

MICHAŁ BUCHOWSKI

ŹRÓDŁOWE PODSTAWY REKONSTRUKCJI KULTURY SYMBOLICZNEJ DAWNYCH SŁOWIAN *

W dziejach humanistyki podejmuje się nieustannie trud odtworzenia kultury minionych epok. Również na terenie słowianoznawstwa czyniono niejednokrotnie próby opisanego życia Słowian, w tym także ich kultury symbolicznej. Wystarczy przytoczyć tu prace L. Niederlego, A. Brücknera, A. A. Szachmatowa, V. J. Mansikki, K. Moszyńskiego, J. Kostrzewskiego, a ostatnio H. Łowmiańskiego. Niemal zawsze wysiłki takie pobudzają do refleksji, która przybierać może różne formy i kierunki. W niniejszym szkicu chciałbym się skupić przede wszystkim nad: 1) kwestią przydatności i stosowalności poszczególnych kategorii źródeł (historycznych, etnograficznych i archeologicznych) do rekonstrukcji kultury symbolicznej, a w jej obrębie religii dawnych Słowian. Ponadto postaram się oddać 2) podstawowe założenia wyjściowe Łowmiańskiego odnośnie do rozumienia religii i jej historycznych form oraz jego 3) krytyczną analizę ujęć i wyników badawczych innych autorów.

Jak widać z powyższej listy stawianych celów, rozważania skoncentrują się na sprawach — w tym kontekście najbardziej istotnych dla etnografii — użyteczności badań podejmowanych na jej gruncie i trafności proponowanych przez jej przedstawicieli rozwiązań, które przecież stają się momentem wyjściowym dalszych zabiegów. Przedsięwzięcie to nie będzie miało charakteru prostej relacji, lecz także komentarza i próby pewnego ustosunkowania się do niektórych kwestii.

Zacznijmy więc od zagadnień najbardziej ogólnych, nazwijmy je: teoretyczno-religioznawczych. W tym względzie trudności rodzą się już niemal od samego początku. W opinii fachowców panuje dość powszechne przekonanie o dużych kłopotach wiążących się z ustaleniem definicji religii; w związku z tym problem ten pozostaje przedmiotem dyskusji na gruncie wielu dyscyplin nim się zajmujących. Kształt i treść tych definicji zależą od przyjętej perspektywy badawczej i celów podejmowanych studiów. Dlatego niektórzy badacze stoją na stanowisku, że religia i wiele innych terminów z dziedziny humanistyki nie denotuje uchwytne empirycznie zjawiska, lecz zaledwie zespół cech o istotnej

* Artykuł powstał w wyniku refleksji nad książką Henryka Łowmiańskiego, *Religia Słowian i jej upadek*, PWN, Warszawa 1979.

zbieżności¹. Pozostaje wówczas tylko sprawa operacyjności tych pojęć w badaniach.

H. Łowmiański, pozostający na pozycji historyka, traktuje religię jako fakt historyczny, bo choć nie sposób stwierdzić realności świata nadprzyrodzonego i jego powiązań ze zjawiskami naturalnymi, to fakty ziemskie, będące domniemanym efektem działalności sił wyższych, posiadają charakter obiektywny, poddają się naukowej krytyce (s. 16-17). Dzięki badaniom w ramach historii można wyjawiać ważne i nierozłączne cechy religii, chociaż jej zagadnienia ogólne i geneza należą do kompetencji etnologii i filozofii.

W efekcie swych rozważań na ten temat dochodzi autor *Początków Polski* do konkluzji, iż najważniejszym chyba aspektem religii jest przekonanie człowieka o istnieniu i roli siły wyższej — czyli moment przedmiotowy religii. Uwzględnia jednocześnie jej elementy akcentowane przez poszczególne inne kierunki, a więc kult, czyli nawiązanie przez człowieka kontaktu z nadprzyrodzonym (do tego ograniczał się w zasadzie np. K. Moszyński) oraz emocjonalną postawę człowieka wobec bóstwa — aspekt podmiotowy (eksponują to fenomenologowie religii, jak choćby G. van der Leeuw, C. P. Tiele). W końcu proponuje się czytelnikowi definicję następującą: „Religia bierze początek z wiary człowieka w istnienie świata nadprzyrodzonego oraz jego przekonania w możliwość utrzymania z nim kontaktów tudzież ich wykorzystania dla celów ludzkich” (s. 12). Zrodzenie się wyobrażenia o nadprzyrodzonym i przeświadczenie o możliwości nawiązania z nim kontaktu decyduje o genezie religii, ale dopiero kult ją tworzy i dlatego niekiedy identyfikuje się te dwa pojęcia.

Nie miejsce tu na dokładny osąd tej definicji, gdyż wymagałoby to następnych, zbyt daleko idących rozważań. Z pewnością nie ustępuje ona wielu innym tego rodzaju, a za jej słuszością przemawia sygnalizowana już kwestia operacyjności, gdyż wydaje się sprawdzać ta definicja na łamach dalszych stron *Religii* Należy podkreślić, moim zdaniem, moment szczególnie w niej cenny, a mianowicie przekonaniowe traktowanie kultury, uwzględnianie rządzących nią reguł, a nie samych wytworów². Inaczej mówiąc, rozpoznawanie czynności bądź wytworów tych czynności pozwala nam tylko na rekonstrukcję, za ich pośrednictwem właśnie, reguł kulturowych, z którymi należy chyba kulturę utożsamiać. Wywody Łowmiańskiego, powoływana w nich literatura, terminologia (przyjęta od R. Otto) i zajęte stanowisko zdają się świad-

¹ Por. choćby: M. Czerwiński, *Kultura i jej badania*, Wrocław 1971, s. 56.

² W sprawie tej por. chociażby: A. Pałubińska, *O dwóch pojęciach kultury*, (w:) *Wartość, dzieło, sens*, red. J. Kmity, Warszawa 1975, s. 60-72.

czyć o nawiązywaniu przezeń do wielu współczesnych kierunków w religioznawstwie.

Wypada się także zgodzić z ogólną tezą, iż w myśli ludzkiej wyróżnić można dwa rodzaje rozpoznawanej przez nią rzeczywistości — przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Również przy wyjaśnianiu poszczególnych stanów rzeczy stosuje się rozumowanie oparte o dwa sposoby: nie-empiryczny i empiryczny, a magia i nauka byłyby tu najlepszymi, choć nie w pełni adekwatnymi egzemplifikacjami dla odpowiednich dróg rozwiązywania problemów. Zdaniem autora *Religii ...* objaśnianie wszelkich zdarzeń odbywa się przez postawienie hipotezy, po czym następuje jej konfrontacja z rzeczywistością i korekta wstępnych założeń. Jednakże ten końcowy efekt poddawany jest kolejnym rewizjom za sprawą naporu ludzkiego intelektu. Dodać tylko można, że tego typu pojmowanie rozwoju i postępu poznawczego pojawiało się w pracach wielu uczonych. Nie można również zapominać, iż wszelkie zjawiska, w tym także myślenie ludzkie, traktować trzeba w odniesieniu do całokształtu praktyki społecznej.

W miarę rozwoju wiedzy empirycznej koncepcja i zakres świata irracjonalnego ulegały zmianie i ograniczeniu. Jest to powodem, dla którego w niektórych środowiskach wysuwa się sugestia o autonomii i niesprawdzalności faktycznie istniejącej rzeczywistości nadnaturalnej. Stanowisko to spotyka się częstokroć zresztą z ostrą krytyką wśród wielu religioznawców.

Wstępne rozważania stanowią tło i ułatwić mogą wywody o genezie religii. W tym zakresie udokumentowana jest już chyba w nauce niemożność przyjęcia jednoznacznych rozwiązań monistycznych na temat początków religii, a jeszcze więcej chyba sprzeciwu wzbudza zakładanie istnienia epoki przedreligijnej³. Rozwiązania tego typu, szczególnie odnoszące się do drugiego z tych zjawisk, pozostają w sferze hipotetycznych domysłów, czy wręcz spekulacji, bez możliwości ich naukowej testyfikacji. Już bardziej uargumentowane są propozycje pluralistyczne, również tworzone głównie na podstawie materiału etnograficznego, chociaż i ich dowodność w wielu konkretnych wypadkach pozostawia dużo do życzenia.

Natomiast formami poświadczonymi źródłowo w religii Słowian są, jak podaje Łowmiański, polidoksja, prototeizm, politeizm i monoteizm. W wypadku tej książki kwestią do rozstrzygnięcia pozostaje stwierdzenie ich występowania lub nie, zarówno u wspólnoty indoeuropejskiej w momencie jej rozpadu, jak i potem u samych Słowian. Przechodzimy

³ Omówienie tego zagadnienia znaleźć można w: A. Posern-Zieliński, *Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo-plemiennego. Kontrowersyjne założenia teorii* S. A. Tokariewa, „Etnografia Polska” 1973, t. 17, z. 1, s. 141–169.

więc tymczasem do drugiego z zarysowanych na wstępie kręgów zagadnień — oceny niektórych dotychczasowych dokonań badawczych w tym względzie.

Przedtem chciałbym jednak wskazać na wyjątkową rzetelność warsztatu naukowego autora *Religii* ... Wykorzystuje on niezwykle szeroki materiał źródłowy, i to nie w celu jakiegoś opisu erudycyjnego, lecz możliwości dokładnego jego przeglądu, przeprowadzenia analizy, konfrontacji, oceny wartości i przydatności. Dzięki temu ma nastąpić możliwie pełne zbliżenie do prawdy historycznej. Uwzględnienie tych wszystkich czynników, polemika i ukazanie słabych punktów innych koncepcji pozwala na tworzenie nowych rozwiązań, zdaje się najbardziej prawdopodobnych, niemal jedynych możliwych do przyjęcia, gdy już zapoznamy się z całym wywodem do nich prowadzącym.

Taka „wizytówka” okazać się może przydatna teraz, gdy przystąpimy do napomkniętego uprzednio problemu. Otóż w wyniku długich i wnikliwych rozważań przeciwstawią się Łowmiański kategorycznie tezom, ugruntowanym ostatnio przez G. Dumézila, o występowaniu we wspólnocie indoeuropejskiej politeizmu. Rodził się on dopiero u poszczególnych jej odłamów pod wpływem czynników zewnętrznych. Obalenie tezy Dumézila, opierającego się w zasadzie na strukturalnej analizie tekstu, godzi jednocześnie w jego triadyczny podział bóstw, który stał się podstawą i zarazem rezultatem dociekań licznych etnografów i folklorystów (np. I. Toporowa). Ale oparta na źródłach historycznych i językoznawczych argumentacja trafia właściwie w pełni do przekonania. Politeizm w skryształizowanej postaci wystąpił wśród Słowian jedynie na Połabiu i to pod wpływem naporu chrześcijaństwa. Wiara w nadprzyrodzone bóstwo materialne (najczęściej nieba), czyli prototeizm, była przypuszczalnie właściwa już wspólnocie indoeuropejskiej, a więc i Słowianom.

Można w tej chwili odtworzyć pewien idealny schemat rozwoju religii sugerowany przez H. Łowmiańskiego:

polidoksja → prototeizm → politeizm → monoteizm

Kolejność taka nie musiała być jednak zachowana i mogło faktycznie nastąpić ominięcie któregoś z elementów; np. przekształcenie prototeizmu w monoteizm, jak to miało przypuszczalnie miejsce u Słowian południowych, gdzie jednak najsilniej zaznaczały się infiltracje płynące z zewnątrz. Co najważniejsze, pierwsze dwie z tych form znane były już wspólnocie indoeuropejskiej przed jej rozpadem.

Jednocześnie wątpliwości poddana zostaje także teza o pierwotnym, wyraźnie dającym się wyodrębnić dualizmie wierzeń słowiańskich; nie ma bowiem danych źródłowych poświadczających to zjawisko. Cały wy-

wód K. Moszyńskiego w *Kulturze ludowej Słowian* na ten temat nie jest więc właściwie udokumentowany⁴. Powszechność mitu kosmogonicznego z występującymi w nim spolaryzowanymi elementami dobra i zła, tak szeroko opracowywana i akcentowana na polskim gruncie przez R. Tomickiego, nie może być uważana za wystarczający dowód takiej opozycji z uwagi na duże możliwości wpływów chrześcijańskich i bogomilskich. Oddzielenie zaś wątków obcych od rodzimych, jak to jeszcze zostanie wykazane, jest wielce trudne i skomplikowane, w obliczu których nie wystarczą tylko deklaracje o ostrożności w ich traktowaniu. Dodatkowy argument, to brak tego mitu na zachód od Wisły, co w sposób dość silny godzi w prawdopodobieństwo archaicznej powszechności tego wątku.

Pamiętać bowiem należy, iż w przypadku zanotowania w badaniach jakiegoś folklorystycznego wątku liczyć się trzeba z kilkoma możliwościami: samodzielną twórczością grupy, dziedziczeniem z prap grupy i zapożyczeniami z zewnątrz. Jasne jest, że znaczenie wpływów idących spoza grupy rosło w miarę rozwoju i zbliżania się do epoki nam współczesnej. Dlatego trudno jest metodą tylko etnograficzną czy folklorystyczną oddzielić poszczególne warstwy. Stąd też rodzą się wątpliwości co do wyników dociekań prowadzonych w ten sposób, bez częstych odwoływań do innych dyscyplin. Już na początku lat 40-tych naszego stulecia ostrą krytykę badaczy „religii prymitywnych” przeprowadził szwedzki uczony C. W. von Sydow, zarzucając im przede wszystkim zaniedbanie samej krytyki źródeł. Jeszcze do dziś przyznaje mu się w dużym stopniu rację⁵. I choć kierunki obiekcji nie są identyczne, to wskazują one na wielość słabych punktów licznych rozważań.

Obecnie zastanówmy się jeszcze pokrótce nad problemem chrystianizacji, gdyż częściowo wiąże się z nim zagadnienie niezwykle interesujące dla etnologii. W tym względzie Łowmiański dochodzi do przekonania, że sama decyzja przyjęcia chrztu miała charakter demokratyczny, tzn. rozstrzygała o tym grupa możnych lub wiec plemienny. Nowa religia pełniła funkcje podobne jak dawna polidoksja, jeśli chodzi o sprawy ziemskie. Rola sił boskich polegała na afirmacji konkretnych ludzkich działań. Zupełnie odmienną rolę zaczęła natomiast odgrywać, gdy bierzemy pod uwagę funkcję eschatologiczną. Chrześcijaństwo stworzyło bowiem całkiem odmienną od polidoksyjnych wierzeń wizję życia pośmiertnego, która została następnie przyswojona przez ówczesne społeczeństwo. Akceptacja ta zrodziła uległość wobec Kościoła, mającego prawo odpuszczać grzechy i chroniącego tym przed piekłem; nastąpiło

⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1, Kraków 1934, s. 709 - 711.

⁵ Zob. J. Penttikäinen, *Taxonomy and Source Criticism of Oral Tradition*, (w:) *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. L. Honko, Hague 1979, s. 36 - 37.

związanie ludności z chrześcijaństwem, odcinające w ten sposób możliwość powrotu do dawnych wierzeń. Proces ten miał się zakończyć w XII wieku (rozdz. III). Dodać chyba tylko można, że trwały nawrót do kultów pogańskich był niemożliwy w pierwszym rzędzie w wyniku postępu procesów feudalizacyjnych, dla których dawna forma religii nie była już wystarczająca.

Niezwykle interesująca poznawczo wydaje się próba zrekonstruowania na podstawie zapisów źródłowych (zwłaszcza kronik Galla Anonima, Kadłubka, Kosmasa czy *Powieści dorocznej*) ówczesnego światopoglądu, stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości, rozróżniania przezeń naturalnych i nadprzyrodzonych porządków rzeczy, pojmowania wzajemnych zależności tych dwóch światów. Zadanie zdawałoby się niemal niewykonalne, lecz w sformułowaniach Łowmiańskiego brzmi ono bardzo sugestywnie. Choć zapisy takie są tylko rejestracją fragmentów przekonań całego społeczeństwa, i to szczególnie jego wyższych warstw, to można śmiało powiedzieć o wyinterpretowaniu pewnego „współczynnika humanistycznego” człowieka tamtego okresu. Mimo, iż — jak zaznaczyłem — mamy w źródłach zapis poglądów warstw nieco już odciętych od ogółu ludności, to pamiętać trzeba, że kronikarze w obrębie określonego społeczeństwa funkcjonowali i z niego czerpali swe doświadczenie kulturowe oraz przekonania.

Wreszcie przystąpić możemy do grupy zagadnień najbardziej nas tu interesujących, a więc oceny przydatności poszczególnych rodzajów źródeł do rekonstrukcji religii, zwłaszcza dawnych Słowian. Przy rozpatrywaniu tego problemu zdecydowany prymat przyznany zostaje przez autora *Początków Polski* źródłom historycznym, w czym, uważam, należy się z nim generalnie zgodzić. Sprawa ta wymaga jednak nieco głębszego rozważenia.

Historia, etnografia i archeologia (pomijam tu językoznawstwo) opierają swe badania o różne kategorie danych. Są to w kolejności zapisy źródłowe, zasób materiałów o wierzeniach ludowych zebranych w XIX i XX wieku, przedmioty materialne uzyskiwane w trakcie prac wykopaliskowych. Dane dwóch pierwszych dyscyplin można, idąc za G. Kloską⁶, zakwalifikować do zasadzających się na introspekcji; odmówić zaś należy tego charakteru źródłom archeologicznym.

Introspekcja ta ma niejako charakter pośredni, ponieważ zachodzi u badanych, a nie badających — nie tak, jak to miało miejsce w klasycznym introspekcjonizmie; najpierw musi jej dokonać badany obiekt, by potem dopiero przekazać jej wyniki badającemu. Różnica między et-

⁶ G. Kloska, *Świadomość historyczna i jej badania*, „Lud” 1979, t. 63, s. 118 – 119.

nografią i historią polega na tym, że efekty pierwsze komunikuje się wprost eksploratorowi, najczęściej ustnie, natomiast historykowi za pomocą zazwyczaj przekazu pisanego, niekiedy bardzo odległego czasowo. Lepsza sytuacja etnologii w tym względzie wypływa z możliwości osobistego uczestnictwa w tworzeniu, rodzeniu się materiałów, ich kontroli i oceny prawdopodobieństwa prawdy, a nawet sterowania w kierunku pożądanych kategorii. Historyk takiej możliwości nie ma i staje on w obliczu zamkniętych już materiałów. Dlatego chyba jedynie dla historyka właściwa może być następująca wypowiedź: „Historyk, który rozporządza dostatecznym zasobem źródeł pisanych, znajduje się w tej szczęśliwej sytuacji, że we własnym zakresie, bez uciekania do pomocy innych dyscyplin, uzyskuje odpowiedzi na wszystkie niepokojące go pytania” (s. 63).

Jest to chyba stwierdzenie prawdziwe dla celów ogólnego opisanie danego zjawiska, oddania treści ideologicznej, w mniejszym natomiast stopniu towarzyszących im okoliczności i stanów emocjonalnych. Właśnie w kierunku uchwycenia autentyzmu danych zmierzają niektóre tendencje antropologii kulturowej, w obrębie której zrodziła się choćby „etnografia szczerości” (*ethnography of sincerity*)⁷. Lecz problem ten odnosi się do badań współczesnych i w interesującej nas kwestii ma znaczenie tylko pośrednie; atuty warsztatu etnografa wykorzystać można w celu uzyskania jak najwartościowszych materiałów przydatnych dla rekonstrukcji historycznych. Historykowi w obrębie jego dziedziny pozostaje natomiast konfrontacja różnych danych źródłowych i naukowa ocena ich wartości; zawsze ma już ona charakter, który można określić jako „formalny”.

Wróćmy jednak do zagadnienia bezpośredniego znaczenia badań etnografii do rekonstrukcji kultury symbolicznej minionych epok. Licznym badaczom zdawało się, że mając zarejestrowany tradycyjny folklor łatwo będzie potem z niego wydzielić, przy pomocy różnego rodzaju metod, elementy archaiczne. Wkrótce wyszło jednak na jaw, iż jest to zadanie bardzo skomplikowane, a wyniki uzyskiwane tą drogą dyskusyjne. Wprawdzie Z. Sokolewicz pisze na przykład, że w *Kulturze ludowej Słowian* „Uderza ... wielka intuicja i surowe kryteria w doborze materiału naprawdę archaicznego, odsuwanie nawarstwień najmłodszych ...”, w wyniku czego uzyskujemy obraz nie kultury słowiańskiej przełomu XIX i XX wieku, ale systematyczny przegląd jej najdawniejszych elementów. Możliwe jest to według tej autorki dzięki stosowaniu swoistego *praesens ethnographicum* charakterystycznego dla warsztatu etnogra-

⁷ Zob. R. A. Hahn, *Understanding Beliefs: an Essay on the Methodology of the Statement and Analysis of Belief Systems*, „Current Anthropology” 1973, vol. 14, nr 3, s. 215 i nast.

fa, cechy tego warsztatu — „... która wynika z faktu występowania w kulturze zjawisk charakteryzujących się długim, wielowiekowym trwaniem i na podstawie tego kryterium łączeniu ich w jeden zbiór, poddawany dalej analizie pozwalającej na dalsze jego rozwarstwienie chronologiczne”⁸.

Dotąd jednak, mimo wielu prób, nie zdołano wypracować odpowiedniej procedury badawczej pozwalającej na ściśle określenie i oddzielenie poszczególnych nawarstwień. Ponadto całe postępowanie takie opiera się na założeniu o trwałości niektórych struktur, lecz ani to założenie nie ma jak dotąd dostatecznych podstaw naukowych, ani tym bardziej wnioski o konkretnych zjawiskach posiadających tę domniemaną cechę. Obydwie przedstawione hipotezy nie są więc w pełni prawomocne formalnie. Z jednej strony bazują bowiem na nieobalanych założeniach wysnutych intuicyjnie, na drodze nie dającej się weryfikować naukowo; nie mogą w ten sposób podlegać intersubiektywnej kontroli, która obok komunikowalności jest podstawowym wymogiem twierdzeń nauki. Z drugiej zaś strony, jak to dowodnie wykazuje Łowmiański, wnioski samego Moszyńskiego nie wytrzymują konfrontacji z danymi historycznymi. Fałszywość konsekwencji założeń zdaje się dodatkowo potwierdzać fałszywość tych założeń. Innymi słowy, eksplanans zawiera tu przesłanki, które nie są jeszcze uprawomocnionymi przez naukę prawami; jeśli natomiast przez niektórych za takie zostały „na wiarę” uznane, to pośrednio wprowadzie, ale właśnie na łamach *Religii* ... zostały sklasyfikowane.

Słuszna więc w tym kontekście wydaje się również opinia autora, że wszelkie prace etnograficzne w takim przypadku wymagają potwierdzenia w zapisach źródłowych. Nie oznacza to bynajmniej dla etnografii rezygnacji z tego typu badań, lecz odwrotnie — ich kontynuację, ale przy szerszej perspektywie i większej poprawności naukowej.

Nieco inaczej przedstawia się ta kwestia, gdy chcemy odtwarzać religię (szerzej: kulturę) społeczeństw tak odległych czasowo lub izolowanych, że nie ma dla nich materiałów źródłowych pisanych. Rola etnologii zdaje się tu niejako wzrastać. Zasadnicze znaczenie odgrywa zaś tu metoda *per analogiam*. W wypadku badań pradziejowych zasadza się ona na przesłance o względnej identyczności form kultury symbolicznej u ludów na określonym etapie rozwoju. Wysnute na tej podstawie przypuszczenia mają więc jedynie tę dość wąską bazę i traktować je można najwyżej w sposób ramowy. Uwzględnić są one w stanie tylko determinantę funkcjonalną zjawisk (czyli najogólniej warunki zewnętrzne), nie mogą natomiast w zasadzie nic powiedzieć o determinancie genetycznej

⁸ Z. Sokółewicz, *Teoria kultury K. Moszyńskiego jako punkt wyjścia do badań etnogenetycznych*, „Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 2, s. 106.

(czyli dziedzictwie myślowym). Tymczasem nawet dwa z pozoru identyczne społeczeństwa nie wytworzą idealnie podobnych wierzeń. Jest to jednak jedyne pozostające do dyspozycji rozwiązanie i zadanie etnologii polega w tym względzie na dalszym doskonaleniu tworzonych tą drogą teorii.

Że wysiłki takie są czynione, świadczy chociażby proponowana przez Å. Hultkrantz'a próba prowadzenia takich badań w ramach tzw. podejścia religio-ekologicznego. Na podstawie studiów współczesnych społeczeństw prymitywnych ustala się, m. in. przy pomocy metody ekologicznej, typy kulturowe. Z odpowiednim typem kulturowym łączy się następnie odpowiedni typ religijny. Typ społeczeństwa prahistorycznego rozpoznaje się na podstawie danych dostarczanych przez archeologię. Mając więc rozpoznany ogólny typ kulturowy grupy możemy wnioskować o typie religijnym w niej występującym; rzecz prosta, sprowadza się to poznanie tylko do ogólnej struktury i wzorów religijnych⁹. Jak dotąd, nie wypracowano owych typów religijnych w sposób dostatecznie dokładny, a sprzeczności panują też przy ustalaniu typów kulturowych. Wydaje się jednak, iż jedynym *novum* omawianej propozycji jest postulat wypracowania obydwu rodzajów typów i zastosowaniu przy tym, a ogólniej w metodzie *per analogiam*, osiągnięć kierunku ekologicznego w badaniach kulturowych.

Zawsze natomiast ukazanie się na arenie źródeł pisanych pozwala na wypełnienie odpowiednią treścią historyczną szkicowego schematu. W miarę zaś zwiększania się ilości pisanych danych źródłowych, rola etnografii stopniowo proporcjonalnie maleje i dane jej służą następnie do uprawdopodobniania wywodów historyka. Tak jest m. in. z religią Słowian. Całkowita „supremacja” materiałów etnograficznych występuje ponownie w czasach narodzin tej dyscypliny, a więc w XIX i XX wieku. Istnieje przy tym także pewna zależność odwrotna — prawdopodobieństwo trafności rozwiązań etnografii jest tym większe, im bliższy współczesnemu jest okres rekonstruowany. Dzieje się tak za sprawą nie tylko występowania większej ilości źródeł historycznych i etnograficznych, lecz także większego stopnia zbieżności myślenia mniej odległych od siebie czasowo pokoleń.

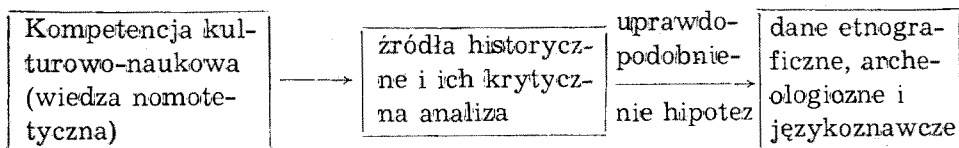
Jeszcze w innej sytuacji znajduje się archeologia. Operuje ona bowiem jedynie źródłami materialnymi i ich interpretacją. Interpretacja ta znaczną ilość swych przesłanek czerpie właśnie z etnologii. Ona dostarcza nie tylko danych o tzw. społeczeństwach pierwotnych żyjących w erze nowożytniej, lecz także ogólniejszych teorii na tej podstawie bu-

⁹ Å. Hultkrantz, *Ecology of Religion: Its Scope and Methodology*, (w:) *Science of Religion*..., op. cit., s. 233 - 234.

dowanych (pozostaje nadal problemem otwartym ich poprawność). Wspomniano już, że stosowanie metody *per analogiam* ma liczne słabe strony i dlatego chociażby archeologa winna cechować daleka ostrożność. O złożoności tej procedury dowodzą choćby prace A. L. Kroebera w Kalifornii i L. S. Leshnika w Indii¹⁰. Wykazują one, że archeologia bazuje na bardzo nikłej próbie mikrozmiarów (najwyżej do 15% materiału pozostaje do dyspozycji badacza), a możliwości interpretacji podobnego zjawiska mogą być wielorakie; jednocześnie za odmiennym zjawiskiem kryć się mogą podobne reguły kulturowe. Również obrządek pogrzebowy, uznawany za jeden z bardziej trwałych elementów kultury, okazuje się często być zmienny w zależności od mody i upodobań. Tymczasem w omawianej tu dyscyplinie ciągle zdają się nierzadko funkcjonować nie dowiedzione, ale silnie zakorzenione stereotypy myślowe. Ich zweryfikowanie jest niezbędne dla dalszego postępu badań. W momencie pojawienia się źródeł pisanych na pomoc archeologii wychodzi, obok etnografii, historia.

W archeologii kryją się jeszcze duże potencjalne możliwości materiałowe w stosunku do obydwu pozostałych dyscyplin. Podczas gdy w problematyce będącej przedmiotem rozważań całego szkicu historii i etnologii pozostaje w zasadniczym zrębie krytyczna analiza i reinterpretacja na gruncie nowej metodologii względnie zamkniętego zbioru danych, to w archeologii spodziewać się można dalszego jego gromadzenia. Jeśli chodzi o tereny Słowiańszczyzny, to zwłaszcza na Rusi ciągle odkrycia archeologiczne dostarczają szeregu cennych danych. Przy różnieniu, uzyskiwanemu dzięki literaturze historycznej i etnograficznej, ich wykorzystanie będzie z pewnością płodne poznawczo.

Biorąc pod uwagę zasób posiadanych źródeł oraz dorobek poszczególnych dyscyplin wiedzy odtworzyć można, pozostając zresztą generalnie w zgodzie z H. Łowmiańskim, pewien schemat poznania stosowany przy rekonstrukcji religii Słowian lub wypadków analogicznych.



Prymarnymi w tym względzie pozostają więc dane historyczne. Sytuacja i zależności poszczególnych kategorii źródeł zmieniają się wraz ze zmianą proporcji ich występowania. Wyjaśnić też należy, że na tzw.

¹⁰ Podaje za: A. Prinke, *Możliwości porównawczego stosowania danych etnograficznych w archeologii*, „Etnografia Polska” 1973, t. 17, z. 1, s. 51-55, 61-62. Tam też szerzej o związkach archeologii i etnografii.

tu kompetencję kulturowo-naukową składa się cały bagaż intelektualny i doświadczenie kulturowe, z którym przystępuje się do studiów, a więc, innymi słowy, dotychczasowy dorobek badawczy z danej dziedziny i ogólny pogląd na rzeczywistość. Nie muszę chyba dodawać, iż jeśli chodzi zwłaszcza o pierwszy z tych ostatnich elementów, to tworzony jest on wysiłkiem uczonych wszystkich zainteresowanych dyscyplin.

W skali globalnej okazuje się więc, że związki między dyskutowanymi dziedzinami wiedzy są zbyt ściśle, by mówić o absolutnej autonomii lub supremacji którejs z nich. Realizacja tego złudnego postulatów nie może się nigdy obyć bez uszczerbku dla rezultatów badań. Ponownie zwycięża idea humanistyki integralnej, nazbyt często zapomniana w praktyce badawczej.

MICHAŁ BUCHOWSKI

SOURCES FOR THE RECONSTRUCTION OF ANCIENT SLAVS' SYMBOLIC CULTURE

(Summary)

The present paper results from the author's reflections on the book "Religia Słowian i jej upadek" (Warszawa 1979) by the outstanding Polish historian, Henryk Łowmiański. From among a wide range of problems presented in the above mentioned book, the following issues are discussed in this article: basic assumptions concerning Łowmiański's understanding of religion and its definition, his critical analysis of works closely connected with the main problem of his book and applicability of various sources (historical, ethnographic and archeological) for the reconstruction of the symbolic culture of the past.

The author of this article points out and warns against overhasty attempts (applied both by ethnologists and archeologists) to reconstruct extinct religions; he also emphasizes the scientific invalidity of various premises found in such attempts.

With reference to the symbolic culture of the ancient Slavs historical sources have been proved to be of the primary importance, while other categories can serve only to give certain hypotheses an appearance of verisimilitude. However, the situation and relations between these particular categories of sources change accordingly to their quantity. General scientific achievement is thus created by all scholars of the various disciplines concerned.