Przegląd Archeologiczny
Vol. 34: 1987, pp. 233–251
PL ISSN 0079-7138

POLEMIKI – DISCUSSIONS

TADEUSZ MAKIEWICZ

TEORETYCZNE PROBLEMY BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH W ARCHEOLOGII

THEORETISCHE PROBLEME DER RELIGIONSWISSENSCHAFLICHEN FORSCHUNGEN IN DER ARCHÄOLOGIE

Badania religioznawcze w archeologii polskiej są dziedziną, gdzie notujemy najmniejszy postęp w odniesieniu zarówno do prac o charakterze metodycznym, jak i konkretnych dokonań. Impas metodyczny i merytoryczny powoduje brak zainteresowania problematyką religioznawczą i pozostawanie w kręgu archaicznych już obecnie koncepcji i terminologii. Uniemożliwia to realny postęp badań w tym zakresie. Podstawowe znaczenie ma problem zasadniczy, a mianowicie identyfikacji i wyróżniania zabytków i obiektów sakralnych w materiale archeologicznym. Zdaniem autora identyfikacja taka jest już równocześnie formą interpretacji. Nie wypracowano dotychczas ogólnie przyjętych zasad takiej identyfikacji ani weryfikacji koncepcji religioznawstwa archeologicznego, a dominująca metoda analogii etnologicznych ma zasadnicze słabości teoretyczne. Konieczne więc jest oparcie się na religioznawstwie porównawczym. W jego ramach fenomenologia religii jako kierunek zajmujący się systematyką i typologią zjawisk religijnych stwarza w archeologii możliwość konkretnych rekonstrukcji religioznawczych w zależności od posiadanej bazy źródłowej.

I. AKTUALNA SYTUACJA BADAŃ NAD RELIGIAMI PRADZIEJOWYMI

W ostatnim okresie zaobserwować można wyraźny wzrost zainteresowań problematyką religioznawczą w archeologii, czego wyrazem jest ukazanie się kilku artykułów, dotyczących metodologii i metodyki tego rodzaju badań[1]. Obszernie analizuje się w nich powody niekorzystnej sytuacji problematyki religioznawczej w prahistorii oraz istniejącego impasu badawczego[2].

Wśród powodów złej sytuacji badań religioznawczych w prahistorii wymienia się schematyzm interpretacyjny, aprioryczną klasyfikację, nieuprawnioną komparatystykę, brak rygoryzmu metodycznego, konserwatyzm interpretacyjny oraz izolacjonizm badawczy i brak zainteresowania dokonaniami współczesnego religioznawstwa (Posern-Zieliński 1982, 189 n.). Stwierdzić trzeba, że poza wzmiankowanymi przyczynami wymienić można jeszcze dalsze. Na bardzo istotny aspekt niepowodzeń w tej dziedzinie wskazuje H. Jankuhn, który stwierdza, że istnieją także przyczyny natury historycznej powodujące, że współcześnie wielu naukowców dystansuje się od tego rodzaju zagadnień. Jego zdaniem wiele uwagi poświęcono problemom religii w epoce romantyzmu. Ówczesnej archeologii brakowało jednak odpowiednich podstaw metodycznych, nie osiągnięto więc wyników, które mogłyby wytrzymać krytykę, a często dochodziło do zgoła fantastycznych konstrukcji. W tej sytuacji wtargnięcie wyobrażeń nauk przyrodniczych w połowie XIX wieku i coraz silniej przejawiający się pozytywizm doprowadziły do całkowitego odwrotu badań archeologicznych od problematyki religijnej i obniżenia się zainteresowań tymi zagadnieniami do kręgu pełnych fantazji laików, co spowodowało dalszą jeszcze dyskryminację tego obszaru badawczego (Jankuhn 1967, 118). Wydaje się, że te uwagi są bardzo istotne. Złe dziedzictwo, brak ostrych reguł metodycznych, a także niewątpliwa atrakcyjność problematyki religijnej dla laików powodują, że kwestiami tymi zajmują się często dyletanci i outsiderzy, a niekiedy także różnego rodzaju mistycy. Niewątpliwie istotnym aspektem jest także bardzo silne zaangażowanie ideologiczne badaczy zajmujących się problematyką religioznawczą, co powoduje, że dla niektórych z nich mniej istotne są zobiektywizowane, naukowe dociekania, a bardziej – realizacja pewnych własnych apriorycznych założeń światopoglądowych, jak np. różnego rodzaju podejście redukcjonistyczne w stosunku do religii lub ugruntowanie apriorycznych koncepcji ewolucjonistycznych, związanych ze zwulgaryzowanym marksizmem.

Wszystko to powoduje brak zainteresowania problematyką religioznawczą w archeologii i częste – mimo przeciwnych deklaracji – praktyczne jej pomijanie. Wynikiem tego jest brak zainteresowania religioznawstwem współczesnym, brak znajomości podstawowych dzieł i dokonań tej dyscypliny, brak znajomości podstawowych pojęć i koncepcji dotyczących religii oraz brak opracowań o charakterze metodologicznym i metodycznym, poświęconych problematyce religioznawczej w pradziejach. Powoduje to z jednej strony niemożność poważnego podejścia do zagadnień religii pradziejowych, z drugiej zaś strony zalew prac bezwartościowych naukowo.

Pewne znaczenie może tutaj mieć także fakt, że archeolodzy widzą problematykę religijną prawie wyłącznie przez pryzmat literatury etnograficznej (etnologicznej), dotyczącej wierzeń ludowych czasów nowożytnych oraz religii tzw. ludów pierwotnych. Pomijając fakt, że służy ona niekiedy wyłącznie do poszukiwania analogii, patrzy się często na kwestie religii z wąsko funkcjonalistycznego punktu widzenia, zwracając przede wszystkim uwagę na rolę, jaką religia pełni w społeczeństwie, w którym to zakresie prahistoria samodzielnie wnieść może stosunkowo niewiele lub często zgoła nic, albo wreszcie też patrzy się na religie pradziejowe z punktu widzenia folklorystyki[3]. Wynikiem tego jest więc nieznajomość literatury ściśle religioznawczej i nieposługiwanie się podstawowymi pojęciami tej dyscypliny.

Jest to, naszym zdaniem, w zakresie stanu badań zasadnicza przyczyna braku realnego postępu w odniesieniu do badań religioznawczych w archeologii. Nieznajomość dokonań współczesnego religioznawstwa powoduje posługiwanie się przy wyjaśnianiu faktów archeologicznych o charakterze sakralnym często wręcz archaicznymi koncepcjami i równie archaiczną terminologią. Interpretacje spotykane w pracach archeologicznych, traktujących o pradziejowych religiach (szczególnie bardziej popularne), stanowią w pewnym sensie przegląd historii etnologii i religioznawstwa, gdyż jako element aktualnej wiedzy przedstawiane są teorie sięgające nawet XVIII w. (np. fetyszyzm i inne koncepcje okresu Oświecenia), a w większości wywodzące się z XIX w. od pojęć

[1] Prinke 1973; Posern-Zieliński, Ostoja-Zagórski 1977; Makiewicz, Prinke 1980; Posern-Zieliński 1982.

[2] Posern-Zieliński, Ostoja-Zagórski 1977, s. 51 n.; Makiewicz, Prinke 1980, s. 57 n.; Posern-Zieliński 1982, s. 187 n.

[3] Jest to przykładowo bardzo widoczne w stosownej terminologii, doborze literatury i teoretycznym ujęciu problematyki religii Słowian przez H. Łowmiańskiego (1979, s. 9 n.).

tzw. szkoły naturalno-mitologicznej Maxa Müllera poprzez koncepcje Tylora, Spencera, Frazera i szeregu innych autorów[4]. Sytuację tę w następujący sposób określa E. E. Evans-Pritchard (1981, 36): „Laik nie wie może, że większość tego, co w przeszłości zostało w pełnej dufności opublikowane na temat animizmu, totemizmu, magii itd., a co jeszcze dzisiaj reprodukowane jest na uniwersytetach, okazało się fałszywe lub co najmniej wątpliwe. Dlatego muszę być krytyczny, a nie konstruktywny i wykazać, dlaczego te teorie, swego czasu akceptowane, nie dają się już więcej utrzymać i dlaczego musiały być lub muszą być w całości lub częściowo odrzucone".

Tak więc mamy tutaj klasyczny przykład błędnego koła, gdyż nowe materiały wyjaśnia się starymi koncepcjami, a jednocześnie te interpretacje „potwierdzają" prawdziwość hipotez, które w religioznawstwie, co trzeba podkreślić, egzystują już głównie tylko w podręcznikach historii dyscypliny[5]. Należy zresztą tutaj zwrócić uwagę, że te koncepcje – co podkreśla silnie E. E. Evans-Pritchard (1981, 81 n., 146 n.) dawały hipotetyczne wyjaśnienia w kategoriach czysto psychologicznych (psychologii indywidualnej), ograniczając się zasadniczo do genezy danego systemu religijnego właśnie w kategoriach psychologii jednostki. Tak więc z reguły, jeszcze współcześnie, w pracach archeologicznych mamy zacytowany rodzaj bajeczki, jak to ludzie z wyobrażeń oddechu, bojaźni i strachu, wrażenia niedosiężności nieba itp. wymyślili duchy i bogów[6]. Wszelkie takie koncepcje ignorowały (pomijając nawet ich hipotetyczny charakter i brak jakichkolwiek dowodów prawdziwości) rzecz podstawową, że religia jest faktem społeczno-kulturowym, a nie tylko faktem z zakresu psychologii osobowości (choć tym jest także). Jednocześnie wychodziły z fałszywego przekonania, że wyjaśnienie genezy (jeśli nawet prawdziwe) określa rzeczywiście sens danego zjawiska. Także terminologia, którą się posługiwano, jest archaiczna, przy czym – trzeba to tutaj podkreślić – pochodzi z reguły właśnie jeszcze z XIX wieku, a używane terminy nie były w ogóle definiowane i utrzymują się siłą przyzwyczajenia i inercji, tak że obecnie trudno często ustalić, co mają właściwie oznaczać.

Wystarczy tutaj przytoczyć centralny i powszechnie używany w opracowaniach archeologicznych termin „kult" wraz z wszelkimi jego możliwymi konotacjami jak kult przodków, zmarłych, wód, księżyca, słońca, gór, topora itd. Problemowi temu musimy poświęcić nieco uwagi. Otóż można stwierdzić, że właściwie nie istnieje definicja tak powszechnie używanego w archeologii słowa „kult" i nie spotkaliśmy pracy archeologicznej, w której autor wyjaśniałby, co właściwie rozumie pod tym określeniem, używając go w najrozmaitszych konotacjach i kontekstach.

J. Wach (1961, 53) w następujący sposób określa znaczenie tego terminu: „W sensie szerszym za wyraz praktyczny, czyli kult, należałoby uważać wszystkie działania, które wypływają z doświadczenia religijnego i są przez nie wyznaczane. W sensie węższym jednakże kultem nazywamy akt lub akty hominis religiosi: oddawanie czci wiarą".

Tak więc słowo „kult" ma kilka znaczeń, z których dwa są zasadniczo istotne w rozważaniach kwestii związanych z praktyką religioznawczą. Tak więc oznacza ono ogół obrzędów religijnych – całokształt czynności i rytuałów normowanych przez daną wspólnotę wyznaniową i typowych dla danej religii. Jest to jeden z elementów religii obok doktryny i organizacji[7]. Drugie znaczenie, typowe przede wszystkim dla języka potocznego, to oddawanie czci. Wydaje się, że taki właśnie jest jego sens w typowych dla prac archeologicznych zbitkach słownych: kult słońca, wód, zwierząt, zmarłych, topora itp. W tym właśnie znaczeniu jest ono pospolite w prahistorii.

Istnieje jednak w naszym odczuciu jeszcze trzecie rozumienie tego słowa, w sensie pewnych jednostek wierzeniowych, wydzielonych i odrębnych zespołów wierzeniowych (można by było tutaj powiedzieć: „wyspecjalizowanych" wierzeń). I tak J. Wach (1961, 83 n.) wyróżnia przykładowo kulty rodzinne, lokalne, rasowe itd. W takim właśnie znaczeniu występuje termin „kult" u S. Tokariewa (kulty erotyczne, kult grzebalny, kult łowiecki itd)[8].

W tym trzecim rozumieniu, bardzo istotnym w rozpatrywaniu archeologicznej problematyki religioznawczej, znaczenia tego nie ogranicza się jedynie do jego strony rytualnej (obrzędowej). Ujmuje się dany kult („wyspecjalizowany" zespół wierzeniowy) jako element mający pewną organizację, związany z

[4] Doskonałe wprowadzenie w kształtowanie się pojęć na temat religii w okresie do końca XVIII w. daje Frank E. Manuel (1973); dla późniejszych teorii podstawowe znaczenie ma praca E. E. Evans-Pritchard (1981).

[5] Jensen 1951, s. 11 n., 181 n; Levi-Strauss 1968, szczególnie s. 9, 11, 13; Otto 1968, s. 153 (I wyd. 1917); Ringgren, Ström 1975, s. 37 n.; Mbiti 1980, 21–25; Eliade 1966a; podstawową zaś krytykę różnych teorii religii pierwotnych daje E. E. Evans-Pritchard (1981).

[6] Evans-Pritchard 1981, s. 81, 147 n.; Kolakowski 1967, s. 244 n.

[7] Wach 1961, s. 48 n.; 1962, s. 79 n.; Ringgren, Ström 1975, s. 54 n.

[8] Tokariew 1969, s. 109 n., 143 n., 211 n., 237 n., 298 n., 336 n.

pewnymi elementami doktrynalnymi, a także z pewnymi praktykami rytualnymi i oddawaniem czci.

Znaczenia te nie są rozróżniane, pospolicie są z sobą mieszane lub używane wymiennie. A przecież jest to istotne rozróżnienie. Czym innym jest kult jako praktyczny wyraz religii, zespół jej aktów, obrzędów i wszelkich działań rytualnych, jedna z części składowych obok zasad doktrynalnych i organizacji, czymś innym w sensie „wyspecjalizowanych" zespołów wierzeniowych, a całkowicie inny sens ma potoczne, dominujące ujęcie tego słowa. Ten ostatni użytek, typowy dla prac archeologicznych, jest w naszym przekonaniu nieporozumieniem.

Tak więc określanie zjawisk religijnych w kategoriach poszczególnych „kultów" atomizuje dany system religijny, czyniąc z niego wiele odrębnych i nie powiązanych z sobą wierzeń, tak że dana religia znika całkowicie jako pewna, integralna struktura; po wtóre zaś zmienia także charakter tych „kultów", które (w naszym trzecim rozumieniu) są przecież zrozumiałe tylko w ramach szerokiego kontekstu religijno-społecznego[9]. Przeocza się tutaj zasadniczy fakt, że podstawowym językiem religii jest język symboli[10]. Użycie słowa „kult" w połączeniu z rozmaitymi materialnymi przedmiotami, osobami, zwierzętami oraz zjawiskami astronomicznymi, przyrodniczymi i atmosferycznymi narzuca wniosek, że one same jako takie, fizycznie, były przedmiotem kultu (oddawania czci), sprowadzając daną religię do poziomu prymitywnie pojmowanego fetyszyzmu. Zapomina się tutaj, że nie był czczony dany przedmiot, zwierzę czy zjawisko samo w sobie, lecz ze względu na to, że przejawiała się w nim świętość i poprzez niego czczone było w rzeczywistości *sacrum*, nie zaś fizyczny przemiot, osoba, zwierzę lub zjawisko[11].

Na marginesie powstaje zresztą pytanie, co właściwie mogłoby oznaczać tak pospolicie używane w archeologii określenie jak np. „kult zmarłych". Jeśli używane jest synonimicznie i zamiennie z określeniem obrządek pogrzebowy, jest niepotrzebne, a znaczenie w sensie oddawania czci jest jawnym nieporozumieniem. Można jeszcze zwrócić uwagę, że zupełnie inny sens ma termin kult zmarłych, słońca, zwierząt, wód, gór, fetyszy, a całkowicie inny kult świętych lub kult maryjny.

Tak więc posługiwanie się i często wyłączne pozostawanie w kręgu przestarzałych i nieaktualnych już koncepcji, hipotez i pojęć uniemożliwia wszelki postęp w badaniach nad religiami pradziejowymi.

II. PRZYCZYNY TRUDNOŚCI BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH W ARCHEOLOGII

Podstawową przyczyną wszelkich trudności w badaniach o charakterze religioznawczym w archeologii jest — naszym zdaniem — kwestia zupełnie zasadnicza, a mianowicie problem identyfikacji przedmiotów i zespołów, które wiązać się mogły z religią. Kwestia ta była w małym stopniu przedmiotem rozważań teoretycznych. Plastyczny obraz trudności badań nad religią, który ma odbicie także w badaniach religii pradziejowych, przedstawia M. Eliade (1966a, 11): „Tak wygląda dokumentacja, jaką rozporządza historyk religii: kilka fragmentów obszernej literatury kapłańskiej przekazanej ustnie, parę aluzji odnalezionych w notatkach podróżniczych, materiały zebrane przez misjonarzy obcokrajowców, refleksje zaczerpnięte z literatury świeckiej, kilka zabytków, kilka napisów i wspomnienia przekazywane w tradycjach ludowych... Różnorodny i przypadkowy charakter dokumentów, jakimi rozporządzamy, zwiększa trudności prawidłowej interpretacji danej hierofanii".

W archeologii sytuacja przedstawia się jeszcze trudniej; w materiale ściśle archeologicznym, jak łatwo zauważyć, spośród wymienionych powyżej kategorii źródeł wystąpić może tylko tych „kilka zabytków", lecz tutaj pojawia się trudność zasadnicza, iż musimy je wyodrębnić z masy wszystkich innych i określić jako sakralne. Ponieważ w archeologii środkowoeuropejskiej nie dysponujemy żadnymi danymi historycznymi, dotyczącymi religii miejscowych społeczeństw, lub są one w najlepszym nawet wypadku (okres rzymski i wczesne średniowiecze) bardzo ubogie, nie stanowią praktycznie prawie żadnej pomocy w interpretacji zabytków archeologicznych z punktu widzenia religii. Mówiąc plastycznie, nie dość że archeolog musi odczytać tekst napisany w nieznanym języku o nie odczytanym jeszcze alfabecie, musi również wpierw rozstrzygnąć, czy chodzi w ogóle o jakiś rodzaj tekstu.

Problem ten bardzo trafnie i w plastyczny sposób ujmuje H. Łowmiański (1979, 68 n.): „Podczas gdy źródła historyczne i etnograficzne przynoszą opisy, potencjalnie adekwatne, wierzeń i kultu, źródła archeologiczne — «nieme» — zachowują kompletne milczenie o życiu religijnym, dostarczają nato-

[9] Evans-Pritchard 1981, s. 159; Malinowski 1980, s. 129 n.

[10] Wach 1961, s. 49 n.; 1962, s. 81 n.; Kołakowski 1967; Zdybicka 1978, s. 96-99, 141 n., 208; Leś 1984.

[11] Wach 1961, s. 81; Eliade 1966a, s. 16 n.; 1966b, s. 911 n.; 1970, s. 33 n., 165 n.; van der Leeuw 1978, s. 57 n.

miast jego śladów materialnych, pytanie, w jakiej mierze mogących służyć za podstawę do jego odtworzenia. Historyk dowiaduje się bezpośrednio ze swych źródeł, powiedzmy, o formach politeizmu w danym kraju, archeolog wnosi o nich według zachowanych w ziemi figur ludzkich i zwierzęcych, w których dopatruje się przedmiotów kultu, lub według pozostałości budowli, które uznaje za świątynie. To, co w historii jest dane w źródłach, w archeologii stanowi wynik ich interpretacji, ta zaś, jeśli przeprowadzić głębszą jej analizę, jest wysnuwana w ostatniej linii na podstawie skojarzeń ze świadectwami historycznymi lub etnograficznymi, czyli «mówiącymi» źródłami".

Kwestie te były w małym stopniu przedmiotem refleksji teoretycznej, a tutaj właśnie mają swe źródła wszelkie niepowodzenia rozważań nad problematyką religioznawczą w archeologii.

Naszym zdaniem podstawowe znaczenie ma fakt pełnego uświadomienia sobie przez archeologów zajmujących się problematyką religii pradziejowych dwóch podstawowych faktów:

1. Każda identyfikacja sakralna obiektów i zabytków archeologicznych jest jednocześnie interpretacją.

2. Nie ma możliwości weryfikacji.

Na te dwa podstawowe aspekty zwrócił natychmiast uwagę religioznawca C. Colpe (1970, 27 n.) w jedynym znanym nam artykule poświęconym kwestii teoretycznych kryteriów identyfikacji sakralnej w odniesieniu do pradziejów, napisanym z punktu widzenia religioznawstwa.

Problem identyfikacji w ogóle, a identyfikacji funkcjonalnej w szczególności, występuje pospolicie w archeologii i można go uznać za wręcz podstawowy dla naszej dyscypliny. W większości jednak wypadków kwestia przeznaczenia poszczególnych przedmiotów, obiektów lub ich zespołów odkrytych w trakcie badań wykopaliskowych przysparza na aktualnym etapie rozwoju dyscypliny stosunkowo niewielkich lub w sprzyjających warunkach zgoła żadnych trudności. Ewentualne kłopoty dają się pokonać w wyniku stosowania analogii etnograficznych albo z kręgu kultur ludów tzw. pierwotnych. Analogie te pełnią więc rolę weryfikatorów, co jest całkowicie uzasadnione, gdyż dotyczy wyłącznie ustaleń funkcji technicznej. Obiekty lub przedmioty, których funkcja jest wątpliwa lub zgoła niemożliwa do ustalenia, są bardzo nieliczne i o znaczeniu marginesowym. Są to okazy z reguły pojedyncze, występujące w materiale wyjątkowo, nie mające więc zasadniczego znaczenia (np. Olczak 1972; Makiewicz, Kamiński 1975). Często ma też miejsce sytuacja, że podstawowa funkcja jest jasna, natomiast problematycznie przedstawia się szczegółowa rola danego przedmiotu lub obiektu, np. czy dany typ pieców służył do wypieku chleba, czy do wypalania ceramiki (np. Makiewicz 1976a). Gdy istnieją kłopoty z odtworzeniem funkcji określonego przedmiotu, obiektu lub przebiegu procesu technologicznego możliwe jest często zastosowanie weryfikacji w drodze eksperymentu, co pozwala na wyjaśnienie lub nawet rozwiązanie wszelkich wątpliwości w odniesieniu do danego zjawiska (Coles 1977).

Taka droga postępowania jest w oczywisty sposób niemożliwa w wypadku zjawisk religijnych. Znajduje to odbicie w spotykanych niekiedy wypowiedziach ustnych, że w odniesieniu do zjawisk religijnych w pradziejach wszelkie twierdzenia i koncepcje są „prawdziwe", gdyż niemożliwe do potwierdzenia lub negacji.

Jakie jest wyjście z tego impasu? Naszym zdaniem taka możliwość weryfikacyjna istnieje, a spełnić ją może ustalenie założeń teoretycznych, kryjących się za daną interpretacją.

Jak stwierdzono powyżej, w archeologii każda identyfikacja typu sakralnego jest jednocześnie interpretacją. Nawet w wypadku najbardziej ostrożnego, ogólnego określenia, że dany przedmiot lub fakt ma znaczenie sakralne bez bliższego precyzowania tegoż znaczenia i odwoływania się do określonego kultu lub systemu wierzeń, w rozważaniach na temat danego znaczenia sakralnego autor określenia daje wyraz swemu przekonaniu, że zabytki o charakterze religijnym muszą być niezwykłe, odmienne, całkowicie różne od przedmiotów codziennego użytku lub nie mające żadnego znaczenia utylitarnego ani funkcjonalnego. Przy wszelkich bardziej sprecyzowanych i rozbudowanych identyfikacjach i interpretacjach uzewnętrzniają się wiedza, wyobrażenia i stereotypy na temat religii, prowadzące do tego, że autor taki widzi przejawy fetyszyzmu, animizmu, totemizmu, kultu zwierząt itp. Nie jest natomiast tak, jak się to powszechnie przyjmuje, iż wpierw identyfikujemy dany przedmiot lub zespół jako sakralny, a dopiero później, w następnym etapie postępowania badawczego interpretujemy go w kategoriach określonych kultów[12].

Widzimy więc, że zawsze za identyfikacją typu sakralnego stoi określona koncepcja dotycząca religii, a więc samoświadomość teoretyczna oraz wiedza faktograficzna badacza dokonującego takiej identyfikacji. Rolę weryfikatora pełnić więc może właśnie

[12] Tak pisaliśmy sami w artykule dotyczącym problematyki identyfikacji miejsc sakralnych (Makiewicz, Prinke 1980, s. 58), lecz obecnie nie podzielamy już tego przekonania; zob. także Gediga 1976, s. 17 n.; Posern-Zieliński 1982, s. 197 n.

odwołanie się do teorii stojącej za określoną identyfikacją (interpretacją), co pozwoli na sfalsyfikowanie lub potwierdzenie danej koncepcji, a często wykazanie, że opiera się ona na teoriach już nieaktualnych i odrzuconych przez współczesne religioznawstwo, czasami zaś na obiegowych stereotypach dotyczących religii, a niekiedy na zgoła fantastycznych teoriach i wyobrażeniach dotyczących tej sfery kultury.

Naszym zdaniem archeolog zajmujący się problematyką religii pradziejowych musi dysponować wiedzą o podstawowych kierunkach i teoriach współczesnego religioznawstwa, mieć pełną świadomość teoretyczną sytuacji badań religioznawczych w archeologii, a także znajomość konkretnych dokonań współczesnego religioznawstwa.

III. WSPÓŁCZESNE RELIGIOZNAWSTWO A ARCHEOLOGIA

Pojawia się jednak pytanie o praktyczne konsekwencje takiej postawy badawczej, możliwości wcielenia tych reguł w życie i o zasady takiego postępowania.

Interpretacji faktów archeologicznych jako przejawów sfery sakralnej można dokonywać naszym zdaniem na podstawie 3 zasadniczo odmiennych założeń teoretycznych:

1. Istnieją systemy wierzeniowe (religie) typowe dla określonych typów społeczności i związane z określonymi układami społeczno-gospodarczymi, obejmujące stałe zespoły przekonań i rytuałów, a także (fakt podstawowy dla archeologii) uzewnętrzniające się w identycznym wyposażeniu materialnym, typowym dla określonych kultów (wierzeń). Te religie następują po sobie w określonym, ewolucyjnym porządku od najprostszych do najbardziej skomplikowanych i rozbudowanych[13]. Jest to typowe założenie ewolucjonistyczne, występujące w różnych odmianach. Wszelkie tego rodzaju koncepcje zostały odrzucone przez współczesne religioznawstwo, a systemy wierzeniowe przyjmowane jako powszechne i ogólne (często jeszcze współcześnie używane pospolicie w pracach archeologicznych jako wyjaśnienie zjawisk sakralnych takie jak fetyszyzm, animizm, totemizm) uznane są już obecnie za twory rozważań gabinetowych, nie mające odpowiednika w realiach kultur tzw. pierwotnych[14].

2. Sposób wnioskowania oparty na stosowaniu analogii etnologicznych, uznawany powszechnie za zasadniczo prawidłowy. Uważa się ogólnie, że trzeba tylko wypracować surowe i poprawne reguły metodyczne takiego postępowania[15]. Wnioskowanie to opiera się jednak na dwóch podstawowych, ściśle z sobą powiązanych założeniach – o ile autorowi wiadomo, nigdy nie zwerbalizowanych i stosowanych milcząco: a) istnieją pewne określone systemy religijne, występujące we wszystkich tzw. religiach pierwotnych, przy czym uzewnętrzniają się one w identycznym wyposażeniu materialnym i identycznej symbolice; b) na podstawie znajomości tych zachowanych materialnych elementów religii możliwe jest odtworzenie danego systemu. Założenie pierwsze (a) jest bardzo wątpliwe, natomiast drugie (b) jawnie fałszywe i niemożliwe do utrzymania (Posern-Zieliński 1982, 193). Ponadto we wnioskowaniu przez analogie brak odpowiednich podstaw teoretycznych, co sprowadza tego rodzaju analizy do swego rodzaju „gry" i czystego subiektywizmu (Posern-Zieliński, Ostoja-Zagórski 1977, 47).

3. Istnieją pewne struktury, typy i fakty występujące we wszystkich religiach lub co najmniej w określonych typach religii, znajdujące swój wyraz również w pewnych symbolach i przedmiotach materialnych, przez co możliwa jest interpretacja faktów archeologicznych jako przejawów takich ogólniejszych bądź powszechnych struktur i zjawisk (Colpe 1970, 28–30).

Naszym zdaniem jedynie taki rodzaj postępowania jest prawidłowy w odniesieniu do zjawisk archeologicznych. Istnieje jeszcze jedna zasadnicza odmienność w stosunku do dwóch pierwszych założeń teoretycznych. Mianowicie przyjmuje się ogólnie, że wpierw identyfikujemy jakiś fakt archeologiczny jako zjawisko sakralne, a następnie interpretujemy go w kategoriach określonego systemu religijnego. Natomiast w ramach trzeciego założenia zabytki archeologiczne interpretujemy jako przejawy *sacrum* właśnie na podstawie danej teorii. Zabytek jest sakralny, gdyż my uznaliśmy go za taki według określonych założeń teoretycznych (Colpe 1970, 25 n., 28).

[13] Doskonałego przykładu takiej interpretacji dostarcza praca S. A. Tokariewa (1969); na ten sam temat też Posern-Zieliński 1973. Zobacz także wielce charakterystyczną wypowiedź w pracy A. Doniniego (1966, 17): „Dokonanie prawdziwie naukowego podziału religii łączy się nierozerwalnie z właściwą interpretacją źródeł ideologii religijnej i jej rozwoju społecznego. Można więc tylko mówić o religiach wspólnoty pierwotnej, religiach ustroju niewolniczego, religiach ustroju feudalnego i religiach ustroju kapitalistycznego".

[14] Jensen 1951, s. 1 n., Mbiti 1980, s. 21–25; Evans-Pritchard 1981.

[15] Prinke 1973; Posern-Zieliński, Ostoja-Zagórski 1977; Posern-Zieliński 1982.

W odniesieniu do religii pradziejowych, gdy nie mamy żadnych niezależnych wiadomości o wewnętrznej logice danego systemu religijnego, jego symbolice i wyposażeniu materialnym, jest to jedyna metodycznie właściwa droga postępowania wynikająca z podkreślanego już przez nas jako zasadniczy fakt braku możliwości weryfikacyjnych.

Konieczne jest więc wyszukanie wśród istniejących obecnie szkól i kierunków religioznawstwa takiej metody badawczej, która umożliwiałaby nam identyfikację faktów archeologicznych jako zjawisk sakralnych zgodnie z określonymi założeniami teoretycznymi i metodycznymi. Musi to być kierunek badający kwestie religijne nie w ujęciu historycznym, lecz poszukujący pewnych cech uniwersalnych, zajmujący się szeroko rozumianą typologią zjawisk religijnych, formułujący ogólne teorie i zasady dotyczące religii, a przede wszystkim – co jest specjalnie ważne z punktu widzenia archeologii – podejmujący także kwestie materialnych przejawów określonych zjawisk religijnych.

Taką rolę, naszym zdaniem, pełni wyłącznie kierunek badań określony jako fenomenologia religii, a w jej ramach szczególnie szkoła morfologii świętości, rozwijana przez wybitnego uczonego pochodzenia rumuńskiego Mircea Eliadego. Chciałbym podkreślić, że określenie to rozumiem najogólniej jako kierunek badań posługujący się podejściem synchronicznym; jako jedną z metod badania religii obok historii, socjologii i psychologii religii[16]. Założenia tego kierunku Z. J. Zdybicka (1978, 83) przedstawia następująco: „Fenomenologiczny sposób podejścia do religii charakteryzuje się tym, że rozważa się materiał empiryczny, zwykle historyczny, celem wykrycia analogicznych struktur powszechnych. Są one podstawą do ujęcia religijnych danych jako całości, a następnie jej zinterpretowania i zrozumienia. Fenomenologia religii jest przeto humanistyczno-filozoficzną nauką o istocie religii i jej przejawach, bada wewnętrzną strukturę religii, głównie morfologię sacrum. Nie interesuje się ani rozwojem religii ani problemem jej pochodzenia. Jej zadanie polega na odrywaniu się i abstrahowaniu od wszelkiej postawy niefenomenologicznej".

Znaczenie tego kierunku jako metody badań porównawczych religii, widzianych nie z historycznego, lecz z systematycznego punktu widzenia, podkreślają silnie J. Wach (1962, 51 n.) oraz H. Ringgren i A. Ström (1975, 30). Również wybitny antropolog i znawca religii ludów prymitywnych E. E. Evans-Pritchard (1981, 50) stwierdza, że „metoda stosowana obecnie przez antropologów, określana jest często jako fenomenologiczna, obejmując badania porównawcze przekonań religijnych i rytuałów, jak np. Bóg, sakrament, ofiara, aby móc określić ich znaczenie i społeczną wagę". Na taką właśnie rolę fenomenologii religii, a zasadniczo morfologii świętości, wskazuje też C. Colpe (1979, 21), który sam nie jest fenomenologiem religii, a nawet wręcz zajmuje dość sceptyczną postawę wobec tego kierunku. W wyniku jednak skomplikowanych rozważań filozoficznych dochodzi do wniosku, że przy identyfikacji sakralnej w archeologii niezbędne jest stosowanie ujęcia apriorycznego, w którym ta właśnie metoda jest przydatna (Colpe 1970, 28 n.). W zasadzie zgadza się z tym poglądem również A. Posern-Zieliński (1982, 192 n.). Stwierdza on, że dzięki temu, iż szkoła morfologii świętości dużo uwagi poświęca na systematyczny opis 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. W dalszym jednak ciągu swych rozważań A. Posern-Zieliński (1982, 192) czyni tak wiele zastrzeżeń wobec tej teorii i jej konkretnych zastosowań, że prawie neguje możliwości jej praktycznego stosowania.

Oczywiście zdajemy sobie sprawę[17], że fenomenologia religii nie jest kierunkiem monolitycznym, a wiele jej twierdzeń jest dyskusyjnych. Jest także oczywiste, że religioznawstwo fenomenologiczne nie może dostarczyć archeologowi gotowych, uniwersalnych szablonów interpretacyjnych, dzięki którym z łatwością usunięte zostaną podstawowe kłopoty prahistoryka parającego się danymi religiami i że jest to typowa nauka humanistyczna, która podobnie jak archeologia posługuje się niezbyt precyzyjnymi metodami badawczymi. Wbrew zarzutom A. Posern-Zielińskiego nie jesteśmy zwolennikami poglądu, że w religioznawstwie znaleźć można gotowe recepty i schematy interpretacyjne, które wystarczy jedynie bez większych zmian i krytycznych refleksji przenieść na grunt archeologii, aby uzyskać pozytywne rezultaty. To przecież właśnie tak przedstawiała się dotychczasowa praktyka w interpretacjach typu sakralnego w archeologii, gdy wszelkie zjawiska łączono automatycznie z kilkoma nierewidowalnymi teoriami (totemizm, fetyszyzm, animizm, teoria mitów naturalnych itd.) i ten stan rzeczy krytykowa-

[16] Wach 1962, s. 49–52; Ringgren, Ström 1975, s. 30.

[17] W dalszym ciągu wymieniamy zastrzeżenia wobec prób stosowania koncepcji fenomenologii religii w pradziejowych badaniach religioznawczych, sformułowane przez A. Posern-Zielińskiego (1982, s. 192–199).

liśmy. Jest dla nas także oczywiste, że w archeologii istnieje stała konieczność posiłkowania się wytycznymi nie tylko religioznawstwa fenomenologicznego, ale stałego konfrontowania uzyskanych wyników, po pierwsze — z całokształtem wiedzy o społeczno-kulturowej rzeczywistości pradziejowej, usytuowanej w konkretnej czasoprzestrzeni archeologicznej, po wtóre — z dotychczasową wiedzą na temat form, struktury, funkcji i treści religii społeczeństw przedhistorycznych, oraz po trzecie — z ogólnymi ustaleniami porównawczej historii religii jako specjalizacji ułatwiającej zrozumienie wzajemnych uwarunkowań między sferą religii a pozostałymi obszarami ludzkiej egzystencji.

Chcielibyśmy jeszcze ustosunkować się do konkretnych zastrzeżeń wysuwanych wobec fenomenologii religii, a w dalszym ciągu rozważań przedstawić, jak wyobrażamy sobie zasady stosowania teorii fenomenologii religii w archeologii oraz reguły i metody konkretnych konstrukcji. Zarzuty wysuwane przeciw fenomenologicznemu podejściu w badaniach religioznawczych to przede wszystkim antyredukcjonizm, określony przez A. Posern-Zielińskiego (1982, 192) jako absolutyzacja sfery sakralnej względem innych sfer kulturowej rzeczywistości; ahistoryzm, czyli pomijanie roli czynnika czasu w kształtowaniu się różnorodnych idei religijnych; antydeterminizm, czyli abstrahowanie od społeczno-kulturowych uwarunkowań sfery sakralnej.

Wydaje się, że część tych zarzutów opiera się na apriorycznych zastrzeżeniach wobec takiego ujmowania zjawisk religijnych. Problem ten w następujący sposób naświetla L. Kołakowski (1966, XV n.): „Podobnie jak we wszystkich regułach generalnych — odnoszących się do rozumienia zjawisk humanistycznych, ostateczne założenia Eliadego są treści filozoficznej, nie religioznawczej i nie mogą uchodzić za rezultaty indukcyjnych zabiegów nad tworzywem historycznym. Jednakże wytykanie Eliademu tej właśnie okoliczności nie wydaje się rozsądne, jako że w każdym wypadku fundament filozoficzny przepisów rozumienia nie jest uogólnieniem konkretu, ale intencją, która konkretom przypisuje sens. Innymi słowy, nie tylko pytania o absolutnie wyjściowy stan zjawiska religijnego nie mają empirycznej treści; również zasady, wedle których nadajemy sens zjawiskom bieżącym, już to odnosząc je funkcjonalnie do innych obszarów życia, już to przeciwnie, odmawiając zasadniczo takiej redukcyjnej interpretacji, należą do postanowień filozoficznych. Krytyka stanowiska Eliadego z punktu widzenia jakiejkolwiek funkcjonalnej teorii jest tedy konfliktem dwóch odmiennych sposobów usensowienia świata ludzkiego, obu zaszczepionych na filozoficznej projekcji" i dalej: „...opozycja między stanowiskiem religioznawczym Eliadego i jakimkolwiek funkcjonalnym schematem tłumaczącym będzie opozycją dwóch sposobów filozofowania, równie immanentnych wobec historycznych danych, nie zaś opozycją filozofii i wiary. Przejdzie — słowem — w spór o przynależność zjawiska religijnego do pierwiastkowej lub wtórnej warstwy doświadczenia historycznego".

L. Kołakowski (1967, 244 n.) analizuje również obszernie problem antyredukcjonizmu i antydeterminizmu: „...dlaczegoż to różne potrzeby życia zbiorowego, w których wyrażaniu i zaspokajaniu symbole religijne uczestniczą, potrzebują w ogólności takich symboli? Dlaczego nie wyrażają się wprost? ... Jest tedy jasne, że nieskuteczna jest redukcja zjawisk religijnych do tych czynników czy sił życia zbiorowego, które powodują stałe przeobrażenia symboli religijnych, ponieważ sama potrzeba korzystania z owych symboli nie znajduje w owej redukcji wyjaśnienia". I w dalszym ciągu rozważań: „W stosunku do świata innych wartości — tj. nie swoiście religijnych — symbole religijne pełnią podobną funkcję, jak wobec jakichkolwiek innych dziedzin życia: nadają im jedność, sankcjonują, zmieniają się same pod ich wpływem. Nie ma jednak powodów do przypuszczenia, że symbole religijne dają się potraktować jako produkt wartości społecznych o niereligijnym charakterze. Okoliczność bowiem, że mity bywają formą organizacji umysłowej czy też kodyfikacji wartości narodowych albo klasowych, nie przemawia zgoła za tym, by były one w odniesieniu do rodowych albo klasowych konfliktów epifenomenalnym wytworem; podobnie w wypadku wartości swoiście moralnych. Po to, żeby symbole religijne mogły istotnie pełnić funkcje organizujące względem innych wartości, muszą nieuchronnie posiadać pewną wartość własną, niesprowadzalną, wartość sui generis. Uczestnicy zbiorowości lokujących swoje ideały, pragnienia, zamiary czy interesy w religijnych formach albo nadających rozmaitym więziom społecznym religijne przybranie, posługujących się religią dla afirmacji takiej lub innej działalności życiowej — mogą to czynić dzięki temu, że przypisują symbolom religijnym wartość samodzielną. Religia może przyodziać w świętość dowolne zjawiska czy też nadawać im sakralną sankcję, ale zdolna jest do tej funkcji tylko dzięki temu, iż własna jej świętość uniezależniona jest w świadomości wierzących od owych zjawisk i względem nich pierwotna. Mit, w który się nie wierzy, nie może jako mit działać, bóstwo nie może skutecznie chronić nieboskich wartości, skoro wierzący zdają sprawę z tego, iż jest ono osłoną właśnie — zależność taka należy do własności elementarnych

wszelkich ideologii" (Kołakowski 1967, 250 n.).

W odniesieniu do zarzutu ahistoryzmu stwierdzić można, iż w zasadzie każdy zajmujący się i interesujący się problematyką religioznawczą uzna, że istnieje potrzeba kierunku badań, który obok historii, socjologii i psychologii religii zajmowałby się także poszukiwaniem uniwersalnych struktur, pewnych stałych zjawisk i faktów, które występują we wszystkich religiach bez względu na uwarunkowania geograficzne i historyczne, oraz ich systematyką i typologią. Nie można przecież zaprzeczyć, że takie zjawiska i struktury istnieją. E. E. Evans-Pritchard (cyt. za Wach 1962, 62) stwierdza: „Jeśli próbujemy zrozumieć islam... albo chrześcijaństwo, albo hinduizm, jest w naszym rozumieniu ogromną pomocą, jeśli wiemy, że pewne cechy są uniwersalne i wspólne dla wszystkich religii, w tym także religii ludów pierwotnych; inne są jednakże właściwością określonych typów religii, zaś dalsze oznaki właściwe są tylko dla jednej religii". Słuszność tego stwierdzenia podkreśla także J. Wach.

Jednakże konkretne próby analizy zjawisk religijnych na płaszczyźnie synchronicznej, poszukiwanie uniwersalnych struktur i zjawisk, przy czym oczywiście konieczne jest oderwanie się od konkretu historycznego, spotykają się natychmiast z zarzutem ahistoryzmu. Zarzut ten można przecież także postawić ogólnym teoriom psychologicznym czy socjologicznym. Problem ten w następujący sposób ujmuje sam M. Eliade (1966a, 8 n.): „To zrozumienie [zjawiska religijnego – uw. T. M.] dokonuje się nieustannie w ramach historii. Sam fakt, że mamy do czynienia z hierofanią, stawia nas w obliczu dokumentu historycznego. Najbardziej osobiste i transcendentne przeżycia mistyczne noszą zawsze piętno momentu historycznego. Prorocy izraelscy byli zależni od wydarzeń historycznych, które uzasadniały i usprawiedliwiały ich posłannictwo, zależni też byli od historii religijnej Izraela, co pozwoliło im na sformułowanie pewnych określonych przeżyć". L. Kołakowski (1966, XIV) w następujący sposób określa postawę badawczą M. Eliadego: „Eliade nie kwestionuje, rzecz jasna, zależności, jaka wiąże treści mityczne, rytuały, dogmaty czy symbole z mnóstwem historycznych i zmiennych okoliczności, z przemianami kultury ludzkiej we wszystkich jej rozgałęzieniach. Sądzi jednak, że istotnie doniosłe dla znajomości religii są stałe schematyzacje tworzące właściwą substancję życia religijnego, różne formy przekraczania czasu, nieodmienne w intencji przewodniej. Praca jego polega tedy na układaniu olbrzymich zasobów faktycznych w powtarzalne i niemal wszędzie dające się odkryć struktury rdzenne. Niejakie lekceważenie dla ewolucyjnego, historycznego punktu widzenia, widoczne w twórczości Eliadego, może być tedy przedmiotem krytyki, jednakże jest to lekceważenie zamierzone i filozoficznie ufundowane, nie zaś wynik badawczej niedbałości".

Tak więc uznać trzeba, że obok podejścia historycznego, socjologicznego i psychologicznego musi istnieć także kierunek badawczy, analizujący religię niezależnie od uwarunkowań tego rodzaju. J. Wach (1962, 51 n.) w następujący sposób określa zadania fenomenologii religii: „Jej celem jest to, aby idee religijne, działania i instytucje rozpatrywać przy stosownym uwzględnieniu ich «intencji» bez jednakże przypisywania się do jakiejkolwiek teorii filozoficznej, teologicznej, metapsychicznej i psychologicznej. W ten sposób stworzono niezbędne uzupełnienie dla metod historycznych, psychologicznych i socjologicznych"... „Nieskończona różnorodność fenomenów z historii religii, psychologii i socjologii religii, którymi się zajmujemy, musi zostać uporządkowana. Do tego służą kategorie typologiczne. To zróżnicowanie typologiczne powinno przecież tylko pomóc, aby historię, a zatem i życie, lepiej zrozumieć. Tak długo, jak się sobie to uprzytamnia, nie istnieje żadne niebezpieczeństwo, że zostanie zaniedbana konkretna indywidualność i historyczna różnorodność na korzyść metody typologicznej. Może się zestawiać typy pojęć mitycznych i teologicznych, typy mszy i typy charyzmy religijnej".

Obecnie chcemy zastanowić się, jakie konkretne korzyści może odnieść archeolog ze współpracy z tym kierunkiem religioznawstwa. Dokonania fenomenologii religii i jej analizy pozwalają zrozumieć podstawowe zjawiska, fakty i koncepcje religijne oraz struktury zjawisk religijnych. Jako przykładową wymienić tutaj można np. ofiarę, który to problem odgrywa ze względu na specyfikę źródeł archeologicznych ważną rolę w rozważaniach dotyczących religii pradziejowych[18]. Natomiast w przeprowadza-

[18] Od strony religioznawczej istotne poglądy na temat ofiary zawierają: BERTHOLET 1942; HEILER 1961, s. 204 n.; VAN DER LEEUW 1978, s. 398 n.; przegląd różnych typów ofiar daje ROCHEDIEU 1981, s. 13–112. Najnowsze poglądy na problem ofiary zawiera praca RUDHARDT, REVERDIN 1980. Od strony archeologicznej podstawowe znaczenie mają JANKUHN 1967; 1977; 1982; STJERNQUIST 1963; 1974; u obydwu autorów obszerna literatura dotycząca starszych odkryć. Z najnowszych publikacji ważne znaczenie i ustalenia istotne także dla rozważeń problematyki dawnych ofiar w archeologii polskiej mają: JANKUHN 1970; 18 tom „Frühmittelalterliche Studien", oraz BRUNAUX, MENIEL, RAPIN 1980; RAPIN und Mitarbeiter 1982; BRUNAUX, MENIEL 1983; WAGNER 1984; oraz FURGER-GUNTI 1984, s. 58–71. Ostatnia praca zawiera obszerną charakterystykę i przekonywającą interpretację ogólnie znanego stanowiska w La Tène jako wielkiego miejsca ofiarnego. Ważne rozważania wraz z podaną bardzo

nych analizach, ze względu na swe ukierunkowanie na konkretne formy przejawiania się *sacrum*, podstawową rolę przy identyfikacji zabytków i zespołów sakralnych winna mieć koncepcja hierofanii M. Eliadego, co zresztą podkreśla w swym teoretycznym opracowaniu C. Colpe (1970, 28 n.) stwierdzając, że właśnie ta koncepcja operująca stereotypem przeciwieństwa świętości i świeckości (*sacrum* i *profanum*) jest użyteczna przy rozważaniu praktyki archeologicznej.

Przed przejściem do przedstawienia, jak wyobrażamy sobie konkretne formy analiz opartych na tych założeniach, omówić chcielibyśmy jeszcze jedną kwestię. Dlaczego mianowicie stosowanie koncepcji fenomenologii religii ma określoną przewagę nad tradycyjną metodą analogii etnograficznych i identyfikacji sakralnej opartej właśnie na analogiach. Można tutaj przytoczyć, naszym zdaniem, kilka argumentów.

Po pierwsze więc stosowanie analogii etnograficznych bez względu na ich charakter nie ma oparcia w żadnej teorii uzasadniającej, dlaczego właśnie tę analogię, a nie inną reprezentującą inny zespół wierzeń religijnych, stosujemy w danym wypadku. W praktyce przywoływano analogie, które autorom pasowały do ustalonej już a priori interpretacji danego faktu. Warto tu na marginesie zwrócić uwagę, że także w stosowaniu analogii etnograficznych istnieje ukryty element fenomenologiczny. Zakłada się mianowicie, świadomie lub nieświadomie, że zawsze za analogicznymi przejawami zewnętrznymi, wyrażającymi się w konkretnym przedmiocie lub zespole archeologicznym, kryje się identyczna treść sakralna. Nie mniej istotny jest inny podstawowy fakt, że na gruncie ustaleń opartych na analogiach niemożliwa jest zasadniczo wszelka dyskusja merytoryczna. Można jedynie stwierdzić: „moim zdaniem" dana interpretacja jest fałszywa lub prawdziwa, bardziej lub mniej przekonywająca, jednakże będzie to zawsze czysto subiektywny osąd oparty na jakichś apriorycznych założeniach, nie mający teoretycznego uzasadnienia.

Po drugie jednym z zarzutów wysuwanych przeciw fenomenalistycznemu badaniu religii jest ahistoryzm. Można jednakże stwierdzić, że przy bardzo konsekwentnym stosowaniu zasady historyzmu narzuca się wniosek, że każdy fakt i zjawisko egzystujące w odrębnej religii jest wynikiem całkowicie odmiennego, autarkicznego rozwoju historycznego i jako takie jest z natury rzeczy nieporównywalne z innymi. Widzimy więc, że również tutaj stosuje się de facto ujęcia fenomenalistyczne lub strukturalistyczne.

Po trzecie wreszcie stwierdzić trzeba, że koncepcja hierofanii M. Eliadego sformułowana została także na podstawie ogromnego materiału historycznego i etnologicznego, materiał ten jednak został uporządkowany i usystematyzowany według określonych założeń teoretycznych, dotyczących treści danego zjawiska, a nie jego zewnętrznej formy. Wyjaśnia nam więc sens określonych faktów lub zjawisk i pozwala je zrozumieć. Możliwa jest więc dyskusja merytoryczna, dotycząca w tym wypadku tych założeń teoretycznych, czyli w ostatecznym rachunku koncepcji filozoficznej, stojącej za daną teorią. Przykładowo: każdy archeolog zaprotestuje, gdy potraktuje się jako analogie piramidy egipskie i piramidy Majów. Protest ten będzie całkowicie usprawiedliwiony, gdyż przepaść geograficzna, chronologiczna, a także odmienność religii tych ludów wyklucza możliwości jakichkolwiek kontaktów. Natomiast teoria fenomenologiczna pozwala nam zrozumieć sens budowy tych kategorii budowli i wyjaśnia, że są one wyrazem analogicznego przekonania i wspólny jest ich sens symboliczny, aczkolwiek ich konkretne przeznaczenie i rola sakralna mogły być odmienne (do kategorii tego rodzaju budowli można jeszcze zaliczyć zikkuraty, mauzolea, święte góry). Jako identyczne zjawisko można przytoczyć także ofiarę. Wszelkie analogie pomiędzy nimi i identyczna ich struktura są trudne lub wręcz niemożliwe do wyjaśnienia w ramach interpretacji czysto historycznych.

Czwarty wreszcie argument, o charakterze tym razem ściśle metodycznym, wywieść można ze specyfiki źródeł archeologicznych. Tym, co archeolog odkryć może z zakresu dawnej religii, są pozostałości materialne budynków, obiektów i urządzeń przeznaczonych do odprawiania obrzędów sakralnych, pozostałości dawnych ofiar wraz z miejscami ich składania oraz przedmioty o charakterze symboli religijnych lub noszące (zawierające) elementy takiej symboliki, a także wyobrażenia ikonograficzne. Tak więc archeolog dysponować musi uogólnioną wiedzą o konkretnych przejawach *sacrum*, fenomenologii pomieszczenia sakralnego, ogólną wiedzą o ofierze, o charakterze i konkretnych przejawach symboliki religijnej, a także o działaniach magicznych.

Wiedzy tej nie dają ani pojedyncze analogie etnologiczne, ani etnologia rozumiana w sensie ogólnych teorii religii, tak jak ją charakteryzowaliś-

obszerną literaturą zawierają hasła encyklopedyczne *Bauopfer* (Hinz 1976) i *Depotfund* (Geisslinger 1983). W odniesieniu do problematyki okresu przedrzymskiego i rzymskiego kilka artykułów poświęconych tej problematyce ukończył autor: Makiewicz 1987a; 1987b; 1987c.

my powyżej. Także nowoczesne badania etnologiczne, umieszczające religię w szerokim kontekście kulturowym i społecznym, nie pełnią tej roli, gdyż traktują daną religię jako pewien system zamknięty i autonomiczny. Tego rodzaju znajomość dostarczyć może właśnie fenomenologia religii.

Na uwagę zasługuje w tym kontekście fakt, że jedyne, naszym zdaniem, naprawdę przekonywające monografie archeologiczne, dotyczące religii pradziejowych, to prace wychodzące z takiego właśnie założenia, a więc badające konkretne zjawiska religijne. Mamy tutaj na myśli przede wszystkim doskonałe opracowania H. Jankuhna, B. Stjernquist oraz innych autorów, dotyczące germańskich zwyczajów ofiarnych[19].

Tak więc istnieje wyraźna różnica pomiędzy stosowaniem analogii etnologicznych w identyfikacji i interpretacji faktów archeologicznych jako zjawisk typu sakralnego a stosowaniem teorii hierofanii, czy szerzej – fenomenologicznych. Mianowicie w pierwszym wypadku ewentualna dyskusja toczyć się może, jak to już podkreślano, poza teorią, wyłącznie na zasadzie kryteriów subiektywnych. W tych warunkach potwierdzenie lub falsyfikacja jakiejś hipotezy jest w gruncie rzeczy niemożliwe. Jest to niezależne, naszym zdaniem, od stosowania najbardziej rygorystycznych reguł przy wykorzystywaniu analogii etnologicznych. Natomiast w wypadku stosowania określonej teorii dyskusja odbywa się na gruncie teoretycznym, dotyczy jej założeń filozoficznych, prawomocności jej twierdzeń oraz prawomocności konkretnych zastosowań tejże teorii.

Nie chcemy, aby nasze uwagi zrozumiane zostały jako totalna negacja stosowania analogii etnologicznych w ogóle. Służyły one jedynie temu, aby podkreślić ograniczone możliwości wyjaśniania przez analogie oraz słabości teoretyczne takiej interpretacji. Najtrafniej, naszym zdaniem, oddaje sytuację określenie M. Eliadego o „hipotezie analogicznej" jako „pośrednio rozjaśniającej" (*indirekt zu erhellen*), nie zaś wyjaśniającej[20]. Szczególnie w odniesieniu do najstarszych epok pradziejów znaczenie tych analogii jest nie do przecenienia, gdyż dostarczają nam prawie wyłącznych kryteriów interpretacji typu religioznawczego.

Oczywiście wszystkie te uwagi nie dotyczą analizy z zastosowaniem normalnych analogii historycznych, gdy dysponujemy przesłankami lub dowodami bezpośrednich nawiązań kulturowych.

IV. ZASADY ARCHEOLOGICZNYCH BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

Obecnie możemy więc przejść do omówienia, jak przedstawiać się mogą, naszym zdaniem, konkretne zastosowania omówionych powyżej koncepcji w praktyce archeologicznej. Jest dla nas rzeczą oczywistą, że wszelkie rozważania tego typu należy korelować z analizą typu historycznego i podchodzić do nich z pełnym krytycyzmem. Oczywiste jest także, iż możliwości i jakość konkretnych rekonstrukcji typu religioznawczego są uzależnione od ilości i jakości materiałów stojących do dyspozycji oraz informacji źródeł pisanych. Szczególnie w odniesieniu do starszych epok pradziejów nasze możliwości rekonstrukcji religioznawczych są bardzo ograniczone. Należy zatem zachować w każdym wypadku znaczny krytycyzm i raczej rezygnować z rozbudowanych prób rekonstrukcyjno-interpretacyjnych aniżeli dawać daleko idące, ekstensywne ujęcie, mające jednak znikome oparcie w konkretnych źródłach lub nie mające w ogóle takiego oparcia i nie poddające się żadnej próbie weryfikacji. Stanowiące więc mniej, bardziej lub całkowicie hipotetyczne rozważania, niemożliwe jednak po prostu do źródłowego potwierdzenia lub falsyfikacji, a tym samym znajdujące się poza nauką. Próby takie są budowaniem swego rodzaju paranaukowej mitologii, czegoś w rodzaju quasi-naukowej denikenologii.

Tak więc w zależności od ilości i jakości dostępnych danych archeologicznych oraz ilości i jakości danych typu ściśle historycznego, dotyczących religii jakiegoś obszaru i okresu, możliwe są naszym zdaniem trzy następujące poziomy interpretacji religioznawczej: 1 – ustalenie charakteru danej hierofanii, 2 – związanie danej hierofanii z określonym zespołem wierzeń, „kultem", 3 – pełna rekonstrukcja systemu religijnego. Równolegle do tych trzech poziomów możliwości rekonstrukcji i interpretacji religioznawczej jako zjawiska oddzielnej kategorii traktować należy fakty z zakresu magii i ofiary.

Różne zjawiska typu magicznego mają charakter parareligijny i wiążą się stale z religią, nie stanowiąc jednak jej części. W obrzędach i rytuałach magicznych użytkowane mogą być różnorodne symbole religijne oraz elementy różnych kultów, przez co magia wiąże się z religią, stanowiąc jednak, jak uważa zdecydowana większość religioznawców, zjawisko odrębne (Ringgren, Ström 1975, 34 n.).

Różnorodne przejawy składania ofiar są szcze-

[19] Jankuhn 1967; 1982; Stjernquist 1963; 1974; zob. także przypis 18.

[20] Cytowane wg Hüttel 1981, s. 166.

gólnie ważne ze względu na specyfikę materiałów archeologicznych, co powoduje, że różne typy ofiar są stosunkowo łatwo uchwytne, szczególnie w warunkach terenowych, sprzyjających zachowaniu się surowców organicznych (zob. Jankuhn 1967, 117 n.; 1977, 22 n.; 1982, 5 n.). Jednakże praktycznie identyczne ofiary wiązać się mogą i występować w wyraźnie odmiennych systemach religijnych (Becker 1970, 164 n.). Tak więc, gdy nie dysponujemy dodatkowymi informacjami historycznymi, bliższa interpretacja ofiar w kategoriach określonych religii jest niemożliwa. Jest to szczególnie istotne wtedy, gdy ofiary występując w sposób izolowany (poza obrębem osad i cmentarzysk) są trudne do interpretacji — poza stwierdzeniem właśnie, że mamy do czynienia z ofiarą. Jednocześnie przyznać trzeba, iż także te problemy nie były przedmiotem głębszej refleksji metodyczno-teoretycznej w polskiej literaturze archeologicznej i w różnych publikacjach panuje znaczny chaos pojęciowy i terminologiczny, natomiast obszernie analizowane pod różnymi aspektami były znaleziska ofiarne skandynawskie i niemieckie[21].

Obecnie przejdziemy do przedstawienia, jak wyobrażamy sobie konkretne możliwości rekonstrukcyjno-interpretacyjne w zależności od dostępnej bazy źródłowej.

1. W wypadku całkowitego braku informacji ze źródeł pisanych, co dotyczy przede wszystkim starszych epok pradziejów, a więc całej epoki kamienia, epoki brązu i praktycznie także starszego odcinka epoki żelaza, lub gdy wiadomości te są bardzo skromne i z trudem dają się skorelować z materiałem archeologicznym, ograniczyć się należy wyłącznie do określenia, wyrazem jakiej hierofanii[22] jest dany zabytek lub zespół archeologiczny. Ewentualnie używając innej terminologii — jaką kategorię faktów religijnych symbolizują. Wszelkie dalej idące próby rekonstrukcji i interpretacji nie mają już oparcia źródłowego i są hipotetycznymi rozważaniami opartymi na apriorycznych i niemożliwych do potwierdzenia (lub zanegowania) założeniach o charakterze ewolucjonistycznym, lub też stanowią rezultat naiwnego psychologizowania. Są więc budowaniem zamków na lodzie. Dotyczy to także, moim zdaniem, bezpośredniego wykorzystywania pewnych koncepcji M. Eliadego o przemianach niektórych zjawisk kultowych, gdyż w tym wypadku popełnia się błąd, że traktuje się je jako rekonstrukcje o charakterze historycznym, gdy w rzeczywistości mamy do czynienia z interpretacjami o charakterze raczej historiozoficznym, nie osadzonymi w konkretnej chronologii, a więc trudnymi lub wręcz niemożliwymi do zastosowania w ramach rekonstrukcji konkretnych zjawisk religijnych.

Całkowicie nieuzasadnione jest używanie na tym poziomie identyfikacji określenia „kult" w rozumieniu takim, jakie jest stosowane pospolicie w odniesieniu do pradziejów, gdy mówi się o kulcie topora, lunarnym, solarnym, zwierząt, ognia, zmarłych itd. Do problemu tego ustosunkowaliśmy się już powyżej. Dodać można jeszcze, że sam fakt używania w obrzędach religijnych zwierząt lub jakichś przedmiotów nie świadczy przecież, że stanowiły one centralny element tych rytuałów i że były przedmiotem czci. Fakt grzebania zmarłych nie dowodzi w żaden sposób jako taki istnienia kultu (czci) zmarłych. Również typowym błędem jest dosłowna interpretacja różnorodnych znaków i wyobrażeń występujących na zabytkach archeologicznych lub zabytkach o charakterze dzieł sztuki. Sprowadza to religie pradziejowe do poziomu najdosłowniej pojmowanego, prymitywnego fetyszyzmu. Rozumienie takie pomija całkowicie zasadniczy fakt, że podstawowym językiem religii jest język symboliczny i dosłowne rozumienie pewnych zjawisk prowadzi na manowce absurdów. „Nie wielbiono drzewa, źródła czy kamienia, lecz sacrum przejawiające się poprzez te przedmioty" (Eliade 1966b, 911).

2. W wypadku, gdy dysponujemy w miarę (co najmniej) wystarczającymi źródłami pisanymi lub bardzo obfitymi, różnorodnymi i przekonywającymi źródłami archeologicznymi, możemy próbować dalej idących prób interpretacji. Poza określeniem charakteru danej hierofanii czy wyrażonej przez dany fakt symboliki religijnej możemy ustalić charakter danego zespołu wierzeń, „kultu", lub nawet próbować wiązać go z określonymi bóstwami znanymi ze źródeł pisanych. Jesteśmy przekonani, że rekonstrukcje takie możliwe są także w odniesieniu do okresów, gdy nie dysponujemy danymi źródeł pisanych, lecz gdy posiadamy obfitą i zadowalającą archeologiczną bazę źródłową. W tym wypadku uzasadnione jest już używanie określenia kult, jednakże trzeba pamiętać, iż dany kult należy widzieć i rozumieć w całym jego powiązaniu z kontekstem religijnym i społecznym. Jako przykład przytacza tutaj E. E. Evans-Pritchard (1981, 159) tzw. kult przodków, który może być rozumiany prawidłowo tylko wtedy, gdy widzi się go jako część stałego systemu stosunków rodzinnych i pokrewieństwa, jako element sakralizacji i zapewnienie pomyślności życia rodzinnego. Charakter kultu przodków, rozwi-

[21] Zob. przypis 18.

[22] Charakterystyka hierofanii: Eliade 1966a, s. 16 n.; zob. także Makiewicz, Prinke 1980, s. 61 n.

jając szerzej tę kwestię, analizuje John S. Mbiti (1980, 24, 112, 139; zob. także Wach 1961, 92 n.).

Oczywiście w zależności od bazy źródłowej nasze interpretacje mogą być mniej lub bardziej pełne, mniej lub bardziej przekonywające.

3. Tylko w wypadku, gdy dysponujemy bardzo obszerną literaturą i ikonograficzną bazą źródłową dotyczącą religii, możliwa jest wyczerpująca interpretacja wszelkich faktów i zjawisk archeologicznych jako przejawów religii. Ta baza literacka obejmować musi zasadnicze koncepcje i pojęcia danej religii, opis rytuałów oraz jej mitologię, a także informacje na temat używanej w jej obrębie symboliki. W archeologii europejskiej sytuacja taka, a więc i odpowiednie możliwości interpretacyjne, ma miejsce tylko w odniesieniu do kultury greckiej okresu klasycznego i hellenistycznego, kultury rzymskiej okresu republiki i cesarstwa oraz zjawisk wiążących się z religią chrześcijańską. W wypadku wszystkich innych ludów i kultur europejskich baza źródłowa jest zbyt skąpa i niejednoznaczna, by pozwolić na takie interpretacje.

4. Magia. E. E. Evans-Pritchard (1981, 159) stwierdza, że magia jest środkiem obrony przed demonicznymi siłami, które przeciwdziałają ludzkim usiłowaniom skierowanym na osiągnięcie określonego empirycznego celu. W zasadzie podobnie określa również cele magii B. Malinowski: „Z jednej strony istnieje dobrze znany układ warunków, naturalne przyczyny wzrostu... Z drugiej natomiast istnieje dziedzina nieobliczalnych i niesprzyjających wpływów ze szczęśliwego zbiegu okoliczności. Z pierwszą grupą tych czynników mierzymy się przy pomocy nauki i pracy, z drugą za pomocą magii, ... człowiek ucieka się do magii tylko wtedy, gdy szanse i okoliczności nie podlegają w pełni kontroli jego wiedzy"[23]. W sytuacjach więc, gdy prawdopodobne jest istnienie tego rodzaju momentów, możemy przypuszczać, że stosowano działania magiczne.

5. Ofiara. Na temat ofiary istnieje, jak już wzmiankowano, zarówno obszerna literatura ogólna, jak też znakomite opracowania archeologiczne. B. Stjernquist w następujący sposób definiuje pojęcie ofiary z punktu widzenia archeologa: „Pojęcie znaleziska ofiarnego jest – całkowicie ogólnie – określeniem takich depozytów (*Fundgegenstände*), których złożenie miało sens i cel religijny. Są one wyrazem działań, przez które pojedynczy człowiek lub grupa ludzka próbuje wpłynąć w dogodnym dla siebie kierunku na istniejącą według jej pojmowania wyższą moc, lub też pragnie wyrazić swą wdzięczność za wyrażone dobrodziejstwa[24]. W dalszym ciągu dodaje jeszcze B. Stjernquist, że jak wszelkie wyrazy działań religijnych, także składanie ofiar ma tło psychologiczne, przez co możliwości wyjaśnienia i badania zwykłymi metodami historycznymi są ograniczone.

Nie zgadzamy się z tym ostatnim sądem, gdyż jest to znów próba wyjaśnienia zjawisk religijnych psychologistycznie i odwoływania się do indywidualnych motywacji psychicznych. Pomija się tutaj fakt, że składanie ofiar jest obrzędem całkowicie zrytualizowanym, który jest dziełem jakiejś grupy społecznej bądź co prawda indywidualnym, ale odbywającym się w ramach obyczajów typowych dla danej grupy społecznej i regulowanych przez tradycję kulturową. Pobudki mogą być indywidualne, ale forma ofiary i przebieg obrzędu są zrytualizowane. Archeologicznym wyrazem tego jest identyczność materialnych pozostałości dawnych obrzędów ofiarnych w postaci różnego rodzaju depozytów.

Stwierdzić można, że mamy tutaj do czynienia z sytuacją wyjątkową w ramach religioznawstwa archeologicznego. Wynika to z faktu, że ofiary pozostawiają przeważnie dość wyraźne i trwałe ślady materialne; często także składano ofiary poza osadami i cmentarzyskami, na miejscach niezwykłych, jak np. w bagnach, dzięki czemu zachowały się znakomicie szczątki organiczne, mające zasadnicze znaczenie dla interpretacji tego zjawiska[25]. Ponadto odkrycia niezwykłych i rewelacyjnych stanowisk typu Nydam, Thorsberg i Vimose z okresu przedrzymskiego i rzymskiego na terenie Półwyspu Jutlandzkiego (Jankuhn 1982) oraz liczne odkrycia tzw. zwłok bagiennych (*Moorleichen*)[26] spowodowały, że problemem tym zajęto się bardzo wcześnie i obszernie w literaturze przedmiotu, zarówno analizując konkretne stanowiska o charakterze ofiarnym, jak i przedstawiając tę kwestię od strony teoretycznej.

Odmiennie przedstawia się sytuacja w polskiej literaturze archeologicznej, w której tylko wyjątkowo dokonywano interpretacji jakichś zjawisk w kategorii ofiary. Znamy tylko dwie umotywowane i przekonywające interpretacje tego rodzaju[27], a poza tym jeśli nawet używano tego pojęcia, to w sposób ogólnikowy i nieumotywowany.

[23] Definicję tę cytujemy za pracą G. Jahody (1971, s. 187).

[24] Stjernquist 1963, s. 8; definicja ta, czego nie podaje autorka, przejęta została z pracy Geo Widengrena, *Phänomenologie der Religion*, Berlin – New York 1969.

[25] Jankuhn 1967, s. 119; Stjernquist 1963, s. 36 n., 46 n.; 1974, s. 47 n.

[26] Zestawienie tego typu znalezisk daje A. Dieck (1964).

[27] Godłowski 1969, s. 139 n.; 1973, s. 287; Wołągiewicz 1977, s. 64 n.; 1981, s. 234.

V. PODSUMOWANIE

Po przeanalizowaniu stanu badań religioznawczych w archeologii polskiej dochodzimy do wniosku, że zasadniczym powodem złej obecnie sytuacji w tej dziedzinie jest pozostawanie w kręgu przestarzałych i nieaktualnych już hipotez i koncepcji oraz brak zainteresowania nowoczesnym religioznawstwem. Nawet jeśli sięgano do prac współczesnych religioznawców, to jedynie wyrywkowo, by wybiórczo zaczerpnąć z nich argumenty o charakterze ilustracyjnym, które wpasowywano w dawne schematy interpretacyjne (Makiewicz, Prinke 1980, 82). Stwierdziliśmy następnie, że podstawowa trudność występująca w tej dziedzinie badań ma charakter obiektywny, a stanowi ją problem identyfikacji – wyróżniania zabytków i obiektów o charakterze sakralnym spośród ogółu wszystkich innych reliktów. Kwestia ta ma tak zasadnicze znaczenie dlatego, że nie dysponujemy praktycznie żadnymi możliwościami weryfikacji prawomocności identyfikacji typu sakralnego obiektów i zabytków archeologicznych ani sprawdzenia trafności konkretnych interpretacji. Wykazaliśmy, że w naszym przekonaniu rolę taką odegrać może weryfikacja założeń teoretycznych, które stały u źródeł danej identyfikacji lub koncepcji interpretacyjnej. Z wniosku tego wynika, że podstawowe znaczenie musi mieć w tej sytuacji w prahistorii, co uzasadnia obszernie C. Colpe (1970, 26 n.) – ujęcie aprioryczne, tzn. identyfikacja sakralna i religioznawcza interpretacja danych archeologicznych według określonych założeń i koncepcji religioznawczych, dokonywane z całą świadomością metodyczną. W ramach ujęcia apriorycznego podstawowe znaczenie ma, w naszym rozumieniu, kierunek badań określany w religioznawstwie jako fenomenologia religii czyli kierunek, który zajmuje się badaniami porównawczymi wyobrażeń i różnych przejawów religijnych, typologią i systematyzacją konkretnych zjawisk religijnych. Szczególnie przydatne mogą tutaj być koncepcje rozwijane przez tzw. szkołę morfologii świętości, której najwybitniejszym reprezentantem jest M. Eliade. Można zresztą na marginesie dodać, że jest to już faktem, tylko wykorzystywanie koncepcji M. Eliadego odbywało się dotychczas w sposób niemetodyczny, często wręcz sprzeczny z intencjami autora (Makiewicz, Prinke 1980, 82).

Mniejsze znaczenie przywiązujemy do tradycyjnej metody analogii etnologicznych z kręgu kultur tzw. pierwotnych, a to ze względu na słabości teoretyczne konkretnego stosowania tych analogii, a także ogólnie małej ich przydatności w odniesieniu do młodszych okresów pradziejów, tzn. okresu przedrzymskiego, rzymskiego i wczesnego średniowiecza. Nie oznacza to, że lekceważymy dorobek religioznawczo ukierunkowanej etnologii (antropologii kulturowej), czemu wyraz daliśmy w niniejszym artykule, nawiązując do rozważań B. Malinowskiego, E. E. Evans-Pritcharda, A. E. Jensena i J. S. Mbiti.

W zakończeniu zastanawialiśmy się nad teoretycznymi możliwościami interpretacji religioznawczych w prahistorii, próbując ustalić konkretne zakresy rekonstrukcyjno-interpretacyjne w zależności od posiadanej bazy źródłowej.

Na zakończenie chcielibyśmy powiedzieć kilka banałów, które – jak się wydaje – nie zawsze są oczywiste na gruncie polskiej praktyki archeologicznej.

Zdać sobie trzeba sprawę, że możliwości archeologii w zakresie badań religioznawczych są ograniczone (Jankuhn 1967, 117), gdyż z natury rzeczy odnoszą się do tych aspektów religii, które pozostawić mogą wyraźne ślady materialne, a więc do strony obrzędowej. Konieczne jest więc ukierunkowanie badań typu religioznawczego na zjawiska sakralne, które potencjalnie pozostawić mogły wyraźne i uchwytne archeologicznie ślady materialne. Wzory takiego postępowania już istnieją, jako przykład podać można ogromną uwagę poświęconą w prahistorii skandynawskiej i niemieckiej problematyce dawnych ofiar. Termin „ofiara", co jest wielce charakterystyczne, poza nielicznymi, przytaczanymi przez nas wyjątkami, jest prawie nieobecny w polskich pracach poświęconych problematyce dawnych wierzeń, a jeśli nawet jest on używany, to w kontekście tak ogólnikowym, że nie wnosi nic konkretnego.

A przecież również z terenu Polski znane są liczne ofiary zwierzęce oraz niespodziewanie liczne ofiary z ludzi, a także inne typy ofiar (monetarne, ceramiczne, stanowiska ofiarne ze stałymi urządzeniami i bez takich urządzeń)[28]. Jako ilustrację naszych rozważań o braku zainteresowania interpretacjami typów ofiar można podać fakt, że niewątpliwe odkrycie licznych obiektów o charakterze ofiar zwierzęcych są określane konsekwentnie przez A. Coftę-Broniewską (1979, 180–192) jako groby zwierzęce.

[28] Kwestii tej poświęcono m.in. artykuły dotyczące ofiar i miejsc ofiarnych w okresie przedrzymskim i rzymskim w Polsce (Makiewicz 1987a; 1987c) oraz tzw. pochówków psów (Makiewicz 1987a). Znaczną część faktów archeologicznych omawianych w pracy T. Węgrzynowicz (1982, s. 16–18) zaliczyć należy do kategorii ofiar.

Konkretne ślady materialne pozostawić mogą oczywiście także budowle o przeznaczeniu sakralnym. W tej dziedzinie w ostatnich latach dokonano kilku znaczących odkryć, które poszerzyły znacznie naszą znajomość tej problematyki. Mamy tutaj na myśli przede wszystkim odsłonięcie resztek budowli z glinanymi ołtarzami ornamentowanymi w Janikowie i Kruszy Zamkowej, woj. bydgoskie[29], analogiczny obiekt z okresu halsztackiego w Sobiejuchach, również w woj. bydgoskim[30], oraz opublikowane niedawno pozostałości budynków kultury przeworskiej o niewątpliwie sakralnym charakterze w Stobnicy-Trzymorgach, woj. piotrkowskie (Wiklak 1983, 178 n.). Wybitne znaczenie ma odkrycie przez Ewalda Schuldta (1976) świątyni słowiańskiej z wczesnego średniowiecza w Gross Raden w Meklemburgii.

Trzecia kategoria potencjalnych źródeł to różnorodne wyobrażenia plastyczne o charakterze symbolicznym lub sakralnym. W literaturze archeologicznej nie wypracowano dotychczas metody analizy przedstawień plastycznych pod kątem ich znaczenia symbolicznego. Z reguły wszelkie takie próby są dość sztampowe i sprowadzają sens wszelkich wyobrażeń graficznych do kilku stereotypów, przy czym najczęściej dopatruje się w nich symboliki solarnej lub fallicznej. Częste są też wypadki, gdy mamy do czynienia z działaniem, które określić można jako superinterpretację, gdy autor bez żadnego oparcia w źródłach lub w uprawnionych analogiach śledzi domniemane przemiany przedstawień symbolicznych i ich znaczenia, określając sens najdrobniejszych ich elementów.

Naszym zdaniem, w próbach tego rodzaju, popełnia się podstawowy błąd metodyczny, mianowicie zakłada się świadomie lub (częściej) nieświadomie, że określone znaki miały zawsze identyczny sens symboliczny, a podejmowane próby wyjaśnień tego rodzaju nie są oparte na żadnych konkretnych danych źródłowych ani analogiach historycznych. Podkreślić trzeba jeszcze, że wszelkie takie interpretacje opierają się, zresztą w sposób z reguły nie artykułowany, wprost na teorii archetypów C. G. Junga, której podstawowym założeniem jest teza o istnieniu tzw. podświadomości zbiorowej (Makiewicz 1984, 217–221).

W naszym rozumieniu więc konieczne jest wypracowanie nowoczesnej metody interpretacji wyobrażeń plastycznych pod kątem ich symbolicznego znaczenia, przy czym ujęcia takie muszą być oparte na konkretnych informacjach źródeł historycznych lub określonych założeniach teoretycznych i każdorazowo poddawane weryfikacji. Tak więc próby interpretacji symboli muszą być podejmowane z pełną świadomością teoretyczną i konfrontowane każdorazowo z danymi źródeł historycznych lub też dokonywane zgodnie z określonymi teoriami religioznawczymi lub semiotycznymi.

Reasumując powyższe — w archeologii musimy zdawać sobie sprawę, że możliwości rekonstrukcji sfery religii pradziejowej zawsze będą ograniczone do tych aspektów, gdzie istnieją potencjalne szanse zachowania się materialnych pozostałości dawnych działań religijnych, a więc przede wszystkim do sfery obrzędowej (kultowej). Tylko pośrednio na ich podstawie wnioskować możemy o organizacji danego systemu wierzeniowego, a jeszcze bardziej pośrednio o jego stronie doktrynalnej. Rozważania te zawsze będą oparte w decydującym stopniu raczej na ogólnej wiedzy religioznawczej lub na społecznych prawidłowościach aniżeli na konkretnych danych źródłowych.

Nie ma więc praktycznie żadnej szansy, abyśmy na podstawie danych archeologicznych sensu stricto mogli odtworzyć panteon danej religii, imiona bóstw itp. Niedostępna pozostanie dla nas także na zawsze strona słowna, wokalna, choreograficzna itp. dawnych obrzędów.

Konieczne jest traktowanie przez ogół archeologów problematyki religioznawczej po prostu serio. Praktyka pomijania zagadnień religii lub traktowanie jej jako pola działania dla „nawiedzonych" jest strategią fałszywą, gdyż eliminuje z naszej dyscypliny ważną sferę życia i kultury. Trzeba także pamiętać, że odkrywanie pewnych pozostałości o charakterze sakralnym jest możliwe tylko pod warunkiem, że mamy uprzednią świadomość tej możliwości i znajomość potencjalnego charakteru takich reliktów. Dotyczy to przede wszystkim kostnych pozostałości ofiar ze zwierząt i ludzi, które wymagają bardzo starannej obserwacji zgrupowań szczątków kostnych już w trakcie badań wykopaliskowych i dlatego też do niedawna nie notowano praktycznie takich obiektów. Dotyczy to przykładowo tzw. grobów psów, których spora część rozpoznana została dopiero w trakcie opracowywania archeozoologicznego (Makiewicz 1985a). A przecież te „groby" są stosunkowo łatwo uchwytne, gdyż kośćce psów znajdują się w całości w zachowanym porządku anatomicznym.

Jednocześnie aprioryczne oddanie pola w ramach problematyki religioznawczej przez ogół archeologów uniemożliwia także realny postęp w tej dziedzinie, co próbowaliśmy wykazać powyżej.

[29] Makiewicz 1976a, s. 122 n.; Cofta-Broniewska 1979, s. 203 nn.; Makiewicz 1984.

[30] Badania doc. dr. hab. Janusza Ostoja-Zagórskiego.

BIBLIOGRAFIA

Skróty

PA – Przegląd Archeologiczny, Poznań, Wrocław

SlA – Slavia Antiqua, Poznań

Literatura

BECKER C. J.
1970 *Zur Frage der eisenzeitlichen Moorgefässe in Dänemark*, [w:] JANKUHN 1970, s. 119–166.

BERTHOLET A.
1942 *Der Sinn des kultischen Opfers*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Berlin, s. 2–27.

BRUNAUX J.-L., MENIEL P.
1983 *Le sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Oise). Structure et rites les animaux du sacrifices*, „Revue Archeologique de Picardie", t. 1, s. 165–173.

BRUNAUX J.-L., MENIEL P., RAPIN A.
1980 *Un sanctuaire gaulois a Gournay-sur-Aronde (Oise)*, „Gallia", t. 38, s. 1–25.

COFTA-BRONIEWSKA A.
1979 *Grupa kruszańska kultury przeworskiej*, Poznań.

COLES J.
1977 *Archeologia doświadczalna* (tłum. Archaeology by Experiment), Warszawa.

COLPE C.
1970 *Theorethische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und prahistorischen Epochen*, [w:] JANKUHN 1970, s. 18–39.

DIECK A.
1964 *Die europäische Moorleichenfunde*, I: *Hominidenfunde*, Neumünster.

DONINI A.
1966 *Zarys historii religii. Od kultów pierwotnych do początków chrześcijaństwa* (tłum. Lineamenti di storia delle religioni), Warszawa.

ELIADE M.
1966a *Traktat o historii religii* (tłum. Traité d'historie des religions), Warszawa.
1966b *W poszukiwaniu początków religii*, „Znak", R. XII, nr 7/8, s. 899–913.
1970 *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa.

EVANS-PRITCHARD E. E.
1981 *Theorien über primitive Religion*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 359, Frankfurt am Main.

FURGER-GUNTI A.
1984 *Die Helvetier. Kulturgeschichte eines Keltenvolkes*, Zürich.

GEDIGA B.
1976 *Sladami religii Praslowian*, Wrocław.

GEISSLINGER H.
1983 *Depotfund*, [w:] *Reallexikon der Germanischen Alterturmskunde*, von J. Hoops, Hrsg. H. Beck, H. Jankuhn, K. Ranke, R. Wenskus, Berlin – New York, B. 2, Lief. 3/4, s. 320–338.

GODLOWSKI K.
1969 *Kultura przeworska na Górnym Śląsku* (Sum.: The Przeworsk Culture in Upper Silesia), Katowice – Kraków.
1973 *Materiały kultury przeworskiej z obszaru Górnego Śląska*. Część I (Sum.: Materials from the Knowledge of the Przeworsk Culture in Upper Silesia, Part I), „Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne", t. 2, s. 255–382.

HEILER F.
1961 *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart.

HINZ H.
1976 *Bauopfer*, [w:] *Reallexikon der Germanischen Alterturmskunde*, von J. Hoops, Hrsg. H. Beck, H. Jankuhn, K. Ranke, R. Wenskus, Berlin – New York, B.2, s. 111 n.

HÜTTEL H.-G.
1981 *Religionsarchäologische Kategorien*, [w:] *Archäologie als Forschungsgegenstand*, Hrsg. H. Müller-Karpe, München, s. 157–173.

JAHODA G.
1971 *Psychologia przesądu* (tłum. The Psychology of Superstition), Warszawa.

JANKUHN H.
1967 *Archäologische Beobachtungen zur Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der Römischen Kaiserzeit*, „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", Philologisch-Historische Klasse, Nr 6, s. 117–147.
1970 (red.) *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3 Folge, B. 74, Göttingen.
1977 *Einführung in die Siedlungsarchäologie*, Berlin – New York.
1982 *Nydam und Thorsberg. Moorfunde der Eisenzeit* (13 Auflage), Neumünster.

JENSEN A. E.
1951 *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschafliche Betrachtungen*, Wiesbaden.

KOLAKOWSKI L.
1966 *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, [w:] ELIADE 1966a, s. XI–XVI.
1967 *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa, s. 239–261.

LEEUW, VAN DER G.
1978 *Fenomenologia religii* (tłum. Phänomenologie der Religion), Warszawa.

LEŚ B.
1984 *Religia i jej symbole* (Sum.: Religion and its Symbols), „Lud", t. 68, s. 15–49.

LEVI-STRAUSS C.
1968 *Totemizm* (tłum. Le totèmisme aujourd'hui), Warszawa.

ŁOWMIAŃSKI H.
1979 *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa.

MAKIEWICZ T.
1976a *Ołtarze i „paleniska" ornamentowane z epoki żelaza w Europie* (Sum.: Ornamented Alters and „Firebeds" from the Iron Age in Europe), PA, t. 24, s. 103–183.
1976b *Późnolateński piec garncarski z Janikowa, woj. bydgoskie* (Res.: Four de potier du La Tène tardif, de Janikowo, Voiwodie de Bydgoszcz), SlA, t. 23, S. 153–164.
1984 *Formy kultu domowego na terenie Europy w starożytności*, Poznań.
1987a *Znaczenie sakralne tzw. pochówków psów na terenie środkowoeuropejskiego Barbaricum*, „Folia Praehistorica Posnaniensia", t. 2 (w druku).
1987b *Die Frage der Menschenopfern in der vorrömischen und römischen Eisenzeit in Polen*, ibidem, t. 3 (w druku).

1987c *Opfer und Opferplätze in der vorrömischen und römischen Eisenzeit in Polen*, „Prahistorische Zeitschrift" B. 62, H. 2.

MAKIEWICZ T., KAMIŃSKI W.
1975 *Znaleziska instrumentów muzycznych w osadzie kultury przeworskiej na stanowisku 11 w Janikowie, pow. inowrocławski* (Res.: Une trouvaille d'instruments de musique dans un habitat de civilisation de Przeworsk – Janikowo, district d'Inowroclaw, site 11), SlA, t. 21, s. 157–166.

MAKIEWICZ T., PRINKE A.
1980 *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych* (Sum.:Theoretical Possibilities of Identifying a Sacral Place), PA, t. 28, s. 57–90.

MALINOWSKI B.
1980 *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji* (tłum. The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia), [w:] *Dzieła*, t. 2, Warszawa, s. 97–605.

MANUEL F. E.
1973 *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa* (tłum. The Eighteenth Century Confronts the Gods), Warszawa.

MBITI J. S.
1980 *Afrykańskie religie i filozofia* (tłum. African Religions and Philosophy), Warszawa.

OLCZAK J.
1972 *Zagadnienie funkcji i pochodzenia przedmiotu szklanego z Dobieszewic (późny okres rzymski)*, (Res.: Problème de la fonction et de la provenance de l'objet en verre trouvé à Dobieszewice, Pèriode des influences romaines), SlA, t. 19, s. 169–182.

OTTO R.
1968 *Swiętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (tłum. Das Heilige), Warszawa.

POSERN-ZIELIŃSKI A.
1973 *Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo-plemiennego. Kontrowersyjne założenia teorii S. A. Tokariewa* (Sum.: Development and Morphology of Religions of Clan-Tribal Societies. Controversial Assumptions of S. A. Tokariev's Theory), „Etnografia Polska", t. 17, z. 1, s. 141–169.
1982 *Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze* (Sum.: Phenomenological Inspirations in Archaeological Studies on Prahistoric Religions. Ethnoreligiological Remarks), PA, t. 30, s. 187–200.

POSERN-ZIELIŃSKI A., OSTOJA-ZAGÓRSKI J.
1977 *Etnologiczna interpretacja i analogie etnograficzne w postępowaniu badawczym archeologii i prahistorii. Uwagi krytyczno-polemiczne* (Sum.: Ethnological Interpretation and Ethnological Analogies in Archaeological and Prahistoric Studies), SlA, t. 24, s. 39–71.

PRINKE A.
1973 *Możliwości porównawczego stosowania danych etnograficznych w archeologii* (Sum.: Can Ethnographical Data be Used for Archaeological Comparison), „Etnografia Polska", t. 17, z. 1, s. 41–66.

RAPIN A. und Mitarbeiter
1982 *Das Keltische Heiligtum von Gournay-sur-Aronde*, „Antike Welt", Jhrg. 13, H. 2, s. 39–60.

RINGGREN H., STRÖM A.
1975 *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej* (tłum. Religionerna i historia och nutid), Warszawa.

ROCHEDIEU E.
1981 *Von der Antike bis zum Mittelalter*, Stuttgart.

RUDHARDT J., REVERDIN O.
1980 *Les sacrifice dans l'antiquité*, [w:] *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève.

SCHUIDT E.
1976 *Der altslawische Tempel von Gross Raden*, Schwerin.

STJERNQUIST B.
1963 *Präliminarien zu einer Untersuchung von Opfernfunden. Begriffsbestimmung und Theoriebildung*, „Meddelanden Lund", 1962–1963, s. 5–64.
1974 *Das Opfermoor in Hassle Bösarp, Schweden*, „Acta Archaeologica", t. XLIX, s. 19–52.

TOKARIEW S. A.
1969 *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa.

WACH J.
1961 *Socjologia religii* (tłum. Sociology of Religion), Warszawa.
1962 *Vergleichende Religionsforschung*, Urban Bücher 52, Stuttgart.

WAGNER P.
1984 *Holzbrücken und Opferplatz im Moor bei Riedstadt-Goddelau, Bundesland Hessen*, „Fornvännen", B. 79, s. 221–241.

WĘGRZYNOWICZ T.
1982 *Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciałopalenia zwłok* (Zuss.: Tierüberreste als Glaubenausdruck in der Zeit der Brandbestattung), Warszawa.

WIKLAK H.
1983 *Osada kultury przeworskiej z przełomu okresu lateńskiego i rzymskiego w Stobnicy-Trzymorgach, stan. 2, woj. Piotrków Tryb.* (Sum.: The Settlement of the Przeworsk Culture from the Turn of the La Tène and Roman Periods at Stobnica-Trzymorgi, Province of Piotrków Trybunalski, site 2), „Sprawozdania Archeologiczne", t. 35, s. 161–208.

WOŁĄGIEWICZ R.
1977 *Kręgi kamienne w Grzybnicy* (Zuss.: Die Steinkreise in Grzybnica), Koszalin.
1981 *A jednak Goci*, „Z otchłani wieków", R. 48, z. 4, s. 213–239.

ZDYBICKA Z. J.
1978 *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (Sum.: Man and Religion. An outline of Philosophy of Religion), Lublin.

THEORETISCHE PROBLEME DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNGEN IN DER ARCHÄOLOGIE

Zusammenfassung

Der Aufsatz verdankt seine Entstehung der vom Verfasser im Rahmen eines ihm zuerkannten A. von Humboldt-Stiftung Stipendiums vorgenommenen Forschungsreise nach Göttingen.

In der polnischen archäologischen Literatur beobachtet man in der letzten Zeit eine bedeutende Interessensteigerung für die religionswissenschaftliche Problematik und dies betrifft auch die

Methodik dieser Untersuchungen. Der diesbezügliche Untersuchungszustand sieht nicht allzu günstig aus, wobei man auf mehrere Ursachen hinweist, die im allgemeinen auf den methodischen Konservatismus und auf das Fehlen des Interesses für die zeitgenössische Religionswissenschaft zurückzuführen seien.

Eine wesentliche Bedeutung hat auch die Belastung der religionswissenschaftlichen Forschungen mit einer schlechten Tradition, die – was von H. Jahnkuhn betont wird – als Ergebnis der positivistischen Erbschaft in der Wissenschaftsentwicklung anzusehen ist. Die Religionsproblematik ist an den Interessenrand geraten und demzufolge ist sie auch in der Regel von den Dilletanten aufgenommen worden; dieser Tatbestand hat die nicht allzugute Position der religionswissenschaftlichen Forschungen in der Archäologie noch verschlechtert und er findet bis heute seinen Ausdruck in der Einstellung vieler Forscher. Die wesentliche Bedeutung hat auch das Desinteressement der Archäologie für die gegenwärtige Religionswissenschaft und für ihre Errungenschaften, sowie auch die immerhin noch sehr allgemeine Anknüpfung an verschiedene evolutionistische Konzeptionen, die, mit Hinsicht auf die Idee des linearen und des andauernden Fortschritts, immer noch in den archäologischen Aufarbeitungen das Verständnis und ihre Widerspiegelung finden. Sie liefern oftmals einen seinerart spezifischen Überblick auf die wissenschaftliche Entwicklung der Religionswissenschaft und der Ethnologie. Als Element der gegenwärtigen Interpretation sind hier verschiedene Auffassungen vorzufinden, die aus dem Entwicklungserbe dieser Disziplinen des 19. Jh. hervorgehen, und die sogar bis auf die Hypothesen der Aufklärungsperiode (Fetischismus) zurückgehen. Eine grosse Bedeutung wird auch dem Problem der Genese beigemessen, mit der unwillkürlichen Voraussetzung, dass die Aufklärung der Genese auch den Sinn des gegebenen Phänomens vollkommen aufklärt. Damit ist auch der Psychologismus eng verbunden.

Die archäologische Religionswissenschaft hat noch keine eigene Terminologie ausgearbeitet und sie bedient sich der, von verschiedenen, oftmals sich geradezu gegensätzlich stehenden Schulen, Einstellungen und Forschungsrichtungen, übernommenen Termine. Diese Termine sind fast nie deliniert worden und werden überaus oft in vieldeutiger Art und Weise gebraucht. Ein dafür musterhaftes Beispiel kann hier in den archäologischen Aufarbeitungen ein wichtiger Termin „Kult", geläufig in verschiedenen Kontexten, ohne jeglicher Erklärung und Definition, angeführt werden. Dieser Termin, unserer Meinung nach, hat mindestens drei verschiedene Deutungen: a – die Gesamtheit der feierlichen Handlungen und Riten in einer bestimmten Religion; b – die Verehrungserweisung (z. B. Sonnen-, Wasser-, Tier-, Baumkult); c – als gesonderte Glaubenseinheit, eine Art von „spezialisiertem" Glauben (Familien-, Lokal-, Begräbnis-, Acker-, Jagdkult usw.).

In der Archäologie wird dieser Termin vorwiegend in der zweiten Deutung gebraucht (typische Sammelwortbezeichnungen wie z. B. Sonnenkult, Beilkult, Tierkult) und er suggeriert, dass allein diese Phänomene, Gegenstände und Personen verehrt wurden. Der grundsätzliche, symbolische Charakter der Glaubenssprache wird dabei ausser Acht gelassen und die urgeschichtlichen Glaubensvorstellungen werden auf das Niveau des wortwörtlich und primitiv verstandenen Fetischismus herangezogen.

Die Hauptursache der Schwierigkeiten in den religionswissenschaftlichen Forschungen in der Archäologie hat jedoch objektiven Charakter, der im Problem der Aussonderungsidentifikation der sakralen Fundgegenstände und Fundobjekte aus der Gesamtheit aller anderen Relikte steckt. Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung, da wir, infolge des Nichtvorhandenseins entsprechender Angaben aus den schriftlichen Quellen, praktisch über keine Möglichkeiten der Rechtsgültigkeitsverifikation dieserart Identifikationen verfügen.

Gründliche Bedeutung haben hier, nach unserem Ermessen, zwei Tatsachen: 1. In der Archäologie wird jede Identifikation vom sakralen Typ zugleich zu einer Interpretation. 2. Es gibt keine Verifikationsmöglichkeit.

Da wir über keine unabhängige Informationen verfügen, welche Gegenstände die sakrale Deutung innehatten, so müssen sie, als solche, nach etwaigen einführenden Voraussetzungen identifiziert werden. Sakrale Identifikation wird demnach bereits und zugleich zu einer Form der Interpretation und zum Grund einer jeden Identifikation der archäologischen Objekte und Gegenstände, hat eine gewisse Konzeption, die die Religion anbetrifft, zu liegen, hier also das theoretische Selbstbewusstsein und das faktographische Wissen des gegebenen Forschers. Die Rolle der Verifikation kann also die Inbetrachtziehung der theoretischen Konzeption spielen, die der sakralen Identifikation der gegebenen Objekte und Gegenstände entspricht, was wiederum die Bejahung oder Falsifikation gegebener Konzeption zulässt.

Die Identifikation der archäologischen Tatsachen als Äusserungen der sakralen Phänomene kann aufgrund von drei verschiedenartigen theoretischen Voraussetzungen durchgeführt werden.

1. Evolutionistische Voraussetzung – es gibt typische für bestimmte Gesellschaften Religions- und Glaubenssysteme, die mit einer bestimmten sozial-ökonomischen Anordnung verbunden sind, die die konstanten Komplexe der Ansichten und Riten umfassen, und die sich in derselben Weise manifestieren; diesart Glaubenssysteme folgen in einer bestimmten Ordnung nacheinander, von den einfachsten bis zu den kompliziertesten.

2. Die auf ethnologischen Analogien gestützte Methode der Schlussfolgerung, die jedoch zwei verborgene aber eng verbundene Voraussetzungen innehat, dass a) es gewisse, bestimmte Glaubenssysteme gibt, die für die sog. primitiven Religionen typisch sind, wobei sie sich auch in derselben materiellen Ausstattung äussern, wie auch b) aufgrund des Kenntnisses von diesen materiellen Relikten die Wiederherstellung des gegebenen Glaubenssystems möglich ist.

3. Es bestehen gewisse Strukturen, Type und Tatsachen, die in allen Religionen oder zumindest in bestimmten Glaubenstypen hervortreten, und die sich in gewissen Symbolen und materiellen Äusserungen widerspiegeln, infolgedessen ist auch die Interpretation der archäologischen Tatsachen als Äusserung dieserart allgemeiner Strukturen und Type möglich.

Die letztgenannte Methode nehmen wir als die richtige an, da sie mit der Einstellung „à priori" übereinstimmt und deswegen wird sie für die archäologischen Tatsachen für gesetzmässig gehalten. Ein Fundgegenstand hat den sakralen Charakter, weil er aufgrund der bestimmten theoretischen Voraussetzungen als solcher bezeichnet wurde. Dies ist die richtige Handlungsweise in der Hinsicht auf das bereits hervorgehobene Fehlen der Verifikationsmöglichkeiten.

Im Rahmen einer solchen Handlungsweise ist besondere Bedeutung derjenigen Richtlinie der Religionswissenschaften zuzuschreiben, die sich mit der breit verstandenen Typologie der Glaubensphänomene befasst, die allgemeine Theorien betreffs der Religion formuliert, und sich auch – was in der Archäologie von grosser Bedeutung ist – mit der Frage der materiellen Äusserungen bestimmter Glaubensphänomene und Glaubenssymbolik befasst. Diese Aufgaben, nach unserer Überzeugung, erfüllt die als Phänomenologie der Religion bezeichnete Forschungsrichtlinie, die als Methode der systematischen vergleichenden Religionsforschungen zu verstehen ist.

Gegen die Religionsphänomenologie werden einige Einwände hervorgehoben, nämlich der Einwand des Antireduktionismus, d.h. der Absolutisierung der Religionssphäre im Gegensatz zu den anderen Bereichen der kulturellen Realität, und weiter, der Einwand des Ahistorismus, d.h. der Fortlassung des

Zeitfaktors in der Herausbildung verschiedener Glaubensideen, wie auch der Einwand des Antireduktionismus, d.h. das Abstrahieren von den sozial-kulturellen und ökonomischen Voraussetzungen im Glaubensbereich.

Diese Einwände sind, nach unserer Überzeugung, vor allem das Ergebnis der Vorurteile „à priori" gegen solch eine Einstellungsmethode zur religionswissenschaftlichen Problematik zu betrachten und sie sind theoretisch nicht begründet. Die auf ethnologischen Analogien gestützte Methode der Schlussfolgerung weist wiederum eine Reihe von theoretischen Schwächen auf. Zum ersten also – sie hat keinen Rückhalt in irgendeiner allgemeinen theoretischen Konzeption, die rechtfertigen könnte, warum gerade solch eine Analogie angewandt wurde. In der Praxis wurden diejenigen Analogien angebracht, die zu der „à priori" festgelegten Interpretation eines gegebenen Faktes passten. In dieser Schlussfolgerung ist auch ein phänomenologisches Element latent, da es ja doch vorauszusetzen ist, dass hinter den analogischen materiellen Erscheinungen sich immer auch ein identischer sakraler Inhalt befindet. Zum zweiten – die aufgrund der ethnologischen Analogien gebaute Schlussfolgerung hat auch ahistorischen Charakter und sie stützt sich auf strukturale Voraussetzungen. Zum dritten – die Konzeptionen der Religionsphänomenologie, vor allem die für uns wichtigen Konzeptionen von M. Eliade, die aufgrund des umfangreichen historischen und ethnologischen Materials formuliert worden sind: dieses Material wurde jedoch nach bestimmten theoretischen Voraussetzungen geordnet und zwar nach dem Inhalt des gegebenen Phänomens und nicht nach seinen äusseren Symptomen. Der vierte Argument hat strikte methodischen Charakter. Der Archäologe ist imstande aus dem Bereich des alten Glaubenswesens nur ausschliesslich Relikte der sakralen Bauten und Einrichtungen, materielle Reste alter Glaubenssitten, wie auch Gegenstände der Glaubenssymbolik ausfindig zu machen. Demnach ist also das allgemeine Wissen über konkrete Symptome des *sacrum*, über Phänomenologie des sakralen Raumes, über Opferarten usw. unabdingbar und aus einem solchen Wissen kann eben die Religionsphänomenologie hervorgehen. Laut der zutreffenden Bezeichnung von M. Eliade sind ethnologische Analogien imstande, archäologische Erscheinungen nur „indirekt zu erleuchten", sie sind aber nicht imstande, sie klarzulegen.

Je nach Quantität und Qualität der archäologischen Materialien, wie auch je nach Quantität und Qualität der strikte historischen Angaben, die die Religion betreffen, sind drei Ebenen einer religionswissenschaftlichen Interpretation möglich: 1 – Feststellung des Charakters der gegebenen Hierophanie, 2 – Verbindung der gegebenen Hierophanie mit einem bestimmten Glaubenskomplex, mit dem „Kult", 3 – volle Rekonstruktion des Glaubenssystems.

Als Parallelerscheinung einer separaten Kategorie sind Fakte aus dem Bereich der Magie und des Opfers zu betrachten. Die Magie hat den parareligiösen Charakter und sie ist mit dem Glauben verbunden, sie bedient sich seiner verschiedenartigen Symbole, wie auch der Elemente verschiedener Kulte. Die Verschiedenheit der Opferarten ist von besonderer Wichtigkeit aus Gründen der Eigentümlichkeit der archäologischen Materialien. Praktisch jedoch können die völlig übereinstimmenden Opferarten miteinander verbunden sein und in entschieden andersartigen Glaubenssystemen hervortreten. Die Interpretation der Opfer in Kategorien konkreter Glauben stösst also auf Schwierigkeiten, vornehmlich in denjenigen Fällen, in denen sie isoliert hervortreten.

Die Darstellung der konkreten Rekonstruktions- und Interpretationsmöglichkeiten:

1. Im Falle des Nichtvorhandenseins von entsprechenden Angaben aus den schriftlichen Quellen gilt es, sich auf die Bezeichnung zu beschränken, inwieweit ein gegebener Fundgegenstand oder ein archäologischer Komplex als Begriff irgendwelcher Hierophanie betrachtet werden kann. Tiefer eingehende Interpretationen sind nur als Anwendungsergebnis der evolutionistischen Voraussetzungen oder der naiven Psychologisierung anzusehen.

2. Wenn wir über Informationen aus den schriftlichen Quellen oder über sehr umfangreiches archäologisches Material verfügen, können wir mehr ausgebaute Interpretation aufnehmen, nämlich durch die Feststellung des Charakters des gegebenen Glaubenskomplexes – des „Kults", wie auch durch den Versuch, ihn mit den aus den schriftlichen Quellen bekannten Gottheiten zu verbinden. Solcherart Interpretationen müssen selbstverständlich sehr vorsichtig sein und der gegebene Kult ist in seinem vollen religiösen und sozialen Kontext zu betrachten.

3. Wenn wir über reiche literarische und ikonographische Basis zum Thema der Konzeption und über Begriffe einer Religion, ihrer Symbolik, Riten und Mythologie verfügen, dann ist die völlige Rekonstruktion eines gegebenen Glaubenssystems möglich.

4. Über die Magie gibt es sehr umfangreiche Literatur. E. E. Evans-Pritchard beschreibt die Magie prinzipiell und vor allem als Schutzmittel, mit Hilfe bestimmter empirischer Handlungen, gegen feindliche Kräfte. Wenn also in den archäologischen Quellen die Übermittlungen zum Bestehen solcherart Motive vorhanden sind, dann lässt sich daraus die Anwendung der magischen Handlungen folgern.

5. Zum Thema eines Opfers besteht auch umfangreiche Literatur, die sowohl verschiedenartige archäologisch greifbare Opferarten analysiert, als auch dieses Problem von der theoretischen Seite behandelt. Recht eingehend wurden diese Fragen in der skandinavischen und in der deutschen Literatur analysiert, und dies ist zur vorzüglichen Basis für die Erwägungen über dieses Problem in einem breiteren Umfang geworden.

Die Möglichkeiten der Archäologie im Bereich der religionswissenschaftlichen Forschungen sind von der Natur aus begrenzt. Sie betreffen diejenigen Aspekte der Religion, von denen sich materielle Überreste erhalten haben konnten. Es scheint also unerlässlich zu sein, die Forschungen über urgeschichtliche Religionen auf sakrale Phänomene zu lenken, die potentiell archäologisch greifbare Spuren hinterlassen könnten. Es bestehen bereits Vorbilder für dieserart Handlungsweise, die durch umfangreiche, die Problematik des Opfers betreffende Literatur bezeugt worden sind. Man muss sich gleichzeitig Rechenschaft geben, dass die Feststellung eines Opfervorhandenseins bei einer sehr sorgfältigen Beobachtung des osteologischen Materials, wie auch bei der Bewusstseinsbehaltung einer solchen Möglichkeit und auch bei der Bewusstwerdung über potentiellen Charakter gegebener Relikte durchaus möglich ist. Materielle Spuren können sonst auch Bauten mit der sakralen Bestimmung herbeischaffen. Die dritte Kategorie von Quellen bilden plastische Vorstellungen von symbolischem Charakter oder diejenigen, die symbolische Vorstellungen aufweisen. Demnach wäre es also angebracht, auch an diese die neuesten Methoden der Symbolinterpretation anzuwenden.

Übersetzt von Ligia Jasnosz

Die Anschrift des Verfassers:

Doc. Dr. habil. Tadeusz Makiewicz, Polen
Instytut Prahistorii UAM
ul. Marchlewskiego 124/126
61-874 Poznań