

Katarzyna Jasiewicz
Instytut Prahistorii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Ścieżki *sacrum*¹

Obserwując otaczającą nas rzeczywistość można dostrzec tendencję do poszukiwania i potrzeby przeżywania świętości. Wydaje się, iż dowodów na istnienie we współczesnej kulturze swego rodzaju „głodu *sacrum*” można znaleźć całkiem sporo. Jednym z nich niech będzie chociażby podkreślana wielokrotnie i w różnych miejscach (od prasy codziennej poczynając a na rozprawach naukowych kończąc) popularność różnego rodzaju ruchów, organizacji czy grup o charakterze parareligijnym. Oczywiście istnieje także drugi nurt współczesnych „przejawów wierzenia”, który manifestuje się przede wszystkim w takich sektorach społecznej przestrzeni jak sztuka, polityka (polityczność), stosunek do własnego ciała, sport itp. Przykłady te, zdaniem wielu naukowców świadczą o istnieniu potrzeby zwrócenia się człowieka ku transcendencji. W tym miejscu można zadać pytanie - czy tak duże zainteresowanie i wzrost znaczenia wierzeniowych „wspólnot z wyboru” niesie za sobą jakieś konsekwencje dla archeologów? Po analizie chociażby popularnych stron internetowych poświęconych tej problematyce wydaje się, że „głód *sacrum*” we współczesnym świecie powoduje także większe zainteresowanie („nie – archeologów”) wiarą w przeszłości i jej reminiscencjami we współczesnym świecie.

Losy *sacrum*

Jednym z kluczowych pojęć, które ma ogromne znaczenie przy różnego rodzaju analizach religioznawczych jest pojęcie *sacrum*. Mimo, że jest to pojęcie niezmiernie istotne, do którego często odwołują się także archeolodzy, jest ono jednocześnie bardzo niejednoznaczne i trudne do zdefiniowania. Dlatego może warto w skrócie przedstawić propozycje jego rozumienia pojawiające się we współczesnej nauce. To bowiem, jakie my - archeolodzy rozumienie *sacrum* przyjmujemy, może znacząco wpłynąć na proponowany przez nas obraz wierzeń w przeszłości. Warto jeszcze raz podkreślić, iż zdefiniowanie tak niejednoznacznego pojęcia nie jest sprawą łatwą - nawet badacze zajmujący się problematyką *sacrum* w dzisiejszym świecie nie zawsze potrafią sobie z tym zagadnieniem poradzić. Uważają, że takie problemy wynikają między innymi z tego, że nasza współczesność jest pełna sprzeczności. Z jednej strony doprowadziła bowiem do rozproszenia *sacrum*, z drugiej spowodowała, że pojawiło się ono w dziedzinach nie związanych do tej pory z wiarą; z jednej strony „poszatkowała” pamięć, której fragmenty nie zawsze przystają do siebie, z drugiej zrodziła potrzebę i uznanie dla tradycji; z jednej strony w centrum świata stawia jednostkę i samorealizację, z drugiej rodzi konieczność posiadania przez każdego człowieka jakiegoś

¹ Serdecznie dziękuję Pani Profesor Danucie Mincie-Tworzowskiej za życzliwą pomoc i bardzo cenne uwagi na temat tego artykułu.

autorytetu i emocjonalnej wspólnoty (Hervieu-Léger 1999, s.22). Jak więc, skoro „współczesne *sacrum*” stwarza takie problemy, dotrzeć do tego w pradžiejach? I czy w obliczu takich trudności nie wygodniej jest uznać, że klasyczna opozycja *sacrum*–*profanum* to tylko idealny wytwór, tworzony przez badaczy i wyłącznie na ich użytek?

Co stanowi właściwą przestrzeń owego „tajemniczego *sacrum*”? Czasami odniesienie do *sacrum* jest „jedynie pewnym sposobem zastosowania w całej rozciągłości funkcjonalnego punktu widzenia, poprzez określenie tym pojęciem wszystkich wszechświatów znaczeń” (Hervieu-Léger 1999, s.72). Z drugiej strony (i to podejście można spotkać dużo częściej) *sacrum* stanowi wszystko, co w danych społeczeństwach miało i ma jakikolwiek związek z misterium, a także z poszukiwaniem sensu (zarówno życia, jak i śmierci), ze zwracaniem się do transcendencji czy też z absolutyzacją pewnych wartości pojawiających się w ciągu życia każdego człowieka (Hervieu-Léger 1999, s.73).

Nawiązując do genezy omawianego pojęcia, trzeba przypomnieć, że początkowo nie miało ono określonej treści - dopiero Robertson Smith, a później Emil Durkheim i jego uczniowie podjęli się naukowego jego opracowania. I właściwie do dnia dzisiejszego nie posunięto dalej i w sposób bardziej systematyczny dekonstrukcji pojęcia *sacrum*. W gruncie rzeczy wszyscy badacze zajmujący się tym zagadnieniem nie robili niczego innego, jak tylko rozwijali, wysubtelniali i próbowali określić granice *sacrum*. Natomiast prace nad przekształcaniem tego początkowo ogólnego pojęcia, spowodowały, że nawet w potocznym znaczeniu przyjęło się przekonanie, że *sacrum* stanowi coś niezmiennego i ponadczasowego, coś co odnaleźć można w ogólnej postaci we wszystkich religiach - jest to niedefiniowalna i budząca grozę „moc tajemna”. Jednocześnie *sacrum* zawsze było uznawane za coś wspólnego wszystkim ludom. Podkreślano także całkowite oddzielenie świata *sacrum* od świata *profanum* oraz niezwykle dwuznaczną czyniącą *sacrum* jednocześnie fascynującym, jak i odpychającym, pociągającym, ale i przerażającym. Wszystkie te rozważania doprowadziły do tego, iż przymiotnik „święty” ustąpił miejsca rzeczownikowi *sacrum*. Od tego także momentu zaczął służyć do określania pokrewieństwa przedmiotowego między wszystkimi wierami i wszelkimi uczuciami religijnymi. Tak przedefiniowane pojęcie *sacrum* pozwalało badaczom przyjmować istnienie realnego i jedyne go przedmiotu, ukrytego za wielością sposobów wyrażania wiary przez ludzkość (Hervieu-Léger 1999, s.81) – czyli upraszczając – wszystkie „ścieżki” wiary wiodą do tego samego *sacrum*. To podejście jest szczególnie bliskie archeologom, którzy wiele analiz (szczególnie tych dotyczących sfery wierzeniowej w przeszłej rzeczywistości) opierają właśnie na ukazywaniu stałej, będącej poza wszelkimi zmianami historycznymi, struktury zjawisk religijnych. Zresztą takie właśnie spojrzenie na tę problematykę jest proponowane także przez dość „bliską” archeologom fenomenologię.

Oczywiście przeciwko zaprezentowanemu powyżej ujmowaniu problematyki *sacrum* znaleźć można głosy sprzeciwu – chociażby biorąc pod uwagę prace antropologów, które wykazują, że podstawowa opozycja *sacrum* i *profanum* (oś durkheimowskiej socjologii religii) nie ma wcale charakteru aż tak niezmiennego i daleko jej do tego, by była sposobem strukturyzacji wszystkich przejawów wiary. Niektórzy

antropolodzy są więc całkowicie przeciwni wydzieleniu za pomocą opozycji *sacrum* i *profanum*, aspektu magiczno-religijnego z życia codziennego. Co więcej, niektórzy badacze, jak np. Jean-Pierre Olivier de Sardan (1999, s.263) twierdzą, że opozycja *sacrum/profanum* to rodzaj abstrakcji pozbawionej treści, a pojęcie *sacrum* wzięte od Durkheima to jedynie żarliwa pochwała tego co prymitywne i pradawne; przy czym w tych przypadkach uznanie dla tego co archaiczne miesza się z pochwałą skrajnej subiektywności (de Sardan 1999, s.264). Podobnego rodzaju ostre krytyki tej skądinąd popularnej koncepcji, wynikają między innymi stąd, iż Durkheim zaproponował swoją charakterystykę socjologii ogólnej przede wszystkim opierając się na współczesnych mu wizjach społeczeństwa „prymitywnego”, które w dużej mierze oparte były, nie na wnikliwych badaniach, lecz na stereotypach tamtej epoki. Badacz ten nieustannie obserwował więc społeczeństwa „prymitywne” albo w opozycji do społeczeństw określanych jako industrialne, albo jako uproszczoną wersję takich właśnie społeczeństw. Durkheim, stale więc przypisywał „prymitywnym” społeczeństwom wyobrażenia, które były jedynie projekcją jego własnych przesądów i nie posiadały żadnych podstaw empirycznych (de Sardan 1999, s.264). Zastrzeżenia antropologów budzi także proponowane przez Durkheima samo źródło wyobrażeń o opozycji *sacrum* i *profanum*, które oparte jest na zebranych przez niego przykładach totemizmu i różnego rodzaju zakazów (tabu), czyli na tych elementach, które nie są uważane za powszechne i jednorodne źródło *sacrum* obecne zarówno we wszystkich, jak i w każdej kulturze z osobna (de Sardan 1999, s.263). Niektórzy badacze, biorąc pod uwagę podobne do powyższych zastrzeżeń, uważają, że być może jedyną możliwością (przy zachowaniu durkheimowskiego pomysłu na *sacrum*) jest zrezygnowanie z wymagania, aby pojęcie to charakteryzowało rzeczywistość każdej wiary.

Jest oczywiście także jeszcze inna propozycja podejścia do *sacrum* – stanowisko, w którym kładzie się akcent na wszechogarniającą, neodpartą, przygniatającą i godną uwielbienia zarazem siłę przyciągającą człowieka, która może wspierać się (co znów wydaje się atrakcyjne dla archeologów) różnorodnymi przedmiotami, realnymi lub wymagowanymi. Zamiast więc na tradycyjną opozycję *sacrum* i *profanum*, akcent jest położony na wyjątkową specyfikę emocjonalnego doświadczenia związanego z wiarą. Nawet jednak to nieco inne spojrzenie na prezentowaną problematykę można połączyć z ujęciem tego zagadnienia przez „szkołę Durkheima” - dokładniej, można je godzić z podziałem *sacrum*, które zaproponował sam Durkheim – na „*sacrum* systemowe” i „*sacrum* łączności duchowej”. Używając słów takich jak „pasja” czy „ekstaza” opisywał ten znany socjolog coś, co nazywał „uczuciem głębi”, czyli „zadziwiające źródło energii, które zasila każde społeczne życie (nawet bardzo oddalone): rozgrzanie, wzmożenie sił, wzburzenie, wielka pasja, namiętność, przemienienie, napad, metamorfoza, nadzwyczajna podniecająca do szaleństwa moc, hiperekscytacja, psychiczna egzaltacja, itd.” (za Hervieu-Léger 1999, s.85). Podsumowując więc – początkiem każdej religii, w tym ujęciu, byłoby właśnie silne doświadczenie *sacrum*, które określić można jako doświadczenie elementarne, poza-społeczne (lub przynajmniej przed-społeczne), „doświadczenie w swej istocie zbiorowe, wywierające na świadomość ‘energogenny’ wpływ” (Hervieu-Léger 1999, s.84-85), doświadczenie, w którym dana społeczność właściwie siebie stwarza. W tradycji

socjologicznej i psychologicznej, w zależności do odwoływania się lub nie do analiz podstawowego doświadczenia *sacrum* prowadzonych przez „szkołę Durkheima”, przyjmuje się, że sposoby wyrażania wiary (np. rytuały) wiążą się właśnie z emocjonalnym doświadczaniem *sacrum*.

Spotkać można się także z pojęciem „pierwotnego *sacrum*”, które określa się jako pozostałości różnego rodzaju zachowań człowieka wobec środowiska, którego praw nie zna i które jest dla niego niezrozumiałe. Istnienie tego zbioru swoistych strategii w społeczeństwach pradziejowych sprawiało, zdaniem badaczy, iż ówczesny człowiek potrafił udzielić sobie odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące egzystencji, ale i nieodłącznie łączącej się z nią śmierci, czy znaleźć siły pozwalając stawić czoła nieszczęściu. To właśnie zbiór owych religijnych odpowiedzi stanowił „święty wszechświat” społeczeństw tradycyjnych (Hervieu-Léger 1999, s.73). I mimo, że współcześnie postęp nauki i techniki zlikwidował większość tajemnic świata, to jednak zgodzić się można, iż nadal nie wchłonął ludzkiej potrzeby **pewności**, będącej źródłem poszukiwań i konieczności zrozumienia otaczającego człowieka świata oraz ciągłego powracania pytania o przyczynę.

Powyżej zarysowane zostały różne sposoby interpretacji pojęcia *sacrum*, które bardzo często pojawiają się w literaturze naukowej, a szczególnie w analizach religioznawczych – i oczywiście (jak większość ustaleń w nauce) mają zarówno swoich gorących orędowników, jak i zagorzałych przeciwników. Jak się okazuje propozycje „sposobów myślenia” o *sacrum* mogą nawet czasem się wykluczać – dlatego też bardzo ważne jest, aby wyraźnie określić, który sposób podejścia jest akceptowany i przyjmowany przez badacza. Wydaje się to dosyć oczywiste. Jednak analizując prace archeologiczne, często można odnieść wrażenie, że archeolodzy przyjmują te elementy różnorodnych propozycji, które akurat odpowiadają ich wcześniejszemu wyobrażeniu i przyjętej dla danego zabytku archeologicznego „linii interpretacyjnej”. I może dlatego właśnie „*sacrum* w wykonaniu archeologów” jest tak bardzo niespójne i często w niczym nie przypomina wyżej zarysowanych propozycji.

Fenomenologia, *sacrum* i archeologia

Sacrum jest pojęciem, które nieodłącznie kojarzy się z fenomenologią – i z dorobku tego właśnie filozoficznego kierunku archeolodzy je zapożyczyli. Wydaje się to być o tyle uzasadnione, iż to właśnie ta „gałąź filozofii” może w wielu przypadkach stanowić dla archeologii pomoc w rozwiązywaniu problemów interpretacyjnych, związanych ze sferą wierzeniową przeszłej rzeczywistości. To, co najbardziej istotne w fenomenologii – czyli uniwersalistyczne podejście do religii oraz postulat systematycznych prób opisu zjawisk, może pozwolić na ukształtowanie zupełnie nowego podejścia do interpretacji materialnych pozostałości dawnych wierzeń, które przecież zawsze zajmowały i zajmują poczesne miejsce w życiu każdej społeczności. Tym bardziej, że wiara może być traktowana zarówno jako fenomen ludzki, jak i społeczny, a także jako „inwencja” człowieka, który musiał tak w zamierzchłej przeszłości, jak i obecnie, dawać sobie radę z podstawowymi problemami: śmiercią, chorobami, nieuniknionym cierpieniem.

Natomiast założenia i osiągnięcia fenomenologii, a także jej analizy pozwalają zrozumieć podstawowe zjawiska, fakty i strukturę zjawisk religijnych. Jednocześnie refleksja fenomenologiczna pozwala zerwać z abstrakcyjnym traktowaniem człowieka i świata – jest jedną z niewielu możliwości podkreślenia związku przedmiotu i podmiotu religii. Z perspektywy archeologicznej na szczególną uwagę zasługuje, tak podkreślane przez fenomenologię badanie stałej, będącej poza wszelkimi zmianami historycznymi, struktury zjawisk religijnych (np. Eliade 1999). I mimo tego, iż metoda fenomenologiczna jest często posądzana o antyhistoryzm – uznaje przecież „historyczność” istoty wyobrażeń i symboli kulturowych. Odrzuca jedynie tezę o ich ewolucyjnym rozwoju. Metoda fenomenologiczna – używając określenia Husserla – pozwala na zrozumienie „żywego świata”. Rozumienie fenomenologiczne umożliwia także - co znowu wydaje się być atrakcyjne dla archeologii - wielorakie i nieprzebrane możliwości interpretacji symboli: pozwala przemierzać wszystkie poziomy doświadczenia a także przedstawienia, które są niejako przez symbol jednoczone. Równocześnie ten właśnie sposób „rozumienia” pozwala umieścić symbol w pewnej bardzo rozległej całości (Woźny 1996, s.40). Poza tym, fenomenologia stwarza jeszcze inne możliwości - charakteryzuje się tym, iż pozwala obok siebie funkcjonować dosyć różnym podejściom, a o jej różnorodności może świadczyć fakt, iż badając nawet to samo zjawisko poszczególni badacze inaczej je ujmują i akcentują różne jego aspekty, co powoduje, że ich rozważania wielokrotnie się uzupełniają. Taki dopełniający charakter posiada właśnie omawiana wcześniej idea *sacrum* podejmowana przez wszystkich fenomenologów. I tak na przykład – dla Rudolfa Otto w pojęciu *sacrum* największe znaczenie ma tajemniczość, która pociąga i odpycha, dla Mircei Elidego – rzeczywistość (byt rzeczywisty), Gerardus van der Leeuw akcentuje przekraczanie granicy, a Max Scheler – osobowy charakter. Tak różnorodne podejścia nie wykluczają się wzajemnie i dopiero zsumowane dają możliwie pełny obraz przedmiotu religijnego (Zdybicka 1984, s.246). Jednocześnie bardzo ważne dla fenomenologów są wyróżniane przez nich dwa komplementarne środowiska: jedno, w którym człowiek może działać nie odczuwając przerażenia ani trwogi, ale gdzie jego działanie angażuje jedynie jego osobę w sposób powierzchowny, oraz drugie, gdzie uczucie głębokiej zależności podtrzymuje, zawiera w sobie i kieruje każdym z jego wzlotów. Te dwa światy – *sacrum* i *profanum* – określają się ściśle jedynie we wzajemnej relacji (Caillois 1995, s.20).

Jako przykładu wykorzystania myśli fenomenologicznej w archeologii polskiej², nie sposób pominąć dyskusji, która miała miejsce na łamach *Przeglądu Archeologicznego* (Makiewicz, Prinke 1980, Posern-Zieliński 1982, Makiewicz 1987). Autorzy tej polemiki, opierając się na ustaleniach niemieckiego religioznawcy Carstena Colpego (1972), zastanawiali się nad teoretycznymi możliwościami identyfikacji miejsc sakralnych i interpretacji ofiar. Próbowali więc (posiłkując się m. in. fenomenologią) wskazać takie kategorie, których powtarzalność na stanowiskach archeologicznych, pozwalałaby jednoznacznie określić, że były one związane ze sferą wierzeniową przeszłej rzeczywistości. Jak się okazało podawane przez autorów kryteria wyróżniania świętości nie gwarantowały postulowanego obiektywizmu, a jednocześnie

² Ze względu na ograniczoną objętość tej pracy zrezygnowano z p e ś
archeologii polskiej ustaleń fenomenologii.

pojęciami zaczerpniętymi z rozważań religioznawców żonglowano nad wyraz niekonsekwentnie (np. brakowało chociażby jednoznacznej definicji kluczowego dla rozważań pojęcia *sacrum*). To tylko jeden przykład (wcale nie najbardziej rażący) z nie tak długiej znowu listy prac archeologicznych, których autorzy za podstawę badań przyjmują lub twierdzą, że przyjmują założenia fenomenologii. W wielu tego rodzaju pracach tylko na wstępie zaznacza się, że to właśnie fenomenologia stanowi podstawę rozważań. Później, jedyne co z fenomenologii zostaje faktycznie wykorzystane, to w gruncie rzeczy zawsze ten sam zestaw pojęć (np. szczególnie chętnie i niefrasobliwie używane pojęcie *sacrum*) oraz ewentualnie kilka utartych, stereotypowych wręcz stwierdzeń i uogólnień.

Jednak (niestety dużo rzadziej) spotkać można takie prace archeologiczne, w których autorzy zwracają uwagę na trudności w zdefiniowaniu pojęcia *sacrum* i pojawiające się z tego powodu w trakcie analiz archeologicznych problemy (np. Minta-Tworzowska 2000, s.49-50).

Podsumowanie

Zarówno problematyka *sacrum*, jak i zagadnienia fenomenologii zarysowane zostały powyżej jedynie pobieżnie i służyć mają właściwie tylko zasygnalizowaniu tematyki i ukazaniu ilości pojawiających się pytań. Wydaje się, że korzystając z fenomenologii i właściwie zawsze łączącego się z nią pojęcia *sacrum* można bardzo wiele zagadnień związanych ze sferą religijną życia człowieka, jeżeli nie wytłumaczyć, to na pewno opisać i usystematyzować. Jednak wykorzystanie założeń myśli fenomenologicznej w archeologii polskiej zazwyczaj pozostawia wiele do życzenia i budzi ogromne wątpliwości. Niestety, fenomenologia w archeologii ma charakter fasadowy: badacze-archeolodzy zazwyczaj ograniczają się do wykorzystania w analizach archeologicznych tylko podstawowego aparatu pojęciowego bez jakiegokolwiek głębszej refleksji nad tą tematyką. Nie mówiąc już o tym, jak dalecy są od skrupulatnych prób zdefiniowania tak łatwo wskazywanego w zabytkach archeologicznych *sacrum*. Zupełnie inaczej inspiracja fenomenologiczna jest wykorzystywana przez np. archeologów brytyjskich. Ich rozważania prowadzone właśnie przez pryzmat fenomenologii są bardzo ciekawą alternatywą dla tradycyjnego pojmowania np. przestrzeni w archeologii, pozwalają na nowo przemyśleć kategorie czasu czy wymiary ludzkiej egzystencji, a nawet zmienić myślenie o artefaktach, które

„nie są już widziane jako zastygłe produkty przeszłych społeczności, jako uprzedmiotowione, wyalienowane obiekty, na których badacz dokonuje „analitycznego mordu”, ale jako posiadający własne życie, aktywni – choć pozbawieni intencjonalności – aktorzy, uczestnicy ‘bycia-w-świecie’, integralne elementy stosunków międzyludzkich, które pozwalają nam wejść w skomplikowane relacje ze światem” (Domańska 2001, s.40).

Oczywiście rozważania nad wierzeniami w przeszłości nie od dzisiaj uchodzą za tzw. „trudny” przedmiot badań, jednak myślę, że nie może to usprawiedliwiać nadzwyczaj często ujawniającej się,

przedziwnej skłonności archeologów do nadawania przydomku „kultowy” wszystkiemu, co dziwnie wygląda i do całkowitego ignorowania potencjalnych wartości i możliwości „drzemiących” w innych dziedzinach nauki. Bardzo niepokojący jednak jest fakt, iż na stwierdzeniu związku ze sferą wierzeniową przygoda intelektualna przeciętnego archeologa się kończy. Za główną przyczynę takiego stanu rzeczy można by uznać brak ustalenia całościowego metodologicznego podejścia do problemu, specyfikę źródeł archeologicznych, problemy w zdefiniowaniu religii, trudności w uznaniu danych znalezisk za mające jakiś związek z wierzeniową sferą ludzkiej przeszłości, brak jasno sformułowanych reguł pozwalających wytyczyć linię, oddzielającą sprawy sakralne od świeckich itp. Poza tym, należy podkreślić, iż archeolog dziś nie może już zadowalać się odpowiedziami na proste pytania typu „co”, „kiedy”, „gdzie” i ewentualnie „jak” – szczególnie jeżeli chodzi o tak pozamaterialną i delikatną sferę jak dawne wierzenia, rytuały czy systemy wartości. Zresztą postulaty o to, by archeologię cechowały większa tolerancja i otwartość nie są niczym nowym – wydaje się jednak, że cały czas są problemem bardzo aktualnym.

Jak więc w dzisiejszych czasach, czasach w których, upadły „wielkie narracje”, a wraz z nimi „kategorie Prawdy, Piękna, Dobra, Miłości, Boga, Rozumu, Teorii, Metody, Sensu, Rzeczywistości” (Grzegorzczak 2002, s.17) odpowiedzieć na pytanie, czym jest i czym było *sacrum*? Wydaje się, że można pokusić się o próbę przeddefiniowania tego pojęcia. Może warto zastosować w tym celu filtr, którym mógłby być zarówno modernizm, jak i postmodernizm, a samo pojęcie *sacrum* należałoby przeciwstawić tradycyjnemu językowi religijnemu? (Borowik 1999, s.16). Jednak czy wtedy będzie to pojęcie nadal choćby częściowo przydatne w warsztacie pracy archeologa?

Wykaz cytowanej literatury:

Borowik I.

1999 Religia jako forma pamięci, czyli Danièle Hervieu-Léger nowe oblicze religii w Nowoczesności, [w:] Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków, s. 7 - 22.

Caillois R.

1995 *Człowiek i sacrum*, PWN, Warszawa.

Domańska E.

2001 Ku archeologii martwego ciała. Kontemplacyjne podejście do przeszłości, *ER(R)GO*, nr 3, s. 37-60.

Eliade M.

1999 *Sacrum i profanum, o istocie religijności*, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Grzegorzczak A.

2002 *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

Hervieu-Léger D.

1999 *Religia jako pamięć*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.

Makiewicz T.

1987 Teoretyczne problemy badań religioznawczych w archeologii, *Przegląd Archeologiczny*, t. 34, s. 233-251.

Makiewicz T., Prinke A.

1980 Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych, *Przegląd Archeologiczny*, t. 28, s.

57-90.

Minta-Tworzowska D.

2000 Symbole i symbolika z perspektywy badań archeologicznych, [w:] *Kultura symboliczna Kręgu Pól Popielnicowych Epoki Brązu i Wczesnej Epoki Żelaza w Europie Środkowej*, B. Gediga i D. Piotrowska [red.], PMA, Warszawa-Wrocław-Biskupin, s. 45-54.

Posern-Zieliński A.

1982 Inspiracja fenomenologiczna w archeologicznych studiach nad religiami społeczeństw pradziejowych. Refleksje etnoreligioznawcze, *Przegląd Archeologiczny*, t. 30, s. 187-200.

Sardan J-P. O., de

1999 Okultyzm i etnograficzne „ja”. Magia czyli uegzotyczniona nadzwyczajność od Durkheima po antropologię postmodernistyczną, Buchowski M. [red.] *Amerykańska Antropologia Postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa, s. 247-267.

Woźny J.

1996 Filozoficzne źródła symboliki pradziejowej, *Ruch Filozoficzny*, tom LIII, numer 2-3, s. 395-403.

Zdybicka Z. J.

1984 *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.