

CERAMIKA MALOWANA Z WCZESNEJ EPOKI ŻELAZA VS. NOWOŻYTNA CERAMIKA BIAŁA. ROZWAŻANIA O MAGII I O „ODCZAROWANIU ŚWIATA”

PAINTED CERAMICS FROM THE EARLY IRON AGE VS. MODERN WHITE CERAMICS. REFLECTIONS ON MAGIC AND “DISENCHANTING THE WORLD”

Małgorzata Markiewicz

Instytut Archeologii i Etnologii PAN
ul. Więzienna 6, 50-114 Wrocław
Malgorzata.Markiewicz@arch.pan.wroc.pl

ABSTRACT: The article contrasts two chronologically distinct groups of artifacts: painted ceramics from the Hallstatt period and the so-called white ceramics, produced until the end of modernity. They are related by means of the technique of covering a bright surface with colorful patterns and the stylistic similarity of certain geometric motifs. However, the ideas behind creating these pictorial representations were completely different. In the article, painted vessels from the Hallstatt period and modernity will be the starting point for detailed studies on magical and rational thinking about the world. It was in the Renaissance that, according to the concept of the sociologist and philosopher Max Weber (1864–1920), a “disenchantment of the world”, took place – e.g. the departure from the magical understanding of reality. Early Iron Age and Modernity ceramics will illustrate this process.

KEY WORDS: painted pottery, white ceramics, Hallstatt period, modern period, magical thinking, magic, ritual

*Wiara w magię jest jednym z najwcześniejszych i najbardziej
znamiennych przejawów budzącej się w człowieku wiary w siebie.
Nie czuje się już zdany na łaskę sił przyrody lub sił nadprzyrodzonych.
Zaczyna grać swą rolę, staje się aktorem w widowisku przyrody.*

E. Cassirer. 1998. *Esej o człowieku*, s. 166.

W 1889 roku Martin Zimmer opublikował monografię *Die bemalten Thongefäße Schlesiens aus vorgeschichtlicher Zeit*. Oprócz tekstu publikacja zawiera tablice

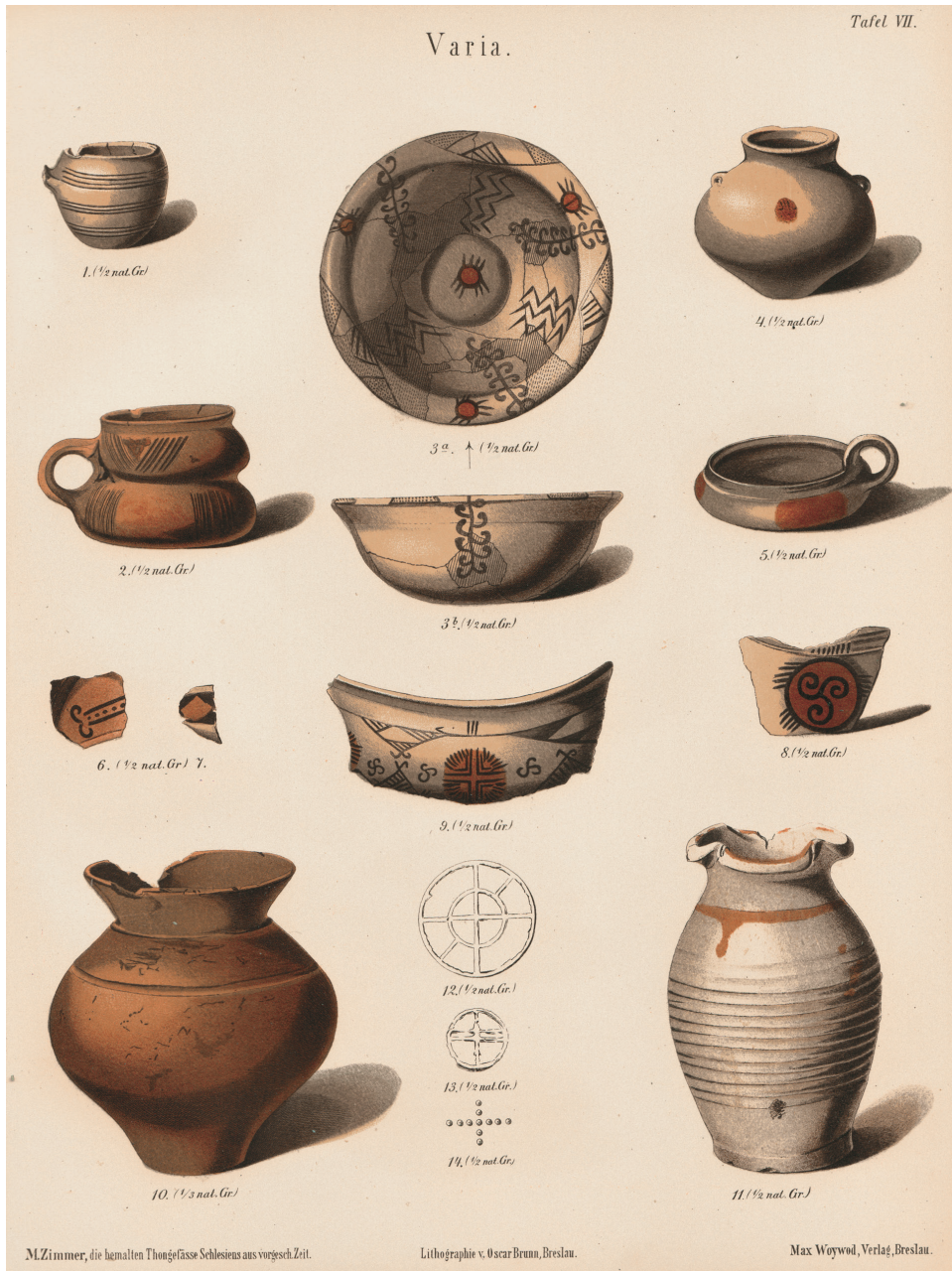
z barwnymi litografiami Oskara Brunna. W katalogu, zgodnie z ówczesną wiedzą, prezentowane są znaleziska śląskiej ceramiki malowanej z wczesnej epoki żelaza. Wśród rycin zabytków z okresu halsztackiego można odnaleźć ilustrację naczynia datowanego na okres nowożytny. Takie zestawienie znalezisk z dwóch różnych epok jest dość niezwykle (ryc. 1). Jak stwierdził autor, naczynie zostało umieszczone na tablicy po to, aby za pomocą szczególnie znaczącego przykładu pokazać różnice, przy pewnym podobieństwie, jakie istnieją między odrębnymi chronologicznie zabytkami (Zimmer, 1889, s. 30, tabl. VII). Czerwone motywy malowane na nowożytniej ceramice są w pewnym stopniu stylistycznie podobne do wizerunków tworzonych na naczyniach halsztackich o jasnej barwie powierzchni. Jednak znaczenie obrazów umieszczanych na tych dwóch grupach ceramiki jest zgoła inny.

W artykule porównana zostanie ceramika malowana z wczesnej epoki żelaza z nowożytną ceramiką białą. Pierwszy rodzaj naczyń wykonywany był na ziemiach polskich ok. 2800 lat temu (od 750 do około 400 lat p.n.e.; Gediga, 2017, s. 7), natomiast drugi najliczniej wytwarzany był od schyłku XV do XVIII wieku¹ (Bis, 2014, s. 52–53). Takie przeciwstawienie dwóch kategorii zabytków będzie podstawą do dalszych rozważań dotyczących myślenia magicznego. W okresie halsztackim całość życia regulowana była przez synkretyczną kulturę magiczną. Odzwierciedleniem takiego pojmowania świata są barwne naczynia, które służyły do celów rytualnych. Nowożytna malowana ceramika biała, mimo podobieństwa w zdobnictwie do pojemników halsztackich, utraciła charakter obrzędowy, stała się bardziej praktyczna. Motywy na niej umieszczane nie były obrazami-znakami, lecz pełniły wyłącznie funkcję dekoracyjną. To właśnie w renesansie, okresie w którym wytwarzano ceramikę białą, doszło do odejścia od magicznego pojmowania rzeczywistości. Nastąpiło w tym czasie, według teorii Maxa Webera (1864–1920), niemieckiego socjologa i filozofa, do tzw. odczarowania świata (demagizacji).

Podstawą analiz będą głównie wyniki badań opisane w dwóch monografiach. Pierwsza publikacja *Świat kolorów garncarzy z rejonu Domasławia sprzed około 2800 lat* (2017) autorstwa B. Gedigi, D. Łaciak, B. Łydzby-Kopczyńskiej i M. Markiewicz jest szczegółowym opracowaniem zbioru halsztackiej ceramiki malowanej odkrytej na cmentarzysku w Domasławiu, pow. wrocławski. Natomiast druga praca: M. Bis, *Późnośredniowieczne i wczesnonowożytne naczynia białe z Solca nad Wisłą* (2014), to kompendium wiedzy na temat ceramiki białej. Poszczególne cechy barwnych naczyń z dwóch różnych epok będą ilustracją do kolejnych studiów.

W naukach humanistycznych tworzone są niezliczone definicje, czym jest magia i religia oraz jak je odróżnić. Niemal każdy naukowiec zajmujący się tą problematyką proponuje własne formuły. Korzenie tego problemu sięgają do starożytnej tradycji judeo-chrześcijańskiej. Zgodnie z myślą starożytnych Hebrajczyków w magii wierzy

¹ Najstarsze egzemplarze ceramiki białej datowane są na XIV–XV wiek. W niektórych ośrodkach zlokalizowanych na ziemi sandomierskiej zanik ich wytwarzania przypada na XVIII wiek. Kres produkcji tego typu naczyń określa się ogólnie na schyłek nowożytności, jednak naczynia takie tworzone były nadal w czasach współczesnych w garncarstwie ludowym (Bis, 2014, s. 53 – tam dalsza literatura).



Ryc. 1. Litografia z monografii *Die bemalten Thongefäße Schlesiens aus vorgeschichtlicher Zeit* (Zimmer 1889, tabl. VII). Nr 11 – naczynie nowożytne

Fig. 1. Lithograph from the monograph *Die bemalten Thongefäße Schlesiens aus vorgeschichtlicher Zeit* (Zimmer 1889, plate VII). No. 11 – a modern vessel

się, że siłami nadnaturalnymi można manipulować, podczas gdy prawdziwy Bóg nie poddaje się woli człowieka. Od tysiącleci ta definicja przenika myśl europejską. Jednak nie wszyscy badacze się z nią zgadzają (Buchowski, 1993, s. 68, 71; 2005, s. 57).

Magia to synkretyczno-kulturowy typ świadomości służący do ekspresji wartości wspólnoty, wyrażany poprzez rytuały, które stanowiły podstawę dla spójności i trwania społeczeństwa. W kulturach archaicznych spełniała ona kilka ważnych ról: stwarzała poczucie bezpieczeństwa w momentach niepewności, formowała i utrzymywała porządek społeczny, nadawała określone formy tradycji. Pełniła funkcje praktyczne i intelektualne przez organizowanie procesu poznania otaczającej człowieka rzeczywistości (Buchowski, 1986, s. 116–117, 121; Kmita, 1989, s. 56). Społeczności magiczne za pomocą odpowiednich środków, tj. formuły, używanie przedmiotów, substancji czy instrumentów, dążyły do uzyskania duchowych lub materialnych celów. Magia koncentrowała się głównie na technicznej stronie ceremonii. Społeczeństwa archaiczne za pomocą magicznej wiedzy i praktyki wymuszały na nadnaturalnych siłach odpowiednie działanie. Inaczej jest w świecie religii, gdzie człowiek jest podporządkowany i zależny od wyższych mocy. Dla jej wyznawców ważna jest modlitwa i prośba (Wypustek, 2001, s. 27). Według definicji E. Durkheima (2010, s. 36, 39) „religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”. Autor stwierdził również, że „kościół magii nie istnieje”. Jednak, jak zauważył M. Buchowski (1993, s. 79), kultura magiczna nigdy nie miała charakteru instytucjonalno-społecznego. Magia praktykowana była wspólnotowo, spontanicznie. Przy pomocy magii członkowie danej grupy chcieli osiągnąć cele materialne, doraźne i indywidualne. Religia natomiast, przez nakazy moralne, ukierunkowana jest na odległe cele, tj. zbawienie, zapewnienie duchowej satysfakcji i rozwoju. Można powiedzieć, że magia i religia mają odmienne intencje. Magia jest bardziej utylitarna, natomiast religia ma charakter bardziej twórczy (Wypustek, 2001, s. 27).

Badanie wierzeń społeczeństw pradziejowych nie opiera się na faktach, ale na przypuszczeniach i wyobrażeniach. Nie jesteśmy w stanie zrekonstruować kultu i rytuałów z odległej przeszłości (Kobylińska, 1991, s. 26–28). Badania takie zawsze będą niepełne i będą w jakimś stopniu hipotezą. Archeolodzy w swoich rozważaniach czerpią wiedzę głównie z obserwacji i danych znanych z etnografii, antropologii oraz socjologii. Źródła, którymi dysponują, to cmentarzyska (rodzaje obrządku i pochówku, wyposażenie grobu), miejsca kultu, depozyty, zabytki specjalne (np. gliniane figurki, naczynia zoomorficzne) oraz przedmioty i ceramika ze znakami symbolicznymi. Tak zwana *archeologia religii* szczególnie koncentruje się na badaniu ikonografii, przejawów obrzędowości, wydzielania przestrzeni *sacrum*, w mniejszym stopniu koncentruje się na mitach (Gediga, 1979, s. 320–341; Minta-Tworzowska, 2021, s. 19–21). O problemach teoretycznych badań nad wierzeniami w archeologii pisali m.in. A. Posern-Zieliński i J. Ostoja-Zagórski (1977), T. Makiewicz (1987), J. Woźny (2004), S. Kadrow (2006) oraz J. Baron (2009). Główne trudności, na które zwrócili uwagę autorzy, to: wpływ ideologii marksistowskiej i chrześcijańskiej na

badania, problem z wydzieleniem źródeł archeologicznych przydatnych do studiów nad rytuałami i obrzędami społeczeństw pradziejowych oraz nieprawidłowe użycie analogii etnograficznych.

W naukach humanistycznych studia na temat magii i religii prowadzone są w ramach kilku dziedzin. Najbardziej znaczące opracowania pochodzą z kręgów anglo-amerykańskiej oraz francuskiej socjologii, antropologii społecznej i kulturowej, a także etnologii. Publikacje poświęcone magii dostarczają nie tylko danych opisowych, ale także prób ich teoretycznych interpretacji. W artykule nie sposób przytoczyć wszystkie opracowania, dlatego zostaną wymienione tylko te najważniejsze, które można odnieść do *społeczeństw pradziejowych*.

E. B. Tylor (wyd. pol. 1896–1898) w publikacji *Cywilizacja pierwotna...* zauważył, że najdawniejszą formą wierzeń był animizm, czyli wiara w uduchowanie natury człowieka, zwierząt, roślin i świat nieożywiony. Twierdzenia te rozwinął przedstawiciel ewolucjonizmu w etnologii J. G. Frazer w monografii *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, wydanej w 1894 roku. Autor ten stwierdził, że myślenie magiczne (tzw. magia homeopatyczna, naśladowcza) opiera się na zasadzie, że „podobne powoduje podobne, względnie że skutek podobny jest do przyczyny”, a także „rzeczy, które pozostawały w styczności, nadal na siebie wpływają” (tzw. magia przenośna). Wyniki badań nad magią i wierzeniami w ujęciu socjologicznym przedstawił E. Durkheim (wyd. pol. 2010). Zauważył on, że religia powinna być traktowana jako zjawisko społeczne. Socjolog ten wykazał, że rytuały pełnią ważną rolę w utrzymaniu i wzmacnianiu podzielanych przez ludzi wierzeń. Podkreślał konieczność badania jej form religijnych z najbardziej odległej przeszłości, po to, aby móc stwierdzić, czym będzie społeczeństwo współczesne. Jego koncepcja religii opiera się na podziale całego uniwersum na dwie przeciwstawne, wykluczające się wzajemnie strefy – *sacrum* i *profanum*. Jak to wyjaśnił E. Durkheim, pierwsza strefa to wszystko co święte, natomiast druga, to wszystko co świeckie. Kontynuatorami jego myśli byli skupieni wokół założonego przez niego pisma *L'Année Sociologique* m.in. L. Lévy-Bruhl, H. Hubert, M. Mauss (Buchowski, 1986, s. 21). Socjologowie francuscy zajmowali się problemem wywodzenia się zjawisk i idei religijnych z działań społecznych. Obok E. Durkheima drugim klasykiem socjologii religii jest M. Weber (1963, wyd. pol. 2018), który prowadził analizy natury, początków i rozwoju religii. Jego koncepcje opierają się na badaniach wielkich systemów religijnych. W kontekście rozważań nad wierzeniami znaczącą rolę odegrał L. Lévy-Bruhl (wyd. pol. 1992). Był twórcą pojęcia mistycyzmu. Odróżnił on mentalność „prymitywną” od cywilizowanej. Jego badania miały wskazać cechy i zasady myślenia mistycznego ludzi pierwotnych. Interesujące są również koncepcje antropologa kulturowego, twórcy funkcjonalizmu – A. R. Radcliffa-Browna. W monografii *Wyspiarze z Andamanów* (wyd. pol. 2006) opisał wiele rytuałów i ceremonii. Jego badania skoncentrowane były głównie na funkcji społecznej religii (magii). Jego poglądy podzielał i kontynuował w pracy badawczej antropolog społeczny, etnolog i socjolog B. Malinowski (m.in. 1981, 1990). Przedmiotem jego analiz były funkcje pełnione przez instytucje społeczne, także religię. Zauważył, że magia zrodziła się z napięć uczuciowych. Wszystkie działania magiczne są ekspresją uczuć. Uznał, że magia stanowiła podłoże każdej wiary w siły

nadnaturalne i przenikała całe codzienne życie badanych przez niego wspólnot (Buchowski, 1986, s. 36–37). O mitycznym typie myślenia, a także o sferze kultury symbolicznej pisał w swoich pracach filozof E. Cassirer (wyd. pol. 1998). Według tego autora to, co odróżnia ludzi od zwierząt, jest tworzenie przez nich symboli. Świat kulturowy człowieka składa się z wielu form, m.in. mitologii, sztuki i języka. Zauważył, że pierwotnym rodzajem myślenia było myślenie mitologiczno-magiczne (Buchowski, 1986, s. 45–46). Szwajcarski psycholog i filozof kultury C. G. Jung (wyd. pol. 1981), podobnie jak E. Cassirer, badał formy symboliczne. Stwierdził on, że symbolika wywodzi się ze skojarzeń archetypicznych, zbiorowej podświadomości ludzkiej. Również M. Eliade (wyd. pol. 1993, 2009), klasyk religioznawstwa, poświęcił swoje badania problematyce symbolu. Spostrzegł, że w sferze religijnej „wszystko jest symbolem”. Teorie tego badacza chyba najczęściej przywoływane są w pracach dotyczących wierzeń pradziejowych. Podobnie koncepcje M. Lurkera (wyd. pol. 2011) wielokrotnie były cytowane przez archeologów. Zainteresowanie wzbudzają zwłaszcza jego studia nad teorią symboli i mitologią. Twórca strukturalizmu w antropologii kulturowej C. Lévi-Strauss, autor *Myśli nieoswojonej* (wyd. pol. 1969) i *Antropologii strukturalnej* (wyd. pol. 1971), nawiązując do tzw. francuskiej szkoły socjologicznej E. Durkheima, w swoich publikacjach przedstawił m.in. poglądy na temat mitologii, praktyki magicznej oraz magicznej sfery światopoglądu. C. Lévi-Strauss uważał, że struktury myślenia i działania magicznego, warunkowane społecznie, pełnią jednocześnie funkcje grupowe i indywidualne, są wyrazem stanu ich zrównoważenia (Buchowski, 1986, s. 55). Stwierdził, że nie ma religii bez magii, jak i nie ma magii niezawierającej przynajmniej odrobiny religii (Lévi-Strauss, 1969).

Warto również wspomnieć o polskich badaniach nad wierzeniami. Swoje obserwacje w tym temacie prowadził filozof i teoretyk kultury J. Kmita, twórca poznańskiej szkoły metodologicznej, autor m.in. publikacji *O kulturze symbolicznej* (1982) i *Magiczne źródło kultury* (1984). Niezwykle istotne są badania filozofa kultury A. Pałubickiej (1984, 1990, 1991, 2021), antropologa, filozofa i kulturoznawcy M. Buchowskiego (1986, 1993) oraz antropologa i religioznawcy A. Wiercińskiego (2010). Nie sposób nie przywołać prac polskich archeologów, za sprawą których poszerzyła się nasza wiedza na temat obrzędowości, rytuału, mitu i magii. Wśród nich należy wymienić m.in.: W. Antoniewicza (1948/1949, 1957), B. Gedigę (m.in. 1970, 1976, 1979, 1980, 1989, 2000), A. Niewęglowskiego (1981), L. Łukę (1973), W. Szafranski (1964, 1971, 1975), D. Mintę-Tworzowską (2000, 2008, 2021), H. Mamzera (2013, 2018a, 2018b, 2021a, 2021b), J. Woźnego (1996, 1998, 2000, 2004, 2005), A. P. Kowalskiego (2001, 2013), A. Mierzwińskiego (2003, 2007, 2012) oraz M. Kwańskiego (1988, 1993, 2020).

Z JEDNEJ GLINY...

Ceramika malowana z okresu halszackiego wykonywana była z glin kaolinitowych. Zawartość minerałów kaolinitu powodowała jasne, kremowe zabarwienie powierzchni (Łaciak, Łydzba-Kopczyńska, 2017, s. 57–58). Naczynia te były bardzo

delikatne, dlatego też pierwsi badacze niemieccy tego typu ceramikę nazywali „śląską porcelaną” (Seger, 1926, s. 232; Coblenz, 1968, s. 71). Gliniane pojemniki wykonywane były ręcznie, metodą lepienia z wałków. Przy ich modelowaniu posługiwano się obrotową podstawką. Ceramika malowana wypalana była w palenisku otwartym lub przykrytym kopułą glinianą w temperaturze około 600°C (Łaciak, Łydźba-Kopczyńska, 2017, s. 63–64).

Do malowania halsztackich naczyń o jasnej powierzchni używano farb mineralnych. Farby po wypale posiadają zabarwienie czerwone lub czarne. Czerwony barwnik otrzymywany był z ochry, czyli glinki z dużą zawartością żelaza w postaci mineralnego hematytu. Natomiast kolor czarny to pigment bazujący na węglu drzewnym, tzw. czerni węglowej (Łaciak, Łydźba-Kopczyńska, 2017, s. 59–63; Łaciak, 2017a, s. 38–42).

Malowane wyroby ceramiczne z wczesnej epoki żelaza to: misy, naczynia wazowate, czerpaki, czarki, naczynia miniaturowe oraz formy specjalne, tj.: figurki ornitomorfnicze, puszki, gliniany wózek, trojaki, naczynia piętrowe czy naczynia zoomorficzne (Alfawicka, 1970, s. 21–35; Łaciak, 2017b, s. 15–51). Do tworzenia ceramiki malowanej potrzebna była odpowiednia wiedza i umiejętności. Naczynia były przygotowywane niezwykle starannie. Barwne wzory, symetryczne i często niepowtarzalne, wykonywane były uderzająco precyzyjnie (Markiewicz, 2017, s. 71–140).

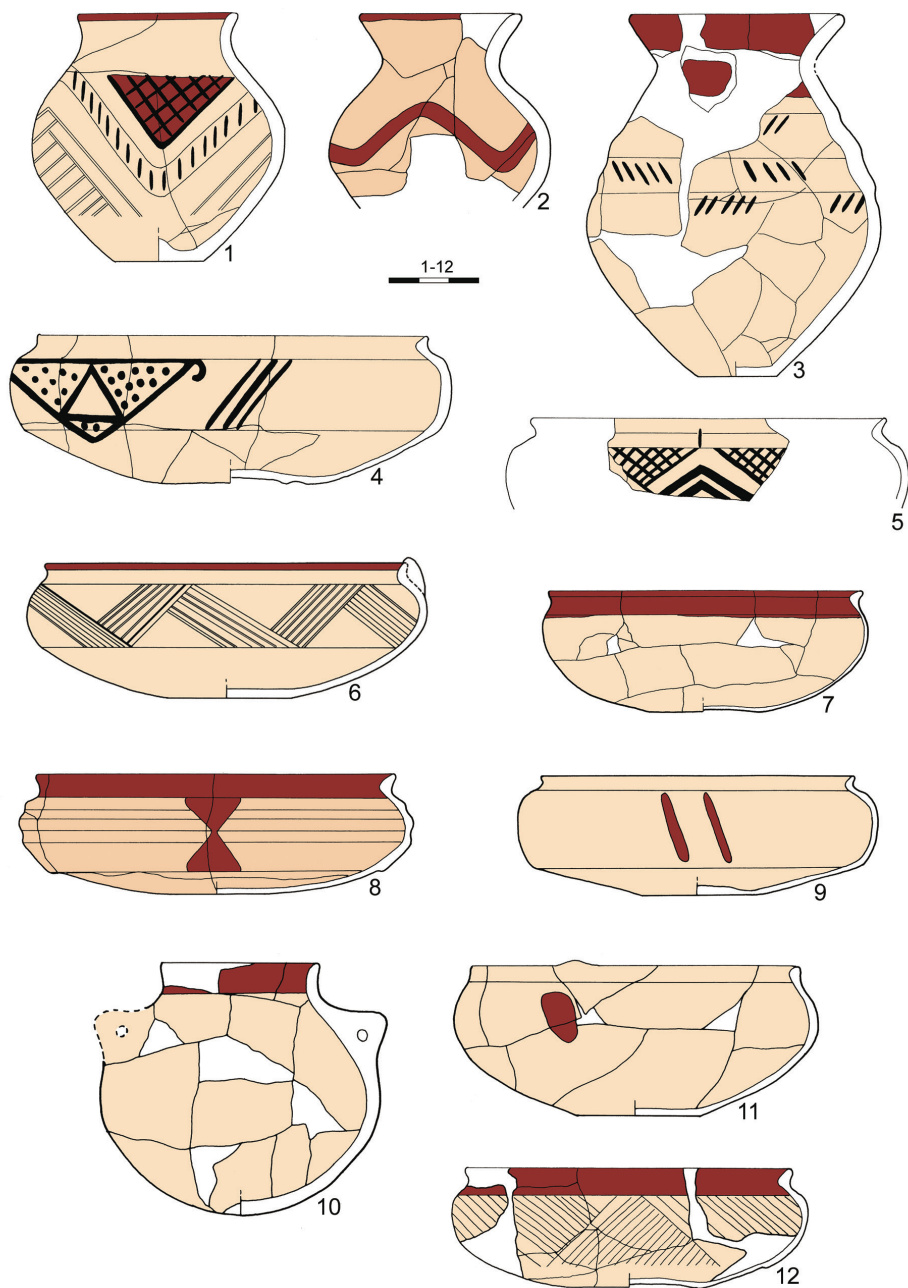
Nowożytna biała ceramika, podobnie jak naczynia malowane z wczesnej epoki żelaza, wykonywana była z glin biało wypalających się, niezawierających domieszek żelazistych, w tym glin kaolinitowych (Bis, 2014, s. 50–51, 109). W późnym średniowieczu naczynia białe formowane były przy użyciu techniki ślizgowo-taśmowej. Od XVI do XVIII wieku przy ich produkcji stosowano toczenie (Bis, 2014, s. 117–118). Naczynia wypalane były w piecach garncarskich w zakresie temperatur od 650°C do powyżej 800°C (Bis, 2014, s. 126).

Do ich zdobienia używano farb z rozwodnionej glinki zawierającej dużą ilość związków żelaza. Paleta barw ograniczała się do pomarańczowego, brązu, ciemnej czerwieni oraz sporadycznie szarego (Bis, 2014, s. 131).

Formy ceramiki białej to garnki, misy, dzbany, pokrywki, patelnie, talerze oraz kubki-pucharki (Bis, 2014, s. 69–108). Naczynia były produkowane w wyspecjalizowanych warsztatach, często w pośpiechu, o czym świadczą zacieki, plamy lub kreski powstałe podczas skapnięcia farby lub niezamierzonego pociągnięcia pędzlem (Bis, 2014, s. 132).

MALOWANE OBRAZY

Halsztacka ceramika pokrywana była ornamentem malowanym, plastycznym oraz rytym. Te trzy techniki wzajemnie się uzupełniają, tworząc często unikatowe wzory (ryc. 2, 3). Na naczynia o kremowej powierzchni nakładano kontrastowy czerwony barwnik na brzeg, szyjkę lub dolną część brzuśca. Inny sposób zdobienia to malowanie jednolitej jasnej powierzchni, zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz,



Ryc. 2. Halsztacka ceramika malowana z cmentarzyska w Domaślawiu (rys. M. Markiewicz, archiwum IAE PAN)

Fig. 2. The Hallstatt painted pottery from the cemetery in Domaślaw (drawing by M. Markiewicz, archives of IAE PAN)

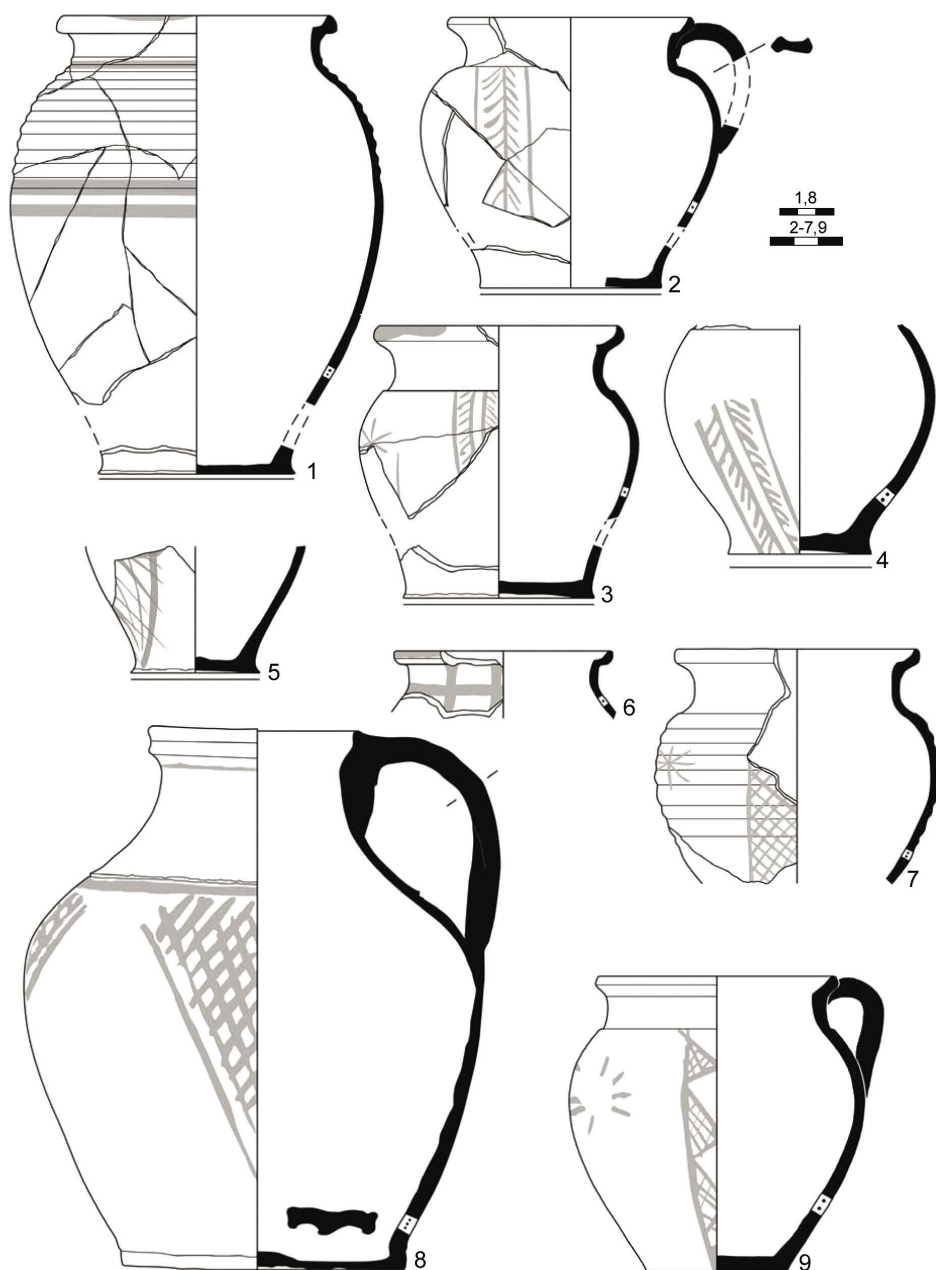


Ryc. 3. Halsztacka ceramika malowana z cmentarzyska w Domasławiu (fot. I. Dolata-Daszkievicz, archiwum IAE PAN)

Fig. 3. The Hallstatt painted pottery from the cemetery in Domasław (photo: I. Dolata-Daszkievicz, IAE PAN archive)

wielobarwnymi motywami. Ceramika z wczesnej epoki żelaza pokrywana była wzorami geometrycznymi, zarówno bardzo prostymi, w postaci kilku kresek, jak i bardziej złożonymi – figur geometrycznych ułożonych w jednym ciągu. Wzory umieszczone wewnątrz naczyń, głównie mis i czerpaków, rozłożone są symetrycznie, tworząc ornament gwiazdzisty. Na glinianych naczyniach z okresu halsztackiego umieszczano najczęściej trójkąty występujące w kilku odmianach, układy kresek, pasma, kąty, łuki, koła oraz romby i trykwety. Wątki zdobnicze występujące na jasnych naczyniach są bardzo rozbudowane, często niepowtarzalne, wielowariantowe (Markiewicz, 2017, s. 71–140).

Ceramika biała z okresu nowożytnego również zdobiona była kilkoma technikami. Na naczyniach umieszczano ornament malowany, wyświecany (polerowany), ryty, radełkowy, plastyczny i stempelkowy (ryc. 4, 5). Malaturą pokrywano zazwyczaj wylewy oraz brzuśce – przeważnie powyżej maksymalnej ich wydętości. Rzemieślnicy dekorowali naczynia głównie pojedynczymi liniami lub pasmami złożonymi ze skośnych kresek lub smug. Stosowano również inne wątki, tj. linie faliste, kropki, rzadziej schematyczne motywy roślinne. Ceramika biała zdobiona była także



Ryc. 4. Nowożytna ceramika biała z Solca nad Wisłą (wg Bis 2014, tabl. IV: 1; VIII: 6, 7; IX: 1, 4, 5; X: 5, 6; XXXIII: 4)

Fig. 4. Modern white ceramics from Solec nad Wisłą (according to Bis 2014, table IV: 1; VIII: 6, 7; IX: 1, 4, 5; X: 5, 6; XXXIII: 4)



Ryc. 5. Nowożytna ceramika biała z Solca nad Wisłą (wg Bis 2019, ryc.: 1, 5. Fot. W. Bis)

Fig. 5. Modern white ceramics from Solec nad Wisłą (according to Bis 2019, Fig. 1, 5. Photo: W. Bis)

skośną kratką, jodełką i gwiazdami. Motywy malowane umieszczano wewnątrz mis, np. w postaci stylizowanego koła. Twórcy barwnych dekoracji najczęściej mechanicznie powielali znane im wzory. Wykonywanie bardziej skomplikowanych ornamentów było czasochłonne i wymagało odpowiednich zdolności. W okresie wytwarzania ceramiki białej na ziemiach polskich widoczna jest tendencja do upraszczania i standaryzacji zdobnictwa (Bis, 2014, s. 130–132).

MAGIA WIZERUNKU

Halsztacka ceramika malowana przeznaczona była do uprawiania magii. Jak to określił historyk sztuki Ernst Gombrich (1997, s. 40), wizerunki tego czasu nie były „czymś przyjemnym do oglądania, ale były czymś obdarzonym mocą”. Malowidła, które według współczesnych standardów są ładne, miały za zadanie „działać”, to znaczy spełniać określone funkcje obrzędowe. We wczesnej epoce żelaza powszechnie

wierzono w potęgę wizerunku². Sądono, że w obrazie jest coś więcej niż tylko obraz³. Twórcy halsztackich naczyń doskonale wiedzieli, co ma oznaczać każdy kształt, zastosowany motyw i kolor. Dlatego w przeciwieństwie do nowożytnej ceramiki białej, naczynia te były wykonywane niezwykle starannie, z dbałością o szczegóły, a wzory na nich malowane były często unikatowe. Motywy umieszczane na glinianych naczyniach były zrozumiałe dla danej grupy społecznej i były konkretne, to znaczy odzwierciedlały zjawiska istniejące w rzeczywistości. Oznacza to, że magia pełniła we wczesnej epoce żelaza niezwykle ważną funkcję społeczną. B. Malinowski (1981, s. 169) zauważył, że „magia wprowadza porządek i ustala kolejność różnych czynności [...] właśnie ona i związana z nią obrzędowość są podstawowymi środkami, które zapewniają współdziałanie społeczności”. Obrzędy magiczne powstawały i przekazywane były społecznie, dzięki tradycji (Buchowski, 1986, s. 30; Kadrow, 2006, s. 135).

Tworzenie przedstawień obrazowych łączono z magią i stosowaniem zaklęć. Barwne naczynia wkładane do komory grobowej nie miały być podziwiane przez członków społeczności halsztackiej. Nie wykonywano ich dla przyjemności czy ozdoby. Kultury archaiczne nie odczuwały potrzeby zdobienia w obecnym rozumieniu. Ich przejawy artystyczne wynikały nie tyle z dążeń estetycznych, ile właśnie z wyobrażeń magicznych (Buchowski, 1986, s. 84; 1993, s. 53; Wierciński, 2010, s. 109; Lurker, 2011, s. 54; Rydlewski, 2014, s. 295–296). Była to, jak to określił Hans Belting w rozprawie *Obraz i kultura* (2010), sztuka sprzed epoki sztuki. W epoce trwającej do wczesnego renesansu obraz traktowano jako przedmiot kultu, mający moc aktywnego działania.

We wczesnej epoce żelaza motywy-obrazy były ściśle powiązane z rytuałem funeralnym. Ich znaczenie związane jest przez badaczy z ciałami niebieskimi (tj. Słońce i Księżyc), ze zjawiskami naturalnymi i atmosferycznymi. W okresie halsztackim rozwinięty był kult bóstwa solarnego i ognia (Cabalska, 1972, s. 3–18; Gediga, 1979, s. 323–325). W tym czasie czczono siły przyrody oraz płodność. Barwne wizerunki łączyły rzeczywistość fizyczną ze światem idei. Stosowane były do ochrony i przepędzania złych mocy, prześlągnięcia i oddawania czci bogom (Eliade, 1993, s. 433).

Obrazy umieszczane na ceramice grobowej wiążą się z sytuacjami granicznymi, jakich doświadcza człowiek. Narodziny i śmierć stanowią podstawę religii wszystkich kultur i społeczności. M. Elide (2009, s. 243–244) słusznie zauważył, że „ma-

² Słowa „potęga wizerunku” nawiązują do tytułu dzieła D. Freedberga (2005). Publikacja ta traktuje o reakcjach ludzi na przedstawienia obrazowe. Odwołuje się ona do psychologii i antropologii, przedstawia mechanizmy, które funkcjonują w świadomości społecznej i wpływają na odbiór przedstawień.

³ W pracach E. Gombricha (1997, s. 40) i W. J. T. Mitchella (2013, s. 68) przywołany został przykład świadczący o tym, że również współcześnie niektóre wizerunki nie są nam obojętne (zwłaszcza te, które wiążą się z silnymi emocjami). Większość z nas nie jest w stanie zniszczyć fotografii swojej matki przez przebicie igłą jej oczu. Mamy wrażenie, że to co się robi obrazkowi, robi się osobie, którą przedstawia. Świadczy to o tym, że ślady archaicznego myślenia obrazowego w jakimś stopniu przetrwały do dzisiaj. Myślenie magiczne nigdy do końca nie zostało wyeliminowane z kultury europejskiej.

giczno-religijne zachowania człowieka archaicznego kryją w sobie egzystencjalną świadomość tego, czym jest człowiek wobec Kosmosu i wobec samego siebie”. Od zawsze ludzie dążyli do zrozumienia nie tylko siebie samych, ale również otaczającej ich natury. Jak to zauważył Émile Durkheim (2010, s. 204), człowiek „świat pojmował na swe podobieństwo w równej mierze jak siebie na podobieństwo świata”. Jest to podstawa magicznego (metonimiczno-metaforycznego) myślenia o rzeczywistości. Ludzie pierwotni postrzegali świat na podobieństwo siebie, antropomorfizowali go, czyli nadawali mu nie tylko cechy fizyczne, lecz również cechy umysłu, uczuć czy zachowań typowych dla człowieka. W ich magicznym obrazie świata mamy do czynienia z antropomorfizacją, z równoczesnym z nią urzeczowieniem (reifikacją), czyli uprzedmiotowieniem wyobrażeń człowieka o świecie, jak i o nim samym (Mamzer, 2010, s. 116–117; 2018a, s. 30).

Lęk przed światem: życiem i śmiercią, światłem i ciemnością, niszczącymi zjawiskami atmosferycznymi powodował, że ludzie okresu halsztackiego zastanawiali się nad przyczynami niepokojących zdarzeń. Przeżywali strach i uczucie zależności od wyższych mocy i w ten sposób dochodzili do konkretnych wyobrażeń (Lurker, 2011, s. 41; Mamzer, 2021a, s. 15–16; 2021b, s. 231–259). Barwne wizerunki umieszczane na ceramice stawały się formą obcowania z istotą boską. Opieka bóstwa, możliwość przebłagania go, oddalenia dręczącego niepokoję była niezwykle ważna dla społeczności wczesnej epoki żelaza. Tworzone obrazy oddziaływały już samym swoim materiałem i formatem. Potrzebowały one wcielenia, ponieważ w przestrzeni społecznej uczestniczyły w rytuałach, których dokonywała na nich dana wspólnota (Belting, 2007, s. 34). Dzięki intuicji, imaginacji, inspiracji oraz natchnieniu, malowane obrazy sprawiały, że przez to, co zmysłowe można było zobaczyć to, co duchowo-intelektualne (Lurker, 2011, s. 86, 112). Zatem wizerunki umieszczane na wyrobach glinianych miały na celu przywołanie wyobrażeń, wywołanie określonych wizji i tym samym emocji skłaniających do aktywnego działania (Mamzer, 2013, s. 118; 2018, s. 25).

Wczesna epoka żelaza to okres, w którym życie codzienne regulowane było synkretyczną kulturą magiczną (Kmita, 1982, 1984, 1989, s. 54–57; Pałubicka, 1990, 1991, 2021, s. 9–14; Kobylińska, 1991, s. 28; Mamzer, 2018a, s. 23). Myślenie magiczne oparte jest na zasadzie opisanej przez J. G. Frazera (2002, s. 16), że „podobne powoduje podobne, względnie że skutek podobny jest do przyczyny”. Jest to *magia naśladowcza (mimetyczna)*, opierająca się na związku idei przez podobieństwo (Kmita, 1989, s. 52). Oznacza to, że człowiek może wywołać każdy skutek przez naśladowanie go, na przykład deszcz można wywołać przez kropienie wodą (Ganowicz-Bączek, 2006, s. 116). Zasada, że „podobne powoduje podobne”, była stosowana przez wiele ludów na przykład przy próbach niszczenia wroga przez okaleczanie jego wizerunku (Frazer, 2002, s. 18). Charakterystyczne dla magii jest przekonanie, że drobne spełnienie poszczególnych elementów czynności magicznej doprowadzą do upragnionego skutku. Obrzędy nacechowane są tajemniczością, przez co odpowiadają niezwykle charakterowi świata nadnaturalnego, do którego rytuały są kierowane. Wypełnione są one zaklęciami, którym towarzyszą skomplikowane manipulacje

przedmiotami magicznymi. Ważną rolę odgrywa numerologia, która wyznacza liczbę powtórzeń kolejnych elementów obrzędu (np. liczba zaklęć) oraz ilościowe i geometryczne cechy przedmiotu magicznego (Wierciński, 2010, s. 135–136). W badaniach nad znaczeniem motywów geometrycznych umieszczanych na halsztackiej ceramice często zwraca się uwagę na stosowanie potrójnego powtarzania jakiegoś jednego określonego wątku (Różycka, 1950, s. 155; Łuka, 1959, s. 64). W zdobnictwie naczyń występuje sekwencja liczby trzy oraz jej wielokrotność – sześć, dziewięć oraz dwanaście. Sam trójkąt czy trykwetr zawiera w sobie „trójkę” (Markiewicz, 2020, s. 161).

W społeczeństwach archaicznych można wyróżnić dwa rodzaje magii synkretycznej: *monolityczną*, zwaną inaczej *prymarną* – charakterystyczną dla społeczeństw pierwotnych, trudniących się zbieractwem i łowiectwem, gdzie praktyka i kultura stanowią jedność. Przedstawiciele magii monolitycznej nie odróżniali symbolu od metonimii⁴. W drugim rodzaju magii – *dualistycznej (profesjonalnej)* sfera symboliczna jest już dostrzegana, lecz jest ona nieodłącznie spleciona ze strefą praktyczną. W społeczeństwach reprezentujących magię dualistyczną występują początki działań symbolicznych: rytuały sankcjonowane przez odpowiednie mity, zabiegi magii leczniczej czy łowieckiej (Kmita, 1989, s. 57; Buchowski, 1993, s. 55–56, 70). W magii dualistycznej wykształcił się już „urząd” czarownika lub szamana przewodniczącego działaniom rytualnym (Buchowski, 1986, s. 71; Rydlewski, 2016, s. 67).

Czy na ziemiach polskich we wczesnej epoce żelaza magia synkretyczna mogła już mieć charakter dualistyczny (profesjonalny)? Rytuały funeralne, takie jak: przygotowanie zmarłego i proces kremacji, złożenie urny z przepalonymi szczątkami zmarłego do komory grobowej, ustawienie naczyń (czasem kilkudziesięciu⁵) i innych darów (narzędzi, broni, ozdób czy amuletów⁶), uroczystości stypowe, którym prawdopodobnie towarzyszyły śpiewy i tańce, wymagały od grupy społecznej (rodziny?) znajomości odpowiednich obrzędów i zabiegów o charakterze magicznym. Czy jednak przy tych czynnościach towarzyszył im czarownik? Czy sami, dzięki tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie, potrafili zadbać o odpowiednie rytuały przejścia osoby zmarłej w zaświaty (Baron, 2005, s. 7 – tam dalsza literatura)? W okresie halsztackim istniała już funkcja czarownika. Osoby takie posługiwały się magią i stosowały odpowiednie obrzędy tylko podczas szczególnych ceremonii. Na co dzień byli zwykłymi członkami wspólnoty. Oznacza to, że swoje funkcje pełnili na marginesie codziennej aktywności. Niemniej magia w tych społecznościach była powszechna i ogólnodostępna. „Urząd” czarownika pojawia się w momencie, kiedy daną grupę było stać na „utrzymanie” osoby nieprodukcyjnej. Wobec tego magowie

⁴ M. Buchowski (1986, s. 106) zauważył, że w przeciwieństwie do myśli nowożytnoeuropejskiej myślenie magiczne nie odróżnia związków symbolizowania od związków metonimicznych. Przebiega ono drogą syntezy obu tych związków.

⁵ Na cmentarzysku w Domasławiu w grobie nr 390 umieszczono 59 naczyń (Gediga, Józefowska, 2018a, s. 23–24; 2018b, s. 38–46)

⁶ Amulety z kłów zwierząt odkryto na cmentarzysku w Domasławiu. Przykładowo w grobie nr 1694, w popielnicy zmarłego mężczyzny, odkryto kiel niedźwiedzia z przewierconym otworem (Abłamowicz, Józefowska, 2020, s. 227).

wyłaniani byli wyłącznie w tych wspólnotach/rodach, w których poziom sił wytwórczych był wysoki. W okresie halsztackim, gdzie obserwujemy przejawy rozwarstwienia społecznego, stopniowo czarownicy stawali się specjalistami, którzy angażowali się profesjonalnie w praktyki o charakterze magicznym i rytualnym. Z nowożytnego punktu widzenia pełnili oni w swojej wspólnocie nie tylko funkcje kultowe, ale także polityczno-społeczne, tj.: medyczne, naukowe, edukacyjne, dyplomatyczne, prawne i etyczne. W społecznościach tych rola czarowników była tak duża, że z czasem stawali się oni przywódcami grupy (Gediga, 1979, s. 341; Buchowski, 1986, s. 71–75, 77; 1993, s. 49–51). Śmierć czarownika była niezwykle wydarzeniem dla wspólnoty. Wydaje się, że byli oni chowani w wyjątkowy sposób. Ich groby zatem powinny się wyróżniać konstrukcją lub/ i wyposażeniem (Wierciński, 2010, s. 158).

Należy się również zastanowić, czy w okresie halsztackim posługiwano się technikami szamańskimi, tj. wejście w stan rytualnej ekstazy, który był stosowany do kontaktu ze światem nadnaturalnym. Antropolog A. Wierciński (2010, s. 139) stwierdził, że „magia zrodziła się wraz z szamanizmem i że zarazem jest to najpierwotniejsza forma religijnego stosunku człowieka do świata”. Według J. Clotters’a i D. Lewis’a-Williams’a (2009) zmienione stany świadomości były regularnie prowokowane i doświadczane już w paleolicie. Czego dowodem mają być malowidła jaskiniowe. Jednak hipoteza o szamańskiej naturze paleolitycznej sztuki nie jest powszechnie akceptowana i budzi wiele kontrowersji (Rozwadowski, 2012, s. 334–336).

Trudno jest udowodnić stosowanie stanów transowych, gdy dysponujemy wyłącznie źródłami archeologicznymi. Ekstazy można doświadczyć przez zastosowanie odpowiednich środków, tj. rytmiczne dźwięki, powtarzanie jednostajnych ruchów czy wykorzystanie grzybów, konopi i alkoholu (Rozwadowski, 2012, s. 334–335). Specjalistyczne badania naczyń odkryte na halsztackim cmentarzysku w Domasławiu przyniosły interesujące wyniki. W pobranych próbkach glinianych pojemników wykryto obecność alkoholu (Kałużna-Czaplińska, Józefowska, Rosiak, 2020, s. 258). Prawdopodobnie duże wazy ustawiane w komorach grobowych pełniły podobną rolę jak kratery na greckich sympozjonach. W naczyniach tych przechowywano sfermentowaną ciecz, z których następnie czerpano i rozdawano płyn zgromadzonym (Mierzwinski, 2012, s. 75–76; Nebelsick, 2016, s. 23; Gediga, Józefowska, 2019, s. 197–198). Nie można wykluczyć, że upojenie alkoholem było jedną z form stosowanych przez czarowników do wprowadzania się w stany transowe. Również gliniane grzechotki odkrywane w halsztackich pochówkach mogły służyć do wybijania rytmu i wchodzenia prowadzącego rytuały w stan ekstazy. Rytm można było również wystukiwać przy pomocy własnego ciała, np. klaskania, uderzania rękami w uda czy klatkę piersiową. Neuropsychologiczne badania wykazały, że podczas transu, przy niskich i średnich dawkach środka odurzającego, dochodzi do halucynacji entoptycznych, tzw. obrazów Purkyně’go i obrazów powidokowych. Zjawiska entoptyczne to jaśniejące kolory, poruszające się punkty, które układają się w festony ornamentacyjne złożone z zygzaków, linii prostych, krzywych równoległych, krzyży, elementów kolistych, spiral, meandrów, krętek i rombów itp. (Lewis-Williams, Dowson, 1988, s. 201–245; Wierciński, 2010, s. 160). Skojarzenie tych obrazów z motywami umiesz-

czonymi na naczyniach z wczesnej epoki żelaza nasuwa się niemal samo. Czy geometryczne obrazy „sztuki” halsztackiej wywodzą się ze stanów transowych, których doświadczał czarownik?

Należy podkreślić, że we wczesnej epoce żelaza rytuały i magia nie były stosowane wyłącznie podczas uroczystości pogrzebowych. Przez cały czas wzbogacały one działania praktyczne, na przykład zasiewy czy polowania (Ostoja-Zagórski, 1996, s. 417–418). Wydzielające się w kulturze nowożytnoeuropejskiej strefy: techniczno-użytkowa (praktyczna), komunikacyjna i światopoglądowa, tworzyły w kulturze magicznej jednolitą, synkretyczną całość. Wykonywanie czynności o charakterze rytualnym, magicznym miało ten sam status, co wykonywanie czynności techniczno-użytkowej (Pałubicka, 1990, 1984; za: Buchowski, 1993, s. 27, 30; Buchowski, 1986, s. 73–74; 1991, s. 211–212). Oznacza to, że w okresie halsztackim całość życia społecznego zdominowana była przez różnie praktykowane formy myślenia magicznego. Wierzono, że obrzęd ma sprawczą moc, a przez jego wykonanie można dokonać zmian w świecie. Poprzez odpowiednie rytuały przywoływano fizycznie symbolizowany obiekt. Związek między czynnością symboliczną i jej sensem ujmowano zatem w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Dla ludzi epoki magii to, co symboliczne było rzeczywiste i na odwrót. Dla nich świat nie dzielił się jeszcze na *sacrum* i *profanum*. W społeczeństwach magicznych nie można wytyczyć granic między działaniami technicznymi, a symboliczno-sakralnymi. Wobec tego wydzielenie stref *sacrum* i *profanum* w kulturach magicznych nie jest możliwe (Buchowski, 1986, s. 122; 1993, s. 79–80, 89–90; Kobylińska, 1991, s. 28–29). W społecznościach tych wizerunek bóstwa nie symbolizował samego bóstwa, lecz dosłownie nim był. Zatem okoliczności zewnętrznych nie uważano za symbole *sacrum*, lecz je z *sacrum* utożsamiano (Buchowski, 1993, s. 89, 113; Rydlewski, 2016, s. 67). Jak to określił H. Mamzer (2018b, s. 43), „to, co symboliczne jest jednocześnie rzeczywiste i tym samym to, co rzeczywiste jest równocześnie symboliczne”. Ludzie epoki magii wizerunki uważali za uczestniczące w rzeczywistości. Myślenie człowieka archaicznego miało zatem charakter metamorficzny. W tamtym czasie nie wykształciło się jeszcze właściwe myślenie symboliczne, czyli myślenie o czymś za pośrednictwem czegoś innego. W społecznościach tych nie odróżniano związku metonimicznego od związku symbolizowania (Mamzer, 2018b, s. 42–43). W kulturach magicznych myśl i działanie, mit i rytuał, symbol i jego odniesienie przedmiotowe tworzą jednolitą i trudną do wyobrażenia jakość (Buchowski, 1993, s. 65, 111; Pałubicka, 2021, s. 10).

Jak już wskazano, archaiczne obrazy, motywy malowane na ceramice miały charakter magiczny. We wczesnej epoce żelaza wszystkie aspekty życia były regulowane przez synkretyczną kulturę magiczną, która charakteryzowała się myśleniem obrazowym.

W świecie antycznym obraz był imitacją bóstwa, jego naśladownictwem (*mimesis*). Tworzenie wizerunku miało na celu zapewnić realną obecność bóstwa (Wiesing, 2012, s. 158). W starożytności obraz i to, co obrazowane, było tożsame (Bednarczuk, 2006, s. 108). Wobec tego wizerunek nie tylko przedstawiał boga, lecz po prostu był żywym bóstwem. E. Gombrich (1997, s. 40) przywołał przykład na to, że „ludzie pierwotni czasami nie mają sprecyzowanego zdania, co jest rzeczywiste, a co jest wize-

runkiem. Pewnego razu, gdy europejski artysta rysował bydło w afrykańskiej wiosce, mieszkańcy byli zaniepokojeni: *Jeśli zabierzesz je ze sobą, z czego będziemy żyli?* Słowa te są potwierdzeniem, że w społecznościach magicznych obraz był traktowany jak ucieleśnienie przedstawionego.

Ludność halszacka również obcowała z obrazem poprzez rytuały. Wizerunek, który czczono, był utożsamiany z bóstwem. Przedstawienia obrazowe w kulturach archaicznych uznawane były za dowód ilustrowanych przez nie obiektów lub dostrzegalnych cech tych obiektów. Jest to następstwem własności większości przedstawień, jaką jest ich rzeczowość i konkretność, również tych współczesnych (Młodkowski, 2015, s. 53).

Obrazy archaiczne zbudowane były na zasadzie naśladownictwa (*mimesis*), rozumianego jako naśladownictwo konkretne, które wiernie odzwierciedlało prezentowany świat. Zatem mimetyczność archaicznych obrazów skierowana była na „kopiowanie” rzeczywistości (Kociuba, 2010, s. 83; Freidenberg, 2007, s. 22–24; Rączkowski, 2018, s. 222). Roman Konik (2013, s. 94) definiuje mimetyczność jako odwołanie się do przedmiotów poprzez wizualną analogię podobieństwa przedmiotu do jego przedstawienia. Do *mimesis* umieszczanych na halszackiej ceramice malowanej zaliczyć można wizerunki tarcz słonecznych czy Księżycy. *Mimesis* tych przedstawień dotyczą bytów o charakterze pojęciowym i abstrakcyjnym. Podobieństwo to oddaje złożone relacje, które zachodzą między tymi pojęciami, tworząc skomplikowany system. Na tym obrazowym naśladownictwie nie można jednak poprzestać, ponieważ ostatecznie obraz służy wyłanianiu i klarowaniu się pojęć (Kociuba, 2010, s. 90–91; Kowalski, 2013, s. 48).

Archaiczne myślenie obrazowe było myśleniem konkretnym, rzeczowym, w którym nie oddzielano podmiotu poznającego od przedmiotu poznawanego. Obrazowa myśl archaiczna nie rozgraniczała zjawiska (przedmiotu) od jego właściwości (Freidenberg, 2007, s. 17–18; Mamzer, 2013, s. 117). Oznacza to, że w tych społecznościach zarówno myślenie obrazowe, jak i pojęciowe (dyskursywne) były ze sobą zespolone (Mamzer, 2018a, s. 25). Charakteryzowała je dwójjednia, w której obraz i pojęcie tworzyły jednolitą całość (Freidenberg, 2007, s. 13). Podobnie historyk sztuki i socjolog A. Hauser (1974, s. 7–8) zauważył, że „świat fikcji i obrazów, sfera sztuki i naśladownictwa nie stanowiły jeszcze dla człowieka pierwotnego czegoś różnego, oddzielonego od doświadczalnej rzeczywistości”. Archaiczne myślenie magiczne było myśleniem obrazowym. Dla starożytnych Greków, którzy nie oddzielali myśli od przedmiotu myślanego, świat nie był obrazem, który człowiek stawia przed sobą, jak to ma miejsce w czasach nam współczesnych, to obraz był rzeczywistością (Mamzer, 2013, s. 118; 2018a, s. 23; 2018b, s. 48).

Myślenie obrazowe społeczeństw okresu halszackiego było tożsame z antycznym myśleniem greckim, czyli było konkretno-abstrakcyjne. Przedstawienia na ceramice malowanej są konkretne (obrazowe), jednakże powiązany z nimi aspekt pojęciowy jest ogólny, abstrakcyjny (Markiewicz, 2020, s. 148). Jak to określił filozof Roman Konik (2013, s. 19), obraz z jednej strony stanowi materialny konkret, może być zatem badany empirycznie i intersubiektywnie. Z drugiej strony odsyła podmiot poznający do abstraktu, do struktur pozaobrazowych, do czegoś, co jest wyłącznie

mentalne. W społecznościach archaicznych, także wczesnej epoki żelaza, obrazy odwołują się do idei abstrakcyjnych, lecz zachowują również swą konkretność. Można powiedzieć, że są pojęciowe, ale nie tracą nic ze swojej jednostkowej partykularności (Kociuba, 2010, s. 114, 117).

ODCZAROWANIE ŚWIATA

Z biegiem czasu i postępu cywilizacyjnego zmienia się postrzeganie człowieka na temat swojego miejsca w świecie. Wraz ze wzrostem technologicznym maleje intensywność praktyk o charakterze magicznym. Od czasu renesansu w Europie, a później również na innych obszarach kształtuje się tzw. nowożytna kultura europejska (Weber, 2018, s. 5–7). Jedną z jej cech było wyłonienie się, opartej na obserwacji i eksperymencie, empirycznej nauki. Proces ten zbiegał się w czasie z tzw. drugim⁷ *odczarowaniem świata* – wg Maxa Webera (1963 [1930]). W tym okresie sfery kultury: techniczno-użytkowa (praktyczna), komunikacyjna i światopoglądowa rozdzielały się i nie tworzą już, jak to było w kulturze magicznej, jedności (Buchowski, 1993, s. 29). Od tego czasu mamy do czynienia z tzw. *magią zdegradowaną*. Funkcjonuje ona we wspólnotach, gdzie światopogląd magiczny nie jest już dominujący. Wierzenia magiczne zostają wchłonięte do innego typu przekonań kulturowych (Buchowski, 1993, s. 55–56; 1986, s. 88–89). W synkretycznej kulturze magicznej sfery *sacrum* i *profanum* były zespolone. Wraz z odczarowaniem świata ich drogi rozeszły się (Buchowski, 1993, s. 95). Rozdzielenie się *sacrum* od *profanum* przyczyniło się do powstania sztuki w jej nowożytnym ujęciu (Kmita, 1984, s. 24–30; Kobylińska, 1991, s. 30, 34–37; Ostoja-Zagórski, 1996, s. 417; Bugaj, 2001, s. 78; Mamzer, 2018b, s. 44; Minta-Tworzowska, 2008, s. 26). To właśnie od wczesnego renesansu nastaje, jak to określił Hans Belting (2010, s. 5), epoka sztuki, gdzie dzieła zyskują nową wartość. Twórczość artystyczna zostaje pozbawiona myślenia magicznego. Nowożytna kultura zachodnia przez rozwój sztuki i nauki, a także progres gospodarczy, państwowy wybrała drogę intelektualizacji i *racjonalizacji*⁸ (Weber, 2018, s. 16–17). Jak to określił Max Weber (2018, s. 168)

Im bardziej intelektualizm wypiera wiarę w magię – dzięki czemu procesy świata ulegają ‘odczarowaniu’, tracą swą magiczną treść sensowną, już tylko ‘są’ i ‘przebiegają’, ale nie ‘znaczą’ – tym bardziej rośnie potrzeba, aby świat i ‘sposób życia’ jako całości można było uporządkować w sposób znaczący i ‘sensowny’.

⁷ Do pierwszego „odczarowania świata” doszło wraz z pojawieniem się hebrajskich proroków, a następnie naukowej myśli hellenistycznej (Buchowski, 1986, s. 49; Kobylińska, 1991, s. 30; Kusiak, 2010, s. 70; Kaczmarek, 2016, s. 59–60). Jak zauważył Max Weber (2018, s. 5), wiedza empiryczna istniała już w starożytnej Grecji, a także w Indiach, Chinach, Babilonii i Egipcie.

⁸ Max Weber posługuje się dwoma pojęciami: racjonalizacja i odczarowanie. Współczesna socjologia religii do opisanego tego procesu używa terminów *sekularyzacja* lub *zeświecczenie* (Warchala, 2020, s. 22).

W momencie gdy ukształtowało się pojęcie Boga jako osobnego Pana, praktykowane kultury miały coraz mniej elementów magicznych. Z czasem funkcja czarownika zanika, a jego rolę zaczyna pełnić kapłan. Powstanie kapłaństwa pozwoliło na racjonalizację etyki i religii. Eliminacja magii wpłynęła na powstanie zupełnie odmiennego typu społecznej praktyki i kultury (Weber, 1963, s. 20–31; Buchowski, 1993, s. 51; 1986, s. 48). Powstanie nowożytnej myśli europejskiej, rozwój nauki (pojawienie się racjonalnego eksperymentu i metodycznego podejścia do przyrody), przyczyniło się do zmierzchu narracji religijnych m.in. dotyczących kosmosu, wszechświata i miejsca w nim człowieka. Oznacza to, że religia traci swoją funkcję uwierzytelniania porządku świata, czyli tego, co czyni go sensownym w ludzkim odbiorze (Kusiak, 2010, s. 70; Borowik, 2020, s. 66).

Według koncepcji J. Frazera rozwój myśli ludzkiej miał przebiegać od magii przez religię do nauki. Jednak hipoteza ta wzbudza wśród badaczy kontrowersje (Kmita, 1989, s. 50–66; Ganowicz-Bączyk, 2006, s. 109). Prawdopodobnie składniki magii, religii i nauki istniały od zawsze w kulturze. Nie pojawiały się one stopniowo, wypierając „wcześniejsze” sposoby działania i myślenia, lecz funkcjonowały równocześnie. Magię z nauką łączą praktycznie zorientowane cele i rozwijanie środków technicznych do ich osiągnięcia. Obydwie zakładają istnienie prawidłowości w naturze, które można odkrywać i wykorzystywać do realizacji interesów. Poza tym myślenie magiczne zdominowane jest przez emocje, a nauka opiera się na doświadczeniu. Dzieli je także odmienność tradycji – sakralnej i świeckiej (Buchowski, 1986, s. 37; 2005). J. G. Frazer, autor *Złotej gałęzi*, zauważył, że postawa człowieka z okresu magii i poglądy człowieka nowożytnego, podporządkowującego świat przy pomocy nauki, mają cechę wspólną, mianowicie przekonanie, że nad przyrodą można zapanować, wykorzystując znajomość praw nią rządzących (Ganowicz-Bączyk, 2006, s. 110). Trudno jest wyznaczyć granice między magią, religią i nauką. Ich elementy funkcjonowały obok siebie, wzajemnie się uzupełniały i przenikały. Od renesansu, jak to określiła socjolog J. Kusiak (2010, s. 71), „nasylenie zachowań racjonalnych się zwiększa, choć nierównomiernie i na różne sposoby, we wszystkich społeczeństwach. Widać przy tym, że odczarowanie świata nie jest, jak sugerowałyby metaforyka pojęcia, jednorazowym zdjęciem czaru, lecz raczej jego stopniowym rozwiewaniem się przez stulecia”.

Rozwój technologiczny i zmiany światopoglądowe w okresie nowożytnym uchwycić można przez analizę ceramiki białej. Naczynia te produkowane były w wyspecjalizowanych warsztatach. Wypalane były w piecach garncarskich w wysokiej temperaturze, a samo formowanie ich odbywało się techniką toczenia. Rzemieślnicy powielali znane im formy i wzory. Wszystko odbywało się w dużym pośpiechu, o czym świadczą zacieki kolorowej farby na ceramice. Mimo stosowania różnych technik zdobniczych, wątki powtarzane były mechanicznie. Nie było czasu na kreatywność. Wykonywanie skomplikowanych zdobień było zbyt czasochłonne. Ornamentyka naczyń została uproszczona i zestandaryzowana. Obrazy-motywy umieszczane na nowożytnych naczyniach, w przeciwieństwie do halsztackiej ceramiki malowanej, nie miały już znaczenia magicznego, a wyłącznie zdobniczy. Oznacza to,

że narodziny europejskiej kultury nowożytnej, rozwój technologiczny, transformacje światopoglądowe doprowadziły również do zmian w myśleniu obrazowym. Demagizacja przyczyniła się do tego, że obrazy przestały być nosicielami znaczeń, a częściej pełnią funkcję użytkową (Lurker, 2011, s. 26).

Jak to określił socjolog K. M. Kaczmarek (2016, s. 59, 63), odczarowanie świata jest procesem negatywnym, gdyż oznacza rezygnację z magicznego postrzegania rzeczywistości i opartego na nim działaniu. Świat jest dla ludzi zaczarowany wtedy, gdy przyjmują wpływ tajemniczych mocy na swoje życie. W rezultacie racjonalizacji myślenie magiczne ustępuje kalkulacji (podejście naukowe) i technice. Dochodzi do negatywnego związku między światopoglądem magicznym a naukowym. Wiedza naukowa ograbia świat z sensu. Wyjaśnia poszczególne elementy rzeczywistości, nadając im sens funkcjonalny, jednak nie jest w stanie wyjaśnić świata jako całości – przyczynowo i teologicznie (Kusiak, 2010, s. 74). Odczarowany świat pozbawiony zostaje uroku i atrakcyjności. Nasze praktyczno-logiczne życie przestaje zawierać w sobie ślad czegoś wyższego. Zatem słuszne są słowa socjologa i filozofa religii M. Warchali (2020, s. 21), że nasza rzeczywistość została odczarowana i czujemy się rozczarowani tym odczarowaniem, dlatego podejmujemy rozpaczliwe próby nowego zaczarowania.

PODSUMOWANIE

Na podstawie analizy ceramiki malowanej z wczesnej epoki żelaza oraz nowożytnej ceramiki białej możemy prześledzić proces zmian, jaki zachodził w myśleniu magicznym. W okresie halsztackim całość życia podporządkowana i regulowana była synkretyczną kulturą magiczną. Również to, co uznajemy współcześnie za przejawy sztuki, barwne obrazy na naczyniach, służyło magii, oddawaniu czci i przebłaganiu bóstw. W społecznościach pradziejowych magia spełniała ważne potrzeby metafizyczne. Za pomocą odpowiedniej ikonografii, znaków i rytuałów ludzie nadawali znaczenia trudnej, często zależnej od przypadku egzystencji człowieka. W renesansie, w okresie w którym wytwarzana była ceramika biała, nastąpiły znaczące transformacje w sferze światopoglądowej. Ludzie odeszli od magicznego pojmowania rzeczywistości, nastąpiło odczarowanie świata, czyli jego racjonalizacja. Przez rozwój techniczny, rozkwit nauki zmienia się patrzenie człowieka na otaczający go świat i miejsce w nim człowieka. Naczynia nie służyły już do uprawiania magii, ich przeznaczenie było bardziej praktyczne, utylitarne.

Należy zauważyć, że myślenie magiczne nie do końca zostało wyeliminowane z naszej współczesnej kultury: nauki, sztuki i literatury. Tradycja myślenia magicznego obecna jest zarówno w naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych. Dzięki temu wymienione dziedziny kultury można nazwać żywymi, czyli zdolnymi do regulowania praktyki społecznej (Dobosz, 1991, s. 47). Jak to określił Jerzy Kmita (1989, s. 51), „tkwi w nas – gdy tworzymy swoją rzeczywistość w ramach pozamitycznych form symbolizowanych – jakaś pozostałość myślenia mitycznego, której nie da się bezkarnie usunąć”. Czerwone kokardki przyczepiane do dziecięcych wózków, w celu

odpędzenia złych mocy, czy lanie wosku w Andrzejkę, będące pokłosiem zabiegów stosowanych w starożytnej Grecji⁹, świadczą o przetrwaniu pewnych praktyk o charakterze magicznym. Jednak zachowania, które trwają w naszym myśleniu do dzisiaj, funkcjonują w odmiennym kontekście społecznym i stanowią składnik zupełnie innej świadomości.

Jak już to zostało wspomniane, badanie wierzeń kultur pradziejowych jest niezwykle trudne. Dysponujemy ograniczoną liczbą źródeł dotyczących obrzędów i rytuałów społeczności archaicznych. Do naszej dyspozycji pozostają wyniki badań cmentarzysk, miejsc kultu, depozyty na osadach, skarby oraz zabytki, na których umieszczono, niezrozumiałe dla nas współczesnych, obrazy-symboli (Markiewicz, w druku). Badania archeologów opierają się na przypuszczeniach, mają zatem charakter hipotetyczny. Jak słusznie zauważył M. Kwapiński (2020) „Ów mityczny świat jest naszym wyobrażeniem, a zarazem soczewką kierującą uwagę na sztukę interpretacji”. To w jaki sposób analizowane są zagadnienia dotyczące magii i kultu, zależne jest od świadomości historycznej interpretatora. Złudzeniem pozostaje więc zrozumienie znaczenia danego rytuału czy obrazu z przeszłości w kategoriach właściwych czasom, w których był on stworzony. Można jedynie powiedzieć, że są one imputacją współczesnego badacza, przypisującego społeczeństwu z przeszłości to, co sam wyobraża sobie o ich sposobach myślenia (Mamzer, 2004, s. 170–171). Jak to podsumowała E. Kobylińska (1991, s. 28), „ostatecznie chodzi o to, aby dowiedzieć się prawdy o nas samych. Nie możemy dowiedzieć się jej jednak bez rekonstrukcji przeszłości, która w specyficzny sposób splata się z terażniejszością”. Oznacza to, że omawianie archaicznego myślenia magicznego zawsze odbywa się za pośrednictwem myślenia nowożytnego. Jednakże bez imputowania stracilibyśmy możliwość podmiotowej rekonstrukcji kultury minionej.

BIBLIOGRAFIA

- Ablamowicz, R., Józefowska, A. (2020). Wyroby z surowców pochodzenia zwierzęcego z cmentarzyska z epoki żelaza w Domasławiu, gm. Kobierzyce. W: B. Gediga, A. Józefowska (red.), *Cmentarzysko wczesnej epoki żelaza w Domasławiu 10/11/12, powiat wrocławski*. T. 5. *Opracowania specjalistyczne* (s. 228–233). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Alfawicka, S. (1970). *Ceramika malowana okresu halsztackiego w Polsce*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum.
- Antoniewicz, W. (1948/1949). O religii dawnych Słowian. *Światowit*, 20, 327–343.
- Antoniewicz, W. (1957). Religia dawnych Słowian. W: E. Dąbrowski (red.), *Religie świata* (s. 319–402). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Baron, J. (2005). Rola ceramiki grobowej w działaniach rytualnych na przykładzie stanowiska w Miłosławicach na Dolnym Śląsku. *Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV*, 38, 7–11.
- Baron, J. (2009). Studies on prehistoric religion in Polish archaeology. *Sprawozdania Archeologiczne*, 61, 419–436.

⁹ W magii antycznej do wody wlewano oliwę, dzięki czemu uzyskiwano obrazy, które następnie były odpowiednio interpretowane (Wypustek, 2001, s. 312).

- Bednarczuk, A. (2006). Problem „naśladowania” w sztuce starożytnej Grecji. W: M. Kwapiński (red.), *Estetyka w archeologii. Kopie i naśladownictwa* (s. 107–112). Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Belting, H. (2007). *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie* (M. Bryl, tłum.). Kraków: Universitas.
- Belting, H. (2010). *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki* (T. Zatorski, tłum.). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Bis, M. (2014). *Późnośredniowieczne i wczesnonowoczesne naczynia białe z Solca nad Wisłą*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Bis, M. (2019). White pottery in early modern Poland: local production or regional fashion? W: G. Blažková, K. Matějková (eds.), *Europa Postmediaevalis. Post-medieval pottery between (ist) borders* (s. 141–151). Gloucester: Archeopress.
- Borowik, I. (2020). Religia jako legitymizacja rzeczywistości. Koncepcja religii Maxa Weбера z dalszej perspektywy. W: M. Warchala (red.), *Max Weber. Nowoczesność, religia, odczarowanie (Max Weber. Modernity, religion, disenchantment)* (s. 57–78). Kraków: NOMOS.
- Buchowski, M. (1986). *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buchowski, M. (1991). Komunikacyjny system znakowy a magia. *Studia Metodologiczne*, 25, 209–217.
- Buchowski, M. (1993). *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski, M. (2005). Odmienność magii i religii. *W drodze*, 383(7), 57–67.
- Bugaj, E. (2001). Ikonografia pradziejowa jako źródło „mówiące”. W: B. Gediga, A. Mierziński, W. Piotrowski (red.), *Sztuka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej* (s. 73–83). Wrocław – Biskupin: PAN Oddział we Wrocławiu, Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Cabalska, M. (1972). Ze studiów nad systemami religijnymi związanymi z obrzędkiem ciałałpalnym. *Wiadomości Archeologiczne*, 37, 3–18.
- Cassirer, E. (1998). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* (A. Staniewska, tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Clotters, J., Lewis-Williams, D. (2009). *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach* (A. Gronowska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Coblentz, W. (1968). Ein reich ausgestattetes Grab mit Klapperpuppe aus der Zeit der Billendorfer Kultur vom Schafberg Niederkaaina, Kr. Bautzen. *Ausgrabungen und Funde*, 13, 71–83.
- Dobosz, A. (1991). Refleksja teoriopoznawcza a tradycja myślenia magicznego. *Studia Metodologiczne*, 26, 47–57.
- Durkheim, E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (A. Zdrożyńska, tłum.). Warszawa: PWN.
- Eliade, M. (1993). *Traktat historii religii* (J. Wierusz Kowalski, tłum.). Warszawa: Opus.
- Eliade, M. (2009). *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej* (M. i A. Rodakowie, tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Frazer, J. G. (2002). *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (H. Krzeczkowski, tłum.). Warszawa: KR.
- Freidenberg, O. (2007). *Obraz i pojęcie* (B. Żyłko, tłum.). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Freedberg, D. (2005). *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania* (E. Klekot, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ganowicz-Bączyk, A. (2006). Mityczno-magiczne źródła antropocentryzmu. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 23, 109–120.
- Gediga, B. (1970). *Motywy figuralne w sztuce ludności kultury łużyckiej*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Gediga, B. (1976). *Śladami religii Prastłowian*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gediga, B. (1979). Zagadnienia religii. W: J. Dąbrowski, Z. Rajewski (red.), *Prahistoria ziem polskich. T. 4. Od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego* (s. 320–341). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Gediga, B. (1980). Zagadnienia badań religii ludności kultury łużyckiej. W: B. Gediga, L. Leciejewicz, W. Wojciechowski (red.), *Rola oddziaływań kręgu halszackiego w rozwoju społeczeństw epoki żelaza w Polsce zachodniej na tle środkowoeuropejskim* (s. 183–189). Wrocław: Polska Akademia Nauk Oddział we Wrocławiu. Komisja Nauk Humanistycznych. Sekcja Archeologiczna.
- Gediga, B. (1989). Remarks on studies of the religion of Lusatian Culture communities. W: M. L. Stig Sørensen, R. Thomas (red.), *The Bronze Age – Iron Age Transition in Europe. Aspects of Continuity and Change in European societies, c. 1200–500 B.C.* (s. 430–439). Oxford: British Archaeological Reports, International Series, 483.
- Gediga, B. (2000). Wokół badań kultury symbolicznej kręgu pól popielnicowych w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza. Wprowadzenie. W: B. Gediga, D. Piotrowska (red.), *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej* (s. 9–15). Warszawa – Wrocław – Biskupin: PAN Oddział we Wrocławiu, Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Gediga, B. (2017). Wstęp. W: B. Gediga, D. Łaciak, B. Łydzba-Kopczyńska, M. Markiewicz, *Świat kolorów garncarzy z rejonu Domasławia sprzed około 2800 lat* (s. 7–13). Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Gediga, B., Józefowska, A. (2018a). *Cmentarzysko z wczesnej epoki żelaza w Domasławiu 10/11/12, pow. wrocławski*. T. 1. *Katalog*. Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Gediga, B., Józefowska, A. (2018b). *Cmentarzysko z wczesnej epoki żelaza w Domasławiu 10/11/12, pow. wrocławski*. T. 2. *Tablice, cz. 1*. Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Gediga, B., Józefowska, A. (2019). *Przemiany w obrządku grzebalnym w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza w świetle analizy źródeł z cmentarzyska w Domasławiu, pow. wrocławski i nekropolii bliskiego regionu. Problemy zmian społeczno-kulturowych*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Gediga, B., Łaciak, D., Łydzba-Kopczyńska, B., Markiewicz, M. (2017). *Świat kolorów garncarzy z rejonu Domasławia sprzed około 2800 lat*. Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Gombrich, E. H. (1997). *O sztuce* (M. Dolińska, I. Kossowska, D. Stefańska-Szawczuk, A. Kuczyńska, tłum.). Warszawa: Arkady.
- Hauser, A. (1974). *Spoleczna historia sztuki i literatury*. T. 1. (J. Ruszczyćówna, tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jung, C. G. (1981). *Archetypy i symbole* (J. Prokopiuk, tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Kaczmarek, K. M. (2016). Religijne odczarowanie świata a powstanie nauki. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 22, 57–74.
- Kadrow, S. (2006). Studia nad rytuałem w archeologii. W: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość* (s. 133–141). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kałużna-Czaplińska, J., Józefowska, A., Rosiak, A. (2020). Oznaczenie związków organicznych w próbkach naczyń pochodzących z grobów halszackich z Domasławia 10/11/12, gm. Kobierzyce. W: B. Gediga, A. Józefowska (red.), *Cmentarzysko wczesnej epoki żelaza w Domasławiu 10/11/12, powiat wrocławski*. T. 5. *Opracowania specjalistyczne* (s. 253–261). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kmita, J. (1982). *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: COMUK.
- Kmita, J. (1984). Magiczne źródło kultury. *Odra*, 24, 24–30.
- Kmita, J. (1989). Dziedzictwo magii w nauce. W: H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek (red.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*. Warszawa: PWN.
- Kobylińska, E. (1991). Narodziny sztuki jako efekt „odczarowania” świata. *Studia Metodologiczne*, 26, 25–46.
- Kociuba, M. (2010). *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Konik, R. (2013). *Między przedmiotem a przedstawieniem. Filozoficzna analiza sposobów obrazowania w oparciu o malarstwo, fotografię i obrazy syntetyczne*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.

- Kowalski, A. P. (2001). *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Poznań: Humaniora.
- Kowalski, A. P. (2013). *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*. Bydgoszcz: Epigram.
- Kusiak, J. (2010). Kto zamieszka w żelaznej klatce? Max Weber, Walter Benjamin i mitologie odczarowanej nowoczesności. W: P. Śpiewak (red.), *Dawne idee, nowe problemy* (s. 67–88). Warszawa: Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kwapiński, M. (1988). Mity na urnach. *Z Otchłani Wieków*, 53(2–4), 114–131.
- Kwapiński, M. (2020). *Świadomość mityczna wobec śmierci Kanopy pomorskie*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Kwapiński, M., Paner, H. (red.) (1993). *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Lewis-Williams, J. D., Dowson, T. A. (1988). The signs of all time. Entoptic phenomena in upper palaeolithic art. *Current Anthropology*, 29(2), 201–245.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Myśl nieoswojona* (A. Zajączkowski, tłum.). Warszawa: PWN.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Antropologia strukturalna* (K. Pomian, tłum.). Warszawa: PIW.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* (B. Szwarman-Czarnota, tłum.). Warszawa: PWN.
- Lurker, M. (2011). *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach* (R. Wojnakowski, tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Łaciak, D. (2017a). *Nadodrzańska ceramika malowana. Społeczno-kulturowe konteksty wytwórczości wczesnej epoki żelaza*. Wrocław: Yellow Point Publications.
- Łaciak, D. (2017b). Morfologia ceramiki malowanej. W: B. Gediga, D. Łaciak, B. Łydźba-Kopczyńska, M. Markiewicz, *Świat kolorów garncarzy z rejonu Domasławia sprzed około 2800 lat* (s. 15–51). Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Łaciak, D., Łydźba-Kopczyńska, B. (2017). Technologia ceramiki malowanej. W: B. Gediga, D. Łaciak, B. Łydźba-Kopczyńska, M. Markiewicz, *Świat kolorów garncarzy z rejonu Domasławia sprzed około 2800 lat* (s. 53–69). Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Łuka, L. (1959). Importy italskie i wschodnioalpejskie oraz ich naśladownictwa na obszarze kultury „łужицkiej” okresu halsztackiego w Polsce. *Slavia Antiqua*, 6, 1–99.
- Łuka, L. (1973). *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Makiewicz, T. (1987). Teoretyczne problemy badań religioznawczych w archeologii. *Przegląd Archeologiczny*, 34, 233–253.
- Malinowski, B. (1981). *Agronauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o przyczynach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei* (B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, tłum.). Warszawa: PWN.
- Malinowski, B. (1990). *Mit, magia i religia* (B. Leś, D. Prasałowicz, tłum.). Warszawa: PWN.
- Mamzer, H. (2004). *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*. Poznań: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Mamzer, H. (2010). O antropomorfizacji dziejów. W: E. Bugaj, A. P. Kowalski (red.), *Estetyka w archeologii. Antropomorfizacje w pradziejach i starożytności* (s. 115–135). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Mamzer, H. (2013). Myślenie obrazowe a nowożytny zwrot ikoniczno-piktorialny. W: J. Kolenda, A. Mierzwiński, S. Moździoch, L. Żygadło (red.), *Z badań nad kulturą społeczeństw pradziejowych i wczesnośredniowiecznych. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogusławowi Gedidze w osiemdziesiątą rocznicę urodzin przez przyjaciół, kolegów i uczniów* (s. 115–121). Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Mamzer, H. (2018a). U źródeł heterogenizacji. W: B. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski (red.), *Inspiracje i funkcje sztuki pradziejowej i wczesnośredniowiecznej* (s. 23–37). Biskupin – Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, PAN Oddział we Wrocławiu, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

- Mamzer, H. (2018b). Żłudne nadzieje na powrót do archaicznego doświadczenia „estetycznego”. W: D. Minta-Tworzowska (red.), *Estetyka w archeologii. Obrazowanie w pradziejach i starożytności* (s. 41–53). Gdańsk: Komitet Nauk Pra- i Protohistorycznych PAN, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Mamzer, H. (2021a). Pesymizm i poczucie niezakorzenia w przeżyciu religijnym. W: B. Gediga, M. Przymorska-Sztuczka (red.), *Religia i wierzenia społeczeństw pradziejowych i wczesnego średniowiecza w świetle źródeł archeologicznych i sztuki. Biskupin, 30–31.08.2021. Streszczenia referatów* (s. 15–18). Biskupin: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Mamzer, H. (2021b). *Jak człowiek konstruował świat i siebie samego. Archeologia w procesie humanizacji świata*. Poznań: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Markiewicz, M. (2017). Zdobnictwo ceramiki malowanej. W: B. Gediga, D. Łaciak, B. Łydzba-Kopczyńska, M. Markiewicz, *Świat kolorów garncarzy z rejonu Domasławia sprzed około 2800 lat* (s. 71–140). Wrocław: Fundacja Przyjaciół IAE PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Markiewicz, M. (2020). *Przedstawienia obrazowe jako wizualne formy przekazu w studiach archeologicznych. Przykład halszackiej ceramiki malowanej z Domasławia*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Markiewicz, M. (w druku). Iluzja rozumienia. Rozważania o obrazach i własnościach poznania obrazowego na przykładzie halszackiej ceramiki malowanej z Domasławia. W: B. Gediga, M. Przymorska-Sztuczka (red.), *Religia i wierzenia społeczeństw pradziejowych i wczesnego średniowiecza w świetle źródeł archeologicznych i sztuki*. Biskupin – Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, PAN Oddział we Wrocławiu, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Mierzwiński, A. (2003). *Znaki utrwalone w glinie. Społeczno-obrzędowe aspekty działań wytwórczych końca epoki brązu i wczesnej epoki żelaza. Model nadodrzański*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Mierzwiński, A. (2007). *Ślęzańska układanka*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Mierzwiński, A. (2012). *Biesiady w rytuale pogrzebowym nadodrzańskiej strefy pól popielnicowych*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Minta-Tworzowska, D. (2000). Symbole i symbolika z perspektywy badań archeologicznych. W: B. Gediga, D. Piotrowska (red.), *Kultura symboliczna kręgu pól popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej* (s. 45–71). Biskupin – Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, PAN Oddział we Wrocławiu, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Minta-Tworzowska, D. (2008). Teoretyczne problemy interpretacji „sztuki” pradziejowej. W: B. Gediga, W. Piotrowski (red.), *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne* (s. 23–47). Biskupin – Wrocław: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, Komisja Archeologiczna Wrocławskiego Oddziału PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Minta-Tworzowska, D. (2021). Wyobrażenia archeologów na temat religii. Wybrane przykłady z polskiej archeologii w nieco szerszym kontekście. W: B. Gediga, M. Przymorska-Sztuczka (red.), *Religia i wierzenia społeczeństw pradziejowych i wczesnego średniowiecza w świetle źródeł archeologicznych i sztuki. Biskupin, 30–31.08.2021. Streszczenia referatów* (s. 19–24). Biskupin: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Mitchell, W. J. T. (2013). *Czego chcą obrazy? Pragnienia przedstawić, życie i miłość obrazów* (Ł. Zarembo, tłum.). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Młodkowski, J. (2015). Psychologiczne aspekty obrazowej reprezentacji obiektu. W: K. Chmielecki, B. Lisowska (red.), *Teoria obrazu w naukach humanistycznych* (s. 53–75). Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Nebelsick, L. D. (2016). *Drinking against Death. Studies on the materiality and iconography of ritual, sacrifice and transcendence in later prehistoric Europe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Niewęglowski, A. (1981). Elementy religii. W: J. Wielowiejski (red.), *Prahistoria ziem polskich*. T. 5. *Późny okres lateński i okres rzymski*. (s. 429–448). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Ostoja-Zagórski, J. (1996). Ornament i plastyka figuralna – sztuka pradziejowa czy przetworzona magia? W: J. Chochorowski (red.), *Problemy epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej. Księga jubileuszowa poświęcona Markowi Gedlowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim* (s. 415–421). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pałubicka, A. (1984). *Przedteoretyczne postaci historyzmu*. Warszawa – Poznań: PWN.
- Pałubicka, A. (1990). *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Pałubicka, A. (1991). Kultura i działanie. W: T. Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań* (s. 9–20). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Pałubicka, A. (2021). Sprawstwo magiczne i religijne a związek przyczynowy. W: B. Gediga, M. Przy-morska-Sztuczka (red.), *Religia i wierzenia społeczeństw pradziejowych i wczesnego średniowiecza w świetle źródeł archeologicznych i sztuki. Biskupin, 30–31.08.2021. Streszczenia referatów* (s. 9–14). Biskupin: Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Posern-Zieliński, A., Ostoja-Zagórski, J. (1977). Etnologiczna interpretacja i analogie etnograficzne w postępowaniu badawczym archeologii i prahistorii. Uwagi krytyczno-polemiczne. *Slavia Antiqua*, 24, 51–54.
- Radcliff-Brown, A. R. (2006). *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej. Biblioteka Kłasyków Antropologii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rączkowski, W. (2018). Fetyszyzacja: chwila namysłu nad technologiami i wizualizacjami w archeologii. W: A. Posern-Zieliński, J. Sawicka, J. Kabaciński, M. Kara, K. Zamelska-Monczak (red.), *Archeologia jako humanistyczna interpretacja przeszłości. Studia dedykowane Profesorowi Henrykowi Mamzerowi* (s. 229–245). Poznań: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Rozwadowski, A. (2012). Archeologia szamanizmu jako archeologia religii. W: S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji* (s. 331–343). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Różycka, T. (1950). Śląska ceramika malowana w wczesnej epoki żelaza. *Z otchłani wieków*, 19, 154–156.
- Rydlewski, M. (2014). Ekfraza homerycka w perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej. *Rocznik Antropologii Historii*, rok 4, 1(6), 275–321.
- Rydlewski, M. (2016). *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*. Bydgoszcz: Epigram.
- Seger, H. (1926). Bemalte Deckelbüchsen der frühen Eisenzeit. *Altshlesien*, 1, 232–233.
- Szafrąński, W. (1964). Religia Słowian. W: Z. Poniatowski (red.), *Zarys dziejów religii* (s. 477–491). Warszawa: Iskry.
- Szafrąński, W. (1971). Dawne religie Europy. W: J. Keller (red.), *Religie wczoraj i dziś* (s. 171–236). Warszawa: Iskry.
- Szafrąński, W. (1975). Archeologia w sporze o genezę religii. *Pomerania Antiqua*, 6, 375–428.
- Tylor, E. (1896–1898). *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1–2 (Z. A. Kowerska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Warchala, M. (2020). Wstęp. Stulecie Webera. W: M. Warchala (red.), *Max Weber. Nowoczesność, religia, odczarowanie. Max Weber. Modernity, religion, disenchantment* (s. 15–28). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Weber, M. (1963). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, M. (2018). *Szkice z socjologii religii* (J. Prokopiuk, H. Wandowski, tłum.). Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Wierciński, A. (2010). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: NOMOS.
- Wiesing, L. (2012). *Sztuczna obecność. Studia z filozofii obrazu* (K. Krzemieniowa, tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Woźny, J. (1996). *Symbolika wody w pradziejach Polski*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.

- Woźny, J. (1998). Tematyka religioznawcza we współczesnej archeologii polskiej. Zarys orientacji teoriopoznawczych W: Z. Biegański (red.), *Promotio Historica* (s. 11–30). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Woźny, J. (2000). *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Woźny, J. (2004). Wpływ idei marksistowskich i chrześcijańskich na archeologiczne studia nad wierzeniami religijnymi społeczeństw prahistorycznych. W: B. Gediga, W. Piotrowski (red.), *Archeologia, kultura, ideologie* (s. 319–329). Biskupin – Wrocław: PAN Oddział we Wrocławiu, Muzeum Archeologiczne w Biskupinie.
- Woźny, J. (2005). *Czerwona ochra i ziarna zbóż. Symbolika odrodzenia zmarłych w obrzędach pogrzebowych kultur archaicznych międzymorza bałtycko-pontyjskiego*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.
- Wypustek, A. (2001). *Magia antyczna*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zimmer M. (1889). *Die bemalten Thongefäße Schlesiens aus vorgeschichtlicher Zeit*. Breslau: Verlag von Max Woywod.

PAINTED CERAMICS FROM THE EARLY IRON AGE VS. MODERN WHITE CERAMICS.
REFLECTIONS ON MAGIC AND “DISENCHANTING THE WORLD”

S u m m a r y

In the article, painted vessels from the Hallstatt period and modernity are the starting point for detailed studies on magical and rational thinking about the world. Based on the analysis of painted ceramics from the Early Iron Age (750 – approx. 400 BC) and modern white ceramics (14th–18th centuries) we can trace the process of changes that took place in magical thinking. These vessels are related by means of the technique of covering a bright surface with colorful patterns and the stylistic similarity of certain geometric motifs. However, the meaning of the images painted on these two groups of vessels is completely different.

Magic is a syncretic-cultural type of consciousness, used to express the values of the community, expressed through rituals that formed the basis for the cohesion and continuity of society (Buchowski, 1986, p. 116–117, 121). The study of the beliefs of prehistoric societies is not based on facts, but on assumptions and ideas. In their considerations, archaeologists draw their knowledge mainly from observations and data obtained by ethnography, anthropology and sociology. Sources at their disposal include burial grounds (types of ceremony and burial, grave goods), places of worship, deposits, special artifacts (e.g. clay figurines, zoomorphic vessels) as well as objects and ceramics with symbolic signs. The so-called *archaeology of religion* applies particular focus to the study of iconography, manifestations of ceremonies, assigning of sacred space and, to a lesser extent – myths (Gediga, 1979, p. 320–341; Minta-Tworzowska, 2021, p. 19–21). Within the sphere of the humanities, studies on magic and religion are conducted in several fields. The most significant studies come from Anglo-American and French sociology, social and cultural anthropology, as well as ethnology.

In the Hallstatt period, the entirety of life was subordinated and regulated by a syncretic magical culture. Also, what we now consider to be manifestations of art, colorful paintings placed on pottery, served magic, worship and propitiation of deities. In prehistoric communities, magic fulfilled important metaphysical needs. With the help of appropriate iconography, signs and rituals, people gave

meaning to the difficult, often accident-dependent existence of human. For the people of the age of magic, what was symbolic was real and vice versa. In their case, the world was not yet divided into *sacrum* and *profanum*. During this period, the so-called *dualistic (professional) magic* developed, in which the symbolic zone is already visible, but is intertwined with the practical sphere. In this magic appeared the function of a sorcerer or shaman – the leader of ritual activities. In the Early Iron Age, it was believed that the ritual had a causative power and through its execution it was possible to alter the world (e.g. to cause rain). The relationship between symbolic action and its meaning was therefore included in cause and effect categories. The image – a motif placed on ceramics – was treated as an object of worship, having the power of active action.

Significant transformations in the worldview sphere occurred only in the Renaissance, in the period when white pottery was produced. The intensity of magical practices decreased with the expansion of technology. Since then, the so-called modern European culture has developed in Europe, and later in other areas. People departed from the magical understanding of reality; according to the concept of the sociologist and philosopher Max Weber (1864–1920), *the world was disenchanted*, leading to its rationalization. Since then, we have been dealing with so-called *degraded magic*. It operates in communities where the magical worldview is no longer dominant. The syncretic magic culture combines *the sacrum* and *the profanum*. These spheres expanded as the world was disenchanted. The separation of the sacrum from the profanum contributed to the creation of art in its modern form. Technological development, the flourishing of science, caused a change in the perception of man of the world around him and his place in it. The pottery and patterns painted on it were no longer used for the practice of magic. The ornamentation of pottery has been simplified and standardized. Rationalization contributed to the fact that images ceased to be carriers of meanings, and their purpose became more practical, utilitarian.

However, magical thinking has not been completely eliminated from our contemporary culture – science, art and literature. The tradition of magical thinking is present in both natural sciences and humanities. Thanks to this, these areas of culture can be called animated, e.g. capable of regulating social practice.

How the issues of magic and worship are analyzed depends on the interpreter's historical awareness. Therefore, it is a delusion to perceive the meaning of a given ritual or image from the past in terms appropriate to the times in which it was created. This means that the discussion of archaic magical thinking always takes place through modern thinking. However, without imputation, we would lose the possibility of subjective reconstruction of past culture.