

**WSPÓŁCZESNE  
OBLICZA  
PRZESZŁOŚCI**



# WSPÓŁCZESNE OBLICZA PRZESZŁOŚCI

Redakcja

Arkadiusz Marciniak,  
Danuta Minta-Tworzowska,  
Michał Pawleta



Poznań 2011  
Wydawnictwo Poznańskie

“This project has been funded with support from the European Commission (“Culture” 2007–2013 programme). This publication reflects the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein”.

„Niniejszy projekt został zrealizowany dzięki finansowemu wsparciu Komisji Europejskiej (Program Kultura 2007–2013). Publikacja odzwierciedla wyłącznie stanowisko ich autorów, Komisja Europejska nie ponosi zaś odpowiedzialności za jakiegokolwiek wykorzystanie informacji zawartych w tejże publikacji”

Fotografia na pierwszej stronie okładki: Robert Demarczyk

Tłumaczenie abstraktów i streszczeń z j. polskiego na angielski oraz korekta tekstów angielskich: Joanna Haracz-Lewandowska za wyjątkiem tekstu 1 (Wprowadzenie) – Arkadiusz Marciniak

Tłumaczenie abstraktów i streszczeń z j. angielskiego na polski: Dariusz Błaszczuk



Recenzenci  
prof. dr hab. Włodzimierz Rączkowski  
prof. dr hab. Jacek Woźny

Redakcja

ISBN

## Spis treści

<i>Arkadiusz Marciniak, Danuta Minta-Tworzowska, Michał Pawleta</i>	
Współczesne oblicza przeszłości. Wprowadzenie. . . . .	9
(Contemporary faces of the past. An introduction — summary) . . . . .	21

### **OBRAZY PRZESZŁOŚCI W PRAKTYCE ARCHEOLOGICZNEJ. PODSTAWY TEORETYCZNE**

<i>Henryk Mamzer</i>	
O archeologicznej autokreacji. . . . .	25
(On archaeological self-creation — summary) . . . . .	37
<i>Danuta Minta-Tworzowska</i>	
Człowiek i rzecz w perspektywie archeologicznej (czyli rzecz w perspektywie antropocentrycznej) . . . . .	39
(Man and thing in archaeological perspective [or thing in anthropocentric perspective] — summary) . . . . .	59
<i>Sławomir Kadrow</i>	
Mitologizacyjny charakter teorii migracjonistycznych w archeologii — wybrane zagadnienia . . . . .	63
(The myth of migrationist theories in archaeology — selected aspects — summary) .	78

### **OBRAZY PRZESZŁOŚCI W NARRACJACH TERAŹNIEJSZOŚCI**

<i>Michał Pawleta</i>	
Przeszłość we współczesności . . . . .	83
(The past in the present — summary) . . . . .	100
<i>Bogusław Gediga</i>	
Zmienność w obrazowaniu przeszłości . . . . .	103
(Changeability in presentation of the past — summary) . . . . .	112

<i>Anna Zalewska</i>	
Archeologiczny „palimpsest” jako specyficzna postać interakcji terażniejszości Z... ..	115
(Archaeological „palimpsest” as a specific form of the present interacting with... — summary).....	130
<i>Dawid Kobiątka</i>	
Społeczny wizerunek archeologii — o rzeczywistości w fikcji .....	133
(The social face of archaeology — on reality in fiction — summary) .....	146
<i>Nina Schücker</i>	
The faces of Arminius: The Battle of Teutoburg Forest in the German public .	149
(Oblicza Arminiusza: Bitwa w Lesie Teutoburskim w odbiorze niemieckiej opinii pub- licznej — streszczenie) .....	173

## OBRAZY PRZESZŁOŚCI I ICH SPOŁECZNA KONSUMPCJA

<i>Lech Czerniak</i>	
Dla kogo są wykopaliska? Profesjonaliści i społeczeństwo .....	177
(Who are excavations for? Professionals and society — summary) .....	185
<i>Anna Grossman</i>	
Społeczne oczekiwania a rzeczywiste potrzeby ochrony dziedzictwa kulturowe- go w Biskupinie.....	187
(Social expectations versus actual needs of cultural heritage protection in Bisku- pin — summary) .....	201
<i>Anna Grossman, Wojciech Piotrowski</i>	
Rezerwat archeologiczny w Biskupinie. Czas transformacji .....	205
(An open-air archaeological museum in Biskupin. A time of transformation — summa- ry) .....	214
<i>Jarosław M. Fraś, Marek Skubisz, Marek Materna</i>	
Osada VI Oraczy w Bochni — archeologia w służbie turystyki .....	217
(Osada VI Oraczy in Bochnia — archaeology in the service of tourism — summary)	227
<i>Michał Pawleta</i>	
Odległa przeszłość w życiu współczesnego człowieka. Przypadek góry Ślęży ..	231
(On the role of a [distant] past in a life of present-day people: a case study of Ślęża Mountain — summary).....	251
<i>Kostas Kasvikis, Eleutheria Theodoroudi, Aggeliki Tzopela, Kostas Kotsakis</i>	
Making alternative meanings from the past: approaches to cultural diversity in Greek museums.....	253
(Tworzenie alternatywnych znaczeń z przeszłości: różne podejścia do różnorodności kul- turowej w greckich muzeach — streszczenie) .....	264

<i>Piotr Maliński</i>	
Wybrane aspekty społecznego odbioru archeologii na sudańskiej prowincji. Badania etnologiczne nad ekspresją plastyczną dzieci z plemienia Manasir . . .	267
(Selected aspects of the social perception of archaeology in the Sudanese province. Ethnological surveys on artistic creativity among the Manasir children — summary) . . .	283
<i>Małgorzata Trelka</i>	
Korzyści społeczne popularyzacji archeologii na przykładzie Gdańska . . . . .	287
(Presenting archaeology to benefit communities — developing Gdańsk as a case study — summary) . . . . .	301
<i>Rafał Zapłata</i>	
Przeszłość w dobie technologii cyfrowych — cyfrowe oblicza przeszłości	305
(The past in the era of digital technology — the digital face of the past — summary).	320
<i>Agnieszka Mączyńska</i>	
Archeologia i media — małżeństwo z rozsądku . . . . .	323
(Archaeology and the media — a marriage of convenience — summary) . . . . .	330

## Odległa przeszłość w życiu współczesnego człowieka. Przypadek Góry Ślęży

**Abstrakt:** Góra Ślęza, określana „Śląskim Olimpem”, stanowi poniekąd miejsce ikoniczne na mapie Dolnego Śląska. Widoczna w promieniu kilkudziesięciu kilometrów, otoczona licznymi legendami i wpleciona w miejscowy folklor, od dawna stanowi ważne miejsce turystyczne oraz przedmiot zainteresowań licznego grona naukowców. Obszar u jej stóp był zasiedlony od tysięcy lat, co znajduje potwierdzenie w badaniach archeologicznych. Stoki góry i jej szczyt otaczają tajemnicze kręgi kamienne, w jej pobliżu odkryto również zagadkowe rzeźby kamienne. Zazwyczaj zakłada się, iż Ślęza w pradziejach stanowiła ważny pogański ośrodek kultowo-religijny.

Z punktu widzenia zagadnień, którymi zajmuję się w niniejszym artykule, Ślęza jest miejscem o tyle istotnym, iż pomimo że stanowi(-ła) obiekt badań i dociekań naukowych, to zainteresowanie ową niezwykłą górą wykracza daleko poza dyskurs naukowy. Wiele osób wierzy, że jest ona miejscem o szczególnej mocy, neopoganie zjeżdżają się w jej okolice, by kultywować przedchrześcijańskie obrzędy, natomiast zwolennicy kontaktów z pozaziemskimi cywilizacjami widzą tu idealne lądowisko dla UFO. W niniejszym tekście rozważania koncentrują się nie tyle wokół znaczenia Ślęży dla ludzi w pradziejach, ile raczej wokół jej współczesnej wymowy, ze szczególnym uwypukleniem różnorodnych funkcji, jakie spełnia ona w teraźniejszości. Ujawniając różnorodność dyskursów otaczających Ślężę i podkreślając jej żywotność i istotność w życiu wielu osób, postaram się określić stosunek współczesnego człowieka do (odległej) przeszłości.

**Słowa kluczowe:** Ślęza, ponowoczesność, przeszłość we współczesności, alternatywna przeszłość

**Abstract:** Ślęza Mountain, also called “The Silesian Olympus”, is an iconic site on the map of Lower Silesia. Visible from tens of kilometres away, surrounded by numerous legends and enmeshed in local folklore, it has been an important site for tourists for many years and the subject of interest for a large group of scientists. The area around the foot of the mountain has been inhabited for thousands of years, as we know from archaeological evidence. The slopes and peak of the mountain are surrounded by mysterious stone circles, and equally mysterious stone sculptures have been found nearby. It is generally assumed that Ślęza was an important cult and religious pagan centre in the past.

From the perspective of the issues which this article discusses, Ślęza is an important place as although it is/has been the topic of many studies and scientific investigations, interest in this unusual mountain goes well beyond scientific discourse. Many people believe that it is a place of particular power, neo-pagans congregate in the surrounding area to celebrate pre-Christian rituals, and those who believe in extra-terrestrial civilisations view the mountain as an ideal landing site for UFOs. The article focuses on not only what Ślęza meant to prehistoric people but also on its contemporary significance, with specific attention to the various functions that it fulfils today. By revealing the breadth of discourses on Ślęza and highlighting its vitality and relevance in the lives of many people, I will attempt to define the relationship that people in the present-day have with the (distant) past.

**Keywords:** Ślęza, postmodernity, the past in the present, alternative past



## Wstęp

Doskonale widoczna z odległości wielu kilometrów, nazywana „Śląskim Olimpem” (Cehak-Hołubowiczowa 1953), „prasłowiańską Jasną Górą” (Szafranski 1979, 209), uważana za świętą górę Słowian, za miejsce, w którym w dawnych czasach sprawowane były pogańskie obrzędy, góra Ślęza do dziś fascynuje i przyciąga (ryc. 1). Jej popularność i żywotność obserwować możemy choćby za pośrednictwem szeregu nazw własnych czy poprzez wykorzystanie symboliki z nią związanej (np. pociąg relacji Warszawa–Wrocław „Ślęza”; klub piłkarski „Ślęza” z Sobótki; stylizowana figura rzeźby niedźwiedzia, stanowiąca *logo* Instytutu Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego); nie jest to bynajmniej zjawisko akcydentalne, gdyż nazwy własne czy symbolika danych miejsc często wykorzystywane są w takich celach. Jednak to nie tylko pradzieje i historia Ślęzy stanowią o jej niesłabnącej popularności i żywym zainteresowaniu, wykraczających daleko poza dyskurs naukowy. Przedstawiony przeze mnie przegląd przykładów współczesnego „wykorzystania” Ślęzy obejmuje zaledwie niektóre z podejść, nie wyczerpując wszystkich dostępnych. Pragnę przy tym zaznaczyć, iż nie jest moim zamierzeniem dyskredytacja określonych zapatrywań w celu przekonania czytelnika o jedynej i poprawnej, czyli naukowej (archeologicznej, historycznej) interpretacji znaczenia tejże góry. Jednakże nie zgadzam się ze wszystkimi zaprezentowanymi stanowiskami i do wielu odnoszę się z rezerwą, co więcej, w wielu dostrzegam nieścisłości,



Ryc. 1. Widok na Ślężę od strony zachodniej. Autor: proch. Źródło: Internet: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Slęza\\_od\\_strony\\_zachodniej.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Slęza_od_strony_zachodniej.jpg)

manipulowanie faktami, nadużycia, jak również niebezpieczeństwa, w związku z tym ograniczę się jedynie do ich zrelacjonowania. Wyróżnione przeze mnie przykłady posłużą mi z kolei do egzemplifikacji — na przykładzie góry Ślęży — wywodów na temat stosunku współczesnego człowieka do przeszłości.

## Ślęza – zarys specyfiki przyrodniczo-historycznej

Ślęza, stanowiąca najwyższy szczyt Masywu Ślęży, na Przedgórzu Sudeckim, góruje nad płaskim terenem Niziny Śląskiej, jej wysokość wynosi 718 m n.p.m. Zbudowana jest głównie z granitów i gabra, na jej szczycie występują też bazalty. Część badaczy przypuszcza, że Ślęza jest wygasłym wulkanem. Specyficzne warunki klimatyczne masywu powodują w jego okolicy częste opady i burze. W celu ochrony unikatowych właściwości przyrodniczych, a także dla zachowania specyficznego krajobrazu, w 1988 r. utworzony został „Ślęzański Park Krajobrazowy”, obejmujący wszystkie istniejące dotychczas parki. Jest on włączony w europejski program „Natura 2000”, mający na celu ratowanie obszarów cennych pod względem przyrodniczym. W rejonie Ślęży występują gatunki rzadkich roślin oraz zwierząt: suchorośle związane głównie ze skałami serpentynitowymi i amfibolitowymi, cztery gatunki paproci, stwierdzono też występowanie kilkudziesięciu gatunków ślimaków, wielu gatunków motyli czy ponad trzystu gatunków pająków. Ślęza z sąsiednimi wzniesieniami, mianowicie Radunią i Wieżycą, wpisuje się więc w krajobraz przyrodniczy i kulturowy tejże okolicy, który podlega ochronie (zob. Mikułowski 1999; Rąkowski 2002).

Ze względu na swoje położenie Ślęza w przeszłości była przypuszczalnie miejscem kultu, ale także odgrywała ważną rolę gospodarczą jako miejsce wypasu bydła i trzody oraz eksploatacji bogactw naturalnych, przede wszystkim drewna, kamienia (granitu) oraz rud metali. Pierwsze ślady pobytu ludzi na Ślęży i w dolnych partiach masywu pochodzą już z okresu neolitu. Następnie na przełomie epoki brązu i żelaza na jej szczycie powstał gród kultury łużyckiej, który został zniszczony przez Scytów około 500 r. p.n.e. Na górze tej zamieszkali również Celtowie. Kolejny okres udokumentowanych dziejów Ślęży przypada na V w. n.e. Wtedy na zboczach masywu funkcjonowały kamieniołomy i wytwórnie kamieni żarnowych (zob. Domański 2002; tam szersza literatura). Przypuszczalnie w IX w. na szczycie Ślęży zbudowano gród związany z pogańskimi obrzędami, który na początku następnego stulecia również został zniszczony. Wiadomo także, że w 1. połowie XII w. Piotr Włost, palatyn Bolesława Krzywoustego, właściciel Ślęży, ufundował na niej klasztor, sprowadzając kanoników z Flandrii, którzy mieli za zadanie ostatecznie wyplenić pogańskie zaszłości (Korta 1988, 283–306). Na górze i w jej pobliżu odnaleziono liczne rzeźby z tajemniczymi znakami ukośnego krzyża, a także wały kamienne, aczkolwiek interpretacja ich kultowego znaczenia do dziś jest sporna.

Pradzieje i historia Ślęży, a także kamiennych rzeźb oraz tzw. znaków ślęzańskich, zostały obszernie i wnikliwie opisane w szeregu publikacji (np. Cehak-Hołubowiczowa 1959; Rosen-Przeworska 1962; 1979; Gediga 1995; Domański 2002; Woźniak 2004; Mierzwiński 2007; Sadebeck 2008), włączając w to kanoniczną i nadal aktualną pracę Wacława Korty — *Tajemnice góry Ślęży* (1988), co zwalnia mnie z konieczności dalszego

referowania tychże zagadnień<sup>1</sup>. Dodam jedynie, iż współczesny wizerunek Ślęży dopełniło postawienie na jej szczycie w 1957 r. masztu radiowo-telewizyjnego, a także wieży widokowej, co znacznie zdeformowało krajobraz kulturowo-przyrodniczy jej okolicy.

## Ślęza: turystyka, legendy i literatura

Przed II wojną światową Ślęza i Sobótka były jednym z ulubionych miejsc weekendowych wycieczek dla mieszkańców ówczesnego Breslau i w tym względzie niewiele się zmieniło po czasy obecne. Szereg malowniczych miejscowości, znajdujących się u stóp prastarej i tajemniczej góry, idylliczne krajobrazy oraz sielska panorama samych okolic masywu rozpałały nie tylko wyobraźnię licznych naukowców, lecz przyciągały również zwykłych turystów. Współcześnie masyw Ślęży jest stosunkowo dobrze zagospodarowany pod względem turystycznym, stanowiąc ważną atrakcję turystyczną regionu. W jej okolicach istnieje wiele oznaczonych szlaków pieszych, spacerowych i rowerowych. Wyznaczone są też dwa szlaki archeologiczne, pozwalające poznać interesujące pradziejowe zabytki masywu Ślęży.

Turystów w okolice Ślęży przyciągają nie tylko atrakcje przyrodnicze czy archeologiczne, lecz również stanowi ona istotny obiekt dla rozwijającej się turystyki kulturowej. W jej pobliżu odbywa się szereg imprez kulturalnych, jak festyny, koncerty plenerowe czy rajdy, które niejednokrotnie nawiązują do (pra-)historii tego regionu, jego symboliki, a także szczególnych „energetycznych” właściwości góry Ślęży. Przedsięwzięcia takie stanowią istotny element w promocji miejsca i regionu w kraju oraz za granicą, stanowiąc dla dzisiejszych mieszkańców tych ziem istotny czynnik integrujący i pobudzający ich działania kulturalne, przejawiające się w szeregu lokalnych inicjatyw. Jako przykład można podać zorganizowany po raz pierwszy w Sobótce w 2008 r. plenerowy „Festiwal Słowian”, przyciągający rzesze turystów czy zlot „ludzi nowej ery” w ramach cyklu koncertów gongów, mis tybetańskich i muzyki elektronicznej „Harmonia Kosmosu”, pod honorowym patronatem miesięcznika „Czwarty Wymiar”. Wspomniany cykliczny „Festiwal Słowian”, którego producentem jest „Agencja Artystyczna Jedynka”, organizowany przez Urząd Miasta i Gminy Sobótka, przy licznych współudziale mediów, objęty jest honorowym patronatem Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Takie inicjatywy, oprócz aspektów ludycznych, są również istotne z punktu widzenia ekonomii danego regionu, polegającej na obsłudze zaplecza turystycznego.

Ślęza otoczona jest również szeregiem podań ludowych, baśni i legend, nie tylko bowiem tajemnicze rzeźby kamienne, lecz również skały, a nawet jaskinie związane są z licznymi opowieściami (zob. np. Biały 2005; Moritz 2008, 81–90). Jedna z legend głosi, iż w miejscu, w którym znajduje się Ślęza, istniało niegdyś zejście do piekła. Wejście to zostało zasypane przez anioły, nasypano zaś tyle kamieni, iż powstała z nich góra (Matela 2006, 177). Inna z kolei mówi o siedmiu śpiących w stoku góry rycerzach,

<sup>1</sup>Zainteresowanych odesłać można również do stron internetowych, prezentujących w sposób obszerny i szczegółowy szereg zagadnień, odnoszących się do przeszłości oraz współczesności Ślęży i jej okolic — <http://www.zobten.com/>, dostęp 12.01.2010 r. czy <http://www.sleza.sobotka.net/>, dostęp 12.01.2010 r.

oczekujących na odpowiedni czas, w którym wskoczą na konie i ruszą do ostatecznej walki; wówczas nastąpić ma też koniec świata (Biały 2005). Co więcej, z każdą z tajemniczych figur, znalezionych na Ślęży bądź w jej pobliżu, związana jest jakaś legenda, jak choćby z figurą „panny z rybą” (ryc. 2). Według wierzeń przedstawia ona dziewczynę, która z rozkazu księżnej udała się do Sobótki po rybę dla chorego niedźwiedzia, trzymanego w grodzie na Ślęży, której ów niedźwiedź odgryzł głowę (Korta 1988, 89; Moritz 2008, 82). Podania i legendy odnoszą się również do czasów niezbyt odległych. Krążą bowiem opowieści o istnieniu w masywie Ślęży systemu tajemnych sztolni, w których pod koniec II wojny światowej zostały ukryte przez Niemców kosztowności — tzw. „złoto Wrocławia” (m.in. depozyty banków wrocławskich). Pikanterii całej historii dodaje fakt, iż w latach 80. XX w. w rozległe badania i poszukiwania zaangażowani byli przedstawiciele Ministerstwa Obrony Narodowej i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, złota jednak nie znaleziono (zob. Góra, Maszkowski 2007; Kowalski, Kudelski 2009). Folklor, dotyczący Ślęży, stanowi więc istotny czynnik, wpływający pośrednio na rozumienie i postrzeganie elementów przeszłego oraz współczesnego krajobrazu kulturowego, a także sposobów odnoszenia się do niego przez ludzi (zob. Gazin-Schwartz, Holtorf 1999).

Ślęza pojawia się również jako motyw literacki w wielu książkach. W ich narracji Ślęza i system sztolni wykutych przez Niemców w jej masywie stanowią miejsce schronienia dla ludzi po katastrofie nuklearnej. Wątek ten pojawia się w apokaliptycznej powieści *science fiction* Roberta Szmidta *Apokalipsa według pana Jana* (2003). Z kolei Zbigniew Nienacki w *Ja, Dago Władca* (1990) opisuje żerców sprawujących tajemnicze obrzędy na Ślęży. Motyw tajemnej góry pojawia się również w *Narrenturm* Andrzeja Sapkowskiego (2002). Co znamienne, w literaturze, a także w potocznym wyobrażeniu, Ślęza funkcjonuje jako tajemnicza góra, na której w zamierzonych czasach odprawiane były pogańskie obrzędy czy odbywały się zloty czarownic. Wspominał o tym już w XI w. biskup magdeburski Thietmar, pisząc, iż „owa góra wielkiej doznawała czci u wszystkich mieszkańców z powodu swego ogromu



Ryc. 2. Kamienna rzeźba „Panny z rybą” Autor: Pocomilogin. Źródło: Internet: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:%C5%9A1%C4%99%C5%BCa\\_-\\_Panna\\_z\\_ryb%C4%85\\_\(fragment\).JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:%C5%9A1%C4%99%C5%BCa_-_Panna_z_ryb%C4%85_(fragment).JPG)

oraz przeznaczenia, jako że odprawiano na niej przeklęte pogańskie obrzędy” (*Kronika Tietmara* 2002, 207)<sup>2</sup>.

## Współczesne oblicza Ślęzy

Do Ślęzy jako miejsca sprawowania pogańskich obrzędów, w próbach rekonstrukcji i wskrzeszenia zapomnianych bądź zniszczonych przez chrześcijaństwo tradycji, często odwołują się neopoganie. Przejawiać się to może w na pozór niewinnych obrzędach, jak nawiązujących do tradycji ludowej obchodach nocy Kupały, ale też stanowi istotny element współczesnych ruchów pogańskich — „rodzimowierców”, zrzeszonych wokół „Rodzimego Kościoła Polskiego”<sup>3</sup> czy „Zachodniosłowiańskiego Związku Wyznaniowego Słowiańska Wiara”<sup>4</sup>. Neopoganie odwołują się do przedchrześcijańskiej historii Ślęzy, uznają ją za miejsce święte, ważny ośrodek pradawnych kultów pogańskich. Spotkania pogan na szczycie Ślęzy czy w jej pobliżu mają na celu celebrowanie świąt pogańskich — np. jarych godów (21 marca), oddawanie czci pogańskim bóstwom i siłom Natury, „wskrzeszanie pogańskich (słowiańskich) bogów”, a także jest ona idealnym miejscem dla obchodzenia ważnych wydarzeń w życiu ludzi: zawierania ślubów (swadźba) bądź obrzędów postrzyżyn. W celu uprawomocnienia swych wizji i rekonstrukcji religii wykorzystywana jest tutaj szeroko symbolika, jak przykładowo ukośne znaki krzyża na rzeźbach czy kamiennych słupach, kultowe wały czy święte źródło, uznawane za bezsprzeczny dowód na praktykowanie w przeszłości w tym miejscu kultów solarnych, oprócz „oczywistych” konotacji Ślęzy jako ośrodka kultów pogańskich. Stanowiąc miejsce ikoniczne, Ślęza wraz z otaczającą ją symboliką, odgrywa więc niebagatelną rolę jako punkt odniesienia dla współczesnych ruchów neopogańskich w rekonstrukcji ich systemu wierzeń i obrzędów. Nie jest to bynajmniej zjawisko odosobnione, gdyż podobne procesy, polegające na odnoszeniu się do miejsc historycznych czy zabytków archeologicznych w próbach rekonstrukcji religii pogańskich zaobserwować można współcześnie na całym świecie (np. Bowman 1995; Bender 1998; Wallis, Blain 2003; Blain, Wallis 2004; 2006; 2007; Rountree 2006).

Miejsce to upatrzyli sobie również (*sic!*) nacjonałiści, organizując pod Ślężą swe spotkania, w pobliskich zaś lasach obozy szkoleniowe<sup>5</sup>. Jako przykład można przywołać ugrupowanie „Zadruga” i jej wrocławski odłam<sup>6</sup>, którego członkowie są kontynuatorami myśli Jana Stachniuka, autora książki *Mit słowiański* (2006). Jako czynni neopoganie<sup>7</sup> rozpoczęli oni swoją działalność, opracowując rytuały neopogańskie, między

<sup>2</sup> Por. interesujący komentarz S. Rosika (2001), opierający się na tymże passusie z *Kroniki Tietmara*, na temat możliwości waloryzacji Ślęzy jako „góry kosmicznej” czy „środka świata”.

<sup>3</sup> Zob. <http://www.rkp.w.activ.pl>, dostęp 11.01.2010 r.

<sup>4</sup> Zob. <http://www.slowianskawiara.pl>, dostęp 11.01.2010 r.

<sup>5</sup> Co symptomatyczne, nacjonałiści organizują swe manifestacje również na innej górze, Górze Świętej Anny w woj. opolskim, gdzie znajduje się pomnik „Czynu Powstańczego” oraz potężny amfiteatr, wzniesiony przez nazistów w latach 30. tych XX w.

<sup>6</sup> Zob. <http://www.ns-zadruga.blogspot.com>, dostęp 11.01.2010 r.

<sup>7</sup> Nie jest moim zamierzeniem stawianie znaku równości pomiędzy neopogaństwem a nacjonalizmem, co byłoby to jawnym nadużyciem oraz krzywdzącym porównaniem, gdyż dla większości neopogan

innymi obrzęd postrzyżyn według obrządku słowiańskiego, który po raz pierwszy odprawiono na Ślęży w 1987 r. (Marszewski 2006; zob. też Rau 1999). Ich ideologia odwołuje się do połączenia antychrześcijaństwa z nacjonalizmem i koncentruje się wokół idei przewodnich, jakie stanowią „krew” i „ziemia”. Jak można przeczytać na stronie internetowej tej organizacji, przy okazji obchodów „Święta ku czci Polskiej Ziemi–Plony 2009” na Ślęży: „Ziemia–Ojcowizna, zawsze była oparciem niezachwianej Woli Życia naszego słowiańskiego żywiołu, przelana za Nią Krew, wciąż, z pokolenia na pokolenie, świadczy o nierozzerwalnej więzi naszych zaślubin, która łączy nas z naszą Ojczyzną” (zachowana oryginalna pisownia).

W dość kontrowersyjnym artykule, który ukazał się w gazecie „Tylko Polska”, pt.: *Wakacje w Judenlandzie*, Edward Maciejczyk z Polonii w Chicago, w dość obraźliwym i nacjonalistycznym tonie stwierdza:

[...] podczas pobytu we Wrocławiu nasza ekipa telewizyjna zadała pytanie 60-ciu mieszkańcom woj. dolnośląskiego — co to jest Ślęża? Nie musicie się wstydić, bo nie tylko Wy nie wiecie. Nikt z 60-ciu zapytanych osób nie znał odpowiedzi. Góra Ślęża, uznawana za jeden z czakramów świata, była dla Europejczyków tym samym, czym jest Mekka dla Muzułmanów albo Jerozolima dla Żydów. Tu biali Europejczycy oddawali cześć Bogu do czasu sprowadzenia wiary azjatyckiej, kiedy to za uprawianie wiary prasłowiańskiej ucinano najpierw rękę, a potem głowę i tak przez wieki, z wilka zrobiono barana. Dzisiaj Ślęża jest zapomniana i tylko nielicznych obchodzi to, że znajdują się tu kurhany białych Prasłowian, które przetrwały od 3000 lat przed narodzeniem Chrystusa

(Maciejczyk 2004, 16).

Wypowiedź ta jest o tyle symptomatyczna, że pojawia się w kontekście oskarżeń o zalew ziem polskich przez „żydostwo” i zniszczenie kultury białego człowieka przez Żydów. W obu przytoczonych przykładach zauważyć można instrumentalne traktowanie ustaleń archeologów („słowiańskość” bądź „polskość” Ślęży) do uprawomocnienia i legitymizacji określonej ideologii — w tym przypadku nacjonalistycznej — w odległej przeszłości. Pokazują one doskonale sposób, w jaki wiedza i ustalenia archeologów są wykorzystywane w sposób wybiórczy przez niektóre osoby bądź grupy osób w niebezpiecznych celach. Do zagadnień tych nawiążę w toku dalszych wywodów.

Ślęża uznawana jest przez wiele osób za jedno z kluczowych miejsc mocy w Polsce, określanych jako „czakram”. Miejsca takowe charakteryzować ma silne, pozytywne promieniowanie, które można zbadać za pomocą różdżki i wahadła, a które mierzone jest w skali Bovisa<sup>8</sup>. W miejscach takich występują również wznoszące ciekły wodne, tworzące źródelka, których woda ma właściwości lecznicze i uzdrawiające (Matela

---

idee nacjonalistyczne są obce i wyraźnie odcinają się nich (zob. Okraska 2001). Niemniej przenikanie idei neopogańskich oraz mieszanie ich z elementami nacjonalistycznymi, rasistowskimi czy twierdzeniami o wyższości rasy aryjskiej obserwować można współcześnie w nurcie muzyki blackmetalowej, określanej jako „NSBM” (skrót od: narodowy socjalizm black metal), czego przykładów dostarcza twórczość takich zespołów, jak choćby Graveland.

<sup>8</sup> Skala Bovisa jest skalą natężenia promieniowania, opartą na założeniu, iż wartość promieniowania ciała dorosłego człowieka wynosi 6 500 jednostek. Wartości powyżej tej wielkości są dla ludzi korzystne. W miejscach koncentracji energii przyrody, zwanych miejscami mocy, intensywność promieniowania przekracza poziom 18 000 jednostek, w miejscach zaś bardzo silnych wibracji Ziemi i Kosmosu przekracza wartość 50 000 jednostek (Matela 1996, 165; 2009, 13)

1996, 165; 2009, 13). W miejscach mocy człowiek może doświadczyć wpływu uzdrawiających energii czy pozytywnych impulsów w sferze fizycznej, emocjonalnej czy duchowej. Przykładowo za takowe w Polsce uznawane są również Wzgórze Kościuszki w Krakowie, Święty Krzyż (Łysa Góra) w woj. świętokrzyskim czy kamienne kęgi na Pomorzu (Matela 2009). Szereg informacji odnośnie do szczególnych właściwości Ślęzy znaleźć można w pracach radiestety, badacza zjawisk nieznanych, autora licznych książek odnoszących się do zjawisk paranormalnych, Leszka Mateli (zob. 2006; 2009, 122–125), który uważa Ślężę za jedno z głównych słowiańskich miejsc mocy (por. też Matela, Sakowska 2002; Wesołowski 2009). Matela wspomina o potężnych energiach Ślęzy i wskazuje, że pierwotne promieniowanie tego miejsca sięgnęło 97 000 jednostek Bovisa. Podkreśla też, iż na szczycie tej góry krzyżuje się ponadto pięć linii geomagnetycznych, biegnących do innych ważnych miejsc dawnych kultów w Europie (m.in. Sobótka, Gniezna, Biskupina, Gdańska, Helu, Świętego Krzyża, Konstantynopola). Owe linie geomantyczne (*ley lines*) oplatają całą kulę ziemską, tworząc rodzaj niewidzialnego systemu, łączącego dawne miejsca mocy.

Szczególne właściwości miejsc mocy są badane i określane za pomocą technik geomancji i radiestezji, Matela wskazuje również na inne sposoby ich poznania, jak techniki parapsychiczne (jasnowidzenie, prorocze wizje, które można zweryfikować za pomocą np. badań archeologicznych). Swoją technikę nazywa „przesłaniami miejsc mocy”:

[...] są to symbole odebrane w czasie medytacji, nazywane przesłaniami miejsc mocy. Wyrażają one w sposób symboliczny istotę takich miejsc. Mówią o ich znaczeniu i istotnych wydarzeniach związanych z ich historią. Jest to oczywiście język symboliczny, związany z naszą intuicją i podświadomością. Aby odebrać przesłanie miejsca mocy, wystarczy nastawić się na odbiór

(Matela 2006, 168).

Na podstawie swych wizji wysunął hipotezę, iż na Ślęzy w przeszłości znajdowało się miejsce inicjacyjne dla rytuałów wtajemniczania w wiedzę duchową, czemu sprzyjała szczególna koncentracja pozytywnej energii (Matela 2006, 110; 2009, 124).

Istotność Ślęzy pojawia się również w innych kontekstach. W okolicach tej góry odnotowuje się stosunkowo dużo zjawisk ufologicznych. Niektórzy nawet twierdzą, iż stanowi(-ła) ona punkt nawigacyjny i lądowisko dla przybyszów z kosmosu (zob. Matela 2006, 177). Ślęża z racji swej niezwykłości była także punktem odniesienia dla sekt religijnych, jak choćby dla „Centrum Odnowy Ludzi i Ziemi Antrovis” z Wrocławia. Sekta ta została założona w 1990 r. przez usuniętego z Polskiego Towarzystwa Psychotronicznego bioenergoterapeutę, Edwarda M. W prowadzonych przez nią kursach uczestniczyło kilka tysięcy osób, głównie z wyższym wykształceniem. Podstawą ich wierzeń i działań była wiara w istnienie rozumnego życia we Wszechświecie i przekonanie o nieuchronnej zagładzie ludzkości. Głoszono, iż 8 miliardów lat temu Słowianie zamieszkujący planetę Atlanta przybyli na Ziemię, a ich lądowanie miało miejsce właśnie u podnóża góry Ślęzy. Natomiast na Mazowszu wylądowali mieszkańcy z planety Hebro (Hebrajczycy), rozpowszechniający wśród ludzi idee równości i wolności, które przywiodą Ziemiaków do zguby (Paleczny 1998, 176). Pomędzy Słowianami a Hebrajczykami rozpoczęły się wojny i konflikty, co spowodowało też zakłócenia w przepływie różnych rodzajów energii, grożąc nieuchronną zagładą życia na Ziemi. Z tego powodu podstawowym celem członków

sekty było przygotowanie ludzi do ewakuacji z Ziemi. Nad Polską miały zawisnąć statki kosmiczne przybyłe po członków sekty, obdarzonych szczególną aurą. Pierwsze z nich miały pojawiać się właśnie na Ślęży, aby ewakuować 144 000 Polaków (zob. Geremek 1995; Paleczny 1998, 175–177; Katrynicz 2000). O Antrovisie zrobiło się głośno w mediach przy okazji ujawnienia przez policję tajemniczych zaginięć i śmierci kilku członków tejże sekty, a także malwersacji finansowych. Oskarżenia skierowane zostały głównie pod adresem prezesa, który wszystkim zaprzeczał. Następstwem opisanych zarzutów było wyrejestrowanie sekty w 1994 r.

Na koniec wspomnieć należy również o „Projekcie Cheops” (zob. Wójcikiewicz 2009)<sup>9</sup>. Powstał on w maju 2001 r., a jego głównym celem jest doprowadzenie do badań archeologicznych na terenie Egiptu oraz odkopanie dwóch istotnych obiektów, mianowicie Wielkiego Labiryntu opisywanego przez Herodota, oraz grobowca faraona Cheopsa. Ma to związek z przepowiednią Oriona na rok 2012, według której ma wówczas nastąpić koniec świata (zob. Gerył, Ratinckx 2009). Celem wykopalisk jest więc ocalenie świata przed grożącą mu zagładą, dotarcie bowiem do grobowca faraona Cheopsa i umieszczenie jego mumii w Wielkiej Piramidzie spowodować ma uruchomienie energii, która uchroni Ziemię oraz jej mieszkańców.

Informacje o lokalizacji obu obiektów są przekazywane przez mieszkankę Wrocławia, Lucynę Łobos „drogą regresji wieku i channelingu telepatycznego” podczas sesji, w trakcie których jest ona w stanie „podróżować w czasie i przestrzeni” (Wójcikiewicz 2009, 8). W trakcie tychże sesji Lucyna Łobos („Ta, Która Na Imię Ma Życie”) przekazuje informacje od „Tego, Który Wie” (En-Ki) zwanego też Samuelem: dokładnie opisała ona budowę Wielkiej Piramidy; określiła cel, dla którego została zbudowana; wskazała miejsce pochówku Cheopsa; w kolejnych sesjach przekazywała też szczegółowe informacje na temat kolejnych działań, które należy podejmować.

Ze względu na niezwykłość podawanych faktów tematem zaczęła interesować się coraz większa grupa osób. W 2004 r. w Chicago powstała organizacja Polonii amerykańskiej „Tajemnice świata” (*The Mysteries of the World*), która znalazła sponsorów działań podejmowanych w ramach projektu. W Polsce jej sponsorem jest „Fundacja Wspierania Badań Archeologicznych Dar Światowida”. „Projekt Cheops” został podzielony na trzy etapy: (1) badania na Ślęży; (2) badania w Egipcie — odnalezienie Wielkiego Labiryntu; (3) odnalezienie grobowca faraona Cheopsa. Ślęża odegrała kluczową rolę w projekcie<sup>10</sup>, gdyż przeprowadzenie na niej wykopalisk miało uwiarygodnić przepowiednie Lucyny. Badania archeologiczne pod posadzką kościołka stojącego na szczycie Ślęży (ryc. 3) miały też pomóc rozwiązać wiele zagadek związanych z przeszłością

<sup>9</sup> Informacje na temat „Projektu Cheops” oraz zakresu działań, podejmowanych w jego ramach, pochodzą głównie ze stron internetowych, bezpośrednio związanych z projektem: <http://www.projekt-cheops.com>, dostęp 12.01.2010 r.; <http://www.cheops.wordpress.com>, dostęp 12.01.2010 r., <http://www.missionpharaoh.com>, dostęp 25.01.2010 r.

<sup>10</sup> Wybór Ślęży nie był przypadkowy: „[...] gdy patrzymy na Masyw Ślęży (Ślęza, Wieżycza i Gozdni-ca) z lotu ptaka to przypomina on układ w gwiazdozbiornie Oriona lub też układ piramid w Giza w Egipcie. Jednocześnie układ ten jest identyczny z tym, jaki można zaobserwować na Ziemi w 10 450 p.n.e. i wcześniej. Czy przypadkiem piramidy nie wskazują, że należy poszukać masywu górskiego podobnego do nich, aby poznać tajemnicę przechowywanego tam archiwum i tajemnicę ludzkości?” (A. Kotowiecki, cyt. za: <http://www.missionpharaoh.com/pl/sleza/index.php>, dostęp 01.02.2010 r.).



tego miejsca (m.in. znajdować miał się tu Święty Graal bądź resztki statku kosmicznego — Wójcikiewicz 2009, 217). Samuel za pośrednictwem Lucyny przekazał m.in. informacje, że przez kościółek można dostać się do szybów i korytarzy, znajdujących się wewnątrz góry, będących pozostałością po kopalniach złota, pochodzących z czasów prasłowiańskich. Przed planowaną naprawą posadzki kościółka nawiązano współpracę z naukowcami — Instytutem Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego, uzyskano też zgodę na badania od władz kościelnych oraz Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków we Wrocławiu. Przed podjęciem badań Lucyna Łobos dokonała pomiarów radiestezyjnych we wnętrzu kościółka i „[...] prowadzona kluczem energetycznym przez Opiekuna Misji — spowodowała odblokowanie energetycznego zabezpieczenia terenu, które skutecznie do tej pory uniemożliwiało dostanie się do wnętrza góry”<sup>11</sup>. W miejscu wskazanym na podstawie pomiarów radiestezyjnych oraz pomiarów georadarowych 17 sierpnia 2004 r. rozpoczęto badania archeologiczne. W ich rezultacie dokopano się do poziomu około 4 m poniżej podłogi kościółka; tu należy dodać, że badania georadarowe sugerowały istnienie podziemnych przejść i tuneli, opisywanych przez Lucynę. Niespodziewanie jednak badania zostały wstrzymane w 2005 r., gdyż nie uzyskano kolejnego pozwolenia na ich kontynuację. Bliższych informacji na temat dalszych losów wykopalisk śleżańskich nie posiadam.



3. Kościół pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny na Śleży. Autor: Adam Dziura. Źródło: Internet: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_pw.\\_Naj%C5%9Bwi%C4%99tszej\\_Marii\\_Panny\\_na\\_%C5%9A1%C4%99%C5%BCy.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_pw._Naj%C5%9Bwi%C4%99tszej_Marii_Panny_na_%C5%9A1%C4%99%C5%BCy.jpg)

<sup>11</sup> Cyt. za: <http://www.missionpharaoh.com/pl/sleza/index.php>, dostęp 01.02.2010 r.

Badania na Ślęży uwiarygodniły jednak, że „[...] sny Lucyny, rozmowy z Wszechświatem to nie halucynacje chorej kobiety, ale prawdziwa, sprawdzalna wiedza” (Wójcikiewicz 2009, 243). Dodam jedynie, że w 2009 r. podpisana została umowa pomiędzy Uniwersytetem w Kairze oraz Uniwersytetem Wrocławskim i po serii badań georadarowych w Hawarze rozpoczęły się wykopaliska na obszarze wskazanym przez En-ki za pośrednictwem Lucyny Łobos. Zostały one jednak wstrzymane w kwietniu 2009 r. z powodu braku środków finansowych i dalszych pozwoleń na ich kontynuowanie.

## Stosunek współczesnego człowieka do przeszłości

Badacze zajmujący się epoką ponowoczesną często formułują tezy o zatraceniu historyczności przez współczesnego człowieka (zob. Jameson 1998; Szpociński 2004). Człowiek „nowego typu”, który niejednokrotnie był/jest określany jako podróżnik, turysta, wędrowiec czy włóczęga (zob. Bauman 1994, 7–40), jako istota o tożsamości nomadycznej, ma być osobą wytraconą z poczucia historyczności. Historyczność bowiem wymaga, jak wskazuje A. Szpociński (2004, 58), zakotwiczenia w grupie, czego człowiekowi „nowego typu” brakuje. Stanowi takiemu sprzyjają dylematy świata ponowoczesnego z fragmentaryzacją życia z jednej, z tendencjami globalizacyjnymi zaś z drugiej strony. Zgadzam się z przywołanym autorem, iż twierdzenie to jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Odmienna opinia, którą chciałbym sformułować, brzmi, iż współcześnie możemy mówić o swoistym renesansie zainteresowania przeszłością (zob. też Pawleta, w tym tomie). Symptomatyczna przy tym jest jednak zmiana form odnoszenia się do przeszłości, a także przyczyny i motywy, znajdujące się u podstaw zwrotu współczesnego człowieka ku przeszłości (zob. też Szpociński 2005).

Czym charakteryzuje się „ponowoczesne” zainteresowanie przeszłością i sposoby odnoszenia się do niej? Czy stanowi ono zupełnie nową jakość, *novum*, czy też znamionuje powrót do wątków kiedyś już obecnych i ich kontynuację? Przyjmując, iż ponowoczesność nie stanowi zupełnie nowej czy odrębnej epoki w dziejach ludzkości, ale kontynuację, nagromadzenie, intensyfikację oraz implikację zjawisk nowoczesności, a także pojawienie się pewnych nowych jakości<sup>12</sup>, konsekwentnie należy założyć, iż podobną formę przybierał będzie stosunek współczesnego człowieka do przeszłości. Postawa nosząca znamiona nowej formy pamięci człowieka ery ponowoczesnej polegać więc będzie na kumulacji, intensyfikacji, nakładaniu się oraz przyspieszeniu określonych zjawisk, których genezy bynajmniej nie można w każdym przypadku odnosić wyłącznie do czasów ponowoczesnych.

Jakie więc elementy czy zjawiska charakterystyczne dla świata ponowoczesnego możemy wyróżnić w przywołanych powyżej przykładach, odnoszących się do

<sup>12</sup>W kwestii tego, czy ponowoczesność stanowi odrębną epokę w dziejach ludzkości, zdania są podzielone. Jedni badacze (np. Lyotard 1997) mówią o radykalnym zerwaniu z osiągnięciami nowoczesności i nadejściem epoki jakościowo różnej od nowoczesności, inni z kolei podkreślają brak możliwości postawienia wyraźnej granicy, zauważając, iż zjawiska nowoczesności nie kończą się wraz z nastaniem ponowoczesności, lecz stają się coraz bardziej wyraziste, w związku z czym wprowadzają na jej określenie terminy „późna nowoczesność” (Giddens 2008) bądź „płynna nowoczesność” (Bauman 2007).

współczesnego funkcjonowania góry Ślęży? Trudno doszukiwać się takowych elementów w samym zainteresowaniu się Masywem Ślęży jako obiektem turystycznym, aczkolwiek można wskazywać ożywienie turystyki kulturowej i historycznej<sup>13</sup>. Z przytoczonych przykładów wyłania się również zagadnienie sensacyjności oraz tajemniczości owej góry. Sensacje archeologiczne, nawet te brzmiące niekiedy dość niewiarygodnie, jak rozwiązywanie zagadek cywilizacji czy odszyfrowywanie ukrytej wiedzy, poszukiwanie skarbów, znajdujących się w systemie tajemniczych tuneli pod Ślężą (skarbów III Rzeszy, świętego Graala, fragmentów statku kosmicznego), w opinii potocznej towarzyszą archeologii i jej badaniom od zarania. Nie można więc również tego zjawiska, pobudzanego najczęściej przez media, odnosić tylko i wyłącznie do czasów nam współczesnych. Wiele z nich nosi znamiona fikcji archeologicznych czy zgoła pseudoarcheologii (zob. Schadla-Hall 2004; Fagan 2006), jak — moim zdaniem — „Projekt Cheops”, w ich przypadku niejednokrotnie mamy do czynienia z niemożliwymi do ustalenia faktami bądź nieweryfikowalnymi hipotezami (misją ratowania ziemi przed zagładą, Ślężą jako lądowiskiem dla UFO, wiedzą ezoteryczną itd.). Niemniej jednak w kontekście prowadzonych tutaj rozważań ukazują one istotną rzecz, podejmując kwestie bliskie współczesnemu człowiekowi, związane z poszukiwaniem odpowiedzi na pytania ostateczne bądź egzystencjalne, a także politykę tożsamościową.

Jednym z elementów, jaki można wyróżnić w postawie i stosunku wielu ludzi do Ślęży i jej (pra)historii, jest nowa formuła duchowości, która związana jest z szerszymi przemianami w sferze religijności, dokonującymi się w łonie cywilizacji zachodniej<sup>14</sup>. Naukową próbę jej opisu oddaje w pracy *Niewidzialna religia* T. Luckmann (1996). Najbardziej widocznym przejawem owych przemian jest żywiołowy rozwój „nowych ruchów religijnych” i niewielkich wspólnot wyznaniowych, co powoduje postępującą prywatyzację religii i związane z tym procesem odmienne formy uczestnictwa w życiu religijnym. Owa „nowa duchowość” jest zbieżna z tym, co P. Ricoeur określił terminem „druga naiwność” (Ricoeur 1975, cyt. za: Hall 2007, 11), mająca za zadanie powtórne przywrócenie wrażliwości na magiczny wymiar zjawisk i zadomowienie nas ponownie w kręgu mitów, symboli i rytuałów, zniszczonych przez nowożytną naukę, będąc jednocześnie wyrazem „tęsknoty za nowym początkiem” (Domańska 1999, 250). Jako przykład<sup>15</sup> takich dążeń można przywołać ruchy neopogańskie (zob. Tomaszewicz 1994; Rau 1999; Beb 2002; Pełka 2002; Clinton, Harvey 2004), nawiązujące do pogańskich korzeni Ślęży i pogańskich kultów w próbach rekonstrukcji religii przedchrześcijańskiej oraz rytuałów. Przykładowo na temat obchodów Jarych Godów na Ślęży można przeczytać:

<sup>13</sup>W tym nurcie można również umieścić sporty ekstremalne (np. zjazdy na rowerach górskich), które we współczesnych czasach stały się jedną z gałęzi branży turystycznej i formą rekreacji. Nie dysponuję jednak bliższymi informacjami oraz danymi empirycznymi, pomocnymi w oszacowaniu skali tego zjawiska.

<sup>14</sup>W zbliżony sposób zjawisko to na gruncie archeologii ujmują K. Jasiewicz i Ł. Olędzki (2004, 94–95). Wskazują oni na „głód sacrum”, charakteryzujący się nostalgią oraz potrzebą realizowania tradycji, z czego wywodzą się mają współczesne rytuały realizowane w krajobrazie archeologicznie kreowanej przeszłości, jak choćby ruchy neopogańskie czy neoszamańskie.

<sup>15</sup>Aczkolwiek geneza ruchów neopogańskich, sekt czy wiara w zjawiska paranormalne posiadają odległą metrykę, zatem nie stanowią one wymysłu naszych czasów; chodzi mi jednak o specyficzne formy ich obecności we współczesnym świecie.

dzisiaj zapłoną rytualne ogniska, przy których ludzie w białych szatach oddadzą cześć Mokošy, Perunowi i Swarozycowi. To ci, którzy w poszukiwaniu własnej tożsamości odrzucają chrześcijaństwo i kłaniają się bóstwom przepędzonym z polskich puszczy przed tysiącem lat. [...] w ten sposób neopoganie z Zachodniosłowiańskiego Związku Wyznaniowego „Słowiańska Wiara” od czterech lat świętują Jare Gody. Tak będzie i dziś na Ślęży

(cyt. za: Harpula 2009).

W bliskim związku z poruszonym powyżej wątkiem pozostaje wiara w zjawiska magiczne, nadprzyrodzone, paranormalne czy ezoteryczne, których kwintesencję stanowi amorficzny ruch New Age (np. Possamai 2002; Hall 2007). Przykładów tego typu dostarczają prace przywoływanego wcześniej Leszka Mateli, osób przybywających na Ślężę w celu doświadczenia jej rzekomo energetycznych czy uzdrawiających właściwości, a także zloty „ludzi nowej ery” w ramach koncertów z cyklu „Harmonia Kosmosu”, odbywających się u podnóża Ślęży.

Zbliżonych wątków doszukiwać się można również w „Projekcie Cheops” czy w działalności sekt, jak choćby wspomnianego Antrovis — pomijając ich aspekt manipulacyjny, będących próbą „odnalezienia odpowiedzi na pytanie o granice ludzkiej iluzji, nadziei i determinacji w poszukiwaniach zasady harmonii, ładu duchowego i społecznego, dróg wiodących do wyzwolenia od ziemskich udręk i cierpień” (Paleczny 1998, 9). Wybór Ślęży w tym względzie, pomimo deklaracji, wydawać się może dość przypadkowy, niemniej jednak jest to miejsce znane, rozpoznawalne i na swój sposób ikoniczne. Co również istotne, jest to miejsce, którego historia i przeznaczenie nie do końca zostały wyjaśnione, zazwyczaj zaś tam, gdzie pojawiają się wątpliwość i niedopowiedzenia, rodzi się pole do domysłów, a to z kolei znajduje upust w alternatywnych dyskursach (Schadla-Hall 2004, 256). Jako archeolodzy sądzimy, że w przeszłości Ślęży jest coś, co warto podkreślić, czego wyrazem są naukowe badania i liczne publikacje na ten temat. Człowiek jednak odczuwa również potrzebę sensu życia i uogólnionego świata. Jeśli światopogląd naukowy nie jest w stanie jej zaspokoić spełnienia, poszukuje on wówczas gdzieś indziej, czego wyrazem może być „ucieczka do światów alternatywnych”.

Kolejną z przyczyn zainteresowania wielu osób Ślężą jest rozczarowanie współczesnym światem. W takim ujęciu przeszłość przedstawiana jest zazwyczaj na zasadzie antywizerunku dzisiejszej rzeczywistości, w którym odzwierciedlają się marzenia o innym (w stosunku do naszego) świecie (Sierocki 2008, 111). Zachowania charakterystyczne dla tego podejścia obserwować możemy na kilku poziomach, mianowicie: (a) postawy nostalgicznej; (b) mitologizowania przeszłości; (c) wymyślenia tradycji. Nie występują one jednak w czystej postaci, poszczególne bowiem ich elementy są ze sobą zazwyczaj nierozzerwalnie połączone.

Postawa zwrotu ku przeszłości ma współcześnie po części zabarwienie nostalgiczne<sup>16</sup> wobec niepewności chwili, w której człowiek żyje (zob. Lowenthal 1985, 4–13). Tak pojmowana tęsknota za utraconą przeszłością, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, winna być rozumiana jako określona postawa wobec rzeczywistości i jednocześnie sposób jej doświadczania — dobrze odpowiadające duchowi

<sup>16</sup> M. Zaleski (2004, 19) zauważa jednak, że postawa nostalgiczna jest dziś coraz częściej anektowana przez kulturę popularną (masową), nie karmi się więc ona bólem, lecz przyjemnością.

ponowoczesności — które charakteryzuje szczególny stosunek do przeszłości, „[...] przeszłość oferuje nam bowiem przyjemność i frukta, jakich nie może nam dostarczyć terażniejszość” (Zaleski 2004, 12). Nostalgia wyraźnie zaznacza się choćby w neopoganizmie, przejawiając się w tęsknocie za czasami przedchrześcijańskimi. W nostalgii chodzi nie tyle jednak o utraconą przeszłość, ile o częstokroć mityczne wyobrażenia na jej temat, które mogą mieć niewiele wspólnego ze stanem faktycznym. W takim wymiarze przeszłość staje się repozytorium, w którym umiejscawiane są wyobrażenia dotyczące stabilności czy niezmienności określonych postaw oraz wartości.

Nostalgia karmi się niejednokrotnie mitami czy wyobrażeniami (na temat roli i funkcji mitu — zob. np. Kołakowski 1981; Barthes 2008). Nie należy jednakże oczekiwać, że mity zawarte są jedynie w licznych podaniach i legendach otaczających Ślężę, ich przejawy bowiem obserwować można w wielu innych sferach. W celu zilustrowania tej kwestii odniosę się znów do zjawiska neopogaństwa. Można wymienić szereg mitów, którymi karmi się neopoganie, jak choćby: „epoki stosów”, „pogańskich Słowian walczących z obcym ich naturze chrześcijaństwem”, „złotego wieku” czy „szczęśliwego dzikusa” (zob. Sołtysiak 2007). Jak jednak wskazuje C. Beb (2002), w mitach tworzonych przez neopogana miesza się

to co historyczne z tym, co pożądane, to co linearne z tym, co nie linearne (fraktalne) oraz to, co nieznanne z tym, co poznane. Jednym słowem [neopoganizm — dop. M. P.] tworzy pomost pomiędzy swoimi „wyobrażeniowymi przodkami”, a ich upostaciowaniem w dominancie dyskursywnej.

Na warstwę mitotwórczą składają się próby rekonstrukcji panteonu bóstw słowiańskich, przywracania do „życia” zapomnianych wierzeń, a także opracowywania wspólnotowych rytuałów czy obrzędów (wobec nikłej znajomości ich pierwotnej formy). Jak wskazuje A. Sołtysiak (2007, 49): „przedstawiciele różnych odłamów neopogaństwa w zróżnicowany różny sposób wykorzystują współczesny obraz dawnych kultur i często przedstawiają go w sposób nieortodoksyjny, usiłując uzasadnić i uwiarygodnić swe pomysły”. Mity te mają więc za zadanie naturalizację oraz oswojenie historycznej rzeczywistości, a także dostarczenie spójności tworzonym wspólnotom oraz rekonstruowanej i negocjowanej w ich obrębie tożsamości, wyraźnie odróżniającej ich od innych grup w społeczeństwie.

Warstwa zmitologizowana obecna jest jednak nie tylko wśród neopogana, jej elementów bowiem można się doszukiwać w szeregu przeświadczeń obecnych wśród ezoteryków i poszukiwaczy wiedzy tajemnej, nie wspominając o nacjonalistach, którzy uważają Ślężę za ostoję „słowiańskości” („polskości”) czy białego człowieka. Wreszcie, przyjmując za słuszne stwierdzenie J. Topolskiego (1996, 203), iż mit jest również nieodłączny od nauki, należałoby oczekiwać, że obecny będzie on również w przekonaniach, poglądach i w warstwie narracyjnej prac archeologicznych, uznających np. Ślężę za bezsprzeczny kultowy ośrodek pogański w pradziejach czy nadających kultową wymowę rzeźbom ślęzańskim (szereg przeciwstawnych koncepcji — zob. Mierzwiński 2007).

W opisanych powyżej zjawiskach dochodzi niejednokrotnie do wynajdowania tradycji. Termin „tradycja wynaleziona” (Hobsbawn 2008) obejmuje zarówno tradycje naprawdę wymyślone, zbudowane od podstaw i oficjalnie wprowadzone w życie, jak

również takie, które powstają w trudniejszy do namierzenia sposób w krótkim, konkretnym czasie.

Tradycja wymyślona oznacza [...] zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawne bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje — co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości. W istocie tam, gdzie to możliwe, owe działania dążą zwykle do ustanowienia więzi z odpowiadającym im czasem minionym

(Hobsbawn 2008, 10).

Powołać się tutaj można po raz kolejny na próby rekonstrukcji religii prasłowiańskiej, panteonu bóstw, a także twierdzenia o słowiańskości Ślęży, wysuwane przez nacjonalistów. Jak wskazuje Hobsbawn, cechą takiej tradycji jest ustanowienie własnej przeszłości przez obowiązkowe powtarzanie, a także niezmiennność. Koncepcja ta jest poniekąd zbieżna z ideą „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona (1997), a więc wspólnot, w których więź społeczna ma umowny, subiektywny charakter, przy jednoczesnym braku więzi obiektywnej.

Kolejnym z elementów ponowoczesnych, jakie można zaobserwować na przykładzie Ślęży, stanowią nowe formy relacji społecznych. Główną cechą struktury społeczeństwa ponowoczesnego, jak wskazuje francuski socjolog Michel Maffesoli (2008), jest gromadność, rozumiana jako „skłonność do stowarzyszania się w sposób nieformalny” czy „skłonność do bycia razem”, która prowadzi do formowania się ładu społecznego opartego na powiązaniach organicznych. Maffesoli wprowadza termin „nowoplemiona” na określenie krótkotrwałych grup skoncentrowanych wokół jakiejś idei, w których uczestnictwo jest dobrowolne, a dyscyplina nie istnieje. Ponowoczesność jako czas poszukiwania wspólnoty jest więc erą wspólnot, choć w gruncie rzeczy jest ona złudzeniem wspólnoty (zob. też Dohnal 2007). Jako przykład „nowoplemion” można znów przywołać ruchy neopogańskie, wspólnoty New Age czy grupy rekonstrukcji historycznej (np. bractwa rycerskie), które swe działania wiążą w określony sposób ze Ślężą bądź jej pradziejami, np. w trakcie organizowanych w jej pobliżu festynów.

Zjawisko nowoplemienności odsyła nas do kolejnego kluczowego zagadnienia czasów ponowoczesnych, mianowicie tożsamości, będącej o tyle istotną, co równie wysoce umowną i trudno definiowalną kwestią. Dotyczy to zarówno tożsamości w aspekcie indywidualnym, jak również grupowym — sposobów jej (auto)kreowania, określania i definiowania wobec trudności, z jakimi boryka się współczesny człowiek (zob. Mamzer 2002). W przypadku wielu grup czy osób proces definiowania tożsamości odbywa się często poprzez odwołanie do przeszłości, mianowicie do tego, co zniszczyła nasza cywilizacja, do podkreślania więzi z przodkami, życia w zgodzie z naturą, powrotu do tradycji plemiennych czy nawiązania do mitycznej przeszłości (tradycji wymyślonej). Jako przykład można po raz kolejny przywołać nacjonalistów czy neopogana. W dziele „Wędrowki Druida”, w relacji dotyczącej wyprawy na Ślężę, czytamy:

staliśmy się więc zakładnikami współczesnej techniki [...] jak odwzajemnią się nam bogowie celtycy — czyli siły natury [...] — zobaczymy w najbliższych latach... Na kamiennych figurach oraz rytualnych kamieniach pozostawionych przez naszych przodków pozostały znaki pradawnego symbolu

solarnego GEBO — to pradawny znak runiczny, mówiący o darze człowieka dla bogów tamtych czasów oraz darze sił natury, które stanowiły podstawę egzystencji człowieka...

(cyt. za: Kubowicz 2010).

Kwestie polityki tożsamościowej można też odnosić do ludzi mieszkających współcześnie w okolicach Ślęży, którzy określają swą tożsamość w aspekcie lokalnym, odwołując się do przeszłości Ślęży oraz materialnych reliktyw, co obserwować można na podstawie różnego rodzaju festiwali czy inicjatyw lokalnych.

Kolejnym zjawiskiem ponowoczesnym, wyraźnym w postawach wobec Ślęży, jest utowarowienie przeszłości, która współcześnie staje się atrakcyjnym towarem na sprzedaż pod postacią dóbr i usług, przy czym konsumpcję należałoby rozumieć w szerszym zakresie, również jako kolekcjonowanie przez ludzi wrażeń, przeżyć oraz doświadczeń. Przejawy zachowań konsumpcyjnych w stosunku do przeszłości na przykładzie Ślęży można zaobserwować pod postacią: (a) rozwoju turystyki historycznej/kulturowej; (b) ludyczności przeszłości (festyny); (c) wykorzystania motywów odnoszących się do przeszłości w kulturze popularnej. Przeszłość i miejsca historyczne bądź związane w jakikolwiek sposób z przeszłością stają się współcześnie obiektem konsumpcji turystycznej, przedmiotem doświadczenia turystycznego oraz adaptacji dziedzictwa kulturowego pod kątem turystycznym. W grę wchodzi tutaj również kwestie ekonomiczne, rozwój bowiem turystyki w okolicach Ślęży jest w interesie lokalnych władz oraz społeczności, przynosząc określone profity. Aspekty ludyczne przejawiają się w festynach archeologicznych i wszelkiego rodzaju zabawach w przeszłość, czyniących ze Ślęży miejsce rozrywki. W procesie tym zaobserwować można też wykorzystanie motywów, symboli i mitów związanych ze Ślężą przez kulturę popularną, co widoczne jest choćby w skomercjalizowanych obchodach Nocy Kupały w Sobótce u podnóża Ślęży czy na przykładzie licznych pikników.

Współczesne zróżnicowanie dyskursów otaczających Ślężę znamionuje, moim zdaniem, również utratę priorytetowej roli i funkcji, pełnionej dotychczas przez naukę, w tym archeologię i historię. Mamy tutaj bowiem do czynienia z różnymi porządkami światopoglądowymi oraz ze zróżnicowanymi formami wiedzy: naukową, potoczną, podaniami, legendami, paranauką, wiedzą ezoteryczną czy kwestiami proveniencji ludycznej oraz czysto ekonomicznej. Znamionują one mieszanie się różnych dyskursów oraz nieprzystających do siebie i niemożliwych do pogodzenia porządków (zob. Foucault 1977). Alternatywne dyskursy rozwijane są obok archeologii i niezależnie od niej, z jej ustaleń czerpane są natomiast określone epizody, wątki oraz fakty, stanowiąc uprawomocnienie danych interpretacji (por. Zalewska 2006). Niejednokrotnie przyjmowane/akceptowane są jedynie te ustalenia archeologów (często zaczerpnięte ze starszej literatury), które danym osobom/grupom osób najbardziej pasują, bez zwracania uwagi na hipotetyczność ustaleń archeologów, liczne wątpliwości czy przeciwstawne interpretacje, co prowadzi do powierzchownego oraz wybiórczego traktowania tejże wiedzy, wykorzystywanej nie zawsze w sposób właściwy. Jako przykład można przywołać szereg rozbieżności, które w alternatywnych podejściach zazwyczaj nie są brane pod uwagę: (a) ukośne znaki krzyża — identyfikowane przez niektórych bezsprzecznie z kultem solarnym (Matela, Sakowska 2002, 107–108; Matela 2006; 2009; Kubowicz

2010), przez innych zaś uznawane są za znaki graniczne, będące sposobem określania posiadłości ziemskich w średniowieczu (Korta 1988, 211–233; Woźniak 2004, 138; Mierzwiński 2007, 41, 51); (b) bezsprzecznie kultowa wymowa rzeźb ślęzańskich (Matela, Sakowska 2002, 107; Matela 2006, 179; 2009, 122; Kubowicz 2010); (c) kultowa wymowa wałów otaczających Ślężę (Matela, Sakowska 2002, 107; Matela 2006, 174; 2009, 123)<sup>17</sup>, którym szereg badaczy przypisuje funkcję obronną (Domański, 2002 114); (d) uznanie Ślęży za bezsprzeczny pogański ośrodek religijno-kultowy, przeznaczony dla kultu bóstwa słonecznego (Matela 2006, 181; 2009, 122); (e) etniczność (Słowianie, Prasłowianie, „Święta Góra Słowian”, Celtowie), bardzo silnie akcentowana przez nacjonalistów oraz wciąż obecna w świadomości potocznej (np. Matela 2006; Wójcikiewicz 2009, 242).

Wszystkie omówione przykłady, moim zdaniem, wskazują też pośrednio na zmiany, zachodzące w pojmowaniu/podejściu do własności dziedzictwa kulturowego (archeologicznego), i przesunięcie akcentu z ujmowania go jako wyłącznej domeny naukowców na rzecz koncepcji dziedzictwa jako dobra wspólnego, którego głównym odbiorcą i jednocześnie właścicielem jest społeczeństwo (zob. Kobyliński 2009). Pomijam stopień uświadomienia sobie przez wszystkie grupy zmian zachodzących w archeologicznych definicjach dziedzictwa, a także samą konieczność ich znajomości. Co jednak symptomatyczne, sytuacja taka jest przyjmowana, deklarowana i zazwyczaj akceptowana przez archeologów. Omówiony powyżej przykład stanowi więc namacalne świadectwo tego, że rozważania wokół problemu własności i wykorzystania dziedzictwa archeologicznego dotyczą nie tylko kwestii natury teoretycznej, ale co istotne, mają również praktyczne aspekty. Zróżnicowane dyskursy i podejścia do Ślęży mają lub w niedalekiej przyszłości będą miały istotny wpływ na kwestie rozumienia dziedzictwa, jego własności oraz zróżnicowanych sposobów podejścia do niego. Ślęża w takim wymiarze stanowi element wspólnego dziedzictwa kulturowego, do którego różne grupy społeczne czy zainteresowani zgłaszają różne zapotrzebowania i które w różny sposób wykorzystują.

## Zakończenie

Trudno oczekiwać pogodzenia różnych dyskursów, narosłych wokół Ślęży z racji ich niewspółmierności, nie uważam też, iż wszystkie są równorzędne, poprawne czy pożądane; ich ocenę pragnę pozostawić czytelnikowi. Wszystkie ukazują jednak Ślężę jako miejsce żywe, jako arenę przeplatania się wielu dyskursów, w którym odwołuje się do przeszłości i w którym przeszłość jest wciąż tworzona na nowo. Doskonale uwidacznia to, moim zdaniem, żywotność przeszłości w teraźniejszości oraz jej niedokończony status, jak również rolę, jaką odgrywa ona w życiu współczesnego człowieka, jakiegokolwiek motyw by się za tym kryły czy jakimkolwiek celem miałyby to służyć.

<sup>17</sup>L. Matela (2006, 181) na podstawie badań radiestezyjnych zaś przypuszcza, że „[...] wały spełniały również rolę anten do wylapywania i przesyłania subtelnych energii Ziemi i Kosmosu”.



Przypadek góry Ślęży, w którym dyskurs archeologiczny stanowi tylko jeden z wielu, niekoniecznie najistotniejszych, gdzie miesza się naukowość, folklor i religijność z kwestiami natury ekonomicznej czy polityki tożsamościowej, pokazuje, na jakie wyzwania w teraźniejszości bądź niedalekiej przyszłości archeologia musi się przygotować. W tym przypadku różnorodność poglądów nie łączy się jednak ani nie podporządkowuje jednemu dyskursowi, wszystkie one mają bowiem własną integralność, niezależność oraz niespójną odrębność. Nie będzie przesadne stwierdzenie, iż owe „alternatywne” dyskursy funkcjonują i będą nadal funkcjonować niezależnie od ustaleń archeologów i tego, czy życzymy sobie takiej sytuacji, czy też nie. Zadać można więc retoryczne pytanie, dlaczego owe „spektakularne” interpretacje pobudzają wyobraźnię współczesnego człowieka i przyciągają, archeologiczne zaś czynią to w stopniu nieporównywalnie mniejszym? Czy chodzi tutaj jedynie o konkurencyjne formy wiedzy, czy raczej o konkurencyjne treści przez nie przedstawiane, dające człowiekowi satysfakcjonującą odpowiedź na wyzwania i rozterki współczesności?

Wreszcie, co w takiej sytuacji należy czynić i jaka jest bądź powinna być rola archeologii/archeologów w tym zakresie? Nie dysponując skutecznym remedium, przywołam w tym miejscu wysuwany przez Michaiła Bachtina (1983) postulat dialogu, który nie zmierza do konsensusu, jak to ma miejsce zazwyczaj w dialogu, ale raczej podkreśla heterogeniczność, wieloznaczność czy niejasność. Istotą takiego dialogu jest wyartykułowanie różnic i tolerancja wobec nich. Chodzi w nim zatem o próbę zrozumienia owych „alternatywnych” dyskursów, przy czym raz jeszcze podkreślę, nie twierdzą, iż wszystkie one są współmierne, poprawne czy nawet pożądane. W celu oceny tego faktu konieczna jest jednak rzeczowa, profesjonalna i otwarta na dialog oraz oczekiwania społeczne postawa archeologów.

## BIBLIOGRAFIA

- Anderson B. 1997. *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Warszawa.
- Bachtin M. 1983. *Bachtin. Dialog, język, literatura*, Warszawa.
- Barthes R. 2008. *Mitologie*, Warszawa.
- Bauman Z. 1994. *Dwa szkice o moralności nowoczesnej*, Warszawa.
2007. *Płynna nowoczesność*, Warszawa.
- Beb C. 2002. *Współcześni neopoganie — obcy ponowoczesnego świata czyli słów kilka o nowej kontrkulturze*, Internet: <http://www.magivanga.com.pl/page.php?26>, dostęp 3. 01. 2010 r.
- Bender B. 1998. *Stonehenge. Making space*, Oxford.
- Biały L. 2005. *Obraz Ślęży w niemieckich podaniach ludowych*, Internet: <http://www.naszesusdety.pl/?p=artykulyShow&iArtykul=1688>, dostęp 01. 02. 2010 r.
- Blain J. 2006. Heathenry, the past, and sacred sites in today's Britain, (w:) *Modern paganism in world cultures*, red. M. Strmiska, Santa Barbara, s. 181–208.
- Blain J., Wallis R. 2004. *Sacred sites, contested rites/rights. Contemporary pagan engagements with the past*, "Journal of Material Culture" t. IX(3), s. 237–261.
2006. Representing spirit: Heathenry, new-indigenes and the imaged past, (w:) *Images, representations and heritage. Moving beyond modern approaches to archaeology*, red. I. Russell, London–New York, s. 89–108.
2007. *Sacred sites, contested rites/rights. Pagan engagements with archaeological monuments*, Brighton–Portland.

- Bowman M. 1995. Cardiac Celts: images of the Celts in paganism, (w:) *Paganism today: wiccans, druids, the goddess and ancient earth traditions for the twenty-first century*, red. G. Harvey, C. Hardman, London, s. 242–251.
- Cehak-Hońbucowiczowa H. 1953. Śląski Olimp, (w:) *Szkice z dziejów Śląska, t. I*, red. E. Maleczyńska, Warszawa, s. 1–18.
1959. *Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Ślęży*, „Archeologia Polski” t. III, s. 51–100.
- Clifton C., Harvey G. (red.) 2004. *The paganism reader*, London–New York.
- Dohnal W. 2007. *Plemienność naszych czasów*, „Czas Kultury” t. IV–V, s. 12–17.
- Domańska E. 1999. *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań.
- Domański G. 2002. *Ślęza w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław.
- Fagan G. (red.) 2006. *Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*, London–New York.
- Foucault M. 1977. *Archeologia wiedzy*, Warszawa.
- Gazin-Schwartz A., Holtorf C. (red) 1999. *Archaeology and folklore*, London–New York.
- Gediga B. 1995. *Bemerkungen über die monumentalne Steinskulpturen aus der Legend Ślężaberg/Zobten in Schleisen*, „Pravěk” t. V, s. 189–202.
- Geremek R. 1995. *A czy miał chabrowe*, „Frona” t. IV/V, s. 101–107.
- Geryl P., Ratincx G. 2009. *Proroctwo Oriona na rok 2012*, Warszawa.
- Giddens A. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków.
- Góra G., Maszkowski P. 2007. *Tajemnice Ślęży*, „Odkrywcą” t. CII, s. 10–13.
- Hall D. 2007. *New Age w Polsce*, Warszawa.
- Harpula W. 2009. *Wskrzeszają bogów Słowian*, Internet: <http://www.wiadomosci.onet.pl/1548940,241,1,kioskart.html>, dostęp 01.02.2010 r.
- Hobsbawn E. 2008. Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji, (w:) *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawn, T. Ranger, Kraków, s. 9–23.
- Jasiewicz K., Olędzki Ł. 2004. Przeszłość w przestrzeni ludycznej — szkic o krajobrazie neopoganizmu w Polsce, (w:) *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, red. J. Grad, H. Mamzer, Poznań, s. 87–102.
- Katrynicz A. 2000. *Sekty — w poszukiwaniu prawdy*, „Nowe Państwo” z dnia 18.10.2010 r.
- Kobyliński Z. 2009. *Własność dziedzictwa archeologicznego*, Warszawa.
- Kołąkowski L. 1981. *Obecność mitu*, Kraków.
- Korta W. 1988. *Tajemnice góry Ślęży*, Katowice.
- Kowalski J.M., Kudelski R.J. 2009. *Złoto generałów. Służby specjalne PRL na tropie skarbów III Rzeszy*, Kraków.
- Kronika Tietmara 2002. *Kronika Tietmara*, Kraków.
- Kwiatkowski P.T. 2008. *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa.
- Kubowicz K. 2010. *W krainie magicznej Ślęży*, Internet: <http://www.kubanet.republika.pl/celt.html>, dostęp 3.02.2010 r.
- Lowenthal D. 1985. *The past is a foreign country*, Cambridge.
- Luckmann T. 1996. *Niewidzialna religia*, Kraków.
- Lyotard J.-F. 1997. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Kraków.
- Maciejczyk E. 2004. *Wakacje w Judenlandzie*, „Tylko Polska” nr 37(209), s. 1, 16.
- Maffesoli M. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa.
- Mamzer H. 2002. *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań.
- Marszewski M. 2006. *Nacjonalizm „Zadrugi” jako przykład nacjonalizmu niechrześcijańskiego*, Internet: <http://www.etnologia.pl/multi-kulti/nacjonalizm-zadrugi-jako-przyklad-nacjonalizmu-niechrzesci-janskiego.php>, dostęp 8.01.2010 r.
- Matela L. 2006. *Tajemnice Słowian. Poznaj sekrety słowiańskich przodków*, Białystok.
2009. *Polska magiczna. Przewodnik po miejscach mocy*, Białystok.
- Matela L., Sakowska O. 2002. *Potęga kamieni. Praktyczny poradnik wykorzystania energii zwykłych kamieni*, Białystok.
- Mikułowski B. 1999. Ślązański park krajobrazowy jako obszar chroniony i turystyczny, (w:) *Turystyka alternatywna jako ważny czynnik rozwoju turystyki przyjazdowej w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. J. Wyrzykowski, Wrocław, s. 123–130.

- Mierzwiński A. 2007. *Ślązańska układanka*, Wrocław.
- Nienacki Z. 1990. *Ja, Dago, Władca*, Olsztyn.
- Okraska R. 2001. *W kręgu Odyna i Trygława. Neopoganizm w Polsce i na świecie*, Biała Podlaska.
- Palczyński T. 1998. *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raj*, Kraków.
- Petka L.J. 2002. *Współczesne neopogaństwo słowiańskie (rodowody — doktryna — kult)*, „Odmrocze” t. VI/VII.
- Possamai A.M. 2002. *Cultural consumption of history and popular culture in alternative spiritualities*, „Journal of Consumer Culture” t. II, s. 197–218.
- Rąkowski G. (red.) 2002. *Parki krajobrazowe w Polsce*, Warszawa.
- Rau M. 1999. *Współczesny ruch neopogański w Europie*, Internet: [http://www.taraka.pl/index.php?rupo\\_00.htm](http://www.taraka.pl/index.php?rupo_00.htm), dostęp 19. 01. 2010 r.
- Ricoeur P. 1975. *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa.
- Rosen-Przeworska J. 1962. *Les sculptures de Śląza et problème celtique en Pologne*. Warszawa. 1979. *Spadek po Celtach*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Rosik S. 2001. W cieniu „śląskiego Olimpu”... Uwagi nad możliwością kosmicznej waloryzacji góry Ślęzy w badaniach nad historią religii, (w:) *Origines mundi, gentium et civitatum*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław, s. 62–72.
- Rountree K. 2006. *Performing the divine: neo-pagan pilgrimages and embodiment at sacred sites*, „Body & Society” t. XII(4), s. 95–115.
- Rozbicki M. 2009. *Projekt Cheops — czyżby dezinformacja?*, Internet: [http://www.eioba.pl/a111130/projekt\\_cheops\\_czyzby\\_dezinformacja](http://www.eioba.pl/a111130/projekt_cheops_czyzby_dezinformacja), dostęp 01. 02. 2010 r.
- Sadebeck M. 2008. *Góra Śląza i jej okolice*, Wrocław.
- Sapkowski A. 2002. *Narrenturm*, Warszawa.
- Schadla-Hall T. 2004. The comforts of unreason: the importance and relevance of alternative archaeology, (w:) *Public archaeology*, red. N. Merriman, London–New York, s. 255–271.
- Sierocki R. 2008. Przeszłość utracona, przeszłość odzyskana? Doświadczenie historyczne a zaangażowanie religijne w kulcie neopogańskim (na przykładzie rodzimego Kościoła Polskiego), (w:) *Podróże nie tylko w czasie i przestrzeni. Szkice kulturoznawcze*, red. M. Haponiuk, M. Wójcicka, B. Wybacz, Lublin, s. 108–118.
- Stachniuk J. 2006. *Mit słowiański*, Wrocław.
- Sołtyś A. 2007. Jak neopoganie manipulują przeszłością?, (w:) *Dawne kultury w ideologiach XIX i XX wieku*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa, s. 49–63.
- Szafranski W. 1979. *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa.
- Szmidt R.J. 2003. *Apokalipsa według pana Jana*, Katowice.
- Szpociński A. 2004. *Tworzenie przestrzeni historycznej jako odpowiedź na nostalgię*, „Kultura Współczesna” t. I(39), s. 58–67. 2005. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej, (w:) *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, red. A. Szpociński, Warszawa, s. 5–14.
- Tomasiewicz J. 1994. *Stare religie nowej ery. Główne nurty współczesnego neopoganizmu*, „Nomos” t. V/VI, s. 89–103.
- Topolski J. 1996. *Jak się pisze i rozumie historię*, Poznań.
- Wallis R., Blain J. 2003. *Sites, sacredness, and stories: interactions of archaeology and contemporary paganism*, „Folklore” t. CXIV, s. 307–321.
- Wesołowski J. 2009. *Ślęza — oczyma mediów*, „Czwarty Wymiar” nr 11, s. 32–35.
- Woźniak Z. 2004. *Problem istnienia celtyckiego nemetonu na Ślązy*, „Przegląd Archeologiczny” t. LII, s. 131–183.
- Wójcikiewicz A. 2009. *Przebudzenie Cheopsa. Jak uniknąć światowego kataklizmu w roku 2012*, Katowice.
- Zaleski M. 2004. *Formy pamięci*, Warszawa.
- Zalewska A. 2006. *Knowledge as a socially active substance. Our interpretations versus Others “self-interpretations”*, „Archaeologia Polona” t. XLIV, s. 203–211.

ON THE ROLE OF A (DISTANT) PAST IN A LIFE OF PRESENT-DAY  
PEOPLE: A CASE STUDY OF ŚLĘŻA MOUNTAIN

(summary)

Ślęza Mountain, also called “The Silesian Olympus”, is an iconic site on the map of Lower Silesia. The area around the foot of the mountain has been inhabited for thousands of years, as archaeological research has proven. The slopes and peak of the mountain are surrounded by mysterious stone circles, and equally mysterious stone sculptures have been found nearby. It is generally assumed that Ślęza was an important pagan cult and religious centre in prehistory.

From the perspective of the issues which this article discusses, Ślęza is an important place as although it is/has been the topic of many studies and scientific investigations, interest in this unusual mountain goes well beyond scientific discourse. This article focuses on not only what Ślęza meant to prehistoric cultures but also on its contemporary significance, with specific attention to various functions that it fulfils today.

Today, the Ślęza massif is relatively well developed in terms of tourism. Beauty spots, such as the Ślęza Landscape Park, and points of archaeological interest in the region draw in tourists and the mountain itself is the focus of developing cultural tourism. Numerous cultural events take place in the surrounding area, such as festivals, open-air concerts and rallies. Such initiatives, apart from their ludic aspects, are also significant for the economy of the area, which relies on the tourist service industry and the promotion of the region.

Ślęza is surrounded by many folk stories, tales and legends, which speak not only of the mysterious stone sculptures, but likewise of the rocks and even the caves. There are also legends which do not go so far back in time, there are stories of a secret system of tunnels in the Ślęza massif in which, at the end of the Second World War, the Germans hid treasure. The folklore surrounding Ślęza is thus a significant factor directly influencing understanding and perception of the past and present cultural landscape.

Neo-pagans often refer to Ślęza as a place where pagan rituals were carried out, and they reconstruct and attempt to resurrect pagan traditions. For them, Ślęza is a sacred site, an important centre for prehistoric pagan cults. Pagan meetings held at the peak of the mountain aim to celebrate the pagan world, to honour pagan gods and forces of Nature, it is also an ideal place to celebrate important events in people's lives: marriages and other rites of passage. Nationalists have also chosen the site as a symbol of Slav strength. They hold meetings here and run training camps in the forests nearby. Furthermore, many people view Ślęza as one of the key “chakram” locations in Poland. Many visit to experience the effects of its healing powers or positive energy on a physical, emotional or spiritual level. The significance of Ślęza is also important in other contexts. Some believe that it is/was a navigational marker and landing site for visitors from outer space (see, Matela 2006, 177). Ślęza, due to its singularity, is also a point of reference for religious sects, such as “The Centre for the Regeneration of Man and the planet Antrovis” which believed that sect members would be evacuated from the mountain in spaceships. The mountain also forms an essential element in the pseudo-archaeological “Project Cheops”, whose aim it is to save the world from disaster in 2012. Archaeological excavations were carried out beneath the floor of the church located at the top of the mountain which were meant to provide the solutions to many mysteries connected to the past of this site and were also supposed to verify messages passed on via the “medium” Lucyna Łobos.

The examples described were used in the attempt to define the relationship the people of today have with the past. Nowadays, the change in the form of reference to the past is symptomatic, and the attitude towards postmodern man's new consciousness depends on the accumulation, intensification, overlapping or accelerating of certain phenomena, whose roots cannot be in every case linked exclusively to postmodern times. One element is a new spirituality, connected to changes in the sphere of religion, taking place in the heart of western civilisation where the most obvious indication of such change can be seen in the vigorous development of “new religious movements” and smaller communities (e.g., the New Age movement, the Neo-pagans who use the pagan history of Ślęza, and pagan cults reconstructing pre-Christian religions).

Another factor is disillusionment with the modern world, when the past is presented as an anti-image to today's reality, in which dreams of a different (in relation to our) world are reflected. This phenomenon can be observed on several levels: (a) on the basis of nostalgia, nostalgia for the (better) past; (b) the

creation of myths, such as the Neo-pagans using pagan images of Ślęza and Slavs to justify their identity; (c) the creation of traditions (e.g., the reconstruction of the Slavonic religion).

New forms of social relations are a further element, for example, “neo-tribalism” as it is called (Maffesoli 2008), and the tendency to unite in an informal manner. Postmodernity can be regarded as a time of the search for communities, giving people a sense of belonging and roots (e.g., Neo-pagans, historical re-enactment societies). A key, though highly arbitrary issue, in the postmodern era is identity and attempts to outline and define it in relation to the difficulties which humans face, evidence of which can be observed, for example, in many people’s attitude to Ślęza. In the face of the ongoing crisis of identity and disruption to the sense of ontological security, human beings often call on the (mythical) past — to that which has destroyed our civilisation, highlighting the link to our ancestors, life in harmony with nature or a return to tribal traditions.

Elements of modern man in relation to the past which can also be identified are connected with the phenomenon of the commodification and commercialisation of the past, treated as an attractive product for sale. Manifestations of consumerism in relation to the past may be seen in: (a) the development of historical/cultural tourism; (b) ludic events with a past theme — e.g., archaeological festivals; (c) the exploitation of motives in popular culture such as the commercialised celebrations of “Kupala’s Eve”.

In contemporary attitudes to Ślęza it is possible to observe the undermining of the dominant role of science (archaeology) in the modern world, which can be seen in the proliferation of alternative discourses about the past of this mountain that develop alongside archaeology and also independently of it. However, these discourses do derive certain episodes, themes and facts from the archaeological ascertainments validating the given interpretations which in a clear, yet selective, manner approach the archaeological findings (e.g., that Ślęza was part of a specified ethnic group — the Slavs, the Celts; cult meanings of slanted crosses or Ślęza sculptures; the cult significance of the stone embankments surrounding Mount Ślęza; the identification of Ślęza as an indisputable centre of pagan cults). It is also possible to note the shift in the emphasis of archaeological heritage understood as the domain of archaeologists towards understanding it as common property whose main recipient now becomes society and who claims the rights to it.

It is difficult to expect any agreement between the different discourses which have emerged on Ślęza due to their disproportion. What is more, not all are equal, correct nor desired. They do show, however, Ślęza as a place which is alive, where many discourses are interwoven, where the past is called upon, but also as a place where the past is still being created anew. It exposes the vitality of the past in the present perfectly — its unfinished status, and the role it plays in the life of people today.

The phenomenon of Ślęza, where archaeological discourse is only one type of many, not necessarily the most important, where folklore, religion, economy and political issues of identity mix, shows what sort of challenges in the present or not too distant future archaeology should ready itself for. In the case of Mount Ślęza the variety of opinions do not interconnect nor form any order, they have their own integrity, independence and inconsistent distinctions. These “alternative” discourses function and will continue to function independently of archaeological ascertainments, whether archaeologists like it or not.

So what in such a situation should be done and what is the role of the archaeologist here? Not being in possession of an effective remedy, the conclusion calls on Michaił Bachtin’s postulate of dialogue which does not aim for a consensus, but rather highlights heterogeneity, ambiguity or obscurity. The essence of such a dialogue is the expression of differences and tolerance towards them. It is about the attempt to understand the “alternative” discourses, being conscious that not all of them are commensurate, correct nor even desired. Yet, in order to evaluate this situation archaeologists need to be constructive, professional, open to dialogue and social expectations.

**Adres autora:** Michał Pawleta, Instytut Prahistorii UAM, ul. Św. Marcin 78, 61–809 Poznań, email: mpawleta@poczta.onet.pl