

Woda, drzewa i kamienie jako składniki sakralnego krajobrazu we wczesnych epokach metali



Najważniejszymi przeżyciami doznawanymi przez pradziejowego *homo religiosus* były fascynacja i strach towarzyszące kontaktowi z siłami nadprzyrodzonymi. Odczucia te nasilały się w obrębie sakralnego krajobrazu. Wszelki święty obszar zapowiadał hierofanię, wdarcie się *sacrum* do rzeczywistego świata, co wyodrębniało dane terytorium i czyniło je jakościowo różnym. Hierofanie przekreślały jednorodność przestrzeni i objawiały w niej „punkty stałe”¹. Możliwość identyfikacji pradziejowych obiektów i miejsc oznaczonych niegdyś przez hierofanie jest empirycznie ograniczona. W tym względzie bazować należy w dużym stopniu na przesłankach pozaarcheologicznych, wywodzących się z teorii religionawczych i mitoznawczych. Jedną z teorii identyfikujących miejsca sakralne opiera się na trzech kryteriach: odkrycia, powtórzenia i symboliki środka. Najważniejszą ich zasadą jest szczególna predestynacja wybranych miejsc do pełnienia funkcji sakralnych. Śladów rytuałów należy poszukiwać zatem wśród różnych form krajobrazowych w sposób wyraźny wyeksponowanych w terenie oraz sprzężonych ze sobą w charakterystyczne układy².

Na podstawie analiz modeli starożytnych sanktuariów³ oraz badań archeologicznych pozostałości świątyń uwidaczniają się trzy istotne składniki sakralnego krajobrazu wczesnych epok metali, którymi są: wybrane środowiska wodne, sakralizowane drzewa i kamienie

¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 56-60.

² T. Makiewicz, A. Prinke, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, „Przegląd Archeologiczny”, t. 28, 1980, s. 57-90.

³ S. Mędała, *Najstarsze zabytki budownictwa sakralnego na terenie Palestyny*, [w:] *Studia z archeologii Azji Przedniej i Starożytnego Wschodu*, Kraków 1970, s. 159-187; T. Wujewski, *Symbolika architektury greckiej*, Poznań 1995.

symboliczne. Wszystkie te hierofanie występowały w początkach II tysiąclecia p.n.e. w kulturze egejskiej. Religia kreteńczyków nastawiona była na kult zjawisk przyrody, zwłaszcza drzew. Ponadto czczono betyle, kamienie, które w sensie symbolicznym pochodziły z nieba (rys. 1).



Rys. 1. Sakralny betyl wyobrażony na gemmie z okresu średniominojskiego III, około 1600 p.n.e. (wg T. Wujewski, *Symbolika architektury greckiej*, Poznań 1995)

W ich sąsiedztwie lokalizowano sakralne baseny lub „łazienki” z wodą⁴. Podobne obiekty wypełniały wnętrza i otoczenie świątyni greckich. W sanktuarium delfickim najwyższą czcią otaczany był przede wszystkim omfalos, początkowo być może święty kamień, fetysz. Wyznaczał on symbolicznie centrum całej ziemi, a jednocześnie dokumentował wyjątkowy charakter wyroczni w Delfach. Jako hierofania przemieniał zwykłe miejsce w „centrum świata”. Ponieważ samo miejsce było święte, to i inne zjawiska z nim związane – również. Prawdopodobnie święta była tamtejsza woda oraz ogień. W otoczeniu sanktuarium rósł laur, co zdaje się świadczyć o istnieniu tu kultu świętego drzewa, nawiązującego do tradycji minojskiej i mykeńskiej. Analogiczne podstawowe składniki sakralnego krajobrazu występowały w innych starożytnych amfiktoniach, będących najważniejszymi centrami wspólnot terytorialno-religijnych: kalaurijskiej, onechestyjskiej, delijskiej, izraelskiej, etruskiej, panjońskiej, tropijskiej, lesbijskiej oraz lakińskiej⁵. Także najpospolitsze miejsca kultowe, dostępne zwłaszcza dla prostych ludzi, znajdowały się poza osadami, wokół czczonego świętego drzewa, słupa czy kamienia, nad brzegiem morza czy rzeki (rys. 2). Święty teren oddzielano murem i wznoszono wewnątrz kapliczki⁶.

⁴ T. Wujewski, *Symbolika architektury greckiej*, Poznań 1995, s. 11.

⁵ K. Banek, *Amfiktonie starożytne*, Kraków 1993.

⁶ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988, s. 61-62.



Rys. 2. Temenos grecki ze świętym drzewem, budynkiem kultowym i kamiennym ogrodzeniem (wg A. Cofta-Broniewska, A. Koško, *Historia pierwotna społeczeństw Kujaw*, Warszawa-Poznań 1982)

Na ziemiach polskich w epoce brązu i żelaza niewiele obiektów spełnia warunki współistnienia w sakralnym krajobrazie czczonych wód, drzew i głazów. Bliskie temu ideałowi są święte góry: Ślęza, Radunia, Góra Kościuszki i Łysa Góra⁷. Kilka innych gór, jak Rowokół, Chełmo, Dobrzeszewska, Chełmska koło Koszalina, Góra Puszcza koło Przysuchy, Góra Grodowa w Tumlinie posiadają podobną formę, lecz obrazują wierzenia pogańskie z początków wczesnego średniowiecza⁸. Lepiej udokumentowane są odosobnione pomniki pradziejowych hierofanii, spełniające rolę samodzielnych miejsc kultowych i wywodzące się z idei sakralnego krajobrazu. One także niekiedy występują w niewielkich zespołach. Wskazać można kilka interesujących przykładów z wczesnych epok metali. W Byszewie głaz narzutowy z wyrytym znakiem dłoni znajdował się w sąsiedztwie rzeki, w pobliżu kopca datowanego na wczesną epokę żelaza. W Mikowicach głaz amfibolitowany z wyłobionym znakiem podeszwy, buta, fallusem, jeleniem i dwoma trójkątami znaleziony został obok źródła wody, w pobliżu cmentarzyska kurhanowego kultury łużyckiej z wczesnej epoki żelaza. Na Ślęży kamień w formie graniastopłusa z wykutą trójkątną niecką leży nieopodal źródła św. Jakuba⁹.

Głazy jako hierofanie zmieniające zwykle otoczenie w sakralny krajobraz posiadają na ziemiach polskich kilka odmian. W toku prowadzonych dotąd analiz wydzielono cztery główne typy obiektów kamiennych ze względu na ich zróżnicowanie formalne. Typ 1 obejmuje głazy nieobrobione, typ 2 – obiekty z nieckami (rys. 3), typ 3 – obiekty ze śladami niecenia ognia, typ 4 – formy z wyrytymi znakami¹⁰.

⁷ E. Gąssowska E., *Uwagi o chronologii i funkcji Łysej Góry*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego”, t. 9, 1975, s. 87-109.

⁸ L. P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994, s. 172-184.

⁹ T. Gralak, *Kamień jako hierofania w pradziejach i wczesnym średniowieczu ziem polskich*, Wrocław 2000, (mpis w Uniwersytecie Wrocławskim).

¹⁰ Ibidem.



Rys. 3. Kamień symboliczny z miseczkowatymi zagłębieniami na Litwie (wg W. Szukiewicz, *Kamienie z wyrytymi znakami*, „Światowit”, 1900)

Z perspektywy funkcjonalnej pobieżna ocena zarchiwizowanych obiektów z różnych okresów wskazuje na ich związki z osiedlami, cmentarzyskami oraz wydzielonymi sanktuariami lub niewielkimi miejscami ofiarnymi. Zakładanej klasyfikacji odpowiadają konkretne obiekty kultowe odkrywane w różnych kontekstach archeologicznych, jako ślady obrzędów w obrębie: najmniejszych wspólnot rodzinnych, większych grup terytorialnych lub centralnych miejsc ofiarnych dużych wspólnot terytorialno-religijnych. Mogły one obejmować zróżnicowane typy rytuałów: prowadzone w świątyniach na terenie osiedli lub wybranych wzniesieniach, ofiary zastępcze składane w osiedlach i na cmentarzyskach, depozyty bagienne, ofiary ludzkie i zwierzęce w osiedlach i na cmentarzyskach, depozyty ceramiczne, wota z broni i narzędzi. Spośród wymienionych kategorii stosunkowo mało liczne są ślady rytuałów odbywanych w krajobrazie osiedli i grodów. Wyjątki stanowią ornamentowane ołtarze i paleniska (Sobiejuchy), konstrukcje dróg obrzędowych (Grzybiany), depozyty ceramiczne (Berlin – Lichterfelde; Steinkirchen, Neuendorf pow. Cottbus), ofiary zakładzinowe (Inowrocław) oraz tzw. żołniki w grupie tarnobrzeskiej¹¹.

Na takim tle nie jest zaskakujący brak liczniejszych przykładów gładów kultowych z terenu osiedli z epoki brązu oraz wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich. Należy wspomnieć, że podobne obiekty występowały już w neolicie, jak np. gład w budynku grupy brzeskokujawskiej w Biskupinie, interpretowany jako epifania bogini płodności¹².

¹¹ Z. Bukowski, *Kult- und Opferplätze der Bevölkerung der Lausitzer Kultur im Stromgebiet von Oder und Weichsel*, [w:] *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Europas*, Regensburg, 1996, s. 301-333.

¹² W. Szafranski, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 74-77.

Z wielokulturowego stanowiska osadniczego w Koszanowie, gm. Śmigiel pochodzi ołtarz kamienny z epoki żelaza, posiadający na licu czołowym ryt w kształcie prostokąta z wypukłym owalem, być może motywem solarnym w centrum (rys. 4).



Rys. 4. Kamienny ołtarz z przełomu er ze stanowiska w Koszanowie (wg M. Wróbel, *Ratownicze badania wykopaliskowe na wielokulturowym stanowisku nr 11 w Koszanowie, gm. Śmigiel, woj. leszczyńskie, stan. 40*, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne”, 1995)

Kamień ten ze względu na kształt i miejsce zalegania zinterpretowano jako kowadło, spełniające jednocześnie funkcje obrzędowe. Chata, w której zamieszkiwał kowal, będący zapewne też czarownikiem, znajdowała się na skraju osady z przełomu er¹³. Wygladzany gład kultowy pochodzi także z budynku kultury przeworskiej na stan. 95 w Inowrocławiu¹⁴. Z danych etnograficznych wiadomo, że do czasów historycznych w krajach nadbałtyckich w każdej niemal zagrodzie można było znaleźć kamienie symboliczne. Dotykano ich i skrapiano krwią ofiarą dla uzyskania przychylności ducha domowego¹⁵.

Głazy kultowe częściej spotykane są w obrębie cmentarzysk i wydzielonych miejsc obrzędowych. Charakterystyczna struktura przestrzenna wystąpiła na łużyckim cmentarzysku we Wrocławiu-Partynicach (rys. 5), gdzie gład narzutowy ze śladami rozpalania ognia znajdował się w centrum skupienia czterech grobów popielnicowych¹⁶. W Pleszewie duży gład otoczony celowo zgrupowanymi mniejszymi kamieniami leżał na skraju cmentarzyska kultury łużyckiej¹⁷.

¹³ M. Wróbel, *Ratownicze badania wykopaliskowe na wielokulturowym stanowisku nr 11 w Koszanowie, gm. Śmigiel, woj. leszczyńskie, stan. 40*, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne”, t. 3, 1995, s. 55-66.

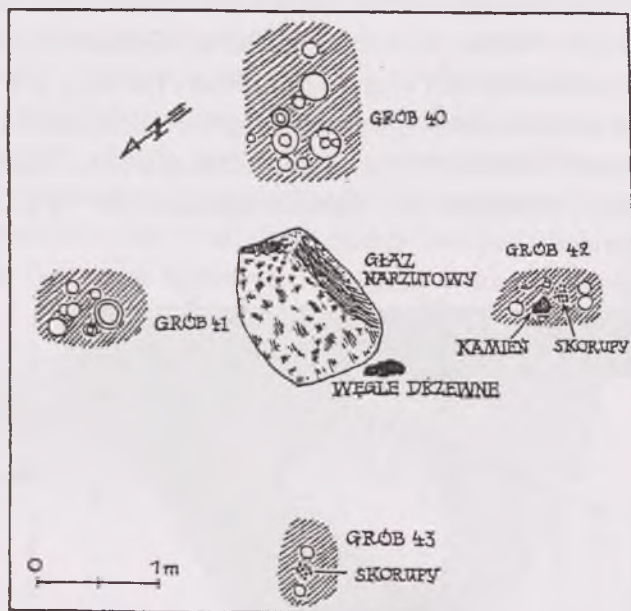
¹⁴ L. Bednarczyk, *Z badań sanktuarium i osady ludności kultury przeworskiej w Inowrocławiu, woj. Bydgoszcz, stan. 95*, „Sprawozdania Archeologiczne”, t. 39, 1988, s. 201-222.

¹⁵ A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi*, Olsztyn 1984, s. 156.

¹⁶ T. Malinowski, *O śladach niektórych zwyczajów pogrzebowych na cmentarzyskach ludności kultury łużyckiej w Polsce*, „Z Otchłani Wieków”, t. 27, 1961, s. 307-313.

¹⁷ E. Pudelko, *Cmentarzysko ludności kultury łużyckiej na stanowiskach 2 i 7 w Pleszewie, woj. Wielkopolskie*, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego”, t. 12, 2001, s. 187-203.

Podobnie blok kamienny, pełniący funkcję ołtarza, odkryto na brzegu wieńca kamiennego otaczającego kurhan kultury przeworskiej w Psarach¹⁸. Obecność kamieni kultowych w krajobrazie sakralnym cmentarzysk związana jest ponadto ze stelami, czyli pomnikami nagrobnymi¹⁹. Część znanych gładów kultowych znajdowała się w bezpośrednim sąsiedztwie nekropoli ciałopalnych, przeważnie o charakterze kurhanowym (np. Kietrz, gm. loco; Mikowice, gm. Namysłów; Wichów, gm. Brzeźnica)²⁰.



Rys. 5. Gład kultowy z cmentarzyska kultury łużyckiej we Wrocławiu-Partynicach (wg T. Malinowski, *O śladach niektórych zwyczajów pogrzebowych na cmentarzyskach ludności kultury łużyckiej w Polsce*, „Z Otchłani Wieków”, 1961)

Kamienie symboliczne w krajobrazie sakralnym występowały również samodzielnie. W tych sytuacjach jako hierofanie pośredniczyły pomiędzy ludźmi a istotami nadprzyrodzonymi, których moc reprezentowały. Na Pomorzu zarejestrowano ponad 200 potencjalnych gładów kultowych na podstawie toponimii lokalnej²¹. Bardzo liczne były one na Śląsku,

¹⁸ T. Makiewicz, *Badania cmentarzyska kurhanowego kultury przeworskiej w Psarach, gm. Jemielno, woj. leszczyńskie, stan. 40*, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne”, t. 3, 1995, s. 45-54.

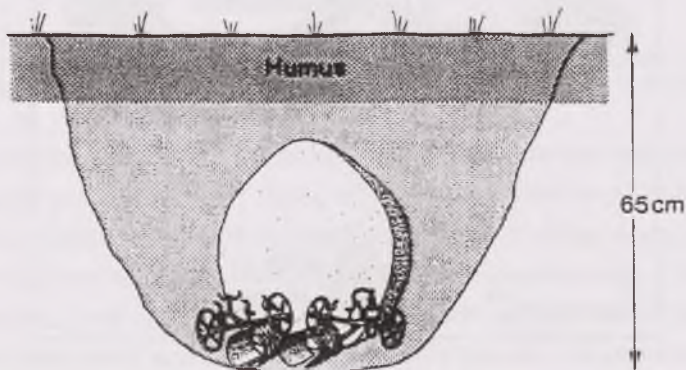
¹⁹ J. Skoczylas, M. Żyromski, *Symbolika kamienia jako element procesu legitymizacji władzy w cywilizacji europejskiej*, Poznań 2005, s. 107.

²⁰ T. Gralak, *op. cit.*

²¹ W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 19-46.

sięgając kilkudziesięciu okazów²². Wiadomo, że podobne obiekty występowały w całej Europie Północnej, od Skandynawii, przez Polskę, Litwę, Łotwę i Estonię, stanowiąc prawdopodobnie wyraz swoistej waloryzacji krajobrazu sakralnego na Niziu Europejskim.

Według danych etnograficznych, pod wybranymi głazami deponowano na tych obszarach przedmioty ofiarne²³. Choć trudno rekonstruować intencje towarzyszące składaniu wyrobów metalowych pod głazami w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza, tego typu znaleziska nie należą do rzadkości. Wśród wielu przykładów skarbów przedmiotów metalowych pochodzących spod głazów (np. Brzeźno Wielkie, Drzeńsko, Czaple Nowe, Międzyzdroje, Radoszki, Granowo, Rosko i inne)²⁴, podkreślić można wyjątkowe znalezisko z Pierstnicy, pow. Milicz (rys. 6), gdzie obok dużego kamienia narzutowego niedaleko bagnistej łąki znaleziono m.in. dwa modele dwukołowych wozów z dyszlem²⁵. Przynajmniej kilkukrotnie odnotowane zostały też głazy kultowe w centrach sanktuariów, np. w słowackich Jablonovcach²⁶ czy polskiej Otałężce²⁷.



Rys. 6. Rekonstrukcja głazu z depozytem wózków kulturowych w Pierstnicy (wg R. Maraszek, *Kultgerät im mittleren Oderraum: Die Deichselwagen*, [w:] *Gaben an die Götter*, Berlin, 1997)

²² F. Geschwendt, *Gleitsteine in Schlesien*, „Altschlesische Blätter”, t. 12, 1937, z. 3, s. 80-82; idem, *Die bedeutendsten Napfsschensteine Niederschlesien*, „Altschlesische Blätter”, 1944, t. 19, z. 2, s. 20-21.

²³ A. Brückner, *op. cit.*, s. 156.

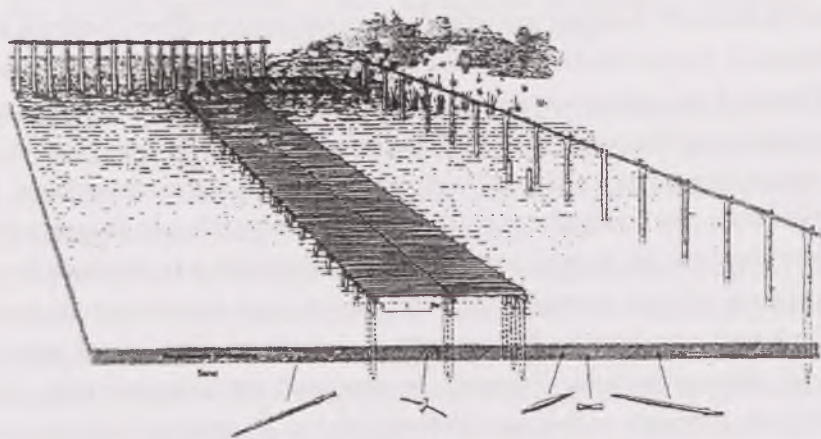
²⁴ W. Blajer, *Skarby przedmiotów metalowych z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza na ziemiach polskich*, Kraków 2001.

²⁵ *Ibidem*, s. 349.

²⁶ V. Furmanek, O. Ozdani, *Urnefelderzeitliche Kultstelle aus Jablonovce in der Slowakei*, [w:] *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie środkowej*, Wrocław-Biskupin 2000, s. 279-292.

²⁷ W. Bender, *Ośrodek kultowy nad Mogielanką*, „Z Otchłani Wieków”, t. 38, 1972, z. 2, s. 118-133.

Hierofanie kamienne nieodzownie współlistniały w krajobrazie sakralnym ze świętymi wodami i drzewami. Symbolika akwaticzna w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza obejmowała trzy płaszczyzny: kosmologiczną, ofiarną i tanatologiczną. Pierwsza z nich i ostatnia wyznaczały graniczne wartości ludzkiej egzystencji. W epoce brązu najwyższą rangę sakralną uzyskały wody niebiańskie i dynamiczne ziemskie rzeki. W „mikrokosmicznym krajobrazie” pradziejowej ikonografii na naczyniach ceramicznych i przedmiotach metalowych te aspekty żywiołu wodnego ukazywano pod postacią motywów zygakowatych i spiralnych. Także cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza najczęściej lokalizowane były nad rzekami²⁸. Znane są miejsca deponowania w wodach przedmiotów wotywnych (rys. 7). Wpisane w sakralny krajobraz są skandynawskie stanowiska bagienne Nydam i Thorsberg²⁹, ośrodki kultowe z Niemiec i Polski, jak Oberdorla i Otałążka³⁰, a przede wszystkim miejsca ofiarne z terenu Francji, położone u źródeł Sekwany i Loary, przeznaczone dla galijskich bogiń³¹. W kręgu kultury lużyckiej przykładem sakralizacji wody może być źródło w Biskupinie³², miejsce obrzędowe w Inowrocławiu – Solankach czy też akwen jez. Gopło, gdzie zlokalizowano kilka punktów składania darów ofiarnych³³.



Rys. 7. Rekonstrukcja miejsca ofiarnego z epoki brązu w Berlinie – Spandau nad Sprewą (wg S. Schwenzer, *Der Opferplatz von Berlin-Spandau. Ein Heiligtum für Krieger, Händler und Reisende*, [w:] *Gaben an die Götter*, Berlin 1997)

²⁸ J. Woźny, *Symbolika wody w pradziejach Polski*, Bydgoszcz 1996, s. 126-137.

²⁹ H. Jankuhn, *Wprowadzenie do archeologii osadnictwa*, Warszawa 1983, s. 24-25.

³⁰ T. Makiewicz, *Zapomniane bagienne miejsca ofiarne kultury przeworskiej w południowej Wielkopolsce (Łagiewniki koło Kościana, woj. leszczyńskie)*, „Folia Prehistorica Posnaniensia”, t. 8, 1997, s. 121-138.

³¹ S. Piggott, *Druidzi*, Warszawa 2000, s. 80.

³² Z. Rajewski, F. Maciejewski, *Badania wykopaliskowe źródeł krynicznej wody w Biskupinie, pow. Żnin*, „Wiadomości Archeologiczne”, t. 24, 1957, s. 232-243.

³³ A. Cofta-Broniewska, A. Koško, *Kujawy w pradziejach i starożytności*, Inowrocław-Poznań 2002, s. 102.

Z terytorium Polski pochodzi około 200 znalezisk zespołowych przedmiotów metalowych ze środowisk wodnych datowanych na epokę brązu i wczesną epokę żelaza. Są wśród nich okazy broni, narzędzi, ozdób i naczyń metalowych, przynajmniej częściowo składane z przesłanek religijnych³⁴. Znaleziska broni wiążą się głównie z rzekami, natomiast pozostałe wyroby odkrywano także w jeziorach i bagnach. Fakty te odzwierciedlają odmienne walory żywiołu wodnego, symbolizującego zarówno dynamikę, jak i statykę procesów kosmicznych³⁵. Uogólnienie wiadomości o skarbach metalowych doprowadza do dalszych wniosków. Choć rola miejsca wybranego do ich złożenia nie wydaje się pierwszoplanowa, to jednak pewne przesłanki jego wyboru są widoczne. Na obszarze Polski jest to właśnie szeroko rozumiane środowisko wodne (torfowiska, bagna, jeziora i rzeki), a także wzniesienie lub bliskość dużych kamieni³⁶. Potwierdzeniem istnienia w krajobrazie sakralnym epoki brązu miejsc ofiarnych w wodach są powtarzające się znaleziska depozytów metalowych w tych samych okolicach, np. w torfowisku w Łobzie na Pomorzu oraz bagnie w Miechowicach na Kujawach³⁷.

Niekiedy skarby brązowe wydobywane z torfowych bagien leżały pod starymi, zakonserwowanymi w trzęsawiskach pniami drzew, przeważnie dębów (Dobra Szczecińska, Podwilczyn, Stary Bukowiec)³⁸. Kontekst tych odkryć zwraca uwagę na możliwość istnienia świętych drzew, będących trzecim składnikiem sakralnego krajobrazu epoki brązu i wczesnej epoki żelaza. Niewiele w tym zakresie posiadamy dowodów archeologicznych. Jednym z nich jest zespół znalezisk z sanktuarium nad rzeką Mogielanką w Otałężce. Oprócz potężnych słupów wbitych w bagnisty grunt uroczyska odsłonięto również pień dębu z resztkami karp. Drzewo to rosło pierwotnie przy sanktuarium i musiało spełniać istotną rolę jako element sakralnego krajobrazu³⁹. Podobna rola żywego drzewa lub jego wyobrażenia w kulcie mogła być bardzo różna. W starych religiach Australii, Chin, Indii, Fenicji i Egei drzewo tworzyło zespół kultowy z kamieniem oraz ołtarzem. W Mezopotamii, Indiach czy Skandynawii samo drzewo było w religii obrazem kosmosu. Najczęściej w wierzeniach symbolizowało życie, płodność, nieśmiertelność, pozostając w związku z bóstwem żeńskim. W środkowej Europie u Celtów, Germanów, Bałtów, Ugro-Finów i Słowian potężne drzewa, samotne, w miejscach terenowo wyróżniających się, uznawane były za obiekty święte (rys. 8). Oprócz dębu do obrzędów, mitologii i zabiegów magicznych włączano: brzozę, buk, cis, olchę czarną, jesion i osikę⁴⁰.

³⁴ W. Blajer, *op. cit.*

³⁵ J. Woźny, *op. cit.*

³⁶ W. Blajer, *op. cit.*, s. 302.

³⁷ *Ibidem*, s. 272.

³⁸ *Ibidem*,

³⁹ W. Bender, *op. cit.*, s. 118-133.

⁴⁰ J. Tyszkiewicz, *Święte drzewa*, „Z Otchłani Wieków”, t. 38, 1972, z. 2, s. 136-140.



Rys. 8. Druid w gaju z sierpem, jemiolą i Stonehenge w tle. Stylizacja XVIII-wieczna (wg S. Piggott, *Druidzi*, Warszawa 2000)

Schematyczne rozwinięcia sakralnych krajobrazów z wyobrażeniem drzew występują na ceramice z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza. Niektóre naczynia i grzechotki z grobów kultury wysockiej w Wysocku ozdobione zostały „pejzażem” drzew iglastych i liściastych (rys. 9), pomiędzy którymi nacięciami zaznaczono pasmo rzeki⁴¹.

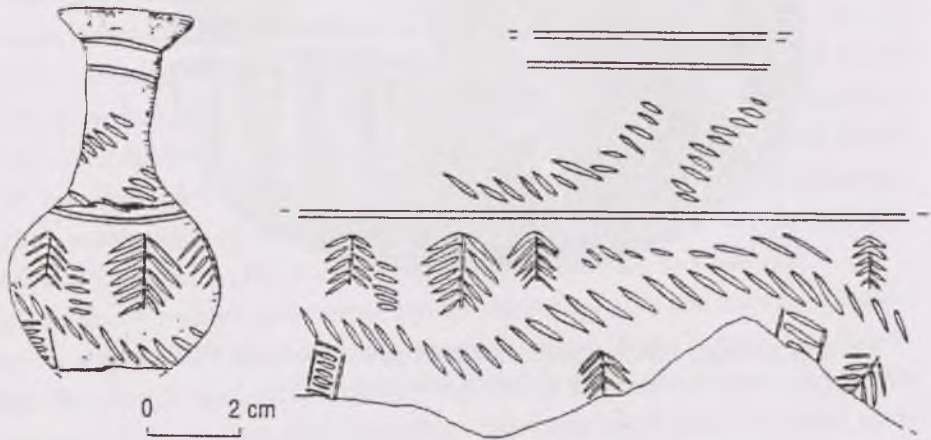
Motywy dendromorficzne często spotykane są w ikonografii naczyń kultury łużyckiej. W IV-V okresie epoki brązu rysunki „drzewek” umieszczano zwykle ponad poziomymi liniami zygzakowatymi. W okresie halsztackim schematycznie wyobrażane drzewa umiejscawiano poniżej zygzaków. Różnorodność tych przedstawień można łączyć z odmiennymi koncepcjami drzew kosmicznych występujących w dwóch postaciach: odwróconej – z korzeniami sięgającymi nieba oraz normalnej – zakorzeniowej w ziemi⁴².

Szczególnie obszerna jest baza źródłowa do interpretacji hierofanii drzewnych w kulturze pomorskiej. W okresie halsztackim kult borów i gajów wyrażał się w umieszczaniu na popielnicach twarzowych motywu jodełki. Charakterystycznie również nadawano postaciom ludzi i zwierząt formy drzewowształtne. Wszystkie te wizerunki mogły

⁴¹ T. Węgrzynowicz, *Uwagi o figurkach i wizerunkach ptaków na stanowiskach kultury wysockiej*, [w:] *Kultura symboliczna...*, s. 227-236.

⁴² J. Woźny, *op. cit.*, s. 43-44.

być składnikami sakralnego praśrodowiska⁴³. Oprócz drzew na Pomorzu ważną rolę w sferze rytualnej odgrywały omawiane już glazy oraz środowiska akwaticzne, wybierane w pradziejach na deponowanie ofiar⁴⁴.



Rys. 9. Grzechotka z cmentarzyska kultury wysokiej z wczesnej epoki żelaza z „pejzażem” leśnym (wg T. Węgrzynowicz, *Uwagi o figurkach i wizerunkach ptaków na stanowiskach kultury wysokiej*, [w:] *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie środkowej*, Wrocław-Biskupin 2000)

„Święte miejsca” stawały się obrazami mikrokosmosu, ponieważ odtwarzały mityczne wzory krajobrazu kosmicznego. Ołtarz i świątynia są późniejszym przekształceniem pierwotnego „miejsca świętego”, choć też jako *imago mundi* leżą w samym centrum świata. Pojęcie „centrum” sakralnego krajobrazu jest zawarte w najbardziej elementarnych koncepcjach „miejsca świętego”. Kamień wyobrażał rzeczywistość samą w sobie: niezniszczalność i trwałość; drzewo ze swą periodyczną regeneracją wyobrażało świętą moc w porządku życia. Tam, gdzie wody uzupełniały krajobraz, wyrażały ukryte możliwości, zarodki i oczyszczenie⁴⁵.

⁴³ J. Sylwestrowicz, *Interpretacja znaczenia motywów boru, jelenia i tarczy w przedstawieniach figuralnych kultury wschodniopomorskiej*, „Pomorania Antiqua”, t. 9, 1979, s. 9-58.

⁴⁴ Ł. J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Gdańsk 1973.

⁴⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 268.