149 (odmiana 3 mis).

¹⁴³ M. Gedl: Kultura łużycka..., tabl. IV, 9.

¹⁴⁴ M. Gedl: Cmentarzysko ze schyłku epoki brązu..., tabl. XIV, 11; XV, 1; XXVIII, 10.

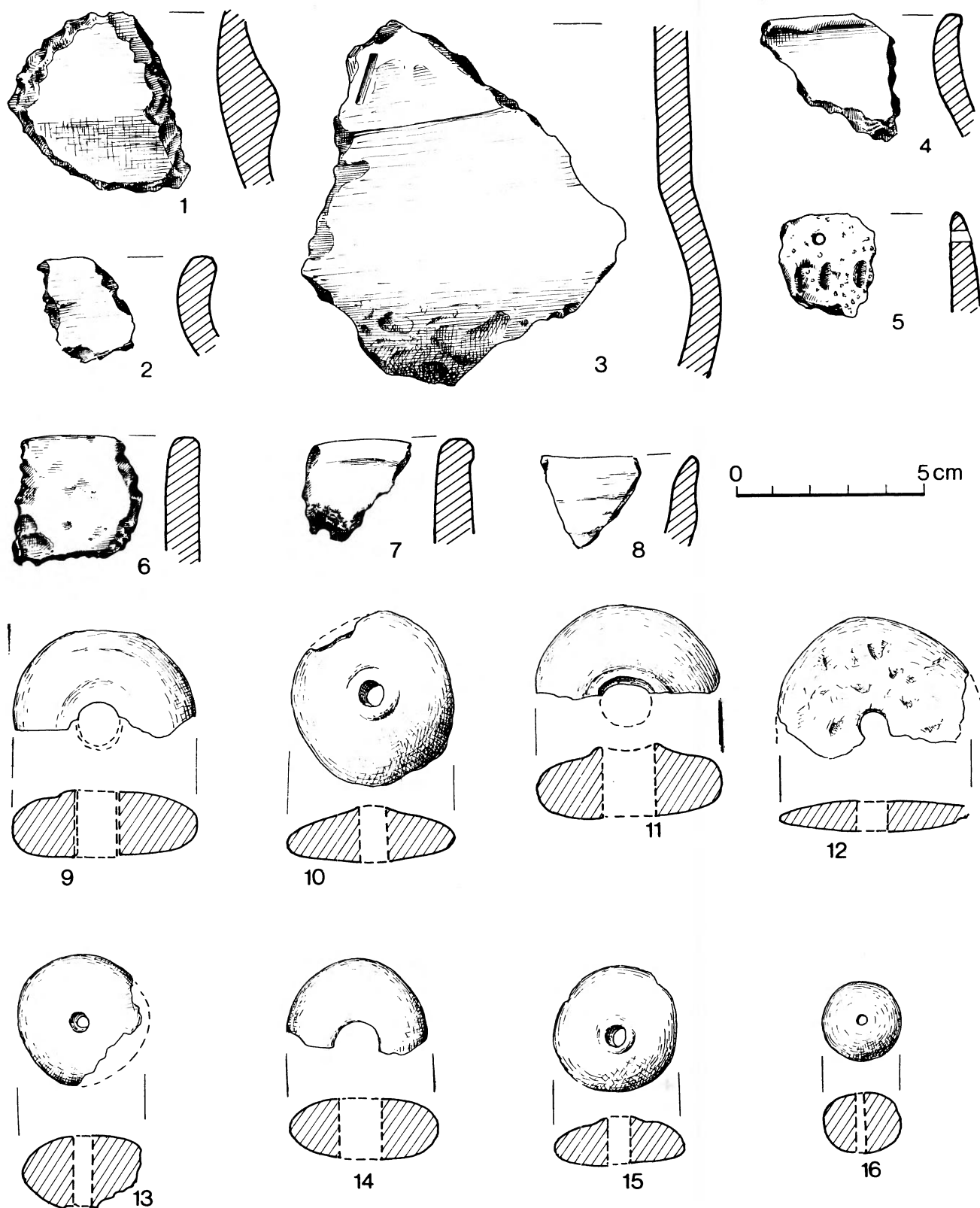
¹⁴⁵ M. Gedl: Kultura łużycka..., tabl. XXXV, 3.

¹⁴⁶ M. Gedl: Cmentarzysko halsztackie..., tabl. XIX, 5.

¹⁴⁷ E. Szarek-Waszkowska: Cmentarzysko kultury łużyckiej w Krzemienicy, pow. Mielec, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego za lata 1970–72”, 1975, tabl. XXII, 3.

¹⁴⁸ K. Moskwa: Późnołużyckie cmentarzysko w Trzęsówce, pow. Kolbuszowa, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego za rok 1967”, 1971, np. tabl. I, 1; III, 1.

TABLICA XIII



Ceramika z badań powierzchniowych. Barszczówka, woj. Tarnobrzeg, st. 2 (1, 2, 7); Wymysłów, woj. Tarnobrzeg, st. 1 (3); Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 2 (4); Zrębin, woj. Tarnobrzeg, st. 3 (5); Połaniec, woj. Tarnobrzeg, st. 2 (6); Barszczówka, woj. Tarnobrzeg, st. 1 (8). Przęśliki gliniane (9-15) i paciorek gliniany (16) ze zbiorów E. Majewskiego

ugrupowań kulturowych. W odniesieniu do epoki brązu uzyskaliśmy cenne wiadomości o grocicach krzemienych występujących głównie w kulturze mierzanowickiej. Możemy też łączyć ze stanowiskiem 1 część przేశlików glinianych, choć trudno byłoby powiązać je z którąś z występujących na tym stanowisku kultur. Istnieje tylko prawdopodobieństwo, że mogą one mieć związek z najintensywniejszym osadnictwem kultury łużyckiej. Najcenniejsze są jednak informacje o cmentarzysku ciepłym. Podczas prowadzenia badań wykopaliskowych na st. 1 w Zrębinie nie udało się ustalić, gdzie znajdowała się wymieniona w przytaczanej notatce „niwa dworska”, ani gdzie występowały „wody mineralne”. Uzyskano jednak nowe informacje o znajdowaniu naczyń wypełnionych spalonymi kościami podczas budowy niektórych domów we wsi. Wskazywane miejsce znajduje się około 300 m na wsch. od stanowiska 1, przy szosie prowadzącej do Połańca. W 1978 r. założono tam dwa wykopy sondażowe. Niestety nie można było badać miejsc położonych bezpośrednio przy domach, gdzie miano odkryć groby. Wykopy zlokalizowano więc po przeciwnej stronie szosy. Nie natrafiono tam na żadne ślady cmentarzyska, co oczywiście nie wyklucza możliwości, że znajduje się ono na obszarze zabudowanym i jest w bardzo dużej mierze, jeśli nie całkowicie, zniszczone. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że uzyskana dawniej informacja i współczesne relacje dotyczą tego samego obiektu. Tym samym jedynym obecnie śladem cmentarzyska byłyby opisane poprzednio fragmenty naczyń.

MATERIAŁY Z BADAŃ POWIERZCHNIOWYCH

Najbliższe okolice Zrębina zostały rozpoznane pod względem archeologicznym także za pomocą badań powierzchniowych. Badania te prowadzono metodą Archeologicznego Zdjęcia Polski, co wydaje się gwarantować stosunkowo dokładne oszacowanie obecnego stanu źródeł i daje podstawy do przeprowadzania analizy osadniczej. Prezentowane niżej wyniki dotyczą jedynie tych stanowisk, na których wystąpiła ceramika związana z epoką brązu lub wczesną epoką żelaza, stanowiących kontekst osadniczy st. 1 w Zrębinie. Uwzględnione tutaj terytorium obejmuje wycinki dwóch znormalizowanych obszarów AZP oznaczonych jako 94–68 i 94–69 (Ryc. 1), znajdujących się w dolnym biegu rzeki Wschodniej i częściowo w dolnym odcinku Czarnej. Opisu stanowisk dokonano w ramach poszczególnych obszarów w kolejności alfabetycznej. W nawiasach podano numery, jakie stanowiska te noszą w obrębie badanych jednostek oraz na mapie (Ryc. 1). Na mapie i w opisie dokonano rozdzielenia

odkrytych obiektów na osady, cmentarzyska i ślady osadnictwa. Te ostatnie to znaleziska pojedynczych fragmentów ceramiki lub pojedynczych krzemieni.

Omawiane niżej stanowiska z Kamieńca znajdują się w miejscowości położonej koło Zrębina (w gminie Połaniec występuje ponadto druga wieś o tej nazwie).

Obszar 94–68

1. Kamieniec, gm. Połaniec, st. 4 (16). Ślad osadnictwa w postaci 2 fr-tów ceramiki kultury łużyckiej lub pomorskiej, pochodzących być może z przełomu okresów halszackiego i lateńskiego. Skorupy znaleziono na niewysokim, łagodnym, piaszczystym, o ekspozycji pld., stoku doliny rz. Wschodniej.

2. Kamieniec, st. 5 (17). Ślad osadnictwa – 1 fr-t ceramiki pochodzący prawdopodobnie z epoki brązu; przynależność kulturowa nie ustalona. Znaleziony w podobnej sytuacji topograficznej jak materiał na st. 4.

3. Kamieniec, st. 6 (18). Ślad osadnictwa reprezentowany przez 2 fr-ty ceramiki, które prawdopodobnie należy wiązać z kulturą łużycką. Są to mało charakterystyczne kawałki brzuśców naczyń chropowatych. Stanowisko jest położone w niedużej odległości od poprzednich, po drugiej stronie fałdy terenowej, na stoku dolinki niewielkiego ciekłu wpadającego do Wschodniej. Jest to także obszar piaszczysty, o ekspozycji pn.

4. Kamieniec, st. 7 (19). Ślad osadnictwa. Natrafiono tu na 3 fr-ty ceramiki: 1 niewielki kawałek wylewu i 2 ułamki brzuśców – wszystkie z naczyń chropowatych należących prawdopodobnie do kultury łużyckiej. Stanowisko położone identycznie jak poprzednie.

5. Dzieci Nowe, gm. Połaniec, st. 1 (1). Ślad osadnictwa. 4 fr-ty ceramiki; 3 z nich mają powierzchnie szorstkie, jeden gładką, w jednym przypadku po stronie wewnętrznej występuje siateczka spękań odchodzących od ziaren domieszki. Ułamki te trudno jest określić kulturowo, wiążą się najprawdopodobniej z kulturą trzciniecką lub kulturą łużycką z epoki brązu. Stanowisko położone jest na łagodnym, niezbyt wysokim, piaszczystym stoku pld. niewielkiego ciekłu. Częściowo zapewne porośnięte jest lasem.

6. Zrębin, gm. Połaniec, st. 9 (23). Stanowisko wielokulturowe, na którym wyróżniono: ślad osadnictwa prawdopodobnie neolitycznego w postaci 1 fr-tu ceramiki, ślad osadnictwa średniowiecznego (także 1 fr-t ceramiki) oraz osadę kultury łużyckiej być może z późnej epoki brązu. Na jej powierzchni, nie większej niż 1 ha, znaleziono 8 ułamków ceramiki: 1) fr-t brzuśca i górnej części naczynia jajowatego chropowatego, barwy brunatnej; 2) fr-t przykrawędny naczynia z wylewem dość mocno wychylnym na zewnątrz, o powierzchniach szorstkich, brunatnych; 3) 6 fr-tów mało charakterystycznych z brzuśców naczyń chropowatych. Stanowisko znajduje się na dość wysokiej w tym miejscu krawędzi doliny rz. Wschodniej. Piaszczysty stok wzniesienia, na którym jest położone, ma ekspozycję pn.

Obszar 94–69

7. Barszczówka, gm. Połaniec, st. 1 (24). Na stanowisku tym odkryto ślad osadnictwa z wczesnej epoki brązu w postaci jednej skorupy oraz osadę kultury łużyckiej, z której pochodzi 18 fr-tów ceramiki: 1) fr-t górnej części niewielkiej miseczki prawdopodobnie półkulistej (Tabl. XIII, 8), barwy brunatnobrązowej, wygładzonej; 2) niewielki fr-t talerza; 3) mały ułamek brzuśca naczynia gładzonego; 4) 15 fr-tów mało charakterystycz-

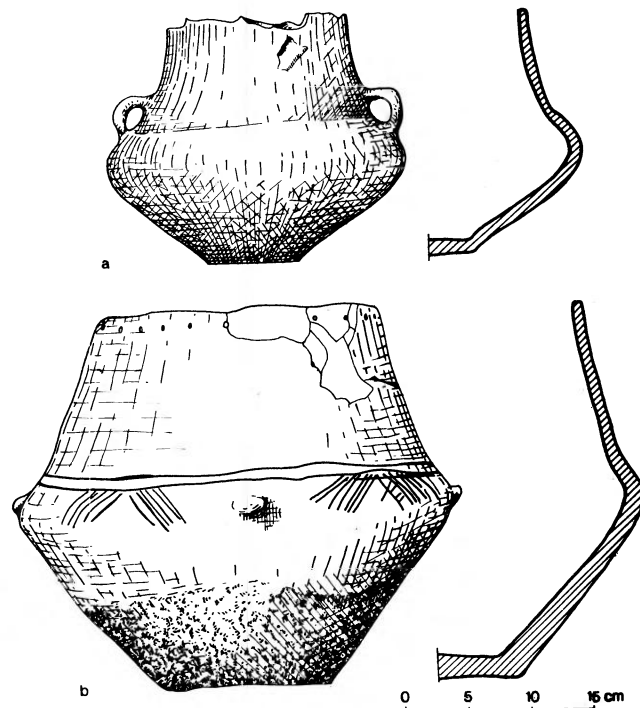
nych brzuśców naczyń chropowaconych. Stanowisko położone jest na piaszczystym, minimalnie opadającym w kierunku rz. Czarnej stoku jej doliny, tym samym ekspozycja jest niewielka, wsch. Ceramikę znajdowano na powierzchni ok. 1 ha.

8. Barszczówka, st. 2 (25). Stanowisko wielokulturowe. Wyodrębniono: a. osadę kultury pucharów lejkowatych reprezentowaną przez 10 fr-tów ceramiki oraz wiórek i drapacz krzemienisty; b. ślad osadnictwa z wczesnej epoki brązu (kultura Chłopice-Veselé lub kultura mierzanowicka) w postaci 3 ułamków ceramiki gładzonej, barwy szarobrunatnej; c. prawdopodobnie osadę kultury trzcinieckiej, z której pochodzą: 1) fr-t brzuśca naczynia gładkiego, barwy jasnobrązowej, zdobionego poziomą listwą plastyczną (Tabl. XIII, 1); 2) 4 fr-ty brzuśców naczyń gładzonych; d. osadę kultury łużyckiej, w której obrębie znaleziono: 1) fr-t górnej części naczynia o krawędzi wychylonej nieco na zewnątrz, gładzony, barwy brunatnej (Tabl. XIII, 2); 2) fr-t talerza gładkiego, barwy jasnobrązowej, z przekłutymi na wylot otworkami (Tabl. XIII, 7); 3) 2 inne niewielkie kawałki talerzy; 4) 27 fr-tów mało charakterystycznych z brzuśców naczyń chropowaconych i gładzonych; e. prawdopodobnie cmentarzisko z późnego okresu wpływów rzymskich, na którym znaleziono 8 fr-tów ceramiki, w tym także ułamek toczzonej na kole tzw. ceramiki siwej (większość skorup była wtórnie przepalona); f. ślad osadnictwa średniowiecznego z XII–XIII w. w postaci 4 fr-tów ceramiki. Stanowisko znajduje się w niedużej odległości od opisanego poprzednio i zajmuje taką samą pozycję topograficzną. Niewykluczone, że jest to jedno większe stanowisko.

9. Kamieniec, gm. Połaniec, st. 1 (18). Stanowisko wielokulturowe, na którym udało się wyodrębnić: a. prawdopodobnie osadę neolityczną o trudnej do sprecyzowania przynależności kulturowej, reprezentowaną przez 3 fr-ty ceramiki, 1 wiórek i 3 odłupki z krzemienia czekoladowego; b. osadę kultury łużyckiej, której pozostałościami są 42 fr-ty ceramiki, głównie ułamki brzuśców naczyń chropowaconych, rzadko gładzonych, oraz 1 fr-t przykrawędny z wylewem lekko spłaszczonym; c. ślad osadnictwa kultury przeworskiej w postaci 2 fr-tów ceramiki; d. ślad osadnictwa średniowiecznego reprezentowany przez 3 fr-ty ceramiki. Stanowisko zajmuje powierzchnię ok. 1 ha na piaszczystym, o ekspozycji pld., zboczu doliny rz. Wschodniej.

10. Kamieniec, st. 2 (19). Stanowisko wielokulturowe odkryte w 1981 r. w trakcie badań powierzchniowych. Stwierdzono wówczas, że jest ono niszczone przez wybieranie żwiru. Oprócz zebrania materiału powierzchniowego wyeksplorowano także jeden, widoczny w profilu żwirowni, grób popielnicowy (Ryc. 19b) kultury łużyckiej. W 1983 r. J. Michalski przeprowadził ratownicze prace wykopaliskowe, w których wyniku ustalono, że znajdują się tutaj: a. osada kultury trzcinieckiej z liczną ceramiką i kilkoma jamami; b. cmentarzisko ciałopalne kultury łużyckiej reprezentowane przez kilka grobów występujących zwarcie w niewielkim skupieniu. W grobach natrafiono na naczynia typowe dla klasycznej, halsztackiej fazy rozwoju grupy tarnobrzeskiej; c. osada grupy tarnobrzeskiej kultury łużyckiej z tego samego okresu co cmentarzisko. Odkryto cienką warstwę kulturową, kilka jam i liczny, charakterystyczny materiał ceramiczny w postaci naczyń zdobionych rzędem otworków pod krawędzią wylewu, karbowanymi listwami plastycznymi i rzędami dołków paznokciowych. Występują też zdobienia odciskami metalowego naszyjnika tordowanego, tzw. pseudosznurów. Stanowisko znajduje się bardzo blisko st. 1 i położone jest identycznie, jedynie ekspozycja zmienia się na pld.-zach. Materiały są przygotowywane do druku przez prowadzącego badania.

11. Kolonia Połaniec, gm. Połaniec, st. 1 (6). Na stanowisku tym wyróżniono jedynie ślady osadnictwa kultury łużyckiej – 2 ułamki brzuśców chropowaconych, i z wczesnego śred-



Ryc. 19. Popielnice z przypadkowo odkrytych grobów: Kolonia Połaniec, woj. Tarnobrzeg, st. 2 (a); Kamieniec, woj. Tarnobrzeg, st. 2 (b)

niowiecza – 1 fr-t ceramiki. Jeden fr-t naczynia ręcznie lepionego pozostał nieokreślony. Stanowisko położone jest na niewielkim piaszczystym pagórku (ekspozycja okrężna) na dnie doliny rz. Czarnej i zajmuje obszar ok. 0,5 ha.

12. Kolonia Połaniec, st. 2 (7). Stanowisko wielokulturowe: a. neolityczny ślad osadnictwa – 1 fr-t ceramiki; b. cmentarzisko kultury łużyckiej z epoki brązu. Wykopano tu przypadkowo kilka grobów ciałopalnych, popielnicowych. Jedną z popielnic udało się odzyskać. Jest to amfora o prawie cylindrycznej szyjce i dwustożkowatym brzuścu, zaopatrzona w 2 ucha; średn. wylewu 14,2 cm, największej wydatości brzuśca 23,6 cm, dna 7,0 cm; wys. 19,5 cm (Ryc. 19a). Pow. zewn. jasnobrązowa, starannie wygładzona. Oprócz tego znaleziono na powierzchni 10 fr-tów brzuśców naczyń gładzonych; c. być może osada kultury przeworskiej – 3 fr-ty ceramiki chropowaconej; d. ślad osadnictwa średniowiecznego – 2 fr-ty ceramiki. Stanowisko położone jest na stoku wspólnej doliny rzek Czarnej i Wschodniej. Są to obszary piaszczyste o ekspozycji pld. Ceramika występuje na powierzchni co najmniej 1 ha.

13. Kolonia Połaniec, st. 3 (8). Stanowisko wielokulturowe: a. ślad osadnictwa z epoki kamienia w postaci wióra z krzemienia czekoladowego; b. ślad osadnictwa kultury łużyckiej – 2 fr-ty z brzuśców naczyń chropowaconych; c. osada prawdopodobnie kultury przeworskiej – 7 fr-tów ceramiki; d. ślad osadnictwa średniowiecznego – 1 fr-t ceramiki. Stanowisko położone w dolnej partii stoku doliny rz. Wschodniej, na piaskach, ekspozycja pld., powierzchnia ok. 0,5 ha.

14. Kolonia Połaniec, st. 5 (10). Odkryto tu pozostałości być może osady kultury łużyckiej w postaci 4 mało charakterystycznych fr-tów ceramiki oraz ślad osadnictwa średniowiecznego (5 fr-tów ceramiki). Stanowisko znajduje się w dolnej części stoku doliny eksponowanego w kierunku pn. Jest to teren piaszczysty z rzadko występującymi skorupami, powierzchnia ok. 1 ha.

15. Kolonia Połaniec, st. 6 (11). Stanowisko wielokulturowe: a. ślad osadnictwa z epoki kamienia w postaci małego odlupka z krzemienia pasiastego; b. ślad osadnictwa prawdopodobnie kultury łużyckiej – 1 fr-t ceramiki; c. osada wczesnośredniowieczna – 13 fr-tów ceramiki. Stanowisko położone jest w niższej partii stoku doliny rz. Wschodniej, o ekspozycji pn. i pn.-zach. Jest to teren piaszczysty, a zabytki znajdowano na powierzchni ok. 1 ha.

16. Kolonia Połaniec, st. 7 (16). Stanowisko wielokulturowe, na którym wyróżniono: a. prawdopodobnie osadę kultury pucharów lejkowatych – 3 fr-ty ceramiki i odlupek z krzemienia świeciechowskiego; b. osadę grupy tarnobreskiej kultury łużyckiej z okresu halsztackiego, z której pochodzą: 1) fr-t górnej części naczynia jajowatego zdobionego pod krawędzią dziurkami, a pod nimi rzędem odcisków paznokciowych (Tabl. XII, 12), o pow. zewn. szarobrunatnej, chropawej; 2) fr-t naczynia z mocno odgiętym na zewnątrz wylewem, gładkiego, barwy jasnobrunatnej; 3) fr-t talerza o pow. górnej szorstkiej, dolnej gładkiej, barwy jasnobrunatnej; 4) 11 innych fr-tów naczyń, mało charakterystycznych; c. ślad osadnictwa średniowiecznego – 3 fr-ty ceramiki. Stanowisko położone jest na piaszczystym stoku doliny rz. Wschodniej łagodnie opadającym w kierunku koryta. Ekspozycja płd., rozrzut ceramiki na obszarze 2–3 ha.

17. Kolonia Połaniec, st. 8 (17). Osada kultury łużyckiej reprezentowana przez 15 fr-tów mało charakterystycznej ceramiki, głównie z naczyń chropowatych. Znajduje się tutaj także ślad osadnictwa średniowiecznego w postaci 2 fr-tów naczyń. Stanowisko położone jest na niewielkim pagórku na dnie doliny rz. Wschodniej. Ceramika występuje na piaszczystych zboczach o ekspozycji płd. i płd.-wsch. na pow. nieco ponad 0,5 ha.

18. Kolonia Połaniec, st. 11 (32). Ślad osadnictwa kultury łużyckiej w postaci 1 fr-tu ceramiki chropowatej. Stanowisko położone jest na krawędzi doliny rzek Czarnej i Wschodniej, na dość znacznym piaszczystym wzniesieniu. Ekspozycja pn.-zach.

19. Połaniec, gm. loco, st. 2 (2). Stanowisko wielokulturowe: a. ślad osadnictwa z epoki kamienia w postaci fr-tu wióra z krzemienia czekoladowego; b. prawdopodobnie osada kultury łużyckiej, z której pochodzą: 1) fr-t talerza o pow. górnej szorstkiej, dolnej gładzonej; barwa brunatna (Tabl. XIII, 6); 2) 5 fr-tów mało charakterystycznej ceramiki chropowatej; c. osada wczesnośredniowieczna – 30 fr-tów ceramiki. Stanowisko znajduje się w dolnej części stoku doliny rzek Czarnej i Wschodniej, w miejscu, gdzie obie rzeki się łączą. Jest to obszar piaszczysto-gliniasty o ekspozycji pn., pn.-wsch. i wsch. Zabytki występują na pow. ok. 1 ha.

20. Wymysłów, gm. Połaniec, st. 1 (26). Osada kultury łużyckiej. Materiał stanowią: 1) duży fr-t brzuśca i szyjki wazy dwustożkowej (Tabl. XIII, 3), w górnej części wygładzonej, brunatnej, od załomu brzuśca w dół chropowatej, ceglastej; 2) mały fr-t wylewu naczynia gładzonego, barwy jasnobrunatnej; 3) niewielki fr-t prawdopodobnie przęślika; 4) 29 fr-tów z brzuśców naczyń, głównie chropowatych. Znajdowała się tutaj także prawdopodobnie wczesnośredniowieczna osada, z której zebrano 5 fr-tów ceramiki. Stanowisko położone jest w dolnej części skłonu doliny rz. Czarnej, o ekspozycji pn.-wsch. i wsch. Teren piaszczysty, zabytki rozrzucone na pow. ok. 1 ha.

21. Dzieci Nowe, gm. Połaniec, st. 2 (33). Stanowisko wielokulturowe: a. osada kultury pucharów lejkowatych – 4 fr-ty ceramiki, półtylczak i złamany wiór z krzemienia czekoladowego oraz fr-t polepy; b. ślad osadnictwa ze schyłku neolitu

lub początków epoki brązu – 2 fr-ty ceramiki; c. ślad osadnictwa kultury łużyckiej w postaci 1 fr-tu ceramiki; d. 1 fr-t ceramiki (nie został dokładnie określony). Stanowisko położone jest na dużym cyplu piaszczystym o ekspozycji od płd. przez wsch. do pn., nad niewielkim ciekim wodnym. Obszar ok. 1 ha.

22. Zrębin, gm. Połaniec, st. 1 (15). Stanowisko opisano w pierwszej części niniejszego opracowania.

23. Zrębin, st. 2 (12). Stanowisko wielokulturowe: a. ślad osadnictwa neolitycznego lub wczesnobrązowego w postaci sierpaka (wkładki) z łuszczyki z krzemienia kredowego; b. osada kultury łużyckiej prawdopodobnie z epoki brązu: 1) fr-t górnej części naczynia z lekko pogrubioną krawędzią (Tabl. XIII, 4), barwy jasnobrunatnej, starannie wygładzonego; 2) 7 fr-tów brzuśców z naczyń gładzonych i chropowatych; c. osada wczesnośredniowieczna – 30 fr-tów ceramiki. Stanowisko położone jest na niewielkim pagórku na dnie doliny rz. Wschodniej, ekspozycja w zasadzie okrężna, większość jednak materiału występuje na zboczu o ekspozycji wsch. Jest to teren piaszczysty, a materiał występuje na pow. ok. 1 ha.

24. Zrębin, st. 3 (13). Stanowisko wielokulturowe: a. osada grupy tarnobreskiej kultury łużyckiej z okresu halsztackiego, reprezentowana przez: 1) fr-t górnej części naczynia jajowatego, zdobionego otworkami poniżej krawędzi, a pod nimi rzędem odcisków paznokciowych (Tabl. XIII, 5), barwy jasnobrunatnej, chropowatej; 2) 18 fr-tów z brzuśców naczyń gładzonych i chropowatych; b. osada wczesnośredniowieczna z VI–VIII w. – 14 fr-tów ceramiki; c. prawdopodobnie osada wczesnośredniowieczna – 6 fr-tów ceramiki. Stanowisko położone na niewielkim, piaszczystym pagórku na dnie doliny rz. Wschodniej. Ekspozycja okrężna, pow. ok. 1 ha.

25. Zrębin, st. 6 (21). Ślad osadnictwa kultury łużyckiej – 1 fr-t brzuśca naczynia chropowatej. Stanowisko położone jest w dolnej części stoku rz. Wschodniej, ekspozycja w kierunku pn. Teren piaszczysty.

26. Zrębin, st. 7 (34). Stanowisko wielokulturowe: a. osada kultury Chłopice-Veselé lub kultury mierzanowickiej, z której pochodzą: 1) fr-t naczynia z krawędzią lekko odchyloną na zewnątrz, barwy brunatnej, starannie wygładzonej; 2) 5 fr-tów brzuśców naczyń gładzonych; 3) wiórek z krzemienia czekoladowego; b. ślad osadnictwa kultury łużyckiej lub kultury pomorskiej – 1 fr-t brzuśca naczynia chropowatej; c. 1 fr-t ceramiki nieokreślonej. Stanowisko położone jest na piaszczystym stoku doliny rz. Wschodniej. Ekspozycja zach., pow. ok. 0,5 ha.

Opisane stanowiska otaczające st. 1 w Zrębinie reprezentują wszystkie okresy i kultury występujące na badanym obiekcie. Z wczesną epoką brązu możemy łączyć zabytki krzemienne i ceramikę ze st. 1 i 2 w Barszczówce, st. 2 ze Dzieci Nowych oraz st. 2 i 7 ze Zrębina. Z reguły są to bardzo nikłe ślady osadnictwa, a zabytki mają cechy, które możemy odnosić do szeroko rozumianego schyłku neolitu i początków epoki brązu. Jedynie st. 7 ze Zrębina dostarczyło nieco więcej materiału, prawdopodobnie z osady, którą możemy określić jako należącej do kultury Chłopice-Veselé lub kultury mierzanowickiej. Kultura trzciniecka reprezentowana jest przez dwie osady – st. 2 w Barszczówce i st. 2 w Kamieńcu – oraz jedno stanowisko o

niezbyt wyraźnych cechach kulturowych (Zdzieci Nowe, st. 1), określone jako należące do kultury trzcinieckiej lub kultury łużyckiej. Najlepiej jest rozpoznane stanowisko w Kamieńcu, gdzie przeprowadzono prace wykopaliskowe. Uzyskane tam materiały wskazują na bliskie związki z zabytkami odkrytymi na st. 1 w Zrębinie. Cienkie, półokrągło ukształtowane krawędzie naczyń, bez charakterystycznych dla tej kultury zgrubień i ukośnego ścinania, wskazują na możliwość datowania tych osiedli na najmłodszą fazę rozwoju kultury trzcinieckiej¹⁴⁹.

Najwięcej punktów osadniczych związanych jest z kulturą łużycką. Oprócz badań powierzchniowych dysponujemy tu źródłami pochodzącymi z wykopalisk oraz przypadkowymi odkryciami. W sumie można wydzielić trzy grupy stanowisk: pochodzące z epoki brązu, związane z okresem halsztackim i ewentualnie z początkami okresu lateńskiego oraz takie, które możemy jedynie określić jako należące do kultury łużyckiej. Epokę brązu reprezentują prawdopodobnie osady na st. 2 i 9 w Zrębinie i, z większą już dozą prawdopodobieństwa, cmentarzysko na st. 2 w Kolonii Połaniec. Znalezione tam dwuuche naczynie wazowate (amfora) należy do wydzielonej przez J. Miśkiewicza odmiany 2 amfor¹⁵⁰ datowanych na V EB i okres halsztacki. Nasz egzemplarz, sądząc po cechach drugorzędnych (m.in. brak ornamentu), przypada raczej na schyłek epoki brązu. Wymienione tu stanowiska są chronologicznie najbliższe osadzie w Zrębinie na st. 1. Jak już wspomniano, możemy też wyróżnić stanowiska z okresu halsztackiego. Ich identyfikacja przy nieco bogatszych materiałach, pochodzących nawet z badań powierzchniowych, nie następuje większych trudności. Różnią się one bardzo wyraźnie pod względem stylistycznym od okazów z poprzedniego etapu rozwojowego. Zaczynają występować naczynia z dziurkami, częste są formy jajowate, które pod rzędem dziurek są zdobione odciskami paznokciowymi lub karbowanymi listwami plastycznymi. Na naszym obszarze fragmenty tego rodzaju naczyń wystąpiły w obrębie osad na st. 7 w Kolonii Połaniec i na st. 3 w Zrębinie oraz na badanych wykopaliskowo osadzie i cmentarzysku w Kamieńcu, st. 2. Naczynia z grobów ciałopalnych z tego ostatniego stanowiska znajdują liczne analogie w dobrze przebadanych cmentarzyskach tej fazy. Przedstawiona na ryc. 19b popielnica ma dla przykładu prawie dokładne odpowiedniki na st. II

w Kosinie¹⁵¹. Zdecydowanej większości stanowisk kultury łużyckiej nie jesteśmy w stanie szczegółowiej określić pod względem chronologicznym. Wyróżniamy wśród nich 7 osad (Barszczówka, st. 1 i 2, Kamieniec, st. 1, Kolonia Połaniec, st. 5 i 8, Połaniec, st. 2, Wymysłów, st. 1) oraz 11 śladów osadnictwa (Kamieniec, st. 4–7, Kolonia Połaniec, st. 1, 3, 6, 11, Zdzieci Nowe, st. 2 i Zrębin, st. 6 i 7).

OSADNICTWO W EPOCE BRĄZU I WCZESNEJ EPOCE ŻELAZA W DOLNYM BIEGU CZARNEJ I WSCHODNIEJ

Opisane materiały oraz wyciągnięte na ich podstawie analityczne wnioski wyraźnie wskazują, że osadnictwo w dolnym biegu rzek Czarnej i Wschodniej miało w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza charakter ciągły. Pierwsze pojawiające się na tym terenie zespoły kulturowe należy łączyć z kulturą Chłopice-Veselé lub kulturą mierzanowicką. Jak to już wcześniej stwierdzono, w naszym materiale trudno jest rozdzielić zabytki obu tych kultur. Odkryte ślady osadnictwa nie tworzą zwartych skupień, lecz są rozrzucone po całym obszarze (Ryc. 1). Nie występują na lewym brzegu Wschodniej, natomiast znakomita ich większość leży po prawej stronie tej rzeki: Zrębin, st. 1 (15), 2 (12), 7 (34), Zdzieci Nowe, st. 2 (33). Pojedyncze stanowiska spotykamy nad Czarną – Barszczówka, st. 1 (24) i 2 (25). Jedynie na st. 1 w Zrębinie możemy z całą pewnością stwierdzić istnienie osady. Druga osada istniała prawdopodobnie na st. 7 w tej miejscowości. Pozostałe punkty są jedynie nikłymi śladami pobytu osadników z wczesnej epoki brązu. Znajdujące się w zbiorach PMA zabytki z kolekcji E. Majewskiego w postaci krzemiennych grocików strzał do łuku oraz ceramiki są potwierdzeniem istnienia tutaj dość bogatego osadnictwa z tych czasów, są też, być może, śladem po zniszczonych już stanowiskach. Jedyną prawidłowością w rozłożeniu punktów osadniczych w stosunku do stref krajobrazowych jest umiejscowienie obu osad na krawędzi doliny i w górnej części jej stoku. Ślady osadnictwa znajdują się natomiast zarówno na dnie doliny (12), jak i w pozostałych jej częściach (24, 25) oraz na wysoczyźnie (33). Opierając się na odkryciach dokonanych na st. 1 w Zrębinie oraz na stosunkowo dużej liczbie śladów osadnictwa przy dwóch tylko osadach można wnioskować, że przebywająca tu ludność przenosiła się dość często z miejsca na

¹⁴⁹ Szersze uwagi na ten temat zob. J. Michalski: Osadnictwo kultury trzcinieckiej w dolnym biegu rzek Czarnej i Wschodniej, [w:] „Kultura trzciniecka w Polsce (materiały z sympozjum)”, Kraków 1978, s. 155–169.

¹⁵⁰ J. Miśkiewicz: Kultura łużycka..., s. 145–146.

¹⁵¹ J. Miśkiewicz, T. Węgrzynowicz: Cmentarzyska..., tabl. I, 12 (grób 17), a zwłaszcza tabl. III, 10 (grób 120).

miejsce, prowadząc szeroką penetrację wszystkich stref krajobrazowych na terenach przylegających do osad. Samo osiedle w Zrębinie, st. 1, miało prawdopodobnie bardzo niewielkie rozmiary (60×25 m?), co może świadczyć o małej liczebności zamieszkującej tu grupy ludzkiej. Przypuszczać należy, że i na pozostałych terenach sytuacja pod tym względem była podobna. Przyrównując analizowany tu obszar do innych, położonych w pobliżu części dorzecza Czarnej oraz lewego brzegu Wisły, nie dostrzegamy większych różnic w charakterze i intensywności osadnictwa. Odnosi się to zwłaszcza do terytoriów szczegółowo przebadanych powierzchniowo. Ponieważ jednak jeszcze nie wszystkie są tak dobrze rozpoznane, należy powyższy wniosek traktować jako wstępny, który z czasem może ulec pewnej weryfikacji.

Kultura trzciniecka na omawianym obszarze jest reprezentowana jedynie przez trzy pewne stanowiska: Zrębin, st. 1 (15), Kamieniec, st. 2 (19) – chodzi o stanowisko z obszaru 94–69, Barszczówka, st. 2 (25) i jedno przypuszczalne – Dzieci Nowe, st. 1 (1). Występują one w rozproszeniu nie tworząc żadnej koncentracji. W skali naszego małego regionu oznacza to, że poszczególne stanowiska znajdują się, w linii prostej, w odległości 1–1,5 km od siebie. Pewnym potwierdzeniem niezbyt intensywnego osadnictwa kultury trzcinieckiej jest fakt niewystępowania w zbiorach E. Majewskiego zabytków z nim związanych. Spośród wymienionych stanowisk na dwóch były przeprowadzone prace wykopaliskowe. W obu przypadkach mieliśmy do czynienia z osadami. W Zrębinie na st. 1 znajdowało się zapewne niewielkie i krótkotrwałe obozowisko. Osada w Kamieńcu na st. 2 była prawdopodobnie użytkowana nieco dłużej, o czym mógłby świadczyć fakt występowania jam gospodarczych, ale nie było to także osiedle o charakterze trwałym. Nie rozpoznano dokładnie jego zasięgu, ale wydaje się, że zajmowało niezbyt dużą powierzchnię. Identyczne stanowiska występują i na innych obszarach dorzecza Czarnej. Można więc przyjąć, że małe obozowiska i osady sezonowe, zamieszkiwane przez niewielkie grupy, są charakterystyczne dla kultury trzcinieckiej w tym rejonie. Ze względu na małą liczbę stanowisk trudno jest określić, jakie strefy krajobrazowe preferowało to osadnictwo. W naszym konkretnym przypadku ślady pobytu widoczne są we wszystkich częściach doliny oraz poza nią. Osadnictwo trzcinieckie nie rozwijało się na tym terenie w izolacji, ale podlegało różnym obcym wpływom. Świadczą o tym fragmenty naczyń powstałych pod wyraźnymi wpływami kultur mogiłowych oraz kultury komarowskiej. Nie można jednak dokładniej sprecyzować, kiedy miałyby one dotrzeć na nasz obszar. Charakterystyczny rys cera-

miki odkrytej w Kamieńcu na st. 2 i w Zrębinie na st. 1 w postaci cienkich, lekko zaokrąglonych krawędzi, a tym samym brak zgrubień i ukośnego ścinania na zewnątrz, nasuwa przypuszczenie, że może ona pochodzić z najmłodszych faz rozwoju kultury trzcinieckiej, być może z przełomu II/III EB lub nawet z III EB.

Najintensywniejsze w dolnym biegu Czarnej i Wschodniej jest osadnictwo kultury łużyckiej. Znajduje się tu wyraźna koncentracja stanowisk oddzielona od innych skupień obszarami rozrzedzonego osadnictwa lub terenami nie zasiedlonymi. Na północy widoczny jest pas terenu, na którym nie występują stanowiska kultury łużyckiej. Na południu następne skupienie osadnicze zlokalizowane jest dopiero na terasie wiślanej i oddzielone od naszego szerokim wałem wydmowym, na którym ślady pobytu występują bardzo rzadko. Na zachodzie następną większą koncentracja położona jest dopiero w odległości 2–3 km w okolicy wsi Wolica i Sydzyna. Na wschodzie w podobnej odległości znajduje się grupa stanowisk kultury łużyckiej w okolicach wsi Łęg, Zawada i Tursko. Opisywane ugrupowanie stanowisk rozciąga się pasem o długości ok. 3,5 km pomiędzy Zrębinem a Połańcem. Osadnictwo skupia się na obu brzegach rz. Wschodniej oraz w kilku przypadkach na prawym brzegu Czarnej i jest reprezentowane przez liczne osiedla, ślady osadnictwa, a także dwa cmentarzyska pewne (Kolonja Połaniec, st. 2 (7) i Kamieniec, st. 2 (19)) i jedno przypuszczalne, ale dotychczas nie potwierdzone odkryciami, w Zrębinie. Analizując rozmieszczenie punktów osadniczych względem stref krajobrazowych stwierdziliśmy, że spośród 12 osad 3 znajdowały się na dnie doliny, 7 na stoku, 1 na krawędzi doliny i 1 na wysoczyźnie poza doliną. W przypadku śladów osadnictwa, których było 12, 1 znajdował się na dnie doliny, 8 było na stoku i 3 na wysoczyźnie. Nie stwierdzono występowania tego rodzaju stanowisk na krawędzi doliny. Oba znane cmentarzyska znajdują się na stoku. Łącznie więc 4 stanowiska są położone na dnie doliny (15,4%), 17 na stoku (65,4%), 1 na krawędzi (3,8%) i 4 na wysoczyźnie poza główną doliną (15,4%). Na podstawie tych danych możemy stwierdzić, że dla osadników kultury łużyckiej największe znaczenie miała sama dolina rzeczna, gdzie w sumie skupia się 80,8% stanowisk, natomiast miejsca odsunięte nieco dalej od rzeki, a więc krawędzie doliny i obszary wysoczyznowe, były dla nich mało atrakcyjne. Przebadane wykopaliskowo osady pozwalają nam nieco bliżej scharakteryzować tutejsze osadnictwo. Na st. 1 w Zrębinie odkryto dwie, krótko po sobie następujące, osady. Z rozrzutu licznego materiału zabytkowego wynika, że zajmowały one znacznie większą przestrzeń niż osiedla z poprzed-

nich okresów, prawdopodobnie były więc także zamieszkiwane przez większą liczbę ludzi. Nie miały jednak charakteru stałego, lecz jedynie sezonowy. Potwierdzeniem tego może być także fakt dwufazowości osiedla. Bardzo podobny charakter ma osada na st. 2 w Kamieńcu. Odsłonięto tu mało intensywną warstwę kulturową oraz jamy gospodarcze. Ich występowanie stwierdzono na stosunkowo dużej powierzchni. Było to także osiedle sezonowe, użytkowane jednak krócej niż osady zrębińskie. Po między oboma stanowiskami zachodzą różnice

chronologiczne; osady w Zrębinie są datowane na schyłek epoki brązu i być może początki wczesnej epoki żelaza, a osiedle w Kamieńcu na następną fazę (halsztacko-wczesnolateńską), charakter osadnictwa jest jednak bardzo zbliżony. Jest to właściwie jedyne szczegółowsze ustalenie chronologiczne. Pozostałe fakty z dziejów osadnictwa kultury łużyckiej na tym terenie zostały omówione łącznie, w dużym spłaszczeniu chronologicznym, gdyż materiał, jakim dysponowaliśmy, nie pozwalał zrobić tego inaczej.

*Mgr Anna Grossman
Państwowe Muzeum Archeologiczne
w Warszawie
ul. Długa 52
00-241 Warszawa*

*Dr Jan Michalski
Instytut Archeologii
Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Żwirki i Wigury 97/99
02-089 Warszawa*

SUMMARY

In the years 1975 and 1978 rescue excavations were carried out at the Bronze Age, multi-cultural site in Zrębin, Połaniec commune, Tarnobrzeg voiv. (site 1). It lies on the edge of a high bank on the right side of the Wschodnia River valley. Excavations revealed the following layers:

1) an Early Bronze Age settlement with mixed material from the Chłopice-Veselé and Mierzanowice cultures. It was represented by fragments of a fairly thin cultural layer, pottery and flint material, including 4 small axes (Pl. V, 1, 3, 8, 12). The settlement probably covered an area of about 60×25 m (Fig. 2) and was only inhabited for a short time;

2) a short-lived camp of the Trzciniec culture, probably from its later phase (BA II/III or even III). Only pottery sherds were found, spread over an area of 80×20 m (Fig. 2);

3) a two-phase Lusatian culture settlement, probably from BA V and beginning of the Hallstatt period. Both phases, which can be differentiated in the strata, must have shortly followed each other, as the pottery of both layers is identical. The older and younger settlements were both seasonal and used for fairly long periods. Within both settlements were found a cultural layer (c. 30 cm thick), house-hold pits and, probably, the remains of dwellings. The only artefacts were pottery fragments and a clay bead. The complete size of the settlement could not be determined, but it was larger than the previous ones.

At the turn of the 19th and 20th centuries Erazm Majewski carried out excavations on the Wschodnia River. His collection includes remains from Zrębin. However, the material is mixed and comes from several sites. Several pottery sherds and some flint arrow-heads (Fig. 18) are probably from the Bronze Age. Several large fragments of pottery (Pl. XII, 13, 17, 18), which probably come from a cemetery mentioned in archives and by local inhabitants, a clay bead and at least some of the 7 spindle whorls (Pl. XIII, 9–15) can be attributed to the Lusatian culture.

In recent years detailed area investigations have been carried out near Zrębin. They revealed 26 sites from the Bronze Age and Early Iron Age (Fig. 1). 4 slight traces of habitation and

one probable settlement can be placed in the Early Bronze Age. The Trzciniec culture is represented by 2 settlements, of which one (Kamieniec, site 1) has been excavated. Lusatian culture settlement remains can be found at 24 sites. 11 of these are settlements, 11 are traces of habitation and 2 are cemeteries. Site 2 at Kamieniec (settlement and cemetery) was excavated.

An analysis of settlements from the Bronze and Early Iron Ages along the Lower Czarna and Wschodnia Rivers should begin with the Early Bronze Age, i.e. with the Chłopice-Veselé and Mierzanowice cultures. Their material is difficult to separate so the more general term of Early Bronze Age is used. From this time come 2 settlements and 4 traces of habitation dispersed over the whole excavated area. The sites are found in various types of landscape and it is difficult to determine some recurring pattern. People lived in small settlements which were often moved from place to place. This mobility is reflected in the large number of settlement traces, found in a wide variety of locations. The Trzciniec culture is known from only 3 settlements, to be found 1–1,5 km from each other. Excavations showed them to be small settlements, often similar to camps. Thus they represent settlement patterns of a temporary and very mobile nature. The small number of sites makes it difficult to determine a location pattern. Lusatian culture settlements are most frequent. Groups of sites are clearly concentrated, with areas of dispersed habitations or completely uninhabited in between. We know altogether of 12 settlements, 12 traces of habitation, 2 certain cemeteries and 1 probable. Analyzing the location of the settlements, it can be said that 4 sites were situated on the floor of a valley (15,4%), 17 on a slope (65,4%), 1 on a verge (3,8%) and 4 on an upland away from the main valley (15,4%). Lusatian culture settlements were much larger than those of earlier cultures and more stable, though they were not permanent. Probably, after an area had been exploited, the people moved to other places and returned to their old settlement when the environment had regenerated. The two-phase settlement at Zrębin is an example of such conduct.

TERESA BORODZIEJ, ANDRZEJ KOKOWSKI

ZNALEZISKA WOTYWNE(?) NA LUBELSZCZYŹNIE

VOTIVE(?) FINDS IN THE LUBLIN REGION

W trakcie badań Archeologicznego Zdjęcia Polski przeprowadzonych w rejonie Hrubieszowa wiosną 1984 r. otrzymaliśmy od Stanisława Rzontkowskiego do opracowania bardzo dobrze zachowany miecz z młodszego okresu wpływów rzymskich. Według uzyskanej informacji, wyłowiono go jeszcze w latach trzydziestych z Bugu w rejonie wsi Gródek. Zwróciło to naszą uwagę na szereg innych znalezisk wydobytych z rzek lub bagien Lubelszczyzny. Okoliczności znajdowania wskazują na odmienny charakter ich funkcji – na przykład wotywne. Można wśród nich wyróżnić trzy grupy zabytków: broń, monety i przedmioty kultowe.

1. Miecz z okolic Gródka nad Bugiem (Ryc. 1a; 2a). Wyłowiony został przez rybaków przy ciągnięciu sieci w Bugu, w nieokreślonym miejscu. Miecz, o długości całkowitej 92,5 cm, ma szeroką (6,5 cm), profilowaną, lekko wklęsłą głownię długości 80 cm. Szytch krótki (6,5 cm), ostrołukowato ścięty (Ryc. 2e). Trzpień długości 12,5 cm, w przekroju prostokątny, ma w górnej części zaokrąglenie do osadzenia podkładki przytrzymującej rękojeść i jest zaklepany od góry w nieregularnie okrągłą główkę (Ryc. 2b, c). Stwierdzono dziwerowanie rdzenia miecza od nasady trzpienia, w postaci „różyczki” (Ryc. 2d, f). Na trzpień była, wg opisu właściciela, nasadzona krzyżowa tarczka (Ryc. 1b).

Opisany miecz można zaklasyfikować do typu IX, odmiany 1 M. Biborskiego (1978, s. 86–88). Najbliższą analogią jest egzemplarz wyłowiony w okolicach Czarnkowa nad Notecią (Biborski 1978, s. 87, ryc. 43c), mający takie same proporcje i bardzo zbliżone rozmiary. Datowanie odmiany IX-1 na fazę C₂ oparte jest na jedynym egzemplarzu z grobu z Siedliska, woj. zielonogórskie i należy je rozpatrywać przynajmniej w kontekście chronologii całego typu, której ramy wyznacza przedział C_{1b} – począ-

tek D okresu wpływów rzymskich (Biborski 1978, s. 91). Miecz z Gródka skłonni jesteśmy uznać za pochodzący ze schyłkowego okresu wpływów rzymskich lub z okresu wędrówek ludów, o czym mogą na przykład świadczyć jego znaczne rozmiary (por. Bóna 1956, s. 189, tabl. XXX).

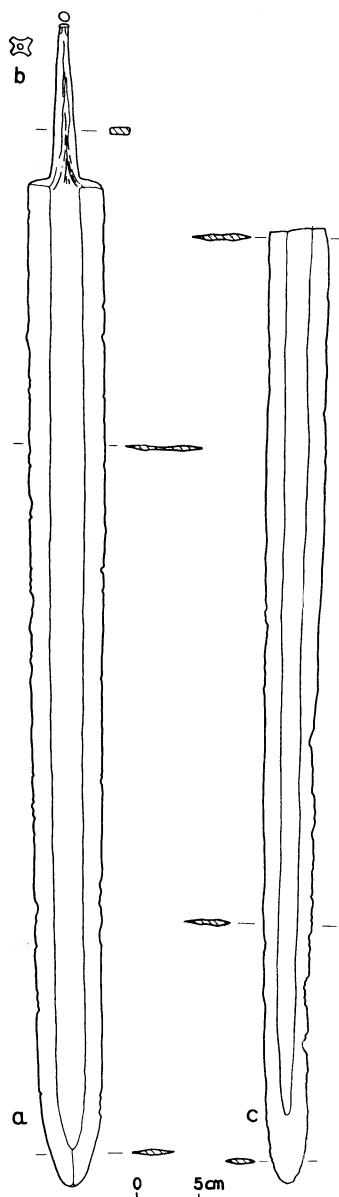
Znalezienie miecza w strefie osadnictwa grupy masłomeckiej daje możliwość określenia jego przynależności kulturowej do tej grupy, rozwijającej się w przedziale B₂/C₁–C_{1a}–D (Kokowski 1986a, s. 18; 1986b, s. 84; 1986c, s. 163).

2. Miecz z Czeramna (Ryc. 1c). Znaleziony został na gruntach wsi Czeramna w trakcie regulacji rzeczki Siniuchy, lewego dopływu Huczwy. Zwinięty był w obręcz i miał odłamany trzpień do rękojeści. Zachowana dł. 76,3 cm, szer. głowni przy jelicu 4,8 cm, przy sztychu 3,4 cm, grub. 0,5 cm. Dł. łukowatego sztychu 4,4 cm. Miecz ma profilowaną głownię o przekroju lekko zakłęśniętym.

Z uwagi na brak trzpienia istnieją trudności w sklasyfikowaniu zabytku. Najbliższy jest on typowi XII, odmianie 2 M. Biborskiego, datowanemu na fazę D (Biborski 1978, s. 94), chociaż równie prawdopodobna jest jeszcze późniejsza, wczesnośredniowieczna metryka tego egzemplarza¹. Również i ten miecz znaleziono na terytorium zamieszkanym przez ludność grupy masłomeckiej.

3. Grot z Krasnegostawu (Ryc. 3). Wydobyty został z Wieprza na tak zwanym Zastawiu. Zabytek jest znacznie uszkodzony przez korozję, nosi jednak czytelne ślady ognia. Pierwotnie liść był dwukrotnie zgięty (Ryc. 3b). Cechy te mogą również sugerować, że zabytek pochodzi z bliżej nieznanego, niszczonego przez rzekę cmentarzyska. Grot ma stosunkowo krótką, okrągłą w przekroju tulejkę. Przy nasadzie liścia przekrój jest prostokątny z wypukłymi bokami. Liść płaski, w przekroju nieznacznie

¹ Miecz o podobnym profilowaniu brzeszczotu pochodzi z grobu wojownika z XII w., odkrytego w Gródku nad Bugiem, stan. 1C (Jastrzębski 1983, s. 11).



Ryc. 1. Wotywnie znaleziska mieczy z Bugu z okolic Gródka, woj. Zamość (a, b) i z Siniuchy z Czermna, woj. Zamość (c)

daszkowaty. Zachowana dł. 20,3 cm, dł. tulei 5,6 cm, średn. 2 cm, dł. liścia 14 cm, największa szer. 3,5 cm.

Opisany egzemplarz broni drzewcowej ma wiele dobrze datowanych analogii na cmentarzyskach Lubelszczyzny², pozwalających określić jego występowanie na fazę B₂. W tym okresie na Lubelszczyźnie mamy do czynienia wyłącznie z osadnictwem kultury przeworskiej (Kokowski 1983, s. 5–6).

4. Figurka ze Skokowa. Miała zostać wydobyta z bagna opodal wsi na początku naszego stulecia i wejść później w posiadanie łódzkiego literata Igora Sikiryckiego. Przedstawiała antyczne bóstwo, nie wiadomo czy grecko-rzymskie, czy też egipskie. Określenie „posążek” zdaje się sugerować wykonanie zabytku z brązu. Informacje te uzyskał na początku lat sześćdziesiątych

² Analogiczne groty pochodzą z Opoki, woj. lubelskie (Szarek-Waszkowska 1971, tabl. XXIII, 8; XLII, 1, 6 oraz nie publikowane z gr. 38); z Puław-Włostowic, woj. lubelskie, gr. 6 i 15 (nie publikowane); z Masowa, woj. lubelskie (nie publikowane). Zbiory Katedry Archeologii UMCS w Lublinie.

Jan Gurba³ od Z. Rybki, archeologa amatora działającego w zachodniej Lubelszczyźnie w początkach XX w. (Nosek 1951, s. 17).

5. Monety z Ulanu. Denary(?) Faustyny znalezione zostały przy kopaniu torfu (Gurba 1955, s. 163). W literaturze przyjęła się co prawda interpretacja znaleziska jako skarbu monet rzymskich, jednak okoliczności znalezienia denarów w pewnym – wydaje się – rozproszeniu przemawiają za pozatezauryzacyjną interpretacją ich złożenia.

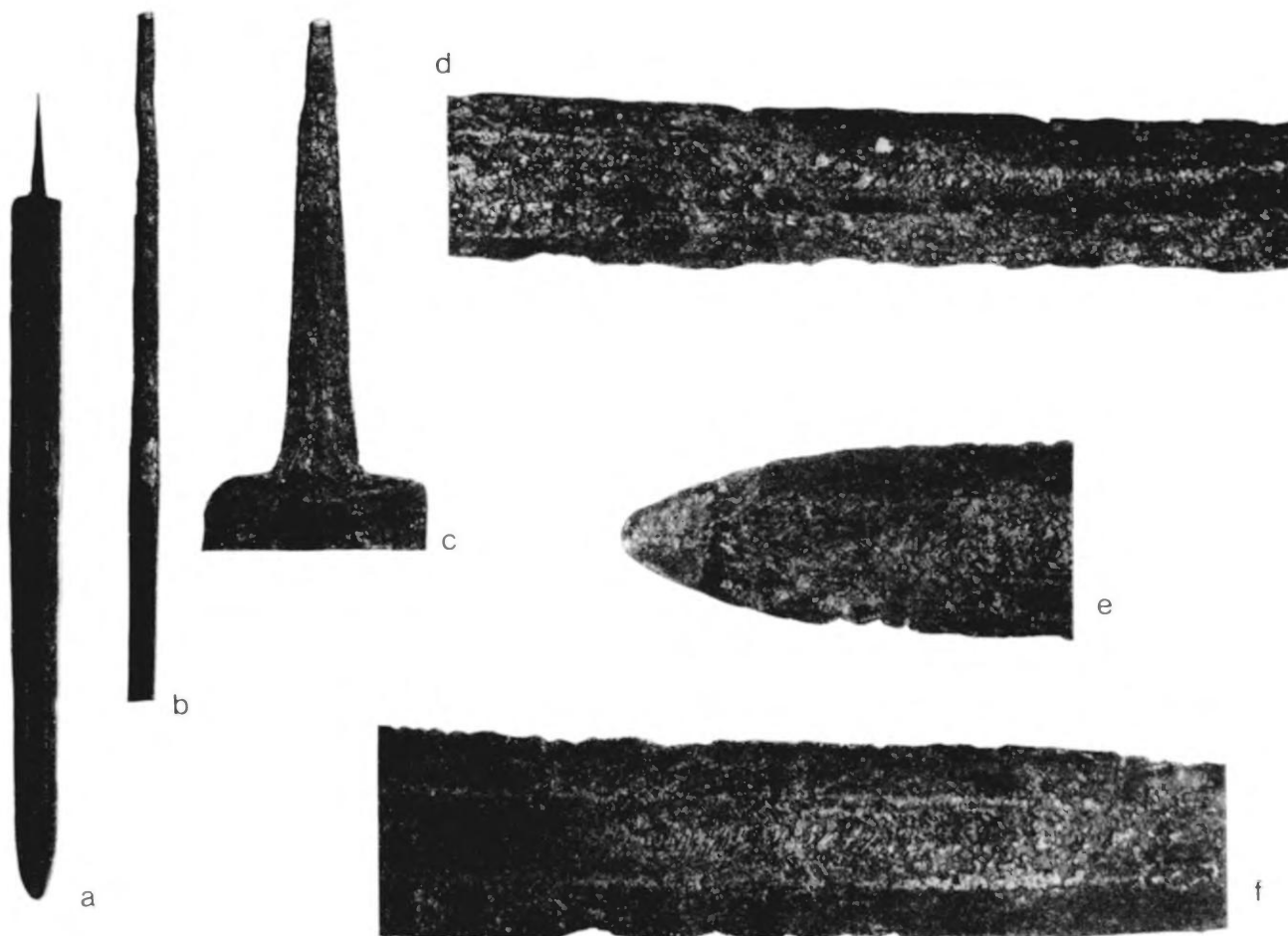
6. Denar ze Stolpia. Istnieje dwuznaczna informacja, że znana z literatury rzymska moneta Trajana (Gurba 1955, s. 162) pochodzi ze źródła. Być może chodzi tutaj o istniejące do dnia dzisiejszego ujęcie wody znajdujące się przy wczesnośredniowiecznej wieży (Kokowski 1984, s. 48).

7. Denary z Horodła. Znalezione zostały przy pracach pogłębiających tzw. studnię miejską w rynku osady. Jedna z monet wybita została za czasów Kommodusa, druga jest nieczytelna. Według Mieczysława Sułkowskiego, miejscowego miłośnika starożytności, miały to być nie pierwsze monety znalezione w tym miejscu (Kokowski 1984, s. 45).

Zaprezentowane materiały znalezione zostały w okolicznościach zasadniczo wykluczających pochodzenie z osad czy też cmentarzysk. Mogą być natomiast interpretowane jako znaleziska wotywnie i sugerować praktykowanie w okresie wpływów rzymskich na Lubelszczyźnie (Ryc. 4) składania ofiar kultowych z broni, monet lub innych przedmiotów. Niektóre z nich mogły być rytualnie niszczone, jak grot wydobyty z Wieprza w Krasnymstawie (o ile nie pochodzi on ze zniszczonego cmentarzyska) i miecz z Siniuchy w Czermnie, które pogięto. Na mieczu z Gródka nie stwierdzono śladów celowego niszczenia czy też działania ognia. Widoczne wyszczerbienia brzeszczotu (Ryc. 2d-f) są zapewne spowodowane walką. Regularnie wklęsłe zagłębienia są najprawdopodobniej śladami po odparciu ciosów, na przykład tarczą. Ostrokątne wyszczerbienia mogą być śladami uderzeń o ostrze miecza przeciwnika.

Zinterpretowanie znalezisk z Lubelszczyzny jako ewentualnie wotywnych nie może być dokonane w oderwaniu od szerszego przeanalizowania tego zjawiska, w skali kraju. Na ziemiach polskich wyróżniono znaczną liczbę miejsc kultowo-religijnych mających związek z kultem wody. W wielu z nich odkrywano w bagnach, torfowiskach lub wodzie podobne kategorie zabytków jak wymienione wyżej z Lubelszczyzny (Niewęglowski 1981, s. 434–435). Niektóre stanowiska miały charakter dobrze zorganizowanych miejsc kultu, jak np. Otałążka, woj. radomskie (Bender, Stupnicka 1974). Odkryte w niej ślady pozwalają nawet na próby rekonstrukcji szeregu czynności związanych z ofiarowaniem wotów. Zaobserwowano tutaj różnego rodzaju pomości, ławy drewniane i paleniska. Wśród wotów było

³ Autorzy wyrażają głęboką wdzięczność doc. dr. J. Gurbie za uzyskane informacje.



Ryc. 2. Detale miecza wydobytego z Bugu w okolicy Gródka, woj. Zamość

sporo naczyń glinianych i skupiska wybranych kości zwierzęcych, np. żuchw jelenia. W części znalezisk drewnianych można dopatrywać się idoli bóstw (Bender, Stupnicka 1974, s. 346–355).

Liczej jednak znajdowane są przedmioty pojedyncze, nieraz o znacznej wartości, jak właśnie broń, monety, figurki antyczne lub nawet ich zbiory, składane w miejscach pozbawionych zapewne jakiegokolwiek architektury.

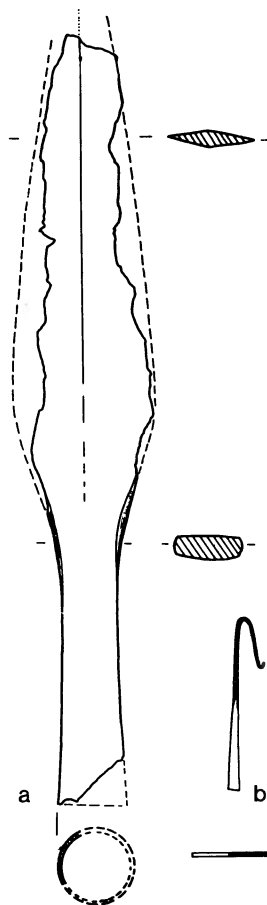
Depozyty o charakterze wotywnym najliczej reprezentowane mają być na Pomorzu (Niewęłowski 1981, s. 435nn.), głównie zachodnim (Leube 1971), chociaż kilka znaczących miejsc składania ofiar zidentyfikowano na Kujawach (Cofta-Broniewska 1979, s. 198–213; Cofta-Broniewska, Koško 1982, s. 230–235), na Mazowszu i Śląsku, jak wspomniana Otałążka czy też Nowa Cerekwia (Godłowski 1965, s. 40).

Wśród kategorii zabytków składanych jako ofiary kultowe broń występuje sporadycznie. Miecze w roli wotów mają występować liczniej w młodszym okresie przedrzymskim (Niewęłowski 1981, s. 435). Najbliższym Lubelszczyźnie tego przykładem może być lateński miecz z Wisłoka w Rzeszowie (Kunysz 1959, 1962). Z okresu wpływów rzymskich

znamy, oprócz miecza z Gródka i miecza o niepewnej chronologii z Czerwna, jedynie trzy pewne znaleziska o kultowym przeznaczeniu: z Czarnkowa nad Notecią (Biborski 1978, s. 87, ryc. 43c), z Rzeczycy Długiej nad Sanem (Jamka 1937) i z bagna w Złotowie (Kokowski 1988). Do kategorii darów kultowych należy zaliczyć jeszcze miecz z sanktuarium odkrytego na osadzie w Inowrocławiu, woj. bydgoskie, stan. 96⁴. Znaleziska tego nie uwzględniono w zestawieniu, opracowanie przygotowane jest do druku.

Również w odniesieniu do kultowych znalezisk broni drzewcowej nie posiadamy dla znaleziska z Krasnegostawu zbyt wielu analogii z terenu ziem polskich (Niewęłowski 1981, s. 435). Groty z torfowisk koło Dargikowa i Starzyna na Pomorzu można uznać za pewne znaleziska wotywne (Leube 1971, s. 101). Do tej samej kategorii można zaliczyć również groty wydobyte z Jeziora Żarnowieckiego (La Baume 1940). Mała liczba interesujących nas znalezisk tego typu wynika zapewne głównie z nie-

⁴ Informacja w sprawozdaniu mgr. J. Bednarczyka z posiedzenia programowego R III 6 we Wrocławiu w 1983 r.



Ryc. 3. Grot włóczni z Wieprza z Krasnegostawu-Zastawia, woj. Chełm (a). Stan po wydobyciu z wody (b)

dokładności badania okoliczności znajdowania niektórych tak zwanych pojedynczych egzemplarzy tej broni.

Nieco odmiennego potraktowania wymaga zagadnienie występowania w roli wotum wyobrażeń bóstw antycznych. Obok wymienionej figurki ze Skokowa, na Lubelszczyźnie znaleziono jeszcze dwa podobne zabytki: najprawdopodobniej z ciałopalonego grobu w Tomaszowie Lubelskim, woj. zamojskie pochodzi figurka z terakoty wyobrażająca boginię Izydę (Kokowski, w druku, ryc. 1), a inny brązowy posążek znaleziono w nieznanych okolicznościach w okolicy Łopiennika, woj. chełmskie (Kokowski, w druku).

Wyobrażenia figuralne bóstw grecko-rzymskich i egipskich są liczne na terenie Europy barbarzyńskiej (Eggers 1951, s. 181, mapa 63). Ostatnie z wymienionych najliczniej znajdowane są we wschodniej jej części (Kokowski, w druku, ryc. 3), przy czym posążki z Małachowa (Majewski 1949, s. 68, tabl. II, 1) i Solca koło Buska, woj. kieleckie (Konik 1959) wydają się najdalej na zachód wysuniętymi, „pewnymi” importami wyobrażeń bóstw egipskich.

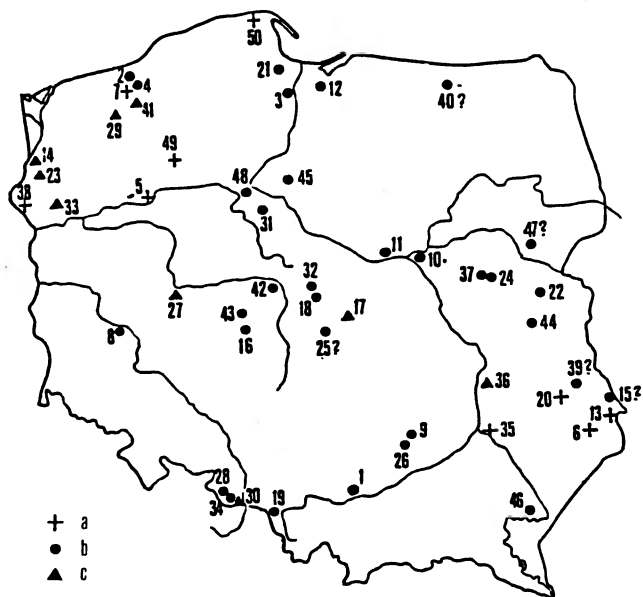
Posążki bóstw antycznych stosunkowo często znajdowano na ziemiach polskich (Wielowiejski

1970, s. 49). Najprawdopodobniej jednak znakomita większość tych zabytków dotarła na nasze ziemie dopiero w czasach nowożytnych i omyłkowo trafiła do zbiorów muzealnych jako lokalne znaleziska (np. Kolendo 1976). Wymaga to dużej ostrożności w traktowaniu dawnych, źle udokumentowanych znalezisk jako źródeł dla rekonstrukcji procesów historycznych.

O tym jednak, że figurki i posążki miały w starożytności wartość symboliczną, świadczą znaleziska grobowe, np. z wymienionego już Solca czy też być może z Tomaszowa Lubelskiego (Kokowski, w druku). Tak jak w całym środkowo- i północnoeuropejskim Barbaricum zdecydowana większość znalezisk uznanych za wiarygodne pochodzi jednak ze środowisk bagiennych (Wielowiejski 1970, s. 50, tabela VI) i jest interpretowana jako wota związane z kultem wody (Niewęglowski 1981, s. 435). W tym kontekście przeznaczenie posążka ze Skokowa jest bliskie północnoeuropejskiemu zwyczajowi ofiarowywania figurek bóstw antycznych w obrzędzie związanym z tym kultem.

Bardzo interesująco przedstawia się zagadnienie identyfikacji wotywnych znalezisk monet. We współczesnej literaturze do tego problemu podchodzi się bardzo ostrożnie (Niewęglowski 1981, s. 434–435), ale częściej nie zwraca się nań szczególnej uwagi. W sumie w opracowaniach monograficznych uznaje się za dary wotywnie zaledwie kilka znalezisk numizmatycznych: Nowa Cerekwia (Godłowski 1964, s. 406), Brzeźno, Tursko, Wąbrzeźno, Krępiec, Płonkowo i Złotowo (Wielowiejski 1970, s. 110) oraz Buczek, gdzie w bagnie obok monet znaleziono jeszcze paciorki szklane i bursztynowe (Leube 1971). Przyczyna trudności w określeniu kultowego charakteru znalezisk z okresu wpływów rzymskich tkwi naszym zdaniem m.in. w nieprecyzyjnej definicji pojęcia skarbu (Tabaczyński 1975, s. 220), w której pomija się czynnik emocjonalno-motywacyjny. Sądzymy, że nie każde nagromadzenie przedmiotów może być interpretowane jako nagromadzenie wartości materialnej (tezauryzacja), a już zupełnym nieporozumieniem wydaje się klasyfikowanie do kategorii skarbów znalezisk gromadnych z bagien i torfowisk (np. Kunisz 1973, s. 12, 13, 18, 19, 33, 48, 51, 61, 97, 113, 119, 123 oraz tabela 1). Z praktycznego punktu widzenia są one przecież nie do wydobycia – co byłoby wbrew intencjom ukrywającego „skarbu”.

W poszukiwaniu analogii dla znalezisk lubelskich zweryfikowaliśmy szereg znanych z literatury materiałów uznanych za skarby lub pozostających bez określenia funkcji. Uzyskane informacje podzieliśmy na cztery grupy, kierując się okolicznościami odkrycia: 1 – monety znalezione w bagnach lub torfowiskach, 2 – monety znajdujące w rzekach



Ryc. 4. Mapa występowania znalezisk wotywnych w Polsce: a – broń, b – monety, c – figurki bóstw antycznych. Numery na mapie odpowiadają numerom w Tabeli 1

lub jeziorach, 3 – monety ze źródeł rzek i innych cieków, 4 – monety znajdujące w innych okolicznościach. Swoje spostrzeżenia i interpretacje zawarliśmy w Tabeli 1.

Znalezisko z Ulanu, gdzie wydobyto monety z torfu, ma najwięcej analogii (Tabela 1); aż trzykrotnie znajdowano w podobnych okolicznościach nie tylko monety, ale i inne przedmioty. Tak było w Buczku (Kunisz 1973, s. 18–19), Grodźcu (Kubiak 1979, s. 46) i Konarzewie (Kunisz 1973, s. 50a). Tę grupę skłonni jesteśmy uznać za pewne wota. Wątpliwości budzą tylko monety z Biesiekierza Nawojowego, które miano wydobyć z torfu w naczyniu (Kunisz 1973, s. 13).

Najbardziej problematyczna jest klasyfikacja monet do drugiej grupy znalezisk. O ile bez zastrzeżeń interpretować można jako wotywny numizmaty znajdujące nad potokiem w okolicach Węgierki (Reyman 1955, s. 169), o tyle niezbyt pewne wydają się znaleziska z: Głogowa, wydobyte ze starego koryta Odry (Kunisz 1973, s. 33), Łodzi (Gupieniec 1958, s. 45) i Sztynortu (Kunisz 1973, s. 113). Dla właściwego określenia funkcji monet z Głogowa trzeba by np. znać wiek geologiczny starego koryta Odry. Istnieje więc tutaj pewna doza prawdopodobieństwa, iż są to rzeczywiście skarby. Prawdopodobne jest też przeniesienie tych monet przez wodę z innego miejsca lub wyflukanie ich po zmianie linii brzegowej rzeki.

Brak natomiast analogii dla prawdopodobnych znalezisk monet ze źródeł wodnych w Stołpiu i Horodle. Być może wśród grupy monet znalezo-

nych „w wodzie” są również takie, które pochodzą ze źródeł rzek i cieków. Nie ma jednak jednoznacznych informacji na ten temat.

Ostatnia z wydzielonych przez nas grup znalezisk wotywnych monet nie występuje na Lubelszczyźnie. Są to numizmaty znajdujące, podobnie jak w przypadku Nowej Cerekwi, na stoku wzgórza (Godłowski 1964, s. 406) czy też grupowane intencjonalnie w układy po kilka sztuk i zagrzebane, jak w Starej Wsi (Radig 1942, s. 17, 18). Zresztą tego typu ofiarnych znalezisk monet jest najmniej (Tabela 1).

Przeprowadzona przez nas weryfikacja określenia funkcji znalezisk monet prowadzi do jeszcze jednego interesującego wniosku. Sześć z nich, uznawanych dotychczas za skarby, miało w swym składzie monety o dużej rozpiętości chronologicznej: Alwernia, Konarzew, Kończyce Małe, Rogożany, Sztynort, Wąbrzeźno (Tabela 1). W niektórych z nich wystąpiły ponadto monety z różnego kruszcza. Jeżeli część owych gromadnych znalezisk, dotychczas interpretowanych jako skarby, uznamy za zbiory długotrwanie deponowanych darów wotywnych, to nie stanowią one uzasadnienia dla teorii o przedłużonym okresie kursowania znalezionych w nich monet (Godłowski 1965, s. 46, 47). Monety starsze w młodszych zespołach osadowych, grobowych czy też w skarbach z IV i V w. są zjawiskiem sporadycznym. Ponadto znaleziska wotywny, jak i wymienione wcześniej skarby, znajdujące są głównie w strefie stabilnego osadnictwa kultur przeworskiej, wielbarskiej i bałtyjskiej (Ryc. 4). Skarby o równie długiej chronologii, które można uznać za należycie udokumentowane, pozostają w zdecydowanej mniejszości, a na Lubelszczyźnie nie są w ogóle znane (Kokowski 1984, zestawienie 1). Nie wiadomo chociażby, czy moneta Wespazjana ze skarbu z Bielska-Białej, będącego długo w rękach prywatnych, na pewno z niego pochodzi (Bender 1953, s. 18; Kunisz 1973, s. 13). Takie same wątpliwości można mieć do skarbu z Fromborka w woj. elbląskim (Kunisz 1973, s. 29–30) czy też dyskutowanego już w literaturze skarbu z Rogożan (Godłowski 1965, s. 47; Kunisz 1973, s. 97). Jedynie znalezisko z Zagórzyna, woj. kaliskie, mimo nietypowego składu monet, można uznać za właściwy skarb (Kunisz 1973, s. 132–133).

Nie mamy zamiaru negować teorii o przedłużonym kursie monety rzymskiej ze starszych okresów, ponieważ dowody dla jej poparcia znajdujemy również na Lubelszczyźnie, gdzie np. w obiekcie nr 2 w Masłomęczu, woj. zamojskie, stan. 9, datowanym na fazę C₂/D, znaleziono denar Faustyny Starszej (Cieślak 1983, s. 3; Kokowski 1984, s. 46). Chcemy zwrócić jedynie uwagę na potrzebę odmiennego traktowania znalezisk pojedynczych i gromadnych. Szczególnie wśród tych ostatnich,

Tabela 1
Zestawienie znalezisk wotywnych z okresu wpływów rzymskich na ziemiach polskich

Nr	Znaleziska wotywnic Miejscowość i województwo	Broń		Monety				Figurki	Chronologia	Źródło informacji o zabytku
		miecze	groty	w torfie – bagnie	w rzecze	w źródle	w innych warunkach			
1	Alwernia, woj. Kraków				×				II–III w.	A. Kunisz 1973, s. 12
2	Biesiekierz Nawojowy, woj. Koszalin?			×					II w.	A. Kunisz 1973, s. 13
3	Brzeźno, woj. Gdańsk			×					?	W. Łęga 1958, s. 75:28
4	Buczek, woj. Koszalin			O					I–II(?) w.	A. Leube 1971, s. 100; A. Kunisz 1973, s. 18–19
5	Czarnków, woj. Piła	×							C ₂	M. Biborski 1978, s. 87
6	Czermno, woj. Zamość	×							D(?)	Ryc. 1c
7	Dargikowo, woj. Koszalin		O						OWR	E. Jungklaus 1924, s. 96
8	Głogów, woj. Legnica				×				I–II w.	A. Kunisz 1973, s. 33
9	Gnojno, woj. Kielce						×		I–IV w.	A. Gupieniec 1958, s. 44–45
10	Góra, woj. Warszawa			×					OWR	S. Kubiak 1979, s. 45:32
11	Grodzic, woj. Płock			O					I w.	S. Kubiak 1979, s. 46:35
12	Gronowo, woj. Elbląg						×			A. Bursche 1980, s. 82–93
13	Gródek nad Bugiem, woj. Zamość	×							C ₂ /D	Ryc. 1a, b
14	Gryfino, woj. Szczecin						×		OWR	H. J. Eggers 1951, s. 105:670
15	Horodło, woj. Zamość					?			II(?) w.	A. Kokowski 1984, zest. 1
16	Kalisz, woj. loco				×				I–II(?) w.	A. Kunisz 1973, s. 48
17	Kołacinek, woj. Skierniewice						×		OWR	K. Majewski 1949, s. 68, tabl. I, 2
18	Konarzew, woj. Płock			O?					II–V w.	A. Kunisz 1973, s. 50a
19	Kończyce Małe, woj. Katowice				×				I–IV w.	A. Kunisz 1973, s. 51
20	Krasnystaw-Zastawie, woj. Chełm		×						B ₂	Ryc. 3
21	Krępiec, woj. Gdańsk	?			×				IV w.	M. Gumowski 1958, s. 112:19
22	Krzewica, woj. Biała Podlaska				×				I–II w.	A. Kunisz 1972, s. 91–94
23	Lubanowo, woj. Szczecin						×		OWR	H. J. Eggers 1951, s. 106:637
24	Łęgowo, woj. Siedlce			×					I–II w.	A. Kunisz 1973, s. 61
25	Łódź, ul. Staroruska, woj. loco					?				A. Gupieniec 1958, s. 45
26	Łysa Góra, woj. Kielce						×		?	J. Kolendo 1966, s. 89–92
27	Małachowo, woj. Poznań						×		OWR	K. Majewski 1960, s. 24, tabl. XL
28	Nowa Cerekwia, woj. Opole						×		I–V w.	K. Godłowski 1964, s. 406
29	Oparzno, woj. Koszalin						×	×	OWR	H. J. Eggers 1951, s. 107:727
30	Pawłów, woj. Katowice						×		OWR	K. Majewski 1960, s. 24, tabl. XLle
31	Płonkowo, woj. Bydgoszcz	?			×				I(?) w.	M. Gumowski 1958, s. 109:26
32	Prusinowice, woj. Płock			×					OWR	S. Kubiak 1979, s. 64
33	Renice, woj. Gorzów						×		OWR	E. Jungklaus 1924, s. 96
34	Rogożany, woj. Opole						×		I w. p.n.e. –IV w.	A. Kunisz 1973, s. 97
35	Rzeczycza Długa, woj. Tarnobrzeg	×							C ₁	R. Jamka 1937

Nr	Znaleziska wotywnic Miejscowość i województwo	Broń		Monety				Figurki	Chronologia	Źródło informacji o zabytku
		miecze	groty	w torfie – bagnie	w rzecze	w źródle	w innych warunkach			
36	Skoków, woj. Lublin							×	OWR(?)	S. Nosek 1951; A. Kokowski, w druku
37	Stara Wieś, woj. Siedlce						×		III w.	W. Radig 1942
38	Starzyn, woj. Szczecin		O						OWR	A. Leube 1971, s. 101
39	Stołpie, woj. Chełm					?			I w.	J. Gurba 1955, s. 162
40	Sztynort, woj. Suwałki				?				I–III w.	A. Kunisz 1973, s. 113
41	Świdwin, woj. Koszalin							×	OWR	A. Leube 1971, s. 100
42	Turek, woj. Konin			×					I–II w.	A. Kunisz 1973, s. 119
43	Tursko, woj. Kalisz			×					OWR	M. Gumowski 1958, s. 124:26
44	Ulan, woj. Białą Podlaska			×					II w.	J. Gurba 1955, s. 163
45	Wąbrzeźno, woj. Toruń			×					II–IV w.	A. Kunisz 1973, s. 123
46	Węgierka, woj. Przemyśl				×				I w. p.n.e. –II w.	J. Reyman 1955, s. 169
47	Wierzchuca, woj. Białystok				?		?		OWR	S. Kubiak 1979, s. 75
48	Złotowo, woj. Bydgoszcz				×				OWR	M. Gumowski 1958, s. 103:73
49	Złotów, woj. Piła	×							OWR, B ₂	A. Kokowski 1988, s. 73–80
50	Żarnowieckie Jezioro, woj. Gdańsk		×						C ₁	La Baume 1940
	Razem	5	4	12	9	2(?)	7	9		

× – określenie rodzaju znaleziska; O – znalezisko wystąpiło wraz z innymi przedmiotami, nie uwzględnionymi w zestawieniu; ? – informacja o znalezisku niepewna; OWR – okres wpływów rzymskich

z uwagi na nieznaną okoliczność wydobycia niektórych z nich, należy bardzo ostrożnie posługiwać się określeniem „skarby”.

Podjęta przez nas, przy okazji analizy znalezisk lubelskich, próba oceny wielu innych materiałów i interpretowania ich jako wotów pozwoliła na ustalenie 50 miejsc ich występowania (Tabela 1). Ponieważ zajęliśmy się wyłącznie zbieraniem informacji o wotach składanych w postaci monet, broni i figurek bóstw antycznych, zaprezentowana lista jest z oczywistych względów niekompletna. Nie mogliśmy w niej uwzględnić chociażby wspomnianej wcześniej Otalążki.

Do kilku pozycji katalogu mamy wątpliwości, czy interpretacja nasza jest słuszna i zasadna. Są to znaleziska monet z Biesiekierza Nawojowego, Krępcza i Płonkowa (Tabela 1). Pozostałe skłonni jesteśmy uznać za pewne znaleziska wotywnic.

Zupełnemu przeobrażeniu winna ulec zatem ocena dyspersji znalezisk ofiarniczych na ziemiach polskich. Zestawienie kartograficzne materiałów ujętych w Tabeli 1 wyraźnie wskazuje na w miarę

równomierne ich występowanie. Może to sugerować powszechność zwyczaju składania ofiar kultowych na ziemiach polskich w okresie wpływów rzymskich. Wcześniejsza teza o wyraźnej koncentracji interesujących nas materiałów na Pomorzu Zachodnim (Niewęglowski 1981, s. 435) była wynikiem ówczesnego stanu badań. Wydaje się, że można dzisiaj wyróżnić przynajmniej jeszcze dwa podobne obszary ich koncentracji: na Górnym Śląsku i we wschodniej Wielkopolsce (Ryc. 4). Sądzymy jednocześnie, że poparciem dla naszych wniosków dotyczących liczby i rozmieszczenia znalezisk wotywnic byłoby uwzględnienie pozostałych kategorii zabytków składanych jako ofiary.

Mgr Teresa Borodziej

*Dr Andrzej Kokowski
Katedra Archeologii Uniwersytetu im.
M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie
plac M. Curie-Skłodowskiej 4
20-030 Lublin*

BIBLIOGRAFIA

- Bender W.
1953 Znaleźiska monet rzymskich na terenie Śląska Cieszyńskiego, „Sprawozdania PMA” 5, s. 11–20.
- Bender W., Stupnicka E.
1974 Z badań archeologiczno-geologicznych stanowiska torfowego w miejscowości Otałążka, pow. Grójec, „Archeologia Polski” 19, s. 307–366.
- Biborski M.
1978 Miecze z okresu wpływów rzymskich na obszarze kultury przeworskiej, „Materiały Archeologiczne” 18, s. 53–165.
- Bóna I.
1956 Die Langobarden in Ungarn, die Gräberfelder von Várpálot und Bezenye, „Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae” 7, s. 183–244, tabl. XXVII–LVI.
- Bursche A.
1980 Dawne znaleźiska monet rzymskich w świetle nowych badań, „Wiadomości Numizmatyczne” 24, s. 82–93.
- Cieślak M.
1983 Osada z okresu wpływów rzymskich w Masłomęczu, gm. Hrubieszów (stanowisko 9), „Archeologiczne Listy” 5.
- Cofta-Broniewska A.
1979 Grupa kruszańska kultury przeworskiej, Poznań.
- Cofta-Broniewska A., Kośko A.
1982 Historia pierwotna społeczeństw Kujaw, Warszawa.
- Eggers H. J.
1951 Der römische Import im freien Germanien, Hamburg.
- Godłowski K.
1964 Z badań nad rozwojem osadnictwa kultury przeworskiej na Górnym Śląsku, „Archeologia Polski” 9, s. 400–429.
1965 Wymiana handlowa ludności kultury przeworskiej na Górnym Śląsku z Imperium Rzymskim, „Archeologia” 15, s. 28–59.
- Gumowski M.
1958 Moneta rzymska w Polsce, „Przegląd Archeologiczny” 10 (1954–1956), s. 87–149.
- Gupieniec A.
1958 Monety rzymskie, „Wiadomości Numizmatyczne” 2, s. 44–46.
- Gurba J.
1955 Importy rzymskie z województwa lubelskiego, „Archeologia” 7, s. 150–165.
- Jamka R.
1937 Rzymski miecz z Rzeczy Długiej w pow. tarnobrzesckim, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 13, s. 269–272.
- Jastrzębski S.
1983 Gródek stan. 1C, gm. Hrubieszów, woj. zamojskie, [w:] „Sprawozdania z badań terenowych Zakładu Archeologii UMCS i Archeologicznego Ośrodka Badawczo-Konserwatorskiego w Lublinie w 1983 roku”, Lublin, s. 8–11.
- Jungklaus E.
1924 Römische Funde in Pommern, Greifswald.
- Kokowski A.
1983 Stosunki kulturowe na Lubelszczyźnie od II w. p.n.e. do schyłku starożytności (w młodszym okresie przedrzymskim i w okresie wpływów rzymskich), „Archeologiczne Listy” 4.
1984 Monety antyczne na Lubelszczyźnie, „Wiadomości Numizmatyczne” 28, s. 27–54.
1986a Stan badań nad kulturą czerniachowską w Polsce, [w:] „Zachodnia strefa osadnictwa kultury czerniachowskiej”, Lublin, s. 13–23.
1986b Zagadnienie interpretacji kulturowej materiałów typu Masłomęcz, [w:] „Zachodnia strefa osadnictwa kultury czerniachowskiej”, Lublin, s. 71–90.
1986c La genèse des éléments culturels sur le territoire de la Pologne sud-est et de l’Ukraine ouest dans la période des influences romaines, [w:] „Peregrinatio Gothica”, Łódź, s. 153–173.
- 1988 Pierwszy miecz z terytorium kultury wielbarskiej, [w:] „Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim” 1, Lublin, s. 73–80.
[w druku] Dwa zabytki antyczne ze zbiorów Muzeum w Tomaszowie Lubelskim, „Rocznik Tomaszowski” 2.
- Kolendo J.
1966 Przekaz T. Czapskiego dotyczący skarbu monet Cezara i Augusta z Łysej Góry, „Archeologia” 17, s. 89–92.
1976 Rzekome znaleźisko posążków egipskich w Szwekszniach na Litwie, „Rocznik Białostocki” 13, s. 283–297.
- Konik E.
1959 Uszepti w muzeum krasnostawskim, „Z otchłani wieków”, r. 25, s. 304–305.
- Kubiak S.
1979 Znaleźiska monet rzymskich z Mazowsza i Podlasia, Wrocław.
- Kunisz A.
1972 Trzy skarby denarów rzymskich z województwa lubelskiego, „Wiadomości Numizmatyczne” 16, s. 91–118.
1973 Katalog skarbów monet rzymskich odkrytych na ziemiach polskich, [w:] „Materiały do prahistorii ziem polskich”, cz. V, z. 5, Warszawa.
- Kunysz A.
1959 Miecz celtycki z Rzeszowa, „Rocznik Województwa Rzeszowskiego” 2, s. 187–189.
1962 Miecz celtycki z Rzeszowa, „Wiadomości Archeologiczne” 28, s. 86–87.
- La Baume W.
1940 Der Waffenfund aus Zarnowitz, Kr. Putzig Westpr. (3. bis 4. Jahrh.), „Gothiskandza” 2, s. 39–43.
- Leube A.
1971 Mooropferungen im unteren Odergebiet, „Veröffentlichungen des Museums für Ur- und Frühgeschichte Potsdam” 6, s. 99–101.
- Łęga W.
1958 Handel między państwem rzymskim a Pomorzem nadwiślańskim od I w. przed n.e. do VI w. n.e., „Przegląd Archeologiczny” 10 (1954–1956), s. 5–85.
- Majewski K.
1949 Importy rzymskie na ziemiach słowiańskich, Wrocław.
1960 Importy rzymskie w Polsce, Wrocław.
- Niewęglowski A.
1981 Elementy religii, [w:] „Prahistoria ziem polskich” 5. Późny okres lateński i okres rzymski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 429–448.
- Nosek S.
1951 Materiały do badań nad historią starożytną i wczesnośredniowieczną międzyrzecza Wisły i Bugu, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 6, sec. F.
- Radig W.
1942 Der ostgermanische Goldmünzhort von Stara Wies, Kr. Sokolow, „Die Burg” 3, s. 17–40.
- Reyman J.
1955 Monety rzymskie znalezione w powiecie jarosławskim, „Archeologia” 7, s. 166–171.
- Szarek-Waszkowska E.
1971 Cmentarzysko kultury przeworskiej w miejscowości Opoła, pow. Puławy, „Studia i Materiały Lubelskie” 5, s. 79–186.
- Tabaczyński S.
1975 Skarby, [w:] „Słownik starożytności słowiańskich” 5, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 220–222.
- Wielowiejski J.
1970 Kontakty Noricum i Panonii z ludami północnymi, Wrocław.

SUMMARY

In 1984 the authors had access to a sword, type IX, variant 1 in M. Biborski's (1978) classification, which had been found in the River Bug near Gródek, Zamość voiv. The sword was dated to the Late Roman period and attributed to people of the Masłomęcz group. This turned our attention to other objects from the Lublin region found in rivers and bogs: a sword from Siniucha near Czeremno, Zamość voiv., lacking the guard and twisted into a hoop, and a bent spear-head with traces of fire from the River Wieprz in Krasnystaw. An antique statuette was apparently found at the beginning of the 20th century in a bog near Skoków. Some Roman coins were discovered by peat diggers near Ulan, a denarius was said to have been found in a spring in Stołpie and another when a well was being dug in Horodło.

There are 50 sites (Table 1) with votive finds of weapons, coins and statuettes from the Roman period in Poland. The list shows that weapons are rarest and coins most frequent. Most are single finds, while large assemblages of different offerings make up only a small part of the list. However, there is no evidence of their being deposited in well organized sites, such as Otałążka was (Bender, Stupnicka 1974).

When discussing the finds of coins it was noticed that some

of these finds had been classified as hoards. Since they contained coins covering a long period of time, they served to formulate a theory about the extended circulation of coins from the 1st and 2nd c. AD. It seems that some of the finds (given in the table) are evidence of long lasting votive traditions rather than of long circulation, though this last thesis has found sufficient support in the presence of older Roman coins in assemblages from the Later Roman period. It should be stressed that votive coin finds which could be the result of religious practices, sometimes extending over several centuries, come mainly from the area of stable settlements of the Przeworsk, Wielbark and Balt cultures.

The table also includes finds from Biesiekierz Nawojowy, Krępiec and Płonkowo, though the votive character of these finds is uncertain.

An earlier thesis, that the finds referred to here were concentrated in West Pomerania (Niewęglowski 1981, p. 435), resulted from the state of studies at the time. At least two similar concentrations can be indicated – in Upper Silesia and east Great Poland. It should also be kept in mind that the categories of votive finds were limited to three in this article, thus the problem of identification of cult finds has not been exhausted.

Wydawnictwa Akcydensowe. Warszawa 1992. Wydanie I. Nakład 1000+30 egz.
Zam. WA 738/I/90
Druk i oprawa Częstochowskie Zakłady Graficzne. Zam. 520.

Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie oferuje do sprzedaży hurtowej i detalicznej następujące publikacje naukowe:

- Teresa Dąbrowska: Wczesne fazy kultury przeworskiej. Chronologia, zasięg, powiązania, Warszawa 1988, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 338 (3) s., il., tab., tabl., bibliogr., streszcz. ros., niem.; cena 8000,- zł
- Zofia Sulgostowska: Prahistoria międzyrzecza Wisły, Niemna i Dniestru u schyłku plejstocenu, Warszawa 1989, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 254 (2) s., il., tab., tabl., bibliogr., streszcz. ang., ros.; cena 6000,- zł
- Kunka Mitkova-Szubert: The Nietulisko Male Hoards of Roman Denarii, Warszawa 1989, Agencja Wydawnicza „Varsovia”, 269 s., il., 9 tab., 69 tabl.; cena 10 000,- zł
- Teresa Węgrzynowicz: Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciałopalenia zwłok, Warszawa 1982, Państwowe Muzeum Archeologiczne, 333 (3) s., il., tab., bibliogr., streszcz. niem., ros.; cena 8000,- zł
- Katarzyna Czarnecka: Struktura społeczna ludności kultury przeworskiej. Próba rekonstrukcji na podstawie źródeł archeologicznych i analizy danych antropologicznych z cmentarzysk, Warszawa 1990, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, 150 (2) s., tab., bibliogr., streszcz. niem.; cena 41 000,- zł

Ponadto oferujemy poniższe pozycje archiwalne:

- „Archeologia”, t. 3:1949. Red. Kazimierz Rajewski. Cena 1500,- zł
- „Materiały Starożytne”, t. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Cena każdego tomu 2500,- zł
- „Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne”, t. 3, 4, 5. Cena każdego tomu 2500,- zł
- „Materiały Wczesnośredniowieczne”, t. 1, 3, 5. Cena każdego tomu 1500,- zł
- „Sprawozdania PMA” (Comptes rendus MAP): t. 1:1945–1947; t. 2:1948–1949; t. 3:1950; t. 4, z. 1–2; t. 4, z. 3–4; t. 5, z. 1–2; t. 5, z. 3–4; t. 6: indeks. Ceny: 1500,- zł (t. 2–5), 500,- zł (t. 6); t. 1 – bezpłatny
- „Wiadomości Archeologiczne”. Organ muzealnictwa i konserwatorstwa archeologicznego. Bulletin archeologiques polonais: t. 6:1921; t. 7:1922; t. 8:1923, z. 2–4; t. 9:1924, z. 1–4; t. 11:1932; t. 13:1935; t. 14:1936; t. 15:1938; t. 16:1948; t. 17:1950, z. 1–3; t. 18:1951, z. 1–4; t. 19:1953, z. 1; t. 21: indeks; t. 22:1955, z. 1–4; t. 23:1956, z. 1–4; t. 26:1959, z. 3–4; t. 27:1961, z. 1–4; t. 28:1962, z. 1–4; t. 29:1963, z. 1–4; t. 34:1969, z. 3–4; t. 36:1971, z. 2–4; t. 37:1972, z. 1; t. 39:1974, z. 3; t. 40:1975, z. 1, 3, 4; t. 41:1976, z. 1–4; t. 44:1979, z. 1; t. 46:1981, z. 1, 2; t. 47:1982, z. 1, 2; t. 48:1983, z. 1, 2; t. 49:1984, z. 1, 2; t. 50:1985, z. 1, 2. Ceny: 1500,- zł (t. 6–t. 49, z. 1), 3000,- zł (t. 49, z. 2; t. 50, z. 1), 10 000,- zł (t. 50, z. 2), 500,- zł (t. 21; t. 36, z. 4 – indeksy)

Sprzedaż prowadzimy i zamówienia na wysyłanie pocztą przyjmujemy w redakcji:

Państwowe Muzeum Archeologiczne, ul. Długa 52 – Arsenal, 00-241 Warszawa, tel. 313221.

Sprzedaż detaliczną prowadzi księgarnia archeologiczna w salach wystawowych Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie, ul. Długa 52 – Arsenal, tel. 311537.

Formy płatności: gotówką, przelewem. Wystawiamy rachunki i faktury.

Ponadto nasze książki i czasopisma są w sprzedaży w księgarniach – wzorcowniach Ośrodka Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych Polskiej Akademii Nauk.

Indeks 38205/38108
PL ISSN 0043-5082