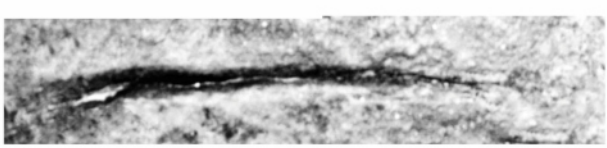


WALDEMAR GLIŃSKI

"DIABŁY NA KAMIENIU"

SKARŻYSKO-KAMIENNA 2023

Waldemar Gliński

"DIABŁY NA KAMIENIU"

Symbolika rytu kamiennego z Kontrewersu gm. Mniów, woj. świętokrzyskie – próba przedstawienia problematyki

Skarżysko-Kamienna 2023

Recenzent:
dr Jerzy Tomasz Bąbel

Opracowanie redakcyjne:
Piotr Kardyś
Marcin Janakowski

Tłumaczenie:
Magdalena Kardyś

Projekt okładki:
Robert Dulęba, Piotr Kardyś, Marcin Janakowski

Copyright © by Fundacja Wczoraj dla Jutra
Skarżysko-Kamienna 2023

Żadna część ani całość niniejszej publikacji nie może być reprodukowana ani przetwarzana w jakiejkolwiek formie bądź użyta do innej publikacji bez pisemnej zgody autora i wydawcy.

Wydawca:
Fundacja Wczoraj dla Jutra
ul. Lubelska 43, 21-050 Piaski
biuro@fundacjawczorajdlajutra.pl
NIP 5372632578, REGON 36366135800000

ISBN: 978-83-966685-1-6

Wydanie I

Skład i druk:
PiS Agencja Wydawniczo-Poligraficzna, 26-110 Skarżysko-Kamienna,
ul. Paryska 73, tel. 41 252 84 40, www.pisawp.com.pl

Wydawnictwo współfinansowane
ze środków Województwa Świętokrzyskiego

URZĄD MARSZAŁKOWSKI
WOJEWÓDZTWA ŚWIĘTOKRZYSKIEGO

Projekt realizowany dzięki wsparciu
Gminy Mniów – Mecenasa Kultury

FUNDACJA
WCZORAJ
DLA JUTRA

Publikacja, którą oddajemy do rąk Czytelników jest ze wszech miar niezwykła. Przede wszystkim dlatego, że po raz pierwszy jedna z największych tajemnic regionu świętokrzyskiego – tzw. kamień z Kontrewersu - został w niej przedstawiony i opisany zgodnie z podstawowymi zasadami typowymi dla opracowań naukowych. Dodatkową wartością jest podjęta przez autora (Waldemara Glińskiego) próba ujęcia rytów z Kontrewersu na szerokim tle porównawczym, co pozwala z należytą uwagą odnieść się do znaczenia tegoż artefaktu nie tylko w dziejach regionu, ale również cywilizacji europejskiej. Wreszcie nie bez znaczenia jest fakt, że autor jest osobą, która była bezpośrednio zaangażowana w prace przy eksploracji kamienia i jego przenosinach z miejsca pierwotnej lokalizacji.

Opracowanie zostało wzbogacone o druk recenzji wybitnego znawcy problematyki (Jerzego T. Bąbla), badacza górnictwa neolitycznego i religii pradziejowych. To kolejny argument za tym, aby z należytą uwagą odnieść się do tej publikacji, bo jak napisano w recenzji „koniecznością staje się rzetelna, wyczerpująca informacja naukowa na temat tego unikatowego obiektu", który jest „fascynującym zabytkiem rejonu Gór Świętokrzyskich, czyniącym tę krainę jeszcze atrakcyjniejszą dla ruchu turystycznego".

Nie mniej ważne jest, że opracowanie pomimo naukowego charakteru, jest napisane w sposób przystępny, co pozwala mieć nadzieję, że wreszcie po wielu latach ten wyjątkowy petroglif trafi do świadomości nie tylko mieszkańców regionu, ale też ludzi nauki, jako rzecz o wyjątkowym znaczeniu dla badań nad kulturą duchową ludzi zamieszkujących obecne świętokrzyskie przed tysiącami lat.

Andrzej Bętkowski,
Marszałek Województwa Świętokrzyskiego

Spis treści

Od redakcji 7
Recenzja wydawnicza pracy 9
Wstęp 13
Historia odkrycia 14
Miejsce odkrycia 14
Terminologia 15
Sztuka naskalna 16
Interpretacje sztuki naskalnej 18
Symbolika kamienia 19
Opis rytu z Kontrewersu 20
Historia badań i dotychczasowe interpretacje 20
Kontekst indoeuropejski 22
Kopalnia Krzemionki. Wielka Matka 24
Kontekst słowiański 28
Kontekst etnograficzny 34
Próba interpretacji petroglifu. Antyczny kult byka (rogate bóstwa) – wybrane przykłady 35
Wojownik 36
Szaman (Rogaty) 39
Rytuał przejścia 40
Wnioski 41
English version 62
Bibliografia załącznikowa (wybrane pozycje) 83

Od redakcji

Region świętokrzyski od zawsze zachwyca i zaskakuje bogactwem zjawisk, nie tylko w ujęciu historycznym, które stanowią powód do dumy jego mieszkańców, ale też są przedmiotem podziwu postronnych. Do rąk Czytelników trafiają wciąż nowe opracowania uzupełniające panoramę regionu, co pokazuje, że jego bogactwo i wartość dla cywilizacji nie tylko ziem polskich jest nie do przecenienia.

Zapewne z okresu najwcześniejszego najbardziej rozpoznawalne pozostają wciąż Jaskinia Raj, Rezerwat Archeologiczny RYDNO, kompleks kopalni krzemienia pasiastego w Krzemionkach Opatowskich i największy na obszarze Barbaricum kombinat metalurgiczny (jego popularną emanacją są regularnie organizowane Dymarki Świętokrzyskie).

Nie mniej rozpoznawalne są opactwa Św. Krzyża na Łyścu i cysterskie w Wąchocku, zabytki Wiślicy i Sandomierza, Pałac Biskupów Krakowskich w Kielcach, ruiny Ujazdu, i wiele, wiele innych.

Z kolei dużo mniejszym zainteresowaniem cieszą się nie mniej ważne z punktu widzenia rozwoju gospodarczego Polski okresu nowożytnego hutnictwo i górnictwo rud żelaznych, kamieniarstwo, wreszcie prężnie rozwijający się do końca XIX stulecia przemysł metalowy i zbrojeniowy (tzw. Staropolski Okręg Przemysłowy).

Do rąk czytelników oddajemy opracowanie wyjątkowe. Przede wszystkim dlatego, że tylko nieliczni znawcy tematu zetknęli się dotychczas z tzw. kamieniem z Kontrewersu. Kamieniem, na którym zaobserwować można tajemnicze ryty. Kto i kiedy je wykonał, co przedstawiają, jakie jest ich znaczenie, czy można je łączyć z przedstawicielami i dorobkiem innych ludów, i nierzadko odległych kultur materialnych? To tylko niektóre pytania, na jakie próbuje odpowiedzieć autor publikacji. I chociaż w ostatecznym rozrachunku brak jednoznacznych odpowiedzi, a kolejne pytania mnożą się, jak przysłowiowe „grzyby po deszczu" to niewątpliwie kamień z Kontrewersu jest wyjątkowym w skali regionu, kraju, a może nawet Europy i Świata. Jest też kolejnym bogactwem, reklamą i wkładem tego wyjątkowego regionu – świętokrzyskiego – w historię ludzkiej cywilizacji.

Piotr Kardyś/Marcin Janakowski

Recenzja wydawnicza pracy Waldemara Glińskiego pt. *„Diabły na kamienieniu". Symbolika rytu kamiennego z Kontrewersu gm. Mniów, woj. świętokrzyskie – próba przedstawienia problematyki*

Znaleziska sztuki przedhistorycznej należą do odkryć bardzo rzadkich, a przez to wyjątkowo cennych i nader interesujących. Ujawniają one bowiem nieznane dotychczas materializacje dawnych idei i ślady egzystencji ich twórców, a tym samym w znaczący sposób powiększają naszą wiedzę o minionych tysiącleciach. Stawiają one także przed badaczami szereg istotnych problemów do rozwiązania, jak to:

- okoliczności i historia odkrycia, dotychczasowe interpretacje zabytku,
- lokalizacja znaleziska w obrębie podziałów administracyjnych kraju, morfologii i rzeźby terenu, geologii miejsca itd.,
- kontekst kulturowy znaleziska,
- technika wykonania i materiał, z którego lub na którym dany artefakt został wykonany,
- stan zachowania obiektu,
- wiek znaleziska (data wykonania, analogie) i ewentualne ujawnienie autora dzieła,
- analiza samego artefaktu (narracja, semantyka znaku, przekaz informacji),
- cel wykonania dzieła i jego znaczenie dla ówczesnej społeczności,
- konserwacja zabytku i jego obecna ochrona,
- dalsze postulaty badawcze.

Autor opracowania stara się znaleźć odpowiedź na przedstawione powyżej problemy, opierając się na cytowanej licznej literaturze tematu. Przytacza też dotychczasowe interpretacje. Miejscowa ludność ryty te uważała za wyobrażenia diabla, gdyż zgodnie z chrześcijańską wizją świata (*interpretatio christiana)* wszelkie przedstawienia postaci hybrydalnych łączących cechy ludzkie i zwierzęce są niejako automatycznie uznawane za obraz sił nieczystych. Szczególnie odnosi się to do rzeźb, figurek i malowideł ludzi, na których głowach widnieją rogi. Tak też od czasów starożytności postrzegane były przez chrześcijan np. wyobrażenia zwierzęco-ludzkich postaci bóstw dawnego Egiptu czy też Grecji, czego najdobitniejszym przykładem jest bożek Pan.

Postacie z petroglifu z Kontrowersu uważano także za „Matkę Boską i osiołka", a nawet za kosmitów.

Waldemar Gliński przystępując do „rozszyfrowania" tego zabytku, w pierwszej kolejności zdefiniował samo pojęcia petroglifu, sztuki naskalnej i jej interpretacji funkcjonujące w świecie nauki. Przedstawił także przykłady ze Skandynawii, Włoch i Azji oraz ich dotychczasowe objaśnienia naukowe.

Pierwszego naukowego opisu i interpretacji rytu naskalnego z Kontrowersu dokonała w 1989 r. Eligia Gąssowska, archeolog specjalizujący się w badaniu wczesnego średniowiecza. Z tej racji jej hipotezy oparte były na posiadanej wiedzy o przedchrześcijańskiej religii Słowian. Ryty owe wiązała z kompleksem wierzeń związanych z postacią boga Welesa, a także stanowiskiem archeologicznym na Górze Dobrzeszowskiej.

W. Gliński przytacza również nader wątpliwą hipotezę geologa Gerarda Gierlińskiego, znanego badacza tropów dinozaurów na terenie Polski, który semantykę wyobrażeń z kamienia z Kontrowersu tłumaczył w 2005 r. mitologią Indian Hopi z Arizony.

Niemniej jednak hipotezy owe przyczyniły się do tego, że autor omawianego tu opracowania wskazał na Indoeuropejczyków jako etnos, którego przedstawiciele mogliby stworzyć owe ryty przedstawiające pradawny mit o walce boga burzy z mocami chtonicznymi. Jego analiza religioznawcza dotyczy również samego materiału, na którym ów ryt powstawał – kamienia oraz jego symboliki.

Dodać tu można uwagę, że rogi to broń zwierząt kopytnych, szczególnie groźna u dziko żyjącego bydła, samców turów i bawołów. W symbolice religijnej jednoznacznie kojarzone są z mocą sakralną. Stąd od czasów paleolitu wyposażani są w nie bogowie, demony, a nawet prorocy (np. Mojżesz na niektórych wyobrażeniach z czasów nowożytnych). Zdobiono nimi dachy pałaców (np. w Knossos na Krecie), a w neolicie wizerunek rogów namalowany na ścianie podziemi kopalni w Krzemionkach miał magicznie pomagać górnikom w ich pracy. Umieszczano je także na przebraniach głowy szamanów oraz na hełmach prahistorycznych i starożytnych wojowników. Miały one w magiczny sposób wzmacniać walczących i nadawać im przerażający dla wroga wygląd. Te skojarzenia spowodowały, że jeszcze ilustratorzy książek w XIX w. „wzbogacili" hełmy wczesnośredniowiecznych wikingów w rogi, choć nigdy ich w rzeczywistości nie posiadały. Ów całkowicie błędny obraz „rogatego" wikinga istnieje w popkulturze do dziś. Rogate hełmy były swego rodzaju modą militarną w epoce brązu od Jutlandii na północy po Peloponez na południu (vide: słynna waza sprzed ok. 3200 lat przedstawiająca maszerujących wojowników mykeńskich) oraz w rejonie Morza Śródziemnego (uzbrojenie tzw. „ludów morza" i in.). Znane były także na terenie celtyckiej Brytanii, czego dowodem jest wspaniały hełm wydobyty z Tamizy. Faktem jest, że Celtowie zamieszkiwali przez jakiś czas na terenie dzisiejszej Polski, niemniej jednak nie odnaleziono dotychczas u nas żadnego uzbrojenia tego typu.

Autor niniejszego opracowania rozszerzył dotychczasowe możliwości interpretacyjne znaleziska z Kontrowersu, słusznie zwracając uwagę na sztukę związaną z szamanizmem i batalistyką. Dokonał szczegółowej rewizji tych poglądów i postarał się szczegółowo odpowiedzieć na pytania, które przedstawiłem powyżej. Zrobił to tak skrupulatnie, jak tylko było to możliwe na obecnym etapie badań i przy aktualnych możliwościach technicznych, nie ukrywając przy tym swoich uzasadnionych wątpliwości. Wskazał również na zjawiska konwergencji, uwarunkowania genetyczne ludzkiego mózgu oraz dzieła szamanów powstałe pod wpływem odmiennych stanów świadomości, jako alternatywne źródła inspiracji twórców petroglifu z Kontrowersu. Dostrzegł także różnice w mentalności postrzegania rzeczywistości przez współczesnych badaczy i dawne społeczeństwa, które stanowią istotną barierę poznawczą. Omawiany ryt datował na czasy od neolitu do wczesnej epoki brązu. Na koniec swej pracy przedstawił dalsze postulaty badawcze dotyczące rzeczonego obiektu.

Praca W. Glińskiego to pierwsze od lat 80-tych ubiegłego wieku nowe i bardzo ciekawe opracowanie dotyczące petroglifu z Kontrowersu, dlatego też zasługuje na szczególną uwagę i publikację.

Natomiast sam głaz z Kontrowersu z prahistorycznym rytem jest czymś absolutnie unikatowym na ziemiach Polski i jak dotąd nie ma swoich analogii, co nie oznacza bynajmniej, że podobne dzieła nie mogą być w przyszłości jeszcze odkryte. Archeologia ma tu jeszcze dużo do zrobienia, a brak dowodu jest tylko aktualnym dowodem braku. Niczym więcej. Sam obiekt z Kontrowersu, mimo „diabelskiej aury", jaką mu mimowolnie przypisano, winien być pieczołowicie chroniony. Jest bowiem wielką zagadką, głosem z odległej przeszłości, myślą utrwaloną w kamieniu dla potomnych, dla nas i następnych pokoleń. Nie wątpię, że będzie intrygował kolejne generacje dociekliwych uczonych i zwykłych poszukiwaczy tajemnic z otchłani wieków. Jest bowiem kolejnym fascynującym zabytkiem rejonu Gór Świętokrzyskich, czyniącym tę krainę jeszcze atrakcyjniejszą dla ruchu turystycznego.

Jest oczywiste, że w takiej sytuacji koniecznością staje się dla zwiedzających rzetelna, wyczerpująca informacja naukowa na temat tego unikatowego obiektu, odrębna publikacja w formie książki zawierającej barwne ilustracje. Warunki te spełnia pod każdym względem praca W. Glińskiego, którą niniejszym szczerze rekomenduję.

Warszawa, 14 sierpnia 2022 r.

/-/ **dr Jerzy Tomasz Bąbel**

JERZY TOMASZ BĄBEL

Doktor nauk humanistycznych. Kustosz dyplomowany. Archeolog, muzealnik, popularyzator wiedzy. Badacz górnictwa neolitycznego i religii pradziejowych. Wyznaczył nowy kierunek badań w Polsce – archeologię narkotyków. Brał udział w licznych ekspedycjach wykopaliskowych krajowych oraz międzynarodowych (w Bułgarii, Finlandii, USA, Tadżykistanie i Turkmenistanie). Kierował badaniami wykopaliskowymi na stanowiskach archeologicznych w Krzemionkach k. Ostrowca Świętorzyskiego i na Wyżynie Sandomierskiej, które przyczyniły się do wpisania tych obiektów na Światową Listę Dziedzictwa Ludzkości UNESCO w 2019 r. Brał udział w wielu krajowych i zagranicznych konferencjach naukowych (m.in. w Niemczech, na Węgrzech i we Francji). Autor 7 książek (w tym: *Reinkarnacja. Z dziejów wierzeń Europy przedchrześcijańskiej; Cmentarzyska społeczności kultury mierzanowickiej na Wyżynie Sandomierskiej*, t. 1-2; *„Krzemionki Opatowskie". Monument prahistorii Europy. Neolityczne kopalnie krzemienia pasiastego; Nauka i magia neolitycznych górników z Krzemionek;*) i ok. 200 artykułów naukowych i popularno-naukowych z dziedziny archeologii, historii i religioznawstwa. Autor wielu scenariuszy wystaw archeologicznych i filmu „Krzemienne Dziedzictwo" (2020). W latach 70. ub. wieku prowadził zajęcia z zakresu muzealnictwa dla studentów archeologii Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 90. współpracował z TV przy produkcji filmów oświatowych. Dla różnych mediów udzielał licznych wywiadów dotyczących prahistorii i kopalń neolitycznych w Krzemionkach. Członek założyciel międzynarodowego stowarzyszenia Union Internationale des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques/International Union for Prehistoric and Protohistoric Sciences. Członek Rady Naukowej pisma „Albo – albo. Problemy psychologii i kultury" (Warszawa). Pracował w Państwowym Muzeum Archeologicznym w Warszawie (1971-1999) i Muzeum Historyczno-Archeologicznym w Ostrowcu Św. (2000-2008), gdzie pełnił różne funkcje kierownicze.

Wstęp

Opracowanie dotyczy jednego z bardziej zagadkowych odkryć archeologicznych w rejonie Gór Świętokrzyskich w ostatnich latach, i jednego z najbardziej tajemniczych obiektów kojarzonych z dawnymi wierzeniami na terenie ziem polskich, który mimo nagłośnienia z okresu po odkryciu, jest nadal mało znany w literaturze przedmiotu i dotychczas poza doniesieniami medialnymi nie doczekał się wyczerpującej analizy.

Na początek wydaje się ważne jednoznaczne podkreślenie trudności związanych z określeniem chronologii rytów znajdujących się na kamieniu i szeroki zakres interpretacyjny przy braku terenowego rozpoznania zaplecza osadnictwa w ujęciu archeologicznym.

Zagadnienie rytu znajdującego się na kamieniu z Kontrewersu można interpretować jako kategorię badań nad mitem w kontekście paradygmatu wojownika[1] i religii szamańskiej (szamanizm = archaiczna technika ekstazy)[2]. Problem należy przestawić zgodnie z metodyką publikacji źródeł archeologicznych[3].

---

[1] *Wojownik*, w: *Mała encyklopedia psychologii głębi. Wybór artykułów z zeszytów kwartalnika ALBO albo*, https://www.eneteia.pl/o-nas/czytelnia/slowniki-encyklopedie/cz_encyklopedia_psych_glebi/ [dostęp: 05.05.2023].

[2] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, opr. J. Tulisow, Warszawa 1994, passim; A. Leori-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, tłum. I. Dewitz, Warszawa 1966, passim; A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii,* cz. pierwsza, Rozdz. IX, *Model postaci szamana,* Kraków 1997, s. 123-156; T. D. Dowson, *Sztuka naskalna a szamanizm. Impas metodologiczny,* w: *Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej*, opr. zb. pod red. A. Rozwadowskiego, M. M. Kośko i T. A. Dowsona, Warszawa 1999, s. 39-56; A. Szyjewski, *Szamanizm,* Kraków 2005, passim; H. Mihály, *Szamani eurazjatyccy*, Warszawa 2009, passim; J. Clottes, D. Lewis-Williams, *Prehistoryczni szamani: trans i magia w zdobionych grotach oraz Po Prehistorycznych szamanach – polemiki i odpowiedzi,* przekł. A. Gronowska, wstęp M. Ryszkiewicz, Warszawa 2009, passim.

[3] Temat prezentowany był przez autora na sesji naukowej „*Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie*", odbytej w maju 2007 r. na Świętym Krzyżu. W dyskusji po referacie krytycznie podkreślono zastosowanie metody porównawczej. W publikacji materiałów (*Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacje miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej,* Warszawa 2010, pod red. K. Brachy i Cz. Hadamika, tekst sesyjny W. Glińskiego pt.: *„Symbolika rytu kamiennego z Kontrewersu gm. Mniów, woj. świętokrzyskie – próba przedstawienia problematyki"*, nie został uwzględniony do publikacji.

Historia odkrycia

W 1988 r. p. Henryk Gonciarz zamieszkały we wsi Kontrewers pod nr 12 zawiadomił Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Kielcach o odkryciu tajemniczego kamienia z rytami skalnymi na jego polu. Wiadomość po raz pierwszy, po zlokalizowaniu i pierwszej ocenie merytorycznej, zweryfikował pracownik ówczesnego Wojewódzkiego Ośrodka Archeologiczno – Konserwatorskiego w Kielcach Szymon Orzechowski[4].

Ryty te były wówczas interpretowane przez lokalnych mieszkańców jako przedstawienia diabłów, w miejscu gdzie odbywały się sabaty czarownic. Kolejną „ludową" interpretacją była opowieść o śladach pozostawionych przez „ Matkę Boską i osiołka"[5].

Odkrycie to, zarówno przez lokalną prasę, jak i „sensacyjny" reportaż telewizyjny zostało przedstawione w „modnym" w latach 90-tych XX w. kontekście interpretacji Ericha von Dänikena[6] o kolejnych śladach przybyszów z kosmosu, tym razem w Konterwersie[7].

Miejsce odkrycia

Kamień zalegał *in situ* na wschodnim zboczu zalesionego obecnie niewielkiego wzgórza na północny wschód od miejscowości Kontrewers w gminie Mniów, woj. świętokrzyskie, w miejscu o następujących współrzędnych geograficznych: N 51 ° 03.300' i E 30.627'.

Geograficznie miejsce znaleziska należy do mezoregionu Płaskowyżu Suchedniowskiego (342.31) wchodzącego w skład Wyżyny Kielecko – Sandomierskiej (342.3) według podziału regionalnego J. Kondrackiego[8]. Mezoregion ten przylega od północy bezpośrednio do paleozoicznego masywu Gór Świętokrzyskich. Budują go mezozoiczne masywne pstre piaskowce. Wysokość zalesionych wzgórz nie przekracza 400 m n.p.m. Konkretnie, miejsce znaleziska leży na wyniesionym obszarze wczesnej jury (piętro hettangu) napływowych i jeziornych osadów formacji zagajskiej[9]. Wzgórze z przedstawionymi

---

[4] Informacja przekazana przez prof. UJK dr hab. Sz. Orzechowskiego.

[5] *„To ślady ... Matki Boskiej i osiołka",* Echo Dnia nr 104 (4378) 30.V.1990.

[6] E. von Däniken, *Wspomnienia z przeszłości. Nierozwiązane zagadki z przeszłości*, Warszawa 1974.

[7] *Na tropie przybyszów z kosmosu, „Ten kamień trzeba zasypać",* Echo Dnia nr 102 (4376) 28.V.1990; *Na tropie przybyszów z kosmosu, „Kto to mógł narysować",* Echo Dnia nr 103 (4377) 29.V.1990.

[8] J. Kondracki, *Geografia fizyczna Polski*, Warszawa 1978, s. 356.

[9] R. Krajewski, *Odrowoz sheet: detailed geological map of Poland,* Polish Geological Institute, scale 1: 50 000, 1 sheet, 1962; G. D. Gierliński, K. Z. Kowalski, *Foot print of an large,*

odkryciami archeologicznymi i geologicznymi, a raczej pagórek wznosi się ponad ugorami i podmokłymi łąkami porośniętymi zwartą ciepłolubną roślinnością krzaczastą (jeżyna, malina, głóg, berberys z domieszką brzozy, kaliny, dzikiej gruszy). Zakrzewienie łączy się ze ścianą lasu mieszanego z przewagą drzew iglastych. Na kulminacji pagórka znajduje się źródło z naturalnym, dzisiaj uregulowanym zbiornikiem wodnym. Podobne źródła znajdowały się w pobliżu, na zachód od znaleziska.

Kamień z rytem to duży amorficzny piaskowiec w kształcie wydłużonego prostokątnego, płaskiego bloku zagłębionego w ziemi. Wykonano replikę petroglifu, która została przekazana do Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie (PMA/MR/2656).

Szczególnie interesującym zagadnieniem jest odkrycie odcisku stopy dużego wczesno jurajskiego dinozaura z piętra hettangu, w pobliżu kamienia z rytem naskalnym. To połączenie sztuki naskalnej oraz śladów dinozaura jest unikalne tworząc miejsce *sacrum* od czasów prehistorycznych[10].

Etymologia nazwy miejscowości wywodzi się od określenia *kontrowers*, czyli tych części gruntu, o które toczą się długotrwałe spory, szczególnie o granice majątków ziemskich, zatem jest ewidentnie współczesna[11].

Terminologia

Petroglify wyryte w skale są ważną formą przed literackich symboli używanych od czasów prehistorycznych do czasów współczesnych, mających różnorodne formy zależnie od czasu i miejsca powstania. Określenie pochodzi z greckiego *petros* – skała oraz *glyphien* – wyryć. Ich złożenie zaadaptowano w języku francuskim jako *pétroglyphe*.

Petroglifu nie należy mylić z piktogramem, który jest namalowany na skale, nie wyryty, chociaż obydwa można zaliczyć do szerszej kategorii tak zwanej „sztuki naskalnej". Petroglify znajdowane są na wszystkich kontynentach z wyjątkiem Antarktydy, a duże ich skupiska odkrywane są w różnych miejscach Afryki, Starego i Nowego Świata (zwłaszcza Skandynawii, Syberii, południowej części Ameryki Północnej oraz Australii)[12].

---

early jurassic ornithischian from the ancient sacred saite of Kontrewers, Poland, in: *The Triassic-Jurassic Terrestial Transition*, eds. Harris et al. 2006, New Mexico Museum of Natural History and Science, Bulletin 37, pp. 217-220.

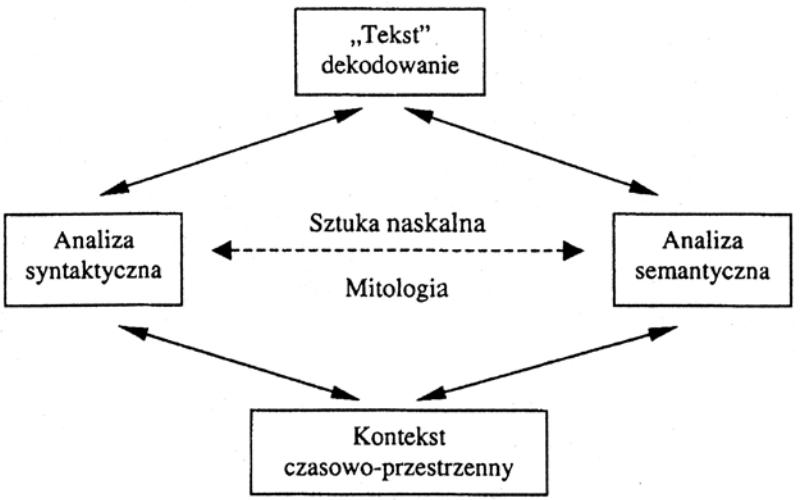
[10] J. Gągol, *Tajemniczy kamień z Kontrewersu*, „Wiadomości. PIG", nr 2/2006 (177), 23 luty 2006.

[11] D. Kopertowska, *Nazwy miejscowe województwa kieleckiego*, Kielce 1984, s. 138.

[12] D. Lewis-Williams, *The maind in the cave*, Londyn 2002, p. 320; *Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej*, pr. zb. pod red. A. Rozwadowskiego, M. M. Kośko i T. A. Dowsona, Warszawa 1999, passim; *Spirits and Stones. Shamanism and Rock Art.*

Sztuka naskalna

„Czytanie" sztuki naskalnej nie jest wyłączną domeną archeologii ale również etnologii, historii sztuki czy samej historii, przy czym każda z nich stosuje własne metody badawcze, nie mniej wszystkich łączy koncepcja, że ryty i malowidła stanowią „rysunek – znak" zapisany na kamieniu[13]. Znaczenie znaku odnajdziemy i możemy zrozumieć na podstawie analizy mitu (il. 1).



Il. 1. Schemat procesu analitycznego, za: A. Rozwadowski, *Indoirańczycy – sztuka i mitologia.. Petroglify Azji Środkowej*, Poznań 2003, rys. 44, s. 129.

„Sztuka naskalna" sięga górnego paleolitu obejmując poszczególne prowincje geograficzne Europy, które tylko częściowo zazębiają się chronologicznie[14].

Sytuacją wyjątkową są słynne sanktuaria górskie z rytami naskalnymi w Monte Bégo (Alpy Liguryjskie) i Valcamonica (w dolinie rzeki Oglio w Alpach

---

In Central Asia and Siberia, ed. by A. Rozwadowski with M. M. Kośko, Poznań 2002, passim; A. Rozwadowski, *Indoirańczycy*, passim; A. Wierciński, *Magia i religia*, s. 123-157.

[13] A. Rozwadowski, *Tekst, sztuka, skała: dylematy „czytania" sztuki naskalnej*, w: red. J. Topolski, *Interpretacja jako konstrukcja*, Poznań 1998, s. 39-62; tenże, *Czytając sztukę naskalną: pomiędzy archeologią a etnografią*, „Przegląd Archeologiczny", t. 46, 1998, s. 5-20; tenże, *Indoirańczycy*, s. 17-28; tenże, *Obrazy z przeszłości. Hermeneutyka sztuki naskalnej*, Poznań 2009, passim.

[14] J. Gąssowski, *Prahistoria sztuki*, Warszawa 1994, s. 46-47.

Lombardzkich)[15]. Są to obiekty o wyjątkowym znaczeniu informacyjnym. Ich geneza tkwi w okresie eneolitu (zwłaszcza Monte Bégo), ale największy rozwój przypada na wczesną epokę brązu. Świadczą o tym przedstawienia bereł sztyletowatych o formach nawiązujących do okazów znanych z kręgów unietyckich i kultur pokrewnych. Sanktuarium w Valcamonica funkcjonowało od przełomu paleolitu i mezolitu do epoki żelaza. Z epoki żelaza pochodzi 80% przedstawień rytów naskalnych. Dominują wyobrażenia zwierząt, tak hodowlanych jak i łownych, postacie ludzkie (np. wojowników) a także przedmiotów (np. sztylety, siekiery), ciał niebieskich (słońce), przedstawionych w konwencji realistycznej. W niektórych scenach przejawiają się często w ujęciu ekspresyjnym wątki narracyjne (sceny walki, procesje, ceremonie pogrzebowe, zaprzęgi z wozami, z radłem, jeźdźcy). Ponadto przedstawienia ilustrujące sfery życia objęte zabiegami magicznymi z symbolami słonecznymi oraz motywami geometrycznymi[16].

Faza neolityczna i późno neolityczna (eneolit) rytów galerii alpejskiej Valcamonica wykazuje silne nawiązania do sztuki kultur megalitycznych, ale także podlegają one oddziaływaniom ze sfer cywilizacji naddunajskich – wczesnych kultur wstęgowych[17].

Z nowszych prac należy wymienić opracowanie prehistorycznej sztuki naskalnej Wysp Brytyjskich[18].

Niewątpliwie petroglif z Kontrewersu wpisuje się w pojęcie tak zwanej „sztuki naskalnej", aczkolwiek pojęcie „sztuka" może budzić zastrzeżenia. Ukształtowało się bowiem w XVIII w., i odnoszono je do wytworów kultury ocenianych w kategoriach piękna, najczęściej oderwanych od życia codziennego, niekoniecznie związanych z mistyką religijną. Aczkolwiek synonim sztuki znany jest już w starożytnej Grecji, odnosił się do wszelkiej działalności ludzkiej i rozumiany był jako wiedza lub rzemiosło, które były wynikiem wyuczonych reguł.

---

[15] E. Anati, *La civilisation du Valcamonica*, Paris 1960, passim; tenże, *Valcamonica: 10 000 anni di storia*. Capo di Ponte 1980, passim; *Valcamonica Symposium. Symposium international, d'art prehistorique Valcamonica, 23-28 septembet 1968. Actes du Symposium International d' Art Préhistorique Capo di Ponte* (Edzioni del Centro), (Brescia), 1970, passim; M. Simões de Abreu, A. Fossat, L. Jaffe, *Breve guida all'arte rupestore di dos sotto laiolo, paspardo* (Riserva Regionale Incisioni Rupestri di Ceto, Cimbergo, Paspardo), „Valcamonica Preistoria", vol. 1, 1988; M. C. Citroni, *Elementi della trdizione iniziatica sciamanica In alcune incsioni rupestri della Valcamonica*, in: *La Guardia*, ed. Secondo Convegno Internazionale di Archeologia Rupestre: Comune di Milano, 2001, p. 9-14; J. Gąssowski, *Prahistoria*, s. 126-131.

[16] *Wielka Historia Świata*, t. 2, *Stary i Nowy Świat. Od „rewolucji" neolitycznej do podbojów Aleksandra Wielkiego*, red. J. Śliwa, Warszawa 2005, s. 406.

[17] J. Gąssowski, *Prahistoria,* s. 126.

[18] C. Namirski, *Prehistoryczna sztuka naskalna Wysp Brytyjskich*, Kraków 2019, passim.

Interpretacje sztuki naskalnej

Christopher Tilley[19] zbadał bogaty zespół motywów szwedzkiej „sztuki naskalnej" (krąg północny), powszechnie przypisywanych neolitowi i wczesnej epoce brązu. Wśród motywów dominują łodzie i łosie. Towarzyszą im w różnych kombinacjach przedstawienia ludzi, podeszew butów, narzędzi i ryb (il. 2-3).

Badacz ten podjął analizę, próbując rozszyfrować „tekst" tworzony przez zespoły przedstawień, badając „gramatykę" i analizując poszczególne motywy łosia oraz łodzi. Za swój cel uznał „odczytanie" tekstu materialnego, następnie „przetłumaczenie tekstu" z zastosowaniem logiki strukturalnej pozwalającej zbadać zasady łączące łosie z łodziami, zgodnie z sugestią istnienie binarnego systemu klas. Takie postępowanie badawcze wynikało z faktu istnienia długotrwałej ciągłości między rytami naskalnymi i wzorami znalezionych na membranach bębnów Lapończyków z XVIII w. Przeanalizował także wierzenia Ewenków, plemion rybacko-łowiecko-zbierackich z zachodniej Syberii, mających związek z szamanizmem[20].

Podobną analizę podjął Andrzej Rozwadowski przedstawiając sztukę naskalną Azji Środkowej (Górne dorzecze Indusu, Pamiro-Ałtaj, Tien Szan, Sajano-Ałtaj) od epoki kamienia do czasów historycznych w kontekście indoeuropejskim[21].

Analizując petroglify z doliny Sarmišsaj (góry Nuratau zachodni odłam Pamiro-Ałtaju), nie kierując się przy tym sugerowanymi przez niektórych badaczy identyfikatorami Indoirańczyków, dokonał semiotycznej analizy porównawczej petroglifów oraz mitologii indoirańskiej i topogenezy Ariów, w perspektywie archeologiczno-historycznej. Kluczowym aspektem procesu interpretacyjnego stała się nie tylko struktura kosmogonii indoirańskiej, ale struktura szamańskiej interpretacji świata. Analiza pozycji szamana w kulturze indoirańskiej wykazała jego wysoką pozycję. Późniejsza tradycja irańska i indyjska również cechuje się silną klasą kapłańską. Petroglify zinterpretowane w paradygmacie szamanizmu stanowią część szerokiego kompleksu sztuki naskalnej, w tym kontekście interpretowanych. Ich skupiska rozciągają się od Uzbekistanu po południową Syberię datowane są na przełom III i II tysiąclecia p.n.e.

---

[19] C. Tilly, *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*, London 1991, passim.

[20] C. Renfrew, P. Bahan, *Archeologia. Teorie. Metody. Praktyka*, tłum. M. Kasprzycka (Przedmowa, rozdz. 3, 8, fragm. rozdz. 10), K. Lewartowski (rozdz. 4, 9, 13, fragm. 10), R. Oracz (rozdz. 5, 14), D. Staborowska (rozdz. 2, 6, 7, fragm. rozdz. 10), F. Stępniewski (rozdz. 1, 11, 12, fragm. 10), Warszawa 2002.

[21] A. Rozwadowski, *Indoirańczycy*, passim.

Analogiczne przykłady interpretacji malowideł i rytów naskalnych można mnożyć na podstawie literatury przedmiotu z terenów Ameryki i Afryki.

Symbolika kamienia

Kamienie i skały jako elementy środowiska zewnętrznego człowieka zmysłowo przez niego obrazowane, od zamierzchłych czasów były źródłem symbolizacji analogizującej o bardzo głębokich treściach pojęciowych, czyli takich, które oparte były na skojarzeniach.

Należy założyć, że człowiek do czasów wytwórstwa metali „potrzebował" rud metali, które pozyskiwał z pokładów skalnych, lub w postaci meteorytów, spadających „z nieba", do celów magicznych. Nie mniej, co najmniej od dwóch milionów lat wytwarzał narzędzia kamienne, zamieszkiwał w skalnych jaskiniach, a potem używał tego surowca do budownictwa, najpierw grobowego, następnie świątynnego i mieszkalnego[22].

Kamień jako materiał ma szereg atrybutów, które narzucają się potocznej obserwacji. Kamień jest twardy, zwarty i gęsty. Jest nieruchomy, nierozpuszczalny przez wodę, nieprzenikliwy i ogniotrwały. Jest nieprzyswajalny jako pokarm i nie ujawnia wrażliwości. Z kamienia lub ze skały nie wyrasta życie roślinne. Jest przeciwieństwem wody, ale także ze skał lub spośród kamieni wypływają źródła wodne. Kamień jest przeciwstawny życiu, ale jednak uderzane o siebie kamienie wydają dźwięki i iskry. Te z kolei wytwarzają ogień – przejaw życia, a więc ogień życia zawiera się w kamieniu.

Podobnie jak rudy, kamienie obdarzano płcią. Asyryjskie teksty mówią o kamieniu w formie męskiej i kamieniu z miedzi w formie żeńskiej. Kamienie męskie miały żywsze kolory, a kamienie żeńskie raczej blade. Kamień staje się, zatem symbolem analogizującym zasadę niezmienności obcej zwykłemu światu, niewzruszonej stabilności formy, która trwa w płynącym czasie. Wobec tego, kamień staje się symbolem innego czasu, czasu „stojącego", zagęszczonego i ustalonego, a więc czasu centrum rzeczy i świata w ogóle. Mimo swej inności, on jest źródłem czasu płynącego w tym świecie, czasu symbolizowanego przez wodę. Czas centrum przejawia się w czasie tego świata jako periodyczność, a w szczególności, jako cykl powtórzeń czasu zwykłego. Wieczność przejawia się w cykliczności w tym świecie, a pełną jednoczesnością – w zaświatach, i stanowi fundament, łożysko strumienia czasu płynącego[23].

---

[22] Z. Krzak, *Megality świata*, Wrocław 2001, s. 5-96; por. J. Libera, K. Tunia (red.), *Idea megalityczna obrządku pogrzebowego kultury pucharów lejkowatych*, Lublin-Kraków 2006, passim.

[23] A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Część Druga, Rozdział I, *Wielka bogini – ideologiczna przemiana w społeczeństwach neo-enolitycznych*, Kraków 1997, s. 185-208.

Opis rytu z Kontrewersu

Petroglify zostały wyryte na powierzchni płyty skalnej piaskowca. Powierzchnia głazu z rytem wykonanym ludzką ręką jest nachylona w kierunku zachodnimi i składa się z czterech elementów. Na przedstawionym obrazie obserwujemy dwie schematyczne sylwetki oraz dwa symbole. Antropomorficzne sylwetki przedstawiają parę wędrujących osób. „Większa sylwetka" o wysokości 27 cm, druga mniejsza o wysokości 20 cm. Przedstawienia nad głowami posiadają elementy przypominające rogi oraz elementy o okrągłym kształcie po ich lewej stronie. „Postać większa", niewykluczone, że o charakterze fallicznym, zawiera prosty element na wysokości głowy, zapewne symbolizujący grę na flecie oraz z drugiej strony okrągły przedmiot – tarczę/bęben. „Mniejsza postać" z wyraźnie podniesioną prawą ręką do góry trzyma bliżej nieokreślony element – zapewne topór i tarczę. Postać ta posadowiona jest na symbolicznym elemencie przypominającym łódź lub półksiężyc. Drugi symbol położony jest po lewej stronie od postaci mniejszej, przypomina on literę Y lub bardzo schematyczną trzecią postać z parą dwóch kropek, które mogą symbolizować niby oczy (?). Charakterystyczny jest również ryt linii prostej pod dwoma mniejszymi przedstawieniami, na wysokości pochylonej w stosunku do niej postaci większej. Wydaje się, że linia ta wyznacza dwie strefy symbolicznej percepcji, a postać większa jest na granicy dwóch przestrzeni. Pozostałe rysy wydają się erozyjnymi strukturami.

Kamień i ryt pokryte są warstwą erozyjną (warstwa wietrzenia kamienia) co zdecydowanie potwierdza jego autentyczność (il. 4, 5, 6).

Historia badań i dotychczasowe interpretacje

W 1989 r. ekipa pod kierownictwem Eligii Gąssowskiej przeprowadziła archeologiczne prace weryfikacyjne w miejscu odkrycia kamienia. W ramach prac badawczych został wykonany pomiar geodezyjny w skali 1:250 oraz wykonano 13 odwiertów geologicznych po linii NE-SW, przecinającej wzgórze od jego kulminacji po dolny skraj jego podnóża. Analiza profilów glebowych nie wykazała stratygrafii nawarstwień kulturowych o charakterze archeologicznym. Nie odnaleziono również żadnych zabytków ruchomych (artefaktów). Petroglif określono jako rysunki zapewne średniowiecznych przedstawień diabłów, które lokalnie mogły mieć znaczenie magiczno-rytualne. Zabytek określono jako cenne źródło archeologiczne oraz etnograficzne[24] (il. 7).

W maju 2005 r. w trakcie inwentaryzacji skały z piaskowca zawierającej odcisk stopy dinozaura, geolog z Państwowego Instytutu Geologicznego

[24] E. Gąssowska, *Sprawozdanie z prac weryfikacyjnych stanowiska w miejscowości Kontrewers gm. Smyków*; tejże, *Kamień z Kontrewersu*, mps w archiwum Świętokrzyskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Kielcach, Kielce 1988 nr. inw. 540.

w Warszawie Gerard Gierliński, zainteresował się zapomnianym już petroglifem[25]. W trakcie VI Kieleckiego Festiwalu Nauki (wrzesień 2005 r.) przedstawił nową interpretację znaleziska, którą następnie opublikował na łamach amerykańskiej geologicznej literatury przedmiotu[26]. Według tego badacza postać większa to falliczny mężczyzna grający na flecie, natomiast mniejszą posadowioną na symbolicznym półksiężycu charakteryzuje jako kobietę. Postacie te są w układzie wędrującej pary. Reasumuje, że ryt przedstawia figury podobne do powszechnie znanych i określanych jako – *kokopelli* – rozpoznanych w rejonie Czterech Rogów Stanów Zjednoczonych[27], które są przedstawieniami dobrych „duszków" grających na fletach o cechach owadzich z garbem lub plecakiem z tyłu, znanych z rytów kultury Anasazi. Według mitologii Indian Hopi symbolizują płodność, miłość i dobrobyt. To uczłowieczone cykady (owady), grając na fletach pobudzają świat do życia, ogrzewając ziemię muzyką, w plecakach zaś noszą ziarna uprawnych roślin. Generalnie mity te związane są z rolnictwem i kultem płodności.

Następnie badacz ten przenosi te analogie na teren Europy, a konkretnie w rejon Gór Świętokrzyskich łącząc je z kulturami archeologicznymi epoki neolitu i epoki brązu, przyjmując analogie do sztuki rytów naskalnych ze stanowiska Valcamonica.

Dalsza interpretacja zjawiska, wskazuje wg niego na kierunek migracji ludzi neolitu, którzy około 10 tys. lat temu przeprawili się do Ameryki przez Cieśninę Beringa. Podaje, że być może część z nich wyruszyła z Azji do Europy. Tłumaczyłoby to występowanie identycznych wzorów kulturowych w odległych od siebie miejscach. Praindianie i autorzy rytów, jakie powstały w Polsce około od 5 do 3 tysięcy lat temu mogli pochodzić z tego samego kręgu etnicznego, w którym czcili duchy opiekuńcze.

Oprócz tego autor podkreśla, że sylwetki z rytu w Kontrewersie przedstawiające dwie rogate postacie grające na fletach nie pasują do żadnych z europejskich nurtów sztuki naskalnej. Ponadto połączenie sztuki naskalnej z występowaniem śladów dinozaura nie ma analogii na terenie Europy. Jednak związek pomiędzy rytem naskalnym, a śladami dinozaurów nie jest pewny, ale jeżeli założymy nadnaturalne znaczenie petroglifów, wtedy obecność

---

[25] *Tourist Guidebook. Tracking Dinosauros in the Holy Cross Mountains,* G. Gierliński, K. Sabath, I. Ploch, Polish Geological Institute, Warsow 2006; J. Gągol, *Tajemniczy kamień z Kontrewersu*, „Wiadomości. PIG" nr 2/2006 (177), 23 luty 2006.

[26] G. D. Gierliński, K. Z., Kowalski, *Foot print,* s. 217-220.

[27] E. B. Renaud, *Kokopelli. A study in Pueoblo Mythology*, Southwestern Lore, Vol. 14, n. 2, Gunnison 1948, pp. 25-40; D. W. Ritter, *Sympathetic magic of hunt as suggested by petroglyphs and pictographs of the western United States*, in: *Valcamonica Symposium*, pp. 397-421; E. Malotki, *Kokopelli: the ranking of an icon*, Lincoln, University of Nebraska Pres, 2000, p. 161; *Indiański ślad*, "Newsweek Polska" 8/2006 z dnia 26.02.06, s. 80-81.

odcisków dinozaurów mogła zainspirować twórców rytów, aby wybrać to miejsce na sakralną sztukę naskalną, bez względu na to, co wyryte przedstawienia mają oznaczać[28] (il. 8-13).

Medialny rozgłos zagroził obiektowi poprzez liczne peregrynacje na miejsce znaleziska (il. 14). W tej sytuacji Świętokrzyski Wojewódzki Konserwator Zabytków wydał decyzję administracyjną o przekazaniu obiektu do zbiorów Muzeum Geologicznego Państwowego Instytutu Geologicznego w Kielcach. Dalej w wyniku porozumienia pomiędzy powyżej przedstawioną instytucją a Urzędem Gminy w Mniowie obiekt został przeniesiony i zabezpieczony w oszklonej gablocie w kształcie piramidy przed budynkiem urzędu.

Bezpośrednio przed dość trudnym technicznie, niebezpiecznym (groźba upadku i destrukcji) zabiegiem podniesienia bloku kamiennego i jego transportem, wykonano badania archeologiczne doprowadzające do jego całkowitego odsłonięcia, które zostały przeprowadzone przez niżej podpisanego w 2006 r. Nie mniej nie przyniosły one nowych istotnych poznawczo danych. Struktura sypkiego piasku podłoża, nie pozostawiła śladów działalności antropogenicznej[29] (il. 15-18). Wyniki tych prac potwierdziły wcześniejsze ustalenia E. Gąssowskiej o braku nawarstwień kulturowych oraz ruchomego materiału zabytkowego w bezpośrednim kontekście „kamienia".

Nie mniej należy zdecydowanie stwierdzić o celowym ustawieniu kamienia w przedstawionym kierunku, poprzez podparcie go od strony wschodniej mniejszymi kamieniami tak, aby powierzchnia rytu zlokalizowana była na stoku wzniesienia w kierunku zachodnim.

Kontekst indoeuropejski

Koncepcje wywodzące Indoeuropejczyków z terenów południowo-wschodnioeuropejskich (stepowych) części Europy sięgają końca XIX w. Pierwszym, który na gruncie archeologii przedstawił lokalizację Indoeurpejczyków był Gordon Childe[30]. Hipotezy te twórczo rozwinęła Marija Gimbutas[31] przyjmując siedzibę Praindoeuropejczyków w dorzeczu Wołgi i Uralu. W myśl tej

---

[28] M. Lockley, *Tracking dinosaurus: a new look at an ancien* world, Cambridge University Press, 1991, p. 238; G. D. Gierliński, K. Z. Kowalski, *Foot print,* p. 219.

[29] M. Sztandera, 08.12.2006, http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,35255,3781826.html#ixzz3a-5QrrBf5

[30] G. Childe, *On the date and origin of Minyan ware*, „Journal of Hellenic Studien", 35/1915, pp. 156-207; tenże, *The Aryans, a study of Indo-European Origins*, Londyn 1926, passim; tenże, *The dawn of European Civilizatin,* wyd. VI, London 1957, passim.

[31] M. Gimbutas, *Gods and godesses of Old Europe 7000-3500 BC. Myths,legends and cult images*, Berkeley-Los Angeles 1974; tejże, *The first wave of Euroasian steppe pastoralists into Copper Age Europe*, "Journal of Indo-European Studies" 5/1977, pp. 277-338; tejże,

koncepcji identyfikuje ich z tak zwaną tradycją prekurhanową i kurhanową (kultury kurhanowe okresu eneolitu i początków epoki brązu) obejmującą zespół archeologicznych kultur zajmujących strefę stepu i laso-stepu południowej Ukrainy i Rosji. Od połowy IV tys. p.n.e. strefa pontyjsko-kaspijska wchodzi w zasięg „horyzontu jamowego", w czasie którego następuje ekspansja i pierwszy podział wspólnego „źródła językowego" na osobne języki. Jako kryterium chronologiczne przyjmuje się okres V/IV tys. p.n.e., czyli eneolit (schyłek neolitu). Koncepcja stepowa łączy korelacje lingwistyczne i archeologiczne, co powoduje, że jest obecnie dość powszechnie akceptowana[32].

Przeciwną do wyżej przedstawionej hipotezy jest propozycja wydłużenia chronologii prehistorii ludów indoeuropejskich do neolitu. Według tej koncepcji za ich praojczyznę uznaje się terytorium zachodniej Azji (Turcja, Iran, Armenia). Archeologicznie hipotezę tę rozwinął Colin Renfrew[33] sytuując Praindoeuropejczyków w Anatolii, gdzie mieli zaistnieć wraz z wprowadzeniem gospodarki neolitycznej w granicach VIII/VII tys. p.n.e. (il. 32).

Stepowa linia argumentacji identyfikuje zaś Indoirańczyków z kulturą nomadyczno-pasterską. Ta ostania perspektywa w świetle aktualnych badań jest bardziej przekonywująca i posiada silniejszą argumentację od strony lingwistycznej, jak i archeologicznej[34].

Indoeuropejczycy na przełomie III i II tys. ulegli rozpadowi i rozpoczęli wielki marsz, zajmując Bałkany (koniec III tys. p.n.e.), Azję Mniejszą (początek II tys. p.n.e.). Atakowano Syrię, Palestynę i Mezopotamię. Inna fala najeźdźców runęła na Iran, a potem na Indie (połowa II tys. p.n.e. – Ariowie)[35]. Istnieją przekazy, że już w XII wieku p.n.e. znano jednego z bogów o imieniu, które można identyfikować ze staroperskim słowem „Zurwan"[36] tj. „czas"[37].

The Kurgan wave migration (c. 3400-3200 B.C.) into Europe and following trsformation of culture, "Journal of Near Eastern Studies" 8/1980, pp. 273-315.

[32] J.P. Mallory, *In search of the Indo-Europeans. Language, archeology and myth*, Lodon 1991.

[33] C. Renfrew, *Archeologia i język. Łamigłówka pochodzenia Indoeuropejczyków*, tłum. E. Wilczyńska, Warszawa-Poznań 2001, passim.

[34] A. Rozwadowski, *Indoirańczycy – sztuka i mitologia. Petroglify Azji Środkowej*, Poznań 2003, s. 75-76.

[35] B. Allchin, R. Allchin, *Narodziny cywilizacji indyjskiej*, przeł. T. Marszewski, Warszawa 1973, s. 174-290.

[36] M. Składankowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1984, passim; tejże, *Mitologia Iranu*, Warszawa 1989, passim; por. tejże, *Tradycje irańskie a geneza postaci słowiańskiej Baby Jagy*, w: red. J. Śliziński, *Bracia Grimm i folklor narodów słowiańskich, Materiały z międzynarodowej konferencji w Instytucie Słowianoznawstwa PAN w dniach 18–19 XI 1985*, Wrocław 1989, s. 229-240.

[37] A. Zajączkowski, *Wstęp*, w: *Czas w kulturze*, wybrał i opr. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 7.

W Europie czciciele Gromowładcy zderzyli się ze starymi ludami cywilizacji megalitycznej i podbili je, sami zaś ulegli bogactwu ich kultury duchowej w przekonaniu, właściwym wszystkim zdobywcom, że nie staną się nigdy prawdziwymi panami podbitych terenów jeśli nie przyjmą bóstw tubylców. W czasach indo pra-wspólnoty centralnym mitem był pojedynek kosmogoniczny pomiędzy bogiem burzy i piorunów (Gromowładcą), a mocami chtonicznymi zła i chaosu (Wężem, Smokiem). Mit ten powstał przy kończącemu się w okresie prymitywnego rolnictwa i hodowli ustrojowi matriarchatu, w którym dominującą rolę odgrywała Wielka Bogini Matka. Użytkowanie na wielką skalę wypalenia lasów pod uprawę zachwiało równowagę ekologiczną w przyrodzie, pojawiły się stepy, wzrosło znaczenie pasterstwa i roli mężczyzn – wojowników. Powstało społeczeństwo patriarchalne z dominującą rolą bóstw męskich[38].

Kopalnia Krzemionki. Wielka Matka

Matriarchalny ustrój społeczny oraz kult Wielkiej Bogini przypisuje się różnorakim społecznościom, poczynając od neolitycznych kultur Bliskiego Wschodu, poprzez mieszkańców Krety, Sardynii (menhiry z rytami Wielkiej Bogini)[39], Wysp Egejskich wczesnej epoki brązu na budowniczych megalitów Europy Zachodniej kończąc[40].

Niezwykle interesujący przykład recepcji teorii matriarchatu w polskiej antropologii i archeologii przedstawił Andrzej Wierciński[41]. Połączył on w swoich pracach klasyczny ewolucjonizm, psychologię analityczną, a także elementy teorii badań Mariji Gimbutas. Uważał on, że w okresie górnego paleolitu system symboliczny opierał się na dychotomii pomiędzy kobietą jako dawczynią życia a mężczyzną przynoszącym śmierć. O ile mężczyźni odgrywaliby dominującą rolę wokół obrzędów inicjacyjnych, obserwacji astronomicznych, szamanizmie, o tyle kobiety pełniłyby role w kultach

---

[38] J. Bąbel, *Reinkarnacja. Z dziejów wierzeń przedchrześcijańskiej Europy*, Warszawa 2009, 47-59.

[39] G. Murru, N. Castangia, *Nel mondo mediterraneo. Spiriti e Dei. Nella Sardegna preistorica*, ed. C. Delfino, Sassari 2021, passim.

[40] Z. Krzak, *Megality Europy,* Warszawa 1994, passim; tenże, *Megality świata,* Wrocław 2001, passim; por. J. Libera, K. Tunia (red.), *Idea megalityczna obrządku pogrzebowego kultury pucharów lejkowatych*, Lublin-Kraków 2006, passim.

[41] A. Wierciński, *Symboliczna rola dymorfizmu płciowego w archaicznych światopoglądach*, „Przegląd Antropologiczny", t. 47. z. 2, 1981, s. 285-299; tenże, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994; tenże, *From the Neolithic Revolution to the Urbanisation. An Approach of the General Anthropology*, „Studies in Historical Anthropology", t. 1, 2001, pp. 7-59.

płodności, których świadectwem byłyby figurki „paleolitycznych Wenus". Dopiero we wczesnym neolicie, wraz z przemianami społecznymi, ekonomicznymi i ekologicznymi, zaistniały warunki pełnego wykorzystania potencjału symbolicznego kobiecości co spowodowało powstaniem matriarchalnej organizacji społecznej kultu Wielkiej Bogini. Symbolika tego kultu oscylowała wokół ciał niebieskich takich jak Księżyc i Ziemia, wody oraz rozmaitych zwierząt (węża, ptaków wodnych, krowy, kozy, pszczoły, ropuchy, żaby). Dopełnieniem dla Wielkiej Bogini był jej falliczny kochanek przedstawiany pod postacią kozła, byka lub barana[42].

W mitologii większości kultur górniczych, bez względu na czas i miejsce, panuje przekonanie, iż minerały należą do sakralnej (archetypowej) Matki-Ziemi, a krzemień oraz później rudy kruszcowe dojrzewają w jej wnętrzu niczym embriony. Górnicy kopiący krzemień naruszają naturalny proces okresu prenatalnego, pomagają matce (ziemi) „aby porodziła wcześniej"[43].

Przed II wojną badania archeologiczne, które przeprowadził Stefan Krukowski[44], kontynuował Tadeusz Żurowski, doprowadziły do okrycia piktogramu naskalnego „Wielkiej Matki" oraz piktogramów, które uległy zniszczeniu: błyskawicy, rogów byka i stópek ludzkich na filarze[45] (il.19-20). Po II WŚ badania wykopaliskowe są nadal kontynuowane[46].

---

[42] M. Szymkiewicz, *Od Bachofena do Świętej Historii. Archeologia i antropologia wobec koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini, Antropologia Religii. Wybór esejów*, t. IV, 2010, s. 7-85; J. Hebda, *Kult bogini-matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, „Collectanea Theologica", t. 25/3, 1954, s. 469-507; J. T. Bąbel, *Symbolika barana w wierzeniach ludów kultury pucharów lejkowatych. Próba interpretacji*, „Wiadomości Archeologiczne", t. 51, 1986-1990, z. 2, s. 135-176.

[43] M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, Warszawa 1993, s. 52, przyp. 3. O mitach związanych z kopalniami, por. P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les supersitittionis de tous les peuples*, Paris 1894, pp. 479–493; Paul Sébillot (1843-1918) - etnolog, pisarz i malarz pochodzący z Bretanii, patrz: J. Bednarski, *Etnografia francuska*, „Lud" 1977, 16, s. 16-74. O rozważaniach z zakresu filozofii nauki i poezji, patrz: G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté,* Paris 1948, s. 183, http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/terre_et_reverie_volonte/terre_et_reverie_volonte.f [dostęp 1 X 2019]; por. S. Orzechowski, *Ubodzy wyrobnicy czy zamożni rzemieślnicy - przyczynek do poznania społecznej i ekonomicznej pozycji „czarnych metalurgów" w kulturze przeworskiej*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności*, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Kielce 2010, s. 214-231.

[44] S. Krukowski, *Krzemionki Opatowskie*, Warszawa 1939, passim.

[45] T. Żurowski, *Górnictwo krzemienia nad rzeką Kamienną*, „Światowit", t. 23, 1960, s. 249–279; tenże, *Krzemionki Opatowskie, pomnik starożytnego górnictwa*, „Rocznik Świętokrzyski", 1, 1961, s. 17–96; por Sz. Modzelewski, *Sztuka naskalna. Spotkania z Muzeum*. Muzeum Historyczno-Archeologiczne Ostrowiec Św. – https://www.facebook.com/muzeumostrowiec/videos/5363686306881 24, [dostęp: 21maja 2021].

[46] J. Bąbel, *Zniszczenia, badania i ochrona rezerwatu w* Krzemionkach, „Wiadomości Archeologiczne", t. 40, 1975, s. 149-177; tenże, *Krzemionki dziś i jutro. Stan, badania*

Najbliższym przykładem sztuki naskalnej w formie piktogramu jest rysunek Wielkiej Matki na terenie kopalni krzemienia koło Ostrowca Świętokrzyskiego. Prahistoryczne pole eksploatacyjne znajduje się obecnie na terenie rezerwatu „Krzemionki Opatowskie". Kopalnia neolityczna została odkryte przez geologa Jana Samsonowicza w 1922 r. Czas użytkowania kopalń oblicza się obecnie na lata około 3700 – ok. 1600 p.n.e.

Także w ornamentyce naczyń można odczytać i zrekonstruować model świata, który dominował w ówczesnym systemie religijnym (przedstawienie

---

i perspektywy zagospodarowania rezerwatu archeologicznego, „Wiadomości Archeologiczne", t. 48, 1983, s. 223-236; J. Budziszewski, R. Michniak, *Z badań nad występowaniem, petrograficzną naturą oraz prahistoryczną eksploatacją krzemieni pasiastych w południowym skrzydle niecki Magoń – Folwarczysko,* „Wiadomości Archeologiczne", t. 49, 1983, s. 151-189; A. Boguszewski, *Narzędzia rogowe z neolitycznej i wczesnobrązowej kopalni krzemienia pasiastego w Krzemionkach, woj. Kielce*, „Wiadomości Archeologiczne", t. 50, 1984, s. 220-232; J. Bąbel, *The Problems of investigatios of the flint mine at Krzemionki, near Ostrowiec Świętokrzyski*, w: *International Conference on Prehistoric Flint Mining and Lithic Raw Material Identyfication in the Carpathian Basin, Budapest – Sümeg, 20-22 May 1986*, Budapest 1986, pp. 27-42; T. Herbich, *The method of estimation of the extent of the mining field of flint mines though observation of the arrangement of surface layers*, „Archeologia Polski", t. 38, 1993, pp. 23-35; J. Bąbel, *The flint mine at Krzemionki and the problem of flint workshop from the Early Bronze Age in the Central Little Poland*, in: *Cahiers du Quaternaire no 17 – Le silex de sa genese l'outil. Actes du Vo Colloque international sur le silex,* Bordeaux 1990, pp. 201-209: W. Borkowski, *Results of subsurface radar geophysical studies of the Krzemionki banded flint mines Poland,* „Archeometry", t. 90, 1990, pp. 687 – 696; tenże, *Krzemionki Mining Complex: deposit Management System*, Warsaw 1995, passim; tenże, *Prehistoric flint mines complex in Krzemionki (Kielce Province),* „Archaeologia Polona" t. 33, 1995, pp. 506-524; D. Piotrowska, *Bibliography of polish works on prehistoric flint mines, flint mining and allied activities*, „Archaeologia Polona", t. 33, 1995, pp. 557 – 590; J. Bąbel, *Teaching Flint Knapping Skills in neolithic Mining Societas*, w: *Man and Flint. Proceedings of the VIIth International Flint Symposium Warszawa – Ostrowiec Świętokrzyski, September 1995,* Warszawa 1997, pp. 167-170; J. Bąbel, *Z dziejów poznania kopalń krzemienia pasiastego w Krzemionkach k. Ostrowca Św.* „Rocznik Muzeum Historyczno – Archeologicznego w Ostrowcu Świętokrzyskim", t. 2, 1999, pp. 87 – 121; J. Lech, *O badaniach prehistorycznego górnictwa krzemienia i kopalni w Krzemionkach Opatowskich*, „Przegląd Archeologiczny", t. 52, 2004, s. 15-88; J. Bąbel, J. Braziewicz, M. Jaskóła, W. Kretschmer, M. Pajek, J. Semaniak, A. Scharf, T. Uhl, *The radiocarbon dating of the neolithic flint mines at Krzemionki in central Poland,* „Nuclear Instruments and Methods in Physics Research", t. 240, 2005, pp. 539-543; J. Bąbel, *Wstępne wyniki prac wykopaliskowych przeprowadzonych w latach 2001-2004 w neolitycznych kopalniach krzemienia pasiastego w Krzemionkach koło Ostrowca Świętokrzyskiego*, w: *Wybrane zagadnienia z pradziejów i średniowiecza środkowego dorzecza Kamiennej,* Starachowice 2005, s. 31 – 46; Cz. Hadamik, *Krzemionki – Flint Mines from the Neolithic Period*, in: *Historic Monuments in Poland, 30 Treasures of National Heritage*, Warszawa 2006, pp. 140 – 146.

wozu na wazie z Bronocic[47]). Istotna jest symbolika barana (rogi barana)[48] (il. 21). Generalnie rzecz biorąc, wyobrażalny świat składał się z trzech sfer – nieba z wodami niebiańskimi, ziemi i przestrzeni powietrznej oraz podziemi.

Wnętrze kopalni umiejscowione jest w najniższej sferze Kosmosu, w świecie podziemnym, ludzi zmarłych i jednocześnie w łonie Matki Ziemi. Światem owym rządziły bóstwa, których symbole widoczne są w sztuce plastycznej oraz na rysunkach wykonanych węglem drzewnym w podziemiach (kopalni). Są to postacie baranów i byków, ich głowy (byk raniony), miniaturowe gliniane topory, stópki ludzkie oraz wyobrażenia postaci rodzącej kobiety. Odnoszą się one przede wszystkim do bóstw niebiańskich, do boga burzy i piorunów oraz do Wielkiej Matki[49].

Neolit przyniósł doniosłe zmiany w gospodarce ludów zbieracko – łowieckich oraz w ich życiu społecznym. Rozwój rolnictwa i hodowli, udoskonalenie sposobów zdobywania żywności oraz upowszechnienie się siekiery i topora o gładzonym ostrzu, stało się dla wierzeń religijnych momentem przełomowym. Narodził się kult tych narzędzi pracy i walki, które okazały się być niezbędnymi i niezastąpionymi na przestrzeni całego dotychczasowego rozwoju cywilizacji. Idea kultu topora bojowego w kulturze pucharów lejkowatych – w pełni rolniczej (4100/3900 do 3000 p.n.e.) manifestuje się w inwentarzu zabytków tej kultury, jako naśladownictwo w glinie, kości, bursztynie. Miniaturowe amulety które zawierały wartość, kojarzone były z mocą pioruna, przez co człowiek stawał się w centrum sił magicznych. Oddzielnym zagadnieniem są gładzone siekierki z krzemienia pasiatego, w szerokim zakresie ich występowania, charakterystyczne dla kultury amfor kulistych, niemniej o analogicznej funkcji religijnej[50].

Dopóki kamienny topór pełnił funkcję zarówno narzędzia pracy, jak i broni, posługiwały się nim obie płcie. Z chwilą, kiedy stał się wyspecjalizowaną formą oręża, używany był wyłącznie przez mężczyzn. Ten fakt zdecydował o wyposażeniu bóstw męskich w ów atrybut. Dodatkowe znaczenie

---

[47] J. Kruk, S. Milisaukas, *Chronologia osadnictwa neolitycznego z Bronocic, woj. kieleckie*, „Archeologia Polski", t. XXVIII, 1983, z. 2, s. 257-320.

[48] J. Bąbel, *Symbolika barana w wierzeniach ludów kultury pucharów lejkowatych. Próba interpretacji*, „Wiadomości Archeologiczne", t. LI, 1986-1990, z. 2, s. 135-176; A. P. Kowalski, *Wstęga i sznur. Ornament na ceramice neolitycznej w perspektywie indoeuropejskiej*, „Przegląd Archeologiczny" t. 46, 1998, s. 23-36.

[49] W. Antoniewicz, *Le motif d'orant dans l'art neolithique,* „Archeologia Polona", vol. II, 1969, pp. 199-219; M. Gimbutas, *The Gods And Goddesses In Old Europe. 7000 to 3500 BC Myths, Legends And Cult Images*, Berkeley and Los Angeles 1974, passim; tejże, *The Language of the Goddess*, Foreword by Joseph Campbell, San Francisco, New York 1989, passim.

[50] J. Bąbel, *Kult topora w neolicie polskim*, „Wiadomości Archeologiczne", t. 43, z. 1, 1980, s. 3-44.

miało skojarzenie topora z piorunem, a więc atrybutem boga niebiańskiego, męskiego. O tym, że przekonanie takie istniało, dowodzą znaleziska siekier i toporów z Bliskiego Wschodu i Europy, na których wyryto święte symbole, m.in. znak wody (poziomy zygzak i pionowe lub ukośne kreski), znak „*wód niebiańskich*".

Ponieważ powszechnie używa się siekier do ścinania drzew, kojarzono je z błyskawicami. W ten sposób stawały się one magicznymi przedmiotami czarującymi deszcz. Od prawieków topór to najsilniejszym środek apotropeiczny służący do zwalczania złych mocy i demonów, a także leczący ludzi i zwierzęta. Był także uważany za wcielenie najwyższego bóstwa. Przypisywano mu boskie pochodzenie.

Z kolei kamień może spaść z nieba jako ognisty meteoryt. Spadając z góry nasycony jest sakralnością niebiańską, reprezentują Niebo. Z kamienia wyrabia się zabójczą broń, ale także żarna niezbędne do rozcierania ziarna na pokarm. Miotane kamienie zabijają, z drugiej strony z kamienia buduje się groby i świątynie. Niektóre krzemienie i narzędzia neolityczne otrzymały od ludzi epok późniejszych nazwę „kamienne topory", „zęby pioruna" czy też „boże topory". Piorun jest orężem boga niebios. Gdy ten ostatni został odsunięty przez boga burzy, piorun stał się znakiem hierogami pomiędzy Bogiem Huraganu i Boginią Ziemią. Podobnie jak piorun, topory „rozrąbywały" Ziemię, symbolizowały zespolenie między Niebem a Ziemią[51].

W niezliczonych mitach, baśniach i legendach grom jest bronią boga niebios. Powszechne jest na całym świecie przekonanie o świętości grzmotu. Wszystko co spadało z przestrzeni nadziemskiej na ziemię czczono i uważano za święte. Do tego typu przedmiotów należą tzw. „kamienie gromu", które miały spadać z niebios[52].

Kontekst słowiański

O religii Antów i Sklawinów Prokopiusz z Cezarei[53] pisał:

„Uważają [...], że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata i składają mu w ofierze woły i inne zwierzęta ofiarne. O przeznaczeniu

---

[51] M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, Warszawa 1993, s. 16-17.

[52] J. Bąbel, *Krzemionki Opatowskie". Prapoczątki nowożytnego górnictwa*, w: *Górnictwo w czasie, przestrzeni, kulturze,* red. S. Januszewski, Wrocław 2007, s. 296 – 314; tenże, *Nauka i magia neolitycznych górników z Krzemionek*, w: *35 lat krzemienia pasiastego w biżuterii. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Sandomierzu w dniu 12 października 2007 roku*, Sandomierz 2008, s. 22-34.

[53] Prokopiusz z Cezarei, *Z historii wojen* (fragm.), w: *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian,* cz. 1 (do VIII w.), przeł. i oprac. M. Plezia, Kraków 1952, s. 68-69; G. Labuda, *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań 1999, s. 35-39.

nic nie wiedzą, ani nie przyznają mu żadnej roli w życiu ludzkim, lecz kiedy śmierć zajrzy im w oczy, czy to w chorobie, czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy, składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę. Oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom. I składają im wszystkim ofiary".

U Słowian istniały bóstwa główne, takie jak na przykład Swaróg (irańskiego pochodzenia) czy Mokosz oraz wiele bóstw lokalnych. Jednym z najstarszych bóstw, którego istnienie należy datować już na neolit i okres wspólnoty praindoeuropejskiej był bóg nieba, burzy i piorunów. U Słowian wschodnich zwał się Perunem. Jego skandynawskim odpowiednikiem był Thor. Budowali im świątynie, w których stały posągi bogów.

Prowadzone analizy przez Andrzeja Sieradzkiego[54] dowiodły, że nazwa słowiańskiego boga-gromowładcy Perun/Piorun funkcjonuje wyłącznie w dyskursie naukowym. Pojawia jako teonim *Piorun*, który po chrystianizacji Kościół zwalczał, a w XVI w. występuje przede wszystkim w tekstach historycznych. Tę postać fonetyczną zachowuje do XIX w., zmieniając denotacje (zbiór wszystkich desygnatów danej nazwy). W tekstach historyków szesnastowiecznych teonim *Piorun* oznaczał zarówno boga słowiańskiego (w tym boga z panteonu Włodzimierzowego), jak i litewskiego *Perkunasa*. W późniejszych opracowaniach zaczyna odnosić się tylko do najwyższego boga słowiańskiego. Tak rozumie go np. S. B. Linde[55]. Dane z encyklopedii Orgelbranda[56] pokazują, że pod koniec XIX i na początku XX w. wyraźnie już rozróżniano leksykalnie polskiego Pioruna, ruskiego Peruna oraz litewskiego boga o imieniu Perkunas. Dopiero prawdopodobnie w literaturze naukowej XX w. *Piorun* został zastąpiony przez *Perun,* który oznacza zarówno ogólnosłowiańskiego boga-gromowładcę, jak i boga z panteonu Włodzimierza (Ruś). Na gruncie polszczyzny potocznej teonim *Perun* poświadczony jest tylko pośrednio:

1. w nazwie gromu (*piorun*),
2. w nazwach odnajdywanych po burzy podłużnych kamieni, belemnitów bądź fulgurytów (*piorunowy kamień, piorunowa strzała, piorunek*),
3. w ludowej nazwie *ziele piorunowe* „dziki szparag".

Interesujący jest fakt, że w okresie romantyzmu zainteresowania religijne wyszły poza antyk i judeo-chrześcijaństwo, i zainteresowano się dziedziną wierzeń słowiańskich. Romantycy fascynowali się egzotyką wierzeń, tajemnicą pogańskich dogmatów, interesowała ich ludowa demonologia. Dostrzegali brak słowiańskiej mitologii jako zbioru opowieści o dziejach, do których

---

[54] A. Sieradzki, *Teonim Perun w leksyce średnio – i nowopolskiej (na podstawie słowników),* „Język. Religia. Tożsamość" 1 (15), 2017, s. 191-211.

[55] S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1811, s. 126.

[56] S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. 11, O-Polonus, Warszawa 1901.

wkracza sacrum. Przekonanie o doniosłości tego braku wyrażał w prelekcjach paryskich Adam Mickiewicz[57], choć nie miał wiedzy naukowej, dawał nieraz wyraz poczuciu bliskości kultury i wierzeń Słowian i Iranów, ponieważ czuł pokrewieństwo Orientu i Słowiańszczyzny.

W XIX wieku brak było dowodów na istnienie dualizmu kosmogonicznego wspólnego ludom irańskim i słowiańskim. Funkcjonowało przekonanie o niezachowaniu mitologii słowiańskiej, a tym bardziej jakichkolwiek przesłanek orientalnego pokrewieństwa Słowian.

Niezwykle ciekawych obserwacji dostarczyli Joanna i Ryszard Tomiccy[58], którzy wobec znikomości źródeł historycznych, etymologicznych, archeologicznych do mitologii słowiańskiej, uznali udokumentowane w etnografii polskiej ludowe podanie o stworzeniu świata. W ten sposób folklor religijny awansował do rangi źródła ludowej mitologii, a ta uznana została za reliktową skarbnicę mitologii słowiańskiej. Zdobycie jej zarysów pozwoliło z kolei innym badaczom, przede wszystkim Aleksandrowi Gieysztorowi[59], prowadzić badania porównawcze mitologii światowych, czyli rekonstruować porównawczo mitologię. Prasłowianie graniczyli w II tys. p.n.e. z dość zróżnicowaną wspólnotą językową irańsko-scytyjską. W I tys., zapewne od VIII/VII wieku p.n.e., reprezentowali ją Scytowie, a po nich, począwszy od końce III wieku p.n.e. – Sarmaci, których współżycie ze wschodnią grupą ludów prasłowiańskich i osobno z Prabałtami mogło przybierać nawet formy koegzystencji politycznej i kulturowej. J. i R. Tomiccy w swojej pracy rozwinęli tezę, że relacja o stworzeniu świata udokumentowana w środkowej Polsce, jest mitem ludowym schrystianizowanym, który przechował reliktową osnowę prasłowiańską[60]. Autorzy *Drzewa życia* na podstawie podania dualizmu ludowego

---

[57] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy,* w: *Dzieła. Wydanie rocznicowe*, t. 8, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 64; A. Zajączkowski, *Orient jako źródło inspiracji w literaturze romantycznej doby mickiewiczowskiej*, Warszawa 1955, s. 37; J. Reychman, *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku Mickiewiczowskim w Wilnie i Petersburgu,* Warszawa 1955, s. 20; S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 125.

[58] R. Tomicki, *Żmij, Żmigrody, Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian,* "Archeologia Polski", t. 19, 1974, s. 483-503; tenże, *Słowiański mit kosmogoniczny,* „Etnografia Polska", t. 20, z. I, 1976, s. 48-97; tenże, *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia*, „Etnografia Polska", t. 23, z. 2, 1979, s. 169-184; tenże, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej*, „Etnografia Polska", t. 24, z. 2, 1980, s. 49-119.

[59] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 71-72.

[60] J. i R. Tomiccy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka,* Białystok 1975, s. 24-25.

(dzieła diabła i Dobrego Boga)[61] rekonstrukcji kosmogonicznego mitu Słowian, poszli drogą wytyczoną przez Mircea Eliadego[62], który uznając dualistyczny mit kosmogoniczny za jedyny, jaki poświadczony jest w folklorystycznych tradycjach Rumunów, pokusił się o nakreślenie prehistorii rumuńskiej kosmogonii ludowej.

Większość badaczy uważa, że dualizm irański z II tys. p.n.e. połączył się z mitem o kosmogonicznym nurkowaniu i jako taki rozprzestrzenił się na terenie prehistorycznej Słowiańszczyzny, czyli od końca II tys. p.n.e. do pierwszych wieków po Chrystusie[63]. Dualizm słowiański ma proweniencję staroirańską i jest owocem sąsiedztwa Słowian z ludami irańskimi. Artur Kowalik przyjmuje nawet „istnienie w mitologii słowiańskiej trójcy bóstw na wzór trójcy irańskiej (Zurwan, Aryman, Ahura Mazda)[64].

Według Eligii Gąssowskiej[65], kamień z rytem w Kontrewersie usytuowany jest na niewielkim wyniesieniu otoczonym terenem podmokłym, bagnistym i powiązany jest z Górą Dobrzeszowską (wały kultowe)[66], z którą tworzył jednolitą przestrzeń sakralną poświęconą chtonicznemu bóstwu naczelnemu

---

[61] A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2010, s. 27-68.

[62] M. Eliade, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. X.

[63] Z. Kaźmierczyk, *Irański dualizm w kosmogonii Słowian – stan badań*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*. Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, red. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, seria Colloquia Orientalia Bialostocensia, 4, Białystok 2013, s. 661–668.

[64] A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 202.

[65] E. Gąssowska, *Kamień z Kontrewersu,* niepublikowany artykuł (?). Zagadnienia zawarte w teksie znane są autorowi z recenzji artykułu prof. Krzysztofa Brachy UJK Kielce/PAN Warszawa, datowanej 12.07.2017 r. Autor składa niniejszym podziękowania za możliwość zapoznania się z treścią recenzji. Por.: program telewizyjny TVP3: *Koło się kreci*, emisja: 29.10.2017: https://www.tvp.pl/regiony-tvp/regiony/kielce/historia/kolo-sie-kreci/wideo/29102017-ojcow-naszych wiara/34611315?start_rec=64, [dostęp: 01 stycznia 2019].

[66] E. Gąssowska, *Dobrzeszów, gm. Łopuszno woj. kieleckie,. Stanowisko Góra Dobrzeszowska,* „Informator Archeologiczny" Warszawa 1977, s. 115-116; tejże, *Sanktuarium pogańskie w Dobrzeszowie*, „Z Otchłani Wieków", t. 48, 1979, s. 122-127; tejże, *Badania weryfikacyjne przestrzeni międzywałowej ośrodka kulturowego na Łyścu w latach 1979-1983*, w: *Sacrum pogańskie,* s. 117-27, rys. 1-2. Przeciwni tezie kultowej Góry Dobrzeszowskiej: J. Kolczyński,. *W poszukiwaniu symboliki pustki, ciemności i milczenia*, „Etnografia Polska", t. XLVII, 2004, z. 1-2, s. 131-148; T. Makiewicz, A. Prinke, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*., „Przegląd Archeologiczny", t. 28, 1980, s. 70; D. A. Sikorski, *Świątynie pogańskich Słowian czyli o tym jak je stworzono*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", No 3049, Historia CLXXVI, Wrocław 2007, s. 397-398; J. Poleski, *Małopolska w VI-X wieku. Studium archeologiczne*, Kraków 2013, s. 150-151 – używa pojęcia „grody kultowe".

Welesowi (Wołosowi), wyobrażany jako włochaty, dwugłowy kozioł z porożem. Petroglify na skale przedstawiają trzy postacie: pierwsza z lewej jest to najsłabiej zachowana postać, najtrudniejsza do identyfikacji, druga centralna to tzw. Duch Leśny, a trzecia to wyobrażenie Welesa. Całość przedstawienia na kamieniu obrazuje wędrówkę duszy w zaświaty po kremacji (dla uwolnienia duszy). Ryt należy odczytywać z kierunku od prawej do lewej (od dolnej partii stopniowo biegnie w górę), czyli od postaci Welesa stojącego na półksiężycu na nowiu, Pana zaświatów, przez Ducha Leśnego także stojącego na półksiężycu i dzierżącego w ręce rodzaj buzdyganu, symbolu zawiadywania połaciami lasów, siedziby zmarłych, drugiego „ja" samego Welesa, do wyobrażenia trzeciego, czyli sceny przedstawiającej proces powolnego rozpadu ciała w wyniku spalania ze znakiem księżyca w pełni oznaczającego śmierć. Taka interpretacja faz księżyca nie odwraca kierunku egzystencji ze śmierci do odrodzonego życia, nów to umieranie, kurczenie się – stąd Nyja – słowiańskie bóstwo chtoniczne. Małe samotne wkucie ponad trzecim wyobrażeniem z lewej, przy samej górnej krawędzi głazu oznaczać ma wyzwoloną już ulatującą duszę. Zatem przedstawione są trzy sfery zaświatowe, podziemie, ziemia i niebo, być może zaznaczone na kamieniu dwiema liniami, dolną i wyższą falistą. W rytach z Kontrewersu mielibyśmy do czynienia z zapisem wędrówki duszy zaraz po śmierci, czyli w momencie uwolnienia z ciała i po przekroczenia progu między tym, a tamtym światem – rytuałem przejścia. Wyobrażenia eschatologiczne o przebywaniu dusz w przestrzeniach zaświatowych i ich epifanii wśród żywych są dostępne w świetle nielicznych źródeł pisanych oraz w materiale folklorystycznym[67].

---

[67] Literatura przedmiotu za niepublikowaną recenzją K. Brachy (z uzupełnieniem): S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 7-31; tenże, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 12-31; J. Puhvel, *Meadow of the Otherworld" in Indo-European tradition*, „Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung", t. 83, 1969, pp. 64-69; J. von Negelein, *Die Reise der Seele ins Jenseits,* „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde", t. 11, 1901, pp. 151, 154; N. N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simvolika slavjanskich archančeskich ritualov*, Moskva 1978, s. 12-41 (tu gł. s. 21); V. A. Čistjakov, *Predstavlenie o doroge v zagrobnyj mir v russkich pochoronnych pričitanijach,* in: *Obrjady i obrjadovyj fol'klor,* red. V. K. Sokolova, Moskva 1982, passim; Z. Váňa, *Svět slovanských bohů a démonů,* Praha 1990, passim; F. Conte, *Le chemin de l'âme vers l'au delà dans la culture russe traditionelle,* „Samizdat", 2004 (II), t. 3, pp. 63-72; L. S. Risteski, *Mitskije predstavi za svetot na mrtvite bo tradicjonalnata kultura na Makedoncite*, „Studia Mythologica Slavica", t. 1, 1998, pp. 243-257; M. Mencej, *Pomen vode v predstavach starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti,* Ljubljana 1997, passim; P. N. Kotowicz, *Woda w słowiańskich wyobrażeniach o zaświatach – mit a rzeczywistość,* w: *Środowisko pośmiertne człowieka,* red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, „Funeralia Lednickie", spotkanie 9, Poznań 2007, s. 59-77; K. Bracha, *Katalog magii Rudolfa (na marginesie dotychczasowych prac),* w: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy*

Boga Welesa należy rozpatrywać jako kontrę do Peruna-Gromowłacy-Wojownika (bóg bogów), również do jego odpowiedzialności za bogactwo i opiekę nad bydłem. U ówczesnych Słowian miernikiem bogactwa była ilość bydła. Weles był „skotij bog", czyli „bóg bydła". Jednak jest to sprawą dyskusyjną czy określenie Wolosa, jako „boga bydła" ogranicza jego funkcje wyłącznie do spraw gospodarskich (bóstwo żniwiarzy ale nie pasterzy). Co do tego miał wątpliwości Aleksander Brückner[68], który widział w nim boga klątwy, majątku i handlu. Twierdził, że Weles nie miał nic wspólnego z bydłem, a manipulacje chrześcijańskich duchownych przeniosły opiekę nad bydłem ze św. Błażeja, czyli ruskiego św. Wlasa na pogańskiego Welesa. Tenże występuje tradycyjnie jako antagonista Peruna, czego ślady zachowały się po chrystianizacji w folklorze, jako opowieści o rywalizacji Boga z diabłem (stąd także podstawy do utożsamiania Żmija – Bóg podziemia – z Welesem), a nawet św. Mikołaja[69] z Bogiem, czy św. Eliaszem (głównie na Rusi). Motyw ten pokrywa się z ogólnoindoeuropejskim schematem rywalizacji dwóch najwyższych i przeciwstawnych sobie bóstw. Wskazuje się tu zwłaszcza na podobieństwo do hinduskiego schematu Mitra-Waruna, zwłaszcza pod względem etymologicznym i funkcyjnym. Rolę Welesa rozpatrywano w kontekście związku litewskiego Velniasa z wedyjskim Waruną postulując istnienie boga kary za błędy moralne[70]. Ogólnie, jednak jak pisze Stanisław Urbańczyk[71] – historia badań nad religią Słowian jest historią rozczarowań.

Przedstawione w zarysie hipotezy lingwistyczno-archeologiczne omówił w aspekcie religijno-kulturowym Georges Dumézil[72], tworząc pojęcie tak

---

powstania Zakonu Ojców Cystersów, red. A. M. Wyrwa. J. Dobosz, Poznań 2000, s. 806-820; tenże, *Uboże w świecie zmarłych,* w: *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. T. Grabarczyk, T. Nowak, Warszawa 2011, s. 49-70; tenże, *Latawiec. Z katalogu imion rodzinnych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych*, w: *Ludzie Kościół Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej,* Warszawa 2001, s. 313-334; K. Kajkowski, *Słowiańskie wędrówki w zaświaty. Kilka uwag na temat eschatologii wczesnośredniowiecznych Pomorzan*, w: *Mare integras. Studia nad dziejami wybrzeża Morza Bałtyckiego,* t. VII, red. M. Franz, M. Kościelniak, Z. Pilarczyk, Toruń 2014, s. 257-283.

[68] A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska,* oprac. S. Urbańczyk ,Warszawa 1985, s. 139-152.

[69] B. A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi,* Lublin 1985, passim; A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2012, s. 52-59.

[70] A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, oprac. J. Jaskanis, Olsztyn 1979, s. 167-179.

[71] S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie – wiara i kult*, Warszawa 1991, s. 125.

[72] G. Dumézil, *Mythe et Épope I, L 'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-europées*, wyd. IV, Gallimard 1968, passim; w jęz. polskim: *Z Georges'em Dumézilem rozmawia Didier Eribon. Na tropie Indouropejczyków. Mity i epopeje*, przeł. i wstępem opatrzył K. Kocjan, Warszawa 1996, passim.

zwanych „społeczeństw praindoeuropejskich". Twórca teorii „trójfunkcyjnej ideologii" Indoeuropejczyków, zakładał istnienie u tych ludów wizji świata hierarchicznego, z wyodrębnieniem sfery władzy religijno-prawnej, warstwy militarnej i odpowiedzialnej za wytwórczość.

A. Gieysztor[73] zauważył, że indoeuropejskie tłumaczenie świata w dziele G. Dumézila należy uznać za wysoce prawdopodobne. Nie daje ono odpowiedzi tak globalnej – jak przedstawia M. Eliade[74] – co do genezy rdzennych struktur mitologicznych i ich przekształceń, albowiem hołduje innej, funkcjonalnej interpretacji religii, poszukującej jej zależności od przemian historycznych. Niemniej w szerokim zakresie dziejów wspólnoty indoeuropejskiej pozwala na wniknięcie w odległą, a zarazem zdumiewająco trwałą jej mitologię społeczno-religijną. Idee G. Dumézila stanowią propozycję, a nie dogmat dla analizy kultur obszaru indoeuropejskiego, nie zamykają się tylko w kręgu trzech funkcji społecznych, ale mogą lepiej tłumaczyć rzeczywistość niż hipotezy poprzednie[75].

Jan Długosz, identyfikując bóstwa słowiańskie, zestawia je z ich odpowiednikami rzymskimi. W przedstawionym przez niego panteonie, zamieszczonym w Rocznikach czyli kronice Królestwa Polskiego (pisane w latach 1455-1480), Jowiszowi odpowiada bóg słowiański właśnie o takim imieniu: „Wiadomo też o Polakach, że od początku swego rodu byli bałwochwalcami oraz że wierzyli i czcili mnóstwo bogów i bogiń, mianowicie Jowisza, Marsa, Wenerę, Plutona, Dianę i Cererę [...]. Jowisza zaś nazywali w swoim języku Jeszą [...], Marsa nazywali Ładą [...] Wenerę [...] Dzidzileylą [...] Plutona [...] Niją"[76].

Kontekst etnograficzny

Według Elżbiety Szot-Radziszewskiej[77], która zastosowała etnograficzną technikę badawczą w formie wywiadu wśród mieszkańców wsi Kontrewers

---

[73] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 22-24.

[74] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, *Od epoki kamienia do misteriów eleuzyńskich*, przekł. S. Tokarski, Warszawa 1988, passim; tenże, *Traktat o historii religii,* przekł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Łódź 1993, passim.

[75] M. Składankowa, *Georges Dumézil i trójdzielny paradygmat mitycznej wyobraźni,* „Literatura na Świecie", nr 11, Warszawa 1988, s. 321–331; tejże, *Three Heads of the Dragon (A Study of the Triad in the Iranian Mythology),* „Hemispheres", nr 3, Warszawa 1988, s. 25–52.

[76] Jan Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego królestwa polskiego*, księga pierwsza, księga druga do 1038, Warszawa 2009, s. 165.

[77] E. Szot-Radziszewska, *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsce i ludzie*, Kielce 2003, s. 303-305.

przedstawienie na kamienieniu współcześnie kojarzy się ludziom z „diabelskim wątkiem", a przeniesienie na nowe miejsce, jako zła wróżba. Miejscowi od dawna doskonale znali i rozumieli kamień śmiejąc się z doniesień naukowców, jak i „miastowych ufologów", choć w kategorii ludzi młodszych co niektórzy je aprobowali. Dla starszych kamień to zło, zbrodnia i opętanie i należy go unikać, żeby nie drażnić Złego. Wiedzą dlaczego kamień płacze i dlaczego pojawiły się na nim diabły. Interesująca jest opowieść o opętanej dziewczynce, która jest czytelnym przeniesieniem okolicznej legendy w miejsce „nieludzką ręką uczynione" i „płaczących, i rosnących kamieni".

Próba interpretacji petroglifu. Antyczny kult byka (rogate bóstwa) – wybrane przykłady

Rogi symbolizują byka. W epoce neolitu i brązu występują w różnych miejscach Europy i Bliskim Wschodzie. Kult byka wyraźnie czytelny (znaczący) jest w Anatolii – Çatal Hüyük. Badania tego stanowiska rozpoczęły się w roku 1961 i trwały do roku 1965, by po blisko trzydziestu latach, zostać wznowione przez międzynarodową ekspedycję pod kierunkiem Iana Hoddera[78]. W trakcie pierwszych sezonów badań, James Mellaart[79] wydzielił łącznie 15 poziomów związanych z osadnictwem neolitycznym (określanych cyframi od 0 do XIII z warstwą VI podzieloną na dwie fazy A i B). W trakcie najnowszych badań wyróżniono także, pozbawiony śladów zabudowy, tzw. „Pre-level XII" z kolejnymi fazami określanymi literami A-D. Najnowsze datowania radiowęglowe pozwalają szacować wiek stanowiska na 7500-6000 p.n.e.[80] Dla wielu badaczy Çatalhöyük, jest najbardziej spektakularnym przejawem działalności matriarchalnego społeczeństwa wyznawców Wielkiej Bogini.

W kulturze Halaf (6500 - 5500 p.n.e.) obejmującej teren od syryjskiego wybrzeża Morza Śródziemnego do Anatolii południowo-wschodniej (współczesnego Mosulu) głównym kryterium wydzielenia eponimicznego stanowiska (Tell Halaf) w Syrii była bardzo charakterystyczna malowana ceramika, wyrabiana już na kole garncarskim (il. 22, 23 a-b).

Kolejno można wymienić przedstawienia byka w pałacu Minosa pochodzącego z okresu 2000–1400 p.n.e. (kultura minojska) w Knossos (Kreta).

---

[78] I. Hodder, *Contextual Archaeology: An interpretation of Catal Hüyük and Discussion of the Origins of Agriculture,* „Bulletin of the Institute of Archaeology", t. 24, 1987, pp. 43-56; tenże, *Always momentary, fluid and flexible: towards a reflexive excavation methodology*, „Antiquity" nr 71, 1997, pp. 691-700, tenże, *Whose rationality? A response to Fekri Hassan,* „Antiquity" nr 72, 1998, pp. 213-217; tenże, *Kobiety i mężczyźni z Çatalhöyük,* „Świat Nauki" nr 2, 2004, s. 79-84.

[79] J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Londyn 1967, passim.

[80] C. Cessford, *A new dating sequence for Çatalhöyük*, „Antiquity", nr 75, 2001, pp. 715-725.

Sztuka naskalna z przedstawieniem rogatego bóstwa występująca na południowych zboczach Atlasu i w północnej części Sahary, związana jest z neolityzacją tego obszaru. Oprócz przedstawień dzikich zwierząt sztuka ta ukazuje stada bydła domowego i owiec[81] z charakterystycznym bóstwem biegnącej kobiety z rogami (6000 – 4000 p.n.e.) – piktogram na skale Tassili n'Ajjer, Algeria[82]. Ponadto klęczący byk dzierżący przelewające się srebrne naczynie z południowo-zachodniego Iranu z kultury protoelamickiej, ok. 3100-2900 p.n.e. (epoka brązu)[83].

Szeroko znany celtycki rogaty bóg na kotle z Gundestrup (Dania), postać mężczyzny z rogami utożsamiana z bogiem Cernunnosem, okres lateński – pomiędzy 150 r. p.n.e. a 1 r. p.n.e[84]. W prawej ręce trzyma torques, a w lewej – głowę rogatego węża. Na lewo widnieje jeleń z porożem podobnym do rogów bóstwa. Scenę otaczają inne zwierzęta: pies (lub wilk), zwierzę z rodziny kotów, rogate zwierzęta oraz postać ludzka jadąca na rybie[85]. Przykładów rogatych bóstw można znaleźć więcej w literaturze przedmiotu.

Wojownik

Jeżeli chodzi o „sylwetkę mniejszą" to można przyjąć interpretację, że symbolizuje wojownika z rogatym hełmem na głowie, trzymającym w prawej ręce broń (w formie topora), a w lewej tarczę. Nie jest również wykluczona analogiczna interpretacja „sylwetki większej". „Sylwetka mniejsza" stoi na elemencie, który można odczytać jako kształt łódki, symbolizującej środek transportu (łódka = rydwan, wóz). Wydaje się, że mamy do czynienia z symbolizacją postaci wojownika w rogatym hełmie, trzymającego sztylet i tarczę, płynącego na łodzi oraz szamana z rogatym nakryciem głowy, grającego na flecie, trzymającego bęben (bądź drugiego wojownika w rogatym

---

[81] J. D. Clark, *Prahistoria Afryki*, przeł. S. Wierzbicka-Pawłowska, posłowie R. Schild, Warszawa 1976, s. 252-257.

[82] J. Soukopova, *Najwcześniejsze malarstwo naskalne Centralnej Sahary: Przybliżająca interpretacja*, „Czas i umysł: Dziennik Archeologii, Świadomości i Kultury" 4, nr 2, 2011, s. 199; H. Lhote, *Poszukiwanie fresków Tassili,* tłum. A. H. Brodrick, Londyn 1959, rys. 35, za: https://pl.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/global-prehistory-ap/paleolithic--mesolithic-neolithic-apah/a/running-horned-woman-tassili-najjer, [dostęp: 02.04.2022].

[83] Zbiory Metropolitan Museum of Art w Nowym Yorku, https://www.metmuseum.org/ [dostęp: 02.04.2021].

[84] https://historiamniejznanaizapomniana.wordpress.com/2016/10/11/niezwykly-kociol--z-gundestrup-i-jego-historia/ [dostęp: 02.04.2022].

[85] J. Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1979, s. 67, 74-75, 77; J. Mankey, *Rogaty Bóg. Historia, mity, praktyki magiczne,* przekł. A. P. Wyszogrodzka-Gaik, Białystok 2022, passim.

hełmie trzymającego sztylet i tarczę?). Analogie można znaleźć w Valcamonica (il. 24 a-b-c).

Przyjmując wyżej przedstawioną teorię indoeuropejską to praprzodkowie dzisiejszych Europejczyków byli Indoeuropejczykami. Ludem, który w V tys. p.n.e. posługiwał się jednym językiem, zajmował wspólne terytorium, stepy między Europą wschodnią a Azją, tworząc dość jednolitą kulturę duchową i materialną. W wyniku walk (wspólnoty indoeuropejskiej) w końcu III tys. p.n.e. zajęte zostały przez te ludy Bałkany, następnie w początkach II tys. p.n.e. zajęta została Azja Mniejsza (Hyksosi). Atakowano Syrię, Palestynę i Mezopotamię. Inna fala najeźdźców Indoeuropejskich runęła na Iran, a potem na Indie – Indoirańczycy (Ariowie): „Ariowie siekiery i oszczepy, w rozum uzbrojeni, łuki dobre mające, kołczany i strzały. Piękne konie, wozy, wy synowie Prośni. Z orężem wspaniałym pędzicie ku chwale" (Rigweda V, 57, 2)[86].

Należy, zatem zadać pytanie czy nie mamy w przypadku petroglifu z Kontrewesu do czynienia z prezentacją mitu Króla – herosa – wojownika utożsamianego w boju z bogiem burzy i nieba – Gromowładcy, który dbał o ład w kosmosie.

Zdaniem wielu badaczy centralnym mitem w czasach indo pra-wspólnoty (III-II tys. p.n.e.) był pojedynek kosmogeniczny między bogiem burzy i piorunów (Gromowładcą) a mocami chtonicznymi (bóstwa świata podziemnego) zła i chaosu (wężem i smokiem). Mit ten zapewne powstał po upadku dominującej roli, jaką odgrywała Wielka Bogini Matka (epoki neolitu).

W rogatych hełmach przedstawiano Szardanów[87] należący do tak zwanych Ludów Morza, którzy walczyli po stronie Egiptu (Ramzes II wcielił zapewne do swoich oddziałów jeńców wziętych do niewoli podczas wcześniejszych potyczek) w bitwie pod Kadesz w roku 1274 p.n.e., o czym świadczą liczne reliefy ze świątyni Ramzesa w Luksorze[88].

Powyższe stanowi przykład szerokiego rozprzestrzeniania się symbolu „rogatych hełmów", jako archetypowego symbolu religijnego władztwa „bożych wojowników" .

Przedstawienia rogatych bóstw spotykane są na Cyprze (Enkomi), jak i w kulturze nuragów na Sardyni ok. 1800 roku p.n.e.[89] Archeologiczne

---

[86] F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971.

[87] J. Śliwa, *Inwazja Ludów Morskich na Egipt u schyłku II tys. p.n.e.,* w: *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salomon i J. Strzelczyk, Kraków 2004, s. 43-53.

[88] H. Muller – Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte. Vierter Band. Bronzezeit,* München 1980, Tafel 58.

[89] F. Lo Schiavo, *Zur Herstellung und distribution bronzezeitlicher Metallgegenstande im nuraghischen Sardinien* in: *Mensch und umwelt in der Bronzezeit Europas*, Kiel 1998, pp. 193-216; P. Melis *The Nuragic Civilization,* Sasari, 2003, passim.

świadectwa „rogatych" hełmów spotyka się w tak zwanym kręgu nordyjskim[90], jak również na naczyniach brązowych w Matrei (Austria) czy w Bormio we Włoszech[91] (il. 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32).

Na terenie osady w Starej Ładodze[92] (północna Rosja), wikińskiego kompleksu obronnego (bronionego fosą), datowanego na lata siedemdziesiąte VIII w., w obiekcie ewidentnie określonym jako kuźnia (narzędzia kowalskie, produkty żelazne: noże, groty strzał, nity do łodzi i gwoździe) znaleziono figurkę wysokości około 5 cm przedstawiającą głowę mężczyzny z rogami. Wizerunek człowieka z parą rogów na głowie był częścią germańskiej symboliki przynajmniej od VI w. n.e. i przetrwał do wczesnego okresu wikińskiego. Przedstawienia na czubkach rogów zwierząt to ptak drapieżny, sokół lub orzeł. Takie ptaki były umieszczane na okuciach tarcz, stosowane również do zdobienia zapinek. Figurka ta często podawana jest jako ilustracja obecności nordyckiej społeczności w Ładodze. Motyw ten pojawia się w sztuce elit wojowników (VI-VII w.) w Skandynawii, Anglii i na terenie Germanii. Niewątpliwie mamy do czynienia z tematem Odyna (Norwegia) czy Wodana (Niemcy) stanowiącym ideologiczny przejaw sztuki tworzonej pierwotnie dla wojowników. Ukazywany jest jako reprezentant boga, a nie jako sam bóg. Odgrywa rolę pomocnika czy też pośrednio działającego w imieniu wyższych (boskich) mocy – miniaturowe amulety magiczne[93] (il. 33).

Na zworniku sklepienia prezbiterium kolegiaty w Wiślicy znajduje się herb ziemi dobrzyńskiej przedstawiający króla Kazimierza Wielkiego z rogatą koroną[94] (il. 34).

---

[90] P. Schauer *Die kegel – und glockenfőrmigen Helme mit gegossenem Scheielknauf der jüngeren Bronzezeit Alteuropas,* in: *Antike Helme, Sammlug Lipperheide und Andere Bestände des Antikenmuseums Berlin*, mit Beiträgen von A. Bottini, M. Egg, F. W. von Hase, H. Pflug, U. Schaaff, P. Schauer, G. Wauric, Mainz 1988, Abb. 9, p. 192.

[91] M. Egg, *Italische Helme. Studien zu den Älterisenzeitlichen Helmen Italiens und der Alpen*, in: tamże, p. 125.

[92] W. Łosiński, *Stara Ładoga w świetle badań archeologicznych,* „Przegląd Archeologiczny", t. 28, 1980, s. 225-238.

[93] W. Duczko, *Ruś Wikongów. Historia Skandynawów we wczesnośredniowieczne Europie Wschodniej*, tłum. N. Kreczmar, Warszawa 2007, s. 63-65, rys. 7.

[94] B. Paszkiewicz, *Rogi króla Kazimierza*, w: *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X*-XV w., red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 161-167; herb ziemi dobrzyńskiej – S. K., Kuczyński, *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, Funkcje*, Warszawa 1993, s. 20, rys. 10; A. Marzec, *Wokół powstania kolegiaty wiślickiej, Przeszłość jest czasem narodzin. Z dziejów Wiślicy i jej związków z Krakowem. Materiały z sympozjum historycznego zorganizowanego w Wiślicy, 3 październik 2005 roku*, red. A. Waśko, J. Smołucha, Kraków 2006, s. 21-23.

Szaman (Rogaty)

Kamień, a szczególnie drogocenny (np. kryształ górski, a jak się go nie ma to każdy surogat jest ważny) stanowi stały element wyposażenia szamanów. Szaman łączy społeczność, w której egzystuje z sacrum. Jest nie tylko pośrednikiem między światem żywych i zmarłych, duchów, demonów i bogów, lecz przede wszystkim obrońcą tej społeczności. Pełni funkcję uzdrowiciela i wróżbity. Ma wielką misję do spełnienia. Bycie szamanem to powołanie, od którego nie można się łatwo uchylić. To osobnik o specyficznej strukturze psychofizycznej, która czyni zeń wybrańca. Wybór „kariery szamańskiej" to nie tylko kwestia wolnej woli lecz determinizmu.

Szaman musi być odróżniony od reszty społeczności i wykonywać swe czynności przy użyciu predysponowanych do jego celu przedmiotów. Szczególny strój szamana koduje symboliczne różne składniki szamańskiej kosmologii i antropologii, mające znaczenie magiczne. Jego charakterystyczne elementy to między innymi przystrój głowy – obok innych elementów może to być też głowa zwierzęcia albo tylko rogi, czy też inaczej ujęte współczesne „anteny", przekaźniki uczuć i myśli szamana. Podstawowym atrybutem szamana jest instrument muzyczny wykorzystywany jako akompaniament dla narracji. Zwykle jest to bęben, ale może być równie dobrze piszczałka lub flet. Wizja szamańska wywołana środkami halucynogennymi[95], to „podróż" w trzech sferach psychiki: nadświadomości (świat niebiański), świadomości (świat ziemski) i podświadomości (świat podziemny) – trzy poziomy kosmiczne.

Analogiczne obrazy spotykamy w Azji Środkowej. W górach Ałtaju mówią, że rosną drzewa szamańskie, w którym ukryte są zarodki dusz. Drzewo od niepamiętnych czasów było potężnym symbolem szamańskim. Po drzewie szaman zwykł się wspinać do Nieba, drzewo samo w sobie było obiektem spajającym kosmos – korzeniami zakotwiczone w świecie podziemnym, koroną sięgało świata górnego. Często wyznaczało miejsce sprawowania obrzędu, jego wizerunki zaś należały do stałego repertuaru ikonografii szamańskiej, np. na szamańskich bębnach. Szaman był pośrednikiem pomiędzy światem człowieka a światem duchów, jego wartość wynikała z faktu, że mógł aktywnie wpływać na te relacje. Sztuka naskalna na Syberii pochodzi z różnych epok, nie tylko czasów historycznych, ale w znacznej mierze także prahistorycznych. W sztuce naskalnej Azji Środkowej, a więc rejonie graniczącym z Syberią, w czasach epoki brązu (ok. 4000-3000 lat temu) pojawił się intrygujący motyw postaci antropomorficznej, której głowę zastępują rożne formy

---

[95] Wizje pod wpływem, między innymi peyotlu, w polskiej literaturze przedstawia Stanisław Ignacy Witkiewicz: S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – niemte dusze,* wstęp i oprac. A. Micińska, Warszawa 1975, passim; *Zależności lekowe*, pod red. P. Kubikowskiego i H. Warduszko-Łysakowskiej: Rozdz. 11. *Środki halucynogenne*, Warszawa 1978, s. 127-152.

owalu z promieniującymi liniami lub dookolnymi koncentracjami punktów-kropek (kult słońca – „podróż ku słońcu")[96]. „Drzewo solarne", to droga ku Słońcu – „osoby-promienne" (il. 35a-b, 36a-b, 37).

Przypomnijmy, że w szamańskim modelu świata istniały trzy poziomy – sfery Kosmosu – niebo, przestrzeń powietrzna, powierzchnia ziemi oraz podziemia. Wszystkie te poziomy łączył punkt Centrum – oś kosmiczna (*axis mundi*), będąca tradycyjną drogą szamańskich „wędrówek duchowych".

Ograniczono się tylko do prezentacji tych atrybutów szamańskich, które wyraźnie mogą być czytelne u „sylwetki większej" na rycie z Kontrewersu. Zatem tę postać można interpretować jako tańczącego, grającego na flecie szamana poruszającego się na granicy dwóch światów (góra-dół = Niebo-Podziemia), co symbolizuje czytelny poziomy ryt. Nie mniej mógł też podróżować w układzie horyzontalnym (poziomo).

Rytuał przejścia

Wóz = Łódka to apollińska odmiana kultu boga – Słońca, którą symbolizuje łódź/barka słoneczna, rydwan lub wóz, które można wiązać ze sferą kultur społeczności Europy Środkowej z epoki brązu z około połowy II tys. p.n.e. Analogie wozów spotkać można w Azji Środkowej, na terenie kręgu północnego (Skandynawia). Broń i symbolika łódki występują także na terenie północnych Włoch – krąg alpejski (Valcamonika, Jezioro Garda). Obok symboliki łódki jako barki solarnej istnieje również symbolika wozu zmarłych, znana w różnych kulturach na całym świecie[97].

J. T. Bąbel rozczytał wyobrażenia rytualne ornamentyki na kultowych brzytwach epoki brązu. Na ich podstawie odtworzył model świata z epoki brązu oraz organizację sakralnej przestrzeni u ludów indoeuropejskich[98] (il. 38-44).

---

[96] A. Rozwadowski, *Po drzewie do Nieba*, w: K. Raba, A. Rozwadowski, Ł. Gruszczyńsk, *Ślady. Spacer z powidokiem*, Poznań 2016, s. 78-104; A. Anisimow, *Wierzenia ludów Północy*, przekł. A. Wierzchowska, Warszawa 1971, s. 69-316; A. Nawrocki, *Szamani i Węgrzy*, Warszawa 1988, passim; K. Kowalski, Z. Krzak, *Mówią tysiąclecia*, Warszawa 1989, s. 177-189.

[97] J. Baron, *Przedstawienie wozów w kontekście rytów przejścia,* w: *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, red. B. Gediga, W. Piotrowski, „Prace Komisji Archeologicznej" nr 17, „Biskupińskie Prace Archeologiczne" nr 6, Biskupin – Wrocław 2008, s. 199-209.

[98] J. Bąbel, *Rytualne znaczenie niektórych północnoeuropejskich brzytew z epoki brązu. Próba interpretacji*, w: *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gediga i D. Piotrowska, Warszawa – Wrocław – Biskupin 2000, s. 157-178.

Wnioski

Jak wskazano powyżej brak nam tła osadniczego dla kamienia z Kontrewersu. Przytoczone analogie w szerokim kontekście kulturowym, z jednej strony podkreślają złożoność problemu, z drugiej należy zadać pytanie czy jest w ogóle możliwe uchwycenie podobieństw. Ze względu na brak znalezisk towarzyszących, które mogłyby posłużyć za pośrednie datowniki oraz brak analiz specjalistycznych, które pozwoliłyby określić sposób wykonania rytów i rodzaj użytych narzędzi, zmuszeni jesteśmy bazować na analizie stylistycznej. Ryte przedstawienia postaci ludzkich znamy jedynie z kilku obszarów pradziejowej Europy. Kluczowe wydają się być w tym kontekście petroglify z Valcamonica[99] oraz Skandynawii. W przypadku pierwszych z wymienionych określone typy prezentowanych obiektów i postaci posłużyły do stworzenia schematu chronologicznego dzielącego tamtejszą sztukę na kilka faz: od neolitu po epokę żelaza. W Skandynawii, chronologia jest dłuższa sięgająca od neolitu do okresu średniowiecza[100]. W odniesieniu do Kontrewersu również sposób prezentacji postaci, a szczególnie ich określone atrybuty (rogi) pozwalają wskazać na podobieństwa do niektórych rytów ze Szwecji. Jednakże problemem pozostaje ocena wartości tego typu obserwacji. Wpływ impulsów ze strefy nordyjskiej na tereny Polski został dość szczegółowo opracowany w szeregu publikacji. Jednak podobieństwo formalne przedstawień z Kontrewersu do rytów ze strefy nordyjskiej wynika raczej z przypadku i nie jest rezultatem transmisji wiedzy, i informacji pomiędzy Skandynawią, a określonym obszarem Polski w epoce przełomu neolitu i brązu[101].

W świetle informacji, które posiadamy o dynamice rozwoju strefy nordyjskiej i jej kontaktów na obszarze Europy należy podkreślić odmienne tempo rozwoju kulturowego tej części Polski, względem głównych obszarów kulturotwórczych, opierających swój rozwój o dystrybucję metali i związanych

---

[99] R. C. de Marinis, *La datazione dello stile IIIA, in AA.VV., Le pietre degli Dei. Menhir e stele dell'etŕ del Rame in Valcamonica e Valtellina,* Bergamo 1994, passim; tenże, *Problemes de chronologie de l'art rupestre du Valcamonica,* "Notizie Archeologiche Bergomensi" 2, 1994, pp. 223-234; J. Ling, *The eneolithic cemetery of Remedello Sotto (BS) and the relative and absolute chronology af the Copper Age in Northern Italy,* "Notizie Archeologiche Bergomensi" 5, 1997, pp. 33-51.

[100] J. Ling, *Elevated rock art. Towards a maritime understanding of Bronze Age rock art in northern Bohuslän, Sweden*. (GOTARC, Series B: "Gothenburg Archaeological Theses", vol. 49), 2nd Edition. Göteborgs Universitet, Institut för Arkeologi och Antikens Kultur, Göteborg 2008, passim; tenże, *Rock Art and Seascapes in Uppland*. Oxford: Oxbow Books 2013, passim.

[101] E. Loba, *„Import" nordyjski na ziemiach polskich w starszej epoce brązu,* Poznań 2006, passim; J. Żychlińska, *Recepcja "importu" nordyjskiego na ziemiach polskich we wczesnych fazach kultury łużyckiej,* Poznań 2008, passim.

z nimi informacji kulturowych (strefa unietycka, strefa nordyjska, kultury tellowe Kotliny Karpackiej – murowane obronne osady[102]). Ponadto należy zwrócić uwagę na silny i bardzo dobrze udokumentowany badaniami związek skandynawskiej sztuki naskalnej z krajobrazem wybrzeża morskiego i szerzej – z morzem/wodą[103]. Ta cecha może wyraźnie odróżniać Kontrewers od przykładów skandynawskich.

Niemniej petroglify przekazywały język symboli lub rytuałów religijnych w komunikacji pozawerbalnej. Niektórzy badacze zauważają podobieństwo między stylami petroglifów występujących na różnych kontynentach, co sugerowało istnienie społeczeństw, które migrowały poza miejsce pierwotnego pochodzenia, bądź też inne wspólne pochodzenie motywów petroglificznych, które bazują na interpretacjach przeprowadzonych w studiach psychologicznych Carla Gustava Junga oraz M. Eliade. Zgodnie z teoriami tychże badaczy możliwe są podobieństwa między petroglifami (i innymi archetypowymi symbolami) pochodzącymi z różnych kontynentów, jako rezultat uwarunkowań genetycznych struktur ludzkiego mózgu. Kolejna teoria wyjaśnia, że petroglify były dziełami szamanów wykonywanymi w zmienionych stanach świadomości[104].

Wszystkie próby różnych szkół mitologii porównawczej, kuszących się o ujednolicenie pojęć mitologicznych i sprowadzenie ich do pewnego stałego typu, musiały zakończyć się całkowitym niepowodzeniem. A przecież mimo

---

[102] M. S. Przybyła, *Intercultural contacts in the Western Carpathians area at the turn of the 2nd and 1st millennia BC,* Warszawa 2009, passim; tenże, *Przeszłość, pamięć i dziwne ruiny. Archeologiczne odkrycia na Górze Zyndrama w Maszkowicach,* Kraków 2018, passim; tenże, *Mittel – und Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 12. Jh. v. Chr. – die Klimakrise von 1159-1141 BC und deren Widerspiegelung im Fundmaterial – Europa Środkowa i południowo-wschodnia w 2 połowie XII w. przed Chr. – kryzys klimatyczny lat 1159-1141 BC i jego odbicie w zapisie źródeł archeologicznych,* „Sprawozdania Archeologiczne", t. 58, 2006, s. 21-92; tenże, *Mating systems in prehistoric populations. An evolutionary approach and archaeological evidence*, „Praehistorische Zeitschrift", 88(1), 2013, pp. 207-224; tenże, *Early Bronze Age stone architecture discovered in Polish Carpathians*, Archäologisches Korrespondenzblatt, 46/3, Mainz 2016, pp. 291-308; tenże, *Middle Bronze Age social networks in the Carpathian Basin*, „Recherches Archéologiques" NS, 8, 2016, pp. 47-84; tenże, *Urny typu Villanowa, Gáva i Belegiš oraz Koinè ceramiki panelowej – szkic z dziejów taksonomii archeologicznej,* Materiały Archeologiczne Nowej Huty, t. 26, 2020, s. 71-91.

[103] Autor składa podziękowania za konsultacje prof. Mateuszowi Jaegerowi z Instytutu Archeologii UAM Poznań.

[104] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976, passim; por. R. Reszke, *Dzieła Carla Gustawa Junga w językach oryginalnych i przekładzie na język polski,* w: *Carl Gustav Jung: Dzieła*, t. VI: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, Warszawa 2006, passim; M. Elliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, oprac. J. Tulisow, Warszawa 1994, passim.

tej różnorodności i niezgodności tworów mitologicznych funkcja tworzenia mitów ma w sobie prawdziwą jednorodność. Antropologowie i etnologowie byli często zdumieni odnajdując te same podstawowe elementy rozsiane po całym świecie, w całkowicie odmiennych warunkach społecznych i kulturowych (konwergencja kulturowa). To samo można powiedzieć o historii religii. Artykuły wiary, dogmaty, systemy teologiczne ścierają się w nieustannej walce[105].

Pamięć (zbiorowa)[106], przeszłość, historia (pamięć kulturowa) to pojęcia zachodzące na siebie. Zjawisko to występowało w epoce, której świadectwa poddawane są analizie, i zdarza się obecnie. Nie jest to jednak nigdy pełne nakładanie się. A odmienności w rozumieniu każdego z terminów w kręgach ludzi tworzących dawne przekazy, dalej różnice między nimi, a uczonymi nowożytności i współczesności, i wreszcie wewnątrz tego ostatniego szeroko ujmowanego środowiska nakazują ostrożne posługiwanie się nimi oraz wstrzymują przed ich definiowaniem (gdyż definicja będzie zawsze „czyjaś", a więc zawsze też może być kontestowana)[107].

Uważam, że zrozumienie problematyki kamienia z Kontrewersu w ramach bardzo skromnej dotychczasowej dysputy naukowej leży w sposobie myślenia. Niewątpliwie interpretacja musi być wielowątkowa, ale analiza *stricte* porównawcza samych rytów nie musi przynieść pozytywnych rezultatów. Z kolei analiza w metodologii szeroko rozumianej antropologii kulturowej również.

Niestety zupełnie nieznane jest tło osadnicze rejonu znaleziska. Brak informacji o zabytkach archeologicznych. Obecnie jak wspomniano powyżej, obszar gminy Mniów pokryty jest w znacznej części lasem. Słabe gleby nie skłaniają do twierdzenia, że były odlesione do celów rolniczych. Wydaje się, że ryt naskalny w lesie nie miałby praktycznego magicznego znaczenia bez widoku nieboskłonu, zatem może ulokowany był na śródleśnej[108] polanie na skraju zbiornika wodnego. Przydatne mogłyby być badania palinologiczne[109].

---

[105] E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, przed. B. Suchodolski, Warszawa 1977, s. 161.

[106] B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit,* Warszawa 2006, s. 17-67.

[107] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, passim.

[108] Na temat starożytnej magicznej roli lasu: por. J. G. Frazer, *Złota Gałąź.* Rodz. I, *Król lasu*, tłum. H. Krzeczkowski, przed. J. Lutyński, Warszawa 1978, s. 27-37.

[109] K. Szczepanek, *Późnoglacjalna i holoceńska historia roślinności Gór Świętokrzyskich*, „Acta Paleobotanika", II, 1961, s. 1-44; R. Schild, *Archeologia i palinologia – małżeństwo z rozsądku (w związku z uwagami dr M. Borowik-Dąbrowskiej),* „Archeologia Polski", t. 22, z. 1-2, 1977, s. 185-192; Sz. Orzechowski, *Próba rekonstrukcji stanu zalesienia północno-wschodnich obrzeży Łysogór w okresie wpływów rzymskich – Przyczynek do poznania środowiskowych warunków rozwoju świętokrzyskiego okręgu górniczego*, „Acta Archeologica Carpatica", t. 30, 1991, s. 167-186; tenże, *Antropologiczne przekształcenia*

Postuluje się wykonanie badań powierzchniowych Archeologicznego Zdjęcia Polski obszaru 82-61 (w którego granicach zlokalizowany był kamień), wykonanie i analizę dokumentacji fotografii lotniczej oraz opracowania katalogu stanowisk i zabytków archeologicznych z okresu późnego neolitu, i wczesnej epoki brązu zarówno w najbliższej okolicy, jak i w szerszym zakresie terytorialnym. Należałoby podjąć próbę odtworzenia pierwotnego układu geomorfologicznego[110], roli wspomnianych źródeł, zbiornika wodnego. Przede wszystkim sam zabytek należałoby zbadać metodą traseologii archeologicznej[111].

Powyższe przedstawienie rytu z Kontrewersu ma za zadanie rozpowszechnienie najprawdopodobniej pierwszego (?) tego typu zabytku archeologicznego z terenu ziem polskich. Postawiono zatem do weryfikacji roboczą hipotezę badawczą o chronologii tego zabytku datowanego w szerokich ramach chronologicznych na okres eneolitu do wczesnej epoki brązu, pokazując rozległy kontekst symboliki ludów indoeuropejskich w paradygmacie szamanizmu i kosmogonii wierzeń religijnych.

Reasumując, studia rytów naskalnych z Kontrewersu należy rozpocząć od nowa w szerokim, wielowątkowym zakresie spektrum badawczego. Inaczej przyjdzie nam przyjąć „diabelskie wątki" z badań etnograficznych – jako miejsce *Złego = wszech kulturowego Diabła*[112] (zachowane „gadki" najstarszych ludzi) albo opinie tych, którzy współcześnie (wczoraj) widzieli pozaziemskie obiekty kosmiczne lądujące za ich stodołą, tworząc mit ufologiczny – *Credo, quia absurdum*[113].

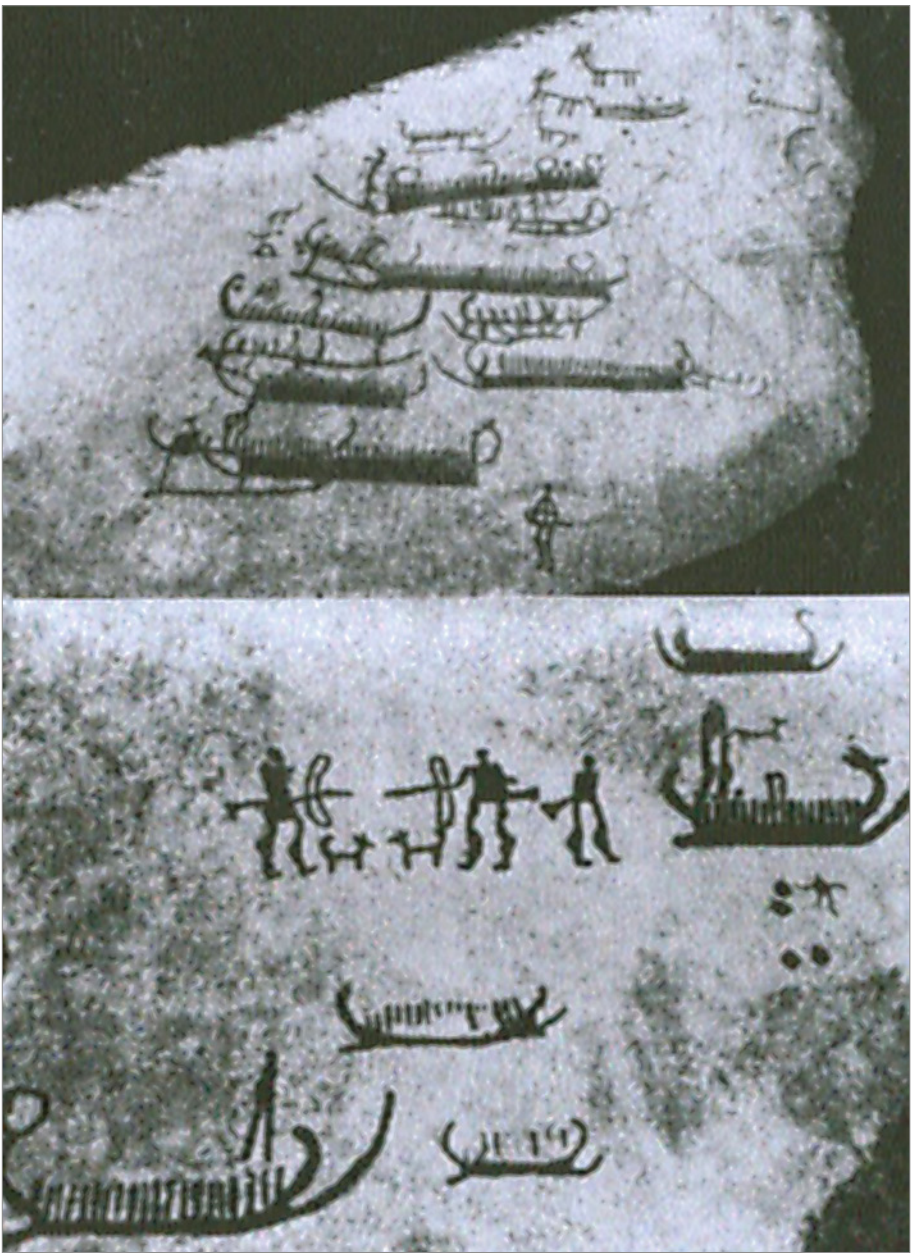
środowiska Łysogór w pradziejach i starszych fazach wczesnego średniowiecza, w: *Świętokrzyski Park Narodowy. Przyroda i Człowiek*, oprac. zb., red. L. Buchholz, M. Jóźwiak, J. Rychlewski, P. Szczepanek, Bodzentyn-Kielce 2020, s. 661-670.

[110] M. Klimaszewski, *Geomorfologia,* Warszawa 1978, passim; A. Pelisiak, P. Gębica, *Podstawy geomorfologii i gleboznawstwa (dla archeologów),* Rzeszów 2007, passim.

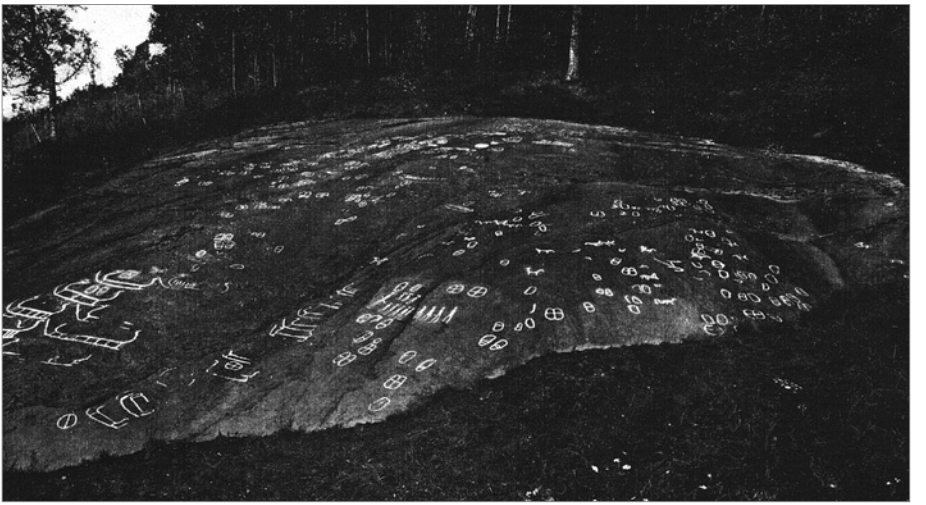
[111] K. Małecka-Kurkawaka, *Traseologia – badania mikrośladów*, w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 464-471.

[112] Por. znaczenia diabła: A. M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejnych losu Szatana, a także o jego powszechniej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przełoży I. Kania, Kraków 1987.

[113] *Wierzę, bo to niedorzeczność* – sparafrazowana wersja wypowiedzi Tertuliana (ok. 160-240 n.e.) z *De carne Christi*, zob.: M. Korolko, *Thesaaurus albo Skarbiec łacińskich sentencji, przysłów i powiedzeń w literaturze polskiej,* Warszawa 2005, s. 201-203.



Il. 2. Ryty naskalne łodzi – Kville, Szwecja, za: A. Fredsjö,
w: *Valcamonica Symposium* 1970, fig. 127, 128, p. 270.



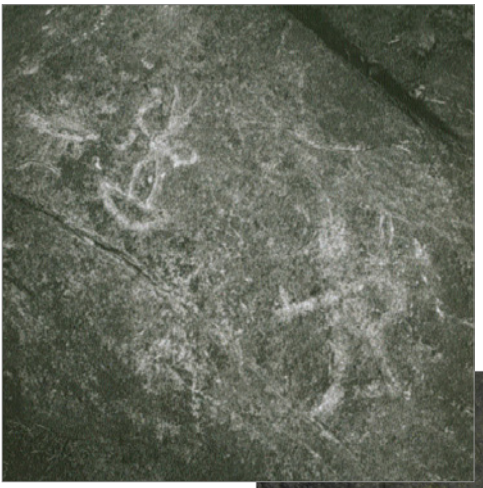
Il. 3. Ryty łodzi i stóp – Leirfal – Norwegia,
za: Sverre Marstrander 1970, fig. 120, p. 263.

Il. 4. Kontrewers gm. Mniów, woj. świętokrzyskie.
Ryt naskalny, w miejscu odkrycia. Fot. W. Gliński.

Il. 5. Kontrewers
gm. Mniów,
woj. świętokrzyskie.
„Postać większa"
– szaman (?).
Fot. W. Gliński.

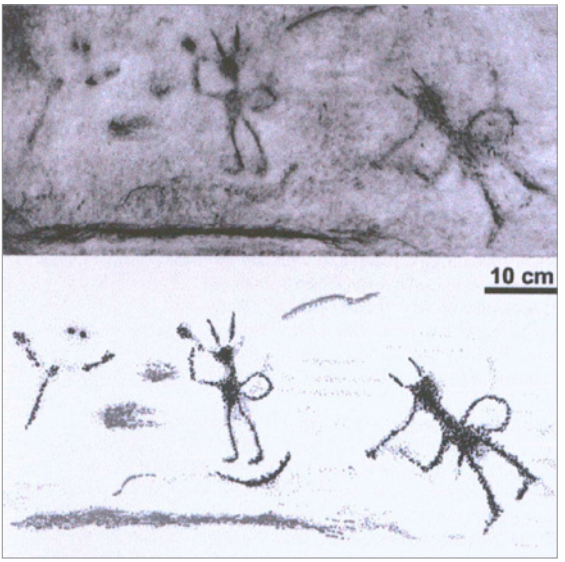
Il. 6. Kontrewers
gm. Mniów,
woj. świętokrzyskie.
„Postać mniejsza"
– wojownik (?).
Fot. W. Gliński.

Il. 7. Kontrewers
gm. Mniów,
woj. świętokrzyskie.
Ryt naskalny.
Rekonstrukcja
wg E. Gąssowskiej.
Rys. J. Gajda.

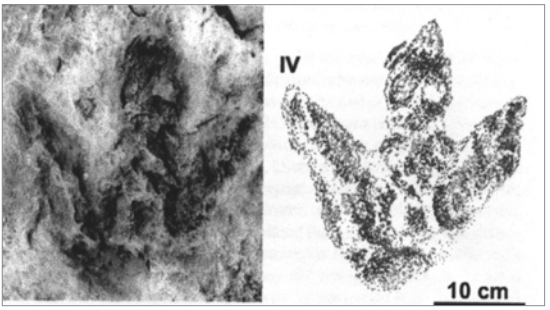


Il. 8. Kontrewers gm. Mniów, woj. świętokrzyskie. Ryt naskalny. Rekonstrukcja wg E. Gąssowskiej. Fot. H. Pieczul.

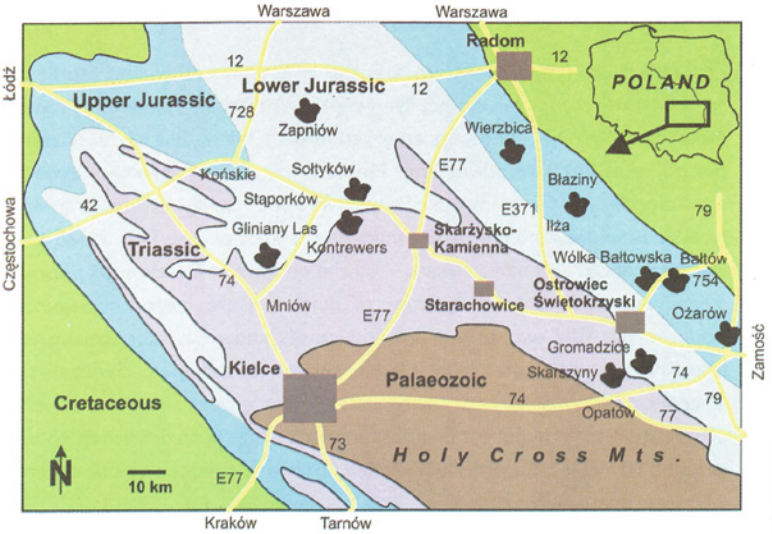
Il. 9. Kontrewers gm. Mniów, woj. świętokrzyskie. Interpretacja rytu wg. G. D. Gierlińskiego. Fot. W. Gliński.



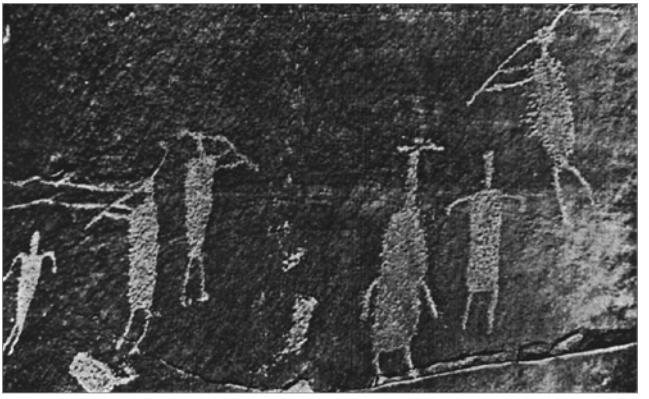
Il. 10. Kontrewers gm. Mniów. Rekonstrukcja rytu wg G. D. Gierlińskiego, za: G. D. Gierliński, K. Z. Kowalski 2006, fig. 2, s. 218.



Il. 11. Kontrewers gm. Mniów. Rekonstrukcja odciska stopy dinozaura wg. G. D. Gierlińskiego, za: G. D. Gierliński, K. Z. Kowalski 2006, fig. 1, s. 217.

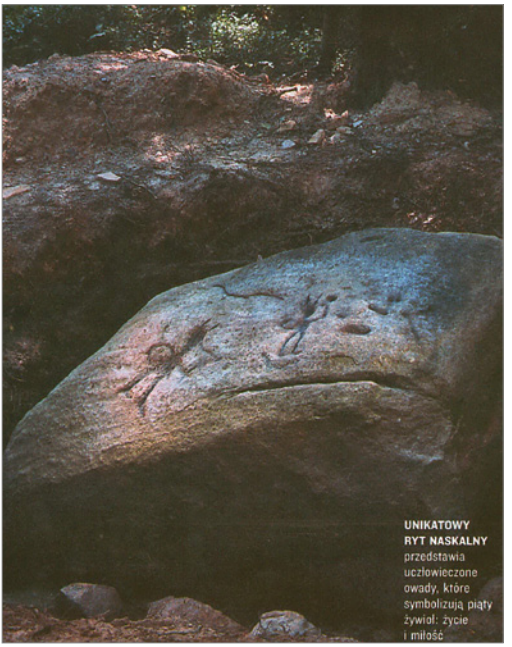


Il. 12. Mapa geologiczna północnych Gór Świętokrzyskich z zaznaczeniem znalezisk odcisków stóp dinozaurów, za: G. D. Gierliński, K. Sabath, I. Ploch 2006.



a b

Il. 13. Kokopelli grający na fletach – Shey Canyon, Utah, USA, za: D. W. Ritter w: *Valcamonica Symposium* 1970, fig. 194, p. 399. a-b. Przedstawienia Kokopelli



Il. 14. J. Zarembina, *Indiański świat – Kamień leżący na podkieleckim wzgórzu może być jednym z naszych najcenniejszych zabytków. Są na nim jedyne znane w Polsce neolityczne ryty* (Newsweek Polska, 26 II 2006, s. 80-81).

Il. 15. Kontrewers gm. Mniów. Badania archeologiczne. Fot. W. Gliński.

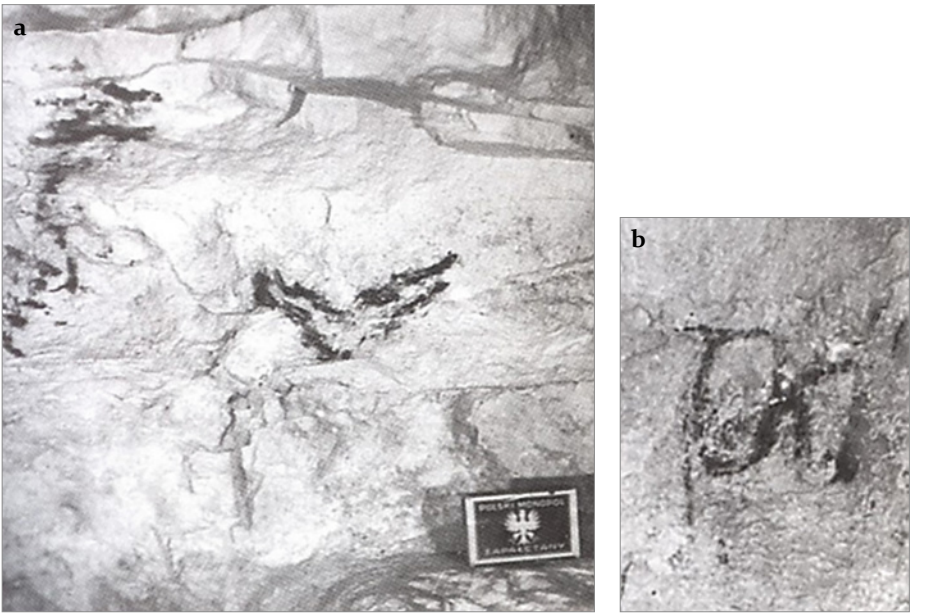
Il. 16 a-b. Kontrewers gm. Mniów. Badania archeologiczne. Kamienie podpierające blok kamienny z rytem. Fot. W. Gliński.

Il. 17. Kontrewers gm. Mniów. Badania archeologiczne. Kamienie ułożone intencjonalnie jako podest pod blok kamienny z rytem. Fot. W. Gliński.

Il. 18. Lokalizacja Kamienia pod Urzędem Gminy w Mniowie. Fot. W. Gliński.

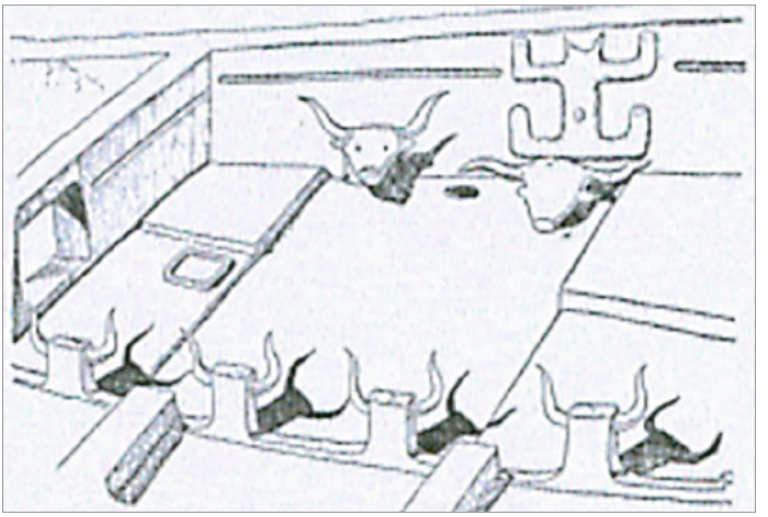
Il. 19. Krzemionki Opatowskie. Piktogram przedstawiający Wielką Matkę[1].

[1] za: https://kielakowie.com/wordpress/?p=1958 [dostęp 16.11.2022].



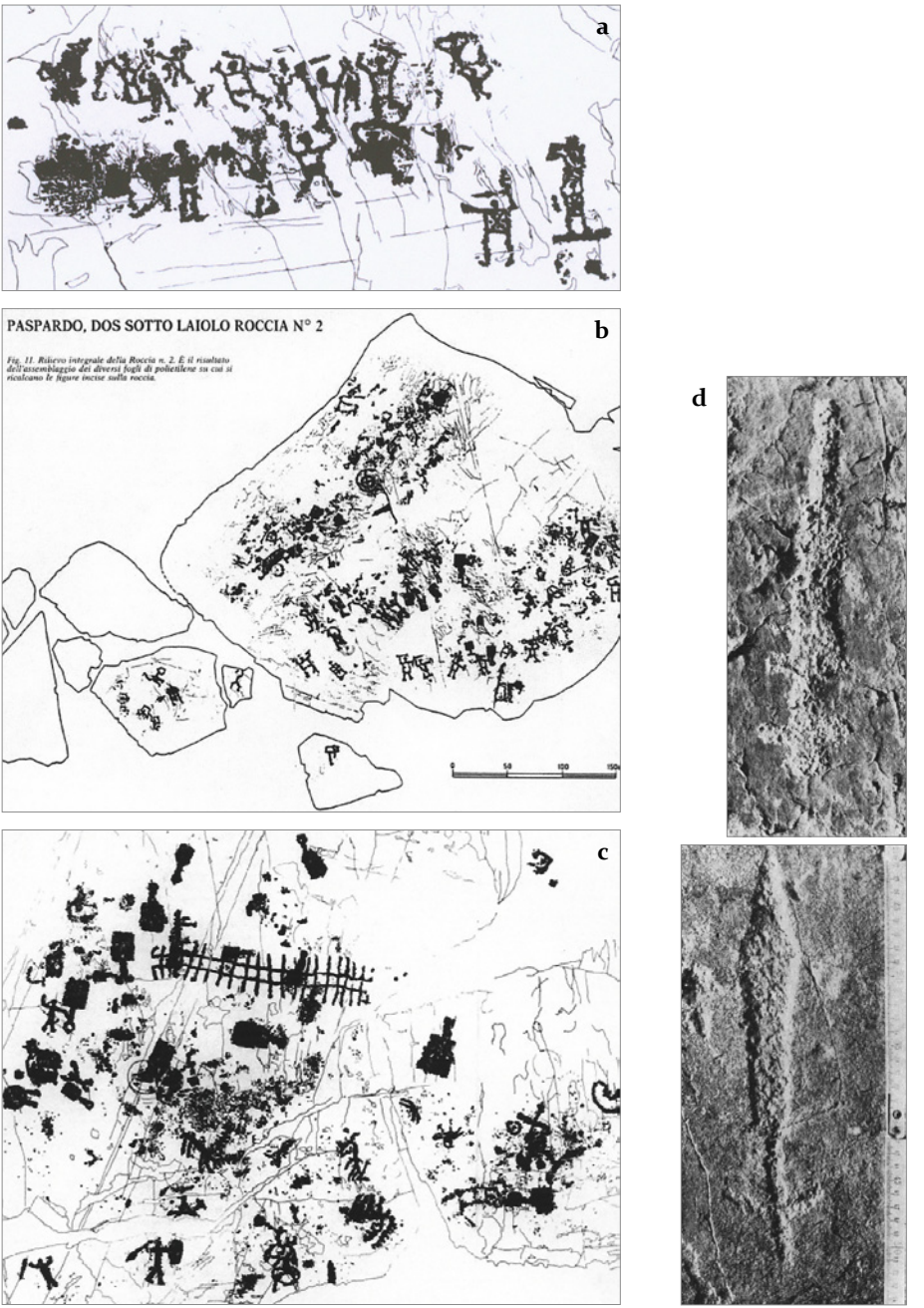
Il. 20 a-b. Krzemionki Opatowskie. Piktogramy które uległy zniszczeniu. Piktogramy: błyskawicy i rogów byka; stópek ludzkich na filarze, fot. T. Rekwirowicz, wg. S. Krukowski 1939, za: J. Bąbel 2008, ryc. 7, 8, s. 25.

Il. 21. Gliniane wyobrażenia baranów w plastyce kultury pucharów lejkowatych: Ćmielów, woj. Tarnobrzeg (a,b), Jordanów, woj. Wrocław (c), Krężnica Jara, woj. Lublin (d), za: J. T. Bąbel 1986-1990, s. 137, rys. 1.

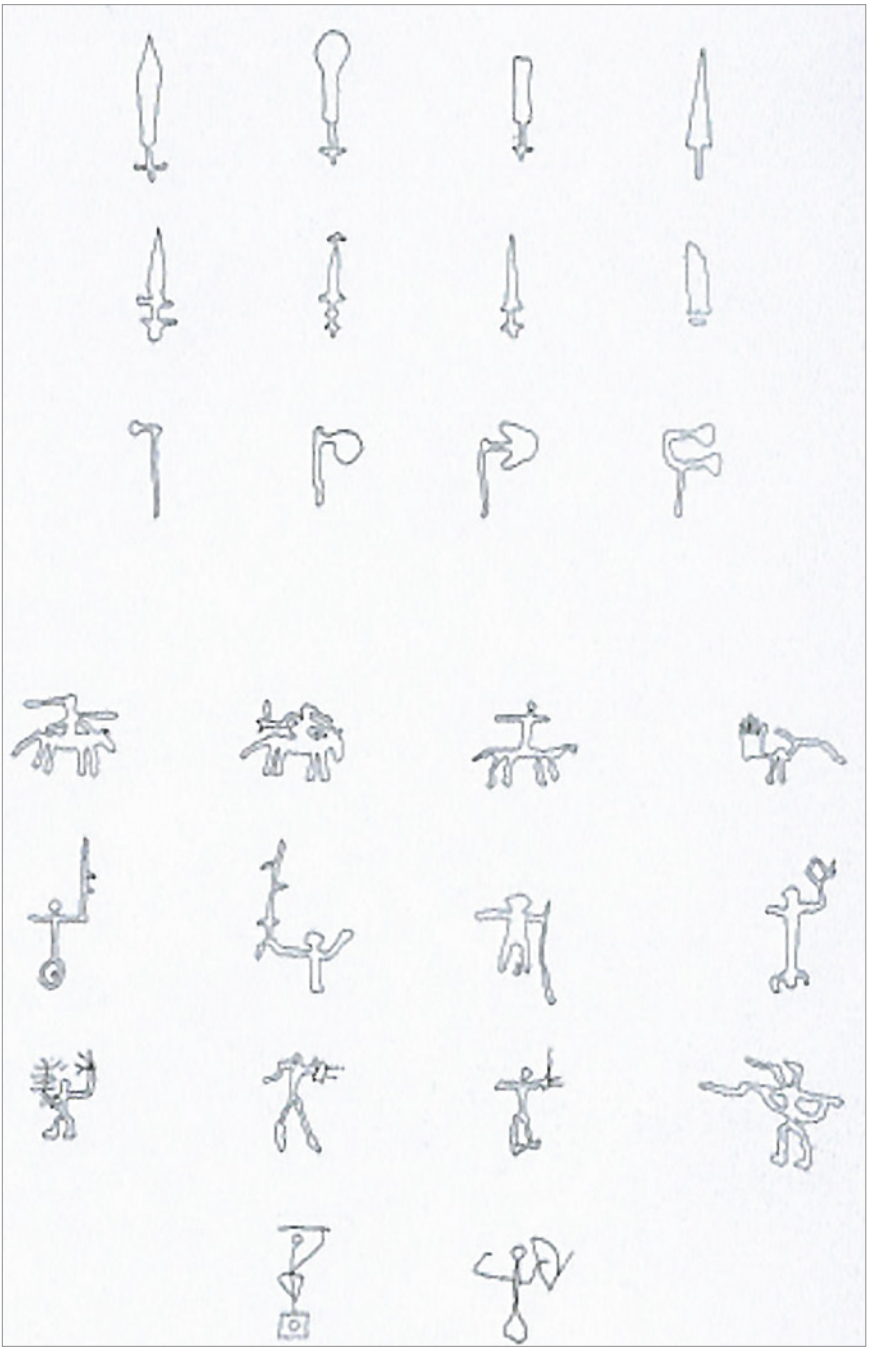


Il. 22. Çatal Hüyük VI B 8 (między 7400 a 7300 r. p.n.e.),
za: K. Jaritz, w: *Valcamonica Symposium* 1970, p. 295-302, Abb. 145.

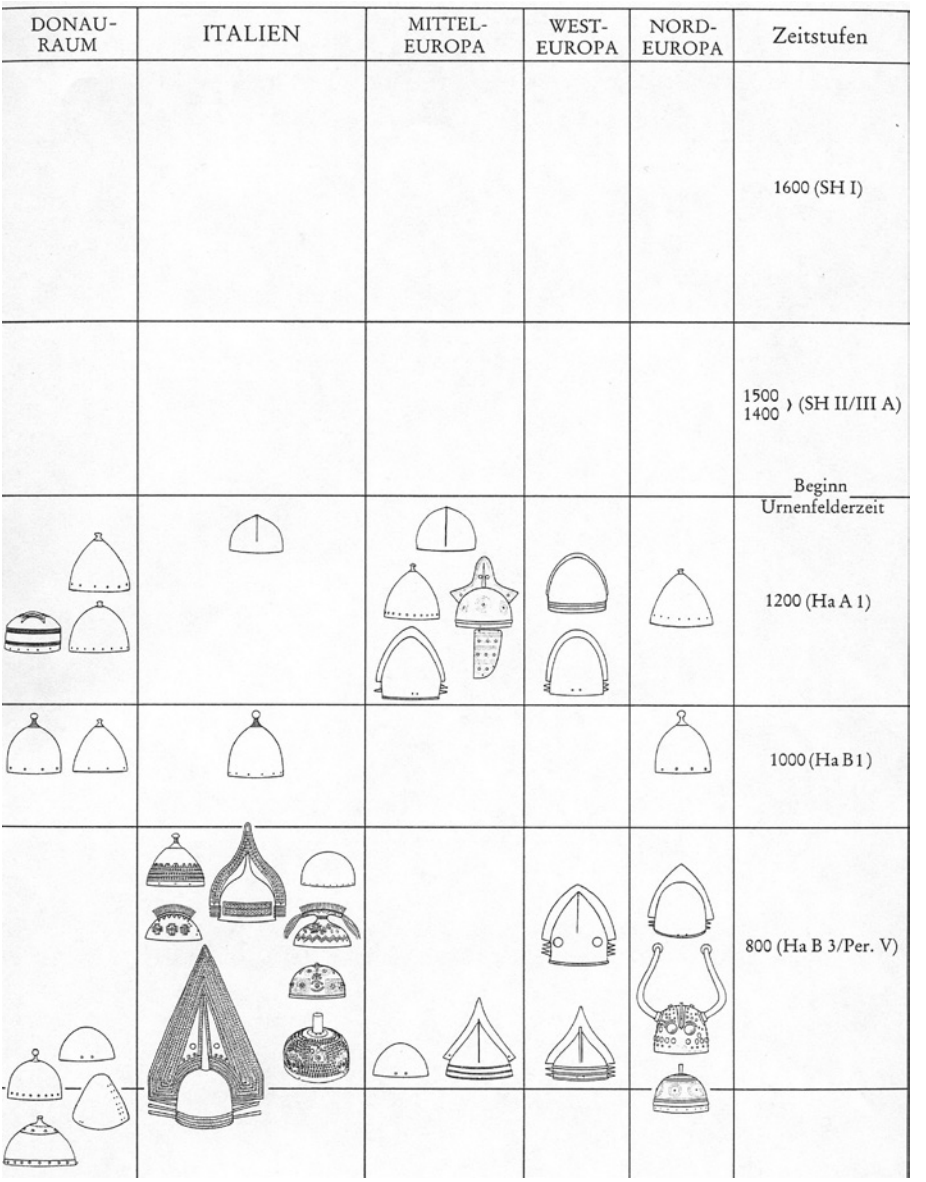
Il. 23 a-b. Przedstawienia ceramiki kultury Halaf
(VI tys. p.n.e. do końca V tys. p.n.e.),
za: K. Jaritz, w: *Valcamonica Symposium* 1970, p. 300-301, Abb. 146, 147.



Il. 24 a. *Rilievo Della parte centrale della roccia n.1;* b. *Rilievo integralne della Roccia N° 2;* c. *Rilievo della roccia N° 4.,* Valcamonica (Włochy), za: M. Simões de Abreu, A. Fossat, L. Jaffe 1988, fig. 5, 11, p. 10-11; fig. 13, p. 14; d. Jezioro Garda (Włochy). Epoka Brązu, za: M. Pasotti, w: *Valcamonica Symposium* 1970, fig. 64, 65, p. 152.

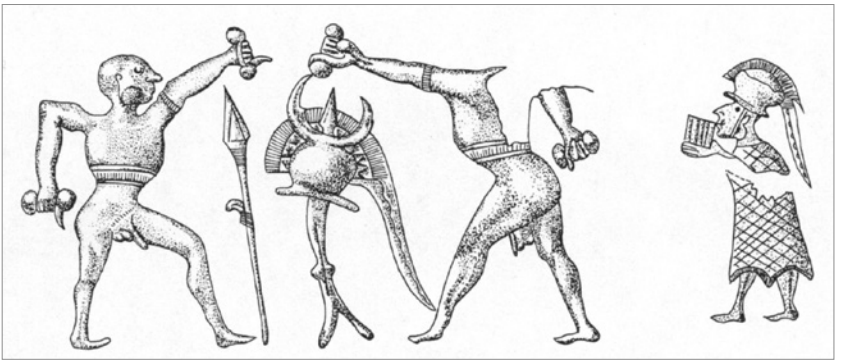


Il. 25. Armie uzbrojonych: niektóre rodzaje przedstawionej broni znajdują odzwierciedlenie w figurach z brązu z palatif Ledro, Pavengo i Peschiera, M. Pasotti 1970, Fig. 71, p. 160.

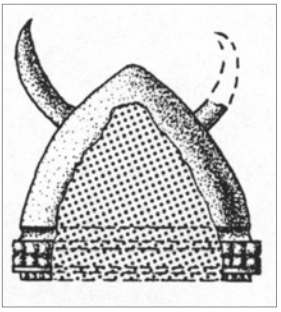


Il. 26. Typologia hełmów, za: Peter Schauer 1988, Abb. 9, p. 192.

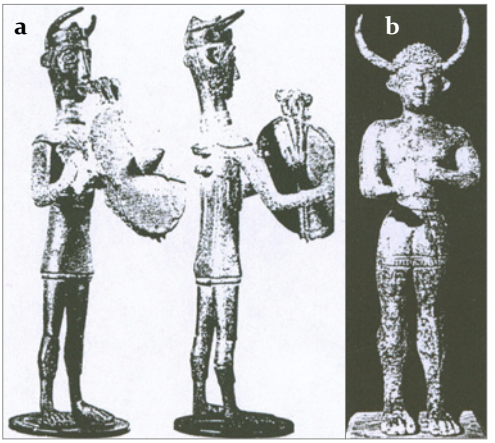
Il. 27 a-b. Hełmy nordyckie z Veksø epoka brązu, od 1750 r. p.n.e. do 500 r. p.n.e. Duńskie Muzeum Narodowe, fot. Nationalmuseet / John Lee / Arnold Mikkelsen / CC-BY-SA.



Il. 28. Matrei (Austria) wyobrażenie na fragmencie naczynia brązowego.



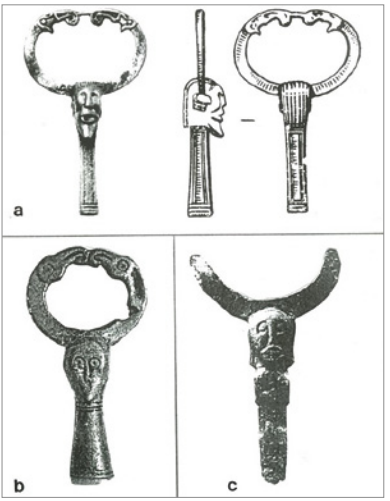
Il. 29. Rekonstrukcja hełmu z rogami z Bormio (Północne Włoch). za: M. Egg 1988, Abb. 61, p. 125.



Il. 30 a-b. Rogate bóstwa – Enkomi, Cypr, za: F. Lo Schiavo 1998, Abb. 15, p. 206.

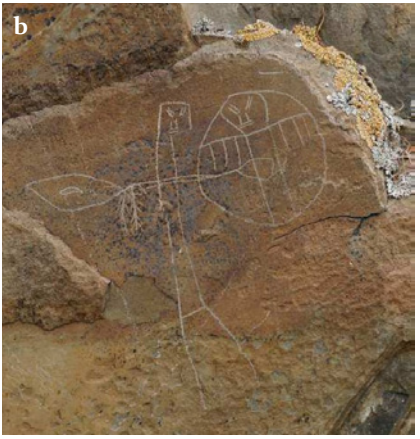
Il. 31. Brązowe przedstawienia demona z czterema oczami, ramionami – Abini (Sardynia). Kultura Nuragów (1800 p.n.e.), za: P. Melis 2003, fig. 49, p. 58.

Il. 32. Przesunięcia etniczne w Europie u schyłku epoki brązu i na początku epoki żelaza (wg W. Blajera 2002), za: J. Śliwa 2004, s. 51.

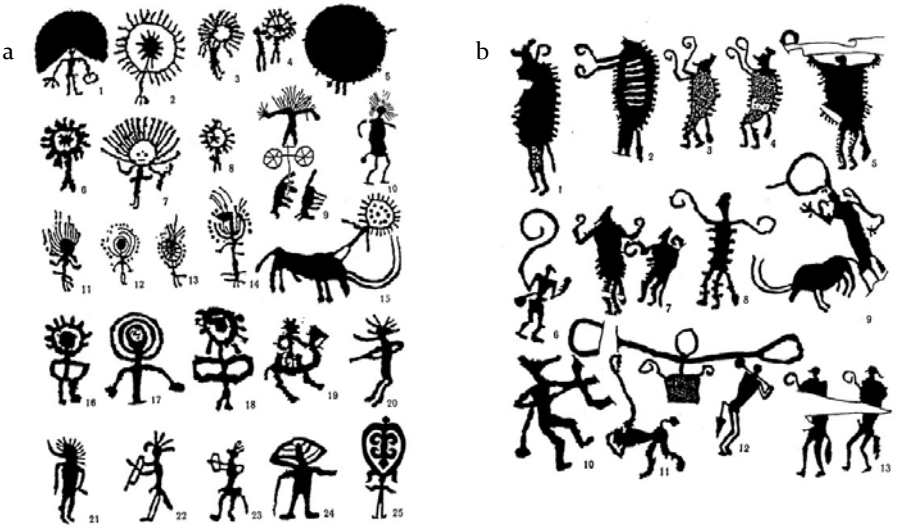


Il. 33. Figurki mężczyzn z rogami: a – Stara Ładoga – 4.5 cm, b – Olandia, Szwecja – 3.5 cm, c – Tissø, Dania – ok.5 cm (wg: V. V. Sedov; C. F. Meinander 1985; K. Holgerqvist 1999), za: W. Duczko 2007, ryc. 7.

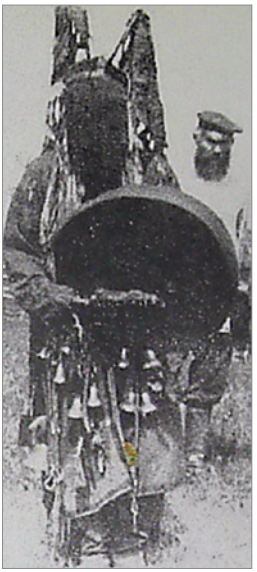
Il. 34. Zwornik na sklepieniu kolegiaty w Wiślicy, fot. W. Gliński.



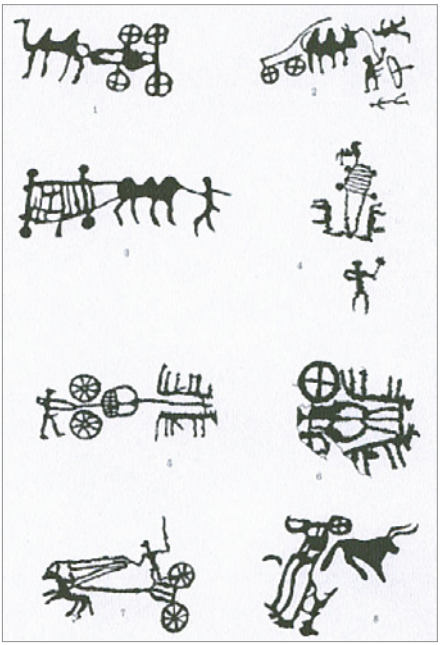
Il. 35 a. Ryty wizerunek szamana z bębnem w Bicziktu-bom, dolina Karakoł w górach Ałtaju. b. Naskalna kompozycja (po lewej) ukazująca szamana z bębnem, jurtę i drzewa oraz ałtajski bęben, na którym widać analogiczne motywy, jak te ukazane na naskalnym wizerunku bębna – czyli motyw słońca oraz drzewa. Petroglify – Bicziktu-bom w dolinie Karakoł; bęben (średnica ok. 50 cm) – kolekcja Muzeum Narodowego im. W. A. Anochina w Gornoałtajsku, fot. A. Rozwadowski, za: A. Rozwadowski 2016, s. 87, rys. 9, 11; tenże 2017, s. 203, il. 1, s. 215-222.



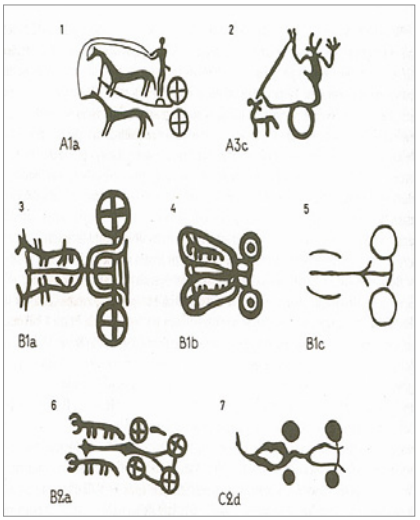
Il. 36 a-b. Ryty szamanów Azji Środkowej. „Dressed" humae figures: 6, 11 – Karasay (Kyrgzstan); remaining – Tamgaly (Kazkhstan), za: Z. Samashew 2002, s. 40-41, rys. 4-5.



Il. 37. Ewenkowie. Ceremonia szamańska (Archiwum Instytutu Etnografii AN ZSRR w Leningradzie), za: A. Anisimow 1971, s. 96, fot. 1, (wyraźne imitacje rogów na czapce szamana).



Il. 38. Przykłady zróżnicowania przedstawień wozów: 1, 3, 6, 7 – Arpauzen; 2, 8 – Kojbagar; 4 – Sarmišsaj; 5 Sajmały-Taš, za: A. Rozwadowski 2003, rys. 6, s. 42.

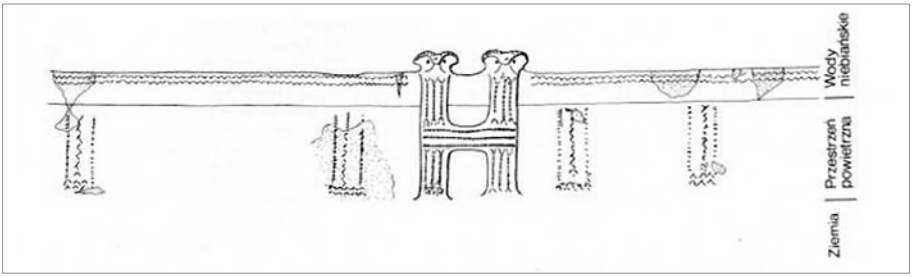


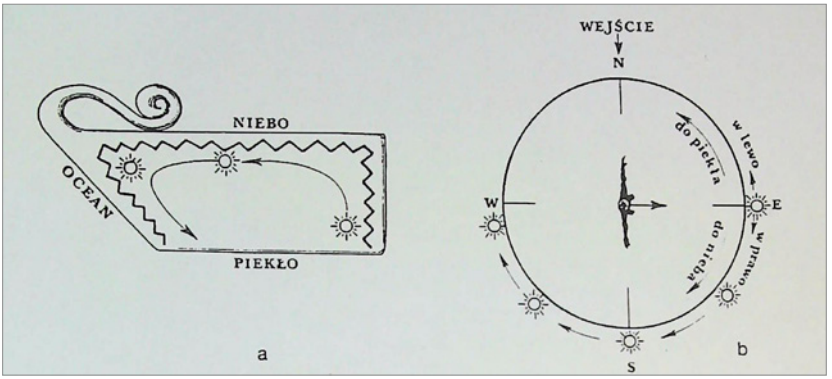
Il. 39. Dwukołowe rydwany i wozy czterokołowe na rytach skalnych w Skandynawii, wg. P. Malmer 1981, rys. 16., za: J. Gąssowski 1994, s. 140.

Il. 40. Solarny wóz z Trundholm (Norwegia) – 1700-1300 p.n.e.

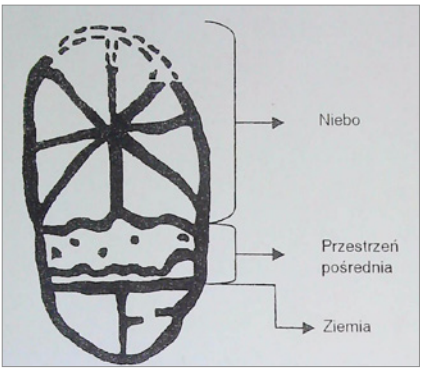
Il. 41. Waza z Bronocic
– 3600-3400 p.n.e.

Il. 42. Schemat ornamentu naczynia glinianego kultury pucharów lejkowatych. Ćmielów, woj. Tarnobrzeskie, za: J. T. Bąbel 1986-1990, z. 2, rys. 6, s. 167.





Il. 43. Schemat modelu świata na brzytwach z epoki brązu z Europy północnej (a) oraz organizacja przestrzeni sakralnej u ludów indoeuropejskich (b), ryc. L. Kobylińska, za: J. T. Bąbel 2000, ryc. 9, s. 173.



Il. 44. Sarmišsaj 4. Petroglif jako graficzny symbol kosmosu, za: A. Rozwadowski 2003, ryc. 51, s. 140.

Deuces on the Stone. Symbolism of the Stone Engraving from Kontrewers, Świętokrzyskie Voivodeship – an Attempt at an Analysis

Introduction

This study relates to one of the more enigmatic archaeological discoveries made in the region of the Holy Cross Mountains in recent years and one of the most mysterious objects associated with old beliefs in the Polish lands which, despite some publicity it enjoyed after the discovery itself, has remained barely recognised in the literature on the subject and awaits to be analysed thoroughly.

At the outset, it seems important to explicitly emphasize the difficulties regarding determining the chronology of the engravings found on the stone due to the lack of the archaeological field survey of the settlement area; the broad interpretation scope also appears to be problematic.

The issue of the engraving on the stone from Kontrewers might be perceived in terms of the myth study as regards the paradigm of a warrior and shamanic religion (shamanism = archaic ecstasy technique). It should be analysed in accordance with the methodology applied to the archaeological source material publication.

History of the discovery

In 1988, Henryk Gonciarz, who lived in the village of Kontrewers at no. 12, informed the Regional Conservator in Kielce of the discovery of a mysterious stone containing engravings which he had found in his field. Szymon Orzechowski, the employee of the then Regional Archaeological-Conservatory Centre in Kielce, was the first to verify the information about the finding after it had been located and checked for the content.

At that time, the locals considered the engravings to be the images of deuces at the site of witches' sabbaths. Another "folk" reading was that of the traces left by "God's Mother and her donkey."

The local press and the "sensational" TV report presented the discovery in Kontrewers in the context of Erich von Däniken's ideas, fashionable in the 1990s, as the appearance of yet another set of aliens' traces.

The location of the discovery

The stone was found *in situ* on the eastern slope of a small hill, currently forested, to the north-east of Kontrewers village, Mniów commune, Świętokrzyskie Voivodeship at the following coordinates: N 51 ° 03.300' and E 30.627'

Geographically, the location of the stone is within the mesoregion of Suchedniów Table-land (342.31) of Kielce–Sandomierz Upland (342.3), under the regional division by J. Kondracki. This mesoregion directly borders the Palaeozoic massif of the Holy Cross Mountains from the north. It is formed by the Mesozoic solid bunter. The hight of the forested hills does not exceed 400 m. Specific location of the stone is in the hilly area of the Early Jurassic (the Hettangian Stage) alluvial and lake-like deposits of the Zagaje formation. The hill where the archaeological and geological discoveries have been made rises above fallow land and wetland covered with dense stenothermal bushes (blackberries, raspberries, hawthorns, barberry with occasional birch, cranberry trees, wild pears). The bush area borders the mixed forest with the predominance of conifers. At the top of the hill, there is a natural, now regulated, water reservoir. Similar reservoirs can be found in the vicinity to the west of the discovery's location.

The stone with the engraving is a huge amorphous sandstone in the shape of an elongated, rectangular flat block dug in earth. The replica of the petroglyph has been made and sent to the State Archaeological Museum in Warsaw (PMA/MR/2656).

The trace of a foot of a big dinosaur of the Early Jurassic Era, the Hettangian Stage found in the vicinity of the stone containing the engraving is also of special significance. The combination of rock art and dinosaur traces renders it a unique *sacrum* place existing since prehistoric times.

The etymology of the name of the village seems modern as it stems from the term *kontrowers* meaning controversy, dispute continuing over time and concerning the parts of land, especially those being the borders between the estates.

Terminology

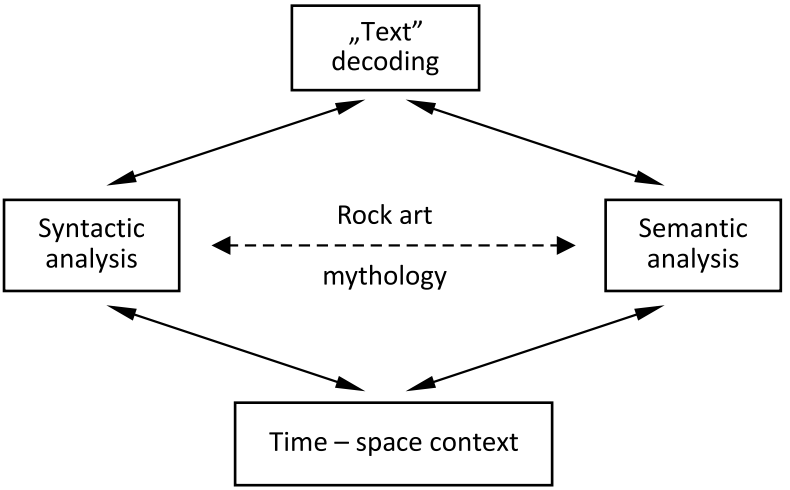
Petroglyphs engraved in a rock constitute significant preliterate symbols continuously used from the prehistoric times until the modern times, whose various forms depended on the time and place. The name originates from the Greek *petros* meaning rock and *glyphien* meaning to engrave. These two words joined together were adapted into the French as *pétroglyphe*.

A petroglyph should not be misconstrued with a pictograph which is painted on a rock and not engraved, however, they both belong to the broad category of rock art. Petroglyphs are found on all continents excluding

Antarctica; their numerous clusters have been discovered in different locations in Africa, Scandinavia, Siberia, southern parts of North America and Australia.

Rock art

Apart from Archaeology, rock art is the subject of analysis in the fields of Ethnology, History of Art and History itself and while each science applies diverse research methods, the concept of engravings and painting as a "drawing – symbol" written on a stone or rock is common for all of them. The meaning of the symbol can be deciphered and understood through analysing a myth (Illus. 1).



Rock art dates back to Upper Palaeolithic Period covering specific geographical regions in Europe which overlap chronologically only partially. Famous mountain sanctuaries containing rock engravings in Monte Bégo (the Ligurian Alps) and in Valcamonica (in the valley of the Oglio River in the Lombardy Alps) constitute exceptional examples. These objects are of significant importance in terms of information. They, especially Monte Bégo, originated in the Eneolithic Period, however, their major development occurred in the early Bronze Age. The images of dagger sceptres of the forms similar to already known specimens from the Unetician culture and other related cultures seem to prove it. Valcamonica sanctuary operated from the turn of the Palaeolithic and Mesolithic periods until the Stone Age. 80% of rock engravings images date back to the Iron Age. The images of bovine and hunting animals, humans (e.g. warriors), objects (e.g. daggers, axes), celestial objects (the Sun) shown realistically predominate. Some scenes include

expressive narratives (duels, processions, funerals, animal and cart, lister and cart, riders). Additionally, the images depicting everyday life activities connected with magic, the Sun symbols and geometrical motifs are present.

Neolithic and late Neolithic (Eneolithic) phases of the engravings in Valcamonica gallery in the region of the Alps indicate strong correlation with the art of Megalithic cultures, however, they had been also influenced by the Danube civilisation cultures – early Linear Pottery culture.

Recent works include an extensive study concerning prehistoric rock art of the British Isles.

Undoubtedly, the petroglyph from Kontrewers belongs to the broad term of "rock art", however, the sole term "art" might prove controversial. The term "art" was coined in the 18th century and it referred to creations of culture assessed with regard to beauty, usually separated from everyday life, not necessarily of religious meaning. Nonetheless, the synonym of the idea of art was recognised in ancient Greece and was used with reference to any human activity and understood as knowledge or craft, which were the result of certain acquired principles.

Rock art interpretations

Christopher Tilley studied an extensive collection of Swedish rock art motifs (northern circle), which are generally ascribed to the Neolithic Period and early Bronze Age. The images of boats and elks are prevalent. These motifs form various combinations with the images of people, shoe soles, tools and fish (Illus. 2-3).

The researcher attempted to decode the "text" formed by collections of images through analysing its "grammar" and particular motifs of elks and boats. He aimed at "reading" the material text and "translating" it applying structural logic to enable the study of the connections between boats and elks in accordance with the idea of class binary system. This research approach resulted from the fact of the existence of prolonged continuity between rock engravings and the patterns found on the diaphragms of the Lapps' drums from the 18th century. He, subsequently, scrutinised the beliefs of the Evenks, the fishermen-hunters-gatherers tribes of western Siberia, which related to the notion of shamanism.

Andrzej Rozwadowski, applying the Indo-European context, conducted a similar analysis of rock art of central Asia (upper river-basin of the Indus river, the Pamir-Altay, the Tian Shan, the Sayan-Altay) from the Stone Age until the historic times.

While studying the petroglyphs from the valley of Sarmišsaj (the Nuratau Mountains, western part of the Pamir-Altay), Rozwadowski carried out a semiotic comparative study of the petroglyphs, the Indo-Iranian mythology, as well as the topogenesis of the Aryas from the archaeological-historic

perspective; however, he did not follow the Indo-Iranian identification factors some researchers suggested. Apart from the Indo-Iranian cosmogony structure, the structure of shaman's reading of the world was the key aspect of the interpretation process. The analysis of the shaman's position in the Indo-Iranian culture proved his significance. Later Iranian traditions and the ones of India also included important priestly caste. Those petroglyphs, understood through the paradigm of shamanism, constitute the broad complex of rock art interpreted in this manner. Their clusters expand from Uzbekistan to southern Siberia and date back to the turn of the 3rd and 2nd millennia BC.

Analogous understanding of rock painting and engraving can be found in the literature on the subject concerning the territories of Americas and Africa.

Symbolism of a stone

Stones and rocks, as sensually depicted elements of external human environment, have been the sources of analogy symbolisation based on deeply rooted concepts, i.e. associations since ancient times.

It should be assumed that a man, prior to modern metal processing techniques, was "in need of" metal ores for magical purposes which could have been acquired from the rock or in the form of meteorites dropping "from the sky". They had still been producing tools, lived in rock caves and used this source material for constructing tombs, temples and then housing for, at least, 2 million years.

As a material, a stone features multiple attributes which suggest themselves during a common observation. Stone is hard, uniform and dense. It is still, insoluble in water, impervious and fireproof. It is unassimilable as food and it fails to reveal sensitivity. No plant life grows out of a stone or rock. It is the opposition of water, however, water sources flow from the rocks or from among the stones. Stone opposes life yet stones hit against one another produce sounds and sparks. They, in turn, produce fire – the sign of life thus life fire is hidden in stone.

Stones as well as ores were identified with gender. Assyrian texts present a stone in the male form while a stone from copper in the female form. Male stones were of vivid colours whereas female ones were rather pale. The stone thus becomes the symbol analogy of the principle of invariability, uncommon to the ordinary world – the immovable stability of form persisting in the passing time. In such case, a stone becomes the symbol of different time, the time that is "still," dense and defined; the time of the centre of a thing and of the world in general. Despite its distinction, it is the source of time passing in this world, the time which is symbolised by water. Time of the centre manifests itself as periodicity of the time of this world, especially as the cycle of repetitions of ordinary time. Eternity reveals itself in periodicity in this

world whereas in full synchronism in the outer world and it constitutes the base and the bed of the stream of passing time.

Description of engraving from Kontrewers

Petroglyphs were carved on the surface of the sandstone block. The surface containing the engraving made by a human hand and comprising four structures slants to the west. The image depicts two schematic figures and two symbols. The anthropomorphic figures show a couple of wandering people. The "taller figure" is of the height of 27 cm while the shorter one of 20 cm. The images over their heads include horn-like elements and round shaped elements to their left. The "taller" figure, of a probable phallic nature, contains a simple element at the level of the head, possibly symbolising the flute play and the round object on the opposite side – a shield/drum. The "shorter" figure holds an unidentified element, probably an axe and a shield, in the raised right hand. This figure sits on a symbolic element resembling a boat or a crescent. The second symbol positioned to the left of the shorter figure resembles a letter Y or a rather schematic third figure with a pair of dots which might symbolise eyes (?). The engraving of a straight line located under two smaller images at the height of a taller figure slanted towards it also seems characteristic. It appears that this line marks two spheres of symbolic perception and the taller figure is in between these two spheres. The remaining cracks seem the erosion structures.

Both the stone and the engravings are covered with erosion layer (the layer of weathering of rocks), which undoubtedly confirms its authenticity (Illus. 4-6).

The history of research and interpretation to date

In 1989, the team led by Eligia Gąssowska conducted verification archaeological research at the site of the discovery of the stone. They did the surveying in the scale of 1:250 and 13 bore-holes were made along the line NE–SW crossing the hill from its top to the very bottom. The analysis of the soil profiles failed to show the stratigraphic culture layers of archaeological nature. No artefacts were found. The petroglyph was defined to constitute the images of probably medieval deuces, which might have been of local magic–ritual nature. The discovery was defined as a valuable archaeological and ethnographic source (Illus. 7).

In May of 2005, during inventory activities concerning the sandstone containing the trace of a dinosaur's foot, Gerard Gierliński, geologist from the State Institute of Geology in Warsaw, expressed his interest in the already forgotten petroglyph. During the 6th Kielce Science Festival (in September 2005), he discussed a new interpretation of the discovery, which he,

subsequently, published in the American literature on Geology. According to this researcher, the taller figure is the phallic male playing the flute, while the shorter figure sitting on a symbolic crescent shows a female. These two figures constitute the scheme of a wandering couple. He assumed the engraving depicted the figures commonly known and defined as *kokopelli* – recognised in the region of Four Corners of the USA, which are the images of good deities playing the flutes and having insect-like features with a humpback or a backpack known form the engravings of Anasazi culture. According to the Hopi mythology, they symbolise fertility, love and wealth. They are humanised cicadas which, playing the flute, stimulate the world to life heating the earth with music and in their backpacks, they carry seeds of plants to be cultivated. Generally, these myths are connected with agriculture and fertility cult.

Subsequently, Gierliński applied this analogy to Europe to the region of the Holy Cross Mountains linking the engravings to the archaeological cultures of the Neolithic Period and the Bronze Age accepting the analogies of the rock engravings art found in Valcamonica.

According to the researcher, further interpretation suggests the migration direction of the Neolithic people who sailed across the Bering Straits to America about 10 thousand years ago. He assumed that some of them might have set off from Asia to Europe. Such situation would explain the presence of identical culture patterns found in distant places. Pre-Indigenous people of Americas and authors of the engravings that were created in Poland 5 to 3 thousand years ago might have originated from the same ethnic group who venerated tutelary deities.

Additionally, the researcher emphasised that the figures from the engraving in Kontrewers depicting two horned figures playing the flutes did not match any European rock art trends. Furthermore, linking rock art to the presence of dinosaur's traces fails to have any analogy in Europe. Despite the fact that the connection between the engraving and the dinosaur's traces is not obvious, if supernatural meaning of the petroglyphs is assumed, the presence of dinosaur's traces might have inspired the authors of the engravings to select this particular site for the sacral rock art regardless of the meaning of the engraved figures (Illus. 8-13).

The media popularity exposed the stone to risk due to numerous visits to the site of the discovery. The Świętokrzyskie Voivodeship Conservator issued an administrative decision to transfer the object to the Museum of Geology at the State Institute of Geology in Kielce in the attempt to preserve it. During a further course of action, Mniów commune authorities cooperating with the Institute arranged to set the stone in front of the building of the council securing it under the pyramid shaped glass cover (Illus. 18).

Before technically demanding and potentially dangerous (possible fall and destruction) attempt to lift the stone block and transport it, the archaeological research had been conducted by the author of this article in

2006 in the result of which the stone was completely uncovered. Nonetheless, the research failed to reveal any unknown data that would be of significance. The structure of friable sand substratum did not leave any traces of anthropogenic activity (Illus. 15-17).

These research results confirmed the earlier findings by Eligia Gąssowska concerning the lack of culture layers or artefacts in the direct vicinity of the stone.

However, it needs to be noted that the stone had been placed purposely in the indicated direction as it was supported with smaller stones set under its eastern part so that the surface with the engraving could be raised and positioned to the West.

Indo-European context

The concept according to which the Indo-Europeans originated from the south-east parts of Europe (steppes) started in the late 19th century. Gordon Childe was the first to suggest the location of the Indo-Europeans considering the archaeological point of view. Marija Gimbutas developed this hypothesis placing the Proto-Indo-Europeans in the river basin of the Volga and the Ural rivers. She identified them with the so-called pre-Barrow and Barrow cultures (Barrow cultures of the Eneolithic Periods and early Bronze Age) covering the archaeological complex of cultures in the area of the steppe and forest steppe of southern Ukraine and Russia. Since the mid 4000 BC the Pontic-Caspian steppe region is included in the range of Pit-Grave culture during which the common "source language" expands and divides into separate languages for the first time. The period of 5000/4000 BC, i.e. the Eneolithic Period (late Neolithic period), is assumed to be the chronological criterium.

The steppe concept combines linguistic and archaeological correlations, which renders it commonly acceptable nowadays.

The opposing assumption to the above-mentioned hypothesis is the idea of expanding the chronology of prehistory of Indo-Europeans until the Neolithic Period. According to this idea, the region of western Asia (Turkey, Iran, Armenia) is assumed to be their pre-homeland. Colin Renfrew developed this hypothesis in archaeological terms placing Proto-Indo-Europeans in Anatolia where they were supposed to appear together with the introduction of Neolithic system in 8000/7000 BC (Illus. 32).

The steppe type of reasoning identifies the Indo-Iranians with nomadic-pastoral culture. This view seems more plausible considering the current research and provides stronger arguments from linguistic as well as archaeological perspectives.

At the turn of 3rd and 2nd millennia BC, the Indo-Europeans separated and they began their march reaching the Balkans (late 3rd millennium BC) and Asia Minor (early 2nd millennium BC). Syria, Mesopotamia and Palestine were attacked. Another wave of invaders appeared in Iran and then in India (half of

the 2nd Millennium BC – Aryas). There exist sources informing that as early as in the 12th century BC, a god which might be identified with old-Persian word "Zurwan" meaning "time" was known.

In Europe, the venerators of "Thunder-Wielder" confronted the old peoples of Megalithic civilisation, conquered them and, subsequently, became influenced by the richness of the spiritual culture of those subdued. During the times of Indo-Proto-community the central myth constituted the cosmogonic duel between the god of storm and thunders (Thunder-Wielder) and chthonic powers of evil and chaos (Serpent and Dragon). This myth originated at the decline of primitive farming and herding times of matriarchate with the predominant role of Mother Goddess. Burning down forests to gain land for farming affected ecological balance resulting in the appearance of steppes, and initiated the increase in the importance of pastoral activities and of men - the warriors. Patriarchal society with the predominant role of male gods emerged.

Flint mine. Mother Goddess

Matriarchal social regime as well as the cult of Mother Goddess are ascribed to various societies beginning with the Neolithic cultures of the Near East through the inhabitants of Crete, Sardinia (menhirs with engravings of Mother Goddess), the Aegean Islands in the early Bronze Age to megaliths' builders of the West Europe.

Andrzej Wierciński presented exceptionally interesting example of the reception of the theory of matriarchate by Polish Anthropology and Archaeology researchers. In his works, Wierciński combined classical evolutionism, analytic psychology as well as some elements from Marija Gimbutas's research. He assumed that the symbolism system of the Upper Palaeolithic was based on dichotomy between a female being the giver of life and a male as the one brining death. Males would play a dominant role concerning initiation rites, astronomic observations, shamanism whereas females would pursue their roles in fertility cults, which would be proved by figurines of "Palaeolithic Venuses". Due to social, economic and ecological changes of the early Neolithic period, female symbolism potential could be exploited, which resulted in the birth of matriarchal social organisation of the cult of Mother Goddess. The cult's symbolism centred on celestial bodies such as the Moon and the Earth, water as well as multiple animals (serpent, water birds, cow, goat, bee, toad, frog). A phallic lover represented by the images of a billy goat, bull or a ram complemented the image of Mother Goddess.

According to mythology of majority of mining cultures, regardless of the time and location, it has been believed that the minerals belong to sacral (archetypical) Mother Earth thus flint and metal ores develop in its inside like embryos. Miners excavating flint interrupt natural prenatal process and assist a mother (earth) in "giving birth earlier."

The archaeological research of the site was conducted before the IIWW by Stefan Krukowski to be continued by Tadeusz Żurowski. During the research, the rock pictograph of Mother Goddess was discovered as well as the pictographs which were destroyed: a lightning, bull's horns, human feet on a pillar (Illus. 19-20). The excavation research has been continuing.

The example of rock art in the form of a pictograph located in the region is the drawing of Mother Goddess in a flint mine near Ostrowiec Świętokrzyski. The prehistoric excavation site is located in the present area of Krzemionki Opatowskie reserve. This Neolithic mine was discovered by geologist Jan Samsonowicz in 1922. The time of operation of the mine is estimated to fall between c. 3700 BC and 1600 BC.

The analysis of Neolithic art, chiefly of pots' decorations, allows for reconstructing the world model predominating the then religious system (the image of a cart on a vase from Bronocice). The symbol of a ram (ram's horns) is of special significance (Illus. 21, 41). Generally, a conceivable world consisted of three spheres; the sky with celestial waters, earth and air space as well as the underground.

The inside of the mine is located in the lowest sphere of the Cosmos, in the underworld of the dead people, which is at the same time the womb of Mother Earth. This world was ruled by the deities whose images are visible in the art and charcoal drawings made in the mine. They comprise the images of rams and bulls, their heads (bucrania), miniature clay axes, human feet and the images of a woman in labour. They mostly refer to the sky deities, the god of storm and thunder and Mother Goddess.

The Neolithic Period brought about significant changes to the way of living of hunters-gatherers and to their social life. The development of agriculture, herding, food acquisition as well as the popularisation of an axe and a smooth blade battle axe proved a breakthrough moment for religious beliefs of numerous communities. The cult of the tools of work and battle was born as such tools were indispensable and irreplaceable throughout the whole of civilisation development to date. The idea of the cult of a battle axe in the Funnel Beaker culture, which was absolutely pastoral between 4100/3900 BC and 3000 BC, manifests itself in the list of monuments of that culture including the images made in clay, bones, and amber. Miniature amulets, which were of value, were associated with the power of thunder which placed a man in the centre of magic powers. Smooth axes made of stripped flint constitute a separate phenomenon as they appeared extensively and were characteristic of Globular Amphora culture; they also present analogous religious function.

As long as a battle axe was both a working tool and a weapon, it was used by men and women. The moment it became a specialised form of weapon, it was used solely by men. That was why male deities were equipped with such an attribute. Associating a battle axe with a thunder, i.e. the attribute of the god of sky also seems significant. The existence of such belief has been proven

by the findings of axes and battle axes containing carved holy symbols of e.g. water (horizontal zigzag and vertical or diagonal lines) – the symbol of *celestial waters* in the Near East and Europe.

As axes were commonly used to cut down trees, they were associated with lightnings. Thus they became magic objects bewitching rain. Since prehistory, a battle axe has been the most powerful apotropaic means to combat evil and demons and to cure people and animals. It was also perceived as the incarnation of the highest deity. God-like origin was ascribed to it.

A stone may drop from the sky in the form of a fiery meteorite. While in the process of dropping, it is filled with celestial sacrality representing the Sky. Stone is the substance from which the weapon is produced as well as the quern necessary to powder the grain for food. Stones are thrown to kill, however, they are also used to build tombs and temples. Some flints and Neolithic tools were named "stone axes", "thunder's teeth", "god's axes" by the people of later epochs. Thunder is the weapon of a god of the sky. The moment it was replaced by a god of storm, the thunder became the symbol of hierogamy between the god of hurricane and the goddess of earth. Similarly to thunder, axes chopped the earth and symbolised unity between the Sky and the Earth.

In numerous myths, fairy tales and legends thunder is the weapon of the god of sky. The perception of the thunder as sacred has been common throughout the world. Everything that dropped from the outer space to the earth was worshipped and perceived as sacred. These include "the stones of the thunder", which were to fall from the sky.

Slavic context

Procopius of Caesarea wrote about the Antes and the Sclaveni:

"They believe that only one god, the creator of lightning, is the ruler of the whole world and they make an offering of oxen and other sacrificial animals. Neither do they know anything about the fate nor do they ascribe any meaning to it in the human life; at the threat of death either during the sickness or the war, they vow to make an immediate offering to god in return for their saved life; once they avert the death, they fulfil their promise and believe that they have bought their survival with the offering. They also venerate rivers, nymphs and other spirits/ghosts. They make offerings to all of them."

The Slavs had main deities, e.g. Svarog (of Iranian descent) or Mokosh as well as numerous other local deities. One of the oldest gods whose existence should be dated to the Neolithic Period and the time of Proto-Indo-European community was the god of the sky, storm and thunders. East Slavs called it Perun; its Scandinavian counterpart was Thor and Perkūnas for the Lithuanians. They all built temples housing the statutes of gods.

The analysis by Andrzej Sieradzki proved that the name of the Slavic god-Thunder-Wielder Perun/Piorun has been applied only in the scientific discussion. It appeared as a theonym *Piorun*, which the Church tried to eradicate after Christianisation, and in the 16th century it was used mainly in historical texts. Its phonetic pattern had been retained until the 19th century with the change of its denotation. In the 16th century historians' texts, theonym *Piorun* referred to the Slavic god (including a god in Vladimir's pantheon) as well as the Lithuanian god *Perkūnas*. In the texts written later, the name referred to the highest Slavic god. S. B. Linde provided such reading of the name. The entries in the Orgelbrand's encyclopaedia show a clear lexical distinction between the Polish Piorun, the Ruthenian Perun and the Lithuanian Perkūnas in the late 19th century and early 20th century. The scientific literature of the 20th century replaced Piorun with Perun, which referred to the Slavic god-Thunderer as well as to the god from Vladimir's pantheon. In the Polish colloquial language, theonym Perun has been referred to only indirectly in the following instances:

The name of a lightning (*piorun*);

The names of elongated stones found after the storm, belemnites and fulgurites (*piorunowy kamień, piorunowa strzała, piorunek*);

The folk name for garden asparagus (*ziele piorunowe*).

Interestingly enough, in the Romantic period, religious fascinations reached for Slavic beliefs instead of focusing only on the Antiquity and Judeo-Christian traditions. The Romantics were engrossed with exotic nature of beliefs, the mystery of pagan dogmas and folk demonology. They noticed the absence of Slavic mythology in the form of the collection of history stories including the elements of *sacrum*. Adam Mickiewicz, in his Paris lectures, expressed firmly the importance of that deficiency. Despite the lack of scientific knowledge on the subject, he expressed the feeling of closeness of beliefs and culture of the Slavs and the Iranians, as he felt the affinity of the Orient and the Slavism.

In the 19th century, there was no evidence as to the existence of cosmogonic dualism common to the Iranians and the Slavs. It was believed that there was no Slavic mythology or any evidence concerning the Orient origin of the Slavs.

Joanna and Ryszard Tomiccy, due to the scarcity of historic, etymological, archaeological source material on the Slavic mythology, recognized an ethnographically documented folk story on the creation of the world thus providing exceptionally interesting observation. In this manner, religious folklore became the source of folk mythology which, in turn, has been acknowledged as the relic treasury of the Slavic mythology. The acquisition of such outlines enabled other researchers, especially Aleksander Gieysztor, to conduct a comparative study of different mythologies, that is to reconstruct the mythology comparatively. In the 2nd millennium BC, the Proto-Slavs bordered a rather diversified Iranian-Scythian language community. In the 1st millennium, probably since the 8th/7th century BC, the group was represented

by the Scythes to be replaced by the Sarmatians since the late 3rd century BC, whose coexistence with the eastern group of Proto-Slavs and with Proto-Baltic peoples could have taken even political and cultural forms. Joanna and Ryszard Tomiccy, in their work, advanced an argument that the account of the creation of the world found in central Poland constitutes a Christianised folk myth which retained the relic Proto-Slavic background.

The authors of *Drzewo życia*, basing on the idea of folk dualism (the acts of devil and Benevolent God) for reconstruction of cosmogenic Slavic myth, followed the reasoning of Mircea Eliade, who believed dualistic cosmogonic myth to be the only one that was confirmed in the folk traditions of the Romanians, and who attempted to outline Romanian prehistory of folk cosmogony.

Most researchers argue that Iranian dualism of the 2nd millennium combined with the myth of cosmogonic diving and spread as such in the prehistoric Slavic lands, i.e. from the late 2nd millennium until the first centuries AD. Slavic dualism is of the Old-Iranian provenance and is the result of the Slavs and Iranians living in proximity. Artur Kowalik assumes "the existence of threesome deities in Slavic mythology following the example of Iranian threesome (Zurwan, Aryman, Ahura Mazda).

According to Eligia Gąssowska, the stone in Kontrewers is situated on a small hill surrounded with marshy wetland and together with Dobrzeszowska hill (cult levees) created a uniform sacral space devoted to chthonic supreme god Veles (Volos) shown as a hairy, two-head billy goat with antlers. The petroglyphs on the rock depict three figures: the first on the left is the least visible and thus the most difficult to identify, the second central one is the so-called Forest deity while the third is the image of Veles. The whole stone engraving pictures the travel of a soul, after being cremated, to the beyond (to free the soul). The engraving should be read from right to left (it gradually goes upwards from the bottom), i.e. from the image of Veles standing on a crescent in the new moon, the lord of the beyond through the Forest deity, also standing on a crescent holding a kind of mace, the symbol of rule over the forests, the seat of the dead, the second incarnation of Veles to the third image that is the scene depicting the process of slow disintegration of a body due to burning and the symbol of the full moon indicating death. Such interpretation of moon phases does not reverse the direction of existence from death to reborn life; the new moon is dying, shrinking hence *Nyja* – a Slavic chthonic deity. A small solitary hew over the third image on the left just by the upper edge of the stone might mean a free flying soul. Thus three spheres of the outer world are pictured: the underground, the earth and the sky probably marked with two lines: a lower one and an upper sinuous one. Should this interpretation be correct, the engravings from Kontrewers would constitute a unique picture record of a soul's travel right after death that is at the moment of being freed from the body and after

crossing the threshold between this and that worlds – the rite of passage. The eschatological notions of the souls remaining in the beyond and their epiphany among the living ones appear in the scarce written sources and folklore material.

Veles should be seen as the opposition to Perun – Thunder-Wielder -Warrior (god of gods) and responsibile for wealth and care over the livestock. The measure of wealth for the then Slavs was the amount of livestock in possession. Veles was the "skotij bog" – the god of livestock. However, it is disputable whether defining Veles as the god of livestock limits his functions only to farming activities (deity of harvesters not herders). Aleksander Brückner expressed his doubts on this subject as he saw Veles as the god of anathema, wealth and trade. He claims that Veles could not be associated with livestock, and it was the manipulation of Christian priests who switched the care over livestock from St. Blaise i.e. Russian St. Wlas to pagan Veles. Veles traditionally is seen as an antagonist of Perun, which can be traced in the folklore after Christianisation in stories of the competition of God and devil (thus the association of viper – God and underground – Veles), and even of St. Nicolas an God or St. Elijah (mainly in Ruthenia). Such motif coincides with a common Indo-European scheme of competition of two supreme and opposing deities. The similarity to Hindu scheme Mitra – Varuna is pointed out especially in etymological and functional terms. The role of Veles was also analysed in the context of the connection between Lithuanian Velnias and Vedic Varuna advocating the existence of the god of penalty for moral wrongdoing. Broadly, however, as Stanisław Urbańczyk writes, the history of the religion of the Slavs is the history of disillusionment.

Georges Dumézil analysed the above-listed linguistic-archaeological hypotheses from the religious-culture point of view formulating the idea of the so-called "Proto-Indo-European societies." Being the originator of trifunctional hypothesis of Indo-Europeans, he assumed the existence of hierarchical world within these societies distinguishing between the three spheres: religious-legal, military and the economic.

A. Gieysztor noted that the Indo-European perspective of the world described by G. Dumézil in his work appeared highly probable. It does not provide as global an answer as the one presented by M. Eliade concerning the origins of native mythological structures and their transformations since Dumézil advocated a different functional interpretation of religion which searches for its dependence on historic developments. However, it allows for gaining an insight into distant and surprisingly persistent socio-religious mythology of the Indo-European societies in the broad scope of their history. The ideas of G. Dumézil are rather suggestions not dogmas for conducting an analysis of the cultures of the Indo-European region and thus they are not limited to the three social spheres, which may provide a better explanation of the reality than the previous hypotheses.

Jan Długosz while identifying the Slavic deities compared them with their Roman counterparts. In the pantheon which he included in his *Chronicle of the Polish Kingdom* (written in the years 1455 – 1480), Roman Jupiter is collated with the Slavic god of this name: "The Poles are known to have been idolaters since their very beginnings and they have worshipped and venerated numerous gods and goddesses such as Jupiter, Mars, Venus, Pluto, Diane, Ceres.... In their language, they called Jupiter – Jesza, Mars – Łada, Venus – Dzidzileya, Pluto – Nija...."

Ethnographic context

According to Elżbieta Szot-Radziszewska who applied ethnographic research technique, the residents of Kontrewers village associate the images on the stone with a "deuce thing" and they believe that moving the stone to a new location is a bad omen. Generally, the locals have perfectly known and understood the stone for a long time and they have ridiculed the analyses of the researchers and the "urban ufologists;" however, some younger ones accepted them. The older people perceive the stone as evil, crime and evil possession, which should be avoided not to annoy the Evil; they know why the stone cries and why the deuces appeared on it. A story about a demoniac girl which is an interpretation of a local legend about the site that was "made by a hand that was not human" and "of crying and growing stones" sounds interesting.

Petroglyph's interpretation attempt. Cult of the bull (horned deities) in the Antiquity – selected examples

Horns symbolise a bull. They appeared in various places of Europe and the Near East during the Neolithic Period and the Bronze Age. The bull's cult is especially significant in Anatolia – Catal Hüyük. The research of this site began in 1961 and continued up to 1965; it was resumed after 30 years' break by an international team led by Ian Hodder. During the first research seasons, James Mellaart marked off 15 levels connected with Neolithic settlement (defined with numbers 0 – XIII; layer VI was divided into two stages: A and B). While conducting the recent research, one more level with no traces of buildings was distinguished and termed "pre-level XII" including subsequent stages defined with letters A – D. The latest radiocarbon dating allow for estimating the age of the site to fall between 7500 BC and 6000 BC. Multiple researchers perceive Catal Hüyük to be the most spectacular sign of matriarchal society's activity who were the venerators of Mother Goddess (Illus. 22, 23a-b).

Another example of the bull's image, commonly known, is the one depicting the bull in the Minos Palace dating back to Minoan culture about 2000 BC – 1400 BC in Knossos (Crete).

Rock art found on the southern slopes of Atlas mountain and in the northern part of the Sahara desert results from the neolithization of the area. Apart from the images of wild animals one can find depictions of domestic cattle and sheep and an image of a characteristic deity of a running female with horns (6000 BC – 4000 BC) – the pictograph on Tassili n'Ajjer rock, Algeria. A kneeling bull holding a spouted silver vessel in the South-West Iran of Proto-Elamite culture c. 3100 BC – 2900 BC (The Bronze Age Era).

A horned god on a cauldron from Gundestrup (Denmark) is the figure of a male with horns identified as Celtic god Cernunnos – La Tene culture period between 150 BC and 1 BC. He holds a torc in his right hand and a head of a horned serpent in his left hand. To the left, there is a stag with antlers similar to the horns of the god. The scene is surrounded with other animals: a dog (or a wolf), a feline, horned animals and a human figure riding a fish. The literature on the subject contains more examples of horned deities.

Warrior

While considering the "shorter" figure, it might be interpreted as a warrior wearing a horned helmet on his head and holding a weapon in his right hand (a kind of battle axe) and a shield in the left. The analogous reading of the "taller" figure also seems feasible. The "shorter" figure stands on an element which might be a boat shape symbolising a means of transport (boat = chariot, cart). It might be assumed that it is the symbol of a warrior in a horned helmet holding a dagger and a shield sailing a boat and a shaman wearing a horned head covering playing the flute and holding a drum (or the second warrior in a horned helmet holding a dagger and a shield?). The findings in Valcamonica are analogous (Illus. 24a-c).

If the above-described Indo-European theory is to be accepted, the Indo-Europeans were the primogenitors of today's Europeans. They were the people who in the 5th millennium BC spoke one language, resided in a common territory, i.e. steppes between eastern Europe and Asia, forming a rather uniform spiritual and material culture. Due to the fights undertaken by the Indo-European community at the end of the 3rd millennium BC, the Balkans were conquered and at the beginning of the 2nd millennium BC Asia Minor (the Hyksos) was invaded. Syria, Palestine and Mesopotamia were also under attacks. Another wave of Indo-European invaders battled in Iran and subsequently in India – Indo-Iranians (Aryas). "the Aryas –Armed with your daggers, full of wisdom, armed with spears, armed with your quivers, armed with arrows, with good bows, Good horses and good cars have ye, O Prsni's Sons: ye, Maruts, with good weapons go to victory. (Rig Veda, Madala 5, Hymn 57,2)

Thus it needs to be considered whether the petroglyph from Kontrewers might be the presentation of the myth of the King – the hero – the warrior while in battle equivalent to the god of storm and the sky – the Thunderer-Wielder, who supervised the order in the Cosmos.

According to numerous researchers, the main myth at the times of Indo-Proto-Community (3rd – 2nd millennia BC) was the cosmogonic duel between the god of storm and thunders (Thunderer-Warrior) and chthonic powers (underworld deities) of evil and chaos (serpent and dragon). The myth might have been created after the decline of the predominant role of the Mother Goddess (the Neolithic Period).

The Sherden who belonged to the so-called the Sea Peoples and supported the Egyptians (Ramesses II had probably included in his army the captives he took during earlier battles) at the battle of Kadesh in the year 1274 BC were pictured wearing horned helmets, which is evidenced by numerous reliefs in the temple of Ramesses in Luxor.

The above-mentioned examples constitute the extensive spread of the symbol of "horned helmets" as the archetype of the symbol of the religious rule of "god's warriors".

The images of horned deities in the form of relatively small figurines (of the hight of about 10-15 cm or more) made of bronze and of votive character deposited in sanctuaries, can be found in Cyprus (Enkomi) as well as in the culture of Nuraghe in Sardinia of c. 1800 BC. Archaeological evidence of horned helmets can also be traced in the so-called Nordic Bronze Age and on the bronze pots from Matrei (Austria) or Bormio in Italy. (Illus. 25 – 32).

In the settlement of Staraya Ladoga (north Russia), the old Viking defence complex (moated) dating back to the 770s, in the building, evidently a forge (smith's tools, iron products, knives, arrow heads, nails and boat rivets), a 5 centimetre figurine of a male head with horns was found. The image of a human with a pair of horns on the head belonged to Germanic symbols from as early as the 6th century AD and was utilised until the Viking times. The images placed on the horn tips include birds of prey e.g. a falcon or an eagle. The images of these birds were also used to ornament the shields' metal fittings as well as the pins and buckles. This figurine is often presented as the evidence of the presence of the Nordic community in Ladoga. This motif appears in the art concerning the warriors (6th-7th centuries) in Scandinavia, England and Germania. Undoubtedly, it pertains to the topic of Odin (Norway) or Wodan (Germany) which constituted the ideologically created pieces of art designated primarily for warriors. He is imaged as the representative of god but not a god himself. He plays the role of an assistant or intermediary acting in the name of higher god's powers – miniature magic amulets. (Illus. 33)

On a keystone of the vault of the collegiate church in Wiślica, there is pictured a coat of arms of Dobrzyńska land depicting the king Casimir the Great wearing a horned crown (Illus. 34)

Shaman (horned)

A stone, especially priceless (e.g. a rhinestone or any other substitute) constitutes the permanent element of the shamans' equipment. Shaman connects the society he lives in with the sacrum. He is an intermediary between the world of the living and the dead, spirits, demons and gods as well as the protector of this society. He performs the function of a healer and a witcher. Being a shaman is a calling which might not be easily averted. He is a person of specific psycho-physical structure which makes him the chosen one. Entering the "career" path of a shaman is not the question of free will but of determinism.

Shaman needs to be distinguished from the rest of the society and perform his actions with the use of the objects designated especially for these purposes. Peculiar shaman's robes code symbolic elements of shamanic cosmology and anthropology containing magical significance. The characteristic elements include the head cover, which can be the head of an animal or only the horns or any fitted "antennas" – transmitters of the feelings and thoughts of shaman. The basic attribute of a shaman is the music instrument which he uses to accompany his narrative. It is usually a drum, however, it can also be a fife or a flute. Shaman's vision induced with hallucinatory substances is the travel in three spheres of the psychic: hyperconsciousness (the sky world), consciousness (the earth world), and subconsciousness (the underworld) – the three cosmic levels.

Images of similar nature are found in Central Asia. It is said that shamanic trees which hid souls' seeds grow in the Altai Mountains. A shaman usually climbed the tree to reach the Sky; the tree in itself was the object binding the Cosmos by means of the roots anchored in the underworld and the treetop reaching the upper world. A tree frequently marked the venue of the ceremony and its images were a permanent shamanic iconographic element placed e.g. on shaman's drums. Shaman was the intermediary between the world of a human being and the world of spirits and his significance resulted from the ability to influence such relations. Rock art found in Siberia originates from various eras: historic and prehistoric. Rock art of Central Asia, the region bordering Siberia, during the Bronze Age (4000-3000 years ago) evidenced an intriguing motif of anthropomorphic figure whose head is replaced with variously shaped ovals with radiating lines or surrounded with groups of points-dots (cult of the sun – "the travel to the sun"). A tree, being a "solar tree" , is the path to the Sun "people -rays" (Illus. 35a-b, 36a-b, 37).

Let us remind that according to the shaman's world model there were three levels – the spheres of Cosmos: the sky - air space, the earth surface and the underworld. All these levels were joined with the Centre point – cosmic axis (*axis mundi*) which was the traditional path of shaman's "spiritual travels".

The above presentation is limited to the attributes of shaman which might be visible when considering the "smaller" figure on the stone from Kontrewers. Thus the figure might be interpreted as a dancing and flute playing shaman moving at the border of two worlds (up-down = Sky-Underworld) which is symbolised by a clear horizontal engraving. However, he could have also travelled along the horizontal scheme.

Rite of passage

A cart = boat is the Appoline version of the cult of god – the Sun which is symbolised by solar boat/barge, a chariot or a cart which might be associated with the cultures of Central Europe of the Bronze Age of about the half of 2 millennium BC. The analogous images of carts can be found in Central Asia and in the North (Scandinavia). Weapons and the symbol of a boat are also seen in north Italy – the Alpine culture (Valcamonica, Lake Garda). Apart from the symbol of a boat as the solar barge, there is the symbol of a dead's cart known in various cultures across the world. (Illus. 38-41)

J. T. Bąbel deciphered the ritual images forming the ornament on cult razors of the Bronze Age. He used them to recreate the world model of the Bronze Age and the sacral space organisation of the Indo-European peoples (Illus. 42-44).

Conclusions

As it has been pointed out above, there is a lack of settlement background archaeologically researched. The described analogies presented in the broad cultural context emphasise the complexity of the issue on the one hand, while on the other, it needs to be answered whether finding the similarities is possible.

Due to the absence of accompanying findings which could serve the purpose of indirect dating process as well as of professional analyses which would enable the researchers to define the manner in which the engravings had been made or the tools that had been used, we are forced to apply stylistic analysis. The engraved images of human figures have been found in a few areas of prehistoric Europe. The petroglyphs from Valcamonica and Scandinavia seem to be of key importance in this respect. In the case of the former, the defined types of presented objects and figures allowed for creating the chronological scheme dividing the art of that place into several phases beginning with the Neolithic Period continuing up to the Bronze Age. The latter case presents a more complicated issue where the chronology seems much longer spanning from the Neolithic Period to historic times. Taking into consideration Kontrewers stone, the manner in which the figures are presented especially their defined attributes (horns) show similarities to some engravings from

Sweden. However, the assessment of the value of such observations remains problematic. The influence of the Nordic culture on the culture of the people residing in the area of Poland has been thoroughly analysed in numerous publications on the subject. Formal similarity of the images from Kontrewers to the engravings from the Nordic sphere seems rather coincidental and is not the result of the knowledge and information transmission between Scandinavia and a specific region of Poland in the Neolithic Period and the Bronze Age.

Basing on the available information concerning the development dynamics of the Nordic sphere and its contacts in Europe, a different pace of cultural development of this part of Poland as opposed the main culture creation regions depending on metal distribution and related cultural information (Unetician culture, Nordic culture, Tell culture of the Carpathians valley) needs to be emphasised. Additionally, a strong and well-documented connection of Scandinavian rock art with the landscape of the sea cost, and more broadly, sea/water should be considered. This feature might clearly distinguish Kontrewers from Scandinavian examples.

Nonetheless, the petroglyphs communicated the language of symbols or religious rituals in the form of non-verbal communication. Some researchers point out to the similarities between the styles of petroglyphs found on different continents which would suggest the existence of the societies migrating outside the primary place of their origin, or another common origin of petroglyphic motifs which are based on the interpretations presented in psychological studies by Carl Gustav Jung and M. Eliade. According to the theories described by these researchers, similarities between the petroglyphs (and other archetypic symbols) originating from different continents seem feasible as the result of genetical structures of a human brain. Subsequent theory explains that the petroglyphs were the creation of shamans made in various states of consciousness.

All attempts undertaken by diverse schools of comparative mythology aiming at rendering mythological terms uniform and compiling them into one permanent type must have failed. Despite such diversity and incompatibility of mythological ideas, the function of creating myths is truly homogeneous in itself. Anthropologists and ethnologists experienced frequent surprise discovering the same basic elements spread worldwide in absolutely dissimilar social and cultural conditions (cultural convergence). The same can be claimed about the history of religion. The attributes of faith, the dogmas and theological systems are clashing constantly.

Memory (group), past, history (culture memory) are intertwining terms. Such phenomenon occurred in the epoch which is analysed and it occurs nowadays as well. However, they never fully overlap. A different reading of every term among the people creating past messages, the differences between them and the scholars of modern era, and last but not least, among the

latter's broadly perceived environment require a careful approach towards using such terms; refraining from defining the terms should also be applied (as the definition is always "someone's" thus it might be questioned.)

I believe that the understanding of the issue of the stone from Kontrewers within the scope of such limited scientific discussion depends on the point of view. The interpretation should, undoubtedly, be multifaceted, however, the *stricte* comparative analysis of the engravings may not bring about positive outcomes. The analysis of broadly understood cultural anthropology may pose a similar problem.

Unfortunately, the settlement background of the area where the discovery was made seems completely unknown. There is no information about archaeological monuments. Currently, as it has been noted, the area of Mniów commune is largely forested. Poor quality of soil might have excluded the possibility of having it deforested for the agricultural reasons. It seems that a stone engraving on a stone in the forest would be devoid of magical significance if placed without the access to the view of the sky, thus it might have been located on a forested plateau on the edge of a water reservoir. Palynological research might be of use.

It is advocated to undertake the surface research of archaeological imagining of Poland of the area 82-61 (within which boundaries the stone is located), taking aerial photography, analysing it and defining the catalogue of sites and archaeological monuments of the late Neolithic Period and early Bronze Age both in the closest area and the extended territory. The attempt to recreate primary geomorphological scheme, the role of the mentioned sources and of the water reservoir should be undertaken. Most importantly, the stone itself should be analysed applying the archaeological traceology method.

The above-mentioned description of the engraving from Kontrewers aims at popularising the archaeological monument of this type in the Polish lands. The verification of the working hypothesis concerning the chronology of the stone setting it within the broad chronological frames spanning from the Eneolithic Period to early Bronze Age picturing it against expansive context of symbols of the Indo-Europeans in the paradigm of shamanism and cosmology of religious beliefs needs to be undertaken.

Summing up, the research stone engraving from Kontrewers should be conducted anew in the broad multifaceted scope. Otherwise, it will be necessary to assume the "evil stories" taken from ethnographic research and accept it as the place of *Evil = pan cultural Deuce*" (preserved folk stories of the oldest people) or the opinions of those who have just seen extraterrestrial objects flying behind their stable and thus creating ufological myth – *Credo, quia absurdum.*

Bibliografia załącznikowa (wybrane pozycje):

Allchin B., Allchin, R., *Narodziny cywilizacji indyjskiej*, Warszawa 1973.

Anati E., *La civilisation du Valcamonica*, Paris 1960.

Anati E., *Valcamonica: 10 0000 anni di storia*. Capo di Ponte 1980.

Anisimow A., *Wierzenia ludów Północy*, przekł. A. Wierzchowska, Warszawa 1971.

Antoniewicz W., *Le motif d'orant dans l'art neolithique,* „Archeologia Polona" , vol. II, 1969, pp. 199-219.

Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

Abreu de M. S, Fossat A., Jaffe L., *Breve guida all'arte rupestore di dos sotto laiolo, paspardo* (Riserva Regionale Incisioni Rupestri di Ceto, Cimbergo, Paspardo), *Valcamonica Preistoria*, vol. 1, edizioni della Cooperativa Archeologica "Le Orne dell'Uomo", Valcamonica Brescia, 1988.

Banaszkiewicz J., *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi,* Warszawa1986.

Banaszkiewicz J., *Polskie dzieje bajeczne. Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998.

Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2006.

Bąbel J. T., *Kult topora w neolicie polskim*, „ Wiadomości Archeologiczne", t. 43, z. 1, 1980, s. 3-44.

Bąbel J. T., *Symbolika barana w wierzeniach ludów kultury pucharów lejkowatych. Prób interpretacji*, „Wiadomości Archeologiczne", t. 51, 1986-1990, z. 2, s. 135-176.

Bąbel J. T., *Rytualne znaczenie niektórych północnoeuropejskich brzytew z epoki brązu. Próba interpretacji*, w*: Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gediga, D. Piotrowska, Warszawa -Wrocław - Biskupin, 2000, s. 157-178.

Bąbel J. T., *Krzemionki Opatowskie. Prapoczątki nowożytnego górnictwa*, w: *Górnictwo w czasie, przestrzeni, kulturze*, red. S. Januszewski, Wrocław 2007, s. 296- 314.

Bąbel J. T., *Nauka i magia neolitycznych górników z Krzemionek*, w: *35 lat krzemienia pasiastego w biżuterii. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Sandomierzu w dniu 12 października 2007 roku*, Sandomierz 2008, s. 22-34.

Bąbel J. T., *Reinkarnacja. Z dziejów wierzeń przedchrześcijańskiej Europy*, Warszawa 2009.

Baron J., *Przedstawienie wozów w kontekście rytów przejścia,* w: *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, red. B. Gediga, W. Piotrowski,

„Prace Komisji Archeologicznej" nr 17, „Biskupińskie Prace Archeologiczne" nr 6, Biskupin – Wrocław 2008, s. 199-209.

Brückner A., *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, oprac. J. Jaskanis, Olsztyn 1979.

Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska* ,Warszawa 1985.

Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.

Childe G., *On the date and origin of Minyan ware*, „Journal of Hellenic Studien", 35/1915, pp. 156-207.

Childe G., *The Aryans, a study of Indo-European Origins*, Londyn 1926.

Childe G., *The dawn of European Civilizatin,* London 1957.

Citroni M. C., *Elementi della trdizione iniziatica sciamanica In alcune incsioni rupestri della Valcamonica*, w: *La Guardia, R., ed. Secondo Convegno Internazionale di Archeologia Rupestre: Comune di Milano* 2001, pp. 9-14.

Clark J.D., *Prahistoria Afryki*, Warszawa 1976.

Cyngot D., *Archeologia a język*, w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 791-802.

Deptuła Cz., *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego,* Lublin 2000.

Dowson T. D, *Sztuka naskalna a szamanizm. Impas metodologiczny,* w: *Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej,* red. A. Rozwadowski, M. Kośko, T. Dowsona, Warszawa 1999, s. 39-56.

Duczko W., *Ruś Wikongów. Historia Skandynawów we wczesnośredniowieczne Europie Wschodniej*, Warszawa 2007.

Dumézil G., *Mythe et Épope I, L 'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-europées*, Gallimard 1968.

Z Georges'em Dumézilem rozmawia Didier Eribon. Na tropie Indouropejczykó. Mity i epopeje, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996.

Egg M., *Italische Helme. Studien zu den Älterisenzeitlichen Helmen Italiens und der Alpen*, w: *Antike Helme, Sammlug Lipperheide und Andere Bestände des Antikenmuseums Berlin,* mit Beiträgen von A. Bottini, M. Egg, F.-W. von Hase, H. Pflug, U. Schaaff, P. Schauer, G. Wauric, Mainz 1988, pp. 116-125.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, *Od epoki kamienia do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988.

Eliade M., *Kowale i alchemicy*, Warszawa 1993.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.

Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.

Eliade M., *Aspekty mitu,* Warszawa 1998.

Eliade M., *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, Warszawa 2002.

Forstner D., *Świt symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

Frazer J. G., *Złota Gałąź.* Rodz. I, *Król lasu*, Warszawa 1978, s. 27-37.

Fredsjö A., *Gravures en Kville (Bohuslan, Suede): Un aperçu*, w: *Valcamonica Symposium 1970*, s.269-272.

Gągol J., *Tajemniczy kamień z Kontrewersu*, „Państwowy Instytut Geologiczny. Wiadomości", nr 2/2006 (177), 23 luty 2006.

Gąssowska E., *Sprawozdanie z prac weryfikacyjnych stanowiska w miejscowości Kontrewers gm. Smyków* , mps w archiwum Świętokrzyskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Kielcach, Kielce 1988 nr. inw. 540.

Gąssowska E., *Kamień z Kontrewersu*, mps w archiwum Świętokrzyskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Kielcach, Kielce 1988 nr. inw. 540.

Gąssowska E., *Dobrzeszów, gm. Łopuszno woj. kieleckie,. Stanowisko Góra Dobrzeszowska,* „Informator Archeologiczny", Warszawa 1977, s. 115-116.

Gąssowska E., *Sanktuarium pogańskie w Dobrzeszowie*, „Z Otchłani Wieków", t. 48, 1979, s. 122-127.

Gąssowska E, *Badania weryfikacyjne przestrzeni międzywałowej ośrodka, kulturowego na Łyścu w latach 1979-1983*, w: *Sacrum pogańskie - sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha i Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 117-127.

Gąssowski J., *Mitologia Celtów*, Warszawa 1979.

Gąssowski J., *Prahistoria sztuki*, Warszawa 1994.

Gierliński G. D., Kowalski K. Z., *Foot print of an large, early jurassic ornithischian from the ancient sacred siate of Kontrewers, Poland,* w: Harris et al., eds., *The Triassic-Jurassic Terrestial Transition,* "New Mexico Museum of Natural History and Science, Bulletin" 37, 2006, pp. 217-220.

Gierliński,G., D., Sabath K., Ploch I., *Trocking Dinosaurus in the Holy Cross Mountains. Touris Guidebook*, Warszawa 2006.

Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.

Gimbutas M., *Gods and godesses of Old Europe 7000-3500 BC. Myths,legends and cult images*, Berkeley-Los Angeles 1974.

Gimbutas M., *The first wave of Euroasian steppe pastoralists into Copper Age Europe*, "Journal of Indo-European Studies" 5, 1977, pp. 277-338.

Gimbutas M., *The Gods And Goddesses In Old Europe. 7000 to 3500 BC Myths, Legends And Cult Images*, Berkeley and Los Angeles 1974.

Gimbutas M., *The Kurgan wave migration (c. 3400-3200 B.C.) into Europe and following trsformation of culture*, "Journal of Near Eastern Studies" 8/1980, pp. 273-315.

Gimbutas M., *The Language of the Goddess*, San Francisco, New York 1989.

Graves R., *Mity greckie*, Warszawa 1992.

Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian, cz. 1(do VIII w.), przekł. i oprac. M. Plezia, Kraków 1952.

Jaritz K., *Frühe Bukranien in Vordasien*, w: *Valcamonica Symposium 1970*, pp. 295-302.

Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane,* Warszawa 1993.

Jung C. G., *Psychologia a alchemia*, Warszawa 2016.

Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga. Wprowadzenie do całości dzieła*, Warszawa 1993.

Kaźmierczyk Z., *Irański dualizm w kosmogonii Słowian – stan badań*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*. Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, red. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, seria „Colloquia Orientalia Bialostocensia" 4, 2013, s. 661–668.

Klimaszewski M., *Geomorfologia,* Warszawa 1978.

Kolczyńsk J., *W poszukiwaniu symboliki pustki, ciemności i milczenia*, „Etnografia Polska", t. 47, 2004, z. 1-2, s. 131-148.

Kondracki J., *Geografia fizyczna Polski*, Warszawa 1978.

Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Lublin 1997.

Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2022.

Kopertowska D., *Nazwy miejscowe województwa kieleckiego*, Kielce 1984.

Kowalik A., *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004.

Kowalski A. P., *Wstęga i sznur. Ornament na ceramice neolitycznej w perspektywie indoeuropejskiej*, „Przegląd Archeologiczny" t. 46,1998, s. 23-36.

Kowalski K., Krzak Z., *Mówią tysiąclecia*, Warszawa 1989.

Krajewski R., *Odrowoz sheet: detailed geological map of Polond,* Polish Geological Institute, scale 1: 50 000, 1 sheet, 1962.

Kruk J., Milisaukas S., *Chronologia osadnictwa neolitycznego z Bronocic, woj. kieleckie*, „Archeologia Polski", t. 28, 1983, z. 2, s. 257-320.

Krukowski S., *Krzemionki Opatowskie*, Warszawa 1939.

Krzak Z., *Megality świata*, Wrocław 2001.

Kuczyński S.K., *Polskie herby ziemskie. Geneza, treści, Funkcje*, Warszawa 1993.

Labuda G., *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna.Antologia tekstów źródłowych*, Poznań 1999.

Leori-Gourhan A., *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966.

Lewis-Williams D., *The miand in the cave*, Londyn 2002.

Lewis-Williams D., *Prehistoryczni szamani: trans i magia w zdobionych grotach oraz po prehistorycznych szamanach - polemiki i odpowiedzi,* Warszawa 2009.

Ling J., *Elevated rock art. Towards a maritime understanding of Bronze Age rock art in northern Bohuslän, Sweden*. (= GOTARC, Series B: "Gothenburg Archaeological Theses", vol. 49). 2nd Edition. Göteborgs Universitet, Institut för Arkeologi och Antikens Kultur, Göteborg 2008.

Ling J., *Rock Art and Seascapes in Uppland*. Oxford: Oxbow Books 2013.

Loba E., *"Import" nordyjski na ziemiach polskich w starszej epoce brązu,* Poznań 2006.

Lockley M., *Tracking dinosaurus: a new look at an ancien* world, Cambridge University Press 1991.

Łosiński W., *Stara Ładoga w świetle badań archeologicznych,* „Przegląd Archeologiczny", t. 28, 1980, s. 225-238.

Majewski L., *Ukryty język symboli*, Poznań 2020.

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

Mallory J. P., *In search of the Indo-Europeans. Language, archeology and myth*, Lodon 1991.

Malmer M. P., *A chorogical study of North European rock art*, Sztokholm 1981.

Malotki E., *Kokopelli: the ranking of an icon*, Lincoln, University of Nebraska Pres, 2000.

Malinowski B., *Mit, magia, religia. Dzieła*. t. VII, Warszawa 1990.

Małecka-Kurkawaka K., *Traseologia - badania mikrośladów*, w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 464-471.

Mankey J., *Rogaty Bóg. Historia, mity, praktyki magiczne,* Białystok 2022.

Marinis de R. C., *La datazione dello stile IIIA, in AA.VV., Le pietre degli Dei. Menhir e stele dell'etŕ del Rame in Valcamonica e Valtellina,* Bergamo 1994.

Marinis de R. C., *Problemes de chronologie de l'art rupestre du Valcamonica,* "Notizie Archeologiche Bergomensi" 2, Bergamo 1994.

Marinis de R. C., *The eneolithic cemetery of Remedello Sotto (BS) and the relative and absolute chronology af the Copper Age in Northern Italy,* "Notizie Archeologiche Bergomensi" 5, Bergamo 1997.

Marstrander S., *A newly discovered rock-carving of Broze Age type in central Norway*, w: *Valcamonica Symposium 1970*, pp. 261-268.

Marzec A., *Wokół powstania kolegiaty wiślickiej, Przeszłość jest czasem narodzin. Z dziejów Wiślicy i jej związków z Krakowem.* Materiały z sympozjum historycznego zorganizowanego w Wiślicy, 3 październik 2005 roku, red. A. Waśko, J. Smołucha, Kraków 2006, s. 21-23.

Melis P., *The Nuragic Civilization,* Sasari, 2003.

Michalski F., *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971.

Mickiewicz A, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy,* w: *Dzieła. Wydanie rocznicowe*, t. 8, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997.

Mihály H., *Szamani eurazjatyccy*, Warszawa 2009.

Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian.* cz. I: *Kultura materialna*, Kraków 1929.

Müller - Karpe H., *Handbuch der Vorgeschichte. Vierter Band. Bronzezeit, Dritter Teilband Taffln,* München 1980, Tafel 58-71.

Namirski C., Prehistoryczna sztuka naskalna Wysp Brytyjskich, Kraków 2019.

Nawrocki A., *Szamani i Węgrzy*, Warszawa 1988.

Nola di A. M., *Diabeł. O formach, historii i kolejnych losu Szatana, a także o jego powszechniej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, Kraków 1987.

Orzechowski Sz., *Próba rekonstrukcji stanu zalesienia północno-wschodnich obrzeży Łysogór w okresie wpływów rzymskich - Przyczynek do poznania środowiskowych warunków rozwoju świętokrzyskiego okręgu górniczego*, „Acta Archeologica Carpatica", t. 30, 1991, s. 167-186.

Orzechowski Sz., *Antropologiczne przekształcenia środowiska Łysogór w pradziejach i starszych fazach wczesnego średniowiecza,* w: Świętokrzyski Park Narodowy. Przyroda i Człowiek, oprac. zbiorowe, red. L. Buchholz, M. Jóźwiak, J. Rychlewski, P. Szczepanek, Bodzentyn-Kielce, 2020, s.661-670.

Pasotti M., *Nuove incisioni rupesti del lago di Garda*, w: *Valcamonica Symposium 1970*, pp. 151-166.

Paszkiewicz B., *Rogi króla Kazimierza*, w: *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X*-XV w., red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 161-167.

Renaud E. B., *Kokopelli. A study in Pueoblo Mythology*, Southwestern Lore, Vol. 14, n.2, Gunnison 1948, pp. 25-40.

Renfrew C., *Archeologia i język. Łamigłówka pochodzenia Indoeuropejczyków*, Warszawa-Poznań 2001.

Reychman J., *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku Mickiewiczowskim w Wilnie i Petersburgu,* Warszawa 1955.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy metodzie*, Warszawa 1975.

Ritter D. W., *Sympathetic magic of the hunt as suggested by petroglyphs and pictographs of the western United States,* w: *Valcamonica Symposium 1970*, pp. 397-421.

Rozwadowski A., *Tekst, sztuka, skała: dylematy „czytania" sztuki naskalnej,* w: *Interpretacja jako konstrukcja*, red. J. Topolski, Poznań 1998, s. 39-62.

Rozwadowski A., *Czytając sztukę naskalną: pomiędzy archeologią a etnografią*, „Przegląd Archeologiczny", t. 46, 1998, s. 5-20.

Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej, red. A. Rozwadowski, M. Kośko i T. Dowson, Warszawa 1999.

Spiritss and Stones. Shamanism and Rock Art. In Central Asia and Siberia, ed. by A. Rozwadowski with M. M. Kośko, Poznań 2002.

Rozwadowski A., *Indoirańczycy - sztuka i mitologia.. Petroglify Azji Środkowej*, Poznań 2003.

Rozwadowski A., *Obrazy z przeszłości. Hermeneutyka sztuki naskalnej*, Poznań 2009.

Rozwadowski A., *Po drzewie do Nieba*, w: *Ślady. Spacer z powidokiem*, K. Raba, A. Rozwadowski, Ł. Gruszczyńsk, Poznań 2016, s.78-104.

Rozwadowski A., *Podróż do wnętrza skały jako uniwersalny motyw szamańskiej percepcji świata? Rozważania na przykładzie syberyjskiej sztuki naskalnej*, Warszawa-Toruń 2017, s. 199-237.

Buchowski M., Mamzer H., Rozwadowski A., Posern-Zieliński A., *Antropologia a archeologia,* w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 686-720.

Renfrew C., Bahan P., *Archeologia. Teorie. Metody. Praktyka*, Warszawa 2002.

Samashew Z., *„Shamanic" motifs in the petroglyphs of Eastera Kazakhstan*, w: *Spirits and Stones Shamanism and Rock Art. In Central Asia and Siberia*, red, A. Rozwadowski i M. M. Kośko, Poznań 2002, pp. 33-48.

Schauer P., *Die kegel- und glockenfőrmigen Helme mit gegossenem Scheielknauf der jüngeren Bronzezeit Alteuropas,* w: *Antike Helme,* Sammlug Lipperheide und Andere Bestände des Antikenmuseums Berlin, mit Beiträgen von A. Bottini, M. Egg, F.-W. von Hase, H. Pflug, U. Schaaff, P. Schauer, G. Wauric, Mainz 1988, pp. 181-194.

Schiavo Lo F., *Zur Herstellung und distribution bronzezeitlicher Metallgegenstande im nuraghischen Sardinien* w: *Mensch und Umwelt in der Bronzezeit Europas* (Hrsg. B. Hänsel) Kiel 1998, pp. 193-216.

Sieradzki A., *Teonim Perun w leksyce średnio- i nowopolskiej (na podstawie słowników),* Język. Religia. Tożsamość, 1 (15),2017, s.191-211.

Sikorski D. A., *Świątynie pogańskich Słowian czyli o tym jak je stworzono*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", No 3049, Historia CLXXVI, Wrocław 2007, s. 377-406.

Schild R., *Archeologia i palinologia - małżeństwo z rozsądku (w związku z uwagami dr M. Borowik-Dąbrowskiej),* „Archeologia Polski", t. 22, z. 1-2,1977, s. 185-192.

Składankowa M., *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1984.

Składankowa M., *Three Heads of the Dragon (A Study of the Triad in the Iranian Mythology),* „Hemispheres", nr 3, Warszawa 1988, pp. 25–52.

Składankowa M., *Georges Dumézil i trójdzielny paradygmat mitycznej wyobraźni,* „Literatura na Świecie", nr 11, Warszawa 1988, s. 321–33.

Składankowa M., *Mitologia Iranu*, Warszawa 1989.

Szczepanek K., *Późnoglacjalna i holoceńska historia roślinności Gór Świętokrzyskich*, „Acta Paleobotanika", II, 2, 1961, s. 1-44.

Szot-Radziszewska E., *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsce i ludzie*, Kielce 2003.

Szyjewski A., *Szamanizm,* Kraków 2005.

Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2010.

Śliwa J., *Inwazja Ludów Morskich na Egipt u schyłku II tys. p.n.e.,* w: *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salomon i J. Strzelczyk, Kraków 2004, s. 43-53.

Tilly C., *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*, London 1991.

Tomiccy J. i R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka,* Białystok 1975, s. 24-25.

Gierliński G., Sabath K., Ploch I., *Tourist Guidebook. Tracking Dinosauros in the Holy Cross Mountains,* Warsow 2006.

Whorf B. L., *Język myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982.

Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii,* Kraków 1997.

Wierciński M., *Geneza i ewolucja mowy artykułowanej w antropologicznym ujęciu Andrzeja Wiercińskiego*, w: *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 814-825.

Wielka Historia Świata, t. 2, *Stary i Nowy Świat. Od „rewolucji" neolitycznej do podbojów Aleksandra Wielkiego*, red. J. Śliwa, Warszawa 2005.

Urbańczyk S., *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991.

Urbańczyk S., *Dawni Słowianie - wiara i kult*, Warszawa 1991.

Uspieński B.A., *Kult św. Mikołaja na Rusi,* Lublin 1985.

Valcamonica Symposium. Symposium international, d'art prehistorique Walcamonica, 23-28 septembet 1968. Actes du Symposium International d' Art Préhistorique Capo di Ponte (Edzioni del Centro), Brescia, 1970.

Składankowa M., *Mitologia Iranu*, Warszawa 1989.

Zajączkowski A., *Orient jako źródło inspiracji w literaturze romantycznej doby mickiewiczowskiej*, Warszawa 1955.

Zajączkowski A., *Wstęp*, w: *Czas w kulturze*, wybrał i oprac. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 5-11.

Zależności lekowe, red. P. Kubikowski, H. Warduszko-Łysakowska: Rozdz. 11. *Środki halucynogenne,* Warszawa 1978, s. 127-152.

Żurowski T., *Górnictwo krzemienia nad rzeką Kamienną*, „Światowit", t. 23, 1960, s. 249–279.

Żurowski T., *Krzemionki Opatowskie, pomnik starożytnego górnictwa*, „Rocznik Świętokrzyski" 1, 1961, s. 17–96.

Żychlińska J., *Recepcja „importu" nordyjskiego na ziemiach polskich we wczesnych fazach kultury łużyckiej*, Poznań 2008.

WALDEMAR GLIŃSKI ur. się w 1956 r. w Kielcach. Matura rocznik 1975 w Liceum Ogólnokształcącym im. Stefana Żeromskiego w Kielcach.

Studiował historię w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Kielcach, następnie archeologię na Uniwersytecie Warszawskim.

Pracował w Wojewódzkim Ośrodku Archeologiczno-Konserwatorskim w Kielcach. W latach 1988-1990 brał udział, a następnie prowadził badania archeologiczne w Rydze na Łotwie w ramach realizacji kontraktu Pracowni Konserwacji Zabytków Oddział w Kielcach, na projekt architektoniczny, poprzedzony studium historyczno-architektonicznym Konwentu Św. Ducha i reliktów zamku Zakonu Rycerskiego Kawalerów Mieczowych. Po rozwiązaniu Pracowni Konserwacji Zabytków w Kielcach w 1991 roku rozpoczął pracę w Wydziale Archeologicznym Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Kielcach. W ramach tej instytucji wykonywał liczne interwencje konserwatorskie, specjalizując się w archeologii średniowiecznej i nowożytnej.

W 1994 roku rozpoczął pracę w Regionalnym Ośrodku Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Kielcach, gdzie prowadził kwerendę archiwalną źródeł historycznych dotyczących zamków doby średniowiecza, i czasów nowożytnych z terenu historycznego województwa sandomierskiego.

W 1996 roku założył własną działalność: Pracownię Badań Archeologicznych w Kielcach, w ramach której prowadził badania archeologiczne między innymi w Wiślicy (st. Regia, st. Grodzisko, st. kościół św. Mikołaja), przy rewitalizacji miasta Kielc (st. osada przy kościele św. Wojciecha, st. Rynek, st. Plac Panny Marii, st. Kolegiata) oraz w Chęcinach (miasto i zamek). Jest autorem kilkudziesięciu prac naukowych z zakresu archeologii średniowiecza regionu świętokrzyskiego.

ISBN: 978-83-966685-1-6

Wydawnictwo współfinansowane
ze środków Województwa Świętokrzyskiego

URZĄD MARSZAŁKOWSKI
WOJEWÓDZTWA ŚWIĘTOKRZYSKIEGO

Projekt realizowany dzięki wsparciu
Gminy Mniów – Mecenasa Kultury

FUNDACJA
WCZORAJ
DLA JUTRA