

**Katarzyna Jasiewicz i Łukasz Olędzki**  
Instytut Prahistorii  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Poznań

## **Nie wszystko jest oczywiste...<sup>1</sup>**

### **I**

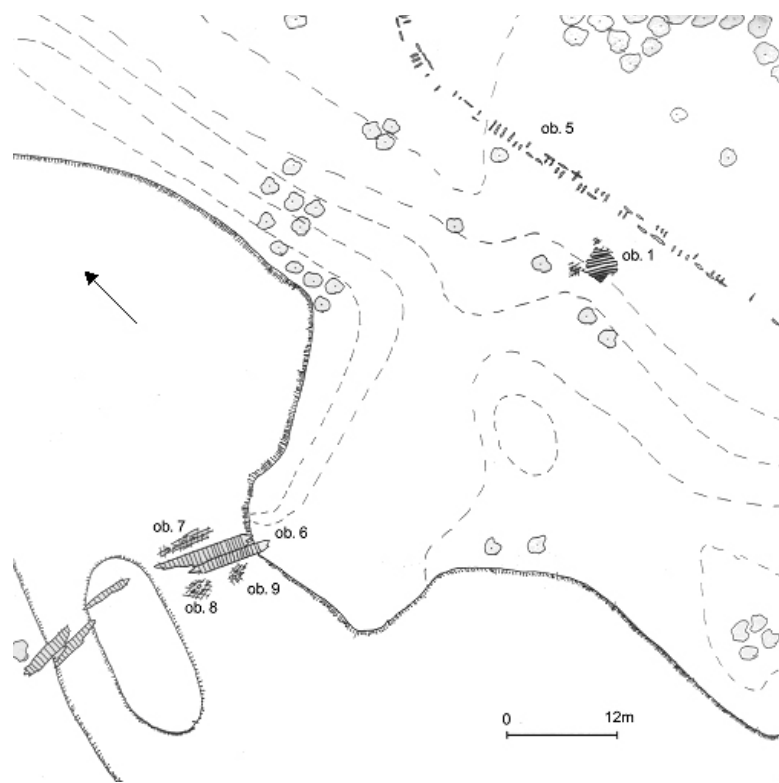
Wydawałoby się, że archeologia jest nauką o silnie „empirycznych” podstawach. Źródła archeologiczne powszechnie uważane są za „czyste”, tzn. pozornie pozbawione warstwy interpretacyjnej w odróżnieniu chociażby od źródeł, którymi dysponuje historia. Z drugiej strony podkreśla się ich fragmentaryczność, która wymusza pewne schematy interpretacyjne. Analizując jakiś zbiór materiałów archeologicznych naukowiec staje wobec swoistej „ściany milczenia”, co może powodować szczególne przywiązanie do tradycji badawczej archeologii. Jednocześnie wzięwszy pod uwagę specyfikę zabytków archeologicznych, którą można prowokacyjnie określić jako ich „materialność”, dość powszechnie przyjmuje się ograniczony zakres interpretacji. Abstrahując od dyskusji na temat natury źródła archeologicznego, chcielibyśmy w tym wystąpieniu zwrócić uwagę na problem rzeczonej „czystości” źródła archeologicznego. Naszym zdaniem owa „czystość” jeśli w ogóle istnieje, jest anty-poznawcza. Niby to truizm, że archeolog stając wobec nowego problemu badawczego jest obciążony bagażem interpretacyjnym wynikającym z jego przekonań i tradycji, w której funkcjonuje, lecz z drugiej strony materiał badawczy pozornie nie niosący ze sobą żadnej warstwy interpretacyjnej sprawia, że ów archeolog jest bezradny.

### **II**

Inspiracją dla rozważań, które będą poruszone w tym referacie jest stanowisko archeologiczne ponownie odkryte przez autorów. Ponownie odkryte, gdyż nie opracowana dokumentacja tego stanowiska została znaleziona w archiwach Muzeum Archeologicznego w Poznaniu. Stanowisko to znajduje się na terenie dzielnicy Poznań – Sołacz i było badane w początkach XX wieku. Problemem jest to, że dokumentacja tego archeologicznego znaleziska nie oparła się zawieruchom dziejowym i dotrwała do dnia dzisiejszego w stanie wysoce niepełnym. Mimo to, według autorów, jest ono warte szerszego omówienia.

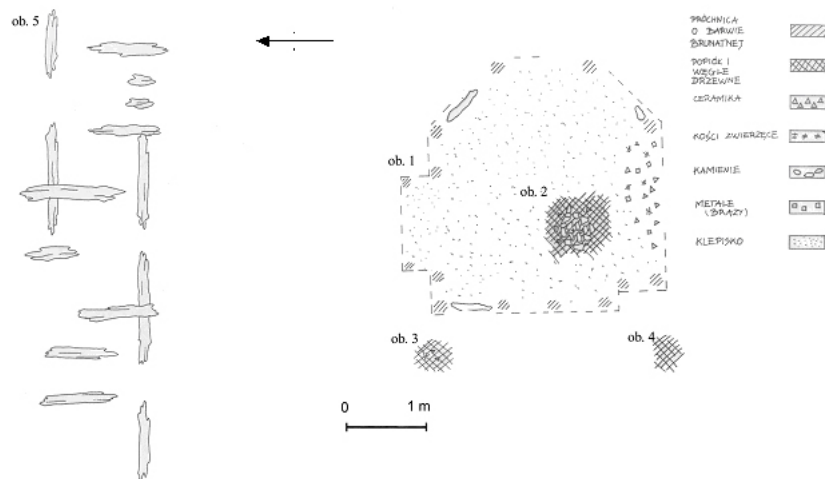
---

<sup>1</sup> Chcielibyśmy w tym miejscu bardzo podziękować dr hab. Włodzimierzowi Rączkowskiemu za jego nieocenioną pomoc i zachętę do pracy nad tym tekstem.



Ryc. 1 – Plan ogólny stanowiska (rys. Agata Jasiewicz)

Jak już zostało wspomniane, stanowisko Poznań – Sołacz było badane w latach 1908 - 1911 przez nieznanych archeologów. Prace archeologiczne były związane z budową parku publicznego na terenie dzielnicy willowo-ogrodowej Sołacz. Podmokły teren doliny strumienia Bogdanka, na którym powstał park, porośnięty był wcześniej starym laskiem olszowym, który został w większości wycięty, natomiast sam strumień został spiętrzony w dwa stawy (Karolczak 1994, s.375-376). Omawiane stanowisko znajdowało się we wschodniej części dzisiejszego Parku Sołackiego. Składało się jakby z dwóch części (ryc. 1). Część północna, znajdowała się na północnej terasie Bogdanki. Na terenie tym zarejestrowano zespół obiektów o trudnej do interpretacji funkcji. W centrum tej części stanowiska znajdował się obiekt (ob. 1) o regularnym, wielobocznym kształcie (ryc. 2). Przybliżone wymiary tego obiektu wynosiły 3,3 x 3,3 m, miąższość obiektu nie przekraczała 15 cm. Wypełnisko obiektu stanowiła polepa o barwie intensywnie czerwonej. Obiekt ten został zinterpretowany jako klepisko budowli o bliżej nieokreślonej funkcji. W narożnikach tej konstrukcji zarejestrowano 14 dołków posłupowych, których wypełnisko stanowiła próchnica o barwie brunatnej. Wszystkie dołki posłupowe miały kształt kolisty w rzucie poziomym o przeciętnej średnicy wynoszącej 15 cm oraz o przekroju pionowym U-kształtnym o średniej miąższości 15 cm. Przy zachodniej krawędzi tego założenia zarejestrowano kolejny obiekt (ob. 2) o wypełnisku, które stanowiły popiół, węgle drzewne oraz przepalone kamienie. W rzucie poziomym obiekt ten miał kształt przybliżony do czworokąta o wymiarach 0,75 x 0,75 m oraz miąższość 12 cm i został zinterpretowany jako palenisko. W tej części założenia zarejestrowano także skupisko zabytków ruchomych (fragmenty ceramiki, kości zwierzęce, fragmenty zabytków brązowych oraz żelaznych). Stan zachowania zarówno ceramiki, jak i zabytków metalowych nie pozwala na szczegółową interpretację (materiał zabytkowy jest bardzo silnie rozdrobniony, a ponadto w przypadku zabytków metalowych poważnie skorodowany). Na podstawie analizy ceramiki udało się ustalić przypuszczalną chronologię obiektu, który łączy się z kulturą przeworską, ogólnie datując założenie na okres wpływów rzymskich. Na zachód od opisywanego wyżej założenia zarejestrowano dalsze dwa paleniska (ob. 3 i 4). W obiekcie 3 o kształcie owalnym i wymiarach 0,3 x 0,45 m oraz miąższości 10 cm zarejestrowano 2 fragmenty ceramiki (kultura przeworska) oraz kości zwierzęce. Na wypełnisko obu obiektów składały się popiół oraz węgle drzewne przemieszane z brunatną próchnicą. Obiekt 4 w rzucie poziomym miał kształt owalny o wymiarach 0,3 x 0,45 m oraz miąższość 9 cm.



Ryc. 2 – Rzut poziomy obiektów w północnej części stanowiska (rys. Agata Jasiewicz).

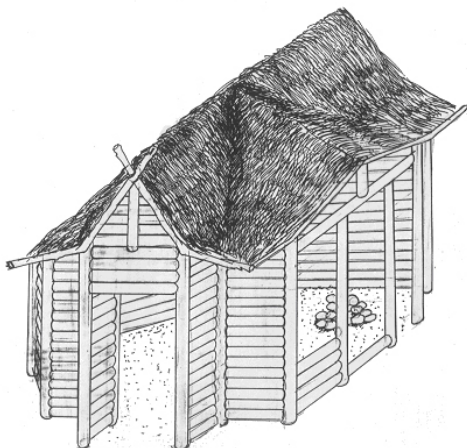
W najbardziej wysuniętej na północ części stanowiska zarejestrowano fragment większego założenia - konstrukcji drewnianej (ob. 5) o szerokości około 1,4 m oraz trudnej do ustalenia długości. Obiekt ten usytuowany jest wzdłuż północnej krawędzi stanowiska, co pozwala przyjąć, że był to fragment większego założenia o nieustalonej funkcji. Konstrukcja ta składała się z dłuższych belek ułożonych wzdłuż osi obiektu o średnicy około 10 cm. Na tą część konstrukcji (dolną) składały się dwa rzędy belek ułożonych wzdłuż osi obiektu, jedna za drugą i oddalonych od siebie około 1,2 m. Na górną część obiektu składały się krótsze belki (długości około 1,4 m oraz o przeciętnej średnicy około 10 cm) ułożone równolegle względem siebie, a w poprzek dolnej części obiektu. Przeciętna odległość pomiędzy belkami poprzecznymi mogła wynosić od 10 do 15 cm.

Strefa południowa stanowiska znajdowała się w podmokłej części doliny Bogdanki (ryc. 1), oddalona około 30 metrów od części północnej. W części tej zarejestrowano zespół konstrukcji drewnianych (ob. 6), które wstępnie zinterpretowano jako pozostałości mostu drewnianego. Obiekt był zorientowany wzdłuż osi N-S, a jego długość wynosiła około 30 m. Szerokość obiektu wynosiła 3 m. Na konstrukcję mostu składały się trzy rzędy słupów pionowych o przeciętnej długości około 10 m oraz belki poprzeczne o średnicy około 10 cm oraz długości około 1,5 m, które były ułożone w dwóch rzędach zorientowanych zgodnie z osią obiektu. W północnej części założenia, wzdłuż jego krawędzi zachodniej i wschodniej zarejestrowano trzy skupiska materiału ruchomego (ob. 6, 7 i 8), na które składały się fragmenty ceramiki (kultura przeworska), kości zwierzęce oraz fragmenty przedmiotów metalowych o nieustalonej funkcji.



Ryc. 3 – Rekonstrukcja mostu w południowej części stanowiska – ob. 6 (rys. Agata Jasiewicz).

Analizując układy przestrzenne zarejestrowanych obiektów doszliśmy do wniosku, że w części południowej mamy do czynienia z mostem (ob. 6, ryc. 3), a w części północnej z budynkiem o konstrukcji sumikowo-łatkowej, nie zagłębionym w ziemi, lecz z zarejestrowanym klepiskiem (ob. 1, ryc. 4). Niejasne pozostaje przeznaczenie obiektów 4, 6, 7 i 8 oraz funkcja całego założenia, jeśli w ogóle można tu mówić o jednym zespole. Chronologia założenia jest dość niedokładna. Jak wspomniano wcześniej oparta jest na analizie silnie rozdrobnionego, mało dystyngtywnego materiału archeologicznego. Bardzo nieliczne przesłanki pozwalają przypuszczać, że jest to stanowisko związane z kulturą przeworską. Mimo dużej ilości zabytków drewnianych badań dendrochronologicznych wciąż nie wykonano.



Ryc. 4 – Rekonstrukcja wyglądu budynku w północnej części stanowiska – ob. 1 (rys. Agata Jasiewicz).

### III

Zważywszy na fragmentaryczność dokumentacji oraz niezwykłość założenia postanowiliśmy przedstawić to stanowisko w ramach referatu wygłoszonego podczas IV Międzynarodowej Sesji Studentów Archeologii w listopadzie 2002 roku. Po zaprezentowaniu stanowiska zwróciliśmy się do uczestników konferencji z prośbą o pomoc w jego zinterpretowaniu. Prośba nasza spotkała się z dużym zainteresowaniem, zainicjowała bardzo żywą i interesującą dyskusję, a sam pomysł zyskał uznanie uczestników sesji. Podczas dyskusji padło wiele propozycji interpretacyjnych, które mimo tego, że powstały w specyficznych warunkach, mogą być ciekawą inspiracją dla badań nad tym stanowiskiem. W poniższym akapicie przedstawimy przegląd propozycji uczestników konferencji.

Pierwszym ważnym spostrzeżeniem było zwrócenie uwagi na różny kontekst geomorfologiczny części północnej i południowej. Stąd wyniknął wniosek, że to co zarejestrowano metodami archeologicznymi w istocie może być tylko częścią większego założenia, a fakt braku ciągłości materiału w środkowej części stanowiska jest wynikiem różnych warunków depozycji. Zwrócono uwagę, że południowa część stanowiska znajduje się na terenie podmokłym, co mogło mieć wpływ na lepszy stan zachowania materiałów organicznych. Ostatecznie, wstępnie przyjęto tezę, że jest to większe założenie, a wszystkie elementy zarejestrowane na stanowisku należy traktować jako całość.

Sporą część dalszych rozważań stanowiły interpretacje, które można określić jako odnoszące się do „kultowo-sakralnej” funkcji stanowiska i te jako pierwsze chcielibyśmy przedstawić. W dalszej części przedstawimy wszystkie te propozycje, które nie zakładały kultowego charakteru stanowiska. Jak czytelnik będzie mógł się przekonać nie było ich wiele.

Pierwszą tezą związaną z interpretacją kultowo-sakralną stanowiska była propozycja traktująca drewnianą konstrukcję zarejestrowaną w północnej części stanowiska (ob. 5) jako coś w rodzaju ogrodzenia dla założenia sakralnego. Budynek znajdujący się w centrum północnej sfery stanowiska uznano za miejsce bliżej nieokreślonych obrzędów, natomiast skupiska materiału zarejestrowane wzdłuż mostu jako

pozostałości tych obrzędów deponowane w wodzie. Istotnym jest tu fakt wydzielenia granic stanowiska, którymi na północy była konstrukcja drewniana (ob. 5), natomiast na południu tą granicą miał być strumień.

Drugim ważnym momentem rozważań nad stanowiskiem, było spostrzeżenie, że most znajdował się na ostatniej pozycji jakiegoś porządku przestrzennego w ramach większego założenia sakralnego, a jego sakralny charakter sugerują skupiska materiału zarejestrowane wzdłuż mostu. Uczestnicy konferencji zaproponowali, aby owe skupiska traktować jako pozostałości po składaniu ofiar. W tym momencie wskazano, że sam rytuał związany z tym miejscem mógł mieć charakter oczyszczający. Budynek w centrum stanowiska określono jako świątynię będącą miejscem obrzędów przygotowujących do przekroczenia terenu podmokłego.

Kolejną propozycją wynikającą z założenia o sakralnym charakterze stanowiska, była koncepcja zakładająca, że główna część tego założenia przestrzennego znajdowała się poza sferą wyznaczonego stanowiska. Wskazano tu, że konstrukcja drewniana w północnej części stanowiska (ob. 5) mogła być rodzajem ogrodzenia wydzielającym sferę sakralną. Most (ob. 6) i budynek (ob. 1) według uczestników dyskusji były kolejnymi etapami wkraczania do sfery sakralnej, co można łączyć z kolejnymi etapami wtajemniczenia i/lub oczyszczenia. Ostatecznie dyskutanci przychyliłi się ku koncepcji, że stanowisko jest pozostałością większego założenia sakralnego służącego rytuałom przejścia.

W ramach rozważań nie podejmujących sakralnego charakteru stanowiska można wskazać kilka propozycji. Pierwszą z nich była uwaga, że skupiska materiału wzdłuż obiektu nr 6 mogły być śmietnikami, a ich umiejscowienie jest podyktowane względami higienicznymi. Drugą wskazówką „anty-sakralną” był głos sugerujący, że konstrukcja na północy stanowiska (ob. 5) jest ogrodzeniem o funkcji utylitarnej, np. zabezpieczenie przed drapieżnikami. Najbardziej jednak spójną koncepcją, która pojawiła się podczas sesji i nie podejmowała rozważań w oparciu o sakralny charakter stanowiska, było koncepcja traktująca całe założenie jako element szlaku, drogi, ciągu komunikacyjnego. Najważniejszym elementem byłby most, natomiast budynek siedzibą kogoś w rodzaju „opiekuna” mostu. Konstrukcję w północnej części stanowiska potraktowano jako pozostałości drogi. Uczestnicy dyskusji zauważyli, że budynek w centrum stanowiska mógł też służyć przeładunkowi, gdyż most był dużo szerszy niż droga, co mogło wymuszać zmianę typu transportu.

Ostatecznie większość uczestników spotkania przychyliło się ku sakralnej interpretacji stanowiska, a powszechną aprobatą cieszył się pomysł związany z rytuałami przejścia. Nie zamieszczamy dokładnego przebiegu polemiki, lecz podkreślić wypada, że była ona dość burzliwa i ostateczny kształt interpretacji stanowiska zaproponowanej przez uczestników, jest wynikiem odrzucenia w toku dyskusji odmiennych argumentacji i koncepcji.

#### IV

Jak widać z przytoczonych wypowiedzi pomysły uczestników dyskusji oscylowały wokół kilku kluczowych idei. Najważniejszą i często powtarzającą się propozycją analiz przestrzenno-funkcjonalnych stanowiska były koncepcje odnoszące się do idei *sacrum* i *profanum*, w rozumieniu Emila Durkheima. W archeologii pojęcie *sacrum* jest jednym z najchętniej wykorzystywanych w interpretacjach stanowisk zakwalifikowanych jako pozostałości praktyk obrzędowych. Drugą ideą, która pojawiła się w koncepcjach uczestników sesji była idea rytuałów przejścia, za której autora można uznać Arnolda van Gennepa. Ta z kolei propozycja, naszym zdaniem, pojawia się w archeologii nieco rzadziej, co jest dość zaskakujące, zważywszy na fakt jej dość częstego występowania w naukach o kulturze człowieka. Trzecim teoretycznym założeniem pojawiającym się w dyskusji jest przesłanka o podziale kultury co najmniej na dwie sfery, techniczno-użytkową oraz światopoglądową. Interpretacje takie odnoszą się do powszechnego w archeologii kwalifikowania stanowisk i zabytków o trudnej do zidentyfikowania funkcji jako kultowych.

Clifford Geertz uznał rozważania Emila Durkheima nad naturą *sacrum* za jedną z tych idei, która zdominowała na długie lata badania religioznawcze (Geertz 1992, s.499). Jej podstawą było założenie, że wszystkie wierzenia religijne wykazują tę samą cechę – wykorzystują klasyfikację rzeczy realnych i idealnych, wyobrażanych przez ludzi w dwóch postaciach, opozycyjnych rodzajach, określanych zazwyczaj dwoma różnymi terminami, których najlepszymi określeniami są *sacrum* i *profanum* obejmującymi odpowiednio wszystko, co święte i wszystko to, co jest świeckie (Durkheim 1990, s.31). W archeologii z największą aprobatą spotkała się Mircei Eliadego koncepcja dychotomii *sacrum* i *profanum*. Generalnie zdaniem Eliadego *sacrum* ujawnia się zawsze jako coś pod każdym względem różnego od *profanum*. Jedną z dwóch podstawowych sfer świata – *sacrum* – to religia przeniesiona w sferę psychologiczną. Przedmiot, obwijając *sacrum* staje się „czymś innym” – nawet wtedy, kiedy nic zewnętrznego nie zdradza jego inności. *Sacrum* i *profanum* stanowią dwa różne sposoby egzystencji realizowane przez człowieka w historii. Według Mircei Eliadego, dychotomia *sacrum/profanum* stanowi opozycję rzeczywiste/ nierzeczywiste. Dla człowieka religijnego cały świat ma charakter sakralny, a świętość objawia się we wszystkich sferach rzeczywistości (Eliade 1999).

Istotną w kontekście tych rozważań jest krytyka tradycyjnego pojęcia *sacrum* (czyli takiego, które przeważa w pracach archeologicznych). Pojęcie *sacrum*, mimo że ma naturę powszechną, nie odnosi się zawsze do takiej samej kategorii przedmiotów czy sytuacji, gdyż za święte uznane może być wszystko, każda rzecz czy zdarzenie, co wskazuje na drugie fundamentalne założenie koncepcji Durkheima o partykularyzmie religijnym. Partykularyzm ten oznacza, że każda religia jest definiowana w ramach grupy społecznej, w której jest ona wyznawana, co jednocześnie nie wyklucza sytuacji, w której religia owa jako własność grupy może być negocjowana w toku kontaktów z innymi grupami (Harrison 1992, s.229). Koncepcja ta doczekała się ostrej krytyki, gdyż badania antropologiczne zwróciły uwagę na to, że kultury typu magicznego (jednosektorowego) nie znają owego podziału, co wiąże się z tym, że nie występuje w nich podział działań na techniczno-użytkowe, religijno-obrzędowe i komunikacyjne. Owa granica pomiędzy *sacrum* i *profanum* występuje w społecznościach, w których istnieją sytuacje obrzędowe (Burszta 1998, s.101-102). Krytykę tę odniesiono nie tylko do problemu społeczeństw jednosektorowych (lub synkretycznych), lecz w ogóle do natury wierzeń religijnych. Zarzucono tej koncepcji, że wyodrębnia ona z życia codziennego problemy natury religijnej, a także to, że *sacrum* jako takie jest zawsze definiowane tylko w kontekście opozycji wobec *profanum*, przejawiającej się w postaci specyficznej i niezwykle wyjątkowej treści. Heterogeniczność jak określił to zjawisko sam Durkheim jest jedynym odniesieniem w procesie klasyfikacji i rozróżniania rzeczy, gdyż „jest to heterogeniczność absolutna” (Durkheim 1990, s.33), jedyna w swoim rodzaju, jedyna tak głęboka. Koncepcje te zostały wyprowadzone przez Durkheima z wizji społeczeństwa pierwotnego, nie wynikającej z faktycznego jego obrazu, lecz jego kulturowej idei charakterystycznej dla epoki pozytywizmu. Wizja ta w istocie opierała się na przekonaniach o różnicach pomiędzy społeczeństwami prostymi oraz industrialnymi, i można ją odnieść tylko do kultury typu nowożytno-europejskiego. Poglądy zawarte w tej idei są kombinacją pozytywizmu i antropocentrycznej koncepcji religii wyprowadzonej wprost z charakterystyki chrześcijaństwa zachodnioeuropejskiego (de Sardan 1999, s.263-264). Innym zarzutem wobec rozważań Durkheima była krytyka jego, jak mniema się, głównego założenia pracy, że społeczeństwa proste lub nawet społeczeństwa w ogóle czczą same siebie. Jednakże idee Durkheima stały się podstawą badań religioznawczych w antropologii.

### *RITES DE PASSAGE*

Nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że idea *rites de passage* Arnolda van Gennepa miała taką samą wagę dla antropologii, jak idee Emila Durkheima dla religioznawstwa (oraz oczywiście antropologii i socjologii). Arnold van Gennep swą słynną książkę pierwszy raz opublikował we Francji w 1908 roku. Idea rytuałów przejścia opierała się na trzech założeniach (Burszta 1998, s.104):

- o podziale świata społecznego na sferę sakralną i świecką;
- o skokowej naturze (nacechowanej przejściami) życia jednostki społecznej;
- o rytmicznej naturze wszechświata co znajduje odbicie w życiu ludzi.

Te trzy założenia wyznaczają ramy idei rytuałów przejścia. Sam autor widział rytuały przejścia jako

powszechne, odnoszące się zarówno do jednostek jak i społeczności, które w momencie „kryzysu życiowego” potrzebują rytuałów przejścia, aby zmienić swój status społeczny (Turner 1979, s.16). Funkcja tych rytuałów jest dwojaka – uobecniają i obwieszczają zmianę statusu oraz w sposób magiczny ją wywołują (Burszta 1998, s.105). Każdy rytuał przejścia składa się z trzech faz, względnie etapów (Burszta 1998, s.105):

- separacji, wyłączenia (*rites de separation*);
- marginalnej, liminalnej (*rites de marge*);
- włączenia, agregacji (*rites de agregation*).

Obrzędy te są działaniami towarzyszącymi wszelkim zmianom statusu, są jej warunkiem. Są one charakterystyczne dla społeczeństw każdego typu, przy czym najwyraźniej są dostrzegalne w społeczeństwach pierwotnych i religijnych (rytuały owe są dla tych społeczeństw zasadą działania i myślenia), gdzie są trwale splecione z elementami sakralnymi (Buchowski 1993, s.135). Idea rytuałów przejścia już krótko po opublikowaniu została poddana ostrej krytyce, której autorem był Marcel Mauss. Zarzucał on van Gennepowi stosowanie tradycyjnych metod polegających na porównywaniu faktów wyrwanych z ich kontekstu społecznego i historycznego. Mauss podkreślał też trywialność założenia o uniwersalizmie rytuałów przejścia, jak i dopatrywania się we wszelkich obrzędach struktury triadycznej (Buchowski 1993, s.136). Mimo tych zarzutów i braku spójności wewnątrz samej teorii<sup>2</sup>, to w zasadzie każda koncepcja rytuału musi się odnieść w jakimś stopniu do idei *rites de passage*.

To krótkie omówienie daje nam wgląd w specyfikę tych założeń. Obie idee są mocno osadzone w kontekście kultury europejskiej początku XX wieku, a ich aspiracje naukowe mają swe źródła w ideach pozytywizmu. Oczywiście takie zarzuty można sformułować wobec każdej teorii. Lecz nie o to tu idzie. Problemem jest przyjmowanie przez archeologów założeń wynikających z tych idei jako jedynie prawdziwych, uniwersalnych i ponadczasowych, co daje asumpt do dyskredytacji koncepcji opartych na innych założeniach. Nie postulujemy, aby nagle archeolodzy przestali posługiwać się koncepcją *sacrum/profanum*, gdyż jest ona bardzo ugruntowana i bardzo użyteczna dla rozważań związanych z pradziejowymi kultami. Co więcej, jest ona mocno osadzona w tradycji archeologii także ze względu na metodykę badań i koncepcję źródła w archeologii. Nie mniej, przyjmowanie za jedyny możliwy podział przestrzeni na *sacrum* i *profanum* oraz traktowanie każdego przedmiotu wymykającego się naszemu pojęciu użyteczności jako kultowego jest naszym zdaniem strategią naukową już zbyt zdezaktualizowaną, aby można było nią beztrąsko się posługiwać. Co do braku popularności w archeologii takich idei, jak *rites de passage* wypada dodać, że prawdopodobnie wynika to z tradycyjnego modelu archeologii, w którym pojęcie źródła i problematyka badawcza ograniczają możliwość sięgania do tego typu interpretacji.

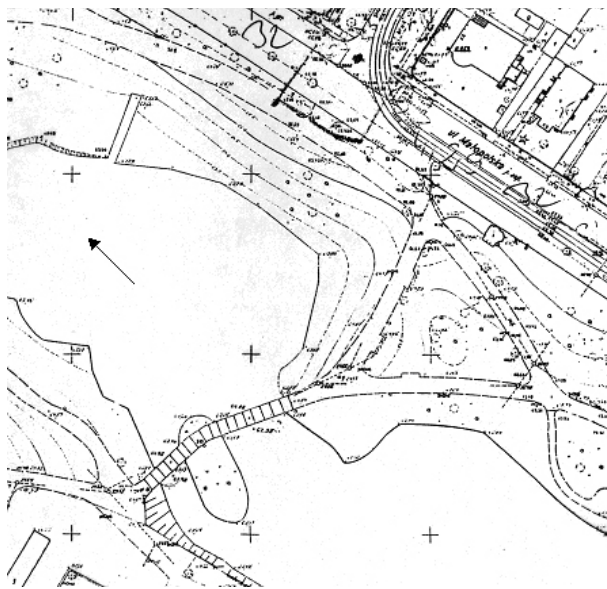
## V

W tej części referatu chcielibyśmy zwrócić się ku problematyce związanej z tradycyjnie pojmowanym źródłem archeologicznym, a ściślej z jego anty-poznawczą naturą. Oczywiście koncepcji źródła archeologicznego jest bez liku, jednakże problemem jest nie definicja samego źródła, ale kontekst owej definicji. Najpopularniejsze propozycje ujmowania źródła zawsze będą się odnosić, zarówno otwarcie, jak i w sposób zakamuflowany, do idei racjonalności i użyteczności przedmiotów badanych przez archeologów. To milczące jak się wydaje założenie, że człowiek w przeszłości musiał mieć podobne zapatrywania użytkowe i estetyczne w stosunku do wytworów kultury materialnej jest w pewnym sensie przyczyną ograniczającą rozważania nad problematyką związaną z kwestią postrzegania przez człowieka siebie samego w przeszłości, a co za tym idzie świata wokół niego. Każdy z nas w pewnym stopniu ulega perswazyjności przedmiotów niezwykłych, wymykających się formą, a co za tym idzie sensem swego istnienia, naszym pragmatycznym umysłem naukowców. Ta niezwykłość wynika zazwyczaj z naszych zapatrywań, z odniesień do naszego kontekstu kulturowego. Przez to zwracanie się ku niezwykłości

<sup>2</sup> Obok prób odniesienia idei do społeczeństw pierwotnych pojawia się założenie o jej uniwersalizmie, nie do przyjęcia jest też założenie, że rytuał przejścia ma sakralny charakter w społeczeństwach wszelkiego typu łącznie z nowożytnoeuropejskim (Buchowski 1993, s. 135).

wymyka nam się wiele zjawisk dość swobodnie i bezrefleksyjnie określanych jako elementy codziennych zachowań człowieka przeszłości. Owa niezwykłość wynika z braku możliwości odniesienia do rzeczy nam znanych, otaczających nas w naszej codzienności. Kluczem jest owa codzienność człowieka z przeszłości, zasadniczo pojmowana podobnie do naszej, a jedyną różnicą jest jej inne umiejscowienie w schemacie ewolucji (zawsze poniżej, wcześniej, prymitywniej). I można powiedzieć, że jeśli nie założylibyśmy podobieństwa kultur to nie moglibyśmy wysnuwać żadnych uprawomocnionych wniosków. Jednakże nawet jeśli dysponujemy w miarę spójnym i kompletnym obrazem rzeczywistości (w ramach, której wydzielamy przedmiot badań) nie możemy formułować twierdzeń o charakterze praw, czystych faktów poddanych właściwej interpretacji. Niech za przykład tu posłużą badania Johna Clegga nad obskurnymi rysunkami zarejestrowanymi w zatoce Sydney, pochodzącymi z przełomu XIX i XX wieku (rysunki były opatrzone datami). Mimo bogatego kontekstu (w sensie znajomości epoki i regionu) interpretacja byłaby jedynie próbą przełożenia czegoś niezrozumiałego w swojską wizję zjawiska kulturowego. Dopiero relacja człowieka pamiętającego autora rysunków uświadomiła badaczom, jak bardzo ich interpretacje obciążone są wizjami tego, czym obiekt ich badań powinien być według nich (Clegg 1998, s.336-346). Szczególnie widoczna jest ta zależność od własnego kontekstu w archeologicznych studiach nad przejawami kultu i sztuki w pradziejach. Już samo utożsamienie jakiegos zjawiska, przedmiotu z ideą religii czy sztuki jest daleko idącą interpretacją. Próba stwarzania jednorodnych definicji takich zjawisk, jak sztuka czy religia pradziejowa (np. szamanizm, totemizm, styl zwierzęcy itp.) prowadzi do swoistego impasu metodologicznego, niemożności rozwiązania wielu problemów łączących się z tymi zjawiskami (Dowson 1999, s.44). Przykładem jak daleko może posunąć się naukowa imputacja kulturowa może być ten fragment tekstu z przewodnika po Lascaux:

*Sztuka w Lascaux służyła uprawianiu prawdziwego, doskonale zorganizowanego i zbiorowego kultu religijnego; nie miała żadnego związku z rytuałami magicznymi, które – jako sprawa osobista – zawsze znajdują się raczej na marginesie życia rzeczywistego, a ich żywot jest bardzo efemeryczny. Ludzie zawsze wyrażali się źle o czarach i czarnej magii, która posługuje się duchami Zła. Lascaux bardziej przypomina katedrę z nawą główną i nawami bocznymi, niż wypełnioną dymem norę maga lub czarodzieja. (za Dowson 1999, s.43)*



Ryc. 5 – Plan rejonu stanowiska – sytuacja obecna

Czasem wyprawa na Antypody jest sposobem na dotarcie do własnego wnętrza. Lecz czy owe Antypody są w ogóle możliwe do znalezienia? Czy to co tam znajdujemy nie jest czasem tylko wynikiem naszych oczekiwań, projekcją naszych potrzeb? Świat tuż za oknem wydaje się taki oczywisty. A gdyby w stosunku do tego świata zastosować podstawowe kategorie ujarzmiania jej, jakie się stosuje podczas wypraw na Antypody właśnie? Każde zdarzenie, zjawisko, jeśli ma zaistnieć w naszej świadomości



wymaga konwencji, lecz tą konwencję zazwyczaj wybieramy na podstawie wstępnej klasyfikacji. Inaczej będziemy mówić/pisać o *Odkryciu Ameryki* (Eco 1996, s.122-130), inaczej o *Rytuałach cielesnych wśród Nacirema* (Miner 1999, s.31-37), a jeszcze inaczej o naturze naszej dyscypliny (Topolski 1997, s.132-140). Wszelkie odstępstwa oczywiście nie są zabronione, lecz tracą wiele na wartości w oczach tych, którzy stosują inne kategorie traktując je jako obiektywne. Kult racjonalności tzw. kultury materialnej w archeologii jest tu znakomitym przykładem, a jeśli nawet archeolodzy „rejestrują” rzeczy wymykające się tejże racjonalności to zawsze istnieje problematyka związana z kultem, rytuałem, czy religią<sup>3</sup> pozwalająca wtłoczyć w nią wszelkie zjawiska wymykające się zrozumieniu, wyjaśnieniu, opisowi.



Ryc. 6 – Park Sołacki w Poznaniu, część przy Al. Wielkopolskiej – zabytkowa poczekalnia tramwajowa z początku XX wieku oraz widok na północną część mostu spacerowego w Parku Sołackim (fot. Łukasz Olędzki).

## VI

To na co chcieliśmy zwrócić uwagę czytelnika to fakt, jak łatwo problem natury przedstawiania w archeologii ulega imputacji kulturowej. Często to, co się wydaje być oczywistym, jedynie możliwym rozwiązaniem jest tylko silnie ugruntowaną tradycją narracyjną. Staraliśmy się to wykazać na przykładzie kilku kluczowych koncepcji, które pojawiły się podczas prezentacji tego referatu. Mimo że były to tylko propozycje, można w nich wskazać pewne ukryte, traktowane jako oczywiste, założenia interpretacyjne. Żadna analiza materiału, nie jest czystą, pozbawioną teorii pozwalającą porządkować dane. To truizm, często powtarzany i rzadko poważnie traktowany. Wystąpienie to jest próbą zwrócenia uwagi na to, jak bardzo fałszywe jest założenie o czystości archeologicznej empirii. To tyle, a może aż tyle...

**P. S.** Winni tu jesteście pewne wyjaśnienie. Stanowisko tu opisywane nigdy nie istniało, a stworzyliśmy je w celu uświadomienia (zarówno uczestnikom konferencji, jak i czytelnikom) tego, z jaką łatwością archeolodzy interpretują znaleziska archeologiczne jedynie poprzez powielanie utartych schematów. A inspiracją do takiego właśnie, nieco „prowokacyjnego” przedstawienia problemu, był tekst Harolda Minera (1999, s.31-37) *Rytuały cielesne wśród Nacirema*, opublikowany w języku polskim w tomie pod redakcją Michała Buchowskiego *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*.

<sup>3</sup> O problematyce związanej ze sposobami określania elementów kultury materialnej jako pozostałości zjawisk kulturowych zobacz chociażby Makiewicz, Prinke 1977, s. 57-90, czy Posern-Zieliński, Ostoja-Zagórski 1977, s. 39-73.

Wykaz cytowanej literatury:

- Buchowski M.  
1993 *Magia i religia*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Burszta W.J.  
1998 *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Clegg J.  
1998 Making sense of obscure pictures from our own history: exotic images from Callan Park, Australia, [w:] *The Archaeology of Rock-Art*, Ch. Chippindale, P. S. C. Taçon [red.], Cambridge University Press, Cambridge, s. 336-346.
- de Sardan J-P.O.  
1999 Okultyzm i etnograficzne „ja“. Magia czyli uęzgotyczniona nadzwyczajność od Durkheima po antropologię postmodernistyczną, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Instytut Kultury, Warszawa, s. 247-267.
- Durkheim E.  
1990 *Elementarne formy życia religijnego*, PWN, Warszawa.
- Dowson T., A.  
1999 Sztuka naskalna a szamanizm: Impas metodologiczny, [w:] *Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej*, A. Rozwadowski, M. Koško, T., A. Dowson [red.], Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa, s. 39-56.
- Eco U.  
1996 Odkrycie Ameryki, [w:] U. Eco, *Diariusz najmniejszy*, Znak, Kraków, s. 122-130.
- Eliade M.  
1999 *Sacrum i profanum, o istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Geertz C.  
1992 Religia jako system kulturowy, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, wyb. E. Mokrzycki, IFiS, Warszawa, s. 498-555.
- Harrison S.  
1992 Ritual as intellectual property, *MAN (N. S.)* 27, s. 225-244.
- Karolczak W.  
1992 Tereny zielone Poznania dawniej i dziś, [w:] *Wielka Księga Miasta Poznania*, K. Matusiak [red.], Koziółki Poznańskie, Poznań, s. 365-378.
- Makiewicz T., Prinke A.  
1977 Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych, *Przegląd Archeologiczny*, vol. 28, s. 57-90.
- Miner H.  
1999 Rytuały cielesne wśród Nacirema, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski [red.], Instytut Kultury, Warszawa, s. 31-37.
- Posern-Zieliński A., Ostoja-Zagórski J.  
1977 Etnologiczna interpretacja i analogie etnograficzne w postępowaniu badawczym archeologii i prehistorii, *Slavia Antiqua*, t. 23, 39-73.
- Topolski J.  
1997 Historia i archeologia wobec nowych wezwań filozoficznych, [w:] *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, J. Ostoja-Zagórski [red.], Instytut Historii UAM, Poznań, s. 132-140.
- Turner V.  
1979 *Process, Performance and Pilgrimage*, Concept Publishing Company, New Delhi.