DZIEKANAT
Wydziału Historycznego UJ
wpłynęło 24.09.2024 r.

Dr hab. Stanisław Iwaniszewski

Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México

Meksyk miasto, 15.09.2024r.

Recenzja rozprawy doktorskiej

Mgr Magdaleny Więckowskiej

Góra jako byt żywy w ujęciu archeologii krajobrazu. Architektura inspirowana krajobrazem sakralnym w Centralnym Meksyku

Praca doktorska Pani Magdaleny Więckowskiej *Góra jako byt żywy w ujęciu archeologii krajobrazu. Architektura inspirowana krajobrazem sakralnym w Centralnym Meksyku* została przygotowana w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego pod opieką Pana Profesora Jarosława Źrałki. Jest to poprawiona wersja pracy przedstawionej do recenzji w roku 2023. Tak jak poprzednia wersja tak i teraz praca składa się z czterech rozdziałów, wstępu i podsumowania. Tekst uległ wydłużeniu do 458 stron maszynopisu, włączając w to streszczenia w języku polskim i angielskim, spis treści oraz obszerną bibliografię. Poprzednia wersja liczyła 414 strona, była więc o krótsza o 44 strony.

Celem pracy jest teraz, jak przedstawia Autorka, „scharakteryzowanie koncepcji świętej góry na obszarze Centralnego Meksyku oraz określenie związku pomiędzy krajobrazem świętych gór a architekturą, która koresponduje z tym zagadnieniem" (strona 9). Autorka rozszerzyła cel pracy w porównaniu z pierwszą wersją dysertarcji. Odnosi się to do scharakteryzowania koncepcji świętej góry na obszarze Centralnego Meksyku.

Układ rozdziałów zaproponowany przez Autorkę powtarza poprzednią wersję. Rozdział 1, który logicznie powinien wprowadzać w problematykę przyjętej orientacji teoriopoznawczej stanowiącej podstawę do dalszej analizy jest tylko skrótowym przeglądem rozmaiych oglądów na krajobraz z perspektywy nauk archeologicznych i geograficznych. Taka narracja, choć ujęta w pewne ramy dyscyplinarne, nie jest do końca czytelna, zwłaszcza że Autorka nie decyduje się na uzasadnienie kierunku, który ma uzasadnić przyjętą w tej dysertacji perspektywę badawczą.

Autorka oznajmia, że w pracy posłuży się archeologią krajobrazu, geografią, podejściami ontologicznym i fenomenologicznych a na końcu dorzuca koncepcję genius loci. Głównym problemem Autorki wydaje się być intencja umieszczenia pojęć i koncepcji wywodzących się z różnych i wzajemnie sprzecznych kierunków badawczych. Z drugiej strony Autorka stawia sobie cel w postaci „scharakteryzowania koncepcji świętej góry" a tytuł jej pracy dotyczy *„góry jako bytu"*. A przecież, zgodnie z ustawą o stopniach naukowych dysertacja powinna „wykazywać ogólną wiedzę teoretyczną ...w danej dyscyplinie naukowej".

Niewątpliwie krajobraz stał się jednym z najczęściej stosowanych pojęć w archeologii w ostatnich latach a popularność tego terminu doprowadziła do bardzo zrożnicowanego rozumienia tego, czym krajobraz jest. Pojęcie krajobrazu nabyło wielu znaczeń i sposobów rozumienia, nierzadko wzajemnie sprzecznych. Badacze często unikają precyzji w definiowaniu krajobrazu. Może to prowadzić do utraty efektywności tego terminu jako koncepcji wyjaśniającej społeczno-przestrzenne zjawiska i procesy w przeszłości. Dzisiaj autorzy używający tego terminu przyjmują, że jego znaczenie jest jasne i oczywiste, a przecież archeologia krajobrazu zrodziła się z potrzeby zakwestionowania potocznego użycia tego pojęcia w kulturze i sztuce zachodniej. Autorka przyznaje, że pojęcie to osiada wiele definicji (strona 9), ale uparcie powstrzymuje się od podania swego rozumienia tego terminu.

I tak na stronie 9 raz podaje, że w potocznym rozumieniu (cokolwiek to znaczy) można zdefiniować krajobraz jako pewnego rodzaju tło dla poczyniań społeczności mezoamerykańskich w okresie postklasycznym, by zaraz w następnym zdaniu przytoczyć opinię Profesora Andrejczuka stwierdzającego,że potoczne rozumienie krajobrazu ma charakter ontologiczny. W jeszcze kolejnym zdaniu wymienia semiotyczne podejście do tego, czym jest krajobraz. Doprawdy trudno jest jednoznacznie ocenć pracę Autorki.

Kłopoty zwiazane z pojęciem krajobrazu można znajdują swe odzwierciedlenie na stronach 16-30 rozprawy w podrozdziale zatytułowanym „Co to jest krajobraz?". Autorka oferuje skrótowy przegląd koncepcji odnoszących się do krajobrazu w naukach geograficznych w większości utrzymujących oddzielenie kultury od natury. Przejawia się to w określeniach Autorki, która cytując prace wielokrotnie przywołuje konceptalizację krajobrazu jako „tła" dla działań ludzkich lub jako wizerunku i obrazu rzeczywistości (strony 17-19). Autorka słusznie podkreśla, że tzw. geografia humanistyczna dzisiaj uważa społeczności ludzkie jako istotny element należący do

krajobrazu (zbiorowości ludzkie stanowią krajobraz), ale ujmuje to z perspektywy systemowej (strony 25-26, cytaty za Mygą-Piątek). A wystarczyłoby dać odpowiednio szeroką interpretację kategorii środowiska…i nie mylić kategorii środowiska z kategorią krajobrazu.

W literaturze przedmiotu jest wiele komentarzy dotyczących znaczenia pojęć *landscape*, *landscipe*, *Landschaft*, *landskab* i innych podobnych zwrotów w językach germańskich, oraz nazw *paysage*, *paisaje*, *paesaggio*. Ponieważ sufiksy *shift* i *shaft* są w języku angielskim etymologicznie pokrewne i oznaczają 'tworzenie', 'kształtowanie', 'formowanie' lub 'konstytuowanie', to „landscape" można przetłumaczyć dosłownie jako „ukształtowana kraina / urządzony kraj", przy czym owo „formowanie" lub „urządzanie" pewnego obszaru lub terenu jest wynikiem działań ludzkich w procesie zamieszkiwania. Koncepcji tej przeciwstawiony jest termin *pejzaż* (ang. *scenery*) oznaczający dający się zaobserwować i przedstawić graficznie obraz, wizerunek lub widok fragmentu obszaru lub regionu, najczęściej widziany z pozycji pojedyńczego (i zewnętrznego) obserwatora. Już Olwig (1996) stwierdził, że termin *Landschaft* pierwotnie oznaczał terytorum lub obszar a dopiero w XVI wieku dodano do jego znaczenia określony typ malarstwa. W pracy z 2017 Tim Ingold przyznał, że błędnie zakładał pochodzenie terminu *landscape* od greckiego *skopein* (mierzyć wzrokiem) zamiast od starogermańskiego *skyppan* lub *sceppan* (nadawać kształt). Tak więc chodzi o krajobraz ukształtowany a nie o krajobraz oglądany. Autorka powinna zatem zauważyć, że w archeologii krajobrazu termin krajobraz ma podwójne znaczenie: jako obrazowanie lub (graficzne) reprezentowanie pewnego obszau z pozycji zewnętrznego obserwatora (np. w formie kartografii, mapowania, rysowania) albo jako obszaru zamieszkanego przez ludzi i ukształtowanego w wyniku ich codziennych zajęć.

W aktualnej literaturze przedmiotu (archeologii krajobrazu) badacze odnoszą się do wyjaśnień oferowanych przez Kennetha R. Olwiga, zgodnie z którymi niemiecki *Landschaft* i angielski *landscape* oznaczały pierwotnie obszar lub terytorium rozumiane jako jednostka administracyjna lub polityczna/prawna. Podobnie wygląda sytuacja na gruncie języków romańskich, w których n.p. włoskie *paesaggio* wywodzi się z francuskiego *paysage*, gdzie *pays* oznacza ograniczony obszar lub region, literalmente tłumaczony jako kraj (Vitte 2007).

W pracach geografów (Vitte 2007:72; Ferraz 2013) często znajduje się wzmianki o hebrajskich terminach *noff* i *yaff* jako odnoszących się do estetycznego aspektu obserwowanego krajobrazu (Psalm 48:2-3 „piękno miasta Jerozolimy"). Psalm jest hymnem na cześć miasta i ściśle związany

z teologiczno-architektonicznym przekazem i swego rodzaju palimsetową wersją krajobrazu, koncepcją miejsca w którym nastąpiła interwencja Jahwe, *genius loci* miasta. Autorka nie podjęła się eksploracji tego wątku dalej ograniczając się tylko do zacytowania prac Pietrzaka (2005) i Mygi-Piątek (2015).

Na stronach 31-35 Autorka opisała relacje między krajobrazem a językiem. Co ciekawe, pomija prace językoznawców, np. kategorie przstrzenne sygnalizowane są w języku polskim przyimki, sufiksy przestrzenne czasowników oraz zaimki (A. Weinsberg - *Przyimki przestrzenne*....). Wyniki badań nad przestrzenią i krajobrazem omawiają np. E.T. Hall w książce *Ukryty wymiar*., E. Mieletyński w *Poetyce mitu*, czy I. Judycka w *Syntaktycznej interpretacji struktur słowotwórczych*. Tego typu rozważania mogłyby być przydatne do analizy konstytuowania *nomen loci*.

Kolejny podrozdział poświęcony został *rodzajom krajobrazów.* Dyskutowana przez Autorkę typologie krajobrazów wywodzą się z kategorii geograficznych. Ale Autorka nie podaje jak ma się to do archeologii krajobrazu. Nie bardzo rozumiem, jaki jest status epistemologiczny krajobrazu naturalnego. Powiedzieć o jakimś obszarze, że jest krajobrazem naturalnym lub kulturowym już stanowi kategorię kulturową. Autorka proponuje ustalić trzy kategorie krajobrazu: krajobraz przyrodniczy, krajobraz przyrodniczo-kulturowy oraz krajobraz kulturowy. Autorka zapomina, że wszystkie te kategorie utrzymują dychotomię natura – kultura.

Autorka zapomina, że, jak każda dyscyplina naukowa, geografia lokuje się w grupie systemów symbolicznych całego systemu kulturowego i jest roduktem tejże kultury (modernizmu). Wobec tego każda z typologii geograficznych wywodzi się z pojęć powstałych w ściśle określonych warunkach historycznych (episteme w rozumieniu M. Foucaulta) i jest produktem kultury. A zatem określenia typu „krajobraz naturalny" czy „krajobraz przyrodniczy" wywodzą się z *episteme* danej epoki. Ich znaczenia nie są stałe, co najlepiej widać w zmieniających się definicjach promowanych przez administrację i legislację UNESCO lub Unii Europejskiej. Powiedzieć 'krajobraz naturalny", nie oznacza, że chodzi o pewien obszar, w którym nie było ingerencji człowieka. Jaskrawym przykładem są zjawiska astronomiczne. Zanim selenonauci postawili stopę na Księżycu, ten satelita ziemski stanowił ważny element w niebobrazie i krajobrazie.

Widać to na przykładzie inspiracji Autorki naukami geograficznym. Autorka zapowiada zastosowanie podziałów krajobrazu przy pomocy metod stosowanych w geografii (Chmielewski

et al. 2015). Stąd posługuje się charakterystyką krajobrazów użytą w modelowaniu geograficznym, którą przenosi na grunt archeologii krajobrazu. Nie znamy metodologii prac geografów ani ich argumentów świadczących o celowości ich użycia, Autorka arbitralnie adoptuje je do swej koncepcji archeologii krajobrazu. Co ciekawe, dopiero po zaprezentowaniu modelu inspirowanego naukami geograficznymi Autorka przystępuje do opisania nurtów badawczych w obrębie archeologii krajobrazu. Innymi słowy, zanim doszło do scharakteryzowania archeologii krajobrazu Autorka już zdecydowała, że będzie opisywać krajobraz czerpiąć inspiracje z modeli geograficznych.

Rzutuje to na sposoby podejścia do studiów nad krajobrazem. I tak Autorka zapożycza pomysł studiowania fenomenu świętej góry w Mezoameryce z inspiracji badań umieszczonych w obrębie nauk geograficznych. Do tego dodaje idee wywodzące się z fenomenologii religii, głównie z prac Mircea Eliadego oraz pomysły wywodzącę się z pewnych nurtów archeologii krajobrazu, takich jak podejście fenomenologiczne Christophera Tilleya czy elementy hermeneutyki w wersji zaproponowanej przez Juliana Thomasa. Na dodatek włącza do dyskusji problem urzędniczo-administracyjnych typologii krajobrazu i te podane przez UNESCO. Zdawkowość opisu poszczególych koncepcji czy terminów powoduje, że brak jest umieszczenia ich w szerszym kontekście teoriopoznawczym. A przecież wywodzą się one z wzajemnie sprzecznych inspiracji i narracja Autorki staje się niespójna. Dodatkowo znaczenie tych terminów (np. krajobraz religijny vs. krajobraz rytualny) jest istotnie odmienne w zależności od przyjętej orientacji badawczej. W nowej wersji dysertacji Autorka ponownie unika wyraźnego wyartykułowania swej orientacji teoriopoznaczej. Aby uniknąć zarzutu mieszania rozmaitych inspiracji Autorka powinna doprecyzować swoje stanowisko.

Rozdział pierwszy kończy długi wywód na temat istoty koncepcji osoby ludzkiej w kulturze nahuatlańskiej. Większość tekstu to streszczenie koncepcji Alfredo Lopez Austina i Justyny Olko i Julii Madajczak. W rozdziale tym brakuje podsumowania tej dyskusji.

Jednak, co dziwi, to kompletny brak odniesień do literatury na temat koncepcji osoby w Mezoameryce. Pal sześć literaturę dotyczącą innych grup etnicznych w Mezoameryce, ale żeby w ogóle pominąć odniesienia do antropologii i archeologii? A przecież istnieje bogata literatura na temat archeologii bycia osobą (personhood archaeology). W rezultacie, czytelnik tej pracy może podejrzewać, że dyskusja na temat koncepcji osoby jest potrzebna dla zrealizowania celów

badawczych określonych przez tytuł rozprawy *Góra jako byt żywy…*, ale Autorka tego wyraźnie nie formułuje.

Dla późniejszych rozważań wystarczy podsumować, że w prekolumbijskiej Mezoameryce dominowała tożsamość grupowa lub kolektywna, zaś osoba ludzka była podmiotem relacyjnym a nie indywidualnym. Było to społeczeństwo, w którym jednostka połączona była ze wszystkimi innymi ludźmi i innymi elementami otoczenia. Za osoby uznano ludzi i pewne inne byty (np. Tlaloka i pewne góry). Idąc za propozycjami Ph. Descoli, opisanymi przez Autorkę, można powiedzieć, że w Mezoameryce występują/dominują zarówno tendencje animistyczne jak i analogiczne, to znaczy, zakłada się istnienie ontologii hybrydowych. Być może zwykłe holistyczne modele antropologiczne mogą być niewystarczające, aby zrozumieć konkretne sytuacje. Dlatego radziłbym wypracować takie ramy pojęciowe, które uwzględniałyby istnienie podmiotów lub bytów dywidualnych i złożonych ontologii. Zresztą cytowane przez Autorkę przykłady uzasadniają takie poszukiwania.

Z pewnością układ rozdziału pierwszego nie ułatwia jednoznacznego podsumowana. Z perspektywy całej dysertacji można wywnioskować, że Autorka preferuje podejście uniwersalistyczne i obiektywizujące opierając się na naturalizmie (a nie animizmie czy analogizmie) i materializmie. Zaprezentowana przez Autorkę nowa wersja rozdziału pierwszego nie jest łatwa do jednoznacznego podsumowania. Autorka mając do dyspozycji wiele inspiracji teoriopoznawczych, nie zdecydowała się na uzasadnienie kierunku badań.

Wskazówki dotyczące podstawy teoretycznej można odnaleźć w rozdziale drugim (strony 167 – 230). Tematem tego rozdziału jest opis miejsc sakralnych na świecie. Opis ten został znacząco poprawiony w nowej wersji.

Tym niemniej warto zauważyć, że przytoczone przykłady miejsc kultu z pochodzą z różnych społeczności często o odmiennych systemach ontologicznych. Należało się spodziewać, że Autorka nawiąże w jakiś sposób do pojęć opisanych w rozdziale pierwszym. Tymczasem, jak się zdaje, jedynym celem było pokazanie czytelnikowi mnogości przykładów świadczących o istnieniu miejsc określonych jako święte na każdym kontynencie, o przejawach kultu gór na całym świecie. Jednak pomieszanie przykładów wywodzących się z wielu systemów ontologicznych bez ich analizy krytycznej, bynajmniej nie prowadzi do automatycznego zrozumienia fenomenu gór w Mezoameryce prekolumbijskiej. Autorka przytacza przykłady związane z tradycjami kulturowymi

społeczności zbieracko-łowieckich, a z drugiej strony opisuje budowle reprezentujące góry (sztuczne góry) stworzone przez złożone organizmy państwowe. Systemy te opierają się na różnych sposobach bycia, w terminologii P. Descoli. O ile grupom zbieracko-łowieckim możemy z grubsza przypisać modele animistyczne i/lub totemiczne, to np. w Borobudur mamy do czynienia z obecnością elementów analogizmu. Na dodatek, opisując przykłady z wielu miejsc i kultur, Autorka, posługując się wnioskowaniem indukcyjnym, stara się wyprowadzić generalne wnioski.

Z drugiej jednak strony w rozdziale pierwszym Autorka zaproponowała pewien model krajobrazu kulturowego, który pokazuje, jakich cech należy szukać, aby zidentyfikować świętą górę w krajobrazie. Adoptując hipotetyczne cechy z Tabeli 4 Autorka powinna zakończyć rozdział drugi odpowiednią statystyką. Byłoby to coś w rodzaju testowania hipotezy, a więc zabiegu uprawianego w ramach archeologii procesualnej i wnioskowania dedukcyjnego. Stosując typologie krajobrazów postrzegane przez pryzmat geografii i archeologii (Tabele 3 i 4) Autorka mogłaby uzasadnić wybranie takich a nie innych cech użytych do skonstruowania typologii krajobrazów. Dodanie na końcu rozdziału drugiego krytycznej dyskusji znacznie ułatwiłoby przyswojenie opisu w rozdziale trzecim

Na koniec, nie należy zapominać, że o symbolice Góry Kosmicznej pisał Andrzej Wierciński (1976, tam liczne przykłady w wielu miejscach świata), zaś na gruncie polskiej archeologii Zygmunt Krzak i Piotr Sadowski (1986, opierając się na studiach Mircea Eliadego). Ograniczenie się Autorki do cytowania znacznie poźniejszej pracy Jackowskiego (2003), badacza, który przecież nie jest antropologiem, znacznie zuboża jej wywody.

W rozdziale trzecim Autorka zajęła się koncepcja Świętej Góry i architektury nią inspirowanej w Mezoameryce.

Na początku trzeba zauważyć, że idea piramidy jako reprezentacji góry była już dyskutowana przez E. Selera (1902-1923) i Krickeberga (1950). Także warte jest przypomnienia przypuszczenia wysuniętego przez Heizera, że forma i sylwetka piramidy w La Venta miała odnosić się do Cerro Cintepec położonego w górach Tuxtla. Ponadto na asocjacje piramidy z koncepcją gór, które znajdują się w ikonografii, zwrócili już uwagę Schele i Freidel (1990).

Opis znalezisk archeologicznych podany przez Autorkę może sugerować, że otoczenie górskie, podobnie jak inne formy krajobrazu (źródła wody, tereny podmokłe, wnętrza jaskiń) stanowiły miejsca szczególnie używane do praktyk kultowych w okresie, w którym społeczności Mezoameryki stosowały uprawę kukurydzy. Ponieważ uprawa tej rośliny wymaga odpowiedniego nawodnienia, a warunki klimatyczne polegają na dwóch podstawowych porach roku, porze suchej i porze deszczowej, to można przypuszczać, iż praktyki kultowe opisane powyżej dotyczyły upraw. Wyżej wymienione miejsca niewątpliwie były miejscami praktyk rytualnych, ale ich status jako miejsc świętych, w terminologii Autorki, jest jeszcze do ustalenia.

Dokumentacja zebrana na stronach świadczy o tym, że społeczności prekolumbijskiej Mezoameryki miałe tendencję do traktowania niektórych form górskich w krajobrazie jako ożywionych bytów. Oznacza to pewną formę animizmu w terminologii P. Descoli. W podsumowaniu Autorka nie docieka jaka była funkcja tych ożywionych gór i jaki charakter miały relacje tych społeczności z tymi ożywionymi bytami. Zawartość rozdziału może pozytywnie odnosić się do erudycji Autorki.

Przykładów z Mezoameryki komentować nie będę. Chciałbym tylko dodać, że Autorka wybrała takie interpretacje zabytków, jakie jej były potrzebne do potwierdzenia obecności koncepcji ożywionej góry. Istnieją przecież inne interpretacje, nie cytowane przez Autorę. Wraz z rozwojem wiedzy o przedhiszpańskich mieszkańcach Mezoemeryki, interpretacje te się zmieniają. Np. znam przynajmniej cztery interpretacje scen umieszczonych na naczyniu K6547 (strony 270-271, Ryc. 52). Natomiast zjawisko rzutowania cienia na schody piramidy El Castillo w Chchén Itzá w czasie popołudniowej pory nie ogranicza się tylko do momentów równonocy wiosennej i jesiennej.

Zawartość obu tych rozdziałów, drugiego i trzeciego, odzwierciedla, w moim odczuciu, dość powszechne przekonanie, że im więcej pozyskamy przykładów lub świadectw dotyczących przeszłości, tym bliżej będziemy przeszłości, „takiej, jaka była". Zaś uogólnienie przykładów uważane jest powszrechnie za wiedzę o przeszłości. Tego typu działanie preferuje rozumienie przeszłości „na podstawie faktów" iodzwierciedla mechanizm wnioskowania indukcyjnego, w kierunku od danych do uogólnień. A jak wiadomo, ten typ wnioskowania cechuje archeologię historyczno-kulturową.

W ten sposób dochodzimy do rozdziału czwartego, w którym Autorka opisała architekturę inspirowaną świętymi górami w Centralnym Meksyku. Pierwszym przykładem omawianym przez Autorkę są piramidy w Teotihuacanie.

Mam wiele wątpliwości, czy figura na fasadzie Świątyni Pierzastego Węża w Teotihuacanie rzeczywiście przedstawia Xiuhcoatla. Oczywiście dawne lub tradycyjne interpretacje lokowały w tym miejscu Tlaloka. Ale dzisiaj brak jest konsensusu wśród badaczy. To samo dotyczy figury Pierzastego Węża. Ostatnio Ana Garcia Barros doszukała się w tym wizerunku wariantu postaci Gwiezdnego Krokodyla-Jelenia. Autorka nie uzasadniła swego wyboru.

W swoim opisie Autorka pomija całkowicie formę lub sylwetkę Cerro Gordo obserwowaną z Teotihuacanu. Cerro Gordo składa się z dwóch wierzchołków oddzielonych obniżeniem. Z tego powodu jest dobrym kandydatem na Górę Pożywienia, ponieważ przypomina rozszczepioną górę (tj. górę rozbitą błyskawicami tlaloków). (Szerzej na ten temat patrz Bernal García 1993, Headrik 2001, Iwaniszewski 2005). Rozszczepienie to znajduje się dokładnie na przedłużeniu osi Alei Zmarłych, co może nie być przypadkiem (na przykład Piramida Słońca orientuje się na wierzchołek Co. Gordo znajdujący się o prawej stronie. U stóp Cerro Gordo znajduje się wiele naturalnych źródeł, czynnych nawet do przedednia pory deszczowej (strona 290).

Nieporozumienie dotyczące kalendarzy mezoamerykańskich. Jako znawca starożytnych kalendarzy i astronomii w Mezoameryce muszę skorygować twierdzenia Autorki. Zwykle Długą Rachubą określany system notacji kalendarzowej pozycyjnej, jaką spotykamy u grup epi-olmeckich i majańskich. Natomiast Krótka Rachuba odnosi się do cykli katunowych. Jest oczywistym, że cykle 260 dni i 365 dni zbiegną się ze sobą po upływie 52 lat, gdyż 52 x 365 = 18980 = 73 x 260 dni. Tymczasem Autorka stosuje termin krótkiej rachuby kalendarzowej do cyklu 260 dni (*tonalpohualli*) oraz pojęcie długiej rachuby kalendarzowej w stodunku do roku 365-dniowego *(xiuhpohualli*).

Oczywiście 365-dniowy kalendarz przesuwał się systematycznie w stosunku do roku zwrotnikowego (słonecznego). Autorka postuluje dodawanie dodatkowych dni, aby dopasować rok 365-dniowy do roku zwrotnikowego pomijając fakt, że Epi-Olmekowie i Majowie akceptowali ten rozziew. Co najważniejsze, nie bierze też pod uwagę, że dodanie dodatkowych dni uniemożliwia zachowanie równania cyklu 52 lat podanego powyżej. (strona 296).

Na tej samej stronie obserwujemy też interesujący błąd prezentyzmu w wywodach Autorki. Pojęcie astronomicznych pór roku pojawiło się w świecie zachodnim (najpierw w USA) dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Rodzi to pytanie w jaki sposób mógł przesuwać się 365-dniowy mezoamerykański rok w stosunku do astronomicznych pór roku. Zapewne Autorce chodziło o momenty przesileń i zrównania dnia z nocą. Ale żeby zaraz wiązać te daty z terminami pór roku?

Na stronie 317 Autorka wzmiankuje, że w Teotihuacanie Ceremonia Nowego Ognia najprawdopodobniej była znana i praktykowana. Nie cytuje źrodła. Jest to hipoteza sformułowana przez Davida Druckera.

Kuriozalna jest informacja o tym że co 52 lata, kiedy kończył się jeden cykl a zaczynał drugi, następował okres „ciemności" który trwał przez 4 lub 5 dni i nazywano go nemontemi. Autorka całkowicie pomyliła pojęcia związane z funccjonowaniem kalendarzy w Mezoameryce. Nazwa *nemontemi* odnosi się do okresu 5 dni, które dodano do 18 miesięcy liczących po 20 dni (razem 360 dni). A zatem do 360 dni dodano 5 dni, aby mieć kalendarz 365-dniowy. Z reguły okres przypadający na nemontemi był niepomyślny. Naturalnie nie ma to żadnego związku z celebrowaniem ceremonii Ognia Nowego co 52 lata. Wygaszanie ogni, przebywanie w ciemnościach odnoszą się tylko do jednej nocy.

Wreszcie na stronie 342 Autorka spekulujena temat dat przejścia Słońca przez zenit. Na początku należy zauważyć, że zjawisko to ma miejsce w całej strefie międzyzwrotnikowej, od linii żwrotnika Raka na półkuli północnej (+23.5°N) do linii zwrotnika Koziorożca na półkuli południowej (-23.5°S). Dla każdego miejsca pomiędzy zwrotnikami możemy przypisać dwie daty, w czasie których Słońce nie rzuci cienia w południe. Można przewidzieć datę tego zjawiska obserwując zmieniające się pozycje Słońca na horyzoncie – Autorka mówi o azymutach. Ale co to ma wspólnego z „wyznacznikiem stosunku zimy do lata". Być może chodziło Jej o fakt, iż w Dolinie Meksyku i w Dolinie Teotihuacanu daty pierwszego przejścia Słońca przez zenit przypadają na połowę maja, co niektórzy badacze wiążą z nadejściem (kapryśnej przecież) pory deszczowej. Ale jednocześnie warto zauważyć, że data drugiego przejścia Słońca przez zenit (schyłek lipca na tej szerokości geograficznej) nie wykazuje podobnych korelacji. Uwaga Autorki pozostaje niezrozumiała.

W sumie przegląd stanowisk położonych na Płaskowyżu meksykańskim ma uzmysłowić czytelnikowi, że pojęcie góry lub ożywionej góry zostało zmaterializowane w sakralnej

architekturze w okresach klasycznym i poklasycznym. Chociaż w większości przypadów Autorka poznała te stanowiska z autopsji, nie pokusiła się o zarysowanie fenomenologicznej perpektywy poznania. Ograniczyła się do streszczenia poglądów szeregu badaczy, bez intencji testowania modelu zaproponowanego w Tabeli 4. Moim zdaniem korzystniejszym dla całej rozprawy zabiegiem byłoby umieszczenie Tabel 5, 6, 7 i 8 w rozdziale czwartym. Opisując miejsca kultu i lokując wspomniene tabele w jednym mejscu Autorka mogłaby uzasadnić swe wnioski. W rozdziale czwartym Autorka stosuje myślenie uniwersalistyczne, obiektywizujące oraz naturalistyczne. Takie rozumowanie zdaje się sytuować badania w obrębie paradygmatu archeologii kulturowo-historycznej.

Niestety, przed przekazaniem pracy do recenczji Autorka wraz z promotorem nie dokonali starannej rewizji tekstu. Zawiera on liczne literówki

Skupiłem się tylo na kilku sprawach.

Wbrew temu co sądzi Autorka, pojęcie przestrzeni absolutnej powstało dopiero w czasach nowożytnych. Wywodzi się z fizyki newtonowskej (sporu między Newtonem a Leibnizem), a do kultury popularnej przeniknęło w XIX wieku (strona 10). Natomiast podział „natura" – „kultura" jest znacznie starszy niż zdaje się implikować Autorka, która niefortunnie umieściła odwołanie do tej dychotomii w kontekście XX wieku. Jest produktem przyjęcia naturalizmu i ewolucjonizmu w połowie XIX wieku (strona 53).

Autorka redukuje semiotykę do koncepcji de Saussurea. Kiedy nie wiemy, kto wysyła sygnały, znaki lub symbole, wtedy można odwołać się do semiotyki Peirce'a. Wówczas znak pojawia się jako możliwość działania, jako afordancja (strona 109).

Prościej jest powiedzieć (i w duchu Descoli), iż animizm zakłada, że byty ożywione składają się ze składnika materialnego jakim jest cielesność i niemateralnego, natomiast byty nieożywione posiadają tylko materialność (strona 118).

Autorka cytuje dość karkołomną tezę o obecności totemizmie w kulturze pawłowskiej. Jednak, aby dojść to tego wniosku powinna była wcześniej uzasadnić istnienie struktury klanowej na tym stanowisku. Nieuzasadanione wydaje mi się utożsamianie jaskini z „domem". Musi jeszcze upłynąć sporo tysiącleci, zanim pojawi się kategoria „domu" (Hodder 1991) (strony 172-174).

Zmiana pór roku w okolicach dnia 1 maja znana również była wśród grup słowianskich (Iwaniszewski 1999). (strona 183)

Brak konsekwencji terminologicznej w użyciu terminów kosmowizja i kosmologia. W rozdziale pierwszym Autorka mówi o systemach kosmologicznych,w rozdziale trzecim, mówi o kosmowizjach. Na stronie 282 Autorka błędnie traktuje je jako synonimy.

Autorka bardzo odważnie stawia tezę o istnieniu koncepcji czterech punktów kardynalnych u Olmeków. Chodzi raczej o cztery punkty interkardynalne asocjowane z punktami wschodu i zachodu Słońca w momentach przesileń. (strona 240)

Chodzi oczywiście o „południowy zachód Stanów Zjednoczonych". Warto zaznaczyć, że grupy O'dham zamieszkują też Meksyk (strona 267).

Autorka z uporem traktuje Elizabeth Hill Boone, jako Hill Boone, Elizabeth. Zamiast Krystyny Łyczkowskiej podaje nazwisko Łyczakowskiej (s. 191), dopiero w bibliografii pojawia się poprawnie napisane nazwisko), zamiast Eduardo Veveiros de Castro pojawia się Vivieros de Castro (ss. 117, 122) lub Viveros de Castro (s.122), zamiast Utnapisztima podaje imię Utnapisztimiego (s. 192), zamiast terminu Apacze stosuje nazwę Apaczowie (s. 221), etc. Błędów tych możnaby uniknąć, gdyby Autorka sczytała tekst razem z promotorem.

Na koniec trzeba zauważyć że Autorka nie stosuje ujednoliconego systemu zapisu pozycji umieszczonych w bibliografii.

Wnioski

Przedstawiona do oceny praca mgr Magdaleny Więckowskiej została w znacznym stopniu poprawiona, ale nadal, moim zdaniem, nie wnosi ona wiele nowego do dyskursu archeologicznego. Nadal nie wiemy jaki charakter miało odniesienie do „góry jako bytu żywego". Rodzą się pytania pozostawione bez odpowiedzi. Na przykład, w porównaniu z istotami ludzkimi scharakteryzowanymi przez Autorkę, można zapytać z ilu i jakich komponentów duchowych składała się osoba Tlaloka. Jaka jest relacja Tlaloka z Górą Tlaloka? Są tym samym? Czy Góra Tlaloka jest siedzibą bóstwa Tlaloka? Czy relację Tlaloka do czterech tlaloków i niezliczonych *tepeme* można określić mianem osoby rozproszonej (distributed person) w sensie A. Gella? Ostatecznie każde bycie (ludzkie i inne-niż-ludzkie) jest zawsze kulturowe. Gdyby uwaga Autorki

poszła w tą stronę, byłaby istotnym impulsem konceptualnym do podejmowania problematyki zwiastującej przełom badawczy.

Rozważając zatem wątpliwe i pozytywne aspekty tej rozprawy uznaję, że dysertacja Pani mgr Magdaleny Więckowskiej *Góra jako byt żywy w ujęciu archeologii krajobrazu. Architektura inspirowana krajobrazem sakralnym w Centralnym Meksyku* spełnia wymogi stawiane pracy doktorskiej (określonych w art. 13, ust. 1 ustawy z 14 marca 2003 roku o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki) w dziedzinie archeologii i wnioskuję o dopuszczenie Pani mgr Magdaleny Więckowskiej do dalszych etapów postępowania w przewodzie doktorskim.

Stanisław Iwaniszewski

Bernal García, M.E. 1993. *Carving mountains in a blue/green bowl: mythological urban planning in Mesoamerica.* Ph.D. Thesis. University of Texas, Department of Anthropology: Austin.

Chmielewski, T., Myga-Piątek, U. i Solon, J. 2015. Typologia aktualnych krajobrazów Polski. *Przegląd geograficzny* 87(3), 377- 408.

Ferraz, M. K. 2013. Origem e utilizações do conceito de paisagem na geograffia e nas artes. [W:] *Encuentro de Geográfos de América Latina.* Lima.

Headrick, A. 2001. Merging Myths and Politics: The Three Temple Complex atTeotihuacan. [W:] *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, Koontz, R., K. Reese-Taylor i Headrick, A. (red.), ss. 169-195. Oxford: Westview Press.

Ingold, T. 2017. Taking taskscape to task. [W:] *Forms of Dwelling. 20 Years of Taskscapes in Archaeology*, U. Rajala i P. Mills (red.), ss. 16-27. Oxford: Oxbow Books.

Iwaniszewski, S. 2005. La Pirámide del Sol y el paisaje teotihuacano: un enfoque simbólico. [W:] *Arquitectura y urbanismo asado y presente de los espacios en Teotihuacan. Memoria de la Tercera Mesa redonda de Teotihuacan,* M.E.Ruíz Gallut i J. Torres Peralta (red.), ss.535-555. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Krickeberg, W. 1950. Baumform und Weltbild im alten Mexico. *Paideuma* 4: 295-333.

Krzak, Z. i Sadowski, P. 1986. The Megalithic Cosmic Mountain. *Hemispheres* 3: 143-150.

Myga – Piątek, U. 2015. Pamięć krajobrazu – zapis dziejów w przestrzeni. *Studia Geohistorica* 3, 29-45.

Olwig, K.R. 1996. Recovering the Substantive Nature of Landscape. *Annals of the Association of American Geographers* 86(4), 630-653.

Pietrzak, M. 2005. Ewolucja poglądów geograficznych na krajobraz. [W:] *Geografia jako nauka, T. 1: Podstawowe idee i koncepcje w geografii*, W. Maik, K. Rembowska i A. Suliborski (red.), ss. 151-162, Łódź.

Schele, L. i Freidel, D. 1990. *A Forest of Kings. The Untold History of the Ancient Maya.* New York: Morrow.

Seler, E. 1923 (1961). *Gesammelte Anhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

Vitte, A.C. 2007. O desenvolvimento do conceito de paisagem e a sua inserção na geografia fisica. *Mercator -Revista de geografia da UFC* 6(11),74-7.

Wierciński, A. 1975. Pyramids and Ziggurats as the Architectonic Representations of the Archetype of the Cosmic Mountain. Part 1. *Almogaren* 7, 199-210.