

Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie
ewelinasiemianowska@gmail.com

Institut Archeologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
pawelszczepanik@umk.pl

Ewelina Siemianowska, Paweł Szczepanik

PRZESTRZEŃ SAKRALNA I KOMUNIKACYJNA
W STUDIACH OSADNICZYCH
NAD WCZESNYM ŚREDNIOWIECZEM.
UWAGI WSTĘPNE*

Zarys treści. W tekście sformułowano wstępne uwagi na temat stanu badań nad przestrzenią sakralną i komunikacyjną w studiach nad wczesnym średniowieczem. W dużej części badania te ukazano z perspektywy prac badawczych prowadzonych w Instytucie Archeologii UMK w Toruniu. Poza refleksją archeologiczną zwrócono również uwagę na inspiracje płynące z innych nauk humanistycznych, w szczególności antropologii kulturowej, filozofii, religioznawstwa, socjologii i geografii społecznej. W tekście podjęto także, ważne dla autorów, kwestie teoretyczne i terminologiczne mające na celu pogłębioną refleksję oraz bardziej precyzyjny opis badanych zjawisk.

Słowa kluczowe: wczesne średniowiecze, stan badań, przestrzeń sakralna, komunikacja.

Badania nad wymiarem sakralnym procesów osadniczych mają w nauce polskiej dość długą tradycję, wystarczy wspomnieć przedwojenne studia Jana Stanisława Bystronia (1939), Stefana Czarnowskiego (1939) oraz nowsze Jacka Banaszekwicz (1979; 1986). Stanowią one również ważny element zainte-

* Ostateczna wersja części tekstu została przygotowana przez Pawła Szczepanika w trakcie realizowania przez niego projektu „Religie i ich rzeczy. Analiza porównawcza wczesnośredniowiecznych przedmiotów związanych z religijnością odkrytych na terenie Polski” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2017/24/C/HS3/00116).

resowań badawczych realizowanych w Instytucie Archeologii toruńskiego uniwersytetu. Pierwsze próby łączenia warsztatu archeologa z dokonaniem etnologii i antropologii kulturowej należy wiązać z działaniami Andrzeja Z. Bokińca i Andrzeja P. Kowalskiego, które wynikały z osobistych kontaktów wspomnianych badaczy z przedstawicielami szkoły tzw. Nowej Etnologii Polskiej już w latach 80. ubiegłego stulecia. Dzięki nim na początku kolejnej dekady możliwe stało się uruchomienie na studiach archeologicznych specjalizacji etnoarcheologia, której wpływ zaznaczył się również w prowadzonych później (i nadal kontynuowanych, ale już w innych ośrodkach naukowych) przez Jacka Kowalewskiego czy Joannę Wawrzeniuk badaniach nad wczesnym średniowieczem (Kowalewski 1997; 2002; 2007; 2012; Wawrzeniuk 2004; 2016a; 2016b)¹. Po dziś dzień pozostają one ważnym elementem studiów osadniczych realizowanych w Zakładzie Archeologii Wczesnego Średniowiecza. Początek tych badań należy wiązać z próbą zrozumienia charakteru osadnictwa skoncentrowanego wokół Góry św. Wawrzyńca w Kałdusie, gdzie odkryto obiekty odnoszące się wprost do sfer *sacrum* pogańskiego i chrześcijańskiego (Chudziak 2003; 2006; Bojarski, Chudziak, Weinkauff 2017). Dzięki wynikom ostatnich prac wiemy, że miejsce to było waloryzowane w sposób szczególnie już w pradziejach. Kolejne realizowane projekty związane są z rozpoznaniem charakteru i funkcji osadnictwa na wyspach jeziornych, które – zdaniem badaczy toruńskich – odgrywały ogromną rolę w sposobie konceptualizowania wczesnośredniowiecznej rzeczywistości. Dla tej kategorii stanowisk obiektem eponimicznym okazała się wyspa w Żółtym na Pomorzu Środkowym (*The Island in Żółte* 2014). W tym nurcie badawczym mieszczą się również rozważania współautora niniejszego tekstu dotyczące szeroko rozumianej przedchrześcijańskiej religijności Słowian z uwzględnieniem interpretacji przestrzeni sakralnej (Szczepanik 2009; 2011; 2012; 2016; 2018; 2020; Szczepanik, Wadyl 2012).

Wprzęgnięcie osiągnięć antropologii kulturowej do instrumentarium badawczego archeologa wynika ściśle z przyjętej definicji „osadnictwa”. Otóż nowocześnie pojęte studia osadnicze powinny obejmować całość zjawisk przestrzennych, odzwierciedlających różne kategorie aktywności ludzkiej w środowisku przyrodniczym, które związane są przede wszystkim z zasiedlaniem, gospodarką, komunikacją i sferą duchową (Chudziak 2007, s. 39). Wszystkie te czynności ludzkie można traktować jako swoiste „przestrzenie” składające się na

¹ O dziejach etnoarcheologii w Instytucie Archeologii UMK w Toruniu por. Kowalewski 2016.

przestrzeń osadniczą lub też jako „krajobrazy” tworzące „krajobraz kulturalny” tożsamy z osadniczym².

Oba wymienione pojęcia cechuje wieloznaczność, wskutek czego są one używane nie tylko w różnych kontekstach, ale bywają także stosowane wymiennie. Wydaje się jednak, że w przeciwieństwie do terminu „krajobraz”, mocno zakotwiczonego w środowisku przyrodniczym (Bożętka 2008), „przestrzeń” jest określeniem o wiele bardziej pojemnym, a tym samym wykorzystywanym w różnych dziedzinach wiedzy do nazywania znacznie większej liczby zjawisk (Jędrzejczyk 2008). „Przestrzeń” stanowi bowiem (obok „czasu”) centralną i zarazem jedną z najbardziej ogólnych kategorii wszystkich dyscyplin naukowych, które ograniczają się zazwyczaj do opatrzenia jej odpowiednim określeniem, np. przestrzeń geograficzna, przestrzeń społeczna, przestrzeń ekonomiczna, przestrzeń absolutna itd. (Kostrowicki 1997; Chojnicki 1999; Jędrzejczyk 2008; Nakoinz, Knitter 2016, s. 6–9). Z reguły jednak we współczesnej nauce funkcjonują dwa zasadnicze poglądy na istotę przestrzeni: obiektywistyczny (realny) i subiektywistyczny (percepcyjny). Pierwszy z nich definiuje przestrzeń jako topologiczne relacje między układami materialnymi, których postrzegalną cechą jest określona „gęstość” dyskretnych z natury rzeczy przedmiotów lub kanałów przepływu informacji (Kostrowicki 1997, s. 126). Druga koncepcja opisuje przestrzeń jako kategorię poznawalną zmysłami, wskutek czego jest ona uważana za przeciwną do podejścia naukowego. Jednocześnie w obu ujęciach akcentuje się potrzebę zwracania uwagi na rolę osobowości i kultury w percepcji przestrzeni (Kostrowicki 1997, s. 125–127).

Powyższy podział zdaje się pokrywać z dwoma głównymi nurtami w dyskusji prowadzonej przez mediewistów, głównie historyków, wyróżniających racjonalny (w nowożytno-europejskim sensie tego terminu³) oraz mitologiczno-symboliczny sposób postrzegania przestrzeni przez człowieka średniowiecza⁴. W opinii historyków dopiero stulecia XII i XIII stanowiły moment przełomowy w zmianie jej percepcji, która m.in. dzięki lepszej ocenie odległości czy powstawaniu miast zmierzała odtąd do racjonalizacji. Był to jednak proces stopniowy i nierównomierny (Le Goff 1997, s. 85–91; por. też Krawiec 2006), uzależniony bowiem od wielu czynników: statusu społecznego, zawodu (*vide* kupcy), wykształcenia, indywidualnych predyspozycji psychicznych i fizycznych, ale też postawy ideologiczno-religijnej obowiązującej w społeczności czy stanu

² Koncepcję krajobrazową zastosował ostatnio Jan Tyszkiewicz (2014).

³ Na temat racjonalności i jej typów por. Stanley J. Tambiah 2007.

⁴ Podejścia te omawia zwięźle Rafał Simiński (2008, s. 5–17).

urządzeń komunikacyjnych (Simiński 2008, s. 6–7 – tam dalsza literatura; Samsonowicz 2009, s. 21, 27–28).

Niezależnie od tego długotrwałego procesu „odczarowywania” – by użyć określenia Maxa Webera (2011, s. 85–87, 125–127) – kultury społeczności średniowiecznych, podobnie jak pradziejowych, określa się mianem tradycyjnych, a więc tworzących konglomerat wzajemnie przenikających się sfer techniczno-użytkowej i symboliczno-światopoglądowej (Pałubicka 1985, s. 55–56). Zaliczenie do nich również wczesnośredniowiecznych Słowian ma ważkie znaczenie dla studiów nad nimi w ogóle, nie wyłączając z tego badań nad ich osadnictwem. Owo wzajemne przenikanie musiało, jak można się domyślać, wpływać faktycznie na strukturę przestrzeni osadniczej, zarówno w aspekcie przyrodniczym, jak i kulturowym, a także na kształtowanie się relacji przestrzenno-funkcjonalnych między jej poszczególnymi elementami (Chudziak 2010, s. 289–290; por. też Ostoja-Zagórski 1992, s. 21–22). Aspekt sakralny bywa coraz częściej uwzględniany w analizach wczesnośredniowiecznego osadnictwa, co zresztą zgadza się z założeniem o komplementarności obu wspomnianych wcześniej koncepcji przestrzeni, a więc realnej i percepcyjnej (Kostrowicki 1997, s. 128). Mimo to do wyjątkowych należą studia poświęcone *stricte* relacjom między przestrzenią sakralną a komunikacyjną (Wojciechowska 2001; Siemianowska 2013a) lub zaledwie problematykę tę poruszające (Rączkowski, Nowakowski 2002; Samsonowicz 2015, s. 121–123). Jako pewne odniesienie do sfer światopoglądowej i komunikacyjnej można odebrać szereg artykułów wspomnianego wyżej Jacka Kowalewskiego, w których podjął on kwestię okoliczności deponowania skarbów srebrnych we wczesnym średniowieczu, włączając się w dyskusję o pozaekonomicznych czy ekonomicznych przyczynach tego fenomenu (Kowalewski 2001; 2004; 2006; por. też Bogucki 2004). Polemika ta pozwoliła spojrzeć w nieco odmienny sposób na skarby, postrzegane jako pierwszorzędne źródło do rekonstrukcji ówczesnych szlaków komunikacyjnych (Wąsowiczówna 1953, s. 315). Bardziej bezpośredni charakter mają natomiast uwagi współautorki niniejszego artykułu, traktujące o zależnościach między sferą sakralną a komunikacyjną u wczesnośredniowiecznych Prusów (Siemianowska 2013a). Choć dostrzeżone i określone przez Henryka Samsonowicza jako „ciekawe” (Samsonowicz 2015, s. 117, przypis 132), w świetle niektórych poczynionych niżej uwag winny być poddane w przyszłości korekcie.

W literaturze niejednokrotnie zwraca się uwagę na wzajemne korelacje między obiema kategoriami przestrzeni, choć czyni się to zazwyczaj w sposób pośredni przez zaakcentowanie „interesujących”, a nawet „znacznie mocniej-

szych niż obecnie” związków kościołów i ich patrociniów (w szczególności świętego Mikołaja) z targami oraz karczmami, czyli głównymi ogniwami infrastruktury komunikacyjnej (Moździej 1990, s. 162, przypis 107 – tam starsza literatura; Słupecki 1993, s. 13)⁵. Zainteresowanie badaczy budzą najczęściej szlaki pielgrzymkowe (np. *Peregrinationes* 1995; Dzieduszycki, Przybył 2002; Manikowska 2008a; Paner 2016), wyjątkowo zaś dostrzega się relację, jaka zachodziła między lokalizacją klasztorów a przebiegiem głównych arterii komunikacyjnych (Białoskórska 1992). Takie opracowania dotyczą zazwyczaj epok późniejszych niż wczesne średniowiecze, co wydaje się zrozumiałe ze względu na znacznie większy zasób źródeł pisanych podających dodatkowo dość jasno wyłożoną terminologię, która zawęża znaczenie późnośredniowiecznej przestrzeni sakralnej przede wszystkim do kościołów, kaplic, cmentarzy, sanktuariów, samych relikwii świętych, klasztorów czy wreszcie szlaków pielgrzymkowych, dróg procesyjnych lub tych prowadzących do kościoła (zwanymi na ziemiach polskich mesznymi) bądź cmentarzy (Jaritz 2005; Manikowska 2008b; Bylina 2008; Szilágyi 2014, s. 141–147).

Owe fragmenty przestrzeni sakralnej stanowiły zarazem część składową przestrzeni komunikacyjnej. Pełniąc przy tym rolę socjalizującą, konsolidowały wspólnotę, głównie podczas okresowych wędrówek ludności, np. na mszę niedzielą (Dobrowolski 1966, s. 86; Bylina 2012, s. 11–13). Generalnie rzecz biorąc, droga zapewniała łączność, czyli przekazywanie informacji ustnie i na piśmie, a im dalej w przeszłość – umożliwiała równocześnie transport obejmujący przemieszczanie się towarów i/lub osób z jednego miejsca w drugie na dłuższych dystansach. Stąd też przy rozpatrywaniu społeczeństw przedindustrialnych zaleca się rozumienie komunikacji w jej najszerszym znaczeniu scalającym łączność i transport w jedność, którą można ujmować również jako „przestrzeń komunikacyjną” (Górecki 1998; Tyszkiewicz 2014, s. 123; por. też Potrykowski, Taylor 1982, s. 11). Jest to zatem perspektywa zdecydowanie odmienna od współczesnej, w której rozwój techniki pozwolił na oddzielenie łączności od transportu. Aktualnie „przestrzeń komunikacyjna” oznacza przede wszystkim komunikację interpersonalną, zarówno bezpośrednią – „twarzą w twarz”, jak i pośrednią – przez środki masowego przekazu, media społecznościowe (Majgier 2000). Ujęcie geograficzne sytuuje „przestrzeń komunikacyjną” wśród przestrzeni lokalizujących (obiektywnych), czyli opisujących rozmieszczenie czy też kompozycję różnego rodzaju obiektów, takich jak drogi

⁵ O wezwaniu świętego Mikołaja por. Artur Róžański (2010, s. 72–106).

wodne, lądowe i powietrzne, oraz infrastruktury z nimi związanej w przestrzeni (Kostrowicki 1997, s. 131).

Termin „przestrzeń komunikacyjna” cieszy się wśród badaczy przeszłości zdecydowanie mniejszą popularnością niż „komunikacja”, ale w obu przypadkach nie precyzuje się z reguły ich znaczenia (np. Suchowska-Ducke 2011), a raczej przyjmuje intuicyjnie, co z kolei zdaje się odzwierciedlać trudności źródłowe, jakie napotyka rekonstrukcja funkcjonujących w przeszłości (a więc nie tylko we wczesnym średniowieczu) połączeń komunikacyjnych. Z tej przyczyny zarówno historycy, jak i archeolodzy uciekają się do stosowania wyrażeń tak nieprecyzyjnych jak: „osie drożne”, „szlakowość”, „strefy wpływów” czy „cyrkulacje importów”. Drogi wyjątkowo stają się przedmiotem badań archeologicznych, toteż za podstawę wyznaczenia ich prawdopodobnego przebiegu, przy częstym braku bezpośrednich przekazów pisanych, przyjmuje się z reguły zarejestrowane i wydatowane przez archeologów skupiska osadnicze, co wynika ze słusznego na ogół przekonania o integralności drogi i osady (szerzej por. Siemianowska 2013b – tam dalsza literatura)⁶.

O ile jednak instynktowne posługiwanie się określeniem „przestrzeń komunikacyjna” można usprawiedliwić ze względu na fakt, że w ciągu dziejów zasadniczy sens istnienia połączeń komunikacyjnych (pokonywanie dystansu) nie uległ zmianie w przeciwieństwie do ich formy, o tyle brak objaśnienia terminów „przestrzeń sakralna/święta/religijna” (czy też „krajobraz sakralny/święty/religijny”) należy uznać za poważne uchybienie metodologiczne. Niejednokrotnie zamiennie posługiwanie się tymi terminami możemy uważać za uzasadnione, np. wówczas, gdy dany obiekt pełni kilka funkcji, jednak synonimiczność w wykorzystywaniu tych pojęć nie powinna przybierać formy bezrefleksyjnej. Uwaga ta dotyczy również stosowanych zamiennie w literaturze, zarówno historycznej, jak i archeologicznej, sformułowań typu „miejsce kultu”, „miejsce święte”, „sanktuarium” czy „świątynia”, a więc bardzo konkretnych

⁶ Przekonanie to chyba najlepiej wyraził Stefan Weymann, stwierdzając: „Dwa pojęcia – droga i osada – są ze sobą tak integralnie związane, że rozłączyć je znaczyłoby pozbawić pojęcie osadnictwa właściwej treści” (Weymann 1953, s. 200). Podobne założenie przyjmowali także inni badacze zgłębiający zagadnienie dróg w epokach przedindustrialnych, np. Teresa Dunin-Wąsowicz, Bogumił Rogalski, Bożena Wyrozumska). Za odstępstwo mogą uchodzić tu drogi rzymskie, o budowie których decydowały czynniki polityczne i administracyjne (kontrola nad nowo przyłączonymi terytoriami), wskutek czego unikały one obszarów zasiedlonych i większych ośrodków. Wszelkie zatem formy osadnictwa były wtórne w stosunku do dróg. Podobnie zresztą w czasach nam współczesnych tereny zamieszkałe omijane są przez autostrady, których celem jest z kolei uzyskanie jak największej prędkości (Dunin-Wąsowicz 1965, s. 391–392, 394, 398; Wyrozumska 1977, s. 8; Petó 2014, s. 2).

elementów składowych omawianego rodzaju przestrzeni (np. Chudziak 2003; 2006; 2007; 2010; 2011; Woźny 2007; 2008; Rykała 2009⁷; Kawiński 2011; Siemianowska 2013a; Szczepanik 2020, s. 258–261). Problemy definicyjne związane z wymienionymi terminami dotyczą wierzeń w każdej epoce, ze współczesną włącznie. Borykają się z nimi również geografowie religii, którzy – zdawałoby się – dysponują znacznie lepszą niż badacze przeszłości bazą źródłową, a analizowane zjawiska znają niejednokrotnie z autopsji (Przybylska 2005; Sołjan 2012, s. 14–21).

Badania nad sferą duchową społeczności pradziejowych oraz wczesnohistorycznych napotykają szczególne trudności; za jedną z wielu tego typu konsekwencji trzeba uznać również owe kwestie terminologiczne. Otóż o wierzeniach przedchrześcijańskich i związanych z nimi obyczajach wczesnośredniowiecznych Słowian źródła pisane podają niewiele informacji, których właściwe odczytanie komplikuje fakt, że zostały one odnotowane przez walczących z pogaństwem chrześcijańskich duchownych. Dodatkowo większość z nich dotyczy głównie obszarów połabskich, pomorskich oraz ruskich, w mniejszym stopniu innych terenów, m.in. czeskich. Późniejsze zapisy są efektem fantazji ich autorów (*vide* Jan Długosz i stworzony przez niego wciąż niejednoznaczny panteon bogów słowiańskich) bądź zawierają zaledwie opisy obrzędów magicznych (Moszyński 1993; Wawrzyniuk 2016b, s. 46–47). Stąd też początek swój biorą dwa odmienne stanowiska badaczy dotyczące pogańskiej religii Słowian. Jedni, określane przez swych antagonistów jako hiperkrytyczni, uważają, że skromne źródła odpowiadają równie skromnym wierzeniom lub też odnoszą się wyłącznie do opisywanych społeczności, a tym samym nie mogą mieć nic wspólnego z tymi, do dziejów których opisów takich brak. Z kolei ich oponenti, którym Dariusz A. Sikorski nadał miano optymistów, „zakładają istnienie rozbudowanego zestawu wierzeń religijnych Słowian i bogactwo form oddawanego kultu” (Sikorski 2007, s. 377–379).

Owi optymiści chętnie wykorzystują zebrane przez etnografów materiały, widząc w nich przeżytki wierzeń pogańskich (Posern-Zieliński, Ostoja-Zagórski 1977; Mianecki 2010), ale podejście to zasada się przede wszystkim na meto-

⁷ Artykuł Andrzeja Rykały opiera się niemal wyłącznie na starszej literaturze przedmiotu (Aleksander Brückner, Stanisław Urbańczyk, Kazimierz Moszyński), jedyną nowszą publikacją (poza polskim wydaniem pracy Georges'a Dumézila z 1959 roku (Dumézil 2006), poświęconej bogom Germanów) wykorzystaną przez tego geografa jest *Mitologia Słowian* autorstwa religioznawcy i etnologa religii Andrzeja Szyjewskiego (2003). Pominięto w nim zatem prace nie tylko etnologów i religioznawców, ale także przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza historyków i archeologów. Tym samym wspomniany artykuł nic nie wnosi do rozpatrywanego zagadnienia.

dach strukturalistycznych wypracowanych w religioznawstwie porównawczym przez Georges'a Dumézila i Mirceę Eliadego, które pozwalają na rekompensowanie braków źródłowych poprzez odwoływanie się do faktów znanych z lepiej udokumentowanych religii innych ludów indoeuropejskich. Koncepcje obu wymienionych badaczy wyraźnie przeważają w dzisiejszych studiach podejmujących zagadnienie wierzeń pogańskich Słowian (por. pierwsze polskie publikacje, w których je zastosowano – Gieysztor 1977; 1982; Słupecki 1994), ale pojawiają się, wprawdzie nieliczne, głosy krytyczne czy choćby sceptyczne (Sikorski 2007; 2012, 2018)⁸.

Istotne w tym względzie znaczenie, aczkolwiek niemal niezauważone przez szersze grono badaczy⁹, mają prace Adriany Ciesielskiej, rozpatrujące z perspektywy metodologicznej pozycje „miejsc kultu” w obrębie osadnictwa słowiańskiego. Odniosła się ona krytycznie do religioznawstwa fenomenologicznego prezentowanego przez Mirceę Eliadego, wykorzystywanego w interesującym nas kontekście kulturowym m.in. przez Leszka P. Słupeckiego, a także wskazała na jeszcze inne i niepopularne wśród historyków oraz archeologów ujęcia religii powstałe na gruncie psychologii, socjologii i antropologii kulturowej (uwagi w tej kwestii por. też Posern-Zieliński 1982, s. 190). W odniesieniu do Słowian wczesnośredniowiecznych cytowana badaczka zaproponowała metodę kontekstualną, czyli procedurę badań społecznego aspektu funkcjonowania religii rozumianej według definicji Émile'a Durkheima. W jej opinii źródła archeologiczne umożliwiają uchwycenie społecznego wymiaru wierzeń pogańskich w przeciwieństwie do „zrozumienia” faktu religijnego „samego w sobie” poprzez „wczucie się” w jego sakralny sens i „wewnętrzne przeżycie” jednostki, co miałyby zakładać fenomenologia religii w wydaniu Mircei Eliadego (Ciesielska 1997; 2001a; 2001b; por. też Sikorski 2018, s. 191–195).

Przy wszystkich niedoskonałościach inspiracja fenomenologiczna (por. Szczepanik 2020, s. 250–258), wykraczająca dalece poza ustalenia Mircei Eliadego i Rudolfa Otto, wydaje się wciąż niezwykle ważną, interesującą i płod-

⁸ Warto zauważyć, że ostatnio podkreśla się zaledwie fragmentaryczną recepcję dorobku Eliadego wśród polskich religioznawców, na co niewątpliwie wpłynęły uwarunkowania polityczne, a także opublikowane z opóźnieniem polskojęzyczne wydania jego prac (również literatury pięknej), bez podania kontekstu i cech środowiska, które stworzył i w którym tworzył (szerzej por. Skarżyńska 2009).

⁹ Jak się wydaje, dotychczas jedynym badaczem, który zwrócił uwagę na artykuł A. Ciesielskiej (2001a), jest D.A. Sikorski (2007, s. 384, przypis 22). W naszej opinii wszystkie cytowane w niniejszym artykule prace tej autorki należy czytać łącznie, ponieważ wzajemnie się one uzupełniają.

ną poznawczo perspektywą badawczą (Posern-Zieliński 1982, s. 190). Należy jednak pamiętać, że klasyczne ujęcie fenomenologii Edmunda Husserla jest wciąż niemal nieobecne w archeologii (Ciesielska 2012, s. 305–308). Niemniej za inspirujące można uznać prace Christophera Tilleya traktujące o fenomenologii krajobrazu; jego zdaniem: „Phenomenology involves the understanding and description of things as they are experienced by a subject. It is about the relationship between Being and Being-in-the-world. Being-in-the-world resides in a process of objectification in which people objectify the world by setting themselves apart from it. This results in the creation of a gap, a distance in space” (Tilley 1994, s. 12). Takie podejście wydaje się prowadzić wprost do fenomenologii percepcji w ujęciu prezentowanym przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego, według którego najistotniejsze jest ludzkie doświadczanie rzeczywistości – zapożyczone przez ciało (Merleau-Ponty 2001). I to właśnie sposób bycia w świecie ma być najistotniejszym elementem służącym do zrozumienia charakteru przestrzeni sakralnej, z którą identyfikują się konkretne jednostki. Możemy tu w końcu mówić o swoistym heideggerowskim zamieszkiwaniu w świecie, które odbywa się przede wszystkim przez kreowanie granic, obszarów i centrów danych przestrzeni (Woźny 2000, s. 15). Należy również pamiętać o kategoriach waloryzacji magiczno-mitycznej, która dla społeczności tradycyjnych stanowiła podwalinę swoistego „ontologicznego bezpieczeństwa” (Kowalski 2007, s. 162–164).

Za nadrzędną cechę fenomenologicznej refleksji nad przestrzenią należy zatem uznać fakt, że „w szeroko rozumianej fenomenologii, szeroko, bo uwzględniającej różne jej odcienie i odłamy, zrealizowana została nowoczesna filozofia przestrzeni pojmująca przestrzeń jako relację, a nie jako byt absolutny” (Buczyńska-Garewicz 2006, s. 11). W takim duchu stworzono definicję „przeźreń sakralnej”, która powinna być postrzegana jako „[...] sfera wyobrażeń mitycznych, gdzie każdy element odwołuje się wprost do konkretnego mitu, najczęściej kosmologicznego, opowiadającego o początkach i budowie wszechświata. Odwołuje się wprost do elementów dostępnym codziennemu doświadczeniu, stanowiąc swoisty komunikat religijny, który mógł wiązać się zarówno z elementami krajobrazu przyrodniczego, jak i konstrukcjami wzniesionymi przez człowieka. Zarówno jedne, jak i drugie partycypowały w sposób czynny w interakcjach kulturowych” (Szczepanik, Wadył 2012, s. 37 – tam dalsza literatura). Innymi słowy, w społecznościach tradycyjnych doświadczanie czasu i przestrzeni jest doświadczeniem jakościowo znaczącym (Bystroń 1939, s. 25; Guriewicz 1976, s. 29–94). Istota takiego sposobu waloryzowania przestrzeni tkwi „w przyznaniu szczególnej wartości wybranym miejscom naturalnym,

sztucznym obiektom, a także rozległym obszarom (znanym i nieznanym), przez jednostkę, grupę bądź całą społeczność” (Myśliwski 1999, s. 18). Taka przestrzeń podlega również swoistej antropomorfizacji, stanowiąc makrokosmos z funkcjonującym wewnątrz niego mikrokosmosem, za który możemy uznać człowieka i jego ciało (Guriewicz 1976, s. 42–94; por. też Szczepanik 2013 – tam dalsza literatura).

Jak widać, zróżnicowanie interesujących nas kategorii przestrzennych odbywa się przynajmniej na kilku płaszczyznach, jednak z naszej perspektywy za najistotniejszy należy uznać podział przestrzeni sakralnych na wspomniane wyżej miejsca kultu i miejsca święte. Leszek P. Słupecki, podejmując problematykę badania świętych gajów, stworzył inspirującą „listę wyznaczników” służących do rozpoznawania „miejsc kultu” i „miejsc świętych” poprzez rozwinięcie kryteriów sakralności (powtórzenia, odkrycia i symboliki nadzwyczajności), postulowanych uprzednio przez Tadeusza Makiewicza i Andrzeja Prinkego, dla których z kolei za podstawę posłużyła praca Carstena Colpego (Colpe 1970; Makiewicz, Prinke 1981; Słupecki 1994; por. też polemikę – Posern-Zieliński 1982). W badaniach nad konkretną strukturą osadniczą kryteria te zostały z powodzeniem wykorzystane do analizy charakteru relikwów odkrytych wokół Góry św. Wawrzyńca w Kałdusie (Chudziak 2003; 2006).

„Miejsce kultu” jest terminem dość dowolnie stosowanym do określenia różnego typu stanowisk/ obiektów, przez swoją nieprecyzyjność może stać się *quasi*-pojęciem wykorzystywanym przez badaczy do nazwania najróżniejszych obiektów o najczęściej nieznanym im lub nieokreślonej (domniemanej lub rekonstruowanej pozautilitarnej) funkcji. Wydaje się więc, że takie homogeniczne traktowanie wszelkich form przestrzennych związanych ze sferą sakralną nie przystaje do rzeczywistości, którą próbujemy w tym miejscu opisywać. „Miejsca kultu” należałoby utożsamiać przede wszystkim z przestrzeniami dostępnymi bezpośrednio, cielesnemu doświadczeniu członków danej społeczności lub jej reprezentanta w postaci kapłana; są to więc miejsca oddawania czci bóstwom w postaci hierofanii naturalnych bądź w formie zmaterializowanej, przybierającej kształt posągu lub innego wizerunku, atrybutu etc. W miejscach tych można się również spodziewać istnienia urządzeń służących do sprawowania czynności rytualnych, śladów wykonywania tych działań w postaci znalezisk o charakterze ofiarnym, związanych choćby z paleniem ognia, czy złożonych w ofierze szczątków zwierząt i/lub ludzi, pokarmów roślinnych, a także innych przedmiotów, np. broni, biżuterii, będących swoistymi darami dla bóstwa, których istnienie z jednej strony poświadczają źródła pisane, z drugiej komparatystyczne materiały religioznawcze. Możemy się tu również spodziewać istnienia świątyń

sensu stricto, rozumianych jako miejsca pobytu/zamieszkania bogów, a także tzw. hal kultowych czy innych budynków specjalnego przeznaczenia, które należałoby rozpatrywać jako scenerie odbywających się tam, niestety bliżej nieokreślonych, działań o charakterze obrzędowo-rytualnym.

Tak pojmowane „miejsce kultu” odpowiadałoby też miejscu centralnemu, które z założenia powinno być multifunkcyjne i którego znaczenie wzrastało wprost proporcjonalnie do liczby pełnionych przezeń funkcji (Moździoch 1999, s. 22; 2002, s. 220–221). Dopuszcza się bowiem możliwość skumulowania przez pojedynczą jednostkę kilku funkcji centralnych (politycznych, administracyjnych czy religijnych) lub stymulowania innych (wiec, targ) przez fakt samej jej obecności, podczas gdy przykładowo źródła pisane bądź archeologiczne mogą sugerować tylko jedną z nich (Brink 1999, s. 237–239; Moździoch 2002, s. 221; ostatnio por. Słupecki 2017, s. 24–25). Ze względu na odprawiane rytuały „miejsca kultu” musiały być, przynajmniej w ograniczonym stopniu, dostępne dla danej społeczności. Informacje na ten temat wynikają pośrednio z żywotów św. Ottona, gdzie znajdziemy informacje o skarbcach przyświątynnych, do których miała trafiać dziesiąta część łupów wojennych (szerzej por. Słupecki 2013). Takie skumulowanie funkcji militarnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych i religijnych przywodzi na myśl christallerowskie miejsca centralne, dla których najbardziej korzystnym położeniem jest lokalizacja „na linii komunikacyjnej łączącej w sposób możliwie najtańszy ośrodki najważniejsze” (Christaller 1963, s. 64). Reguła ta pozwala traktować ważniejsze ośrodki jako węzły drogowe oraz identyfikować te stojące najwyżej w hierarchii osadniczej, co z kolei może być wykorzystane w rekonstrukcjach połączeń dalekosiężnych.

Zgoła inaczej mogła przedstawiać się sytuacja z „miejscami świętymi”, pojmowanymi – jak możemy zakładać – jako przestrzenie o najwyższym statusie semiotycznym (m.in. Bajburin 1998). Były one wyłączone ze sfery ekumeny, stanowiąc obszary niedostępne dla ludzkiej aktywności. Doskonałym przykładem takiego miejsca jest Olimp, najważniejsza góra w religii starożytnych Greków, przestrzeń zamieszkiwana przez bogów, na której nie odprawiano jednak żadnych obrzędów (Słupecki 2006, s. 68–69). Miejsca tego typu mogą być również przykładami „sakralności pustki”. W takich przestrzeniach oprócz ogrodzeń w formie wałów, płotów itd. nie istniały żadne inne „ruchomości” mogące poświadczać taki, a nie inny charakter danej przestrzeni. Tak też widział święte gaje na ziemiach pruskich Stanisław Mielczarski, do których – jego zdaniem – nie prowadziły żadne drogi (Mielczarski 1982, s. 26). Takich miejsc nie dotyczy także zasada ciągłości sieci komunikacyjnej, czyli tendencja

zmierzająca do tego, aby każdy punkt sieci komunikacyjnej miał połączenie z każdym innym punktem tej sieci (Tarski 1968, s. 108).

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że przyjęcie optyki fenomenologicznej oznacza – co słusznie ostatnio zauważyli Włodzimierz Rączkowski i Jacek Nowakowski – że „nie ma takiej kategorii jak „obiektywne środowisko geograficzne”, wskutek tego pewne obszary mogły zostać objęte „tabu”, w związku z tym omijano je, nawet mimo dogodnych do ich przejścia warunków” (Rączkowski, Nowakowski 2002, s. 253–254). Stwierdzenie to z jednej strony może wyjaśniać budowę dróg w miejscach niekoniecznie dogodnych, jak np. bagna, utożsamianych zazwyczaj z barierami dla komunikacji, z drugiej zaś wzmacnia czujność wobec „zasady najmniejszego wysiłku”, stosowanej zwykle w rekonstrukcjach dawnych połączeń komunikacyjnych, według której najbardziej optymalna droga między punktami osadniczymi powinna być jak najkrótsza i najdogodniejsza (Chudziak 1997, s. 12; Robak 2008, s. 292).

Wartościowanie przestrzeni przekłada się nie tylko na życie społeczne wewnątrz danej grupy ludzkiej, ale także na nawiązywanie oraz podtrzymywanie kontaktów z innymi, bliższymi lub dalszymi, społecznościami. To potrzeby kulturowo-społeczne decydują o inicjowaniu kontaktów i ich formach (funkcje te były uskuteczniane przede wszystkim poprzez tradycyjne dla danej wspólnoty obrzędy, w których uczestniczyli członkowie całej wspólnoty), tudzież warunkują istnienie kulturowych stymulatorów lub barier determinujących praktykę kontaktowania się, wymiany przedmiotów czy transmisji pewnych kompetencji kulturowych. Ich ślady rejestruje archeologia, jednak fragmentaryczność pozyskiwanego przez tę dyscyplinę materiału źródłowego nastęrcza wielu trudności interpretacyjnych, najczęściej zaś analizy kartograficznego ujęcia redystrybucji poszczególnych przedmiotów ignorują funkcjonowanie w danych społecznościach takowych stymulatorów nazwanych niegdyś przez Jana H. Eggersa „świadomą selekcją przedmiotów” (Kowalski 1999, s. 29; Stjernquist 1967, s. 16)¹⁰. Zachowania tego typu niezwykle trudno zrekonstruować na podstawie materiału archeologicznego, ale przykładowo można domniemywać, że Prusowie, biorący aktywny udział w systemie wymiany w obrębie tzw. nadbałtyckiej strefy gospodarczej (*vide* Truso), zaprzestali w X wieku przyjmowania kruszcu srebrnego prawdopodobnie z przyczyn religijnych (Bogucki 2007).

¹⁰ Fragment pracy Berty Stjernquist ukazał się w wersji polskojęzycznej, którą uzupełniono o nowszą literaturę przedmiotu (głównie polską), jednak nie zamieszczono informacji, że jest to tłumaczenie (Kmieciński, Gurba 2006).

Jak widać, przedstawiona pokrótce¹¹, z racji charakteru niniejszego tekstu, problematyka jest niezwykle rozbudowana i wielowątkowa. Jednak tylko pogłębiona refleksja teoretyczna, przy jednoczesnym wykorzystaniu jak najszerzego spektrum wszelkich dostępnych źródeł, pozwoli zbliżyć się do zrozumienia charakteru wczesnośredniowiecznej rzeczywistości kulturowej. Powyższe rozważania, będące jedynie prolegomeną do badań szczegółowych, w naszym przekonaniu mogą być użyteczne dla szerokiego grona badaczy zajmujących się analizą kulturowego znaczenia przestrzeni w społecznościach minionych.

Bibliografia

- Bajburin A., 1998, *Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy*, tłum. B. Żyłko, Polska Sztuka Ludowa. Konteksty, t. 52, z. 3–4, s. 109–117.
- Banaszkiewicz J., 1979, *Fabularyzacja przestrzeni. Średniowieczny przykład granic*, Kwartalnik Historyczny, t. 86, s. 987–999.
- Banaszkiewicz J., 1986, *Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początków ludu. (Uwagi o urzędzeniu wspólnoty plemiennie-państwowej u Słowian)*, Przegląd Historyczny, t. 77, s. 445–465.
- Białoskórska K., 1992, *Czy o wyborze miejsca na założenie opactwa cysterskiego decydowały zawsze wskazania reguły? Między teorią a rzeczywistością, [w:] Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Poznań, s. 149–178.
- Bogucki M., 2004, *Dlaczego we wczesnym średniowieczu powstawały skarby złomu srebrnego?*, Wiadomości Numizmatyczne, t. 48(1), s. 49–76.
- Bogucki M., 2007, *Coinfinds in the Viking-Age emporium at Janów Pomorski (Truso) and the "Prussian phenomenon"*, [w:] *Money circulation in Antiquity, the Middle Ages and modern times. Time, range, intensity. International Symposium on the 50th Anniversary of Wiadomości Numizmatyczne, Warsaw, 13–14 October 2006*, red. S. Suchodolski, M. Bogucki, Warszawa–Kraków, s. 79–108.
- Bojarski J., Chudziak W., Weinkauff M., 2017, *Góra św. Wawrzyńca w Kaldusie we wczesnym średniowieczu – na skrzyżowaniu szlaków dalekosiężnych, [w:] Pradoliny pomorskich rzek. Kontakty kulturowe i handlowe społeczeństw w pradziejach i wczesnym średniowieczu*, red. M. Fudziński, W. Świętosławski, W. Chudziak, Gdańsk, s. 301–313.
- Bożętka B., 2008, *Kategoria miejsca i wymiar humanistyczny w badaniach nad krajobrazem, [w:] Terytorium, region, miejsce – czas i przestrzeń w geografii*, red. W. Maik,

¹¹ Szersze przedstawienie problemu będzie przedmiotem przygotowywanego przez autorów odrębnego opracowania.

- K. Rembowska, A. Suliborski, *Podstawowe Idee i Koncepcje w Geografii*, t. 4, Bydgoszcz, s. 97–114.
- Brink S., 1999, *Political and social structures in early Scandinavia. A settlement-historical pre-study of the central place*, Tor, t. 28, s. 235–281.
- Buczyńska-Garewicz H., 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Horyzonty Nowoczesności, t. 49, Kraków.
- Bylina S., 2008, *Przestrzenie sakralne mieszkańców wsi u schyłku średniowiecza*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, *Colloquia Mediaevalia Varsoviensia*, t. 4, Warszawa, s. 149–190.
- Bylina S., 2012, *Drogi – granice – most. Studia o przestrzeni publicznej i sakralnej w średniowieczu*, Warszawa.
- Bystron J.S., 1939, *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*, *Przegląd Socjologiczny*, t. 7, s. 25–46.
- Chojnicki Z., 1999, *Podstawowe problemy filozoficzne i metodologiczne przestrzeni i czasu*, [w:] Z. Chojnicki, *Podstawy metodologiczne i teoretyczne geografii*, Poznań, s. 249–264.
- Christaller W., 1963, *Ośrodki centralne w Południowych Niemczech*, [w:] *Teoria ośrodków centralnych*, *Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej*, z. 1, Warszawa, s. 1–72.
- Chudziak W., 1997, *Wczesnośredniowieczny szlak komunikacyjny z Kujaw do Prus – studium archeologiczne*, [w:] *Wczesnośredniowieczny szlak lądowy z Kujaw do Prus (XI wiek). Studia i materiały*, red. W. Chudziak, Toruń, s. 9–31.
- Chudziak W., 2003, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, *Mons Sancti Laurentii*, t. 1, Toruń.
- Chudziak W., 2006, *Problem projekcji mitu kosmologicznego na organizację przestrzeni sakralnej in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, *Slavia Antiqua*, t. 47, s. 67–97.
- Chudziak W., 2007, *Człowiek i środowisko w okresie wczesnohistorycznym na Niżu Polskim – uwagi z perspektywy studiów osadniczych*, [w:] *Studia interdyscyplinarne nad środowiskiem i kulturą w Polsce*, t. 1: *Środowisko – człowiek – cywilizacja*, red. M. Makohonienko, D. Makowiecki, Z. Kurnatowska, Poznań, s. 35–42.
- Chudziak W., 2010, *Przestrzeń pogańskiego sacrum w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym Słowian pomorskich*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, C. Hadamik, Warszawa, s. 289–317.
- Chudziak W., 2011, *Miejsca kultu pogańskiego w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym Pomorza we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Polska i Europa w średniowieczu. Przemiany strukturalne. Podmioty i przedmioty w badaniach historycznych*, red. M. Adamczewski, Warszawa, s. 27–48.
- Ciesielska A., 1997, *Social aspects of Slavonic religion in Central Europe between the 7th and*

- 12th century, Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. „A” Daļa Sociālāsun Humanitārās Zinātnes, t. 51, nr 5–6, s. 81–85.
- Ciesielska A., 2001a, *Miejsca kultu słowiańskiego i ich pozycja w obrębie osadnictwa*, [w:] *Historia bliższa i dalsza. Polityka – społeczeństwo – wojskowość. Studia z historii powszechnej i Polski*, red. S. Kowal, G. Kucharski, M. Walczak, Poznań–Kalisz, s. 95–105.
- Ciesielska A., 2001b, *Religion and society: the case of Slavonic peoples between the 7th and 12th centuries CE*, [w:] *A permeability of boundaries? New approaches to the archaeology of art, religion, and folklore*, red. R.J. Wallis, K. Lymer, British Archaeological Reports, International Series, t. 936, Oxford, s. 99–103.
- Ciesielska A., 2012, *Przemiany kulturowe na obszarze między Odrą a Wisłą na przełomie starożytności i średniowiecza. Studium metodologiczne*, Poznań.
- Colpe C., 1970, *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in Ur- und Prähistorischen Epochen*, [w:] *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968*, red. H. Jankhun, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, t. 74, cz. 3, Göttingen, s. 18–39.
- Czarnowski S., 1939, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, Przegląd Socjologiczny, t. 7, s. 3–21.
- Dobrowolski K., 1966, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław.
- Dumézil G., 1959, *Les Dieux des Germains*, Paris.
- Dumézil G., 2006, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Warszawa.
- Dunin-Wąsowicz T., 1965, *Z historii dróg we Francji*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, R. 13, nr 3, s. 389–398.
- Dzieduszycki W., Przybył M., 2002, „Trakt cesarski” – próba odtworzenia przebiegu drogi pielgrzymki Ottona III do Gniezna na podstawie analizy źródeł pisanych i archeologicznych, [w:] *Trakt cesarski Iława – Gniezno – Magdeburg*, red. W. Dzieduszycki, M. Przybył, Poznań, s. 17–32.
- Gieysztor A., 1977, *The Slavic Pantheon and New Comparative Mythology*, Quaestiones Mediaevalium, t. 1, s. 7–32.
- Gieysztor A., 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Górecki J., 1998, *Ostrów Lednicki – rezydencja na wczesnopiastowskim szlaku od Poznania do Gniezna*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kóčka-Krenz, W. Łosiński, Poznań, s. 236–245.
- Guriewicz A., 1976, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa.
- The Island in Żółte*, 2014, *The Island in Żółte on Lake Żarańskie. Early Medieval Gateway into West Pomerania*, red. W. Chudziak, R. Kaźmierczak, Toruń–Szczecin.

- Jaritz G., 2005, *Droga do kościoła w późnym średniowieczu: splendor i kurz*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, R. 53, nr 2, s. 131–136.
- Jędrzejczyk D., 2008, *Przestrzeń i czas w perspektywie geograficznej*, [w:] *Terytorium, region, miejsce – czas i przestrzeń w geografii*, red. W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski, Podstawowe Idee i Koncepcje w Geografii, t. 4, Bydgoszcz, s. 13–39.
- Kawiński P., 2011, *Organizacja pogańskiej przestrzeni sakralnej Prusów na tle osadnictwa w okresie plemiennym – przykład Pomezanii, Pogezanii i Warmii*, Pruthenia, t. 6, s. 89–128.
- Kmieciński J., Gurba J., 2006, *Szlaki handlowe jako ponadczasowy nośnik innowacji kulturowych*, Pomorania Antiqua, t. 21, s. 7–36.
- Kostrowicki A.S., 1997, *Przestrzeń – jej istota i zróżnicowanie*, Rzeki. Kultura – Cywilizacja – Historia, t. 6, s. 125–142.
- Kowalewski J., 1997, *Rola rowów we wczesnośredniowiecznych osadach z rejonu Pojezierza Chełmińsko-Dobrzyńskiego*, Archaeologia Historica Polona, t. 6, s. 101–121.
- Kowalewski J., 2001, *Okoliczności deponowania wczesnośredniowiecznych skarbów srebrnych na obszarze Słowiańszczyzny Zachodniej. Próba reinterpretacji znaczenia*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia, t. 28, s. 59–97.
- Kowalewski J., 2002, *Společne funkce ozdób stroju słowiańskiego we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, maszynopis rozprawy doktorskiej w Bibliotece Uniwersyteckiej UMK, Toruń.
- Kowalewski J., 2004, *Dlaczego czy jak deponowano skarby we wczesnym średniowieczu*, Wiadomości Numizmatyczne, t. 48(2), s. 181–191.
- Kowalewski J., 2006, *Praktyka deponowania skarbów w świetle zasad waloryzacji kruszców srebrnego w zachodniosłowiańskich społecznościach tradycyjnych wczesnego średniowiecza*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia, t. 30, s. 51–73.
- Kowalewski J., 2007, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska zachodniosłowiańskie w perspektywie antropologii historycznej (rzecz – mit – przestrzeń)*, [w:] *Środowisko pośmiertne człowieka*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Funeralia Lednickie, Spotkanie 9, Poznań, s. 21–34.
- Kowalewski J., 2012, *Kreacje przeszłości. Szkice z antropologii historii*, Biblioteka Centrum Badań Antropologii Historii, Chronos/Anthropos, nr 1, Toruń.
- Kowalewski J., 2016, *Antropologia kulturowa i archeologia: etnoarcheologia w Toruniu*, Rocznik Antropologii Historii, t. 6(9), s. 349–387.
- Kowalski A.P., 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.
- Kowalski A.P., 2007, *Myślenie magiczne jako przejaw poczucia ontologicznego bezpieczeństwa*, [w:] *Bezpieczeństwo ontologiczne*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz, s. 154–165.
- Krawiec A., 2006, *Imagines mundi. Wyobrażenia o świecie człowieka średniowiecznego: krótki zarys tematyki*, [w:] *Mundus hominis – cywilizacja, kultura, natura. Wokół interdyscy-*

- scyplinarności badań historycznych, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2966, Historia, t. 175, Wrocław, s. 145–156.
- Le Goff J., 1997, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa.
- Majgier K., 2000, *Internet jako przestrzeń komunikacyjna*, Przegląd Psychologiczny, t. 43, nr 2, s. 157–172.
- Makiewicz T., Prinke A., 1981, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, Przegląd Archeologiczny, t. 28, s. 57–83.
- Manikowska H., 2008a, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław.
- Manikowska H., 2008b, *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Colloquia Mediaevalia Varsoviensia, t. 4, Warszawa, s. 95–131.
- Merleau-Ponty M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa.
- Mianecki A., 2010, *Folklor jako źródło do poznania religii Słowian*, [w:] *Recepcja kultury średniowiecznej w humanistyce*, red. K. Obremski, J. Wenta, Mediaevalia, t. 1, Toruń, s. 41–64.
- Mielczarski S., 1982, *Przyczyny śmierci św. Wojciecha*, Studia Warmińskie, t. 19, s. 19–30.
- Moszyński L., 1993, *Przedchrześcijańska religia Słowian na Pomorzu na tle ogólnosłowiańskim*, Studia Gdańskie, t. 9, s. 11–43.
- Moździoch S., 1990, *Organizacja gospodarcza państwa wczesnopiastowskiego na Śląsku. Studium archeologiczne*, Wrocław.
- Moździoch S., 1999, *Miejsca centralne Polski wczesnopiastowskiej. Organizacja przestrzeni we wczesnym średniowieczu jako źródło poznania systemu społeczno-gospodarczego*, [w:] *Centrum i zaplecze we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. S. Moździoch, Wrocław, s. 21–51.
- Moździoch S., 2002, *Castrum Munitissimum Bytom. Lokalny ośrodek władzy w państwie wczesnopiastowskim*, Warszawa.
- Myśliwski G., 1999, *Człowiek średniowiecza wobec czasu i przestrzeni (Mazowsze od XII do połowy XVI wieku)*, Warszawa.
- Nakoinz O., Knitter D., 2016, *Modelling Human Behaviour in Landscapes. Basic Concepts and Modelling Elements*, Quantitative Archaeology and Archaeological Modelling, t. 1, Cham.
- Ostoja-Zagórski J., 1992, *Studia osadnicze w świetle teoretycznych problemów archeologii*, [w:] *Problemy badań nad osadnictwem pradziejowym*, red. B. Gediga, Wrocław, s. 17–23.
- Pałubicka A., 1985, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, Studia Metodologiczne, t. 24, s. 51–76.
- Paner H., 2016, *Gdańsk na pielgrzymkowych szlakach średniowiecznej Europy*, Gdańsk.

- Peregrinationes*, 1995, *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Colloquia Mediaevalia Varsoviensia, t. 2, Warszawa.
- Pető Z.E., 2014, *Roman or Medieval? Historical roads in the pills forest*, Hungarian Archaeology E-Journal, Autumn, s. 1–9.
- Posern-Zieliński A., 1982, *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze*, Przegląd Archeologiczny, t. 30, s. 187–200.
- Posern-Zieliński A., Ostoja-Zagórski J., 1977, *Etnologiczna interpretacja i analogie etnograficzne w postępowaniu badawczym archeologii i prahistorii. Uwagi krytyczno-polemiczne*, Slavia Antiqua, t. 24, s. 39–71.
- Potrykowski M., Taylor Z., 1982, *Geografia transportu. Zarys problemów, modeli i metod badawczych*, Warszawa.
- Przybylska L., 2005, *Pojęcie przestrzeni sakralnej*, [w:] *Geografia i sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, t. 2, red. B. Domański, S. Skiba, Kraków, s. 381–387.
- Rączkowski W., Nowakowski J., 2002, *Między metaforą a rzeczywistością: ścieżka, droga, trakt w dyskursie archeologicznym*, [w:] *Trakt cesarski Iława – Gniezno – Magdeburg*, red. W. Dzieduszycki, M. Przybył, Poznań, s. 247–260.
- Robak Z., 2008, *Drogi czy bezdroża? Niektóre aspekty średniowiecznej komunikacji*, Alma Mater, nr 1, s. 291–295.
- Różański A., 2010, *Jednoprzestrzenne kościoły romańskie z terenu Wielkopolski*, Poznań.
- Rykała A., 2009, *Wierzenia plemion prapolskich i ich udział w kształtowaniu krajobrazu religijnego u progu i w początkach państwa polskiego*, [w:] *Geografia historyczna jako determinanta rozwoju nauk humanistycznych*, red. M. Kulesza, Legnica–Łódź, s. 157–169.
- Samsonowicz H., 2009, *The city and the trade route in the early Middle Ages*, [w:] *Central and Eastern Europe in the Middle Ages. A cultural history*, red. P. Górecki, N. van Deusen, International Library of Historical Studies, t. 51, London–New York, s. 20–29.
- Samsonowicz H., 2015, *Studia nad postrzeganiem przestrzeni przez ludzi średniowiecza*, Poznań.
- Siemianowska E., 2013a, *Sacred places in the research on early medieval roads and routes. The Prussian case*, [w:] *Sacred space in the state of the Teutonic Order in Prussia*, red. J. Wenta, współpraca M. Kopczyńska, Sacra Bella Septentrionalia, t. 2, Toruń, s. 59–85.
- Siemianowska E., 2013b, *W sprawie metody badań wczesnośredniowiecznych szlaków dalekosiężnych*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Archeologia, t. 23, s. 91–110.
- Sikorski D.A., 2007, *Świątynie pogańskich Słowian – czyli o tym, jak je stworzono*, [w:] *Cor hominis. Wielkie namietności w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 3049, Historia, t. 176, Wrocław, s. 377–406.

- Sikorski D.A., 2012, *O długim trwaniu pewnej teorii – idea trypartycji u ludów indoeuropejskich Georges’a Dumézila w świetle krytyki*, *Slavia Antiqua*, t. 53, s. 105–130.
- Sikorski D.A., 2018, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*, Poznań.
- Simiński R., 2008, *Od „solitudo” do „terra culta”. Przestrzeń jako przedmiot wyobrażeń w Inflantach i Prusach od XIII do początku XV wieku*, Toruń.
- Skarżyńska B., 2009, *Mircea Eliade w Polsce. Recepcja religioznawczo-kulturowa*, Warszawa.
- Słupecki L.P., 1993, *Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin)*, *Przegląd Religioznawczy*, nr 3(169), s. 13–32.
- Słupecki L.P., 1994, *Slavonic pagan sanctuaries*, Warszawa.
- Słupecki L.P., 2006, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Moździoch, Toruń–Wrocław–Warszawa, s. 63–81.
- Słupecki L.P., 2013, *Temple fiscality of pagan Slavs and Scandinavians*, [w:] *Economies, monetisation and society in the West Slavic lands 800–1200 AD*, red. M. Bogucki, M. Rębkowski, *Wolińskie Spotkania Mediewistyczne*, t. 2, Szczecin, s. 109–113.
- Słupecki L.P., 2017, *Pogaństwo plemion polskich*, [w:] *Chrzest Mieszka I i christianizacja państwa Piastów*, red. J. Dobosz, M. Matla, J. Strzelczyk, Poznań, s. 19–26.
- Sołjan I., 2012, *Sanktuaria i ich rola w organizacji przestrzeni miast na przykładzie największych europejskich ośrodków katolickich*, Kraków.
- Sternquist B., 1967, *Models of commercial diffusion in prehistoric times*, *Scriptora Minora*, t. 2, s. 1–44.
- Suchowska-Ducke P., 2011, *Przestrzeń komunikacyjna północnego Nadczarnomorza w oczach Egejczyków*, [w:] *Między Bałtykiem a Morzem Czarnym. Szlaki między morza IV–I tys. przed Ch.*, red. M. Ignaczak, A. Koško, M. Szmyt, *Archaeologia Bimaris. Dyskusje*, t. 4, Poznań, s. 167–180.
- Szczepanik P., 2009, *Mit kosmologiczny w religii Słowian wczesnośredniowiecznych*, masyzynopsis pracy magisterskiej w Instytucie Archeologii UMK, Toruń.
- Szczepanik P., 2011, *Słowiańskie wizje świata pozagrobowego. Obraz mityczny i jego ziemskie realizacje*, [w:] *Człowiek wobec śmierci na przestrzeni dziejów. Materiały z VII Ogólnopolskiej Sesji Interdyscyplinarnej z cyklu „Historia – różne perspektywy”*, red. J. Kordel, M. Sas, Warszawa, s. 23–29.
- Szczepanik P., 2012, *Rola wysp w kontekście kultury wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej*, *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie*, t. 13(2011), s. 11–21.
- Szczepanik P., 2013, *Ciało i głowa w kulturach typu tradycyjnego*, [w:] *Motywy głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej. Międzynarodowe Spotkania Interdyscyplinarne „Motywy przez Wieki”*, t. 1, red. L. Gardela, K. Kajkowski, Bytów, s. 16–32.
- Szczepanik P., 2016, *Rzeczywistość mityczna Słowian Północno-Zachodnich we wczesnym*

- średniowieczu i jej materialne wyobrażenia, maszynopis pracy magisterskiej w Instytucie Archeologii UMK, Toruń.
- Szczepanik P., 2018, *Słowiańskie zaświaty. Wierzenia, wizje i mity*, Szczecin.
- Szczepanik P., 2020, *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia. Studium z zakresu etnoarcheologii religii*, Toruń.
- Szczepanik P., Wadył S., 2012, *Uwagi o przestrzeni sakralnej północno-zachodniej Słowiańszczyzny i Prus we wczesnym średniowieczu*, Pruthenia, t. 7, s. 37–65.
- Szilágyi M., 2014, *On the road. The history and archaeology of medieval communication networks in East-Central Europe*, Archeolingua Series Minor, t. 35, Budapest.
- Szyjewski A., 2003, *Mitologia Słowian*, Kraków.
- Tambiah S.J., 2007, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków.
- Tarski I., 1968, *Koordynacja transportu*, Warszawa.
- Tilley C., 1994, *A phenomenology of landscape places, paths and monuments*, Oxford/Providence.
- Tyszkiewicz J., 2014, *Geografia historyczna. Zarys problematyki*, Warszawa.
- Wawrzeniuk J., 2004, Apotropaiczne przejawy wierzeń wczesnośredniowiecznych Słowian na ziemiach polskich (w świetle badań etnoarcheologicznych), maszynopis pracy magisterskiej w Instytucie Archeologii UMK, Toruń.
- Wawrzeniuk J., 2016a, *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, Warszawa.
- Wawrzeniuk J., 2016b, *Kilka refleksji na temat prób rekonstrukcji wierzeń mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, Ethos, t. 29, nr 3(115), s. 46–65.
- Wąsowiczówna T., 1953, *W sprawie metody badań przebiegu wczesnośredniowiecznych dróg lądowych Polski*, Przegląd Zachodni, t. 9(9–10), s. 310–320.
- Weber M., 2011, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań.
- Weymann S., 1953, *Ze studiów nad zagadnieniem dróg w Wielkopolsce od X do XVIII wieku*, Przegląd Zachodni, t. 9, s. 194–253.
- Wojciechowska B., 2001, *Na granicy dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, [w:] *Ludzie, kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa, s. 509–518.
- Woźny J., 2000, *Symbolika miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz.
- Woźny J., 2007, *Cmentarzyska jako miejsca kultu w sakralnym krajobrazie*, [w:] *Środowisko pośmiertne człowieka*, Funeralia Lednickie, Spotkanie 9, red. W. Dzieduszycki, J. Wrześniński, Poznań, s. 217–226.
- Woźny J., 2008, *Sakralny krajobraz w wierzeniach epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*, [w:] *Opera ex aere. Studia z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza dedykowane profesorowi*

Janowi Dąbrowskiemu przez przyjaciół, uczniów i kolegów z okazji siedemdziesięciolecia urodzin, red. M. Mogielnicka-Urban, s. 257–264.

Wyrozumska B., 1977, *Drogi w ziemi krakowskiej do końca XVI wieku*, Wrocław.

SACRAL AND COMMUNICATION SPACE IN SETTLEMENT STUDIES ON THE EARLY MIDDLE AGES. INTRODUCTORY NOTES

Keywords: early Middle Ages, state of research, sacred space, communication.

Summary

Research on the sacred dimension of settlement processes has quite a long tradition in Polish science. Settlement studies understood in a modern way should cover all spatial phenomena reflecting various categories of human activity in the natural environment, which are related primarily to settlement, economy, communication and the spiritual sphere. The sacred aspect is more and more often included in the analyses of early medieval settlement, which, moreover, agrees with the assumption of the complementarity of real and perceptual space. The authors present the development of research on the early medieval sacred and communication space, which is an important element of research carried out at the Institute of Archaeology in Toruń. In the text, which is only an introduction to further research, the need for extensive multithreaded research, combined with extensive theoretical and terminological reflection, was highlighted. Thanks to this approach, it becomes possible to understand the role and nature of space in the context of the cultures described.

