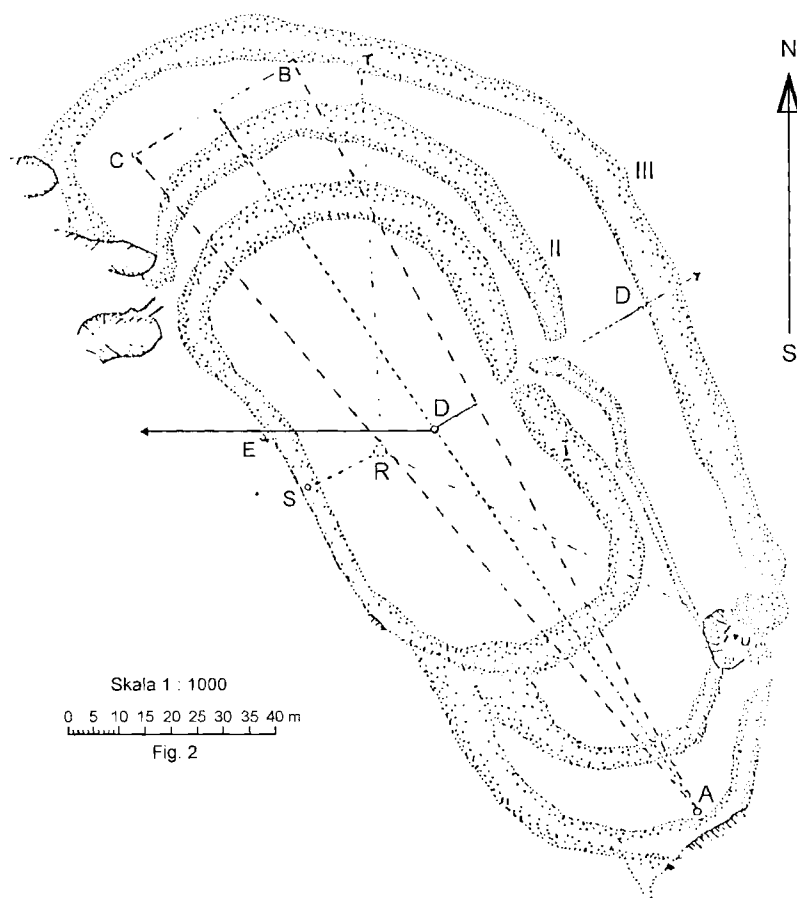


JAROSŁAW KOLCZYŃSKI
Warszawa

W POSZUKIWANIU SYMBOLIKI PUSTKI, CIEMNOŚCI I MILCZENIA

Wśród kilku do tej pory przebadanych przez archeologów starożytnych świętych gór w Polsce najmniej uwagi skupia na sobie Góra Dobrzeszowska. Na szczycie tej niezbyt okazałej góry (367 m n.p.m.) w paśmie Dobrzeszowskim ujawniono (ekipa Eligii Gąssowskiej w połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku) tajemnicze kamienne konstrukcje i nic poza nimi (raptem kilka ułamków ceramiki oraz ślady spalenizny, które pozwoliły datować znalezisko na VIII wiek). Nie ma również żadnych informacji pisanych, które można by połączyć z tym miejscem. W takiej sytuacji zrozumiała staje się niechęć archeologów i historyków do ryzykowania prób interpretacji. Atoli – i to trzeba podkreślić – nie budzi wątpliwości rytualny charakter tego znaleziska.

Trzy kamienne kręgi ujawnione na Górze Dobrzeszowskiej niemal idealnie otaczają spłaszczony szczyt góry, dostosowując się do geomorfologii. Pierwszy, wewnętrzny i położony najwyżej, zaokrągla się w pełną elipsę. Dwa kolejne obrysowują kształt półksiężyca, zbiegają się z pierwszym wałem i szczelnie zamykają szczyt góry. Od najbardziej stromej zachodniej strony prowadzą z podnóża góry do wnętrza kręgów kamienne stopnie. Także po stronie zachodniej, na zewnątrz wałów natrafiono na spłaszczony kamień z wydrążonym rowkiem, w którym można odgadywać kamień ofiarny. Mniej więcej po środku założenia odsłonięto duży okrągły głaz, uznany za „kamień centralny”. Odnaleziono również kamienie wyznaczające „krańce” założenia: jajkowane stele wyznaczają „krańce” południowy i północno-zachodni, okrągłe płaskie kamienie wyznaczają „krańce” zachodni i południowy. Od wschodu na wysokości „kamienia centralnego” w zewnętrznych wałach pojawiają się przerwy, zaś pomiędzy wałami znaleziono grubą (3 m) warstwę spalenizny, rozpalano tu zatem duże ogniska. Ponad nimi stał – obecnie przewrócony – duży (wys. 180 cm) menhir. W dwu zaokrągleniach zewnętrznego wału natrafiono na konstrukcje w kształcie kamiennych skrzyń, w których także znaleziono ślady spalenizny, w dwu innych rogach widoczne są rozpadliska skalne, stanowiące być może pozostałości analogicznych konstrukcji. W takim razie ognie rozpalano również z czterech stron otaczającego świata. W obrębie wewnętrznego kręgu, bliżej zachodniej strony, również na wysokości „kamienia centralnego”, zidentyfikowano kamienną podwalinę, być może – jak sugeruje odkrywczynie – pod ołtarz, a nieopodal niej rodzaj schodków prowadzących w dół do usytuowanego poza wałami kamienia ofiarnego. Wyraźnie zatem daje się odczytać główna oś symboliczna założenia:



Rys. 1. Plan kamiennych wałów na Górze Dobrzeszowskiej, na którym wytyczono główną oś założenia wschód–zachód; na linii przerw w wałach słońce wschodzi ok. 1 maja (według: Sadowski 1979, fig. 2)

wschód–zachód (patrz: plan). Być może od południa, pomiędzy pierwszym i drugim wałem, było ongiś źródło. Do środka obiektu można również było dostać się przez przerwę w wałach od strony południowo-zachodniej. U podnóża tego kamiennego założenia i w jego wnętrzu odnaleziono różne obrabiane kamienie, zdaniem odkrywczynie, grające rolę „drogowskazów” dla ludzi nadchodzących z zewnątrz i potem poruszających się po tej wyodrębnionej przestrzeni. Skalę całego założenia można krótko przedstawić w liczbach: obwód pierwszego wału 262,5 m, drugiego 260 m, trzeciego 332 m. Wysokość wałów jest również znaczna: pierwszego sięga 1,66 m, drugiego 1,34 m, trzeciego 1,93 m. Warstwy spalenizny w badaniu metodą C-14 wykazują datę plus minus 795 roku, taką datację potwierdza też analiza formalna ceramiki (Gąssowska 1979). Powiedzieć jeszcze trzeba, że wyniki analizy archeoastronomicznej wska-

zują, że ogień na Górze Dobrzeszowskiej wzniecano na linii wyznaczającej wschód słońca około 1 maja (Sadowski 1979).

Poza samą strukturą, rytualną funkcję tego obiektu sugeruje właśnie brak jakichkolwiek innych śladów obecności ludzi. Powtórzę, wykopano raptem kilka ułamków ceramiki w warstwie spalenizny i nic więcej. To wydaje się nieomal nieprawdopodobne, bowiem w miejscach, gdzie gromadzili się ludzie zwykle dość łatwo natrafia się na różnorodne, choćby skromne, tego dowody. Oto ktoś zgubił szpilę do włosów, komu innemu rozerwał się naszyjnik itp. Żeby znaleźć różne przedmioty, utracone najczęściej przez nieuwagę, nie trzeba nawet kopać w ziemi, wiele z nich wciąż leży na powierzchni (stąd w archeologii chętnie wykorzystywaną metodą rozpoznawania stanowisk są tzw. badania powierzchniowe). Ludzie przekraczający ongiś granice kamiennych wałów na Górze Dobrzeszowskiej musieli zatem zachowywać się wybitnie ostrożnie. Nie wolno im było, jak trzeba się domyślać, zakłócić idealnej próżni tego miejsca. Być może wchodzili tam tylko nieliczni wybrańcy.

Wyodrębnione kamiennymi wałami miejsce święte na Górze Dobrzeszowskiej nie jest jedynym tego rodzaju rozpoznany stanowiskiem archeologicznym w Polsce. Wśród kilku innych wypada wymienić przede wszystkim: Ślężę, Radunię, Wieżycę oraz Łysą Górę. Bardzo wiarygodnie brzmi hipoteza Leszka P. Słupeckiego, który próbuje wykazać, że wymienione rytualne kręgi datować trzeba na ostatnie wieki I tysiąclecia i wiązać z nowymi przybyszami – Słowianami. Niektóre z tych gór były już wcześniej wykorzystywane przez lokalne społeczności innych kultur, najprawdopodobniej również w celach rytualnych. Dlatego też w pobliżu, a nawet w obrębie wałów odkrywa się różne „ruchome” ślady ich obecności (przede wszystkim fragmenty ceramiki). Co jednak zdaje się bardzo znaczące, „ruchome” znaleziska łączące się ze starszymi kulturami są uderzająco liczniejsze niż takie znaleziska klasyfikowane na wczesne średniowiecze. Dobrym przykładem są rezultaty wykopalisk na Ślęży: tylko 1,883% znalezionych fragmentów naczyń można datować na wieki V–X. Najprawdopodobniej zatem również dostęp do tych kamiennych kręgów był ograniczony (Słupecki 1992, gdzie przywołana jest starsza literatura) i zapewne również tam starano się o zachowanie idealnej próżni miejsca świętego. Badania archeologiczne na Górze Dobrzeszowskiej o tyle wyraźniej wydobyły na jaw tę próżnię, że miejsce to nie było wcześniej wykorzystywane przez ludzi starszych kultur, a potem w średniowieczu rychło popadło w zapomnienie. Tu nie zakłóca obrazu rytualnej rzeczywistości z końca I tysiąclecia.

Doskonała próżnia czy też pustka miejsca świętego odkrywa przed nami mało znany i zarazem trudny do interpretacji wymiar starożytnych wierzeń i rytuałów – nie znamy bowiem szczegółów. Nie jest to jednak zadanie beznadziejne. Najpierw chciałbym zwrócić uwagę, że w źródłach pisanych dokumentujących wierzenia starożytnych Słowian pojawiają się informacje o ograniczeniach dostępu do najściślejszej strefy sacrum (co zauważa też Słupecki 1992, s. 8). Helmold z Bozowa (*Helmodi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum* I, 84) powiada, że do przybytku Prowego, „boga ziemi stargardzkiej” w jego świętym

gaju wstęp mieli tylko kapłani, ci którzy chcieli złożyć ofiary oraz ludzie, którym groziło niebezpieczeństwo śmierci i szukali tam azylu. Adam z Bremy (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* II, 21 (18)) z kolei informuje, że przez drewniany most prowadzący do świątyni Swaróżyca w Radogoszczy pozwalano przejść tylko tym, którzy zamierzali złożyć ofiarę lub zasięgnąć wróżby. Ale trzeba też uczciwie powiedzieć, że z przywołanych informacji trudno jest wyprowadzić hipotezę, że akurat w tych świętych miejscach natrafiamy na symbolikę idealnej próżni czy pustki. Można tylko stwierdzić, że idea ta wydaje się nieobca wierzeniom i postawom rytualnym starożytnych Słowian. Niewątpliwie wymowa znalezisk archeologicznych na Górze Dobrzeszowskiej jest bardziej dobitna.

Jak podpowiada Rudolf Otto (1993, s. 94–96), symbolika pustki często kojarzy się z pokrewnymi symbolikami milczenia i ciemności. Co do rytualnej roli symboliki milczenia u starożytnych Słowian mamy co najmniej jeden wyraźny ślad w źródłach pisanych. U Saksona Gramatyka (*Gesta Danorum* XIV, 39, 3) czytamy, że do świątyni Świątowita w Arkonie prawo wstępu miał wyłącznie kapłan, który wchodząc musiał wstrzymać oddech, „ilekroć miał oddech wciągnąć lub wypuścić, tylekroć biegał do drzwi”. Charakterystyczne, że ta wzmianka równocześnie może być łączona z symboliką idealnej próżni (kronikarz domyślał się, że chodziło o nieskalanie bóstwa oddechem śmiertelnika) jak i milczenia. Ciekawe informacje o symbolice milczenia ujawniają się w kręgu kultury germańskiej. Milczeniem, jak notuje Tacyt w *Germanii* (12), zaczynały się rytualne zgromadzenia odbywające się właśnie w miejscach świętych. Cenniejszy jest jednak inny trop prowadzący do wnętrza wierzeń starożytnych Germanów. W wierzeniach Skandynawów występuje zagadkowy bóg Hoenir, którego de Vries (1957, t II, s. 268–271) rozszyfrował jako boga rozważnego i uroczystego milczenia oraz ceremonii kultowych. Ten nieodmiennie milczący bóg, by przemówić potrzebował wieszczki, uciętej głowy Mimira (tylko Mimir umiał przechwycić i zrozumieć jego myśli). Hoenir miał przeżyć kosmiczną katastrofę (*ragnarök*) i w odrodzonym świecie zjawić się z wróżebną różdżką, by – jak można odgadywać – przewodzić rytuałom (zob. też Słupecki 2003, s. 227–229). Wszelkie informacje z kręgu germańskiego są cenne zarówno z komparatystycznego, indoeuropeistycznego punktu widzenia, jak i dlatego, że chodzi tu o sąsiedni i często przenikający się ze słowiańskim krąg kulturowy (Słowianie wchodzili na tereny, gdzie musiało tlić się jeszcze żywe wspomnienie tradycji plemion germańskich).

Wyraźniej ujawnia się natomiast na Górze Dobrzeszowskiej symbolika ciemności – ciemności, z których wyłania się światło. Analiza archeoastronomiczna tego stanowiska ukazuje, że kiedy wejdziemy na tę górę w pierwszych dniach maja i stanimy pośrodku kręgow, przy „kamieniu centralnym”, ujrzymy słońce wschodzące dokładnie na linii przerw w wałach i warstwy spalenizny. Na południowy wschód leży Góra Siniewska, a dalej na tej samej linii Łysa Góra. Najprawdopodobniej więc rozpalano ogniska na kolejnych górach w miarę jak słońce wschodziło coraz dalej na horyzoncie (Sadowski 1979, s. 19). Na Łysej Górze już odkryto starożytny kamienny krąg, na Górze Sieniewskiej takie od-

krycie jest dopiero spodziewane (na zdjęciach lotniczych można wypatrzeć jakieś elipsoidalne założenie) (Gąssowska 1979, s. 122). Trzeba także zbadać inne góry, narzuca się bowiem hipoteza o istnieniu całego systemu takich miejsc rytualnych w Górach Świętokrzyskich.

Datę około 1 maja można kojarzyć z kalendarzem celtyckim. W noc poprzedzającą i w dzień 1 maja Celtowie obchodzili święto Beltaine. Źródło irlandzkie z IX wieku *Sans Chormaic* („Glosariusz Cormaca”) tłumaczy Bel-tene jako „Ogień Bela” (Sadowska bd.). Bel lub Belenos „Świecący”, „Jasny” był bogiem światła i oczyszczenia, władającym mocami życia i śmierci, porównywano go do greckiego Apollona (Bothroyd 1998, s. 29). Beltaine otwierało lepszą połowę roku: porę ciepła, płodności ziemi i zwierząt. Rozpalano wtedy m.in. wielkie ogniska, w przeszłości druidzi mieli je rozpałać za pomocą promieni słonecznych. Obchody tego święta miały dwie fazy. W nocy zwykli ludzie raczej nie opuszczali swoich siedzib, wtedy bowiem z zaświatów przybywali na ziemię zmarli przodkowie oraz różne demoniczne istoty. Symbolikę tej groźnej nocy, kiedy zbliżały się do siebie „ten” i „tamten” świat, doskonale obrazuje walijski *Mabinogion* w opowiadaniu o trzech plagach Brytanii („Opowieść o Lludd i Llevelsie”). Druga plaga ujawniała się właśnie w noc Beltaine. Mieszkańcy wyspy „przy każdym palenisku” słyszeli straszliwy krzyk, który tak ich przerażał, że mężczyźni bledli i tracili siły, dzieci traciły zmysły, a kobiety, zwierzęta, gleba i woda stawały się niepłodne. Tak przeraźliwie krzyczał jeden z dwu smoków walczących ze sobą na ziemi i w powietrzu. Szczęśliwie smoki te unieszkodliwił Lludd, chwytając w pułapkę i grzebiąc w miejscu największej mocy na wyspie (*Mabinogion*, s. 130–132). Niektórzy ryzykowali jednak opuszczenie domostw w tę noc, by spotkać się z groźnymi przybyszami i wypytać ich o przyszłość. W dzień ludzie gromadzili się wokół rytualnych ognisk i odpalali od nich nowy ogień, mający tlić się w ich domowych paleniskach przez cały rok. Pomiedzy rozpalonymi ogniskami przepędzano bydło, co miało je chronić przed wszelkimi chorobami i innymi wypadkami. Wreszcie wokół ognisk wirowano w tańcu w kierunku wyznaczonym przez ruch słońca, co miało uruchomić moce życia. Beltaine było przede wszystkim świętem odnowienia świata i rozpoczynania wszystkiego od nowa. Dodać jeszcze można, że w Beltaine odbywało się co roku wielkie zgromadzenie w Uisnech, „pępku Irlandii”. Z wczesnego źródła (*Rennes Dindsenchas*, „Wiedza topograficzna”) wynika, że według tradycji na wzgórzu w Uisnech rozpalono pierwszy ogień w Irlandii, od którego następnie zapłonęły ogniska na całej wyspie (Sadowska bd.). Warto również wziąć pod uwagę obszar germański. W wierzeniach ludowych znana jest tam niebezpieczna „noc Walpurgi” (z 30 kwietnia na 1 maja), kiedy zaświaty opuszczają zmarli i rozmaite demony. W tę noc czarownice gromadziły się na sabatach, natomiast ludzie chowali się przerażeni po domach – z wyjątkiem tych, którzy spodziewali się wydobyć od zaświatowych istot wróżebne przepowiednie. W etnologii wciąż utrzymuje się (np. Bandini 1999, s. 210) stara hipoteza, że „noc Walpurgii” jest wspomnieniem po wierzeniach środkowoeuropejskich Celtów. Niezależnie, od tego czy jest to hipoteza trafna czy też nie, data około 1 maja wydaje się w „barbarzyńskiej”

Europie charakterystyczna dla pradawnego kalendarza dzielącego rok na dwie połowy (wtedy druga znacząca data wypada około 1 listopada)¹.

Istotne znaczenie nocy w rytuałach „kalendarzowych” u Celtów i Germanów ukazują autorzy rzymscy, stanowiący najstarsze źródło wiedzy o tych ludach. Cezar (*Wojna galijska* VI, 18) pisze o Gallach, że „wszelkie podziały czasu określają oni nie według dni, lecz nocy, aby noc zawsze poprzedzała dzień”. Tę inicjalną rolę nocy wyjaśnia Cezar tym, że uważają się oni za potomków „Ojca Bogactwa” (czy może raczej „Bogatego Ojca”). W *interpretatio romana* Dis Pater, bóg świata zmarłych oraz bogactwa i urodzaju, wydobywającego się z podziemi, utożsamiany z greckim Plutonem, zastąpił prawdopodobnie celtyckiego Cernunnusa, rogatego boga wszelkiego wzrostu, życia jako takiego, który pobudzał również świat zmarłych do udzielania swych mocy światu ludzi (Botheroyd 1998, s. 65–68 i s. 106–107). Bardzo podobnie pisze o Germanach Tacyt: „noc według ich mniemania idzie przed dniem”. Dlatego też „gromadzą się w oznaczonych dniach o nowiu, albo o pełni księżyca”, bo taki czas uważają „za najpomyślniejszy początek dla przedsięwzięć” (*Germania*, 12). W tym właśnie ustępie *Germanii* czytamy, że rytualne zgromadzenia rozpoczynały się milczeniem nakazanym przez kapłanów, którzy też mieli prawo jego egzekwowania.

Wiele z zachowań rytualnych związanych z celtyckim świętem Beltaine ma swoje odpowiedniki, bliższe lub dalsze, w wiosennych tradycjach ludowych w całej Europie. Wyraźnie wyczuwamy puls wspólnych wierzeń bijący gdzieś w indoeuropejskiej przeszłości. Te zachowania niewątpliwie mają korzenie starsze niż Celtowie, ale też warto poważnie wziąć pod uwagę, że w środkowej Europie to właśnie Celtowie i Germanie mogą być źródłem pewnych elementów tradycji rytualnych, zaadaptowanych przez kolejnych indoeuropejskich przybyszów – Słowian, a następnie utrzymujących się w tradycjach ludowych.

Tak się ciekawie składa, że bardzo znaczące elementy tych archaicznych wiosennych tradycji rytualnych łączą się z przywołaną już w tym tekście Łysą Górą. To również jest dość łatwe do identyfikacji miejsce rytualnej próżni–pustki. Wykopaliska na Łysej Górze (ekipa Jerzego Gąssowskiego, zob. Gąssowscy 1970, też Gąssowska 1975) ujawniły dwa eliptyczne wały, nie łączące się ze sobą, otaczające szczyt góry z dwu stron, od zachodu i wschodu. Imponująca jest łączna długość wałów: dzisiaj 1,5 km, a pierwotnie zapewne ok. 2 km. Szerokość wałów wraz z rozsypiskiem dochodzi do 15 m, wysokość sięga 3 m.

¹ Wzorcowy archaiczny podział roku w „barbarzyńskiej” Europie na dwie połowy, rozpoznawany już przez Frazera (np. 169, s. 274), a u Słowian przez Potkańskiego (1924, s. 59–60) powraca w dzisiejszej etnografii. Niedawno Tolstaja (1999) wydoła podział roku u wschodnich i południowych Słowian na „letnie” i „zimowe” słońce. Najstarszym pisanym świadectwem takiej wizji czasu w „barbarzyńskiej” Europie jest celtycki kalendarz utrwalony na brązowych płytach z Coligny, w którym przeciwstawiona jest połowa ciepła i jasna, połowie zimnej i ciemnej, z nazwami miesięcy z pierwszej połowy wiązał się przedrostek *sam-*, z drugiej przedrostek *gam-* (Laine-Kerjean 1943, s. 258 n; za użyczenie mi tej podstawowej, lecz trudno dostępnej pracy dziękuję R. M. Sadowskiemu). Kalendarz celtycki przybliżał granice w czasie do dat równonocy, gdzie indziej granice były chętniej wiązane z datami letniego i zimowego przesilenia.

Znaczące wydaje się, że jeszcze dzisiaj granicę zalesienia na szczycie wyznacza linia wałów. Również na tym stanowisku wszelkie inne ślady obecności ludzi z epok starożytnych są nader skromne – tylko w rozsypiskach wałów znaleziono resztki wczesnośredniowiecznej ceramiki, która mogła się tam jednak przemieścić z zewnątrz. Na podstawie ceramiki powstanie tego miejsca świętego można określić na VIII–IX wiek. Pogański krąg rytualny na Łysej Górze musiał niepokoić swą skalą i najpewniej nieprzypadkowo już w XII wieku benedyktyni tu właśnie, w jego centrum, zbudowali kościół i klasztor. W 1306 r. mnisi pozyskali dla swego kościoła najdroższą dla chrześcijan relikwię, drzazgę z krzyża świętego, stąd bierze się inna nazwa góry i klasztoru: Święty Krzyż. Nazwa Łysa Góra na naszym terenie łączy się z wieloma górami i z punktu widzenia etnolingwistyki „łysa” to jeden z najczęściej występujących epitetów góry. „Łysa” to wariant określenia „ciemna, czarna”, w którym odbija się jej wizja jako miejsca niedostępnego, gdzie nie dociera światło lub pustego, pozbawionego życia (roślinności, zwierząt), zawsze miejsca nieczystego, gdzie czyhają demony i gromadzą się czarownice. Czarna (łysa) stanowi opozycję do białej (jasnej) góry i bez wahania rozpoznajemy tu opozycję wartościującą zła – dobra góra (Adamowski 1999a, s. 121–122; 1999b, s. 54–55). Wydaje się, że w demonicznej konotacji tej akurat góry mamy dobre prawo usłyszeć echo jej pradawnej rytualnej roli. Świętokrzyska Łysa Góra pomimo usiłowań benedyktynów długo przyciągała okoliczną ludność z pobudek całkowicie obcych pobożności chrześcijańskiej (informacje na ten temat były wielokrotnie zestawiane i komentowane, zob. np. Gacki 1873, s. 214 n.; Potkański 1924; Słupecki 1991; Derwich 1996; Kolankiewicz 1999, s. 329 n.; Wojciechowska 1999 i 2000, s. 88 n.). Jeszcze w XV wieku pod pretekstem jarmarku w Zielone Świątki, na samym szczycie góry, tuż pod bokiem klasztoru, wieśniacy urządzali sobie żywiołowa zabawę. Zakonnicy skarżyli się potem na niesamowity hałas, w powietrzu wibrowały dźwięki trąb, bębnow, piszczałek. Wśród tłumu nagle tworzyły się taneczne koła. Drugi jarmark, również gorszący mnichów, odbywał się w okolicy dnia św. Wawrzyńca (10 sierpnia). Niewiele o nim wiadomo, w każdym razie, gdy wreszcie w roku 1468 król Kazimierz Jagiellończyk zniósł jarmarki na szczycie góry i przemieścił je niżej, wyznaczył dwie ich daty: tydzień na Zielone Świątki i tydzień około dnia św. Wawrzyńca². Warto zauważyć, że św. Wawrzyniec był kojarzony przez Kościół z żywiołem ognia, jeszcze w XIX wieku jego posągi stawiano w miejscach zagrożonych przez pożar. Być może zatem również z dniem tego świętego łączyło się na Łysej Górze palenie ognisk. Wreszcie trzeba powiedzieć, że w zapiskach klasztoru świętokrzyskiego błąka się jednak data 1 maja. W ten dzień chłopci podobno mieli na górze „oddawać” jakieś ofiary. Za to 3 maja benedyktyni uroczyście obchodzili dzień znalezienia krzyża świętego,

² Najpierw Młynarska-Kaletynowa (1967), a następnie Derwich (1996) uważają, że ze źródeł wprost nie wynika, by o przeniesieniu jarmarków zdecydował lęk przed pogańskimi zwyczajami chłopów, a raczej chodziło o spokój zakonników, niepokojonych przez hałaśliwe tłumy. Taki punkt widzenia jednak nie przyjął się w literaturze: niby dlaczego jarmarki odbywały się pierwotnie w tak odległym i niegościnnym miejscu?

a odpust w tym dniu gromadził spore tłumy pielgrzymów. Czy te dwie daty łączą się ze sobą na zasadzie wymiany symboli pomiędzy starą i nową wiarą? Takie przypuszczenie zdaje się tym bardziej prawdopodobne, że jeszcze w XVI wieku istniała świadomość, że w okolicach Łysej Góry data 1 maja ma szczególne znaczenie. W *Powieści istey o założeniu klasztoru na Łysej Górze* czytamy, że w tym miejscu był „kościół trzech bałwanów Lado, Boda, Leli, do których prości ludzie schodzili się 1 maja”. Imiona tych „bałwanów” są być może wymyślone, by uwiarygodnić doniesienie o żywym pogańskim kulcie w tym miejscu, ale sama data zapewne nie jest podana przypadkowo.

Choć późnośredniowieczne źródło więcej sugeruje niż mówi wprost o rytualnej roli Łyscca (w XV wieku Lissecz, najstarszy zapisany wariant nazwy Łysa Góra), jednak są to informacje tak charakterystyczne, że łatwo można je skojarzyć z innymi źródłami etnohistorycznym i przede wszystkim z etnograficznym obrazem życia rytualnego chłopów. Najistotniejszą datą rytualną na tej górze były Zielone Świątki, czyli jedna z dwu elementarnych dat, w których chłopci widzieli moment przełomu w cyklu wegetacyjnym, początek pory płodnej, lata. To, jak można się domyślać, data odbijająca kalendarz lunarno-solarny i znaczącą w nim datę około 1 maja, gdy druga data, dzień św. Jana – najdłuższego dnia w roku, to data kalendarza solarne. Te dwie daty spotkały się ze sobą gdzieś na przecięciu kultur, w nieokreślonej przeszłości, i wciąż spotykają w tradycjach ludowych. Stąd tu obchodzono wspanialej Zielone Świątki, tam znów św. Jana, czy też oba te święta równie uroczyście. Ich wspólne rysy – i to w europejskiej perspektywie – można sprowadzić do kilku węzłowych elementów: zachowań orgiastycznych, rytuałów związanych z ogniem, świadomości obecności zmarłych i demonów. Kolejnym charakterystycznym elementem jest to, że porą tych zachowań rytualnych jest noc. Najjaskrawszą formą zachowań orgiastycznych są tańce dziewcząt wokół rozpalonego w nocy ogniska (nasza sobótka, wschodniosłowiańska kupalnocka). Dziewczęta – niekiedy nagie, co utrzymywało się jeszcze do XIX wieku, a co najmniej boso – wirowały w koło ogniska przy rytmicznym śpiewie, aż do utraty przytomności. W chwili, gdy ogień dogasał, nagle wypadali z ukrycia chłopcy, chwytali wybrane przez siebie dziewczęta i przenosili ponad żarzącym się ogniem. Na resztę nocy pary znikwały. Święto sobótki grało, to oczywiście, rolę inicjacji seksualnej, ale pierwiastek orgiastyczny ma przede wszystkim podstawowe znaczenie we wszelkich rytuałach pobudzających najogólniej pojmowane moce życia i płodności. Zresztą z płonącymi sobótkowymi ogniskami łączyły się także inne jeszcze charakterystyczne zachowania, w których rozpoznajemy chęć pobudzenie płodności – np. chłopcy uderzali batami o ziemię, sami skakali przez ognisko, krzyczeli, wywoływali huk wrzucając proch do ognia i in. Dziewczęta w tańcu wirowały w lewo, więc w kierunku „wstecz”, „w głąb” – aż do otchłani. Każda granica, również granica w czasie, przybliżyła do siebie brzegi dwu światów, „tego” i „tamtego”. Dziewczęta przenikają na stronę zmarłych i demonów, ale ci również wdzierają się na stronę żywych. W finale rytuału trzeba ich zatem z powrotem odprawić do siebie. Wydaje się, iż taki sens ma przepędzanie od ogniska, przyniesionego uprzednio w worku,

kota lub psa (o sobótkach ostatnio zob. Kalinowska-Kłosiewicz 1985). Obecność zmarłych i demonów łatwiej daje się rozpoznać w późnowiosennych tańcach dziewcząt w obszarze wschodniosłowiańskim (kupalnocka, rosalia), gdzie dziewczęta zdają się opętane przez wchodzące w nie demoniczne dusze zmarłych, które nie chcą opuścić „tego” świata. W źródłach etnograficznych wyraźniej też utrwaliło się tam wspomnienie różnych postaw rytualnych związanych z unicestwieniem tych groźnych istot, w tym palenia lub topienia kukły „wiedźmy”. Może to być nawet, jak sugerował już Frazer (1969, s. 470 n), wspomnienie rzeczywistych rytuałów ofiarnych. W każdy razie obecność czarownic (niezwykle niebezpiecznych, bo trudnych do wykrycia demonicznych istot żyjących wśród ludzi) była w „graniczne” noce powszechnie odczuwana, i na naszych ziemiach i dalej na wschodzie czy zachodzie. Czarownice miały lękać się późnowiosennych, nocnych ognisk – nie mogły przeskoczyć przez ognisko, niechybnie musiały wpaść do niego i spłonąć (o kupalnocce zob. zwł. Winogradowa, Tolstaja 1990). Ogniska sobótkowe rozpalano w jednych miejscach w Zielone Świątki, w innych w św. Jana, zawsze chętnie na górach lub na jakiś wzniesieniach. Niekiedy daje się stwierdzić, iż ogień wzniecano specjalnymi, rytualnymi technikami – świdrem ogniowym lub przez pocieranie drewna i traktowano jako nowy ogień (Tyszkiewicz 1976, s. 595). Cenną informację zapisano w XIX wieku w Małopolsce, że ogień ten rozpalano „na cztery rogi”, czyli z czterech stron świata. Ogień sobótkowy miał oczyszczać i chronić ludzi, zwierzęta, otaczającą przestrzeń. Przez ognisko lub obok niego przeprowadzano bydło, by uchronić je przed zarazą. Po polach obnoszono kije z przywiązaną wiązką słomy zapaloną od ogniska, by wzmocnić i uchronić plony od szkodników czy gradobicia, a zwłaszcza pobudzić ich płodność (Kozioł, Szadura 1999, s. 286–289). Wypada jeszcze odnotować, że wiele zapisów o nowym ogniu łączy jego rozpalenie z dniem św. Wawrzyńca (10 sierpnia) (Szadura 1996, s. 290), co być może sugeruje tylko tyle, że Kościołowi udawało się „wyprowadzenie” tego rytuału z dat wiosennych czy wczesnoletnich. Przypomnę, że w rejonie Łysej Góry był to również ważny dzień świąteczny.

Na koniec chciałbym zatrzymać się przy intrygującej informacji wypatrzonej przez Aleksandra Brücknera w anonimowym kazaniu na Poniedziałek Wielkanocny z 1 połowy XVI wieku. „W Zielone Świątki czynią zabawy (igrzyska) pogańskie z wymieniem demonów (djabłów), nie chcą spać pod dachem (spędzają noc na dworze), nie rozmawiają z ludźmi, chodzą z bosemi nogami, jakby inaczej zbawionymi być nie mogli” (Brückner 1902, s. 55). Nie budzi wątpliwości, iż według anonima noc poprzedzającą Zielone Świątki wieśniacy spędzali pod gołym niebem i chodzili wtedy boso, natomiast pewnego wysiłku interpretacyjnego wymaga to, że „nie rozmawiali z ludźmi”. Wydaje mi się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by uchwycić tu znaczenie: zachowywali milczenie. Nie było to co prawda milczenie całkowite, bo wzywali wtedy „demony”, ale właśnie na tle zachowywanej ciszy tym dobitniej brzmiały słowa kierowane do pojawiających się wtedy tajemniczych istot. Bardzo znacząca jest także informacja, że w tę noc chłopcy chodzili boso. To jest dobrze znany w kulturach starożytnych

i ludowych rytualny sposób uzyskania bezpośredniego kontaktu ze światem podziemnym – stawiając bosc stopy na ziemi człowiek czuje się równocześnie bliżej podziemi (zob. ostatnio Lebeuf 2003). Z kilku zdań późnośredniowiecznego kaznodziei wyłania się zatem całkiem sensowny scenariusz rytualny. Chłopi gromadzą się w ciemnościach nocy, w otwartej przestrzeni, są bosi i zachowują milczenie. Dzięki tym rytualnym warunkom i zachowaniom starają się znaleźć jak najbliżej, tylko w wyjątkowych chwilach widzialnego i słyszalnego, sąsiedniego „tamtego” świata. W ciemności i ciszy tym sugestywniej brzmią słowa – i najprawdopodobniej również jawią się gesty – wywołujące przybyszów z zaświatów. Rytualna cisza wydaje się jednak charakterystyczna dla pierwszej części świątecznej nocy. W drugiej części przeciwnie panuje ostentacyjna i radosna wrzawa. Wszelako jest to tylko inny sposób rytualnego zachowania – w istocie, jak trafnie to ujmuje Uspienski (1998), antyzachowania – w chwilach spotkania z „tamtym” światem. Wrzawa i śmiech rozładowują lęk po przywołaniu tajemniczych istot oraz pomagają poruszać się wśród nich w kolejnych chwilach.

Z tych różnego rodzaju informacji – archeologicznych, etnohistorycznych i etnograficznych – można już zaryzykować próbę interpretacji świętokrzyskich starożytnych świętych gór. Na szczycie gór wyizolowano wielkimi kręgami kamiennymi idealnie puste miejsce, w którym zbierały się nadprzyrodzone moce. Z tego miejsca, z jego granic, rozpalając ogniska dawano znać o wschodzącym słońcu około 1 maja, rozpoczynającym najdoskonalszą porę roku: urodzajne lato. Stąd obserwowano więc kosmos i tu kontakt z bogami, a zapewne też ze zmarłymi przodkami i demonami, był najpełniejszy. Wyizolowany szczyt góry był najprawdopodobniej traktowany jako miejsce w istocie nie należące do „tego” świata. Tuż poniżej, już w strefie o mniejszym potencjale świętości, która rozpraszała się w otaczającym świecie, wokół wznieconych o świcie ognisk z nowym ogniem praktykowano właściwe symbolice mocy życia i płodności orgiastyczne i hałaśliwe rytuały. Idealna pustka i cisza na szczycie góry zamieniały się poniżej w ggiełk i hałas tłumów.

W kulturach archaicznych – jak to ukazują niezliczone przykłady – jądrem rytuałów kalendarzowych, związanych z „granicami” w czasie, była symbolika puryfikacyjna, najpierw trzeba było uwolnić otaczający świat od gromadzących się w nim „nieczystości”, by potem wchłonał on nowe moce życia. Zarysowuje się zatem kolejne intrygujące pytanie: o środki wyrazu takiej symboliki w tych rytualnie idealnie czystych świętych górach. Równoczesne pojawienie się trzech składników rytualnej czystości – pustki, ciszy i ciemności – zachęca do poszukiwania odpowiedzi w tajemnicach nocy, która poprzedza dzień. Być może na szczytach tych gór wypatrywano w ciemnościach oczyszczającego błysku pioruna. W każdym razie taki domysł dobrze pasuje do współczesnych rekonstrukcji religii Słowian, w których piorunowładca i pan nieba widziany jest jako główna postać panteonu, a puryfikacyjna funkcja błyskawicy wydaje się wzorcowa (nie inaczej zresztą niż w innych kulturach kręgu indoeuropejskiego) (np. Gamkrelidze, Iwanow 1984, s. 791–799). Można też przypomnieć znany zapis Prokopa z Cezarei (*Wojna gocka* VII, 14, 23), w którym powiada on

o Antach, że za najważniejszego boga uważali „twórcę błyskawicy”, będącego „jedynym władcą wszystkiego”. Echo oczyszczającej symboliki pioruna można także wychwycić w tradycjach ludowych związanych z sobótkami: biegano wtedy nocą po polach z zapalonymi pochodniami, „naśladować niby błyskawice”, co miało uchronić potem zbiory od zniszczenia przez burze (np. Kolberg 1871, s. 373). Wyjaśnienie tego zwyczaju jest zapewne wtórne, najbardziej znacząca wydaje się sama praktyka rytualna.

Wynik wykopalisk archeologicznych na Górze Dobrzeszowskiej i na Łysej Górze jest jednoznaczny: w obrębie kręgów i poza nimi, na zboczach gór i u ich podnóży nie znaleziono żadnych śladów sugerujących, że otaczano tu kultem jakiegoś wyobrażenia bogów czy innych nadnaturalnych istot. Ich porównanie do innej słynnej starożytnej świętej góry Słowian – Sobótki, gdzie zachowały się intrygujące kamienne rzeźby, nie jest zatem dokładne. Jak wolno odgadywać w Górach Świętokrzyskich natrafiono prawdopodobnie na miejsca rytualne, w których bije puls bardziej pierwotnych wierzeń. Dobrym punktem odniesienia dla takiego przypuszczenia wydaje się topografia rytualna Grecji i ujawniające się w niej charakterystyczne miejsca kultu uznawane przez Starożytnych za nader zamierzchłe oraz kryjące w sobie groźne tajemnice. Dobrym przykładem jest Góra Likejon w Arkadii (Pauzaniusz, *Wędrowka po Helladzie* VIII, 38,6–7) ze świętym okręgiem, *temenosem*, Zeusa Likajosa. Było to miejsce niedostępne dla wiernych, a łamiący zakaz musieli się spodziewać nagłej śmierci w ciągu roku. „Mówi się też, że ktokolwiek z ludzi czy zwierząt znajdzie się w temenosie, nie rzuca żadnego cienia”. Na samym szczycie góry znajdował się kopiec stanowiący ołtarz Zeusa Likajosa, na którym składano otoczone tajemnicą ofiary, zdaniem autorów starożytnych, ofiary z ludzi (np. Platon, *Państwo* VIII 565 D). Choć nie było to miejsce idealnie puste – wykopaliska archeologiczne wydobyły fragmenty brązowych figurek Zeusa – to przecież plenerowy charakter i uderzająco skromna jego oprawa zdają się znaczące w kulturze wznoszącej monumentalne świątynie i zaludniającej miejsca kultu licznymi posągami. Istotną poszlaką sugerującą, że w oczach Greków było to pradawne miejsce święte jest podejrzenie o składanie tu ofiar z ludzi – do takich praktyk Grecy bardzo niechętnie się przyznawali i wiązali je z odwiecznymi tradycjami. Innym, o wiele bliższym, punktem odniesienia jest krąg germański. Tacyt w *Germanii* co najmniej dwukrotnie (9 i 43) podkreśla pustkę miejsc świętych. Najdokładniej objaśnia ją pisząc o Swebach: „nie uważają za rzecz godną wielkości niebian zamykać bogów w obrębie świątyń lub upodabniać ich do jakiegoś wyglądu ludzkiej twarzy: poświęcają im gaje i dąbrowy, a imionami bóstw nazywają ową tajemniczą istotę, którą sama tylko cześć pozwala im oglądać”. Z kolei o świętym gaju Nahanarwalów, gdzie czczono bliźniaczych Alków powiada, że „żadnych nie stawia się im posągów”. Do tych informacji można jeszcze dodać jego przekaz (41) o „nie tkniętym gaju” na wyspie, gdzie przechowywano święty wóz bogini Nerthus – po powrocie z rytualnego objazdu wóz ten był myty przez niewolników, którzy byli zaraz potem topieni, by nie mogli zdradzić żadnych tajemnic. W tym wypadku słyszymy o obieckie kultu, ale tylko o jednym! Tak dosłownych

zapisów o pustce miejsca świętego nie mamy dla świata Słowian, najłatwiej bodaj taki sens wychwycić u Helmoda w opisie gaju Prowego (zob. wyżej). Znaleźiska archeologiczne, w ostatnich latach coraz częstsze, ukazują, że Germanie i Słowianie chętnie stawiali posągi bogom i budowali im świątynie. Na tym tle tym bardziej interesująco rysują się miejsca kultu pozbawione takich składników życia rytualnego. Najprawdopodobniej – wszelkie inne hipotezy zdają się mniej wiarygodne – ich źródłem są głębiej zakorzenione w dziedzictwie kulturowym wzorce wierzeń. Świętość „sama w sobie” wyodrębnionego miejsca w krajobrazie, zwłaszcza w konfiguracji góra (kamień) – drzewo – woda, jest wręcz jakimś praworcem wyobraźni religijnej, rozpoznawanym nie tylko w kręgu indoeuropejskim (ostatnio zob. Banaszkiewicz 1998, s. 362 i n.), lecz w istocie uniwersalnym (zob. choćby u van der Leeuwa 1979, s. 348–349). Często świętość miejsca jest podkreślana tylko bardzo prostymi środkami, przez wyznaczenie przestrzeni (to może być równie dobrze kamienny wał, jak wyorana bruzda czy rozwieszona nić) lub przez jakichś niezwykle prosty rekwizyt rytualny (np. słup czy palenisko). Owa elementarna idea wyodrębnionej przestrzeni wyraźnie odbiła się w języku: pol. *gaik*, czes. *hájik - ku*, śl. *hájik - ka* wywodzi się od psł. **gajiti* „las chroniony, gdzie nie wolno wstępować”, też „ogradzać” (zob. *Słownik prasłowiański*, s. 26–29). Również gdzie indziej ujawniają się charakterystyczne tropy językowe, temat *rom-*, *ram-* występujący w nazwach miejscowych Prus i Litwy (np. święte góra Rombinus i las Rambyn) zdaje się wskazywać na miejsce „spokojne”, „zacisze”, czyli wyodrębnione i dające schronienie (Banaszkiewicz 1998, s. 409–410). Starożytne celtyckie słowo określające miejsce święte lub sanktuarium, *nemeton*, zdaje się spokrewnione z łac. *nemus*, „las”, „gaj” z wyrąbanym miejscem bądź wprost wskazuje na sam wyrąb w gaju (Sadowska *bd.*). Pomimo różnych analogii i innych poszlak wyjaśnienie symboliki świętokrzyżskich świętych gór jedynie ich zakorzenieniem w głębinach dziedzictwa kulturowego nie wydaje się pełne. Trudno bowiem uwolnić się od wrażenia, że w tym wypadku odwieczne idee zostały podniesione z nową siłą wyrazu. Doskonała pustka tych miejsc różni się jednak od tylko umownej pustki innych i starszych miejsc świętych. W świetle doświadczeń archeologii zdumiewające wydaje się, że nie odkryto tu żadnych śladów składanych ofiar – w warstwach spalenizny wykopano okruchy ceramiki, ale nie wydobyto nawet najmniejszego fragmentu kości. Wolno zatem podejrzewać, że krwawe ofiary musiały być potem stąd usunięte, święte miejsce miało pozostać rytualnie jałowe, próżne, czyste. Być może brak dowodów składania tu ofiar wiązał się również z chęcią ich ukrycia. Jeżeli jest to trafne rozpoznanie, to zarysowuje się kolejny trop w interpretacji, można bowiem te górskie *temenosy* przeciwstawić innym „plenerowym” świętym miejscom Słowian, w których właśnie nie ukrywano krwawe rytuały, np. święte źródło wśród trzęsawisk Głomaczków (Słupecki 1994, s. 165; Rosik 2000, s. 64 n.) lub przywoływany już gaj Prowego. Nie można jednak wykluczyć, iż w ogóle nie składano tu krwawych ofiar. Rytualna czystość tego miejsca byłaby więc doprawdy doskonała i wyjątkowa. Czyż nie jest o wiele bardziej prawdopodobne, że znaleźiska na Górze Dobrzeszowskiej i Łysej Górze nie są li tylko odbiciem

zwykłej inercji, „długiego trwania” zamierzonych wyobrażeń i postaw rytualnych, przyniesionych przez Słowian na nowe ziemie, czy przejętych od poprzednio żyjących tu kultur, lecz raczej wynikiem spotkania tych tradycji i ponownego krystalizowania się pradawnych idei. W takim ujęciu przedmiotem badania jest pewien twórczy akt *homo religiosus*, bardzo swoisty i zarazem dający się satysfakcjonująco objaśnić tylko w wielostronnym oświetleniu: znajomości uniwersalnych doświadczeń człowieka kultur archaicznych, narastającej wiedzy o szerszej indoeuropejskiej wspólnotce kulturowej, źródeł archeologicznych i pisanych mówiących o konkretnym miejscu i czasie, a wreszcie późniejszych źródeł etnohistorycznych i etnograficznych.

W *Świętości* Rudolfa Otta czytamy, iż tym co przede wszystkim łączy trzy symboliki – pustki, ciemności, milczenia – jest negacja. Można śmiało powiedzieć, w duchu Otta, że jest to twórcza negacja, bowiem „usuwa wszystkie ‘to i tu’, aby ‘coś całkiem innego’ stało się aktem” (Otto 1993, s. 96). Te trzy symboliki są w istocie „środkiem” do ujawnienia się *numinosum*. Ich negatywistyczny aspekt sprawia, że często są w ogóle niezauważane, a kiedy się je dostrzega to zwykle bardzo opornie poddają się interpretacji, gdyż trudno je zadawalająco wyjaśniać bez znajomości szczegółów. Z tych trzech symbolik najtrudniejsza do uchwycenia wydaje się symbolika milczenia. Kłopoty, jakie pojawiają już w chwili jej poszukiwania, dobrze obrazuje świat grecko-rzymski. Na informacje o niektórych znaczących rytualnych aktach milczenia natrafiamy w tekstach właściwie dzięki szczęśliwemu przypadkowi. Podstawowym źródłem wiedzy o milczeniu zapadającym w czasie składania krwawej ofiary bogom olimpijskim są autorzy sceniczni (np. Arystofanes, *Ptaki*, 957–959), to również z tekstu komedii (Menander, *Odludek*, 433–437) wynika, że jednak nie wszystkim bogom składano ofiarę w ciszy – „wiejski” Pan był wtedy czczony grą na instrumencie muzycznym i wrzawą (zob. też. Banek 2003, s. 36–37). Gdyby nie ocalał traktat Cycerona *O wróżbiarstwie* (II, 72) nie byłoby wcale oczywiste, jak istotny był dla Rzymian nakaz zachowania ścisłego milczenia, czy dokładniej zachowania idealnej ciszy (*silentium*), w czasie auguriów: na pytanie „czy jest cisza” padała jedyna możliwa nie kłamliwa odpowiedź: „wydaje się, że jest”. Nie dziwi zatem, że ślady symboliki milczenia, które można wyszukać w źródłach pisanych oświetlających „barbarzyńską” Europę, a potem w źródłach etnograficznych są wrywkowe i skromne.

W „naszych” źródłach etnograficznych, jak zdążyłem już napisać, milczenie wydaje się jedną z dwu elementarnych postaw rytualnych w chwilach spotkania z istotami z „tamtego” świata (druga postawa stanowi jej przeciwieństwem i polega na wywołaniu wrzawy). Można przypuszczać, że jest to postawa właściwa w sytuacji nagłego lub jeszcze nieoswojonego spotkania. Ciekawym śladem jest zapis (Gonet 1910, s. 79) pewnego „przesądu”, który utrzymywał, że jeżeli w pomieszczeniu panuje cisza, to zapewne ktoś z siedzących ma założone nogi na krzyż. Bliski odpowiednik tego „przesądu” dostrzegam w wyobrażeniach Greków: jak zdradza Plutarch (*O gadulstwie*, 2), kiedy zapada milczenie powiadają, że to wszedł Hermes (czyli przewodnik zmarłych, pojawiający się najchętniej

w nocy) (Kerényi 1993, s. 38–44). To z pewnością jest skojarzenie bardziej powszechne w świecie archaicznym. Nagłe milczenie jawi się groźnie, czas się zatrzymuje, czy raczej powstaje jakaś dziura w czasie, przez którą mogą się przedostać istoty z zaświatów. Czyż nie taki właśnie zdaje się sens do dziś dobrze znanej minuty ciszy dla uczczenia zmarłych!

Milczenie i ciemności nocy, takie połączenie wydaje się w kręgu archaicznej wyobraźni narzucać wręcz bezwiednie. W ciszy nocy widmowi zmarli są na pewno lepiej wyczuwani. Chłopi bali się jednak samych głosów zmarłych, były one dla nich śmiertelnie niebezpieczne, spodziewali się raczej jakiś znaków – mogło to być np. skrzywienie sprzętów (Bylina 1992, s. 23). Zmarli u Słowian zwykle zachowywali milczenie i przypominali zmarłych w wierzeniach Rzymian, wędrujące w milczeniu lary (jak u Owidiusza, *Fasti* V, 419). W źródłach etnograficznych, choć nie z obszaru Polski, pojawiają się zapisy dotyczące świątecznej wiosennej nocy i kojarzące praktykowane wówczas rytuały wróżebne z nakazem milczenia. Wodę do wróżb (przepowiadano np. z przedmiotów wkładanych i potem wyciąganych z naczynia z wodą) trzeba było zaczerpnąć w księżycową noc, najlepiej o północy, z rzeki lub źródła, zachowując absolutne milczenie (zapisy z Niemiec). Wodę używaną w celach wróżbiarskich w noc świętojańską czerpano i potem zanoszono do chałupy w milczeniu. Także w czasie seansu wróżbiarskiego należało zachować milczenie (zapisy z Bułgarii). Niezwykła wróżebna woda była znana jako „milcząca woda” (Moszyński 1967, s. 385–386). Wszelkie wody są *par excellence* żywiołem podziemnym i można odgadywać, że w przywołanych praktykach ciemności nocy i milczenie miały uchronić przed rozproszeniem i zwielokrotnić tę zaświatową moc wody.

Potencjał symboliczny ciemności nocy jest naturalnie o wiele bogatszy. Wśród istotnych skojarzeń warto wymienić symbolikę początku i końca, w wielu archaicznych kosmologiach świat wyłania się z ciemności i w końcu do nich powraca. Wyżej przywoływałem już przekonanie Celtów i Germanów, że to noc poprzedza dzień. To jest tak uniwersalna wizja, że znów można przypuszczać, iż nieobca była także starożytnym Słowianom. Tak jak ciemność obrazuje oczekiwanie na światło, tak również milczenie, jak można odgadywać, jest postawą właściwą oczekiwaniu na jakąś zmianę, wyłonienie się czegoś nowego.

Najbardziej tajemnicze jest jednak połączenie symboliki pustki i milczenia. Prawdopodobnie wkraczamy tu w pole najbardziej głębinowych doświadczeń ludzi sprzed tysiąca lat. Milczenie, wypada powtórzyć za van der Luuwem (1997, s. 377–378), wydaje się jedną z najdoskonalszych form kontaktu z sacrum. To postawa właściwa wszelkiej mistyce. „Mistyka w ogóle szuka milczenia. Potęgą z którą obcuje jest tak wielka, że tylko milczenie może stworzyć jej ‘sposobność’ ” Najpewniej na zawsze pozostanie tajemnicą to, co działo wewnątrz świętokrzyżskich kamiennych kręgów. I wcale nie dlatego, że nie dysponujemy – bo nigdy nie istniały – źródłami pisany, oświetlającymi zamierzchną historię religijną tych miejsc. W świecie greckim nawet w najwspanialszych miejscach kultu stajemy wobec nie dających się rozwikłać tajemnic. Wejście w obręb murów niektórych świętych okręgów łączyło się ze złożeniem przysięgi milczenia o wszyst-

kim, co tam można było ujrzeć i o tym, co się tam dzieje. To zdumiewające, ale w gadatliwym świecie śródziemnomorskim nikt właściwie nie złamał tej przysięgi milczenia. W najlepszym wypadku odkrywamy w tekstach tylko różne mniej lub bardziej zrozumiałe aluzje. W najśłynniejsze misteria greckie w Eleusis musiało być wtajemniczonych dziesiątki tysięcy ludzi, może jeszcze więcej, a jednak nikt nie odważył się zdradzić ich tajemnic. Obok przysięgi milczenia, składanej przez inicjowanych w misteria, powszechny był w Grecji zakaz mówienia o niektórych elementach rytuałów – były one chronione przed ciekawością jako *aporrheta* („zakazane”) albo *arrheta* („niewysławialne”) (zob. np. Kerényi 2000, s. 12–14, Burkert 2001, s. 49). Czytając Herodota czy Pauzania, autorów najdokładniej oprowadzających po świecie greckim, co chwila złościmy się, że w materii wierzeń i rytuałów są tak ostrożni i wciąż natrafiamy u nich na irytująca formułę „o tym nie wolno mi powiedzieć”. Milczenie, jak odgaduję, panujące w kamiennych kręgach w Górach Świętokrzyskich być może miało taki właśnie sens. Miało ukrywać tajemnicę, której wyjawienie groziło utratą mocy rytuałów.

A jednak zawsze będziemy ciekawi co było w środku, co otaczano tajemnicą. Czasami wiemy lub możemy się domyślać, jakie to były przedmioty. Kłos zboża w greckich misteriach Demeter, wróżebny kocioł w rytualnych zgromadzeniach Celtów i Germanów, lustro w sintoistycznych świątyniach w Japonii. Na ogół są to zwykłe formy, które trzeba ukrywać, by nie rozproszyć otaczających je wyobrażeń o ich niezwykłości. Wspaniale te postawę człowieka kultur przednowoczesnych ukazał na przykładzie Japonii Alex Kerr (1999, s. 165–166): „W Izumo, najstarszym chramie sinto, przedmiot kultu przebywał w ukryciu tak długo, aż zapomniano, co to było: mówiono o nim ‘obiekt’. Wiemy, że w Wielkim Sanktuarium Ise takim przedmiotem było lustro, ale nikt nie widział go od co najmniej tysiąca lat. Zapytany o to dziewiętnastowieczny japonista Chamberlain powiedział: ‘Nie ma tam nic do zobaczenia i nie dadzą ci tego zobaczyć’. Trzeba uczciwie powiedzieć, że nie wiadomo czy kamienne kręgi w Górach Świętokrzyskich nie chroniły jakichś świętych przedmiotów, które łatwo było stamtąd zabrać. Wtedy pustka tego miejsca nie byłaby idealna³.

LITERATURA

- A d a m o w s k i J. 1999a, *Kategorie przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
– 1999b Łysa Góra, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, J. Bartmiński (red.), Lublin, s. 121–122.
- A d a m z B r e m y = *Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*, odp. fr. cyt. Strzelczyk 1998, s. 198.
- A r y s t o f a n e s 2003, *Ptaki*, [w:] *Arystofanes, Komedia*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, t. II, Warszawa, s. 5–100.

³ W niniejszym tekście rozwijam drogi interpretacji w skrócie przedstawione w artykule *Góry milczenia* (Kolczyński 2004).

- Banaszkiewicz J. 1998, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław.
- Bandini D. i G. 1999, *Kleines Lexikon des Hexenwesens*, München.
- Banek K. 2003, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI-V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków.
- Botheroyd S. i P.F. 1998, *Słownik mitologii celtyckiej*, Katowice.
- Brückner A. 1902, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 1: *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa.
- Burkert W. 2001, *Starożytne kultury misteryjne*, Bydgoszcz.
- Bylina S. 1992, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa.
- Cezar 1976, *Wojna galijska*, tłum. E. Konik, Wrocław.
- Cyceron 1960, *O wróżbiarstwie*, [w:] Cyceron, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, t. I, Warszawa, s. 226–392.
- Derwich M. 1996, Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu. Archeolog a źródła pisane, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie*, t. I, Z. Kurnatowska (red.), Wrocław, s. 97–102.
- Frazer J.G. 1969, *Złota galąź*, Warszawa.
- Gacki J. 1873, *Benedyktynski klasztor Świętego Krzyża na Łysej Górze*, Radom.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov V.V. 1984, *Indoeuropejski jazyk i Indoeuropejcy. Rekonstrukcja i istoriko-tipologicznej analiz prajazyka i protokultury*, t. 2, Tbilisi.
- Gąssowska E. 1975, Uwagi o chronologii i funkcji Łysej Góry, *Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego*, t. IX, Kraków, s. 87–109.
- 1979 Sanktuarium pogańskie w Dobrzeszowie, *Z otchłani wieków* r. XLV, nr 2, s. 122–127.
- Gąssowscy J. i E. 1970, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław.
- Gonet Sz. 1910, Z Andrychowa (luźna notatka), *Lud*, t. 16, s. 79.
- Helmod z Bozowa = *Helmodi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum*, odp. fr. cyt. Strzelczyk 1998, s. 164.
- Kalinowska-Kłósiewicz D. 1985, Obrzęd sobótkowy. Taniec w aspekcie symboliki ruchu obrotowego, *Polska Sztuka Ludowa*, R. XXXIX, nr 1–2, s. 67–75.
- Kerényi K. 1993, *Hermes przewodnik dusz*, Warszawa.
- 2000 *Misteria Kabirów. Prometeusz*, Warszawa.
- Kerr A. 1999, *Japonia utracona*, Warszawa.
- Kolankiewicz L. 1999, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk.
- Kolberg O. 1871, *Lud. Krakowskie*, t. 1. (reprint DWOK 1976).
- Kolczyński J. 2004, Góry milczenia, *Z otchłani wieków* [w druku].
- Kozioł M., Szadura J. 1996, Ogień sobótkowy, [w:] *Słownik stereotypów...*, s. 286–289.
- Laine-Kerjean C. 1943, Le calendrier celtique, *Zeitschrift für Keltische Philologie und Volksforschung*, t. XXIII, s. 249–283.
- Lebeuf A. 2003, *Stopa bosa, stopa obuta. Semantyka motywu ikonograficznego*, Kraków.
- Leuu van der G. 1997, *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Mabinogion 1976, tłum. J. Gantz, Harmondsworth.
- Menander 1982, *Odludek*, [w:] Menander, *Wybór komedii i fragmentów*, tłum. J. Łanowski, Wrocław, s. 71–154.
- Młynarska-Kaletynowa M. 1967, Targ na Zielone Świątki, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, R. XV, nr 1, s. 25–31.
- Moszyński K. 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa.
- Otto R. 1993, *Świętość*, Warszawa.
- Owidiusz 1978, *Fasti*, wyd. E.H. Alton, D.E.W. Wormell, E. Courtney, Leipzig.
- Pauzaniasz 1989, *Wędrówka po Helladzie. U stóp boga Apollona. Z Pauzaniusza Wędrówki po Helladzie, księgi VIII, IX, X*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław.
- Plutarch 1954, *O gadulstwie*, [w:] Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław, s. 65–93.

- Potkański K. 1924, Wiadomości Długosza o polskiej mitologii, [w:] tegoż, *Pisma pośmiertne*, Kraków 1924, s. 3–93.
- Prokop z Cezarei 1989, *Wojna gocka*, odp. fr. cyt. *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*. Seria grecka, z. 2, wyd. A. Brzostowska, W. Swoboda, Wrocław, s. 60–61.
- Rosik S. 2000, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich (Thietmar, Adam z Bremy, Helmond)*, Wrocław.
- Sadowska E. [w przygotowaniu] Beltaine, Uisnech, nemeton, [w:] *Słownik wróżbiarstwa i wyroczni. Tradycje mantyczne i wizje przyszłości w Europie i świecie śródziemnomorskim*, J. Kolczyński (red.), Wydawnictwo Prószyński i Ska.
- Sadowski R. M. 1979, Possible Astronomical Orientations at an Ancient East-European ‘Sanctuary’, *Archaeoastronomy II*: 1979, nr 4, s. 17–20.
- Sakson Gramatyk 1925 = *Gesta Danorum*, odp. fr. cyt. J. Łęgowski-Nadmorski, Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich, *Rocznik Towarzystwa Nauk w Toruniu*, t. 22, s. 68–69.
- Słupcecki L. P. 1991, ‘Powieść rzeczy istey’ jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane A. Gieysztorowi. W pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Warszawa, s. 377–386.
- 1992, Ślęza, Radunia, Wieżyca. Miejsca kultu pogańskiego Słowian w średniowieczu, *Kwartalnik Historyczny*, nr 2, s. 3–15.
- 1994 *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa.
- 2003 *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków.
- Słownik prasłowiański* 1995, F. Sławski (red.), t. VII.
- Słownik stereotypów...* 1996, 1999, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, J. Bartmiński, S. Niebrzegowska (red.), t. I, cz. 1, Lublin; t. I, cz. 2, Lublin.
- Strzelczyk J. 1998, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań.
- Szadura J. 1996, Nowy ogień, [w:] *Słownik stereotypów...*, s. 289–291.
- Tacyt 1957, *Germania*, [w:] Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, t. II, Warszawa, s. 265–290.
- Tolstaja S. M. 1999, Kalendar narodnyj, [w:] *Slavjanskije drevnosti*, S.M. Tolstaja (red.), t. 2, Moskwa, s. 442–446.
- Tyszkiewicz J. 1976, „Nowy ogień” na wiosnę, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa, s. 591–597.
- Uspienski B. 1998, Antyzachowanie w kulturze dawnej Rosji, [w:] tegoż, *Historia i semiotyka*, Gdańsk, s. 81–94.
- Vries de J. 1957, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. II, Berlin.
- Winogradowa L. N., Tolstaja S. M. 1990, Motiv uničtoženija-provodov nečistoj sily v vostočnoslovanskom kupalskom obrjade, [w:] *Issledovanja v oblasti balto-slavjanskoj kultury. Pogrebalnoj obrjad*, Moskwa, s. 99–118.
- Wojciechowska B. 1999, Tradycja igrzyska „Stado” na Łysej Górze, [w:] *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, Kielce, s. 98–104.
- 2000 *Od Godów do Świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce.

JAROSŁAW KOLCZYŃSKI

A QUEST FOR THE SYMBOLIC MEANING OF THE VOID,
DARKNESS AND SILENCE

Summary

The archaeological investigations at Dobrzeszowska Mt. (Holy Cross Mts. area) have revealed some mysterious stone rings, being most probably the remnants of an ancient ritual site (Gaśowska 1979, Sadowski 1979) – see Plate 1. It seems to be very characteristic that no traces

of human visitors were found either inside the stone walls or outside them in their vicinity, besides but a few potsherds in the layer of cinders, covering the entrance to this enclosure, which may be dated for the 8th century AD (this chronology has been confirmed by radiocarbon analysis of the ashes). So this place appears to be almost ideally empty! Similar emptiness in the sacred place may be observed at other hill-top stone rings, built in last centuries of the 1st millenium in Poland, in particular at the nearby Łysa Góra (Bald Mt.), but also at others such as Ślęża, Wieżycza, or Radunia. Rudolf Otto suggested that such an emptiness used to be frequently associated symbolically with silence and darkness. Therefore the Author collects here some information, dispersed among different ethnohistorical and ethnographical sources, which could enhance the possible applicability of this symbolic pattern to at least some of the Slavonic sacred mountains. To this purpose the range of his studies has to cover not only the early medieval history of Slavian religion as well as ethnography of its later surviving remnants, but to include also the numerous analogies from other Indo-European cultures, especially the Germans and Celts, whose influence in Central and Eastern Europe proved to be really long lasting. Some important hints and analogies came also from the best documented areas of Graeco-Roman culture as well.

J.K.