

POLEMIKI — DISCUSSIONS

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

INSPIRACJA FENOMENOLOGICZNA W ARCHEOLOGICZNYCH STUDIACH NAD RELIGIAMI SPOŁECZEŃSTW PRADZIEJOWYCH. REFLEKSJE ETNORELIGIOZNAWCZE*

PHENOMENOLOGICAL INSPIRATION IN ARCHEOLOGICAL STUDIES ON PREHISTORIC RELIGIONS.
ETHNORELIGIOLOGICAL REMARKS

I. INTERPRETACJA RELIGIOZNAWCZA W ARCHEOLOGII

Archeologia jako nauka o człowieku i jego kulturze w okresach pradziejowych dąży do możliwie wszechstronnej rekonstrukcji obrazu życia w dawnych epokach, ukazując jednocześnie mechanizmy zmian analizowanych systemów kulturowych. Choć ze względu na specyfikę materiału źródłowego zajmuje się ona w pierwszym rzędzie materialnymi podstawami ludzkiej egzystencji, to stawia sobie również na cel poznanie struktur społecznych pradziejowych populacji oraz ich świata wyobrażeń religijnych. Badania nad tą ostatnią sferą zjawisk napotykają jednak stale poważne trudności zniechęcające wielu archeologów do dalszych poczynań w tym zakresie. Przeszkody te tworzy z jednej strony skromny materiał źródłowy, wyjąwszy stanowiska o charakterze sepulkralnym, z drugiej natomiast — niejasności metodologiczne co do wyboru procedury identyfikacji, weryfikacji, rekonstrukcji i interpretacji obiektów i znalezisk o charakterze sakralnym.

Pierwsza przeszkoda jest stopniowo przezwyciężana w obrębie samej archeologii bez uciekania się do pomocy innych dyscyplin, a służy temu intensyfikacja badań wykopaliskowych, rygorystyczny dokumentacyjny, dobre poz-

nanie techniczno-użytkowych, społeczno-ekonomicznych i kulturowo-ekologicznych parametrów wyznaczających bieg życia dawnych grup ludzkich, oraz rozszerzający się zasób dostępnego materiału porównawczego. W pokonywaniu drugiej przeszkody, a raczej w istotnym złagodzeniu trudności pojawiających się w toku analizy, uciec się musi archeologia do współpracy z innymi kulturoznawczymi dyscyplinami, w tym przede wszystkim z etnologią i z religioznawstwem.

Ta interdyscyplinarna współpraca jest dziś po prostu koniecznością dalszego postępu badań i przynieść może korzyści wszystkim uczestniczącym w tym dialogu partnerom. Wynika ona z konkretnego zapotrzebowania prahistoryków na nowoczesną, tj. zgodną z aktualnym stanem wiedzy, religioznawczą interpretację faktów archeologicznych oraz z konieczności sięgania przez archeologów do antropologicznej (etnologicznej) interpretacji treści kulturowych, w tym także faktów o charakterze sakralnym. Nawiązanie takiej współpracy oraz udrożnienie przepływu informacji między wymienionymi dyscyplinami przyczynić się może w sposób istotny do zwiększenia niezbędnej samowiedzy religioznawczej tych badaczy, którzy w swych pracach terenowych czy komparatystycznych wkraczają na obszar wierzeń społeczeństw pradziejowych. Prahistoryk wyposażony dodatkowo w narzędzia interpretacji etnoreligioznawczej wnieść może duży wkład w wyjaśnianie form życia religijnego ludzi dawnych epok, eliminując jednocześnie bezzasadne czy przedwczesne uogólnienia, lub też wskazując na nowe, dotąd nie dostrzegane możliwości interpretacyjne faktów archeologicznych.

* Niniejszy artykuł o charakterze krytyczno-polemicznym nawiązuje bezpośrednio do studium T. Makiewicza i A. Prinkego, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych* („Przegląd Archeologiczny”, t. 28: 1981) i jest efektem dyskusji wynikłej po prezentacji głównych tez tam zawartych na zebraniu naukowym Komisji Archeologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Obu autorom jak i redaktorowi „Przeglądu Archeologicznego” T. Wiślańskiemu składam podziękowanie za udostępnienie owego tekstu przed jego ukazaniem się w druku.

W dotychczasowej praktyce badawczej archeologii ignorowano w dużym stopniu podejście religioznawcze, co prowadziło w konsekwencji do licznych symplifikacji w operowaniu faktami archeologicznymi w toku dociekań nad wierzeniami. Jednocześnie w stopniu niewystarczającym uwzględniano teoretyczny dorobek etnologii ogólnej (antropologii kulturowej), traktującej religię jako integralną część systemu kulturowego. Rodząca się współpraca wszystkich dyscyplin zaangażowanych w badanie zjawisk religijnych winna stopniowo usunąć te mankamenty. Jest bowiem faktem oczywistym, iż archeologia potrzebuje teorii religioznawczych i wynikających z nich sposobów interpretacji, a religioznawstwo i etnologia sięgać muszą nie tylko do materiałów historycznych i współczesnych, ale także i do archeologicznych ustaleń na temat pradziejowych form życia religijnego różnych kręgów kulturowych. Bez tego bowiem wiele ważnych problemów związanych z genezą, zmiennością i trwałością różnych form wierzeń nie mogłoby być rozwiązanych.

Na gruncie polskiej prehistorii również odczuwana jest potrzeba wykorzystania interpretacji religioznawczej i etnologicznej, ukazującej fakty religijne w ich możliwie wszechstronnym kontekście kulturowym i społecznym. Samo bowiem sięganie do prac religioznawczych w poszukiwaniu gotowych recept umożliwiających klasyfikację czy wyjaśnianie funkcjonalne poszczególnych faktów nie może być uznane za przejaw właściwego współdziałania, gdyż prowadzi tylko do jednokierunkowego przepływu informacji i w efekcie do często bezkrytycznej akceptacji nowych ciasnych schematów, zastępujących równie sztywne dawne i odrzucone obecnie ramy interpretacyjne. Dlatego też tak ważnym zagadnieniem jest dziś podjęcie interdyscyplinarnych dyskusji i konsultacji, w dalszej zaś fazie nawet kooperacji wspólnych inicjatyw badawczych. Obustronne poznanie dotychczasowych osiągnięć, krytyka błędów i niedomagań, wymiana doświadczeń warsztatowych, a także zainicjowanie nowych problemów — to kolejne ważne fazy takiej współpracy¹.

Stąd też z aprobatą należy przyjąć inicjatywę T. Makiewicza i A. Prinkego, którzy w artykule zatytułowanym *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych* podjęli się próby zastosowania pewnych ustaleń religioznawczych w toku interpretacji archeologicznej. Ponieważ jest to jedna z pierwszych inicjatyw tego rodzaju, wydaje się wskazane podjąć z autorami tego opracowania dyskusję, aby tą drogą zapoczątkować bardziej roboczą wymianę poglądów między archeologami i etnologami czy religioznawcami oraz, by zwrócić uwagę czytelników na niektóre kontrowersyjne moim zdaniem punkty rozważań Makiewicza i Prinkego — jako na przykłady niebezpieczeństw grożących zawsze przy wykorzystywaniu ustaleń dyscyplin pomocniczych. Dlatego też życzylibym sobie, aby mój głos w tej sprawie potraktowany został

nie tyle jako krytyka konkretnego artykułu i zawartych w nim tez, co jako zbiór refleksji etnoreligioznawcy zatroskanego na równi z obu wspomnianymi wyżej autorami dotychczasowym stanem archeologicznych dociekań nad religiami społeczeństw pradziejowych.

Obszerny artykuł Makiewicza i Prinkego jest niejednorodny w swej konstrukcji, składa się bowiem z czterech zasadniczych części, z których każda ma odrębną specyfikę. Część pierwsza o charakterze krytyczno-postulatywnym precyzuje stosunek autorów do dotychczasowego stanu badań nad religiami w archeologii oraz wskazuje na konieczność ściślejszego zespolenia prehistorii z religioznawstwem i perspektywy diachronicznej z synchroniczną. Część druga przybrała kształt informacyjny, przedstawiając niektóre filozoficzne, metodologiczne i metodyczne założenia fenomenologicznego religioznawstwa, w którego wykorzystaniu obaj autorzy pokładają dużą nadzieję. Trzecia część zawiera systematyczną prezentację wyników archeologicznych badań kilku stanowisk uważanych powszechnie za obiekty o charakterze sakralnym, położonych na ziemiach Polski i reprezentujących różne pradziejowe okresy i kultury od epoki brązu do wczesnego średniowiecza. Wreszcie część ostatnia o testowym profilu służy konfrontacji fenomenologicznych kryteriów identyfikacji pradziejowych miejsc sakralnych z materiałem archeologicznym w celu oceny przydatności zaproponowanej metody oraz religioznawczej weryfikacji obiektów uznanych przez prehistoryków za sanktuaria.

Powyższy przegląd problematyki zawarty w owym artykule nie tylko przypomina w tym miejscu treściową zawartość publikacji, która dała asumpt do poniższych rozważań, lecz jest także rejestrem celów, jakie stawiali sobie obaj autorzy. Były nimi: po pierwsze — zwrócenie uwagi na mankamenty dotychczasowych studiów nad wierzeniami pradziejowych społeczeństw w archeologii polskiej, po drugie — zachęcenie badaczy do krytycznej refleksji nad interpretacyjnymi praktykami stosowanymi w archeologii w odniesieniu do faktów uznanych za religijne, po trzecie — wskazanie na konieczność głębszego zapoznania się z osiągnięciami dyscyplin i kierunków wyspecjalizowanych w studiach religioznawczych, po czwarte — znalezienie nowych instrumentów analizy obiektów kultowych, pozwalających na potwierdzenie lub falsyfikację założeń o ich sakralnym charakterze, i po piąte — wykazanie przydatności tych instrumentów w toku analizy konkretnego materiału. Jest to więc połączenie celów ogólnopoznawczych z krytyczno-polemicznymi i warsztatowo-metodycznymi, jak bowiem łatwo zauważyć, jedne wynikają z drugich, warunkując się nawzajem.

Uzyskany rezultat jest jednak tylko połowiczny, gdyż — jak sądzę — dwa ostatnie cele nie zostały w pełni osiągnięte, choć wskazano na ważny aspekt często pomijanej dotychczas identyfikacji i weryfikacji obiektów

¹ POSERN-ZIELIŃSKI 1977, s. 57.

podejrzanych o funkcje sakralne. Uzasadnienie mych zastrzeżeń wraz z osobistymi refleksjami na temat religioznawczej interpretacji w archeologii uszeregowane

zostały dla przejrzystości w podobnym układzie problemowym, jaki zastosowali obaj autorzy dyskutowanego tu artykułu.

II. TRUDNOŚCI W BADANIACH NAD RELIGIAMI A ZASADY INTERDYSCYPLINARNEJ WSPÓŁPRACY

Trudno się dziwić Makiewiczowi i Prinemu, iż niepokoi ich dotychczasowy stan badań i sposób traktowania wierzeń społeczeństw pradziejowych przez archeologów. Słusznie wykazują, iż unikanie tej problematyki jest procedurą krótkowzroczną i szkodliwą, gdyż uciec się od niej zupełnie nie da, a ponadto postępowanie takie pogłębia dysproporcje między naszą wiedzą o mechanizmach przemian społeczno-ekonomicznych i technologiczno-kulturowych (w ich materialnym sensie) a obrazem życia duchowego naszych przodków, co w sposób rażąco widoczny uwypukla się następnie w opracowaniach o charakterze syntetycznym. Dodajmy tu, iż sytuacji tej nie zmieniły w sposób istotny monograficzne studia religioznawcze W. Szafrąńskiego, J. Rosen-Przeworskiej, B. Gedigi czy historyka H. Łowmiańskiego², które mimo szeregu zalet noszą na sobie nadal piętno wielu grzechów tradycyjnej archeologicznej interpretacji faktów religijnych. Na niektóre z nich zwracają uwagę autorzy artykułu o możliwościach identyfikacji miejsc sakralnych, nie rozwijając jednak szerzej tego tematu. Dlatego też wyliczymy tu najważniejsze i najczęstsze tego rodzaju mankamenty, aby mieć świadomość skali trudności w przewyżnianiu błędów i nadrabianiu zaległości.

Jednym z nich jest schematyzm interpretacyjny, paraliżujący postęp naukowej refleksji, polegający na posługiwaniu się spekulatywnymi konstrukcjami hipotetycznymi służącymi do budowy prahistorycznych aksjomatów. Większość z nich to dziedzictwo XIX-wiecznego klasycznego ewolucjonizmu i powiązanej z nim, dogmatycznie traktowanej i uproszczonej wersji marksistowskiej teorii rozwoju społecznego wraz z podporządkowaną jej teorią pierwotnych form religii. Przyjęcie gotowych szablonów interpretacji ułatwiało dotychczas szalenie rekonstrukcyjne zabiegi, umożliwiając szybkie i jednoznaczne klasyfikowanie analizowanych faktów do takich kategorii, jak totemizm, animizm, kanibalizm, kult przodków, kult zwierząt, kultury plemienne, kult sił przyrody itp.³. Procedura ta uwalniała badacza od obowiązku głębszych dociekań, stwarzała pozory naukowej rekonstrukcji przeszłości i hamowała w istocie postęp badań, gdyż nie wносиła do naszej wiedzy ważnych nowych ustaleń, potwierdzając tylko wcześniejsze założenia.

Na wady metody apriorycznej klasyfikacji, stosowanej przy podejmowaniu decyzji co do symbolicz-

no-sakralnego kontekstu analizowanego artefaktu czy stanowiska, położyli szczególny nacisk autorzy omawianego tu artykułu⁴. Słusznie wskazywali na bezzasadność traktowania obiektów o nieustalonej funkcji techniczno-użytkowej jako zabytków kultury duchowej. Wątpliwości na temat identyfikacji funkcjonalnej nie mogą jednak eo ipso przesądzać o sakralnym charakterze analizowanego obiektu bez uprzedniego poddania go istotnym testom sprawdzającym. Stawianie bowiem znaku równości między faktem nieidentyfikowalnym z punktu widzenia stanu obecnej wiedzy a faktem sakralnym z punktu widzenia twórców pradziejowego obiektu jest poważnym błędem logicznym.

Trzecim podstawowym błędem jest nieuprawomocniona komparatystyka przy niewłaściwym zastosowaniu metody analogii etnograficznych, prowadząca do zestawiania poszczególnych elementów kultur archeologicznych z elementami kultur „żywych”, wyrwanych z funkcjonujących całości strukturalnych o konkretnych parametrach społeczno-etnicznych i geograficzno-ekologicznych. Na gruncie interpretacji życia religijnego prahistorycznych społeczności spotykamy się albo z przeniesieniem idei poznanych w grupach tubylców odległych kontynentów na rzeczywistość pradziejową, albo z obdarzaniem ludzi pierwotnych naszymi cechami czy motywacjami psychologicznymi, tak jak by przy uznaniu podstawowej jednorodności natury ludzkiej przepaść chronologiczna i cywilizacyjna była w ogóle bez znaczenia⁵.

Kolejnym ważnym mankamentem archeologicznych dociekań nad dawnymi wierzeniami jest częste nieprzestrzeżenie podstawowych pryncypiów postępowania dowodowego. Ten brak metodologicznego rygoryzmu w analizie zjawisk religijnych wynika albo z nieumiejętności zastosowania właściwych instrumentów badawczych, albo z nieznamomości takich narzędzi. Prowadzi to nierzadko do rozważań niewiele mających wspólnego z procedurą naukową, którą zastępuje barwna, niemal literacka wizja przeszłości utworzona z dowolnie wybranych analogii, fantastycznych domysłów i swobodnych rekonstrukcji przemieszanych z autentycznie uzasadnionymi wnioskami odwołującymi się do zweryfikowanych faktów⁶.

Nie bez znaczenia jest również pewien konserwa-

² ROSEN-PRZEWORSKA 1971; GEDIGA 1976; SZAFRAŃSKI 1979; ŁOWMIAŃSKI 1979.

³ Szerzej na ten temat zob. POSERN-ZIELIŃSKI 1973.

⁴ MAKIEWICZ, PRINKE 1981, s. 57.

⁵ POSERN-ZIELIŃSKI, OSTOJA-ZAGÓRSKI 1977, s. 60.

⁶ POSERN-ZIELIŃSKI, OSTOJA-ZAGÓRSKI 1977, s. 51-54.

tyzm interpretacyjny, uzewnętrzniający się w przywiązaniu do wielu dawnych koncepcji i paradygmatów określających naturę życia społecznego i religijnego pradziejowych populacji. Konserwatyzm ten jest tym bardziej widoczny, iż kontrastuje jaskrawo z wyraźnym trendem do modernizacji archeologicznego warsztatu naukowego dzięki zastosowaniu osiągnięć dyscyplin przyrodniczych.

Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest względny izolacjonizm separujący archeologię od bieżących osiągnięć wielu ważnych dyscyplin społecznych i humanistycznych, w tym również i od religioznawstwa. Brak ściślejszego kontaktu pogłębia tylko barierę odgradzającą osiągnięcia współczesnej nauki o religiach od prahistorii, utrudniając przepływ informacji i wynikające stąd wzajemne korzyści. Postęp w religioznawstwie bowiem utrudnia coraz bardziej korzystanie z teoretycznych ustaleń i praktycznych dyrektyw nie przygotowanym do ich odbioru potencjalnym partnerom archeologicznym, natomiast wnioski archeologów wynikające z postępu badań wykopaliskowych stają się dla religioznawców niezbyt przydatne ze względu na ich skażoną licznymi deformacjami otoczkę.

Wszystko to razem skłaniać musi do wniosku, iż współpraca archeologów i religioznawców jest dziś niewystarczająca, choć absolutnie niezbędna, jeśli jako cel przyświeca nam rzeczywisty postęp w badaniach nad starożytnymi formami wierzeń religijnych. Takie też stanowisko reprezentują Makiewicz i Prinke, czyniąc próbę wprowadzenia do archeologii nie tylko religioznawczej interpretacji, ale i religioznawczych metod weryfikacji faktów.

Zachęcając do współpracy między archeologią a religioznawstwem musimy zdawać sobie w pełni sprawę z rzeczywistych możliwości (tj. zalet i ograniczeń) obu tych dyscyplin w zakresie badań faktów o charakterze kulturowym. Byłoby błędem mniemać, iż dzięki nawiązaniu takiej kooperacji od razu rozwiązane zostaną liczne problemy i sporne kwestie. Niesłuszne jest również przekonanie, iż w dorobku religioznawczym znaleźć będzie można gotowe recepty i schematy interpretacji, które wystarczy jedynie bez większych zmian i krytycznych refleksji przenieść na grunt archeologii, aby uzyskać tam pozytywne rezultaty. Odnoszę wrażenie, że autorzy artykułu o możliwościach identyfikacji miejsc sakralnych w ten właśnie sposób przeceniają walory religioznawczych koncepcji, pochopnie spodziewając się, iż tą drogą wprowadzić będzie można do rozważań archeologicznych czynnik obiektywizmu⁷.

Zastanówmy się zatem przez moment, jaka jest lub jaka może być przydatność religioznawstwa dla archeologii. Otóż wydaje się, iż rozpatrywać ją można w trzech

płaszczyznach. Po pierwsze — dyscyplina ta dostarcza materiału porównawczego z różnych epok i kultur, poddając go systematyzacji i interpretacji. Po drugie — ukazuje miejsce religii w systemie kulturowym, zwracając uwagę na różnorodne powiązania sfery życia materialno-ekonomicznego i społecznego ze sferą symboliczno-sakralną. Wreszcie po trzecie — informuje o ogólnych regułach funkcjonowania i przejawiania się treści religijnych poprzez poszukiwania uniwersalnych form i elementów sakralnych (morfologia religii), ogólnych reguł transformacji wierzeń w toku procesu dziejowego (porównawcza historia religii) oraz generalnych zasad ustrukturyzowania i funkcjonowania religii jako swoistej autonomicznej sfery kulturowej rzeczywistości (antropologia religii).

Wymieniam te wszystkie płaszczyzny przede wszystkim dlatego, aby podkreślić mnogość możliwości kooperacyjnych, a jednocześnie, by pokazać bogactwo różnorodnych ujęć interpretacyjnych w religioznawstwie współczesnym. Nie chciałbym bowiem, aby po lekturze artykułu Makiewicza i Prinkego jego czytelnicy utożsamiali współczesne religioznawstwo wyłącznie z kierunkiem fenomenologicznym (nb. również wewnątrz bardzo niejednorodnym), do którego obaj ci autorzy bezpośrednio sięgali, aby w nim szukać pożytecznych inspiracji. Nie negując bezspornych zalet tej orientacji we współczesnym religioznawstwie, osobiście sędzę, iż znacznie większe możliwości wykorzystania dorobku religioznawczej myśli w archeologii kryją się w porównawczej historii religii i antropologii religii, a to z tej głównie racji, iż obie te specjalizacje odznaczają się podobnie jak i prahistoria podejściem diachronicznym i systemowym w przeciwieństwie do ahistorycznego i atomistycznego fenomenologizmu⁸.

Trudno zgodzić mi się także z twierdzeniem obu autorów głoszącym, iż archeolog nie może określić miejsc sakralnych, zadanie to bowiem spełnić może tylko religioznawca⁹. Otóż sędzę, iż w tym wypadku łączne zastosowanie kryteriów archeologicznych i religioznawczych jest całkowicie niezbędne, o czym zresztą przekonują autorzy swym artykułem odwołującym się z jednej strony do ustaleń prac wykopaliskowych, z drugiej zaś do teoretycznych „parametrów” sakralności. Konieczność takiej procedury wynika przecież przede wszystkim ze specyfiki interdyscyplinarnej interpretacji pradziejowych faktów kulturowych o sakralnej konotacji. Podlegać one muszą z jednej strony analizie archeologicznej, sytuującej te fakty w kontekście całokształtu wiedzy na temat społeczno-kulturowych systemów, których są częścią, z drugiej zaś poddane być muszą analizie reli-

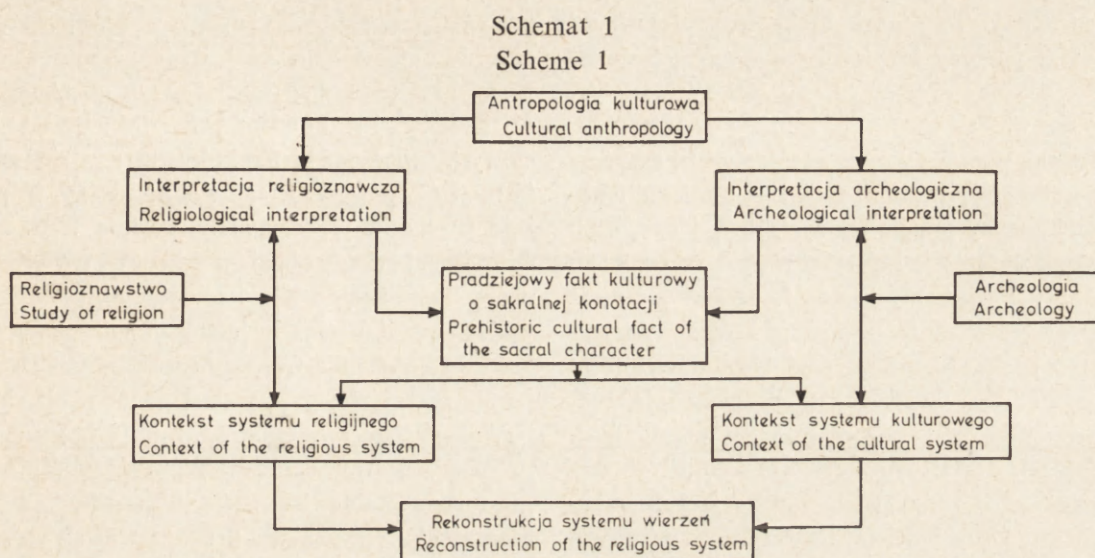
⁸ Zob. krytyczny szkic o fenomenologicznym religioznawstwie PONIATOWSKIEGO 1978, s. 11–54.

⁹ MAKIEWICZ, PRINKE 1981, s. 60.

⁷ MAKIEWICZ, PRINKE 1981, s. 57.

gionawczej odwołującej się do kontekstu systemu religijnego odpowiadającego pod względem swego rozwoju, regionalnej specyfiki i różnorodnych pozakulturowych uwarunkowań badanej kulturze archeologicznej¹⁰. Tą drogą odpowiednio zinterpretowany fakt archeologiczny

o charakterze kultowym wprowadzony być może do rekonstruowanego systemu wierzeń społeczeństwa pradziejowego, wzbogacając go o istotne nowe elementy. Schemat tych wzajemnych powiązań najbardziej lapidarnie oddaje przedstawiona tu forma graficzna (ryc. 1).



III. DOŚWIADCZENIA FENOMENOLOGICZNE A ARCHEOLOGIA

Poszukując właściwych ram interpretacji religioznawczej, autorzy zwrócili uwagę na kierunek fenomenologiczny łączący się z takimi nazwiskami jak G. van der Leeuw, R. Caillois, R. Otto i M. Eliade¹¹. Wychodząc z założenia, iż filozoficzno-teoretyczne podstawy tej orientacji nie są zbyt szeroko znane w archeologicznym środowisku, poświęcili część artykułu na ich ogólne omówienie. Informacja ta jednakowoż okazała się zbyt skrótowa i lakoniczna dla tych, którzy dotąd nie zetknęli się bliżej z fenomenologicznymi koncepcjami, a jednocześnie nader ogólnikowa, nieprecyzyjna i wieloznaczna dla tych czytelników, którzy spodziewali się znaleźć w tej części ocenę potencjalnych wartości owej orientacji w dociekaniach archeologicznych. Po prostu zabrakło miejsca na wyraziste ukazanie pomostu łączącego filozoficzne założenia fenomenologii, którym poświęcono

gros uwagi, z opartymi na nich przesłankami metodologicznymi i metodycznymi. Tymczasem ta kwestia należy do najbardziej istotnych dla dalszych możliwości wykorzystania dorobku religioznawczego w warsztacie naukowym archeologa.

Możemy zatem zadać sobie w tym miejscu pytanie, co uznali obaj autorzy w fenomenologicznym podejściu za najbardziej interesujące dla prahistoryka zajmującego się wierzeniami wymarłych już społeczeństw, których jedyną spuścizną są materialne ślady ludzkiej działalności. Wydaje się, iż szczególnie pozytywną ocenę zyskał sobie główny cel tego rodzaju badań, a mianowicie odkrywanie, poza zmieniającymi się formami historycznymi, niezmiennej struktury (logiki wewnętrznej rzeczywistości fenomenalnej) zjawisk religijnych. Jeśli bowiem jest tak, iż fenomenologia ustalić może także uniwersalne struktury, to ich znajomość ułatwić może w dużym stopniu symboliczną interpretację odkrywanych przez archeologów zabytków o charakterze kultowym. Są bowiem one nie tylko świadectwem specyfiki kulturowej epoki, w której powstały, ale także wyrazem znacznie trwalszych struktur łączących się z różnorodnymi materialnymi formami emanacji *sacrum*¹².

Jest rzeczą oczywistą, iż jedna z naczelnych zasad fenomenologicznej analizy — jaką jest dążenie do „rozumienia” faktu religijnego poprzez „wczucie się” w jego

¹⁰ Należy pamiętać również o tym, że na wczesnych etapach rozwoju społeczno-kulturowego (w ustrojach przedpaństwowych i przedklasowych) mimo pewnej autonomizacji sfery życia religijnego zachodzą bardzo wyraźne związki między kultem a życiem gospodarczym. Zależności łączące religię ze sposobem egzystencji człowieka, z warunkami jego środowiska naturalnego, z poziomem wytwórczości materialnej oraz typem stosunków międzyludzkich przejawia się zarówno w funkcjonalnym, jak i ideowo-symbolicznym dopasowaniu wierzeń do całokształtu systemu społeczno-kulturowego. Zob. POSERN-ZIELINSKY 1977, s. 5–18.

¹¹ OTTO 1968; LEEUW, VAN DER 1978; ELIADE 1966; CAILLOIS 1973. W polskich przekładach prac tych autorów znaleźć można dalszą bibliografię na temat fenomenologicznego podejścia.

¹² N.[OWACZYK] 1970, s. 64.

sakralny sens i wewnętrzne przeżycie umożliwiające uchwycenie w analizowanym zjawisku przede wszystkim tego, co w nim najogólniejsze i najbardziej istotne — nie może znaleźć większego zastosowania w pracach archeologicznych. Jak bowiem można by było „wczuwać się” w ten sakralny sens i przeżywać go, jeśli jest on nam absolutnie nieznany. To właśnie archeolog oczekuje od religioznawstwa pomocy i wskazówek umożliwiających odtworzenie tego sakralnego sensu, tkwiącego w martwym zabytku sprzed wielu wieków.

Pewną istotną pomocą w tym względzie mogą być — zdaniem obu autorów, a także i moim — ustalenia fenomenologicznej analizy przejawów życia religijnego, czyli tzw. morfologii świętości, której głównym rzecznikiem był wymieniony tu już M. Eliade¹³. Dzięki temu, iż morfologia świętości dużo uwagi poświęca systematycznemu opisowi tzw. hierofanii, czyli konkretnych form przejawiania się sfery sakralnej w bezpośrednio otaczającej człowieka rzeczywistości przyrodniczo-kulturowej, kierunek ten dostarczyć może historycznie zorientowanym naukom o religii wiele interesujących wskazówek i sugestii. Uczy bowiem dostrzegać za z pozoru drobnymi szczegółami ich ważny ogólny sens i umożliwia dzięki temu częściową hipotetyczną rekonstrukcję dawnych wyobrażeń religijnych.

Jak każda teoretyczna orientacja religioznawcza również morfologia świętości ma swoje liczne wady, ujawniające się szczególnie silnie w trakcie konkretnych analiz. Wynikają one przede wszystkim z absolutyzacji autonomii sfery sakralnej względem innych sfer kulturowej rzeczywistości (antyredukcjonizm), z niewielkiego przykładania wagi do roli czynnika czasu w kształtowaniu się różnorodnych elementarnych idei religijnych (ahistoryzm) oraz z abstrahowania od społeczno-kulturowych uwarunkowań sfery sakralnej, którym przypisuje się drugorzędną rolę (antydeteterminizm).

Świadomość jednak tych ograniczeń morfologii świętości nie powinna wpływać na zahamowanie procesu zbliżania fenomenologicznego religioznawstwa do prehistorii. Winna ona bowiem tylko pomagać w przezwyciężaniu sprzeczności między konkretno-historycznym procesem poznawania życia dawnych społeczeństw w ich diachronicznej zmienności a typologiczno-strukturalnymi wizjami życia religijnego w jego uniwersalistycznym, stałym, synchronicznie traktowanym kształcie.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia próby wykorzystania niektórych ustaleń fenomenologii religioznawczej w warsztacie archeologicznym był dla Makiewicza i Prinkego artykuł zachodnioniemieckiego badacza C. Colpego, który poświęcił swą publikację analizie możliwości identyfikacji miejsc sakralnych¹⁴. Autor ten,

wychodząc z fenomenologicznej tradycji filozoficznej i religioznawczej, postawił sobie za cel wypracowanie kryteriów świętości, przy których pomocy można by było testować archeologiczne stanowiska pod kątem ich związku ze sferą sakralną. Zanim jednak bliżej zajmiemy się tymi kryteriami, warto zwrócić uwagę na sposób prezentacji poglądów Colpego w interpretacji polskich autorów.

Wykład ten nie spełnia w moim odczuciu oczekiwań czytelników, jest bowiem pełen luk, przeskoków pojęciowych, niedomówień, które utrudniają zrozumienie intencji Colpego. Do tego dodać należy, iż prezentacja jego poglądów przedstawiona została w tradycji terminologicznej dość obcej polskiemu czytelnikowi, bez próby eksplikacji wielu istotnych określeń i sformułowań. Celem ilustracji posłużmy się kilkoma przykładami, które być może dla Colpego są oczywiste, lecz dla większości potencjalnych czytelników artykułu Makiewicza i Prinkego nader zagadkowe. Spotykamy się więc m.in. „z metodą transcendentną”, „ważnością religijną”, „transcendentalną kategorią wieczności” i „kategorią naturalną”. Rezygnacja z próby przedstawienia poglądów Colpego językiem odmiennym od języka analizowanej teorii odbiła się w sposób zdecydowany na komunikatywności wykładu, umniejszając jego walory popularyzacyjne i osłabiając siłę przekonywania. Niepodjęcie krytycznej dyskusji z przedstawionymi poglądami uznać również należy za mankament artykułu, nie wiadomo bowiem w pełni, które z poglądów Colpego zyskały szczególne uznanie w oczach Makiewicza i Prinkego i dlaczego przypisują im znaczną wartość poznawczą na gruncie archeologii.

Niezbyt fortunate okazało się także rozłożenie akcentów w trakcie przedstawiania polskiemu czytelnikowi treści artykułu Colpego. Obaj autorzy, nie wiadomo dlaczego, gros miejsca poświęcili na omówienie filozoficzno-teoretycznych podstaw koncepcji niemieckiego badacza, niewiele uwagi zwracając na ich związek z konkretnymi metodycznymi wskazówkami mającymi z tych ogólnych założeń wynikać. Ta właśnie kwestia powinna być w mym przekonaniu centralnym punktem rozważań. Ukazywałyby bowiem źródła wyodrębniania kryteriów świętości Colpego i mogłaby rzucić światło na teoretyczne uzasadnienie wyboru tych a nie innych czynników, co dla dalszej procedury testowej proponowanej przez obu archeologów ma już istotne znaczenie. W rezultacie rzecz można, iż próba popularyzacji fenomenologii religioznawczej nie wypadła najlepiej, nie udało się bowiem autorom w sposób przekonywający wskazać na korzyści, jakie z tej orientacji płynąć mogą dla archeologów. Z tej też racji nader lakoniczna prezentacja głębiej nie uprawomocnionych kryteriów świętości została się bez należytej argumentacji uzasadniającej ich słuszność i rozwiewającej wątpliwości.

¹³ MARGUL 1964, s. 317-338.

¹⁴ COLPE 1970, s. 18-39.

IV. KONTROWERSJE WOKÓŁ KRYTERIÓW ŚWIĘTOŚCI

Mając na uwadze powyższe wątpliwości, warto bliżej przyjrzeć się kryteriom sakralności Colpego, które zastosowane zostały przez Makiewicza i Prinkego do weryfikacji miejsc kultowych na ziemiach Polski. Przypomnijmy, o jakie to kryteria chodzi. Są to (używając terminologii obu popularyzatorów idei Colpego), po pierwsze — kryterium powtórzenia, po drugie — kryterium odkrycia i po trzecie — kryterium symboliki nadzwyczajności. W tej też kolejności przedstawione tu zostaną niektóre ich słabe strony widoczne albo w ich niedookreśloności, albo też w sposobie ich praktycznego zastosowania.

Najmniej kontrowersji wywołuje kryterium powtórzenia, według którego należy zwracać uwagę na powtarzalność badanych form w różnych okresach chronologicznych i odmiennych środowiskach kulturowych. Taka powtarzalność ma być przesłanką dowodzącą, iż mimo upływu czasu i różnorodnych kontekstów mamy do czynienia stale z tą samą ideą religijną, której materialnym wyrazem jest zawsze podobna forma (np. sytuowanie miejsc sakralnych na wyniesieniach terenowych jako symboliczny wyraz idei góry kosmicznej). Konstatacja ta nie jest w niczym oryginalna, bo z łatwością dostrzec w niej można postulat wnioskowania na podstawie analogii, a więc dyrektywę doskonale znaną archeologom zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej.

Wprawdzie powtarzalność jakiejś formy jest dla badacza interesującym tropem w dalszych dociekaniach, ale czy jest ona wystarczającym kryterium sakralności per se? Do większości materialnych obiektów będących śladem działalności naszych przodków można by zastosować kryterium powtarzalności, dowodząc jedynie w ten sposób, iż pewne formy odznaczają się dużym stopniem trwałości wynikającym z jednorodności psychiki ludzkiej, ciśnienia tradycji, dyfuzji idei, tożsamy dla naszego gatunku potrzeb zaspokajania podstawowych wymogów populacyjnej egzystencji, technologii produkcji, czy też oddziaływania podobnego środowiska geograficznego. Jak z tego widać, niełatwo jest sprowadzić powtarzalność materialnej formy do kręgu spraw wyłącznie sakralnych. Moim zdaniem czynnik ten, z pewnością ważny, daje nam w praktyce wyłącznie rozeznanie co do stopnia uniwersalności jakiegoś bliżej nie znanego wzoru kulturowego, kryjącego się w mrokach dziejów za podobnymi kształtami. Trudno zatem uznać to kryterium za istotne w identyfikacji miejsc sakralnych, chyba że stopień zbieżności i poznania historycznego stosowanych w tym wnioskowaniu analogii bezspornie wskazuje na sakralny charakter analizowanego obiektu. W takim jednak wypadku korzystamy nie tyle z kryterium powtarzalności, co z normalnych analogii archeologicznych czy źródłowych wskazówek historycznych, których doskonały stopień rozpoznania (a więc znajomość dodat-

kowych faktów) ułatwia nam klasyfikację funkcjonalną danego obiektu.

I jeszcze jedna bardzo ważna sprawa. Otóż do dosyć utrwalonych poglądów należy ten, w myśl którego za podobnymi materialnymi formami kryją się w podobnym stopniu zbieżne idee. Wnioskowanie takie uprawomocniają setki przykładów i nie zamierzam go generalnie kwestionować. Chciałbym jednak, aby badacze posługujący się tą metodą zdawali sobie równie sprawę z faktu, iż w bogatej kulturowej rzeczywistości spotkać się można i z odmiennymi ewentualnościami, których nie sposób wykluczyć. Otóż ta sama idea przejawiać się może w różnorodnych formach, a także na odwrót — pod tą samą lub podobną formą kryć się mogą całkowicie odmienne idee. Z sytuacjami takimi szczególnie często spotykamy się w sferze religijnych wyobrażeń, choćby w związku z symboliką krzyża odmienną w prekolumbijskiej Ameryce od tej, która dominuje w świecie chrześcijańskim.

Znacznie więcej niejasności towarzyszy konstrukcji i praktycznemu zastosowaniu drugiego kryterium świętości Colpego, a mianowicie tzw. kryterium odkrycia. Otóż Colpe słusznie zauważył, iż budowę każdego sanktuarium poprzedzać musi procedura „odkrycia”, tj. wyboru najbardziej nadającego się do tego celu miejsca. Wykazuje przy tym, iż w mniejszym stopniu kierowano się w takich wypadkach kryteriami funkcjonalnymi (np. obronnymi czy względami komunikacyjnymi), niż kryteriami sakralnymi, poszukując miejsc uznanych już uprzednio za nadzwyczajne, cudowne, nawiedzone, słowem obdarzone pewnym potencjałem mocy. Tym też należy tłumaczyć choćby trwałość funkcjonowania miejsc kultowych, mimo zmieniających się na danym terenie systemów religijnych. To nie tylko chęć synkretycznego zastępowania jednych idei i symboli innymi skłaniała do usytuowania pierwszych chrześcijańskich świątyń czy krzyży w miejscach „pogańskiego” kultu, ale również przekonanie, iż są one w sposób szczególny wyróżnione ze świeckiego otoczenia i z tej racji najbardziej predestynowane do pełnienia nowych funkcji sakralnych.

Autorzy diskutowanego tu artykułu dość sceptycznie konkludują omówienie poglądów Colpego w tym punkcie, zwracając uwagę, iż „kategoria odkrycia usuwa wszystkie powody, które mogłyby wykluczyć identyfikację określonego miejsca jako świętego”¹⁵, miejsce takie bowiem występować może dosłownie wszędzie. A zatem przy akceptacji takiego założenia użyteczność tego kryterium dla archeologii byłaby minimalna. Sądzę jednak, iż mimo tych uwag można przyjąć, iż są miejsca w sposób szczególny atrakcyjne czy predestynowane do pełnienia funkcji

¹⁵ MAKIEWICZ, PRINKE 1981, s. 64.

sakralnych, jak np. źródła, wyspy, góry czy samotne skały. Dlatego też taka szczególna lokalizacja terenowa stanowiska służyć może badaczowi jako przesłanka do dalszych poszukiwań dowodów sakralności obiektu, ponieważ samo jego umiejscowienie takim dowodem być nie może, naprowadzając jedynie na jeden z wielu możliwych tropów.

Ze swej strony widziałbym przydatność tego kryterium w badaniach stanowisk wielowarstwowych (wielokulturowych), na których dokonano już identyfikacji obiektów kultowych. Stwierdzając ponad wszelką wątpliwość sakralną konotację stanowiska w jego późniejszych fazach chronologicznych, można by na przykład wysunąć roboczą hipotezę o trwałości sakralnej tradycji tego miejsca, celem przetestowania pod tym kątem wcześniejszych warstw badanego obiektu. O trwałości takiego utrzymywania się tradycji nadzwyczajności w odniesieniu do niektórych naturalnych czy uformowanych historycznie punktów terenowych świadczy także często lokalny folklor i ludowa toponimia, wskazujące niejednokrotnie archeologom na obiekty o charakterze kultowym czy sepulkralnym pochodzące sprzed wielu stuleci¹⁶.

Makiewicz i Prinke w toku konfrontacji materiału archeologicznego z kryteriami świętości Colpego interpretują jednak kryterium odkrycia w odmienny sposób, a mianowicie uważają, iż przejawia się ono przede wszystkim poprzez specjalną strukturę sakralnego obiektu. Chodzi o to, że wewnątrz takiego obiektu jego twórcy sytuują „pomieszczenie do odkrycia”¹⁷ — przestrzeń szczególnie izolowaną od otoczenia, a jednocześnie centralnie położoną, słowem świętość w świętości, czyli sakralne centrum, właściwe źródło promieniującej we wszystkie strony mocy. Wiedząc o tej prawidłowości, należy w trakcie analizy rozpatrywać dane przestrzennego rozplanowania stanowiska w taki sposób, aby nie pominąć możliwości identyfikacji takiego centrum. Jego „odkrycie” zwiększa nam prawdopodobieństwo sakralnego charakteru obiektu, a brak takowego ośrodka automatycznie osłabia hipotezę co do kultowego przeznaczenia pradziejowej konstrukcji.

Z powyższego skrótego przedstawienia uwag na temat kryterium odkrycia wynika, iż „odkrywanie” sakralnego centrum w obrębie domniemanej struktury o charakterze religijnym nie ma wiele wspólnego z ideą „odkrywania” miejsca najbardziej godnego do budowy takiej struktury. Pierwsza kategoria bowiem łączy się przede wszystkim z usytuowaniem sanktuarium w świętej przestrzeni kosmicznej, druga zaś nawiązuje do wewnętrznej struktury obiektu i jego symboliki. Oczywiście, iż między sakralną wizją kosmosu tkwiącą w świadomości wiernych a kształtem budowli kultowych przez nich wznoszonych istnieje często wyrazisty związek, wyrażający

się w dążeniu do symbolicznego rekonstruowania świata i odwzorowania go w bryle i kształcie sanktuarium. Związki te nie muszą być jednak zawsze tak wyraziste.

Faktem jest, że dzięki tym związkom dokładna analiza archeologiczna obiektu przyczynić się może niekiedy do częściowej nawet rekonstrukcji dawnych wyobrażeń na temat budowy kosmosu i więzi wyobrażeń religijnych z wiedzą astronomiczną¹⁸. Tym jednak sprawom autorzy nie poświęcają wiele miejsca, zwracając jedynie większą uwagę na symbolikę środka wyrażającą się z jednej strony w kolistych kształtach sanktuariów, symbolizujących ideę świętych kręgów oddzielających strefę sakralną od świeckiej, z drugiej zaś — w centralnie usytuowanych w tej strefie obiektach wskazujących na ich szczególnie honorową pozycję.

W praktyce badawczej stosowanie kryterium odkrycia — jak wykazali to bezwiednie Makiewicz i Prinke — natrafia na duże trudności wynikające z nie dość wyraźnie sprecyzowanych instrumentów i dużej dozy subiektywizmu w interpretacji, zgodnej zresztą z ejdetycznym charakterem fenomenologicznego poznania. Poszukiwanie za wszelką cenę świętości zakodowanej w odkrywanych przez archeologów konstrukcjach (np. sugestia o łączeniu kolistego kształtu osady z sakralną symboliką) niewiele się różni od krytykowanej przez obu autorów metody identyfikacji wszystkich obiektów o nieustalonych funkcjach jako domniemanych sanktuariów czy przedmiotów kultowych. Tymczasem przy odczytywaniu symboliki religijnej dawnych społeczeństw należy zdawać sobie sprawę z tego, iż nie zawsze jej „odkrycie” wskazywać musi nam na obiekty kultowe, tj. służące bezpośrednio celom rytualnym. Jest bowiem rzeczą udowodnioną i znaną, że w wielu kulturach myśl i symbolika religijna bez reszty przenikają całością życia, odzwierciedlając się w różnoraki sposób w kulturze materialnej. Czym innym jednak jest przypisywanie sakralnej symboliki budowiom, osadom, a nawet miastom, lub też konstruowanie ich zgodnie z taką symboliką, czym innym zaś identyfikacja obiektów sakralnych ściśle przeznaczonych do pełnienia funkcji kultowo-rytualnych. Innymi słowy chodzi o rozróżnienie obiektów utylitarnych, choć owianych symboliką (np. wewnątrz domostwa mieszkalnego, jego usytuowanie, miejsce ogniska, rola belki stropowej), od obiektów ściśle sakralnych, tj. związanych z kultem religijnym i nie pełniących żadnej innej pierwszoplanowej funkcji techniczno-użytkowej czy społecznej¹⁹.

¹⁸ Zob. w tym względzie interesujące rezultaty studiów WIERCIŃSKIEGO 1977.

¹⁹ Dobrym przykładem może być np. mieszkalna jurta — a więc obiekt przede wszystkim służący zaspokojeniu potrzeb biologiczno-materialnych, w którego wnętrzu odkryć można sakralną symbolikę związaną z mongolską wizją kosmosu. Czym innym natomiast jest lamaistyczna świątynia mongolska — sanktuarium specjalnie wzniesione przez tych samych mieszkańców jurt w celach ściśle kultowych. Zob. WASILEWSKI 1980, s. 115-134.

¹⁶ Blżej na ten temat zob. TOMICKI 1974, s. 483-508.

¹⁷ MAKIEWICZ, PRINKE 1981, s. 75.

V. ROLA SYMBOLIKI W IDENTYFIKACJI MIEJSC SAKRALNYCH

Ze wspomnianą już symboliką środka łączą autorzy w ślad za Colpem również i trzecie kryterium świętości — tzw. kategorię nadzwyczajności, stwarzając tym samym sytuację poważnej niejasności co do granic i zakresów poszczególnych zalecanych instrumentów badawczych. Raz bowiem identyfikacja symboliki środka ma być zadaniem kategorii odkrycia, to znów kategorii nadzwyczajności. W praktyce badawczej kwestia ta wygląda jeszcze bardziej zawile, uniemożliwiając w gruncie rzeczy czytelnikowi rozeznanie się w kompetencjach poszczególnych proponowanych kryteriów. Aby wyjaśnić tę kwestię, powróćmy do tekstu Makiewicza i Prinkego, celem zapoznania się z definicją kryterium nadzwyczajności. Otóż znajdujemy tam stwierdzenie, w myśl którego na miejsce sakralne natrafia się „nie ze względów oczywistych, ale ponieważ jest ono nadzwyczajne (szczególne, nietypowe)”. Szczególnym wypadkiem takiej nadzwyczajności jest „powszechna skłonność człowieka do uznawania pewnych miejsc za symbole środka jako punktu najbardziej szczególnego (nadzwyczajnego) ze wszystkich możliwych”. Symbolikę tę odnieść można zarówno do miejsc świętych „naturalnych”, tj. wyróżniających się elementów krajobrazu, jak i dzieł ludzkich rąk mających symbolizować swą konstrukcją ideę środka świata (kosmicznej osi). Dalej autorzy za teoretykami fenomenologizmu stwierdzają, że kategoria nadzwyczajności jest kategorią naturalną, a nie historyczną, tzn., że wynika nie ze zmiennych postaci wyobrażeń religijnych, lecz z uniwersalnych cech ludzkiej psychiki²⁰. Dzięki temu założeniu możliwa jest częściowa rekonstrukcja religijnej symboliki dawno już wymarłych ludów, niedobory bowiem w dokumentacji faktograficznej uzupełnić można hipotezami uformowanymi według psychologicznych reguł symbolicznych skojarzeń, które w koncepcji Junga przybrały kształt archetypów²¹.

Nie wdając się w krytykę teoretycznych założeń przedstawionych wyżej propozycji, gdyż wykraczałoby to zbyt daleko poza ramy tego artykułu, zwróćmy tylko uwagę, jak te fenomenologiczne dyrektywy zostały zastosowane w dyskutowanej tu publikacji. Otóż po pierwsze — odnoszę wrażenie, iż kryterium nadzwyczajności Colpego użyte zostało w sposób wyraźnie dowolny i uproszczony, w myśl zasady, iż to, co badaczowi wydaje się „dziwne”, „nietypowe” czy „szczególnie zaskakujące”, utożsamiać można z kategorią nadzwyczajności, tak jak by nasze reakcje psychologiczne towarzyszące nam w procesie poznania naukowego przeszłości zbieżne były z psychologicznymi reakcjami pradziejowych budowniczych, twórców, kapłanów i ofiarników.

Po drugie — stosując kryterium symboliki nadzw-

yczajności obaj autorzy posługują się nim w taki sposób, aby w każdym niemal przypadku wykazać, iż jest ono przydatne w identyfikacji miejsc sakralnych. Mniemam, iż mniej zależało im na rzeczywistej religioznawczej weryfikacji stanowisk archeologicznych aniżeli na udowodnieniu zasadności przeprowadzanego testu. Należy sobie jednak zadać pytanie, coż nam z takiego testu, w toku którego elastyczność zastosowanych kryteriów i ich interpretacyjna pojemność jest tak duża, iż w gruncie rzeczy falsyfikacja lub konfirmacja hipotezy zależy może jedynie od wolnej woli badacza chcącego znaleźć potwierdzenie swej tezy, lub też poszukującego negatywnych odpowiedzi.

Aby nie być gołosłownym, najlepiej przytoczyć przykłady stosowania kryterium nadzwyczajności. Odwołują się więc raz autorzy do idei środka świata, kosmicznej góry (masyw Ślęży), to znów do symboliki sakralnego kręgu, korzystając w tych wypadkach z gotowych analiz hierofanii Eliadego²². Dalej jednak, aby uprawomocnić zasadność testowanych kryteriów wskazują na „trudne warunki terenowe” obiektu (Otałążka) — sugerując, iż chodzi tu zapewne o symbolikę nadzwyczajnej izolacji miejsca sakralnego — lub też podkreślają nietypowy (a więc nadzwyczajny i spełniający wymóg kryterium) układ kamiennych bruków (Bieżyn), wreszcie twierdzą, iż kategoria nadzwyczajności spełniać się może poprzez symboliczny sens ornamentów zdobiących podłogi domniemanego sanktuarium (Janikowo, Krusza Zamkowa) i nie zauważają nawet tego, że w myśl propozycji Colpego kryterium to ma mieć charakter naturalny, a więc obejmować ma głównie usytuowanie obiektu w przestrzeni, nie zaś jego detale zdobnicze. W tym ostatnim wypadku pojemność kryterium nadzwyczajności została tak rozszerzona, iż z łatwością można by wykazać nieprzydatność i sztuczność tej kategorii analizy.

Podsumowując uwagi na temat kryterium symboliki nadzwyczajności można stwierdzić, iż elementy tej symboliki znajdują autorzy po pierwsze — w usytuowaniu obiektu w terenie, po drugie — w jego ogólnym kształcie, po trzecie — w formach konstrukcji, i po czwarte — w ornamentyce. Odwołują się więc w ten sposób do celowego, sakralnie motywowanego wyboru miejsca sanktuarium, jego formy i zastosowanych środków ikonizacji przekazu treści symbolicznych. Zgadzam się z tezą, iż w lokalizacji, konstrukcji i zdobnictwie obiektu sakralnego tkwią nie tylko determinanty technologiczno-funkcjonalne wynikające z materialno-społecznego poziomu rozwoju danej grupy, lecz również uwarunkowania natury symbolicznej, wynikające z obowiązującej w danej epoce i kulturze wizji świata i związanego z nią kompleksu religijnych idei. Rekonstrukcja przestrzenno-technolo-

²⁰ MAKIEWICZ, PRINKE 1981, s. 21 n.

²¹ JUNG 1976.

²² ELIADE 1966, s. 101 n., 366-375.

gicznych parametrów sanktuarium winna być zatem wstępnym etapem do ewentualnej rekonstrukcji symboliczno-religijnych parametrów obiektu kultowego.

W tej sytuacji rodzi się pytanie co do możliwości apriorycznego stosowania kryterium nadzwyczajności, jak bowiem coś, co ma zostać dopiero odkryte jako utajony sakralny kod, może być wstępnym kryterium określającym kultowy charakter danej konstrukcji? Problem ten wymaga więc dodatkowych, szczegółowych rozważań, na które nie ma tu miejsca. Zgadzać się z podstawową linią poszukiwań autorów widzących potrzebę wykorzystania niektórych ustaleń morfologii świętości w religioznawczej analizie archeologicznej, nie widzę jednak bezpośrednich korzyści z zastosowania tu tzw. kategorii nadzwyczajności w kształcie zaproponowanym w dyskutowanym artykule. Sądzę bowiem, iż kryje się za nią schematycznie potraktowana teoria sakralnej symboliki, której użyteczności w badaniach miejsc kultowych nie potrzeba specjalnie udowadniać, i to w tak zawoalowany sposób.

W konkluzji rozważań na temat kryteriów świętości miejsc kultowych autorzy stwierdzają ich pełną przydatność do analizy archeologicznej. Nie podzielam tego optymistycznego stanowiska, sądzą bowiem, że ta pierwsza próba zastosowania nowych instrumentów analizy ujawniła wiele ważnych metodologicznych i metodycznych trudności związanych z praktycznym wprowadzeniem fenomenologicznej interpretacji na grunt prahistorii. Zwrócenie uwagi na te trudności stanowi nie zamierzony, ale cenny rezultat omawianego artykułu. Świadomość istnienia tych trudności nie wyklucza jednak dalszych poszukiwań wiodących w tym samym kierunku, który

okazać się może interesujący i płodny pod warunkiem bardziej krytycznego i precyzyjnego rozpracowania zaopieczonych propozycji religioznawczych.

Warto w tym miejscu przez moment zastanowić się nad niektórymi wymogami, jakie te kryteria musiałyby spełnić. Po pierwsze — należałoby dążyć do bardziej precyzyjnego ich zdefiniowania, co na gruncie praktyki uniemożliwiałoby dość dowolną interpretację prowadzącą do zbyt łatwego dopasowywania do nich określonych faktów. Po drugie — należałoby kryteria te przetestować na zweryfikowanym innymi metodami materiale archeologicznym zarówno o charakterze sakralnym, jak i niesakralnym. Chodziłoby o to, aby uzyskać odpowiedź, czy w pierwszym wypadku pozwalają one na bezwzględną kultową identyfikację obiektów, oraz czy w drugim wypadku zawsze potwierdzą swą negatywną odpowiedź świecki charakter stanowiska. Po trzecie — należałoby zastanowić się, czy o sakralności jakiegoś miejsca decydować ma zawsze pełny zestaw tych kryteriów, czy też tylko niektóre z nich. Wreszcie trzeba by rozważyć praktyczną rangę tych kryteriów w procesie identyfikacji czy weryfikacji domniemanych miejsc kultowych. Chodziłoby o to, aby zastanowić się, czy fenomenologiczne kryteria świętości mogłyby być kryteriami głównymi, zasadniczymi w tym procesie, czy też tylko pomocniczymi, dodatkowymi, uzupełniającymi braki w dokumentacji wykazującej już według innych danych kultowy charakter stanowiska. W większości przykładów miejsc kultowych przytoczonych przez Makiewicza i Prinkego sakralny ich charakter ustalony został już uprzednio, i to bez wykorzystania „obiektywnych” kryteriów Colpego.

VI. TRZY FAZY REKONSTRUKCJI PRAHISTORYCZNYCH WIERZEŃ

Odrębną sprawą do dyskusji jest problem teoretycznego wyodrębnienia kryteriów świętości. Autorzy artykułu uważają, iż kryteria takie istnieją i że są one na tyle ścisłe i jednoznaczne, iż służyć mogą analizie archeologicznej. Tymczasem trzeba sobie zdawać sprawę, i to niezależnie od przyjętej orientacji religioznawczej, iż jest to kwestia otwarta i nader dyskusyjna. Chcąc bowiem uchwycić kryteria świętości trzeba by uprzednio dysponować klarowną definicją *sacrum*, czy też religii. Jednakowoż na skutek długotrwałości, historycznej zmienności oraz różnorodności form i przejawów religii, a także alternatywnych ujęć interpretacyjnych precyzyjne zdefiniowanie tych zjawisk ze sfery kultury duchowej nie jest rzeczą łatwą, co przyznać musi większość badaczy.

Uwaga ta odnosi się zarówno do religii społeczeństw pradziejowych, jak i współczesnych. W pierwszym wypadku przenikanie się sfery *sacrum* ze sferą *profanum* — jeśli użyć tu nomenklatury R. Otto — było szczególnie silne, uniemożliwiając ostre rozdzielenie religii i praktyk kultowych od innych form świadomości i społecznych

działań. W drugim znów wypadku mimo pozornej laicyzacji życia codziennego i autonomizacji sfery religijnej spotykamy się stale z różnorodnymi formami sakralizacji życia społecznego (np. kult przywódców i bohaterów narodowych, nowe „świeckie” święta i świątynie — mauzolea), rozszerzającymi znów zakres tradycyjnej definicji religii i zwracającymi uwagę na nowe obszary manifestacji *sacrum* w sferze pozornie uznanej za niereligijną. Świadomość tych zjawisk wzmóc winna naszą ostrożność w formułowaniu arbitralnych wniosków i zaostrzyć krytycyzm przede wszystkim względem tych propozycji, które oferują nam zbyt eleganckie, proste i jednoznaczne drogi rozwiązania problemów o szczególnie wysokim stopniu złożoności.

Niestety, większość problemów religioznawczych odznacza się właśnie takim stopniem skomplikowania, stąd też droga od naukowo opracowanego zabytku archeologicznego do jego interpretacji nastrocza badaczowi niemało kłopotu, przynosząc w rezultacie niezbyt efektowne wnioski o dość ogólnikowym charakterze. Jed-

nocześnie próby uszczegółowienia analizy stwarzają niebezpieczeństwo popadnięcia w spekulacje, którym sprzyjają często arbitralnie wybrane analogie, skłonności do nadmiernego obdarzania ludzi pierwotnych naszymi motywacjami psychologicznymi oraz dowolność trudno weryfikowalnej interpretacji religioznawczej²³. Dlatego też warto zdawać sobie sprawę z przebiegu procesu badawczego, który prowadzi od identyfikacji faktu archeologicznego do odtworzenia jego sakralnej symboliki i dalej do rekonstrukcji fragmentu systemu wierzeń pradziejowej społeczności.

Poniżej zaprezentowany modelowy schemat tego procesu jest szczególnie w fazie pierwszej zgodny ze sposobem postępowania badawczego Makiewicza i Prinkego, potwierdzając słuszność przyjęcia takiej taktyki mimo przedstawionych wyżej niedomagań realizacyjnych. Schemat ten wskazuje także na stałą konieczność nie tylko posiłkowania się wytycznymi fenomenologicznego religioznawstwa, ale i konfrontowania uzyskanych wniosków, po pierwsze — z całokształtem wiedzy o społeczno-kulturowej rzeczywistości pradziejowej usytuowanej w konkretnej czasoprzestrzeni archeologicznej, po drugie — z dotychczasową wiedzą na temat form, struktury i funkcji treści religii społeczeństw prahistorycznych, oraz po trzecie — z ogólnymi ustaleniami porównawczej historii religii jako specjalizacji ułatwiającej zrozumienie wzajemnych uwarunkowań między sferą religii a pozostałymi obszarami ludzkiej egzystencji. Ważnym zadaniem jest więc w tej sytuacji śledzenie zgodności (niesprzeczności) zachodzących między zrekonstruowanym obrazem dawnych wierzeń a wizją konkretnego społeczeństwa pradziejowego oraz ustaleniami historii religii.

Przedstawiony tu model ma oczywiście charakter dyskusyjny i roboczy. Sądzić można, że zarówno archeolodzy, jak i religioznawcy najprawdopodobniej wniosą do niego istotne korektury. Mimo swych niedoskonałości spełnić on jednak może — jak miemam — pożyteczną rolę, nie tyle pokazując sam przebieg konkretnego procesu rekonstrukcji pradziejowych wierzeń, co uwypuklając konieczne układy wzajemnych zależności między interpretacją archeologiczną a religioznawczą.

Schemat ten składa się jak by z trzech podstawowych faz: identyfikacyjno-klasyfikacyjnej, rekonstrukcyjnej i konfrontacyjno-weryfikacyjnej. Faza pierwsza obejmuje wszystkie procedury wstępne, prowadzące do wysunięcia hipotezy roboczej na temat sakralnego charakteru faktu archeologicznego. Do sformułowania tej hipotezy dojść może albo na drodze negatywnego wyniku testu sprawdzającego możliwość interpretacji faktu w kategoriach techniczno-użytkowych, albo w wyniku istnienia bezpośrednich przesłanek potwierdzających zasadność klasyfikacji analizowanego obiektu do sfery zjawisk religijnych. Na tym etapie postępowania badawczego ważną

rolę odgrywa dotychczasowa suma naszej wiedzy o religii pradziejowej społeczności, której kulturę i życie staramy się odtworzyć. Jej znaczenie jest tym większe, im pełniejszym zestawem udokumentowanych danych, ułatwiających rekonstrukcję dawnych wierzeń dysponujemy.

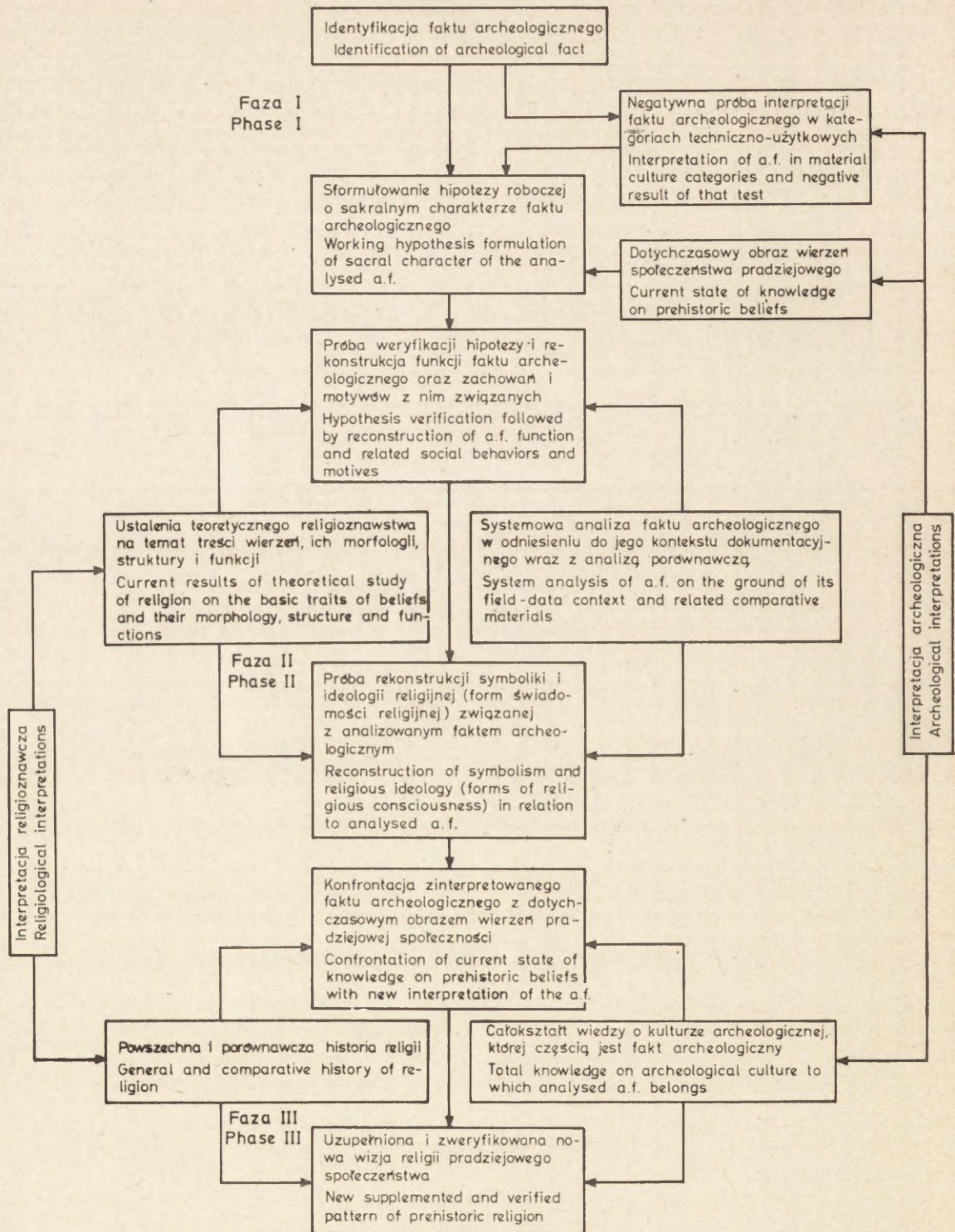
Faza druga obejmuje próbę weryfikacji owej hipotezy i jej głębsze umotywowanie oparte na wnioskach wynikających z ogólnych teoretycznych ustaleń religioznawczych, skonfrontowanych z wynikami dociekań archeologicznych. Wykorzystanie religioznawstwa może przybrać tu dwojaki charakter, tj. albo polegać na poszukiwaniu potwierdzenia wysuniętej sugestii religioznawczej w dokumentacji archeologicznej (jak z upodobaniem czynią to Makiewicz i Prinke) albo na odwrotnym postępowaniu — poszukiwaniu w interpretacji religioznawczej możliwych do przyjęcia wyjaśnień faktów archeologicznych. Najczęściej obie te strony interdyscyplinarnego postępowania badawczego ściśle łączą się z sobą i wzajemnie mocno wspierają. Dodać tu wypada raz jeszcze, iż przy wykorzystywaniu religioznawczych teorii wymagana jest duża ostrożność i krytyczna świadomość ich merytorycznej przydatności do celów archeologicznych.

W ostatniej fazie postępowania próbujemy powiązać uprzednio uzyskane wyniki z całokształtem naszej aktualnej wiedzy historycznej na temat konkretnej społeczno-kulturowej rzeczywistości pradziejowej oraz ze stanem badań religioznawczych nad wierzeniami ludności interesującego nas okresu chronologicznego (historia religii), jak i z ogólnymi regułami funkcjonowania systemów religijnych na poszczególnych etapach rozwoju społecznego (porównawcza historia religii). Innymi słowy — dokonujemy tu konfrontacji wyników analizy prowadzonej z perspektywy synchronicznej (faza II) z rezultatami studiów prowadzonych z perspektywy diachronicznej. W toku tej kolejnej konkretyzacji rozpatrujemy analizowany fakt archeologiczny i jego interpretację, zestawiając ją z dotychczas obowiązującym obrazem wierzeń pradziejowej społeczności po to, aby ustalić, czy potwierdza on tylko znane już uprzednio wnioski, czy je w sposób istotny uzupełnia, czy też jest z nimi sprzeczny. Niezależnie od wyniku tej konfrontacji jej ostatecznym rezultatem będzie uzupełniona i w części zweryfikowana nowa wizja religii pradziejowej.

Podsumowując rozważania sprowokowane artykułem Makiewicza i Prinkego, warto raz jeszcze zastanowić się nad głównymi wadami i zaletami propozycji obu tych autorów. Jeśli chodzi o te pierwsze, wskazać należy na bezkrytyczne i w małym stopniu adaptacyjno-refleksyjne podejście do koncepcji Colpego, co skierowało uwagę autorów zbyt wcześnie na same praktyczne możliwości zastosowania kryteriów świętości, odciągając od rozważań na temat metodologicznej i metodycznej zasadności takiego postępowania. Po drugie — u podłoża wyboru takiej strategii legło niesłuszne przekonanie, a raczej wiara, iż fenomenologiczne religioznawstwo do-

²³ POSERN-ZIELIŃSKI 1973, s. 143.

Schemat 2
Scheme 2



starzyć może archeologii gotowych, uniwersalnych szablonów interpretacyjnych, dzięki którym z łatwością usunięte zostaną podstawowe kłopoty prahistoryka, parającego się dawnymi religiami. Tymczasem wzorów takich dostarczyć nie może żadna ze specjalności czy orientacji religioznawczych, dyscyplina ta bowiem nie jest zamkniętym zbiorem aksjomatów matematycznych,

lecz typową nauką humanistyczną, w jeszcze większym stopniu niż archeologia posługującą się niezbyt precyzyjnymi metodami badawczymi. W tej sytuacji współpraca interdyscyplinarna wymaga dużej ostrożności w adaptowaniu metod, kryteriów, sposobów interpretacji, bo w przeciwnym wypadku łatwo jest popaść w schematyzm. Wreszcie po trzecie — zastrzeżenia budzi praktyczny

sposób zastosowania kryteriów Colpego, gdyż na skutek zbyt dużej dowolności i giętkości interpretacyjnej nie jest w pełni przekonujący, a co za tym idzie — nie potwierdza wyższości proponowanych instrumentów analizy nad dotychczasowymi sposobami orzekania o sakralnym charakterze archeologicznych stanowisk.

Mimo zawartych w tym artykule wielu uwag krytycznych, wynikających przede wszystkim z potrzeby włączenia się do zainicjowanej przez autorów dyskusji, publikacja Makiewicza i Prinkego słusznie zwraca uwagę na wiele bardzo ważnych dla współczesnej archeologii problemów. Ukazuje wyraźny impas w stosowanej dotychczas archeologicznej interpretacji religii pradziejowych, akcentując bezwzględną konieczność sięgnięcia do dorobku współczesnego religioznawstwa, i to nie tylko do tego, który wyrósł na marksistowskiej tradycji. Pokazuje również, iż dalszy jakościowy postęp tego rodzaju badań ze względu na ilościowy wzrost materiału faktograficznego jest niemożliwy bez interdyscyplinarnej współpracy, w wyniku

której archeologia będzie musiała sięgnąć do religioznawczych teorii i wynikających z nich sposobów interpretacji. Wstępnie precyzuje także explicite niektóre z możliwych do przyjęcia dróg wykorzystania dorobku religioznawczego, zwracając pośrednio uwagę na słuszność takiej strategii i na konieczność dopracowania taktyki do potrzeb warsztatu archeologa, który nie może się ograniczać do „pożyczania” pomysłów bez ich uprzedniej weryfikacji i stosownej adaptacji. Wysznuć można stąd wnioski, iż prahistoricy wspólnie z religioznawcami i antropologami (etnologami) dokonać muszą jeszcze wspólnie sporego wysiłku, aby przezwyciężyć panujący nadal w badaniach nad religiami społeczeństw pradziejowych uporczywy schematyzm, ewolucyjny dogmatyzm i nie uprawomocnione rekonstrukcje posługujące się dowolnymi analogiami. Na drodze przezwyciężania tych i innych nie wymienionych tu mankamentów artykuł Makiewicza i Prinkego jest pobudzającym do dalszej dyskusji i nowych prób interpretacyjnych wkładem.

BIBLIOGRAFIA

- CAILLOIS R.
1973 *Żywioł i laś* [wybór z oryg.: *Le mythe et l'homme, L'homme et le sacré*], Warszawa.
- COLPE C.
1970 *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in Ur- und Prähistorischen Epochen*, [w:] *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, t. 74, Göttingen, s. 18–39.
- ELIADE M.
1966 *Traktat o historii religii* [oryg.: *Traité d'histoire des religions*], Warszawa.
- GEDIGA B.
1976 *Śladami religii Prasłowian*, Wrocław.
- JUNG C. G.
1976 *Archetypy i symbole. Pisma wybrane* [oryg.: *Ausgewählte Werke*], Warszawa.
- LEEUEW G., VAN DER
1978 *Fenomenologia religii* [oryg.: *Phänomenologie der Religion*], Warszawa.
- ŁOWMIĄSKI H.
1979 *Religia Słowian i jej upadek. W. VI–XII*, Warszawa.
- MAKIEWICZ T., PRINKE A.
1981 *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych* (Sum.: Theoretical Possibilities of Identifying a Sacral Place), „Przegląd Archeologiczny”, t. 28, s. 57–90.
- MARGUL T.
1964 *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa.
- N. [OWACZYK] M.
1970 *Fenomenologia religii*, [w:] *Mala encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3/4, s. 62–65.
- OTTO R.
1968 *Świętość* [oryg.: *Das Heilige*], Warszawa.
- PONIATOWSKI Z.
1978 *Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii*, [w:] G. VAN DER LEEUW 1978, s. 11–54.
- POSERN-ZIELIŃSKI M. i A.
1977 *Indiańskie wierzenia i rytuały*, Wrocław.
- POSERN-ZIELIŃSKI A.
1973 *Rozwój i morfologia religii społeczeństw rodowo-plemiennych. Kontrowersyjne założenia teorii S. A. Tokariewa* (Sum.: Development and Morphology of Religions of Clan-Tribal Societies. Controversial assumptions of S. A. Tokarev's Theory), „Etnografia Polski”, t. 17, z. 1, s. 141–169.
1977 *Interdyscyplinarna współpraca etnologów i religioznawców*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 3 (105), s. 57–59.
- POSERN-ZIELIŃSKI A., OSTOJA-ZAGORSKI J.
1977 *Etnologiczna interpretacja i analogie etnograficzne w postępowaniu badawczym archeologii i prahistorii. Uwagi krytyczno-polemiczne* (Sum.: Ethnological Interpretation and Ethnological Analogies in Archaeological and Prehistoric Studies), „Slavia Antiqua”, t. 24, s. 39–71.
- ROSEN-PRZEWORSKA J.
1971 *Religia Celtów*, Warszawa.
- SZAFRAŃSKI W.
1979 *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa.
- TOMICI R.
1974 *Żmij, Żmigrody, waly żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian* (Sum.: Żmij, Żmigrody, Żmij walls. Aspects of pre-Christian Slave Religions), „Archeologia Polski”, t. 19, z. 2, s. 483–508.
- WASILEWSKI J. S.
1980 *Das Symbolische Universum der mongolischen Jurte. Ein Studium der symbolischen Bedeutung*, „Ethnologia Polona”, t. 5: 1979, s. 115–134.
- WIERCIŃSKI A.
1977 *Time and Space in the Sun Pyramid from Teotihuacan*, [w:] *Polish Contributions in New World Archaeology*, Prace Komisji Archeologicznej, nr 16, Kraków, s. 87–103.

PHENOMENOLOGICAL INSPIRATION IN ARCHEOLOGICAL STUDIES ON PREHISTORIC RELIGIONS. ETHNORELIGIOLOGICAL REMARKS

Summary

The article is the critical polemics with T. Makiewicz's and A. Prinke's publication devoted to the phenomenological identification of cult places according to C. Colpe's criterion. In author's opinion the modernization of archeological studies on prehistoric religions is possible only due to real cooperation with such social sciences as studies on religion and cultural anthropology (ethnology). This cooperation will eliminate numerous shortcomings of previous prehistoric interpretations such as: schematic and conservative approaches, a priori classifications of data, erroneous comparisons, and lack of methodological rigour. Eliminating these faults we should beware other dangers. One of them is looking for solutions in the achievements of studies on religion and hoping that without bigger corrections and adaptation work one could apply

them in archeological analysis. Many controversial aspects of phenomenological criteria of sacrum were presented according to Makiewicz's and Prinke's trial to present their usefulness in the process of identification of sacral character of archeological sites on Polish territory. Despite the critical evaluation of this test, it pointed out reasonable direction of searching new inspiration and more important methodological and methodic troubles connected with practical application and usage of phenomenological approaches in prehistory. In conclusion one presents model of mutual conditioning of religiological and archeological interpretation in reconstructive survey on prehistoric religions.

Translated by Ewa Magala

Adres autora:

Dr hab. Aleksander Posern-Zieliński
Pracownia Etnografii IHKM PAN
60-814 Poznań, Zwierzyniecka 20

*oko 219 / 83 p.
22. IV. 83*