

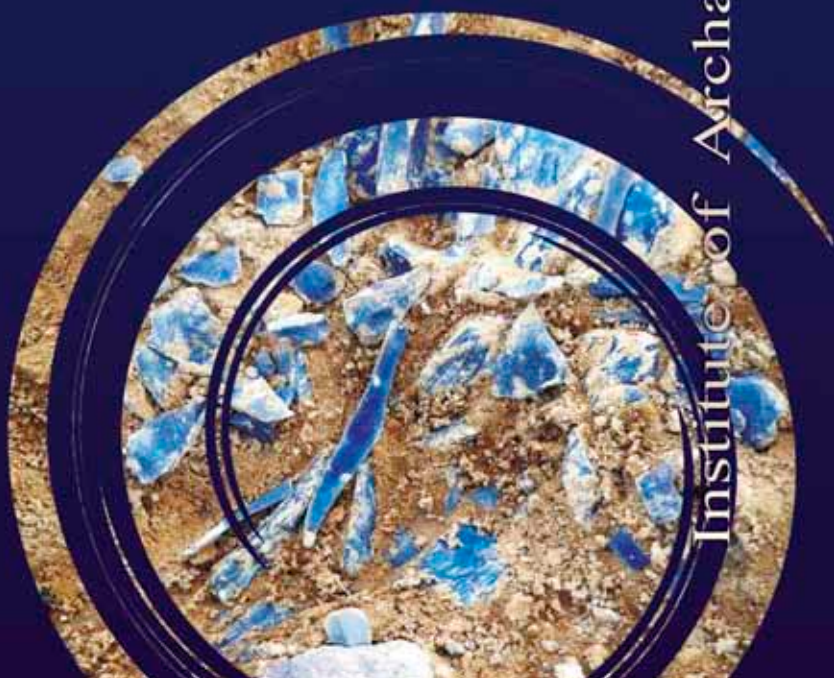
ANALECTA ARCHAEOLOGICA RESSOVIENSIA



RZESZÓW 2011

VOLUME 6

SPACE
POWER
RELIGION



Institute of Archaeology Rzeszów University

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

SPACE – POWER – RELIGION

Przestrzeń – Władza – Religia

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY RZESZÓW UNIVERSITY

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

VOLUME 6

SPACE – POWER – RELIGION

Przestrzeń – Władza – Religia

Rzeszów 2011

Editor
Sławomir Kadrow
slawekkadrow@gmail.com

Editorial Secretary
Magdalena Rzućek
magda@archeologia.rzeszow.pl

Volume editors
Sławomir Kadrow
Dariusz Woźniakowski

Editorial Council
Sylwester Czopek, Eduard Droberjar, Michał Parczewski,
Aleksandr Sytnyk, Alexandra Krenn-Leeb

Volume reviewers
Prof. Dąbrowski Demski – Institute of Archaeology and Ethnology,
Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland
Prof. Jerzy Bartkowski – Institute of Sociology, Warsaw University, Warsaw, Poland
Dr. Florin Gogaltan – Institute of Archaeology and History of Art,
Romanian Academy of Sciences, Cluj-Napoca, Romania
Dr. Mikola Kryvaltsevich – Institute of History, National Academy of Sciences, Minsk, Belarus
Prof. Jerzy Libera – Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland
Dr. Jaroslav Peška – Palacký University of Olomouc, Czech Republic

English proofreading
Dave Cowley

Photo on the cover
Wierzawice, site 31. A flint assemblage.
Photo by M. Połtowicz-Bobak

Cover Design
Piotr Wiśłocki (Mitel)

ISSN 2084-4409

Typesetting and Printing
Mitel

The publications was financed by the
Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego

Abstracts of articles from *Analecta Archaeologica Ressoviensia* are published
in the Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Editor's Address
Institute of Archaeology Rzeszów University
Hoffmanowej 8 Street, 35-016 Rzeszów, Poland
e-mil: iarch@univ.rzeszow.pl
Home page: www.archeologia.rzeszow.pl

Contents / Spis treści

Articles / Artykuły

Editorial / Od Redakcji	7
Sławomir Kadrow	
Power and Authority in Prehistory and the Problem of Interdisciplinary Archaeological Studies	11
Władza i panowanie w prehistorii a zagadnienie interdyscyplinarności studiów archeologicznych	39
Beata Golińska	
The Role of Archaeological and Ethno-Historical Sources in the Study of Prehistoric Amazonia	55
Rola źródeł archeologicznych oraz etnohistorycznych w studiach nad prądziejami w Amazonii	89
Agata Nijander-Dudzińska, Dariusz Wojakowski	
Local Government – From the “Small State” to the Social Field	109
Władza lokalna – od „małego państwa” do pola społecznego	124
Jerzy Jęstal	
The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences	133
Pojęcie rytuału w socjologii i innych naukach społecznych	158
Jacek Gądecki	
Walking as a Way of Experiencing Everyday Space	177
Spacer jako forma doświadczenia przestrzeni codzienności	191
Maria Godyń	
The Individual – the Space – the Memory: an Ethnological Study of Territorial Identification of the Relocated Community of Maniowy Village	201
Człowiek – przestrzeń – pamięć. Identyfikacja terytorialna przesiedlonej społeczności wsi Maniowy w perspektywie badań etnologicznych	222
Marta Połtowicz-Bobak	
Space in Archaeological Research – Methods of Reading and Interpretation. An Outline of the Issue	237
Przestrzeń w badaniach archeologicznych – metody czytania i interpretacji	260

Ewa Baniowska-Kopacz

Exchange Theory in the Light of Cooperation and Mutual Assistance	271
Teoria wymiany w kontekście współdziałania i pomocy wzajemnej	296

Sylwester Czopek

Cultural Change from the Perspective of Cultural-Historical Archaeology	317
Zmiana kulturowa z perspektywy archeologii kulturowo-historycznej	332

Jacek Górski, Przemysław Makarowicz

Environmental Determination and the Development of Trzciniec Cul- tural Circle Settlement in the Oder and Vistula River Catchments	343
Naturalne uwarunkowania rozwoju osadnictwa trzcinieckiego kręgu kulturowego w dorzeczu Odry i Wisły	355

Reviews / Recenzje

Andriy Bardetskiy

(review) E. A. Kravchenko. Kizil-kobinska kultura u Zakhidnomu Krimu. Kyiv, Luck: IA NAN Ukrainy 2011; 272 pp. 196 figures	361
(реценз.) Е. А. Кравченко. Кизил-кобинська культура у Західному Кри- му. Київ, Луцьк: ІА НАН України, 2011; 272 с., 196 рис.	367

Chronicle / Kronika

Oleksandr Diachenko, Taras Mylian

XXXVIII Report Conference „Archaeological Researches in Southeast Poland, West Ukraine and North Slovakia in 2011”, Rzeszów, 20–21 March 2012	375
Підсумкова xxxviii конференція «археологічні дослідження 2011 року в південно-східній Польщі, західній Україні та північній Словаччині», Жешів, 20–21 березня 2012 року	380

Editorial

Volume 6 of *Analecta Archaeologica Ressoviensia* arises from the interdisciplinary seminar “Space – Power – Religion” organized by the Institute of Archaeology and the Institute of Sociology, University of Rzeszów, and the Department of Sociology and Social Anthropology, University of Science and Technology in Kraków. As a collaboration of archaeologists, sociologists and ethnographers, the seminar and this publication explore the prospects for future interdisciplinary collaborations. This collection of articles represents the common ground between the disciplines represented, though terminology and approach differ between researchers.

However, the three years of discussions building up to this publication allow us to explore these texts and the links between them. All of us, regardless of which discipline we work in, are interested in what contemporary sociology calls social process. Power, space, ritual and memory are all entirely aspects of social processes. Thus, the differences in time and place where these processes take place can be regarded as secondary, although of course these factors determine methodology and the type of data we use.

This is why archaeological, sociological, historical and ethnographic research can benefit so much from interdisciplinary discussion of complementary approaches to social processes.

Sławomir Kadrow
Dariusz Wojakowski

Od Redakcji

Przedstawiony zbiór artykułów jest wynikiem współpracy archeologów, socjologów i etnografów w ramach interdyscyplinarnego seminarium „Przestrzeń – Władza – Religia”, organizowanego przez Instytut Archeologii i Instytut Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz Katedrę Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Celem naszych seminaryjnych spotkań i niniejszej publikacji jest zarysowanie perspektyw przyszłej interdyscyplinarnej współpracy. Zestawienie prac w 6 tomie *Analecta Archaeologica Ressoviensia* informuje czytelnika przede wszystkim o tym, że przedstawiciele reprezentowanych w nim dyscyplin posiadają wspólne obszary zainteresowań lecz posługują się dość odmiennymi językami do opisanego tego, co jest wynikiem ich badań.

Doświadczenie trzech lat dyskusji pozwala jednak na interpretację tych tekstów i powiązań między nimi. Wszystkich nas, niezależnie od uprawianej dyscypliny interesuje to, co współczesna socjologia nazywa procesem społecznym. Władza, przestrzeń, rytuał czy pamięć, są niczym innym, niż aspektami procesów społecznych. Różnica czasu i miejsca owych procesów może być zatem uznana za drugorzędną, choć oczywiście determinuje naszą metodologię i rodzaj danych, którymi się posługujemy.

Katalog różnic sugeruje zatem, że o pracach archeologicznych i socjologicznych, jak też o historycznych i etnograficznych powinniśmy myśleć jako o komplementarnych ujęciach procesów społecznych.

Sławomir Kadrow
Dariusz Wojakowski

ARTICLES / ARTYKUŁY

Sławomir Kadrow*

Power and Authority in Prehistory and the Problem of Interdisciplinary Archaeological Studies

ABSTRACT

S. Kadrow 2011. Power and Authority in Prehistory and the Problem of Interdisciplinary Archaeological Studies. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 11–54

Author considers interdisciplinary nature of archaeological studies. The most outstanding scholars in the early stages of the development of archaeology as a scientific and academic discipline were mainly highly educated men with broad interests, combining knowledge of various sciences. For this reason they did not notice the problem of cooperation of archaeology and other disciplines. However, the progress of specialization in various disciplines during the twentieth century, has now led to a situation where the cooperation of the archaeologist with other scientific disciplines requires theoretical reflection. Archaeological studies of about power and authority, as well as social issues in prehistory, are usually based on analyses of burial rites. This is because all rituals provide a flow of meaning in culture, using in this case essential material things. Ritual is a symbolic and expressive aspect of behaviour that communicates social relations. Its role is particularly important in crisis situations as a means to cope with uncertainty. From the very beginning of the Eneolithic period in particular areas of Europe and the Near East we are able to identify material manifestations of various forms of increasing social hierarchy which were accompanied by different forms of authority and wielding of power. It seems that these processes were carried out under the umbrella of various kinds of ethos: hero (Mesopotamia), warrior-priest (Brittany), knight (west coast of the Black Sea), or warrior-herdsman (the Caucasus outskirts).

Keywords: archaeology, interdisciplinary studies, power, authority, burial rituals, Copper Age, Varna, Hamangia

Received: 16.12.2011; Revised: 28.02.2012; Accepted: 27.03.2012

1. Interdisciplinary archaeological studies

The most outstanding scholars in the early stages of the development of archaeology as a scientific and academic discipline were mainly highly educated men with broad interests, combining knowledge of various sciences.

For this reason they did not notice the problem of cooperation of archaeology and other disciplines.

Johann Winckelmann was also an art historian, classical philologist and philosopher of aesthetics, John Lubbock was an entomologist,

* Instytut Archeologii, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Hoffmanowej 8, 35-016 Rzeszów, Poland; slawekkadrow@gmail.com

botanist, biologist and ethnographer, Jaques de Perthes a botanist and office worker, Édouard Lartet a lawyer and palaeontologist, and Gustaf Kossinna, author of the definition of an archaeological culture, an ethnologist and linguist. The interdisciplinary nature of archaeology at that time did not require special comment. However, the progress of specialization in various disciplines during the twentieth century, has now led to a situation where the cooperation of the archaeologist with other scientific disciplines requires theoretical reflection.

At present, natural scientists working on archaeological issues constitute a large group of researchers aware of archaeological objectives, contributing to the development of the discipline and addressing many measurable aspects of archaeology. Nevertheless, this cooperation of archaeologists and natural scientists is not conflict-free. Problems arise due to lack of understanding of scientific procedures by archaeologists on the one hand, and a lack of understanding of the complexity of social, economic, cultural relations by collaborators on the other hand (Marciniak, Rączkowski 2001, 5, 6). Archaeologists, who are not able to keep up to date with the progress of natural sciences often treat the results of physico-chemical analyses uncritically.

The origins of effective cooperation between archaeology and geology lie in the mid-nineteenth century, and it is due to Charles Lyell, a uniformitarian geologist, lawyer, botanist and palaeontologist that the stratigraphic method became one of the foundations of our discipline. Diffusionist ideas resulted in the first applications of mathematical methods of spatial analysis in archaeology (Marciniak, Rączkowski 2001, 6), but it was the functionalist trend that was most open to cooperation with the natural sciences. Already in the 1930s and 1940s Grahame Clark pursued a comprehensive programme of cooperation with palaeo-botanists and palaeo-zoologists amongst others during the excavations at the Mesolithic site of Star Carr (Clark 1954). The British Palaeo-economy School (e.g. Vita-Finzi, Higgs 1970) contributed to boost this cooperation.

In German and Central European archaeology a fruitful cooperation with the natural sciences was established by the anthropo-geography of Friedrich Ratzel, which was built in the late nineteenth century (Thomas 1999, 437, 438). He formulated the principle of so-called geographical determinism, according to which geographical environment determines the development of societies, the distribution of po-

pulation, the degree of civilization and so on (Geremek, Kula 2004, 8). Within the framework of anthropo-geography, the schools of *Altlandschaftsforschung* and *Steppenheidentheorie* of Otto Karl Schlüter and Robert Gradmann developed. The latter school particularly influenced archaeologists in the first half of the twentieth century (see e.g. Kruk 1973, 123, 124). Later German researchers, the followers of classical anthropo-geography, gradually defined its scope, usually departing from the hard geographical determinism of the “founding fathers” (i.e. Gradmann and Schlüter). Ernest Wahle abandoned their narrow determinism in the prehistoric settlement process, putting greater emphasis on the role of organization of prehistoric communities (Wahle, 1943). The direction formulated by Wahle and continued by the likes of Carl Schuchardt and Albert Kiekebusch marked the beginning of contemporary German settlement archaeology, whose aims and objectives, principally the harmonization of natural and cultural factors, were developed most fully by Herbert Jahnkun. His formulated program *Siedlungsarchäologie* included wide-ranging cooperation with the natural sciences (Jahnkun 1983).

In Poland, the intensification of cooperation of archaeologists and natural scientists owes a great deal to the work of Janusz Kruk (Kruk 1973; 1980; Kruk *et al.* 1996; Kruk, Przywara 1983; Miliszuaskas *et al.* 2004; 2011), which has researched the settlement, economy and environment of Neolithic communities in the Małopolska loess for over 40 years. A similar emphasis can be seen in the cooperation in the Poznań research centre (e.g. Litt *et al.* 1998; Kabaciński *et al.* 1999).

The necessity for interdisciplinary studies on the social-cultural dimension of human life has also been emphasised since the beginnings of archaeology. The most obvious dimension of this approach was to learn from the cultural anthropology. Configurations of material culture were “revived” *per analogiam* by referring to the living culture of traditional communities. During the development of evolutionary archaeology this was the main framework for interpretation (e.g. Podgorny 2000). Processual and contextual archaeology has also explored intensively and effectively the insights from contemporary human groups, living in traditional cultures within an ethno-archaeological framework in order to discover varying rules of the importance of different elements of material culture (e.g. Hodder 1982; van Reybrouck 2000).

The need for cooperation is emphasized not only by archaeologists, but is also highlighted by anthropologists. Claude Lévi-Strauss wrote, for example, that history and anthropology are not separated by object of study, nor objectives, or research methods. He believed that only the choice of complementary points of view separates them. Historians focus on the study of conscious expressions of the social-cultural life, while anthropologists study its subconscious bases (Lévi-Strauss 2000, 31, 32). This view has been developed by Stanisław Tabaczyński, arguing that archaeology and anthropology combine the perspective of those subconscious bases of socio-cultural life of human groups (Tabaczyński 2006, 17–19), and only the condition of an informant separates them: living, as in the case of anthropology and dead in the case of archaeology (Bahn 1996, 15). Ethno-archaeology, and in the context of Polish interdisciplinary studies, the theory of biocultural evolution (Piontek, 1979), teaches us to what extent the cooperation of archaeology and cultural and physical anthropology can be fruitful (Minta-Tworzowska 2006, 42–44). However, these researchers point out the difficulty in outlining effective research projects on the border between archaeology and history. In particular, history is dominated by the prospect of individuals and events, while archaeology is interested in groups of people and processes (Minta-Tworzowska 2006, 48).

The successful cases in point are the archaeological studies inspired by historical concepts of time categorization (long, medium and short term) and a hierarchy of space (the centre and peripheries) undertaken by Fernand Braudel (1992a; 1992b; 1992c; 1999; 2004a; 2004b), building on the work of Immanuel Wallerstein under the name of world system (Wallerstein 1974). Here, history meets the needs of archaeology and offers the prospect of the process and supra-individual groups. The inculcation of Braudelian concepts to archaeology has deepened understanding of economic and social processes, taking place over the long term on vast, culturally diverse areas in relation to each other (see e.g. Kristiansen 1987; Frank 1993; Sherratt 1993).

As archaeology as a scientific discipline began being taught in universities, it took the evolutionary and social point of view of anthropologist and sociologist Louis Morgan (1877) on the essence of human history. In this theory of evolution an important role was played by the mutual relations of social and technological progress, and crucially the development of family and property relations. The three stages of hu-

man development (savagery, barbarism and civilization) are based on interconnected determinants of the evolution of technology, kinship relations, property relations, organizational units, systems of power and intellectual development. Each of the three major stages of social evolution is divided into three sub-stages defined by the inventions of technology, economy and literary production. This manner of perceiving prehistoric and early historic reality, typical for evolutionary archaeology, still dominates unreflective traditional archaeology. With some neo-evolutionary modifications (Steward 1955, White 1959) this became the basis for looking at society in processual archaeology (e.g. Sahlins, Service 1960; Service 1962).

Use of Morgan's social evolutionism in the construction of historical materialism (Engels 1884) resulted in his characteristic vision of the history which helped to shape the framework of many archaeological works inspired by Marxism (e.g. Childe 1936; 1942). To some extent, it also influenced Neo-Marxism with structuralist elements (McGuire 1998, Gosden 1999, 482–485) as well as the cognitive development stage of processualism in archaeology (see Renfrew, Bahn 1991, 468–473). In Polish archaeology, as in other countries of the former *Ost-Block*, the acceptance of Marxism was usually more or less superficial (see Lech 1998, 84–97).

In discussing interdisciplinary studies by archaeologists mention must be made of the impact of Pierre Bourdieu's theory of practice (2007 [1972]) and Anthony Giddens' theory of structuration (Giddens 2003 [1984]), which emphasised the consideration of social structures and contributed to the development of the contextual archaeology of Ian Hodder (1982; 1995 [1986]) and on the subsequent of post-processual archaeology. However, direct references to the latest developments in sociology and attempts to apply them in archaeological research are still rare. In considering the few publications in which new sociological theories (in this case the theory of social becoming by Piotr Sztompka – 1991) have been effectively applied, it is necessary to mention the study of the relationship between the spatial distributions of artefacts and social organization in the Early Bronze Age of southern Scandinavia (see e.g. Johansen *et al.* 2004). We can also consider the application of the theory of communicative action by Jürgen Habermas (1999; 2002) to highlight the problems of standardization of dimensions in the production of many implements as an expression

of developing social communication and exchange in the prehistory of Central Europe (Dzbyński 2008). It would seem that the future of archaeology lies in the direct referencing of the achievements of many other disciplines, including sociology (Kadrow 2011a, 134, 135) and cooperation with its specialists.

Emerging trends in the contemporary humanities and social sciences, such as “the return to things”, which are present both in archaeology (Domańska 2006; 2008; Domańska, Olsen 2008; Kowalewski, Piasek 2008; Urbańczyk 2006) and sociology (e.g. Abriszewski 2008; Krajewski 2008; Sierocki 2008; Schmidt, Skowrońska 2008), amongst other disciplines (e.g. Toporov 2003; Zeidler-Janiszewska 2006; Barański 2007), favour taking up interdisciplinary studies. Similarly, the integrating significance may have postcolonial theory functioning in many areas of science (see Said 1991; 2009; Gandhi 2008).

According to anthropologist Janusz Barański, material culture is permanently sentenced to interdisciplinarity (Barański 2007, 28). Dispensing with things, and building research on convictions, values, beliefs, customs can lead to wrong conclusions, as has sometimes happened in anthropological studies (Barański 2007, 28). Awareness of the dangers of ignoring material things has started to spread among contemporary sociologists (e.g. Dant 1999, 12).

The success of any interdisciplinary study is dependent on overcoming the narrow objectives and methods of different disciplines and realizing the fields of possible cooperation, designing an appropriate research project and ensuring that one science is not subordinated by another. The most important condition is the use of one theory and one method of inference by all the participants of common research project, forming the basis of methodologically valid interpretation. Of course, in projects addressing the problems of prehistory, their themes and objectives should be determined by archaeologists (Minta-Twórzowska 2006, 49–51). When involving other disciplines, archaeologists should take care to be clear about their own theoretical foundations and rules of inference in order to apply the rigours of science (see e.g. Marciniak 2006; Johnson 2010, 2–11).

2. Power and authority

Considering archaeological studies, it is necessary to mention Habermas's thesis on the role of authority systems in the reproduction of relations in tribal, chiefdom, and early state societies (Habermas 1983, 492; see also Barker 2005, 10; Kadrow 2008, 197). In the simplest societies, this role is played by kinship (Godelier 1997, 260–264). Only in western capitalism it is possible to identify the base with economic structure, contrary to the classical Marxists who believed that this relationship has been crucial in the entire human history (Legowicz 1976, 496, 497). In another theoretical perspective, represented by Michel Foucault, power is present at all levels of social organization and is the causative factor of all social relations and identities. Therefore, it has a generative character (Barker 2005, 20–22).

These two examples, drawn from different methodological traditions, indicate the importance of power and authority for understanding society, particularly in traditional cultures. For this area, the most effective concepts in archaeological studies are those of Max Weber, for whom power is the chance to execute the will, under certain social relations, and authority is the ability to enforce obedience (subordination) of certain people to a specific purpose (Weber 2002, 39, 40). Authority requires a person (or persons) effectively to command others, but does not require the operation of a staff, or the structures of power (Weber 2002, 158–161; see also Kadrow 2008, 193).

Equally helpful are Weber's "ideal types" of legitimate authority: (a) rational, based on the belief in the legality of the established orders, (b) traditional, with the belief in the sanctity of the existing "eternal" traditions, and (c) charismatic, based on entrusting a person recognized as a saint, a hero or a role model (Weber 2002, 158–161). The concepts of power, authority and ideal types defined by Max Weber are increasingly used in contemporary archaeology (see e.g. Bernbeck, Müller 1996; Kadrow 2008; Rossignol, Wehner 2010, 24–31).

Weber's certainty about the origin of authority, coming from family domination structures, for which the model is the Roman *patria potestas* (unlimited power of the father of the family at home, with *potestas* (power over children), *manus* (power over his wife) and *dominium* (power over objects); see Lachowska 2002, XXVI–XXX) and the presence of a basic family (as a necessary form of social life) since the

beginning of *Homo sapiens* (Habermas 1983, 481–484), suggests that power and authority are as old as humanity itself (Kadrow 2008, 196).

In archaeological studies of authority and power, it should be noted that the concept of prestige also plays an important role, expressed in the form of “prestigious objects / items” (i.e. precious, exotic or rare things). Another manifestation of prestige is tangible signs of rites and rituals in archaeological contexts (Kadrow 2008, 194, 195). Prestige can be identified in most forms of authority. It is especially characteristic for the different varieties of traditional authority, which enhances the social position of the people who hold power or aspire to it. To a much lesser extent, this claim can relate to charismatic domination (Bernbeck, Müller 1996, 2–5, fig. 1).

Prestige, as well as power and authority, is not characteristic of a person or object, behaviour or situation, but the relation between a person who consciously attributed prestige to someone or something, and a bestowed person also consciously accepting the prestige (Weber 2002, 20–22; Bernbeck, Müller 1996, 2–5; Sztompka 2003, 334). Thus, any form of prestige manifestation can not be abstracted from specific, historically defined archaeological contexts and assumed forms of power and authority (Kadrow 2008, 195).

3. Power and authority in light of studies on the Early Eneolithic burial rites

Archaeological studies of about power and authority, as well as social issues in prehistory, are usually based on analyses of burial rites (e.g. Biehl, Marciniak 2000; Chapman *et al.* 2006; Kadrow in 2006, 138 etc.). This is because all rituals (including burial rites) provide a flow of meaning in culture, using in this case essential material things (Barański 2007, 112; Althoff 2011, 11). This is very important because archaeology, as we all know, is focused on exploring all material traces of human activity in the past, mainly things (artefacts).

A rite is associated mainly with conventionalized religious and social cultural practices (Barański 2007, 113; Kaczmarek 2006, 122–126; Rappaport 2007, 52). According to Robert Wuthnow, it is a symbolic and expressive aspect of behaviour that communicates social relations, often with either a formal or otherwise dramatized structure. Its role is particularly important in crisis situations as a means to cope with

uncertainty (Turner 2004, 589; Althoff 2011, 23). Ritual is particularly important in preliterate cultures (Assmann 2008, 34), where it was a subject of historical changes and constituted the evidence. Moreover, changes in ritual indicated very clearly a significant change in power (Althoff 2011, 183, 184). Among the important features of any rite is that it was encoded by the people who were not its performers as well as it is performative (Rappaport 2007, 62–87).

These characteristics of ritual, drawn from recent studies of different scientific disciplines (cultural anthropology, history, psychology, religious studies, sociology), indicate how much cognitive potential there is in the analysis of the particular context of power, and more. On the other hand, these features of ritual, highlight once again the need to carry out research from many perspectives, and in an interdisciplinary way.

The success of studies of power and authority based on burial rites is clearly dependent on the theoretical perspective adopted, especially on the accepted view of culture.

The normative approach to archaeological culture, created by Gustaf Kossinna (1911) and Gordon Childe (1929), the founding fathers of culture-historical archaeology, is based on two assumptions. Firstly, artefacts are an expression of cultural norms and, secondly, these sets of norms define precisely what culture is. In this way, traditional archaeologists understand equally archaeological culture and culture in general (Johnson 2010, 17, 18). Archaeological cultures are identified in this perspective as real historical entities, whose appearance, development and disappearance followed one after another according to the rules and mechanisms of history. Power and authority were considered in the same manner.

A good example of applying the rules of culture-historical archaeology, enriched with processual elements, is the concept of Jan Lichardus *Die Kupferzeit als historische Epoche* (Lichardus 1991a; see Kadrow 2010, 71–74; 2011b, 265–269) used in the study of apparently internally diverse societies with developed power structures in the 5th millennium BC on the west coast of the Black Sea. At the central part of the cemetery at Varna he distinguished five groups (A–E) of burials, which differed according to the wealth of grave goods, the body placement, its preparation and the quality of the grave. According to Lichardus, they belonged to the same time horizon, and their inter-

nal differentiation did not depend on the gender of people buried in them. Moreover, there were indications that the burials belonged to different religions. He interpreted the presence of various graves as an expression of hierarchical social system. The importance of individuals was reflected in form of ritual diversity, the size and depth of burial pits, the distribution of burials and their contents, especially those furnished with precious metals, symbols of power and status, and in the quality of their production (Lichardus 1991b, 184).

In his analysis, Lichardus presented a view of passive, local Balkan Old Neolithic patterns with dominant elements of the already Eneolithic culture of stock breeders from the North Pontic steppe areas. Accepting the notion of a complex, internally diverse Varna culture population (after e.g. Renfrew 1978; Ivanov 1988) and following the theory of Marija Gimbutas proposing the overwhelming influence of steppe cultures on all relevant events and developments in the European prehistory (e.g. Gimbutas 1982; see sharp criticism of this statement in Häusler 1996), he stated that the development of internally highly differentiated social structures, such as at Varna, could only appear as a result of the arrival of a higher social layer of stock breeders from the Black Sea steppes and its imposition on the local agricultural and egalitarian society (Lichardus 1991a). He wrote: “Only by relationship with nomadized groups of the population from northern Pontus can one explain crucial structural transformations within the Kodžadermen-Gumelnița-Karanovo VI cultural complex” (Lichardus 1989, 21).

Such theses (e.g. Lichardus 1991a), which assume that the emergence of hierarchical society in the Early Copper Age was only possible as a result of invasions of steppe communities (meaning: the Indo-European), are refuted by an instructive example of the internal sources and mechanisms that contributed to the formation of advanced socio-cultural units such as the Castelic culture in the mid-5th millennium BC on the south-western coast of Brittany (Klassen *et al.* 2011). Differentiated social structure (Kienlin 2008, 505–508, fig. 2) comparable with the Varna culture, emerged within the Mesolithic population, which extensively exploited the Atlantic coast (e.g. Dupont, Marchand 2008), without any involvement of steppe migrants. Monumental burial barrows, the great number of megaliths, the thousands of Ligurian jadeite axes have encouraged some researchers to compare the Breton

community of the mid-5th millennium BC to the Polynesian kingdom ruled by the priests (see Klassen *et al.* 2011, 15, 16).

Another weakness of Lichardus model results from its dependence of the historical records from the Migration Period (see Kossack 1974; Werner 1956). Jan Assmann's (2008) study of cultural memory shows that many of the events recorded after at least 100 years had passed, should be seen from the perspective of "the second degree history" (also see Zalewska 2011). In such cases, it is necessary to leave the interpretation of records in terms of positivist 'factography', that is an event history. These types of records work in the "social framework of memory", and at the time of their construction they were usually subject of manipulation for political and ideological reasons (Saryusz-Wolska 2009, 20–23).

For instance, the records of the birth of political and legal communities of Czechs, Krakovians and Kiev Polans came into being at the time when these communities were already firmly established. They were specific modifications of dynastic traditions, which described how the ancestors of the ruling dynasty gained the power. They were the product of a wider concept describing the processes of state birth and the views of the time when the historical record was created (Banaszkiewicz 2002, 7–19). Consequently, the records are conventionalized, in which the historical uniqueness of the described events clashed with the views, disseminated in particular cultural contexts, on the nature of socio-political reality (e.g. Żmudzki 2009, 11–23).

An excellent example of the dominance of ideology and the need to legitimise a higher social and cultural position over the references to true history is the idea of Sarmatian origins of the Polish nobility (e.g. Pollack 2006). The use of Old Polish records containing the Sarmatian myth in this way is similar to some modern scientific research, which seeks to explain fundamental moments of European prehistory by means of invasions of steppe people, including the Indo-European myth (among many others: Gimbutas 1982; Lichardus 1991a, Anthony 2007, etc.).

An archaeological tool, which used to make the migration theories probable, is (according to Lichardus) the reconstruction of historical processes taking place over a relatively short time. Instead of long, slowly growing processes over centuries and generations, such as the internal differentiation of the Hamangia and Varna cultures

communities over 700–800 years (e.g. Todorova 2003; Boyadziev 2008; Higham *et al.* 2008), he introduces relatively suddenly occurring events, of which the only, or the best, explanation was migration, especially from the North Pontic steppes (Lichardus 1991a; see also Lichardus, Vladár 1996; Bátorá 2006). Lichardus also uses neoevolutionary and functionalistic views of a social group as a stable system (Turowski 1999, 53, 54), which changes only under the influence of external factors (here the migration). This is in contrast to the dominant idea of contemporary sociology which sees the community as a dynamic, historically developed phenomenon, mainly undergoing internally driven changes (see e.g. Giddens 2003, 331–406; Sztompka 2007, 67–77).

A different palaeo-sociological interpretation has been recently presented by a group of British and Bulgarian researchers on the basis of analysis of the Varna cemetery (Chapman *et al.* 2006). A series of 17 new ¹⁴C dates obtained from human bones allowed the researchers to date the cemetery to the period 4600–4400 BC (Chapman *et al.* 2006, 166; see also Higham *et al.* 2008). Applying Bayesian statistical analysis of 14 selected radiocarbon dates, assuming a shorter duration of the cemetery, allowed the scholars to further narrow down the chronology to such a short period (4550–4450 BC; see Chapman *et al.* 2006, 166–170) that it may provoke the discussion.

The cemetery extends across 75 acres in which 294 graves were discovered. The graves contained thousands of artefacts, including numerous gold items with a total weight of over 6 kg. In addition, there were 160 copper artefacts, more than 230 flint implements, 90 items of stone, more than 650 ceramic artefacts, 12 000 *Dentalium* shells and more than 1,100 ornaments made of *Spondylus* shell (Chapman *et al.* 2006, 159, 160).

Chapman and his collaborators, using the criterion of content wealth, divided all the graves into three groups: “lavish”, “rich” and “poor”. The lavish graves contained numerous sets of gold and copper implements. The rich graves included poorer equipment, in numbers: from a few to a hundred different types of objects, and the poor graves did not have any inventory or were furnished with only single items. The lavish graves were associated with outstanding individuals of inter-regional importance (i.e. “great man” type), the rich graves with patrons, and the poor ones with clients.

All members were to function in hierarchical societies whose main axis of differentiation were the patrons who controlled production, acquisition and circulation of objects necessary for the celebration of rites of passage (birth, first haircut, marriage, death), and the clients who were in some form of dependence on the first ones to receive these objects. Some of the patrons attained such great importance that they were able to enjoy a supra-regional prestige. Their burials were discovered only in Varna.

This means that, among other cemeteries of the Varna culture (e.g. Durankulak, Devnja, Goljamo Delchevo, Vinitsa), only the one at Varna played a supra-regional role (Chapman *et al.* 2006, 176–178). Patrons, but above all “great men”, controlled an exchange network of prestige objects within large areas of the eastern Balkans. These include, for example, gold punched ornaments whose style suggests north-western Bulgarian origin, marble figurines associated with central Bulgaria, marble vessels from Greece, and many objects made of copper extracted in eastern Serbia (Chapman *et al.* 2006, 177). Other researchers have also pointed out the relationship of figurines in the shape of a violin (*en violon*) with an extensive area of the Eastern Mediterranean (Voinea 2008, 76–78).

The cemetery at Varna was probably used from the beginning by several groups of people inhabiting different regions of the western Black Sea coast and an adjacent interior area. Dead “great men” were buried in the richest graves (lavishly furnished) only in the older period of the cemetery, that is, during the formation of social relations in this area. After socio-political stabilization there was no further need for intensification of ritual and material legitimisation of already established power structures (Chapman *et al.* 2006, 171–176). Since there were only 10–15 of the richest graves, it must be assumed that supra-regional power (controlling the exchange of prestige objects) was in the hands of a few individuals (5–7) during any one generation. Therefore, it could not be related to only one person, as is implicit in previous conceptions of early state (e.g., Ivanova 1975; Todorova 1976) or chiefdom (Renfrew 1978; Ivanov 2000) types of organization at Varna and its surroundings in the mid-fifth millennium BC.

Moreover, the concept of English and Bulgarian researches, presented above (Chapman *et al.* 2006) also emphasizes the importance of “horizontal”, egalitarian heterarchical structures (age, sex groups,

secret associations, etc.), whereby a large number of different types of occupations (miner, metallurgist, flint knapper, stone worker, pottery worker, shell collector, ploughman, stock breeder, etc.) constituted complex relationships accompanying their social roles/statuses. The structure of elements of the material culture at Varna, clearly noticeable in archaeological material, is, according to these researchers, the product of social practice by community members seeking to resolve the tension between active tendencies of progressive horizontal differentiation and necessary integration tendencies in the form of hierarchical structures (Chapman *et al.* 2006, 161). This concept is in agreement with modern trends in sociology, with an emphasis on continuous, dynamic processes of organization and disorganization (structuration) taking place in social practice (Giddens 2004, 686–688; see also Bourdieu 2007, 192–214 ; Sztompka 2007, 24–27), but not stable units of social organization presented in classical and systemic sociology, as proposed by Lichardus.

Another concept of the formation of power relations in the Early Eneolithic communities of the western Black Sea coast is focused on exploration of gender-differentiated burial rites (Kadrow 2010; 2011b; 2011c), a phenomenon observed there as the earliest in human history. This is inspired by the indications of inter-contextual archaeology, which tries to identify various social and cultural institutions and their ideological dimension in archaeological sources. It postulates a move away from tracing and considering random similarities of material culture artefacts, and rather advocates a focus on studying the transmission and transformation of structured sources of various social institutions in time and space (Kristiansen, Larsson 2005, 4–31).

With regard to the subject under discussion, it is essential to understand the beginnings of this period as the development of a new ethos, and to seek its ideological and institutional bases (Kadrow 2011b, 296; 2011c, 112). In considering the moral and aesthetic aspects of culture, the evaluative elements are treated together as ‘ethos’, while the cognitive, existential aspects are called a ‘worldview’. The term ethos is justifiable because it is introduced as a presentation of a way of life implied by the true reality, which describes the worldview. Presenting this significant relationship between the values revealed by a certain community and a general order of existence in which it operates, is an essential element of all religions. Significance and meanings can

be kept only by means of symbols that are present in the drama of the ritual (e.g. funeral) and appear in myths (Geertz 2005, 15–152).

A striking feature of the funeral rites in the sequence of the Hamangia-Varna cultures is consistent obedience to the rules of gender differentiations in burial rituals (Kadrow 2010). Therefore, the starting point in the process of identifying the ethos characteristic of the Early Eneolithic period on the west coast of the Black Sea in the first half of the 5th millennium BC is to find in the historical records the oldest signs of a decisive determination (also in the field of material culture) of differences in the status of women and men.

The earliest example of this type, presented by various sources (including historical, archaeological and literary), came from a Mycenaean community (e.g. Hammond 1977, 66–108; Hauser 1974, 45–55; Dickinson 1994; Lord 2010, 379–400). The ideology and social institutions the Mycenaean society have been described as having a heroic ethos (e.g. Hauser 1974, 45–55), for which the archetype of the hero and wanderer was crucial (Kristiansen, Larsson 2005, 60, 61). It also emphasizes the palatial (courtly) nature of this culture (e.g., Hauser 1974, 46–49; Dickinson 1994, 153–168). These features of Mycenaean culture and characteristic of the heroic ethos is confirmed also in Hittite records (Latacz 2003, 332–342). Maria Ossowska clearly defined the ethos of the Mycenaean culture as the knightly ethos (Ossowska 2000, 22–47). Despite the controversies it evokes (see that narrower understandings of this concept are usually limited to the Middle Ages, e.g. Huizinga 1974; Piwowarczyk 1998 etc.), Ossowska's concept is increasingly accepted in the humanities (see e.g. King 2010; Matwiejczyk 2010; Ryłko -Kurpiewska, Sacha 2010) and appears to be particularly effective as a tool for further analysis.

With its use it is possible to exclude historical situations in which the heroic ethos was manifested (e.g. fourth and third thousand BC in the Middle East; see Kristiansen, Larsson 2005, 62–65) or a warrior (the end of the Eneolithic Period and the beginning of Bronze Age in Europe, see Vandkilde 2006a; 2006b), but without so characteristic relations between a man and a woman with regard to the knightly ethos.

This ethos appears in different times and places (Ossowska 2000). A number of common features specify all kinds of knightly ethos; others are only the spatial-temporal variations. A male pretending to be a knight (warrior) had to demonstrate a number of characteristics

including a good background, good appearance, powerful posture and physical strength, beautiful speech and sociable manners, courage, and desire for fame as well as hospitality (Ossowska 2000, 22–27). Other dignified activities of a man include governance, celebration of religious ceremonies, warfare, hunting and sports. The most important part of a man-warrior life was fighting and a war, which was also understood as a form of competition. Long distance journeys and the experience gained in foreign countries were desired. Women dedicated themselves to harmonious family life (Ossowska 2000, 28–35).

The Mycenaean culture was an advanced manifestation of knightly ethos. From the perspective of the evolution of social institutions, it had to hold its earlier, less sophisticated and structurally simpler predecessors. We must search for its chronological and structural predecessors within the periods that did not leave written sources, but which, on the other hand, provide us with some material culture that indicate the powerful opposition of the world of women and men, and the conditions of strong competition amongst males. Earlier archaeological research (see Kadrow 2009) tends to indicate the Hamangia and Varna cultures, and the cultures of Polgár circle, as the oldest manifestations of the knightly ethos (see Kadrow 2011b, 296–302; 2011c, 113–115).

Identification of earlier and less advanced forms of the knightly ethos requires reference to the relevant theory of social and cultural evolution. Habermas offers such theory, using somewhat a misleading name (as directly referring to Marxism) of “reconstructed historical materialism” (Habermas 1983). In evolution, which is a structure-formative process, we should separate developmental logic (i.e. a rational model of hierarchy of increasingly comprehensive structures) from developmental dynamics (i.e. processes during which empirical substrates evolve). This approach allows us to abandon the classical evolutionists’ position as far as unilinearity, necessity, continuity and irreversibility of history are concerned (Habermas 1983, 487).

With respect to the discussion here, it is important to note that reconstructing the evolution of the manifestations of knightly ethos does not need to refer to its developmental dynamics. It is more important, however, to refer to developmental logic, which is a rational model of hierarchy of increasingly comprehensive structures and rules of structural explanation. Therefore, there is no need to look for staging posts between the beginning of the Eneolithic period on the western coast

of the Black Sea and the Mycenaean culture in terms of strict chronological order. The history of manifestation of the knightly ethos in the period of well illustrated written sources teaches us that there are gaps in the sequence of its successive historical forms, which do not result from incomplete sources, but are structural in their nature (e.g. between the ethos of “proud men” in classical Greece and the medieval chivalric ethos, see Kadrow 2001b, 299).

Referring to the theory of the “great endogamous development leaps” (Habermas 1983, 494–495), we can abandon the Lichardus (1991a) concept of “the Copper Age as a historical period” with its ubiquitous migrationism and turn to the idea of locally conditioned changes of Mesolithic cultural environment (Lichter 2001; Todorova 2003).

The communities of the Hamangia and Varna cultures made an effort to expose the socio-cultural differences between the sexes. A great cultural change, which involved the melting of two very different cultural traditions, i.e. the Neolithic and Mesolithic (Todorova 2003), launched a sequence of unintended social and economic processes that required a symbolic interpretation and ideological legitimisation. This change occurred over a long time period (about 700 years, see Bojadžiev 2002; Higham *et al.* 2008), visible in many changes in burial rites (Bojadžiev 2008), which were an excellent illustration of the dynamic theory mechanisms of “becoming a society” (Sztompka 2007, 202–219) or “constitution of society” (Giddens 2003, 331–406).

The contact of the Neolithic and Mesolithic communities in the late 6th millennium BC on the west coast of the Black Sea took place at a time when a group of gatherers and hunters, inhabiting resource-rich environments beside the great rivers (e.g. Iron Gates of the Danube), or on the sea coasts (e.g. Dobrogea), had already undergone significant socio-cultural transformations under the influence of the Early and Middle Neolithic societies developing in the Balkans over a long time (Whittle 1996, 24–36). Separation of burial places (cemeteries) from places of residence (settlements) and different rules for placing male and female dead were occasionally noticeable earlier (see Kadrow 2010). A wide spread of ornaments made of *Spondylus* shell in the 6th millennium BC (Müller *et al.* 1996) confirms the significant opening of the local Neolithic communities to interactions and mutual contacts.

These were the main elements constituting some necessary, but not sufficient, conditions for the rise of new, more comprehensive so-

cial structures (in this case structures with a knightly ethos). An additional element, determining to some extent the direction of further change was that the assimilation of Mesolithic and Neolithic communities took place in Dobrogea, a semi-arid area where there was a better chance to continue typically Mesolithic activities (i.e., wild ass hunting and seafood gathering). Digging stick agriculture did not have much chance to develop here (Todorova 2002, 356, 357).

The key factor which triggered other changes, however, was the need to interpret symbolically a new, privileged position of men (Mesolithic hunters) in the context of the Neolithic culture where a more important role had been played by women. An important moment of these endogamous transformations was indicated by special valorisation of Mesolithic values where Mesolithic burial rites were consistently assigned to men. For female burials the Neolithic traditions were continued. These practices were demonstrated archaeologically as a custom of furnishing male graves with increasingly prestigious items, made mostly of metal. With time, an exclusive association of men with weapons developed. By contrast, metal ornaments were found more and more often in female graves (Boyadziev 2008). The need to indicate symbolically the new role of men and their ideological legitimisation was the driving force in rapid metallurgical development and economic changes involving more and more domains, the character of which is best described by the concept of the “secondary products revolution” (Sherratt 1983). The fullest expression of this process and its short-term stabilization were reached by the processes of social hierarchy during the development of the Varna culture (Chapman et al., 2006).

Thus, a creative synthesis of the experience of local Mesolithic and Neolithic communities led to the emergence of gender differentiated burial rites and then a sharp demand for prestigious items (gold, copper, stone, shell, etc.), through which men could legitimise their privileged social position. These changes probably found religious and worldview justification for the earliest manifestations of the knightly ethos emerging unintentionally (Kadrow 2011b, 300).

4. Summary

From the very beginning of the Eneolithic period during the 5th and 4th millennium BC in particular areas of Europe and the Near East

(Mesopotamia, the western coast of the Black Sea, Brittany, northern outskirts of the Caucasus, Jutland and the Danish islands), we are able to identify material manifestations of various forms of increasing social hierarchy which were accompanied by different forms of authority and wielding of power. It seems that these processes were carried out under the umbrella of various kinds of ethos: hero (Mesopotamia), warrior-priest (Brittany), knight (west coast of the Black Sea), or warrior-herdsman (the Caucasus outskirts).

Knightly ethos rooted in a community did not determine a specific form of authority and power wielding. An example of three different cases, where the development of the earliest forms of hierarchical society took place in the 5th and 4th millennia BC in Europe (Hamangia-Varna, Castellic and Maykop), indicates that this ethos was not a necessary basis for their functioning. Conversely, it seems that in the earliest period it manifested functionally only in the sequence of south-eastern and central European cultures: Hamangia-Varna-Tiszapolgár-Bodrogresztúr-Lublin-Volhynia culture. With regard to the Castellic culture in south-west Brittany of the mid-5th millennium BC, its manifestation perhaps referred to the chief (king) power in a Polynesian type of political organization, ruled by king-priests (see Klassen *et al.* 2011, 15, 16), known for example from Hawaii in the eighteenth and nineteenth centuries (e.g. Sahlins 2007, 27–84). Taking somewhat later communities of the Maykop culture, the processes of internal increasing hierarchy were being developed as a result of transmission of socio-organizational ideas and technological innovations from the Near East, mainly from Mesopotamia (see e.g. Hansen 2011, 174–178; Burmeister 2011, 223, 224). The beginning of this culture is dated only to the second quarter of the 4th millennium BC (e.g. Rassamakin 2004, 163–165, 183–185, fig. 122, 125), when it occupied the northern outskirts of the Caucasus. The Maykop culture is known for its richly furnished graves under large barrows, within numerous formally and stylistically diverse objects made of copper, which are described as prestigious.

In contrast to Mesopotamia, where at the beginning of the 4th millennium BC, or earlier, the idea of royal power was developed and stabilized within stable territorial states (Campbell 2004, 72–74), the foundations of which came from developed urbanization processes (Childe 1950; Smith 2009, 15–17), a form of power in the Maykop cul-

ture which probably did not go beyond the power of strong men who were heads of competing pastoral families. Alternatively, the presence of large, monumental barrows, found in the village Urvan' suggests the beginnings of supra-familial structures (see Hansen 2011, fig. 20).

From the examples discussed above, the necessity to undertake interdisciplinary studies of domination and power seems to be undoubted.

References

- Abriszewski K. 2008. Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 103–129.
- Althoff G. 2011. *Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*. Warszawa.
- Anthony D. W. 2007. *The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the European Steppes Shaped the Modern World*. Oxford.
- Assmann J. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa.
- Bahn P. 1996. *Archaeology: A Very Short Introduction*. Oxford.
- Banaszkiewicz J. 2002. *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka* (= Monografie FNP. Seria Humanistyczna). Wrocław.
- Barański J. 2007. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków.
- Barker C. 2005. *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Kraków.
- Bátora 2006. *Štúdie ku komunikácii medzi Strednou a Východnou Európou v dobe bronzovej*. Bratislava.
- Bernbeck R. and Müller J. 1996. Prestige und Prestigegüter aus kulturanthropologischer und archäologischer Sicht, In J. Müller and R. Bernbeck (eds.), *Prestige-Prestigegüter- Sozialstrukturen. Beispiele aus dem europäischen und vorde-rasiatischen Neolithikum* (= Archäologische Berichte 6). Bonn, 1–27.
- Biehl P. F., Marciniak A. 2000. The Construction of Hierarchy: Rethinking the Copper Age in Southeastern Europe. In M. W. Diehl (ed.), *Hierarchies in Action: Cui Bono?* (= Center for Archaeological Investigations, Occasional Papers 27). Southern Illinois University, 181–209.
- Bojadziev J. 2002. Die absolute Chronologie der neo- und äneolithischen Gräberfelder von Durankulak. In H. Todorova (ed.), *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia, 67–69.
- Bourdieu P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève.
- Bourdieu P. 2007. *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Kęty.
- Bojadziev Y. 2008. Changes of the Burial Rites within the Transition from Hamangia to Varna Culture. In V. Slavchev (ed.), *Studia in Memoriam Ivani Ivanov. The Varna Eneolithic Necropolis and Problems of Prehistory in Southeast Europe* (= Acta Musei Varnaensis 6). Varna, 85–94.

- Braudel F. 1992a. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek. Struktury codzienności. Tom 1. Możliwe i niemożliwe*. Warszawa.
- Braudel F. 1992b. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek. Struktury codzienności. Tom 2. Gry wymiany*. Warszawa.
- Braudel F. 1992c. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek. Struktury codzienności. Tom 3. Czas świata*. Warszawa.
- Braudel F. 1999. *Historia i trwanie*. Warszawa.
- Braudel F. 2004a. *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II. Tom 1*. Warszawa.
- Braudel F. 2004b. *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II. Tom 2*. Warszawa.
- Burmeister S. 2011. Innovationswege – Wege der Kommunikation. Erkenntnisprobleme AM Beispiel des Wagens im 4. Jt. V. Cr. In S. Hansen and J. Müller (eds.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v.Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus. Internationale Tagung 15.–18. Oktober 2007 Kiel* (= *Archäologie in Eurasien* 24). Mainz, 211–240.
- Campbell J. 2004. *Mityczny obraz*. Warszawa.
- Chapman J., Higham T., Slavchev V., Gaydarska B. and Honch N. 2006. The Social Context of the Emergence, Development and Abandonment of the Varna Cemetery, Bulgaria. *European Journal of Archaeology* 9 (2–3), 159–183.
- Childe V. G. 1929. *The Danube in Prehistory*. Oxford.
- Childe V. G. 1936. *Man Makes Himself*. London.
- Childe V. G. 1942. *What Happened in History?* Harmondsworth–New York.
- Childe V. G. 1950. The Urban Revolution. *Town Planning Review* 21, 3–17.
- Clarke G. D. J. 1954. *Excavations at Star Carr: an early Mesolithic site at Seamer near Scarborough, Yorkshire*. Cambridge.
- Dant T. 1999. *Material Culture in the Social World. Values, Activities, Lifestyles*. Buckingham.
- Dickinson O. 1994. *The Aegean Bronze Age*. Cambridge.
- Domańska E. 2006. The return to things. *Archaeologia Polona* 44, 171–185.
- Domańska E. 2008. Problem rzeczy we współczesnej archeologii. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 27–60.
- Domańska E. and Olsen B. 2008. Wszyscy jesteśmy konstruktywistami (Odpowiedź na artykuł Jacka Kowalewskiego i Wojciecha Piaska: Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii). In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 83–100.
- Dupont C., Marchand G. 2008. Costal exploitation in the Mesolithic of western France: la Pointe Saint-Gildas (Préfaïlles). *Environmental Archaeology* 13, 143–152.
- Dzbyński A. *Rytuał i porozumienie. Racjonalne podstawy komunikacji i wymiany w pradziejach Europy Środkowej* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 8). Rzeszów.
- Engels F. 1884. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen. Zürich. www.mlwerke.de/me/me21/me21_025.htm

- Frank A. G. 1993. Bronze Age World System Cycles. *Current Anthropology* 34, 383–429.
- Gandhi L. *Teoria postkolonialna*. Poznań.
- Geertz C. 2005. *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków.
- Geremek B., Kula W. 2004. Fernand Braudel i „Morze Śródziemne”. In F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. Tom 1. Warszawa, 6–13.
- Giddens A. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Oxford.
- Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Poznań.
- Giddens A. 2004. *Socjologia*. Warszawa.
- Gimbutas M. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500–3500 B.C.: Myths and Cult Images*. London.
- Godelier M. 1997. Dziedzictwo Lévi-Straussa i Marksa. Rozważania nad strukturalistycznymi i marksowskimi narzędziami analizy logiki społecznej. In L. Nowak and P. Przybysz (eds.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia* (= *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki* 4(17)). Poznań, 255–293.
- Gosden C. 1999. The organization of society. In G. Barker (red.), *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London–New York, 470–504.
- Habermas J. 1983. Próba rekonstrukcji materializmu historycznego. In J. Habermas, *Teoria i praktyka*. Warszawa, 475–532.
- Habermas J. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Warszawa.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Warszawa.
- Hansen S. 2011. Technische und soziale Innovationen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr. In S. Hansen and J. Müller (eds.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v. Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus. Internationale Tagung 15.–18. Oktober 2007 Kiel* (= *Archäologie in Eurasien* 24). Mainz, 153–191.
- Hammond N. G. L. 1977. *Dzieje Grecji*. Warszawa.
- Hauser A. 1974. *Spółeczna historia sztuki i literatury*. Warszawa.
- Häusler A. 1996. Invasionen aus der nordpontischen Steppen nach Mitteleuropa im Neolithikum und der Bronzezeit. Realität oder Phantasieprodukt? *Archäologische Informationen* 19, 75–88.
- Higham T., Chapman J., Slavchev V., Gaydarska B., Honch N., Yordanov Y. and Dimitrova B. 2008. New AMS Radiocarbon Dates for the Varna Eneolithic Cemetery, Bulgarian Black Sea Coast. In V. Slavchev (ed.), *Studia in Memoriam Ivani Ivanov. The Varna Eneolithic Necropolis and Problems of Prehistory in Southeast Europe* (= *Acta Musei Varnaensis* 6). Varna, 95–114.
- Hodder I. R. 1982. *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge.
- Hodder I. R. 1986. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge.
- Hodder I. R. 1995. Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii. Poznań.

- Huizinga J. 1974. *Jesień średniowiecza*. Warszawa.
- Ivanow I. 1975. Razkopki na Varnenskiya eneoliten nekropol prez 1972 g. *Izvestia na Narodniya Muzej Varna* 11, 1–16.
- Ivanov I. S. 1988. Das Gräberfeld von Varna – Katalog. In A. Fol and J. Lichardus (eds.), *Macht, Herrschaft und Gold. Das Gräberfeld von Varna (Bulgarien) und die Anfänge einer neuen europäischen Zivilisation*. Saarbrücken, 183–240.
- Ivanow I. 2000. Varna and the Birth of the European Civilization. In I. Ivanov and M. Avramova, *Varna Necropolis. The Dawn of European Civilization*. Sofia, 5–14.
- Jahnkun H. 1983. *Wprowadzenie do archeologii osadnictwa*. Warszawa.
- Johansen K. L., Laursen S. T. and Holst M. K. 2004. Spatial patterns of social organization in the Early Bronze Age of South Scandinavia. *Journal of Anthropological Archaeology* 23, 33–55.
- Johnson M. 2010. *Archaeological Theory. An Introduction* (2nd edition). Oxford.
- Kabaciński J., Bratlund B., Kubiak L., Makowiecki D., Schild R. and Tobolski K. 1999. The Hamburgian settlement at Mirkowice: recent results and research perspectives. *Folia Quaternaria* 70, 211–238.
- Kaczmarek B. L. J. 2006. Rytuał z punktu widzenia psychologii. In M. Filipiak and M. Rajewski (eds.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*. Lublin, 117–132.
- Kadrow S. 2006. Studia nad rytuałem w archeologii. In M. Filipiak and M. Rajewski (eds.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*. Lublin, 133–141.
- Kadrow S. 2008. Uwagi na temat możliwości archeologicznej identyfikacji władzy i panowania w świetle wybranych teorii ewolucji społecznej. In J. Bednarczyk, J. Czebreszuk, P. Makarowicz and M. Szmyt (eds.), *Na pograniczu światów. Studia z pradziejów międzyrzecza bałtycko-pontyjskiego ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Kośko w 60. rocznicę urodzin*. Poznań, 191–202.
- Kadrow S. 2010. Gender-differentiated burial rites in Europe of the 5th and 4th millennia BC: attempts at traditional archaeological interpretation. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 3, 49–95.
- Kadrow S. 2011a. The German Influence on Polish Archaeology. In A. Gramsch and U. Sommer (eds.), *A History of central European Archaeology. Theory, Methods, and Politics* (= *Archaeologia. Series Minor*). Budapest, 125–141.
- Kadrow S. 2011b. The Early Copper Age: socio-cultural process in modern sociological interpretation. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 4, 265–302.
- Kadrow S. 2011c. Kupferzeitliche Sozialstrukturen. In S. Hansen and J. Müller (eds.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v.Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus. Internationale Tagung 15.–18.Oktober 2007 Kiel* (= *Archäologie in Eurasien* 24). Mainz, 107–121.
- Kienlin T. L. 2008. Von Schmieden und Stämmen: Anmerkungen zur kupferzeitlichen Metallurgie Südosteuropas. *Germania* 86(2), 503–540.
- Klassen L., Pétrequin P. and Cassen S. 2011. The power of attraction... Zur Akkumulation sozial wertbesetzter alpine Artefakte im Neolithikum Nord- und Westeuropas. In S. Hansen and J. Müller (eds.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v.Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus. Internationale Tagung 15.–18.Oktober 2007 Kiel* (= *Archäologie in Eurasien* 24). Mainz, 13–40.

- Kossack G. 1974. Prunkgräber: Bemerkungen zu Eigenschaften und Aussagewert. In G. Kossack and G. Ulbert (eds.), *Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag* (= Allgemeines, Vorgeschichte, Römerzeit. Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte. Ergänzungsband 1/1). München, 3–33.
- Kossinna G. 1911. *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie*. Würzburg.
- Krajewski M. 2008. Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 131–152.
- Kristiansen K. 1987. Centre and Periphery in Bronze Age Scandinavia. In M. Rowlands, M. Larssen and K. Kristiansen (eds.), *Centre and Periphery in the Ancient World*. Cambridge, 74–85.
- Kristiansen K. and Larsson T. 2005. *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*. Cambridge.
- Król R. 2010. O wartościach rycerskich w zmieniających się czasach. In A. Ryłko-Kurpiewska and M. Socha (eds.), *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*. Gdańsk, 187–198.
- Kruk J. 1973. *Studia osadnicze nad neolitem wyżyn lessowych*. Wrocław.
- Kruk J. 1980. *Gospodarka w Polsce południowo-wschodniej w V–III tysiącleciu p.n.e.* Wrocław.
- Kruk J., Milisauskas S., Alexandrowicz S. W. and Śnieszko Z. 1996. *Osadnictwo i zmiany środowiska naturalnego wyżyn lessowych*. Kraków.
- Kruk J. and Przywara L. 1983. Roślinność potencjalna jako metoda rekonstrukcji naturalnych warunków rozwoju społeczności pradziejowych. *Archeologia Polski* 28, 19–50.
- Kowalewski J. and Piasek W. 2008. W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 61–81.
- Lachowska D. 2002. Wstęp do wydania polskiego. In M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa, XV–XLVIII.
- Lech J. 1998. Between captivity and freedom: Polish archaeology in the 20th century. *Archaeologia Polona* 35–36, 25–222.
- Legowicz J. 1976. *Zarys historii filozofii*. Warszawa.
- Lévi-Strauss C. 2000. *Antropologia strukturalna*. Warszawa.
- Lichardus J. 1989. Kontinuität und Diskontinuität im kupferzeitlichen Totenritual Bulgariens. In R. Lauer and P. Schreiner (eds.), *Kulturelle Traditionen in Bulgarien*. Göttingen, 12–35.
- Lichardus J. 1991a. Die Kupferzeit als historische Epoche: Versuch einer Deutung. In J. Lichardus (ed.), *Die Kupferzeit als historische Epoche. Symposium Saarbrücken/Otzenhausen 1988* (= Saarbrücker Beiträge zur Altertumskund 55). Bonn, 763–800.
- Lichardus J. 1991b. Das Gräberfeld von Varna im Rahmen des Totenrituals des Kozadermen-Gumelnița-Karanovo VI-Komplexes. In J. Lichardus (ed.), *Die*

- Kupferzeit als historische Epoche. Symposium Saarbrücken/Otzenhausen 1988* (= *Saarbrücker Beiträge zur Altertumskund* 55). Bonn, 167–194.
- Lichardus J. and Vladár J. 1996. Karpatenbecken -Sintašta -Mykene. Ein Beitrag zur Definition der Bronzezeit als historischer Epoche. *Slovenská Archeológia* 44, 25–93.
- Lichter C. 2001. *Untersuchungen zu den Bestattungssitten des südeuropäischen Neolithikums und Chalkolithikums* (= *Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Internationale Interakademische Kommission für die Erforschung der Vorgeschichte des Balkans* 5). Mainz am Rhein.
- Litt T., Makohonienko M. and Tobolski K. 1998. Badania palinologiczne osadów jeziora Lednicy. *Nauki przyrodnicze i fotografia archeologiczna w archeologii. Bibliotheca Fontes Archeologici Posnaniensis* 9, 183–186.
- Lord A. B. 2010. *Pieśniarz i jego opowieść*. Warszawa.
- Marciniak A. 2006. Theorizing archaeological practice. An outline. *Archaeologia Polona* 44, 267–278.
- Marciniak A. and Rączkowski W. 2001. Archaeology and archaeological science: past, present and future. *Archaeologia Polona* 39, 5–16.
- Matwiejczyk K. 2010. Czy Kozacy byli rycerzami, czyli rzecz o quasi-rycerskim ethosie Kozaczyzny Zaporoskiej. In A. Ryłko-Kurpiewska and M. Socha (eds.), *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*. Gdańsk, 43–74.
- McGuire R. H. 1998. A dialectical epistemology for archaeology. In W. Hensel, S. Tabaczyński, P. Urbanczyk (eds.), *Theory and practice of archaeological research. Dialogue with the data: the archaeology of complex societies and its context in the 90s*. Warszawa, 139–158.
- Milisuskas S., Kruk J., Ford R., Lityńska-Zajac M and Tomczyńska Z. 2004. Neolithic Forest Composition as Reflected by Charcoal Analysis from Bronocice, Poland. *Sprawozdania Archeologiczne* 56, 271–288.
- Milisauskas S., Kruk J. and Pipes L.-M. 2011. Funnel Beaker Animal Husbandry at Bronocice. *Sprawozdania Archeologiczne* 63, 89–114.
- Minta-Tworzowska D. 2006. Interdisciplinary research and archaeology. *Archaeologia Polona* 44, 41–51.
- Morgan L. H. 1877. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. London: McMillan (www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/index.htm).
- Müller J. 2001. Hermeneutics and natural science in prehistoric archaeology. *Archaeologia Polona* 39, 147–152.
- Müller J., Herrera A. and Knossalla N. 1996. Spondylus und Dechsel – zwei gegensätzliche Hinweise auf Prestige in der mitteleuropäischen Linearbandkeramik? In J. Müller and R. Bernbeck (eds.), *Prestige – Prestigegüter – Sozialstrukturen. Beispiele aus dem europäischen und vorderasiatischen Neolithikum*. Bonn, 81–96.
- Ossowska M. 2000. *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa.
- Piontek J. 1979. *Procesy mikroewolucyjne w europejskich populacjach ludzkich*. Poznań.
- Piwowarczyk D. 1998. *Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)*. Warszawa.

- Podgorny I. 2000. The "Non-Metallic Savages": the use of analogy in Victorian geological archaeology and French Palaeoethnology and its reception in Argentina in the decade of 1870. In A. Gramsch (ed.), *Vergleichen als archäologische Methode. Analogien in den Archäologien. Mit Beiträgen einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Theorie (T-AG) und einer Kommentierten Bibliographie* (= *British Archaeological Reports. International Series* 825). Oxford, 19–38.
- Pollack M. 2006. Przedmowa. In M. Pollack (ed.), *Sarmackie krajobrazy. Głosy z Litwy, Białorusi, Ukrainy, Niemiec i Polski*. Wołowiec, 5–13.
- Rappaport R. A. 2007. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Nomos.
- Rassamakin Y. Y. 2004. *Die nordpontische Steppe in der Kupferzeit. Gräber aus der Mitte des 5. Jts. bis Ende des 4. Jts. v.Chr.* (= *Archäologie in Eurasien* 17). Mainz: Philipp von Zabern.
- Renfrew C. 1978. Varna and the Social Context of Early Metallurgy. *Antiquity* 52, 199–203.
- Renfrew C. and Bahn P. 2002. *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*. Warszawa.
- Rossignol S. and Wehner D. 2010. Methodologische Überlegungen zur interdisziplinären Erforschung von Herrschaft am Beispiel Ostmitteleuropas vom 9. zum 13. Jahrhundert. In A. Paroń, S. Rossignol, B. Sz. Szmoniewski and G. Vercamer (eds.), *Potestas at communitas. Interdisziplinäre Beiträge zu Wissen und Darstellung von Herrschaftsverhältnissen im Mittelalter östlich der Elbe*. Warszawa, 52.
- Rowley-Conwy P. 2001. Science, theory and archaeology in Britain: a minimalist view of the debate. *Archaeologia Polona* 39, 17–36.
- Ryłko-Kurpiewska A., Sacha M. 2010. Słowo wstępne. In A. Ryłko-Kurpiewska and M. Socha (red.), *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*. Gdańsk, 7–13.
- Sahlins M. 2007. *Jak myślę „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*. Kraków.
- Sahlins M., Service E. 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor.
- Said E. W. 1991. *Orientalizm*. Warszawa.
- Said E. W. 2009. *Kultura i imperializm*. Kraków.
- Saryusz-Wolska M. 2009. Wprowadzenie. In M. Saryusz-Wolska (ed.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków, 7–38.
- Schmidt F. and Skowrońska M. 2008. Człowiek w sieci przedmiotów. Socjologiczna analiza roli i znaczenia przedmiotów w przestrzeni domowej. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 197–221.
- Service E. 1962. *Primitive Social Organization*. New York.
- Sherratt A. G. 1983. The secondary products revolution of animals in the Old World. *World Archaeology* 15, 90–104.
- Sherratt A. G. 1993. *What would a Bronze-Age world system look like? Relations between temperate Europe and the Mediterranean in later prehistory*. *Journal of European Archaeology* 1(2), 1–58.
- Sierocki R. 2008. Kultura rzeczy. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 175–184.
- Smith M. E. V. 2009. Gordon Childe and the Urban Revolution: a historical perspective on a revolution in urban studies. *Town Planning Review* 80, 3–29.

- Steward J. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana.
- Sztompka P. 1991. *Society In Action: The Theory of Social Becoming*. Oxford.
- Sztompka P. 2003. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków.
- Sztompka P. 2007. *Socjologia zmian społecznych*. Kraków.
- Tabaczyński S. 2006. Archaeology – anthropology – history. Unconscious foundations and conscious expressions of social life. *Archaeologia Polona* 44, 15–39.
- Thomas J. 1999. Culture and identity. In G. Barker (red.), *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London–New York, 431–469.
- Todorova H. 1976. *Eneolit Bulgarii*. Moscow.
- Todorova H. (ed.). 2002. *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia.
- Todorova H. 2003. Neue Angaben zur Neolithisierung der Balkanhalbinsel. In E. Jerem and P. Raczy (eds.), *Morgenrot der Kulturen. Frühe Etappen der Menschheitsgeschichte in Mittel- und Südosteuropa. Festschrift für Nándor Kalicz zum 75. Geburtstag*. Budapest, 83–88.
- Toporow W. N. 2003. *Przestrzeń i rzecz*. Kraków.
- Turowski J. 1999. *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin.
- Urbańczyk P. 2006. Where does the “return to things” lead us? *Archaeologia Polona* 44, 187–194.
- Vandkilde H. 2006a. Archaeology and war: presentations of warriors and peasants in archaeological interpretations. In T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 57–73.
- Vandkilde H. 2006b. Warfare, Weaponry, and Material Culture: An Introduction. In T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 393–422.
- Van Reybrouck D. 2000. Beyond ethnoarchaeology? A critical history on the role of ethnographic analogy in contextual and post-processual archaeology. In A. Gramsch (ed.), *Vergleichen als archäologische Methode. Analogien in den Archäologien. Mit Beiträgen einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Theorie (T-AG) und einer Kommentierten Bibliographie (= British Archaeological Reports. International Series 825)*. Oxford, 39–51.
- Vita-Finzi C., Higgs E. S. 1970. Prehistoric Economy in the Mount Carmel Area of Palestine: Site Catchment Analysis. *Proceedings of the Prehistoric Society* 36, 1–37.
- Voinea V. 2008. About Figurines en violon within the Civilisation Gumelnița-Karanovo VI. *Sprawozdania Archeologiczne* 60, 73–101.
- Wahle E. 1943. *Frühgeschichte als Landesgeschichte*. Stuttgart.
- Wallerstein I. 1974. *The Modern World-System 1. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York–London.
- Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa.
- Werner J. 1956. *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*. München.
- White L. 1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York.
- Whittle A. 1996. *Europe in the Neolithic*. Cambridge.

- Zalewska A. 2011. Archaeology (of *Second Degree*) as the Element of the World of Cultural Representations. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 4, 119–154.
- Zeidler-Janiszewska A. 2006. The anthropology of image and knowledge of the image (*Bildwissenschaft*) as a transdisciplinary project. Archaeology in the transdisciplinary network. *Archaeologia Polona* 44, 53–64.
- Żmudzki P. 2009. *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynach i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi* (= *Monografie FNP. Seria Humanistyczna*). Wrocław.

Sławomir Kadrow

Władza i panowanie w prahistorii a zagadnienie interdyscyplinarności studiów archeologicznych

1. Interdyscyplinarność studiów archeologicznych

Najwybitniejsi przedstawiciele wczesnego etapu rozwoju archeologii – jako dyscypliny o charakterze naukowym i akademickim – z reguły byli ludźmi wszechstronnie wykształconymi i posiadali szerokie zainteresowania. Łączyli wiedzę z zakresu różnych nauk. Nie istniał dla nich problem współpracy archeologii z innymi dziedzinami wiedzy. Johann Winckelmann był jednocześnie historykiem sztuki, filologiem klasycznym i filozofem estetyki, John Lubbock – entomologiem, botanikiem, biologiem i etnografem, Jaques de Perthes – botanikiem i urzędnikiem, Édouard Lartet – adwokatem i paleontologiem, a Gustaf Kossinna, autor definicji kultury archeologicznej – etnologiem i językoznawcą. Interdyscyplinarność archeologii nie wymagała wtedy specjalnych uzasadnień. Postępujący w XX wieku proces specjalizacji różnych nauk doprowadził do sytuacji, w której współcześnie współpraca archeologa z przedstawicielami innych nauk wymaga refleksji teoretycznej.

Obecnie przedstawiciele nauk przyrodniczych, pracujący na potrzeby archeologii, stanowią dużą i świadomą swych celów grupę badaczy. Decydują oni o mierzalnym aspekcie wszelkich studiów archeologicznych. Ich wkład w rozwój naszej dyscypliny jest coraz większy. Nie oznacza to bezkonfliktowej współpracy archeologów i przyrodników. Problemy pojawiają się z powodu braku zrozumienia naukowych procedur przez archeologów z jednej strony i zrozumienia złożoności relacji społecznych, ekonomicznych kulturowych przez przyrodników, z drugiej strony (Marciniak, Rączkowski 2001, 5, 6). Archeolodzy nie będąc w stanie śledzić postępów nauk przyrodniczych często traktują wyniki analiz fizykochemicznych jako nie podlegające żadnej krytyce fetysze.

Odległe początki efektywnej współpracy archeologii i geologii sięgają połowy XIX wieku. Dzięki Charlesowi Lyellowi, prawnikowi, geologowi, botanikowi, paleontologowi i zwolennikowi uniformitarianizmu w geologii, metoda stratygraficzna stała się jednym z fundamentów naszej dyscypliny. Pojawienie się dyfuzjonizmu zaowocowało pierwszymi aplikacjami matematycznych metod analizy przestrzennej w archeologii (Marciniak, Rączkowski 2001, 6). Nurt funkcjonalistyczny był najszerzej otwarty na współpracę z naukami przyrodniczymi. Grahame Clark już w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku realizował szeroko zakrojony program współpracy z paleobotanikami, paleozoologami itd. w trakcie badań wykopaliskowych na mezolitycznym stanowisku w Star Carr, a potem opracowywania ich wyni-

ków (Clark 1954). Brytyjska szkoła paleoekonomiczna (np. Vita-Finzi, Higgs 1970) przyczyniła się do zdynamizowania tej współpracy.

W archeologii niemieckiej i środkowoeuropejskiej ważne znaczenie dla nawiązania owocnej współpracy z naukami przyrodniczymi miał nurt antropogeografii Friedricha Ratzela, powstały w jeszcze w końcu XIX wieku (Thomas 1999, 437, 438). Sformułował on zasady tzw. determinizmu geograficznego. Wedle tej teorii środowisko geograficzne warunkuje, determinuje rozwój społeczeństw. Od niego zależy rozmieszczenie ludności, stopień rozwoju cywilizacyjnego itd. (Geremek, Kula 2004, 8). W ramach antropogeografii rozwijały się szkoły *Altlandschaftsforschung* i *Steppenheidentheorie* Otto Karla Schlütera i Roberta Gradmanna. Druga z wymienionych znalazła szczególnie żywy oddźwięk wśród archeologów pierwszej połowy XX wieku (por. np. Kruk 1973, 123, 124). Działający w późniejszym czasie badacze niemieccy, zwolennicy klasycznej antropogeografii, uściślali stopniowo jej założenia. Zwykle odchodzili też od twardego i konsekwentnego determinizmu geograficznego „ojców założycieli”, tj. Gradmanna i Schlütera. Ernest Wahle porzucił ich wąski determinizm w interpretacjach pradziejowych procesów osadniczych, kładąc większy nacisk na rolę organizacji społeczności pradziejowych (Wahle 1943). Podjęty przez Wahlego i kontynuowany m.in. przez Carla Schuhardta czy też Alberta Kiekebuscha kierunek zaowocował powstaniem współczesnej, niemieckiej archeologii osadniczej, której założenia i cele – zharmonizowanie czynników naturalnych i kulturowych – najpełniej zostały zreferowane przez Herberta Jahnkuna. W sformułowanym przez niego programie *Siedlungsarchäologie* współpraca z naukami przyrodniczymi miała kluczowe znaczenie (Jahnkun 1983).

W Polsce intensyfikację współpracy archeologów z przyrodnikami zawdzięczamy trwającemu już ponad 40 lat programowi studiów nad osadnictwem, gospodarką i środowiskiem społeczności neolitycznych na lessach Małopolski Janusza Kruka (Kruk 1973; 1980; Kruk *et al.* 1996; Kruk, Przywara 1983; Miliszuaskas *et al.* 2004; 2011). Podobne znaczenie przypisać można współpracy archeologów i przyrodników w poznańskim ośrodku naukowym (np. Litt *et al.* 1998; Kabaciński *et al.* 1999).

Potrzeba interdyscyplinarności studiów nad społeczno-kulturowym wymiarem życia ludzkiego była również uświadamiana od początków istnienia archeologii. Najbardziej spektakularnym wymiarem tego typu studiów było czerpanie wiedzy z zakresu antropologii kulturowej. Konfiguracje zabytków kultury materialnej „ożywiano” *per analogiam* odwołując się do żywej kultury tradycyjnych społeczności. W okresie rozwoju archeologii ewolucjonistycznej była to główna strategia interpretacyjna (por. np. Podgorny 2000). Archeologia procesualna i kontekstualna intensywnie i efektywnie eksploatowały współczesne grupy ludzkie o tradycyjnej kulturze w ramach etnoarcheologii w celu odkrycia zmiennych reguł znaczenia różnych elementów kultury materialnej (np. Hodder 1982; van Reybrouck 2000).

Konieczność współpracy podkreślana jest nie tylko przez archeologów. Mówią o niej również antropolodzy. Claude Lévi-Strauss pisał np., że hi-

storii i antropologii nie dzieli ani przedmiot badań, ani cele, ani metody badawcze. Uważał, że dzieli je jedynie wybór komplementarnych punktów widzenia. Historycy skupiają się mianowicie na badaniu świadomych ekspresji życia społeczno-kulturowego, podczas gdy antropolodzy studiują raczej jego nieuświadomiane podstawy (Lévi-Strauss 2000, 31, 32). Pogląd ten rozwinął Stanisław Tabaczyński utrzymując, że archeologię i antropologię łączy perspektywa wspomnianych już nieuświadomianych podstaw społeczno-kulturowego życia grup ludzkich (Tabaczyński 2006, 17–19), a dzieli jedynie kondycja informatora: żywego, jak w przypadku antropologii i martwego – w przypadku archeologii (Bahn 1996, 15). Etnoarcheologia, a w warunkach polskich studiów interdyscyplinarnych przykład teorii ewolucji biokulturowej (Piontek 1979), poucza jak owocna może być współpraca archeologii oraz antropologii kulturowej i fizycznej (Minta-Tworzowska 2006, 42–44). Jednocześnie zauważane są trudności w narysowaniu efektywnych projektów badawczych na pograniczu archeologii i historii. W historii bowiem dominuje perspektywa jednostki i zdarzenia, podczas gdy archeologia zainteresowana jest grupą ludzi i procesami (Minta-Tworzowska 2006, 48).

Do niezwykle owocnych przypadków należą jednak studia podejmowane na gruncie archeologii, które inspirowane są historycznymi koncepcjami kategoryzacji czasu (długiego, średniego i krótkiego trwania) i hierarchizacji przestrzeni (centrum i peryferii) autorstwa Fernanda Braudela (1992a; 1992b; 1992c; 1999; 2004a; 2004b), rozwinięte później także przez Immanuela Wallersteina pod nazwą systemu światowego (Wallerstein 1974). Historia wychodzi tu naprzeciw potrzebom archeologii i oferuje perspektywę procesu oraz ponadjednostkowych grup. Efektem zaszczepienia koncepcji Braudela w archeologii było pogłębienie rozumienia procesów ekonomicznych i społecznych, rozgrywających się w dłuższej perspektywie czasowej na rozległych, zróżnicowanych względem siebie cywilizacyjnie terenach (por. np. Kristiansen 1987; Frank 1993; Sherratt 1993).

W momencie narodzin archeologii jako dyscypliny naukowej wykładanej na uniwersytetach, przejęła ona ewolucjonistyczno-społeczny punkt widzenia antropologa i socjologa Louisa Morgana (1877) na istotę dziejów człowieka. We wspomnianej teorii ewolucji ważną rolę odgrywał związek kategorii postępu społecznego i technologicznego. Centralnym punktem tej teorii był rozwój rodziny i stosunków własności. System trzech etapów rozwoju ludzkości: dzikość, barbarzyństwo i cywilizacja, oparty jest na wyznacznikach wzajemnie powiązanej ewolucji technologii, relacji pokrewieństwa, własności, jednostek organizacyjnych, systemu władzy i rozwoju intelektualnego. Każdy z trzech głównych etapów ewolucji społecznej dzieli się na kolejne trzy podetapy definiowane przez wynalazki z zakresu technologii, gospodarki i piśmiennictwa. Ten sposób widzenia prądziejowej i wczesnohistorycznej rzeczywistości, typowy dla archeologii ewolucjonistycznej, nadal dominuje w bezrefleksyjnej archeologii tradycyjnej. Z pewnymi neoewolucjonistycznymi zmianami (Steward 1955; White 1959) stał się też podstawą

spojrzenia na społeczeństwo w archeologii procesualnej (np. Sahlins, Service 1960; Service 1962).

Wykorzystanie społecznego ewolucjonizmu Morgana w konstruowaniu historycznego materializmu (Engels 1884) spowodowało, że charakterystyczna dla niego wizja dziejów współkształtowała podstawę wielu archeologicznych dzieł inspirowanych marksizmem (np. Childe 1936; 1942). W jakiejś mierze wpływał też na strukturalistycznie zabarwiony neomarksizm (McGuire 1998; Gosden 1999, 482–485) oraz na kognitywną fazę rozwoju procesualizmu w archeologii (por. Renfrew, Bahn 1991, 468–473). W polskiej archeologii, podobnie jak w przypadku innych krajów tzw. *Ost-Blocku*, recepcja marksizmu miała zwykle charakter mniej lub bardziej powierzchowny (por. Lech 1998, 84–97).

Za niezwykle ważne wydarzenie dla interdyscyplinarności studiów podejmowanych przez archeologów należy uznać wpływ teorii praktyki Pierre Bourdieu (2007[1972]) oraz Anthony Giddensa i jego teorii strukturacji (Giddens 2003 [1984]), stawiającej pod znakiem zapytania sens rozważania struktur społecznych, na ukształtowanie się archeologii kontekstualnej Iana Hoddera (1982; 1995 [1986]) i na dalszy rozwój archeologii postprocesualnej. Nadal jednak dość rzadko spotykane są bezpośrednie odniesienia do najnowszych osiągnięć socjologii i próby ich aplikacji w pracach archeologicznych. Do nielicznych publikacji, w których nowe teorie socjologiczne (w tym przypadku: teoria stawiania się społeczeństwa Piotra Sztompki – 1991) znalazły efektywne zastosowanie, należy studium poświęcone relacjom między wzorami przestrzennej konfiguracji zabytków kultury materialnej a organizacją społeczną we wczesnym okresie epoki brązu w południowej Skandynawii (por. np. Johansen *et al.* 2004). Podobnie można sądzić o aplikacji teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa (1999; 2002) do naświetlenia problemów standaryzacji wymiarów w produkcji wielu wytworów jako wyrazu narastania racjonalnych podstaw komunikacji społecznej i wymiany w pradziejach środkowej Europy (Dzbyński 2008). Wydaje się, że przyszłością archeologii jest bezpośrednie sięganie do dorobku wielu innych nauk, w tym socjologii (Kadrow 2011a, 134, 135) i współpraca z jej przedstawicielami.

Różnokierunkowe trendy pojawiające się we współczesnej humanistyce i w naukach społecznych, takie jak „powrót do rzeczy”, które obecne są tak w archeologii (Domańska 2006; 2008; Domańska, Olsen 2008; Kowalewski, Piasek 2008; Urbańczyk 2006), socjologii (np. Abriszewski 2008; Krajewski 2008; Sierocki 2008; Schmidt, Skowrońska 2008), jak i w innych dyscyplinach (np. Toporow 2003; Zeidler-Janiszewska 2006; Barański 2007) sprzyjają podejmowaniu interdyscyplinarnych studiów. Podobnie integrujące znaczenie może mieć funkcjonowanie teorii postkolonialnej w wielu dziedzinach nauki (por. Said 1991; 2009; Gandhi 2008).

W opinii antropologa Janusza Barańskiego kultura materialna to dziedzina permanentnie skazana na interdyscyplinarność (Barański 2007, 28). Obywanie się bez rzeczy, poprzestawanie w studiach na przekonaniach, wartościach, wierzeniach, obyczajach może prowadzić do błędnych wniosków,

jak to się czasami dzieje w praktyce badań antropologicznych (Barański 2007, 28). Świadomość negatywnych następstw nieuwzględniania rzeczy zaczyna się także szerzyć wśród współczesnych socjologów (np. Dant 1999, 12).

Warunkiem powodzenia wszelkich interdyscyplinarnych studiów jest przewyciężenie wąsko pojmowanej specyfiki celów i metod stosowanych przez poszczególne dyscypliny, uzmysłowienie sobie pól możliwego wspólnego działania, umiejętność nakreślenia odpowiedniego projektu badawczego, wykluczającego podporządkowanie jednej nauki przez drugą. Warunkiem najistotniejszym jest stosowanie przez wszystkich uczestników wspólnego przedsięwzięcia badawczego jednej teorii i jednego sposobu wnioskowania, które tworzą podstawę uprawnionych metodologicznie interpretacji. Oczywiście w projektach zorientowanych na rozwiązanie problemów z zakresu prahistorii ich tematyka i zakładane cele powinny ogniskować się wokół tematów formułowanych przez archeologów (Minta-Tworzowska 2006, 49–51). Podejmując współdziałanie z przedstawicielami innych dyscyplin archeologii powinni zadbać o dookreślenie swoich własnych podstaw teoretycznych i reguł wnioskowania, tak by sprostać rygorom naukowości (por. np. Marciński 2006; Johnson 2010, 2–11).

2. Władza i panowanie

Dla studiów archeologicznych ważne znaczenie ma teza Habermasa, że rolę stosunków produkcji w społeczeństwach rozczłonkowanych, wodzowskich i wczesnopaństwowych odgrywają systemy panowania (Habermas 1983, 492; por. też Barker 2005, 10; Kadrow 2008, 197). W najprostszych społeczeństwach rolę tę spełnia pokrewieństwo (Godelier 1997, 260–264). Tylko w zachodnim kapitalizmie można utożsamiać bazę ze strukturą ekonomiczną, wbrew twierdzeniom klasycznych marksistów, którzy uważali, że relacja ta była decydująca w całych dziejach człowieka (Legowicz 1976, 496, 497). W innej perspektywie teoretycznej, reprezentowanej przez Michela Foucaulta, władza jest obecna na wszystkich poziomach organizacji społecznej i stanowi czynnik sprawczy wszelkich stosunków społecznych oraz tożsamości. Ma ona więc charakter generatywny (Barker 2005, 20–22).

Tylko te dwa przykłady, zaczerpnięte z tak różnych tradycji metodologicznych, wskazują na ważne znaczenie władzy i panowania dla zrozumienia istoty społeczeństwa, szczególnie w kulturach tradycyjnych. Za najbardziej efektywne w studiach archeologicznych można traktować odnośne koncepcje Maxa Webera. Władza według niego to szansa przeprowadzenia swej woli w ramach pewnych relacji społecznych, a panowanie to możliwość wymuszenia posłuszeństwa (podporządkowania się) pewnych osób wobec rozkazu określonej treści (Weber 2002, 39, 40). Panowanie wymaga istnienia osoby (lub osób) skutecznie rozkazującej innym, nie wymaga natomiast funkcjonowania jakiegoś sztabu, czy też struktur władzy (Weber 2002, 158–161; por. też Kadrow 2008, 193).

Równie pomocne są sformułowane przez Webera „typy idealne” form panowania: (a) racjonalny, opierający się na wierze w legalność ustanowionych porządków, (b) tradycyjny, przesiąknięty wiarą w świętość obowiązujących „od zawsze” tradycji i (c) charyzmatyczny, oparty na zawierzeniu osobie uznawanej za świętą, bohatera lub wzorzec (Weber 2002, 158–161). Pojęcia władzy i panowania oraz jego typy idealne, zdefiniowane przez Maxa Webera, coraz częściej są wykorzystywane także we współczesnej archeologii (por. np. Bernbeck, Müller 1996; Kadrow 2008; Rossignol, Wehner 2010, 24–31).

Konstatacja weberowskiego twierdzenia o pochodzeniu panowania z władzy domowej, dla której modelem jest rzymska *patria potestas* (nieograniczona władza ojca rodziny w domu, gdzie: *potestas* – władza nad dziećmi, *manus* – władza nad żoną i *dominium* – władza nad przedmiotami; por. Lachowska 2002, XXVI–XXX) oraz obecności rodziny podstawowej – jako koniecznej formy życia społecznego – od początku istnienia *Homo sapiens* (Habermas 1983, 481–484), pozwala sądzić, że władza i panowanie są równie stare jak sama ludzkość (Kadrow 2008, 196).

W studiach archeologicznych nad zagadnieniami panowania i władzy ważną rolę odgrywa pojęcie prestiżu. Materializuje się ono pod postacią „obiekту/przedmiotu prestiżowego”. Za takowy uważa się zwykle rzecz drogocenną, egzotyczną, rzadko spotykaną. Inną formą materializacji prestiżu są rzeczowe ślady odprawiania różnych ceremonii i rytuałów w kontekście archeologicznym (Kadrow 2008, 194, 195). Prestiż można zidentyfikować w większości form panowania. Jest on szczególnie charakterystyczny dla różnych odmian panowania tradycyjistycznego, w których wzmacnia pozycję społeczną osób sprawujących władzę lub aspirujących do jej sprawowania. W zdecydowanie mniejszym stopniu twierdzenie to można odnieść do panowania charyzmatycznego (Bernbeck, Müller 1996, 2–5, ryc. 1).

Prestiż, podobnie jak władza i panowanie, nie jest cechą jakiejś osoby lub przedmiotu, zachowania lub sytuacji, lecz relacją osoby, która świadomie komuś lub czemuś prestiż przypisuje, z osobą obdarzaną i również świadomie akceptującą prestiż (Weber 2002, 20–22; Bernbeck, Müller 1996, 2–5; Sztompka 2003, 334). Wszelkie formy przejawiania się prestiżu nie mogą być więc abstrahowane od konkretnych, historycznie zdefiniowanych kontekstów archeologicznych i zakładanych form władzy i panowania (Kadrow 2008, 195).

3. Władza i panowanie w świetle studiów nad rytuałem pogrzebowym wczesnego eneolitu

Dotychczasowa praktyka badawcza w archeologii wskazuje, że zdecydowana większość rozważań na temat władzy i panowania oraz zagadnień społecznych w pradziejach oparta jest na analizach rytuału pogrzebowego (np. Biehl, Marciniak 2000; Chapman *et al.* 2006; Kadrow 2006, 138 *itd.*). Dzieje się tak dlatego, że wszelkie rytuały (w tym również rytuały pogrzebowe) zapewniają obieg znaczeń w kulturze. Posługują się przy tym w spo-

sób nieodzowny rzeczami materialnymi (Barański 2007, 112; Althoff 2011, 11). Jest to o tyle ważne, że archeologia – jak wiadomo – interesuje się przeszłością badając materialne ślady wszelkiej działalności człowieka, przede wszystkim rzeczy (zabytki).

Rytuał kojarzy się głównie ze skonwencjonalizowanymi religijnymi i społecznymi praktykami kulturowymi (Barański 2007, 113; Kaczmarek 2006, 122–126; Rappaport 2007, 52). Wedle Roberta Wuthnowa jest on symboliczno-ekspresyjnym aspektem zachowania, który komunikuje coś na temat stosunków społecznych, często w sposób względnie udratyzowany bądź formalny. Jego rola jest szczególnie ważna w sytuacjach kryzysowych, by poradzić sobie z niepewnością (Turner 2004, 589; Althoff 2011, 23). Rytuał jest szczególnie ważny w kulturach przedpiśmiennych (Assmann 2008, 34). Podlegał historycznym przemianom i stanowił ich świadectwo. Bardzo wyraźnie sygnalizował znaczące przemiany w obrębie władzy (Althoff 2011, 183, 184). Do ważnych cech rytuału należy to, że był on kodowany przez osoby nie będące jego wykonawcami oraz że jest performatywny (Rappaport 2007, 62–87).

Powyższa charakterystyka rytuału, zaczerpnięta z najnowszych opracowań różnych dyscyplin naukowych (antropologia kulturowa, historia, psychologia, religioznawstwo, socjologia), wskazuje z jednej strony jak wielki potencjał poznawczy tkwi w jego analizie w interesującym tu kontekście władzy i nie tylko. Z drugiej strony wspomniane cechy rytuału, po raz kolejny wskazują na konieczność jego badania z wielu perspektyw, a więc w sposób interdyscyplinarny.

Rezultat końcowy i efektywność studiów nad zagadnieniami władzy i panowania w świetle badań rytuałów pogrzebowych w archeologii w sposób oczywisty zależą od przyjętej perspektywy teoretycznej, przede wszystkim od akceptowanej wizji kultury.

Normatywne podejście do kultury archeologicznej, stworzone przez Gustafa Kossinnę (1911) i Gordona Childe'a (1929) – ojców założycieli archeologii kulturowo-historycznej, opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze zabytki są wyrazem norm kulturowych i po drugie te właśnie normy definiują czym jest kultura. W ten sposób tradycyjni archeolodzy stawiają znak równości między kulturą archeologiczną a kulturą w ogóle (Johnson 2010, 17, 18). Kultury archeologiczne są w tej perspektywie badawczej traktowane za rzeczywiste byty historyczne, których pojawienie się, rozwój i zanik następowały zgodnie ze znanymi w historii regułami i mechanizmami. Podobnie postępowano w przypadku rozważań zagadnień władzy i panowania.

Dobrym przykładem zastosowania reguł archeologii kulturowo-historycznej, wzbogaconych elementami procesualnymi, w rekonstrukcji pojawienia się zróżnicowanych wewnętrznie społeczeństw z wykształconymi strukturami władzy w V tys. p.n.e. na zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego, jest koncepcja Jana Lichardusa *Die Kupferzeit als historische Epoche* (Lichardus 1991a; por Kadrow 2010, 71–74; 2011b, 265–269). Na cmentarzysku w Waranie, w jego centralnej części, wyróżnił on 5 grup (A-E) pochówków, różniących się między sobą pod względem bogactwa wyposażenia, wyboru miej-

sca złożenia zwłok, jego przygotowania i jakości wykonania samego grobu. Należą one według Lichardusa do tego samego horyzontu czasowego, a ich wewnętrzne zróżnicowanie nie zależy od płci pochowanych w nich osób. Widoczna miała być tam także przynależność do różnych religii. Obecność zróżnicowanych między sobą grobów interpretował on jako wyraz zhierarchizowanego systemu społecznego. Znaczenie poszczególnych osób odzwierciedlać się miało w zróżnicowaniu rytualnym, w wielkości i głębokości jam grobowych, w rozlokowaniu pochówków i ich wyposażeniu, szczególnie w metale szlachetne, symbole władzy i statusu i w jakości ich wykonania (Lichardus 1991b, 184).

W swej rekonstrukcji Lichardus postawił na syntezę pasywnych, miejscowych, bałkańskich wzorców staroneolitycznych z dominującymi elementami eneolitycznej już kultury stepowych hodowców z obszarów północnopontyjskich. Akceptując pogląd o kompleksowej, zróżnicowanej wewnętrznie naturze ludności kultury Varna (za m.in. Renfrew 1978; Ivanov 1988) i idąc za teorią Mariji Gimbutas o przemożnym wpływie populacji kultur stepowych na wszelkie istotne wydarzenia i zjawiska w pradziejach Europy (np. Gimbutas 1982; por. ostrą krytykę tego stanowiska w Häusler 1996) stwierdził, że wykształcenie się silnie wewnętrznie zróżnicowanych struktur społecznych, których przykładem była ludność kultury Varna, mogło się wytworzyć tylko w efekcie nasunięcia się na miejscowe, rolnicze i egalitarne społeczeństwo, wyższej warstwy ze środowiska hodowców ze stepów nadczarnomorskich (Lichardus 1991a). Napisał on: „Tylko poprzez związki z północnopontyjskimi, znomadyzowanymi grupami ludności dają się wyjaśnić najważniejsze zmiany strukturalne wewnątrz zespołu kulturowego Kodżadermen-Gumelnița-Karanovo VI” (Lichardus 1989, 21).

Kłam zmitologizowanym tezom (np. Lichardus 1991a) zakładającym, że pojawienie się zhierarchizowanych społeczności we wczesnej epoce miedzi było możliwe tylko w wyniku najazdów ludów stepowych (w domyśle: indoeuropejskich) na miejscowe „staroeuropejskie”, rolnicze społeczności zadaje pouczający przykład działania wewnętrznych źródeł i mechanizmów w procesie powstawania zaawansowanych cywilizacyjnie jednostek społeczno-kulturowych w postaci kultury Castellet z połowy V tys. BC na południowo-zachodnim wybrzeżu Bretanii (Klassen *et al.* 2011). Porównywalne z kulturą Varna zjawisko kulturowe, o równie zróżnicowanej wewnętrznie strukturze społecznej (Kienlin 2008, 505–508, ryc. 2), pojawiło się w łonie populacji mezolitycznych, intensywnie eksploatujących atlantyckie wybrzeże morskie (np. Dupont, Marchand 2008), bez jakiegokolwiek udziału migrantów stepowych. Monumentalne kurhany, wielkie nagromadzenie megalitów, tysiące siekier z importowanego z Ligurii jadeitu skłania niektórych badaczy do porównywania społeczności bretońskich z połowy V tys. p.n.e. do królestw typu polinezyjskiego rządzonych przez kapłanów (por. Klassen *et al.* 2011, 15, 16).

Inną słabością modelu Lichardusa, jest inspiracja tego pomysłu historycznymi przekazami z okresu wędrówek ludów (por. Kossack 1974; Werner 1956). W świetle studiów nad pamięcią kulturową Jana Assmanna (2008)

wiele wydarzeń zarejestrowanych po upływie co najmniej 100 lat, funkcjonuje w perspektywie „historii drugiego stopnia” (por też. Zalewska 2011). W takich przypadkach należy odejść od interpretacji przekazu w kategoriach pozytywistycznej faktografii, czyli historii zdarzeniowej. Tego typu przekazy funkcjonują w „społecznych ramach pamięci”. W momencie ich konstruowania podlegały zwykle manipulacjom i instrumentalizacji dla celów politycznych i ideologicznych (Saryusz-Wolska 2009, 20–23).

Na przykład przekazy o narodzinach polityczno-prawnych wspólnot Czechów, Krakowian i Kijowskich Polan powstawały w momencie, gdy wspólnoty te były już silnie ugruntowane. Były one szczególnymi odmianami podań dynastycznych, opisujących jak przodkowie panujących dynastii zdobywali władzę. Były one efektem połączenia szerszej koncepcji opisującej procesy narodzin państwa z poglądami epoki, która dany przekaz historyczny wydała (Banaszkiewicz 2002, 7–19). W efekcie powstawały przekazy skonwencjonalizowane, w których historyczna niepowtarzalność opisywanych zdarzeń ścierała się z rozpowszechnionymi w danym kontekście kulturowym poglądami na temat istoty rzeczywistości społeczno-politycznej (np. Żmudzki 2009, 11–23).

Znakomitym przykładem zdecydowanej przewagi funkcji ideologicznych i potrzeby legitymizacji wyższej pozycji społecznej i kulturowej nad odniesieniami do rzeczywistej przeszłości miała idea sarmackiego pochodzenia szlachty polskiej (np. Pollack 2006). Jakże podobna jest struktura argumentacji staropolskich przekazów karmionych mitem sarmackim do argumentacji współczesnych prac naukowych, wyjaśniających kluczowe momenty europejskich pradziejów najazdami stepowców, przesiąkniętych mitem indoeuropejskim (wśród wielu innych: Gimbutas 1982; Lichardus 1991a; Anthony 2007 itd.).

Archeologicznym narzędziem uprawdopodobniania teorii migracyjnych jest u Lichardusa rekonstrukcja procesu historycznego dokonującego się w stosunkowo krótkim czasie. W miejsce długotrwałych, powoli przez wieki i pokolenia narastających procesów, np. powolnej, stopniowej 700–800 lat trwającej dyferencjacji wewnętrznej społeczności kultur Hamangia i Varna (np. Todorova 2003; Boyadziev 2008; Higham *et al.* 2008), wprowadza on stosunkowo nagle zachodzące zdarzenia, których jedynym lub najlepszym wytłumaczeniem mogły być migracje, szczególnie ze stepów północnopontyjskich (Lichardus 1991a; por. także Lichardus, Vladár 1996; Batora 2006). Lichardus posługuje się ponadto neoewolucjonistyczną i funkcjonalistyczną wizją grupy społecznej jako stabilnego systemu (Turowski 1999, 53, 54), który jako taki ulega przemianom tylko pod wpływem zewnętrznych czynników (tu: migracji). Stoi to w sprzeczności z dominującym we współczesnej socjologii obrazem społeczności jako dynamicznego, historycznie ukształtowanego zjawiska, ulegającego głównie wewnętrznie determinowanym przemianom (por. np. Giddens 2003, 331–406; Sztompka 2007, 67–77).

Odminną interpretację paleosocjologiczną, dokonaną tylko na podstawie analizy cmentarzyska w Varnie, przedstawiła niedawno grupa badaczy

brytyjskich i bułgarskich (Chapman *et al.* 2006). Seria 17 nowych dat ^{14}C , wykonanych na kościach ludzkich, pozwoliła datować użytkowanie cmentarzyska na okres 4600–4400 BC (Chapman *et al.* 2006, 166; por. też Higham *et al.* 2008). Bayesowska analiza statystyczna wybranych 14 dat radiowęglowych, uwzględniająca założenie o krótszym trwaniu tego cmentarzyska, pozwoliła z kolei na dość dyskusyjne zawężenie chronologii jego funkcjonowania do okresu 4550–4450 BC (Chapman *et al.* 2006, 166–170).

Miało ono powierzchnię 75 arów. Odkryto na nim 294 groby. Zawierały one tysiące różnego typu zabytków, w tym liczne przedmioty ze złota o łącznej wadze ponad 6 kg. Ponadto zarejestrowano tam 160 zabytków z miedzi, ponad 230 wyrobów z krzemienia, 90 przedmiotów kamiennych, ponad 650 artefaktów ceramicznych, 12000 muszli *Dentalium* i ponad 1100 ozdób z muszli *Spondylusa* (Chapman *et al.* 2006, 159, 160).

Wspomniana grupa badaczy posługując się kryterium bogactwa wyposażenia podzieliła wszystkie groby z cmentarzyska w Varnie na trzy grupy: „obficie wyposażone”, „bogate” i „biedne”. Groby obficie wyposażone zawierały liczne zestawy wyrobów ze złota i z miedzi. W grobach bogatych odkryto uboższe wyposażenie, w liczbach: od kilku do stu różnego typu przedmiotów, a w grobach ubogich nie odkrywano żadnego wyposażenia lub pojedyncze przedmioty. W grobach obficie wyposażonych miały być pochowane wybitne jednostki o ponadregionalnym znaczeniu typu „great man”, w grobach bogatych – patroni, a w grobach biednych – klienci.

Wszyscy mieli funkcjonować w zhierarchizowanych społecznościach, których główną osią podziału byli patroni kontrolujący produkcję, pozyskiwanie i cyrkulację przedmiotów niezbędnych z punktu widzenia potrzeb odprawiania rytuałów przejścia (narodziny, postrzyżyny, małżeństwo, śmierć) oraz klienci, którzy by pozyskać wspomniane przedmioty pozostawać musieli w jakiejś formie zależności od tych pierwszych. Pojedynczy przedstawiciele patronów uzyskiwali tak wielkie znaczenie, że cieszyli się ponadregionalnym prestiżem. Ich pochówki odkryte zostały tylko w Varnie.

Oznacza to, że wśród innych cmentarzysk kultury Varna (np. Durankulak, Devnja, Goljamo Delchevo, Vinitsa) spełniało ono jako jedyne ponadregionalną rolę (Chapman *et al.* 2006, 176–178). Patroni, ale przede wszystkim „great men”, kontrolowali niezwykle intensywną sieć wymiany przedmiotów (obiektów) prestiżowych na rozległych obszarach wschodnich Bałkanów. Wśród nich wymienić można np. złote puncowane ozdoby, których stylistyka łączy je z północno-zachodnią Bułgarią, marmurowe figurki związane ze środkową Bułgarią, marmurowe naczynia z Grecji, czy też wiele wyrobów produkowanych z miedzi wydobywanej we wschodniej Serbii (Chapman *et al.* 2006, 177). Inni badacze zwracali też uwagę na związek figurek w kształcie skrzypiec (*en violon*) z szeroko pojętą strefą wschodniośrodkowomorską (Voinea 2008, 76–78).

Cmentarzysko w Varnie było zapewne użytkowane w tym samym czasie od samego początku przez kilka grup ludzkich, zamieszkujących różne regiony zachodniego wybrzeża Morza Czarnego i sąsiadującego interioru.

Zmarłych „great men” chowano w najbogatszych grobach (obficie wyposażonych) tylko w starszym okresie funkcjonowania cmentarzyska, czyli w okresie kształtowania się stosunków społecznych na tym obszarze. Po ustabilizowaniu się sytuacji społeczno-politycznej nie było dalszej potrzeby intensyfikacji rytualnego i materialnego legitymizowania okrzepłych już struktur władzy (Chapman *et al.* 2006, 171–176). Jako że na cmentarzysku w Varnie zarejestrowano 10–15 najbogatszych grobów należy przypuszczać, że władza ponadregionalna (kontrolująca wymianę obiektów prestiżowych) znajdowała się w rękach kilku osób (5–7) w czasie życia jednej generacji. Nie mogła być więc ona związana tylko z jedną osobą, jak *implicite* zdawano się sugerować w dawniejszych koncepcjach istnienia w Varnie i w jej okolicach w połowie V tys. BC organizacji typu wczesnopanństwowego (np. Ivanow 1975; Todo-rova 1976) lub wodzowskiego (Renfrew 1978; Ivanov 2000).

Zreferowana wyżej koncepcja badaczy angielskich i bułgarskich (Chapman *et al.* 2006) akcentuje ponadto duże znaczenie „poziomych”, egalitarnych ze swej istoty struktur heterarchicznych (grupy wiekowe, płci, stowarzyszenia tajemne itd.), znaczną liczbę różnego typu zajęć (górnicy, metalurzy, krzemieniarze, kamieniarze, ceramicy, zbieracze muszli, oracze, hodowcy itd.), konstytuujących skomplikowane relacje towarzyszących im ról/statusów społecznych. Czytelna w materiale archeologicznym konfiguracja elementów kultury materialnej na cmentarzysku w Varnie jest według nich efektem działania społecznej praktyki zaangażowanych w nią członków społeczności, starających się rozwiązać napięcia między aktywnymi tendencjami postępującego zróżnicowania poziomego, a koniecznymi tendencjami integracyjnymi w postaci struktur hierarchicznych (Chapman *et al.* 2006, 161). Koncepcja ta została więc uformowana w zgodzie ze wskazaniami nowoczesnych kierunków socjologii, kładących nacisk na nieustanne, dynamiczne procesy organizacji i dezorganizacji (strukturacji), dokonujące się w warunkach praktyki społecznej (Giddens 2004, 686–688; por. też Bourdieu 2007, 192–214; Sztompka 2007, 24–27), a nie stabilnych jednostek organizacji społecznej klasycznej i systemowej socjologii, tak jak jest to w przypadku koncepcji Lichardusa.

Inna koncepcja kształtowania się stosunków władzy we wczesnoeolitycznych społecznościach zachodniego wybrzeża Morza Czarnego koncentruje się na eksploracji zaobserwowanego tam najwcześniej w historii ludzkości zjawiska zróżnicowanego względem płci rytuału pogrzebowego (Kadrow 2010; 2011b; 2011c). Jest ona inspirowana wskazaniami archeologii interkontekstualnej, w której dąży się do identyfikacji różnych instytucji społecznych i kulturowych oraz ich ideologicznego wymiaru w źródłach archeologicznych. Postulowane jest w niej odejście od śledzenia i rozważania przypadkowych podobieństw zabytków kultury materialnej. W zamian postuluje się koncentrację na studiowaniu transmisji i transformacji ustrukturyzowanych źródeł różnych instytucji społecznych w czasie i w przestrzeni (Kristiansen, Larsson 2005, 4–31).

W przytaczanej tu koncepcji kluczowe znaczenie ma rozumienie początków tej epoki w kategoriach kształtowania się nowego etosu, poszukiwania

jej podstaw ideologicznych i instytucjonalnych (Kadrow 2011b, 296; 2011c, 112). Moralne i estetyczne aspekty danej kultury, jej elementy wartościujące, traktuje się łącznie właśnie jako etos, podczas gdy aspekty poznawcze, egzystencjalne, nazywa się światopoglądem. Etos staje się w sensie intelektualnym uzasadniony poprzez to, że przedstawia się go jako prezentację sposobu życia sugerowanego przez prawdziwą rzeczywistość, którą opisuje światopogląd. Ukazanie owej znaczącej relacji pomiędzy wyznawanymi przez dany lud wartościami a ogólnym łańcem istnienia, w którym funkcjonuje, jest zasadniczym elementem wszystkich religii. Znaczenia i sensy można przechowywać jedynie poprzez symbole, które są obecne w dramacie rytuału (np. pogrzebowego) i pojawiają się w mitach (Geertz 2005, 15–152).

Uderzającą cechą rytuału pogrzebowego w sekwencji kultur Hamangia-Varna jest konsekwentne przestrzeganie zróżnicowanych względem płci reguł chowania zmarłych (Kadrow 2010). Punktem wyjścia w procesie identyfikacji etosu charakterystycznego dla początków eneolitu na zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego w pierwszej połowie V tys. BC jest więc odnalezienie w źródłach historycznych najstarszych przejawów zdecydowanego podkreślania (również w zakresie kultury materialnej) różnic w statusie kobiet i mężczyzn.

Najstarszym przypadkiem tego typu, oświetlonym różnego typu źródłami (w tym historycznymi, archeologicznymi i literackimi), były społeczności kultury mykeńskiej (np. Hammond 1977, 66–108; Hauser 1974, 45–55; Dickinson 1994; Lord 2010, 379–400). Na płaszczyźnie ideologii i instytucji społecznych społeczności mykeńskie określano jako charakteryzujące się etosem bohaterskim (np. Hauser 1974, 45–55), dla których archetyp bohatera i wędrowca miał kluczowe znaczenie (Kristiansen, Larsson 2005, 60, 61). Podkreśla się też pałacowy (dworski) charakter tej kultury (np. Hauser 1974, 46–49; Dickinson 1994, 153–168). Wspomniane rysy kultury mykeńskiej i charakterystyczny dla niej etos bohaterski potwierdzony jest również w źródłach hetyckich (Łatacz 2003, 332–342). Maria Ossowska jednoznacznie określiła właściwy kulturze mykeńskiej etos – etosem rycerskim (Ossowska 2000, 22–47). Pomimo kontrowersji jakie wywołuje to stanowisko (por. węższe rozumienie tego pojęcia ograniczone zwykle do średniowiecza, np. Huizinga 1974; Piwowarczyk 1998 itd.), koncepcja Ossowskiej jest coraz częściej akceptowana w naukach humanistycznych (por. np. Król 2010; Matwiejczyk 2010; Ryłko-Kurpiewska, Sacha 2010) i wydaje się szczególnie efektywna jako narzędzie w dalszej analizie rozpatrywanego tu przypadku.

Dzięki jej zastosowaniu można wyłączyć z dalszej części wywodu sytuacje historyczne, w których przejawiał się etos bohatera (np. IV i III tys. BC na Bliskim Wschodzie; por. Kristiansen, Larsson 2005, 62–65) lub wojownika (koniec eneolitu i początki epoki brązu w Europie; por. Vandkilde 2006a; 2006b), ale bez tak charakterystycznych relacji między kobietą a mężczyzną jak w etosie rycerskim.

Przejawiał się on w różnych epokach i w różnych miejscach (Ossowska 2000). Szereg wspólnych cech określa wszystkie odmiany etosu rycerskiego, inne charakteryzują jedynie jego czasowo-przestrzenne odmiany. Mężczy-

zna pretendujący do bycia rycerzem (wojownikiem) musiał wykazać szereg cech, w tym m.in.: dobre pochodzenie, urodę, potężną posturę i siłę fizyczną, piękną mowę i ogładę towarzyską, odwagę i pragnienie sławy oraz gościnność (Ossowska 2000, 22–27). Do godnych mężczyzny zajęć należało: sprawowanie rządów, odprawianie ceremonii religijnych, wojowanie, polowanie i sport. Najważniejszym elementem życia mężczyzny-wojownika była walka i wojna, rozumiane również jako forma współzawodnictwa. Cenione były dalekie podróże i doświadczenia zdobywane w obcych krajach. Kobiety poświęcały się harmonijnemu życiu rodzinnemu (Ossowska 2000, 28–35).

Kultura mykeńska stanowiła zaawansowaną formę przejawiania się etosu rycerskiego. Z punktu widzenia ewolucji instytucji społecznych musiała posiadać swoich wcześniejszych, mniej zaawansowanych i strukturalnie prostszych poprzedników. Pozwala to nam na poszukiwanie jej chronologicznych i strukturalnych poprzedników w okresach, które nie są oświetlone źródłami pisanymi, a które oferują nam określone konfiguracje elementów kultury materialnej, wskazujące na zdecydowane przeciwstawienie świata kobiet i mężczyzn w warunkach ostrego współzawodnictwa wśród tych ostatnich. Dokonane wcześniej rozpoznanie archeologiczne (por. Kadrow 2009) skłania do wytypowania kultur Hamangia i Varna oraz kultur kręgu połgarskiego jako najstarszych form przejawiania się etosu rycerskiego (por. Kadrow 2011b, 296–302; 2011c, 113–115).

Zaproponowana wyżej operacja poszukiwania wcześniejszych, mniej zaawansowanych strukturalnie form etosu rycerskiego wymaga odwołania się do odpowiedniej teorii ewolucji społecznej i kulturowej. Taką teorię oferuje Habermas pod mylącą nieco, bo nawiązującą bezpośrednio do marksizmu, nazwą „zrekonstruowanego materializmu historycznego” (Habermas 1983). W ewolucji, która jest procesem strukturotwórczym, należy oddzielić logikę rozwoju (czyli dającego się racjonalnie odtworzyć wzorca hierarchii coraz pojemniejszych struktur) od dynamiki rozwojowej (czyli procesów, w trakcie których rozwijają się empiryczne substraty). Takie podejście pozwala na rezygnację z twierdzenia klasycznych ewolucjonistów o unilinearności, konieczności, ciągłości i nieodwracalności historii (Habermas 1983, 487).

Dla prowadzonych tu rozważań ważne jest to, że rekonstruując ewolucję form przejawiania się etosu rycerskiego nie trzeba odwoływać się do jej dynamiki rozwojowej.

Ważniejsze jest natomiast odwołanie się do logiki rozwoju, czyli dającego się racjonalnie odtworzyć wzorca hierarchii coraz pojemniejszych struktur i do zasad wyjaśniania strukturalnego. Nie ma więc potrzeby szukać etapów pośrednich między początkami eneolitu na zachodnim brzegu Morza Czarnego a kulturą mykeńską w sensie ściśle chronologicznym. Historia przejawiania się etosu rycerskiego w czasach znakomicie oświetlonych źródłami pisanymi poucza, że w sekwencji jego kolejnych, historycznych form istnieją luki, które nie wynikają z braków źródłowych, lecz mają charakter strukturalny (np. między etosem „słusznie dumnych” w klasycznej Grecji, a etosem rycerskim średniowiecza; por. Kadrow 2001b, 299).

Odwołując się do teorii „wielkich endogamicznych skoków rozwojowych (Habermas 1983, 494–495), możemy zrezygnować z koncepcji „epoki miedzi jako historycznej epoki” Lichardusa (1991a) z jego wszechobecnym migracjonizmem i zwrócić się ku idei lokalnie uwarunkowanych przemian miejscowego, mezolitycznego środowiska kulturowego (Lichter 2001; Todorova 2003).

Spółeczności kultury Hamangia i Varna dokładały wielkich starań by wyeksponować społeczno-kulturowe różnice między płciami. Wielka zmiana kulturowa polegająca na stopieniu się dwóch jakże odmiennych tradycji kulturowych, tj. neolitycznej i mezolitycznej (Todorova 2003), uruchomiła sekwencję niezamierzonych procesów społecznych i ekonomicznych, które wymagały symbolicznej interpretacji i ideologicznej legitymizacji. Zmiana ta miała swój długi wymiar czasowy (ok. 700 lat; por. Bojadziev 2002; Higham *et al.* 2008), czytelny w wielowątkowych zmianach obrządku pogrzebowego (Bojadziev 2008), będących świetną ilustracją mechanizmów dynamicznej teorii „stawania się społeczeństwa” (Sztompka 2007, 202–219) lub „stanowienia społeczeństwa” (Giddens 2003, 331–406).

Zetknięcie się u schyłku VI tys. BC społeczności neolitycznych i mezolitycznych na zachodnim wybrzeżu czarnomorskim miało miejsce w czasie, w którym grupy zbieraczy i łowców, bytujących w zasobnych środowiskach ekologicznych nad wielkimi rzekami (np. rejon Żelaznej Bramy nad Dunajem) lub na wybrzeżach morskich (np. Dobrudża), uległy już znaczącym społeczno-kulturowym przekształceniom pod wpływem rozwijających się na Bałkanach od dłuższego już czasu społeczeństw wczesno- i środkowo-neolitycznych (Whittle 1996, 24–36). Odseparowanie miejsc grzebalnych (cmentarzysk) od miejsc zamieszkiwania (osad) i odmienne reguły układania zwłok zmarłych kobiet i mężczyzn czytelne były sporadycznie już nieco wcześniej (por. Kadrow 2010). Szerokie rozprzestrzenienie się ozdób z muszli spondylusa w VI tys. BC (Müller *et al.* 1996) potwierdza znaczne otwarcie się neolitycznych społeczności lokalnych na wzajemne kontakty i oddziaływanie.

Były to główne elementy zbioru warunków koniecznych, ale nie wystarczających do pojawienia się nowych, pojemniejszych struktur społecznych (w tym przypadku struktur przesiąkniętych pierwocinami etosu rycerskiego). Elementem dodatkowym, determinującym w jakimś stopniu kierunek dalszych przemian było to, że do syntezy społeczności mezolitycznych i neolitycznych doszło w Dobrudży, tj. na terenie o półpustynnym charakterze, gdzie większe szanse miała kontynuacja zajęć typowo mezolitycznych, tj. polowanie na dzikiego osła i zbieractwo owoców morza. Rolnictwo kopieniackie nie miało tu większych szans (Todorova 2002, 356, 357).

Czynnikiem kluczowym, detonującym dalsze przemiany była jednak konieczność symbolicznej interpretacji nowej, uprzywilejowanej pozycji mężczyzn (mezolitycznych łowców) w kontekście kultury neolitycznej, w której dotychczas ważniejszą pozycję odgrywały kobiety. Istotnym momentem tych endogamicznych przemian była szczególna waloryzacja mezolitycznych wartości w postaci konsekwentnego przypisania mężczyznom mezolitycznych reguł obrządku pogrzebowego. W grzebaniu zmarłych kobiet kontynuowano

tradycje neolityczne. Praktyki te znalazły swą archeologicznie uchwytą formę w zwyczaju coraz bogatszego wyposażania grobów męskich w przedmioty prestiżowe, wykonywane głównie z metali. W miarę upływu czasu coraz większego znaczenia nabierało także wyłączenie mężczyzn z uzbrojeniem. Natomiast ozdoby metalowe znajdowane były w miarę upływu czasu coraz częściej w grobach żeńskich (Boyadziev 2008). Potrzeby symbolicznego zaznaczenia nowej roli mężczyzn oraz ich ideologicznej legitymizacji były kołem zamachowym rozwijającej się gwałtownie metalurgii i przemian gospodarczych obejmujących coraz więcej dziedzin, których charakter najlepiej oddaje pojęcie *secondary products revolution* (Sherratt 1983). Najpełniejszy wyraz i krótkotrwałą stabilizację procesy hierarchizacji społecznej osiągnęły w okresie rozwoju kultury Varna (Chapman *et al.* 2006).

Tak więc to twórcza synteza doświadczeń lokalnych społeczności mezo-litycznych i neolitycznych doprowadziła do pojawienia się zróżnicowanego względem płci obrządku pogrzebowego, a następnie gwałtownego popytu na przedmioty prestiżowe (ze złota, miedzi, kamienia, muszli itd.), dzięki którym mężczyźni legitymizowali swą uprzywilejowaną pozycję społeczną. Przemiany te znalazły zapewne swoje religijne i światopoglądowe uzasadnienie w najstarszych przejawach rodzącego się wtedy w niezamierzony sposób etosu rycerskiego (Kadrow 2011b, 300).

4. Podsumowanie

Od samego początku eneolitu w czasie V i IV tysiąclecia BC w Europie i na Bliskim Wschodzie na określonych obszarach (Mezopotamia, zachodnie wybrzeże Morza Czarne, Bretania, północne przedpole Kaukazu, Jutlandia i wyspy duńskie) rejestrowane są materialne przejawy różnych form hierarchizacji społecznej, z towarzyszącymi im odmiennymi formami panowania i sprawowania władzy. Wydaje się, że procesy te realizowane były w warunkach dominacji różnych etosów: bohatera (Mezopotamia), wojownika-kapłana (Bretania), rycerza (zachodnie wybrzeże Morza Czarne), czy też wojownika-pasterza (przedpole Kaukazu).

Zakorzenie się etosu rycerskiego w jakiejś społeczności nie przesądzało o określonej formie panowania i sprawowania władzy. Przykład trzech różnych przypadków realizacji najwcześniejszych form zhierarchizowanego społeczeństwa w V tys. BC w Europie (Hamangia-Varna, Castellic i Majkop) wskazuje, że nie był on konieczną podstawą ich funkcjonowania. Odwrotnie, wydaje się, że w najwcześniejszym okresie manifestował swoje funkcjonowanie tylko w sekwencji południowo-wschodnich i środkowoeuropejskich kultur: Hamangia-Varna-Tiszapolgár-Bodrogkeresztúr-kultura lubelsko-wołyńska. W kulturze Castellic w południowo-zachodniej Bretanii z połowy V tys. BC forma panowania nawiązywała zapewne do władzy wodza (króla) w organizacjach politycznych typu polinezyjskiego, rządzonych przez królów-kapłanów (por. Klassen *et al.* 2011, 15, 16), znanych np. z Hawajów XVIII

i XIX wieku (np. Sahlins 2007, 27–84). W społecznościach nieco późniejszej kulturze Majkop, rozwijały się procesy wewnętrznej hierarchizacji jako efekt transmisji idei socjo-organizacyjnych i innowacji technologicznych z Bliższego Wschodu, głównie z Mezopotamii (por. np. Hansen 2011, 174–178; Burmeister 2011, 223, 224). Początek tej kultury datowany jest dopiero na drugą ćwierć IV tys. BC (np. Rassamakin 2004, 163–165, 183–185, ryc. 122, 125). Zajmowała ona północne przedpole Kaukazu. Kultura Majkop jest znana z bogato wyposażonych grobów pod nasypami wielkich kurhanów, m.in. z licznymi i formalnie oraz stylistycznie zróżnicowanymi wyrobami miedzianymi, określanymi jako prestiżowe.

W przeciwieństwie jednak do Mezopotamii, w której najpóźniej w początkach IV tys. BC rozwinęła się i ustabilizowała idea władzy królewskiej w ramach stabilnych państw terytorialnych (Campbell 2004, 72–74), u których podłoża leżały rozwinięte procesy urbanizacyjne (Childe 1950; Smith 2009, 15–17), formy władzy w kulturze Majkop nie wykraczały zapewne poza silną władzę mężczyzn będących głowami konkurujących ze sobą rodów pasterskich. Za zaczątkami struktur ponadrodowych może natomiast przemawiać obecność wielkich, monumentalnych mogił w typie kurhanu z miejscowości Urvan' (por. Hansen 2011, ryc. 20).

W świetle przytoczonych wyżej przykładów konieczność podejmowania interdyscyplinarnych studiów nad panowaniem i władzą wydaje się niewątpliwa.

Beata Golińska*

The Role of Archaeological and Ethno-Historical Sources in the Study of Prehistoric Amazonia

ABSTRACT

B. Golińska 2011. The Role of Archaeological and Ethno-Historical Sources in the Study of Prehistoric Amazonia. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 55–108

The growing popularity of archaeology and the amassment of new archaeological researches compelled archaeologist to make an interpretations based on different domains of humanistic sciences. This interdisciplinary studies allow to look at the problem of reconstructing the past from a different perspectives. Since most significant issues had multiple causes, interdisciplinary studies provide a more comprehensive understanding of issues. The cooperation of different domains of sciences (archaeology, ethnology and cultural anthropology) is essential for studying the past. It is particularly important for the Brazilian Amazon where the great part of cultural processes could not be seen in an archaeological context.

Key words: interdisciplinary studies, archaeology, ethnology, cultural anthropology, Amazonia, Brazil

Received: 7.01.2012; Revised: 4.03.2012; Accepted: 10.04.2012

“Understanding the past depends not only on new data, but also on the changing styles of interpretation” (Buchowski 1997, 58). A broadening interest in archaeology and growing archaeological research produce new information, and this has led to new interpretation in the context of other fields of humanities. The constant influx of data feeds new developments in archaeology, and since these may vary according to region and subject matter, approaches developed in one region need not be applicable elsewhere. That is why it is so important for archaeology to be open to new areas of studies, and this is particularly true for the archaeology of the Americas. A specific history of archaeological studies in this region and the presence of living descendants of ancient populations requires the application of cultural anthropology and its sub-discipline, ethnohistory (which reinterprets historical records from an anthropological perspective).

Although the need for interdisciplinary studies prehistoric research was addressed by Radosław Palonka in his work published in *Sprawozdania Archeologiczne* (2005, 319–354), I would refer to it once more

* Instytut Archeologii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 11, 31-007 Kraków, Poland; bea.golinska@gmail.com,

in my article, which focuses on the potential of interdisciplinary studies and emphasizes the necessity of such an approach.

In 1690, in his “Two Treatises of Government” John Locke wrote that “... *in the beginning all the World was America*” (Locke 1690). More than three centuries later, many still perceive Amazonia as nature at its purest, a mysterious and wild land full of savage, “stone-age” Indians. However, the history of Amazonia is much more interesting and complex than previously thought and archaeological research reveals the relics of complex Pre-Columbian societies. The archaeology of tropical forests (Amazonian in particular) has always languished at the periphery of modern studies as a terra incognita on the archaeological world map. However, due to recent research, this previously neglected region can be seen as an important cultural area.

The term “Amazonia”

Traditionally, Amazonia is said to be named after a tribe of warlike women supposedly encountered by Francisco de Orellana, one of the first Europeans to arrive in the region in mid-16th century. The reference to mythical female warriors who had their right breast removed so they could use a bow more freely, gave rise to the name Rio Amazonas (in Portuguese). Others derive the name from the Indian word *amassona* meaning “boat destroyers” (Orton 2007, 155).

The terms “Amazonia”, “Amazon Rainforest” or “Amazon Basin” are often used interchangeably, especially in popular science. However, they are not synonymous. The “Amazon Basin” (7 million km²) is the catchment area of the Amazon river (Denevan 1992; 205). “Amazonia” (in Portuguese: *Floresta Amazônica* or *Amazônia*; in Spanish: *Selva Amazónica* or *Amazonía*, 6,640,000 km²; Woods *et al.* 2010) is the area stretching between the Andes in the west, the Guiana Shield in the north and the Brazilian Shield in the south. None of these regions is synonymous with the Amazon Rainforest, which covers an area of about 5.5 million km².

In this paper I will use Amazonia with reference to the area of Brazilian Amazonia, which means the territories directly on the Amazon river and its tributaries, and the area stretching further south, within the present-day provinces of Rondônia or Mato Grosso (Fig. 1). Thus, the name has a cultural rather than geographical character.

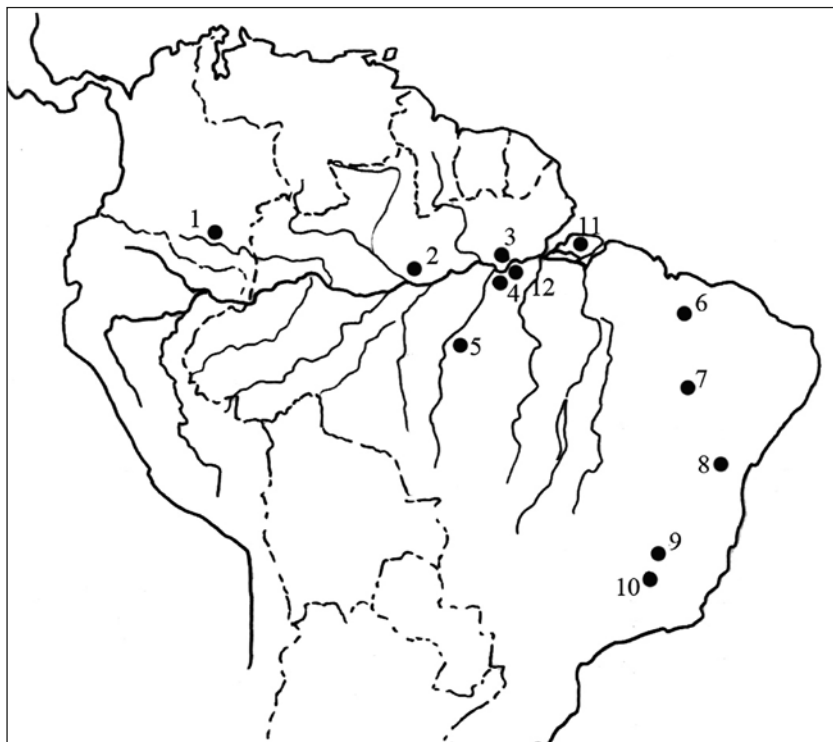


Fig. 1. Localization of sites mentioned in the article: 1 – Peña Roja, 2 – Manaus, 3 – Monte Alegre, 4 – Santarem, 5 – Tapajós, 6 – Tupinambá, 7 – Toca do Boqueirao da Pedra Furada, 8 – Tupinambá, 9 – Lapa Vermelha IV, 10 – Minas Gerais area, 11 – Marajó, 12 – Taperinha.

Ryc. 1. Lokalizacja stanowisk wymienionych w artykule: 1 – Peña Roja, 2 – Manaus, 3 – Monte Alegre, 4 – Santarem, 5 – Tapajós, 6 – Tupinambá, 7 – Toca do Boqueirao da Pedra Furada, 8 – Tupinambá, 9 – Lapa Vermelha IV, 10 – Minas Gerais area, 11 – Marajó, 12 – Taperinha.

Ethno-historical sources

Traditionally, contemporary indigenous societies are seen by ethnographers as the descendants of populations inhabiting a given territory uninterrupted for thousands years. The same was claimed about living Amazonian Indians. Although some native populations have survived to the present, the Conquest transformed their lifestyle, economy, religion and traditions, creating completely new socio-cultural patterns. Therefore, any attempt to reconstruct the life of Pre-Columbian peoples of Amazonia that relies on anthropological parallels only will always be prone to error. This is also the case with archaeological

research. By focusing only on the analysis of artefacts we lose information seen at a macro scale. Help may come from historical sources, which furnish information about indigenous tribes. Indeed, chronicles and accounts from early travellers testify to the enormous impact of the Contact Period (after the arrival of the first Europeans) on the cultures in the Amazon jungle.

Island societies of the Caribbean were the first groups encountered by European travellers in 1492, and knowledge of the groups inhabiting the continent came slightly later. The first European to see the Amazon river was Amerigo Vespucci, who sailed along the coasts of Brasilia and Guiana in 1499. However, it was a Spaniard, Vicente Yáñez Pinzón, who discovered “*the queen of the rivers*” several months later and named it *Rio Santa Maria de la Mar Dulce*. The name also appears on Juan de la Cosa’s map printed a year later (Davies 1956, 87). During their expedition, the Spaniards reportedly travelled 15 or 20 leagues upstream (Spanish: legua; English: league; Anglo-Saxon unit of length amounting to 4.8 km. Spanish league, used until 1568, was 4.2 km). They turned back because they found neither gold nor pearls or other valuables, “*just jungles and bellicose natives*” (Barreto, Machado 2001, 236).

At first glance, the 16th- and 17th-century sources pose more questions than answers to the issues of the size and development of Pre-Columbian populations. As the most recent archaeological research in Amazonia suggests the existence of complex large-scale indigenous societies, there is a need for reinterpretation of written accounts. In the early 20th century most historians and anthropologists not only dismissed the existence of El Dorado, but also most of the reports of conquistadors, who all observed large centres of population.

From the start it should be made clear that written sources are a hybrid of their authors’ experiences and expectations. As a completely “new world”, Amazonia did not fit well into the ideals. After the discoveries made in Mesoamerica or the Andes, people expected similar or even greater riches to be found. The confrontation of great expectations with bitter disappointment gave rise to numerous legends and myths. Perhaps the most famous is that of the Amazons, who were already known from Greek mythology. Carvajal writes about the warlike women “[*women warriors*] fighting in front of all the Indian men as women captains Indian men did not dare to turn their backs, and anyone

who did turn his back they killed with clubs right there before us" (after Meggers 1971, 136). Portraying Amazonia as populated with imaginary, mythical creatures has created scepticism regarding the sources' credibility. Whatever the reasons for these fanciful borrowings (either to compensate for the failure of the expedition or to present the discoveries as more interesting or exotic to the monarchs and other audiences), they should not detract from another important observation – an amazement and admiration for the newly found world. These relations are fundamental importance to the study of 16th- and 17th-century Amazonia. Long standing questions about the origins of peoples that were previously asked about the Muslims, Jews and Turks, emerged once more, but this time on the new continent.

For the Europeans, the years before the Columbus voyages and directly after them were a time of turmoil and tension. Jerusalem was threatened by the Turks and the Antichrist was expected, against which background there emerged visions of utopian societies living in remote corners of the world. In 1500, a Portuguese fleet bound for India landed on the north-eastern coast of Brazil (Whitehead 1999, 418). The crew was greeted by a group of Indians, whom Pedro Vas de Caminha described in his letter to Manuel I, King of Portugal, in the following words as *"people who were as innocent as Adam and Eva before the Fall and blissfully free from sexual self-consciousness. Men and women alike walked about naked wearing only red and black body paint and adornments of feathers and string, feeling no shame whatsoever"* (MacCormak 1999,102). Their life was close to representations of paradise. Convinced that the Indians might become devout Christians, Vas de Caminha regarded Brazil as a promise of the imminent restoration of paradise (MacCormak 1999,102).

In February 1541 the first expedition in search of the lands of cinnamon (La Canela) and El Dorado was launched, led by Gonzalo Pizarro, the half-brother of Francisco Pizarro. Leading a column of more than 200 mounted soldiers and 4000 native slaves, he left Quito and marched eastward, over the Andes, and discovered a *"mighty, meandering river"* (Grann 2010, 188–190). As the expedition ran out of food, Pizarro divided the party into two groups. The first group travelled along the river on land, while the second group, of more than fifty Spaniards led by Francisco de Orellana, built a boat and headed down the river in hope of finding some food. One of the expedition

members was the Dominican, Gaspar de Carvajal, whose chronicle provides extensive information about numerous native villages along the Amazon River. The original of his work entitled *Descubrimiento del famoso rio Grande de las Amazonas* is kept in the Academy of History of Madrid. Carvajal's chronicle is known in two versions: the first one was used by Gonzalo Fernández de Oviedo in his *Historia general y natural de las Indias*, and the second was published by Toribio Medina in 1894. After a long career in the Indies, Gonzalo Fernández de Oviedo became governor of a Spanish fortress in the island of Santo Domingo, where he has lived since 1533. His island was often visited by the expeditions sailing to or from Amazonia, and his notes are full of travellers' descriptions of numerous indigenous societies (MacCormack 1999, 100).

Populous and large indigenous settlements are mentioned frequently in early reports. Bewilderment and surprise at the scale of these settlements permeate almost every account of such travellers as Gaspar de Carvajal, Francisco Vasquez (member of the 1559–1561 expedition), Alonso de Rojas (author of a diary recounting the expedition of 1639–1640) and Cristobal de Acuña (1641). Rojas mentions that the riverbanks and islands were so densely populated „that if you threw a needle up in the air, it would fall on the head of an Indian and not on the ground” (de Oliveira 1994, 96). Remarks such as “villages extended for about eighty leagues”, “very big province”, “very numerous and large settlements”, “we continued to pass by numerous and very large villages (...) and the further we went, the more thickly populated (...)” are repeated in virtually every report (Barreto *et al.* 2001, 236–237). Surprise and wonder are sometimes explicit in the chronicles. Some of the inhabited regions “were so large they stirred up fear [in us]”, and on reaching a group of large islands, possibly near the Tapajós “so numerous were the settlements, which came into sight and which we distinguished on the said island that we were grieved; and they saw us, there came out to meet us on the river over two hundred pirogues, that each one carries twenty or thirty Indians and some forty (...)” (Carvajal; Barreto *et al.* 2001, 237). Apart from extensive settlement, chroniclers often commented on the social and political structures. Naming the leaders, chiefs or overlords, they emphasized their authority and power. Indigenous material culture and their vast knowledge about nature and environment also inspired respect. Carvajal mentions pottery of

unique quality: “*They manufacture and fashion large pieces out of clay, with relief designs, [in the style of] Roman workmanship; and so it was that we saw many vessels, such bowls and cups and other containers for drinking, and jars as tall as a man (...) very beautiful and made out of a very fine quality of clay*” (Meggers 1971, 134).

Even though we have these early accounts of the societies they encountered, it is nevertheless difficult to interpret territorial divisions, political organization and religious institutions in terms of western terminology. Anthropological studies offer some help here. The 16th- and 17th-century chroniclers perceived a mosaic of languages and tribes divided into language families. Father Christobal de Acuña in his report from the Pedro Teixeira’s voyage notes that „*all this new world (...) is inhabited by barbarians of distinct provinces and nations (...). There are over hundred and fifty, all with different languages*” (de Oliveira 1994, 96).

Analysis of ethno-historical records and modern anthropological research allows us to better understand the processes that shaped the prehistoric societies of Amazonia. The majority of coastal groups who shared almost all their cultural attributes became known as the Tupi, and their language was described as *lingua geral da costa*. The early descriptions of South American peoples were based on geographical and political criteria inter-mixed with indigenous cultural geography. In the mid-17th century, the Atlantic coast of Brazil between the La Plata and the Amazon rivers, was dominated by the Tupinambá, who were mentioned along with the Tupi in many northern regions of South America. This is evidence for migrations of these groups long before the arrival of the Europeans. The spread of groups belonging to one language family over the entire Amazonia is a recurrent phenomenon, and the anthropological and archaeological records suggests that there were numerous migrations in the past. Perhaps the most dramatic was that undertaken by the Tupinambá from the Tupinambárana Island on the Rio Madeira. Starting in north-eastern Brazil, they crossed the uplands of southern Amazonia to reach the present-day Bolivia, where they encountered the first Spanish settlements. They continued towards the Rio Madeira and finally settled on Tupinambárana Island. Between the second quarter of the 17th century and the early 18th century we can identify a series of population movements across Amazonia rather than single migrations. At the time of Acuña’s voy-

age through the tropical lowlands, the Tupinambá of central Amazonia were, using his words, „*children and grandchildren of the first settlers*” (Wright *et al.* 1999, 349). Heriarte mentions that they subordinated the local population „*and with time married and established kinship amongst themselves, but the natives never forgot the superiority that the Tupinambá have over them. To those under their dominion, they give their daughters for wives*” (Wright *et al.* 1999, 349).

By the mid-17th century there were not many traces left of the historical Tupinambá on the Atlantic coast of Brazil. They were replaced by Portuguese forts and settlements, and sugar cane plantations worked by African slaves.

Archaeological sources

Pre-ceramic period

Difficult access and poor preservation of archaeological sites makes it hard to identify the traces of the earliest human occupation in Amazonia. Palaeo-Indian groups specialised in gathering and hunting of large fauna came to South America over the Andes. For many years archaeologists believed that these groups did not reach coastal areas, and that the tropical forest was an impenetrable barrier. However, contrary to this view, Brazilian Amazonia has yielded numerous traces of late-Pleistocene and Holocene occupation from 11 000–7 000 years ago (Oliver 2001, 57; Fig. 2). Tools such as fish-tail and laurel-leaf points, or triangular arrowheads, are typical of complexes such as Itaparica, Pacatuba (Rondônia, 9,000–5,000 years ago) or Dourado (Mato Grosso, 11,500–6000 years ago).

Radiocarbon dates from two rock shelters in eastern Brazil provide strong evidence for Palaeo-Indian occupation long before 10 000 BC (Fiedel 2003, 80). The earliest dates from the site of Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada range from $32,160 \pm 1000$ to $23\,500 \pm 390$ years ago (Fiedel 2003, 80). The site yielded simple pebble tools made from quartz or quartzite, flakes and so-called denticulate tools. The second site is Lapa Vermelha IV, dated to 25–22 400 years ago. A further site, Alice Boer, in São Paulo region, contained bifacial, unifacial and stemmed projectile points, dated to 14 200 years ago. In Brazilian Amazonia, the earliest human occupation is dated to 11 000 years ago. Of particular importance is the Monte Alegre region, between the pre-

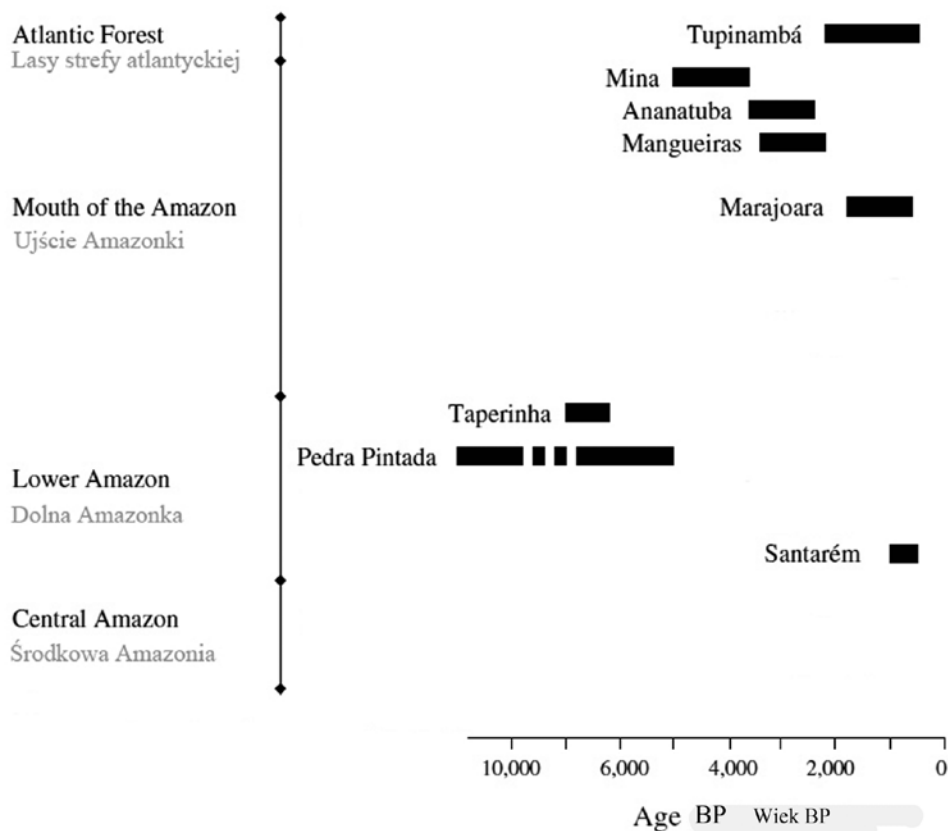


Fig. 2. Chronology of main archaeological sites and traditions mentioned in the article (after Neves *et al.* 2003).

Ryc. 2. Chronologia najważniejszych stanowisk oraz tradycji wymienianych w artykule (za Neves *i in.* 2003).

sent-day cities of Manaus and Belem, where numerous caves and rock shelters have been discovered with traces of early prehistoric occupation and rock art (Roosevelt *et al.* 1996, 375). Among the typical tools discovered in caves are quartzite bifacial points and arrowheads. Due to a lack of stratigraphic context these objects were associated with Archaic complexes (Fig. 3).

Not far from Monte Alegre there is Caverna de Pedra Pintada, a site known mainly from its rock art, where 24 stone tools and over 30 000 flakes were discovered in the oldest layers dated to 11 700–9300 BC (Politis 2001, 47; Roosevelt *et al.* 1996, 376). The abundant remains of plants and small fauna suggests a diversified economy focussed on

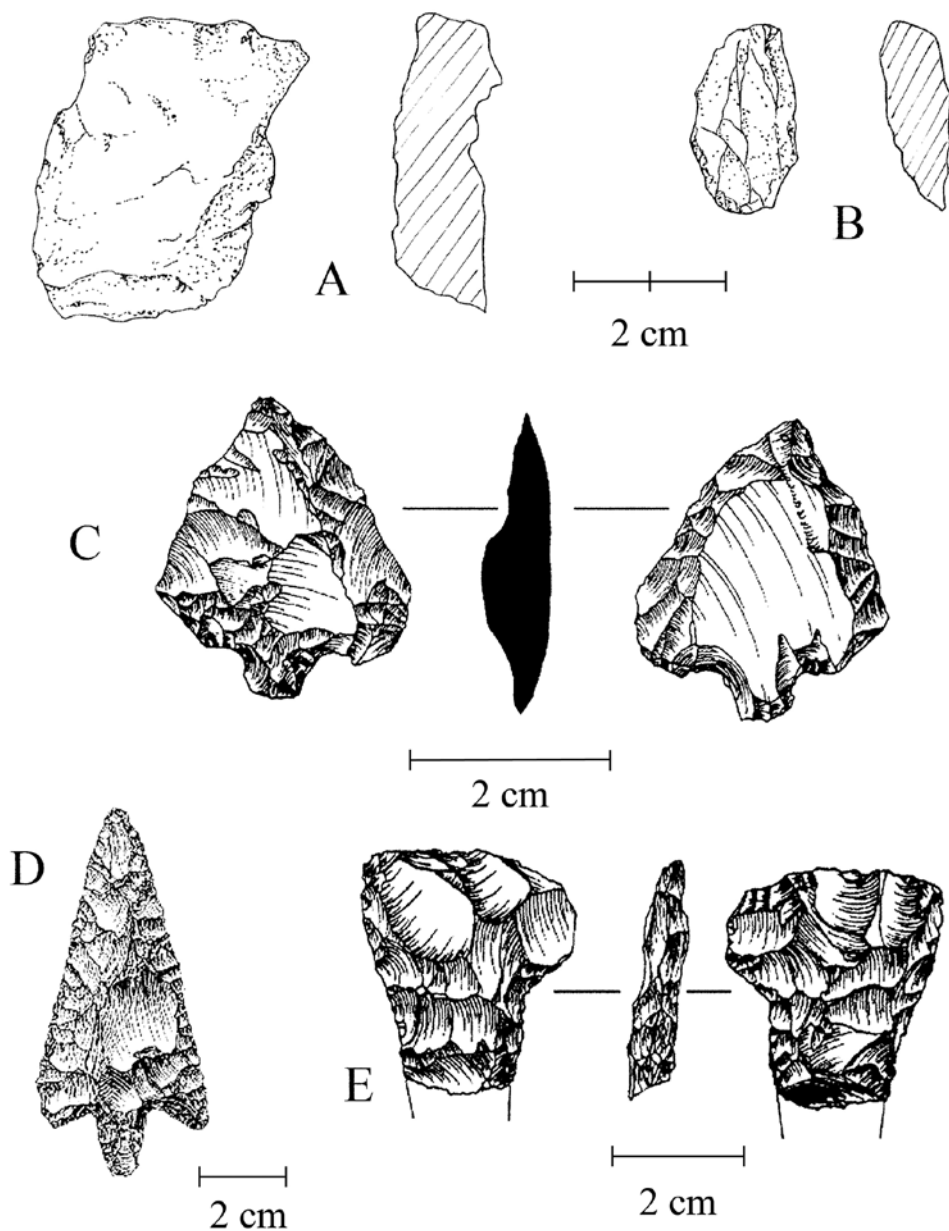


Fig. 3. Lithic tools from Amazonia A, B – Alaka, C, E – Caverna de Pedra Pintada, D – Tapajós (after Oliver 2008; Plew 2005; Roosevelt *et al.* 1996).

Ryc. 3. Narzędzia kamienne z Amazonii. A, B – Alaka, C, E – Caverna de Pedra Pintada, D – Tapajós (za Oliver 2008; Plew 2005; Roosevelt *in.* 1996).

hunting, as well as the intensive exploitation of aquatic resources in Holocene (Roosevelt 1995).

The earliest pre-ceramic occupation at the Brazil-Columbia border is at Peña Roja on the Rio Caquetá. Radiocarbon dates place the settlement in the period *ca.* 9119–8200 BC (Oliver 2008, 198). The inhabitants were hunter-gatherers who sometimes supplemented their diet with products from nearby gardens (Posey 1994, 271–86). Archaeobotanical studies offer interesting data on climate change in this region. Some 10 000 years ago, at the transition from late Pleistocene to early Holocene, a humid, warmer period started. Another change took place between 9000 and 8000 years ago, when the climate was still warm though less humid (Meggers 1979), while the period from 6500 to 4000 years ago was characterised by increased humidity.

There is a gap in the archaeological record of Amazonia between 9800 years ago and the appearance of the first sites with pottery (*ca.* 8000 years ago). The lack of archaeological sites from this period is explained by a rise in water level which flooded the late Pleistocene sites.

The earliest Ceramic sites

Until recently it has been assumed that the earliest pottery in the New World was at sites in Ecuador (Valdivia) and Columbia (Puerto Hormiga and Monsu). However, the most recent research indicates that the earliest vessels appeared in Amazonia (Caverna da Pedra Pintada, Taperinha; Fig. 4) as early as 8000 and 7000 years ago (Roosevelt 1995, 123). Pottery also appeared in lower Amazonia on the Guiana coast and on the Xingu and Januari rivers, always within midden mounds called *sambaquis* (Neves 2008, 365). The appearance of the earliest pottery on sites with shell mounds is connected with the intensive exploitation of renewable aquatic resources.

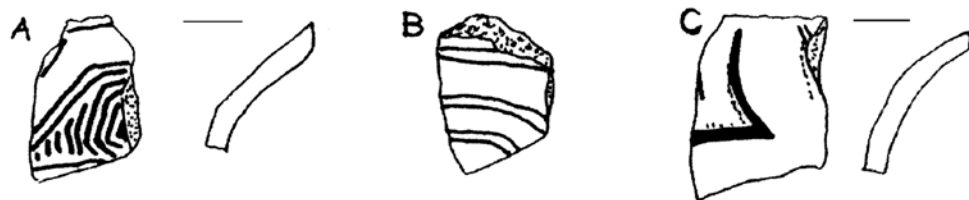
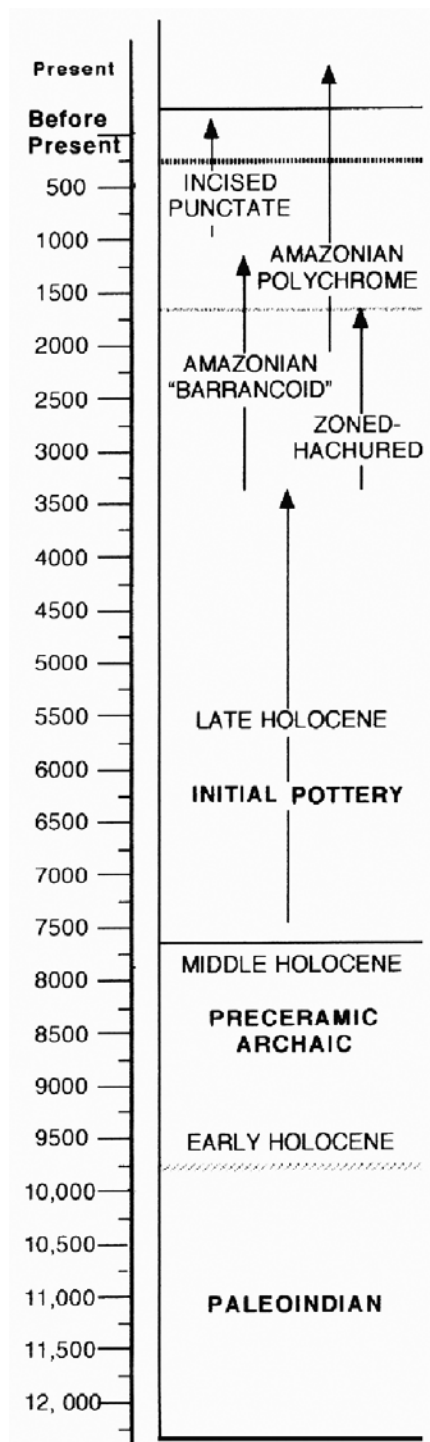


Fig. 4. The earliest pottery from Taperinha (after Roosevelt *et al.* 1991).

Ryc. 4. Najwcześniejsza ceramika odkryta na stanowisku Taperinha (za Roosevelt *i in.* 1991).



Early ceramic complexes are not identical. Pedra Pintada and Taperinha are characterised by relief decoration and sand temper, while the sites on the Jauari and Xingu rivers, on the Atlantic coast and in eastern Guiana, reveal no such decoration and the temper is mostly shell.

Excavations conducted in the 1970s and 1980s on seven *sambaquis* from eastern South America produced over thirty radiocarbon dates for pottery from this region (Roosevelt 1995, 116). Vessels originating in the period between 6000 and 4000 years ago turned out to be 500 or sometimes even 1000 years older than the oldest analogous complexes in Ecuador and Columbia (3000 BC; Lathrap 1970), which had been so far considered to be the earliest in South America.

The appearance of the earliest pottery on sites clustered around Santarém, on other unrelated shell mounds in southern Brazil, as well as in Columbia and Ecuador, suggests an independent development of these complexes. We can therefore assume that the pottery traditions in Amazonia were developing independently in several regions, more or less simultaneously.

Cultural diversity

A thousand years before the Conquest, supra-regional stylistic horizons with elaborate geometric-zoomorphic imagery developed in Lower and Central Amazonia. Decoration types identify four Pan-Amazonian horizons of pottery: Zoned-Hachured Horizon, Incised Rim Horizon, Amazonian Polychrome Horizon and Incised-Punctuate Horizon (Neves 2008,

Fig. 5. Cultural diversity in Amazonia (after Oliver 2008, 200).

Ryc. 5. Zróżnicowanie kulturowe w Amazonii (za Oliver 2008, 200).

365; Fig. 5). This division, and the changes in decoration and style of ceramic vessels, are the foundations for the entire Amazonian chronology. “Horizons” and “styles”, used interchangeably, are the equivalent of terms such as “traditions” or “complexes” used by European archaeologists. Therefore, a “horizon” should not be identified with a particular archaeological culture, but rather be regarded as a manifestation of stylistic (and perhaps ideological; Fig. 6) patterns spreading

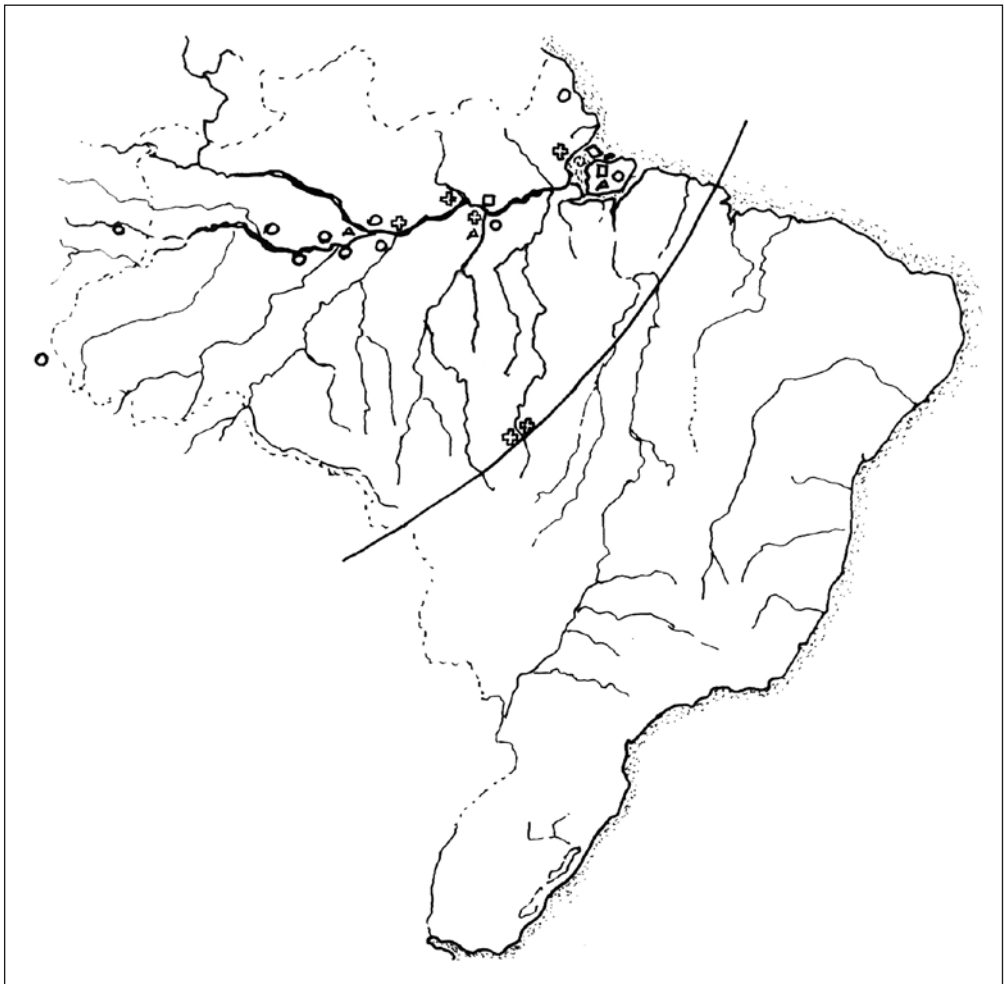


Fig. 6. Dispersion of ceramic traditions: ■ Zoned hachure, • Amazonian Polychrome, ▲ Incised Rim, + Incised and Punctate.

Ryc. 6. Rozprzestrzenienie horyzontów ceramicznych: ■ Horyzont Kreskowania Strefowego, • Horyzont Amazońskich Naczyn Polichromowanych, ▲ Horyzont Nacinanych Wylewów, + Horyzont Nacinania i Kropkowania.

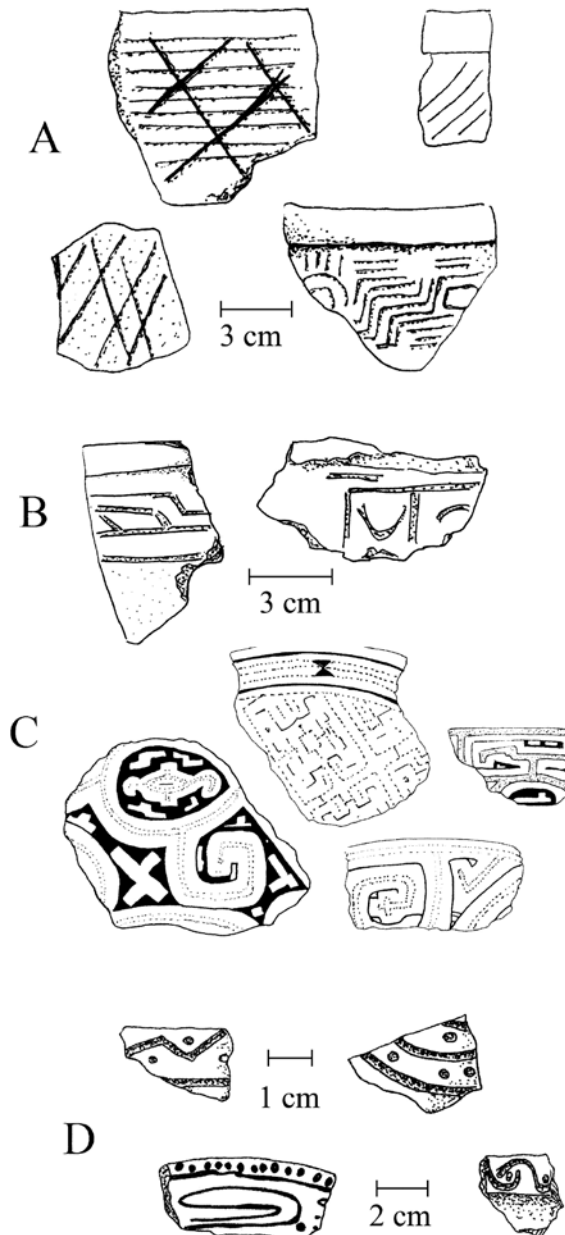


Fig. 7. Variation of pottery decoration – ceramic traditions (after Meggers & Evans 1957; Plew 2005): A – Zoned hachure, B – Amazonian Polychrome C – Incised Rim D – Incised and Punctate.

Ryc. 7. Zróżnicowanie dekoracji naczyń – horyzonty ceramiczne (za Meggers i Evans 1957; Plew 2005): A – Horyzont Kreskowania Strefowego, B – Horyzont Amazońskich Naczyń Polichromowanych, C – Horyzont Nacinanych Wylewów, D – Horyzont Nacinania i Kropkowania.

across Amazonia. At present, we cannot be sure whether the cultures representing these horizons developed from earlier local traditions or were introduced by migration. The fact remains that during this time the subsistence patterns changed as hunting and gathering was replaced by agriculture supplemented with hunting-gathering-fishing. In some parts of Amazonia, considerable changes also occurred in the organisation, size and function of indigenous societies, which led to the development of chiefdoms (Roosevelt 1993, 259).

The earliest horizon, the Zone-Hachured Horizon (Fig. 7A), appeared on the lower Amazon river *ca.* 1400 BC (Fiedel 2003, 204). Its place of origin is difficult to identify, but it is best represented in the materials from Marajó Island (1400–910 BC; Evans, Meggers 1957; Simões 1969).

In the 5th century AD, large sites with pottery attributed to the Incised Rim Horizon developed in central Amazonia (Fig. 7B). Diagnostic traits of this style are vessel decoration with incised curved ornaments and modelled reliefs of animals or human faces (*adornos*).

In the first millennium AD, two processes characterised central Amazonia: development of local cultural traditions and a significant demographic growth. At the beginning of the second millennium AD a new cultural-chronological tradition emerged, which replaced the Incised Rim pottery with new vessels representing the Amazonian Polychrome (Fig. 7C). This was the first stylistic tradition to be present in practically the whole of Amazonia, from the eastern Andean slopes in Peru, Ecuador and Columbia to the eastern coasts of Brasilia. The tradition is represented by complexes such as Marajoara (Marajó Island), Guarita (central Amazonia), Aristé (state of Amapa), Rio Napo (Ecuador) and Araracuara (on the Rio Caqueta, Columbia; Evans, Meggers 1957; Roosevelt *et al.* 1991; 1999; Schaan 2004). The Polychrome horizon brought a real explosion of decoration motifs. Vessels with red and/or black motifs painted against a white background are the diagnostic form for this horizon and are known from the whole of Amazonia. Relief decoration, incision, modelling and grooving also appear. The earliest Amazonian Polychrome vessels come from the sites on the upper Madeira (250 AD) and from Marajó Island (400 AD; Boomert 2004, 259; Roosevelt 1991, 313–314; Schaan 2001, 1570).

According to Meggers and Evans, the Amazonian Polychrome was followed by the Incised-Punctuate Horizon (Fig. 7D), which began in

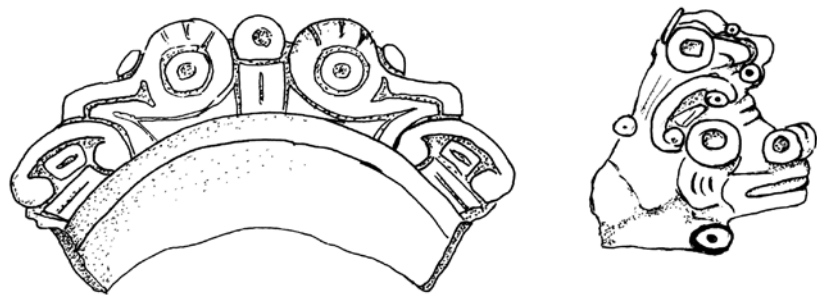


Fig. 8. Modeled decorations of Barrancoid pottery (after Oliver 2008).

Ryc. 8. Plastyczna dekoracja naczyń Barrancoid (za Oliver 2008).

the early first millennium AD (Roosevelt 1999). Traditionally with the sites of this horizon were associated anthropomorphic stone figurines (McEwan 2001, Barreto, Machado 2001; Neves 2001) and small stone amulets of anthropomorphic or zoomorphic form, called *muiraquitãs*. These objects are widespread in Amazonia and in the northern part of South America (Neves 2008, 369), though the beginnings of this tradition are obscure. Many features of the pottery (modelling, incisions) are shared with early complexes from northern South America – San Jacinto 1, Puerto Hormiga, Valdivia (Oyuela-Caycedo 1995; Neves 2008), with the Incised Rim Horizon of Amazonia and with Barrancoid pottery on the Orinoco (Fig. 8; Neves 2008). However, the closest parallels come from the Arauquinoid pottery (400–1400 AD) from the Middle Orinoco and on the coasts of Surinam and French Guiana (Rostain, Versteeg 2004, 239).

Anthropological and linguistic data

The chronology, origin and ethnicity of Amazonian Horizons has been hotly debated by archaeologists since the 1960s. This was a period of unprecedented cultural and ethno-linguistic transformations. It is usually assumed that migrations of groups speaking various languages were strongly reflected in the imagery of Amazonian pottery (Lathrap 1970), and that by studying the style and representations on pottery we can trace the direction of those population movements.

It has been initially assumed that the Incised Rim Horizon developed from local traditions. However, this theory is now heavily criticised. Supporters of Central-Amazonian origins argue that the population using incised decoration migrated from central Amazonia towards the Rio Negro, Orinoco and Caribbean – a process supposedly reflected in the archaeological record by the pottery on the Orinoco (Barrancoid; Lathrap 1970). In their opinion, the Barrancoid horizon developed from the earlier tradition of the Incised Rim. However, archaeological evidence contradicts this view, establishing that the Barrancoid sites in the Orinoco basin are earlier than the Incised Rim sites on the central Amazon (Neves 2008). On the other hand, a striking similarity between the two complexes should not be ignored, and perhaps a Central-Amazon origin should be rejected in favour of the view proposed by Meggers, who sought the origins of this early pottery in northern Columbia (Neves 2008, 367).

We do not know what ethnic and political processes led to the emergence of the Amazonian Polychrome Horizon. Lathrap, Brochado and Oliver suggest that the development and spread of the Amazonian Polychrome was due to migration of a single ethnic or linguistic group. Whitehead (1994) refutes this explanation, claiming that around the 14th–15th century Amazonia was multi-ethnic and that connecting the expansion of polychrome decoration with migration of a single linguistic group is highly problematic. On the other hand, it is argued that in this period Amazonia witnessed major migratory movements (Arawak, Tupi-Guarani), each of which brought about changes in material culture (Neves 2008, 368). As the appearance of Polychrome pottery correlates with the development of agriculture and the intensified construction of raised fields, researchers suggest that the early Amazonian Polychrome migration was responsible for the introduction of manioc and peach-palm cultivation by populations of the Tupi linguistic group about 2500 years ago (Neves 2008, 369).

The Incised-Punctuate Horizon and the Arauquinoid pottery on the Orinoco are supposed to be local manifestations of the karibi speaking population spreading in the early first millennium AD (Neves 2008, 370).

Pan-Amazonian traditions – earthen constructions

Indigenous systems of exploitation of the natural environment have a long tradition in South America. From the beginning, the tropical landscape was exploited and modified by prehistoric societies, and in the Andes, Peru and Bolivia, traces of landscape modification and the remains of large-scale engineering such as irrigation, terracing, gardens and raised fields extend over vast areas. Today they are mostly unused and neglected, but this is not the case in Amazonia, where they are used by the present day inhabitants.

In the 1960s scholars were confronted by the first information on the remains of large earthen constructions found throughout Amazonia. The remains testified to intensive pre-Columbian agriculture, management of aquatic resources, horticulture, construction of raised fields, terracing, and substantial transformations of the landscape (ditches, dykes, canals, wells, ponds, causeways, mounds). The majority of earthen constructions date to the first millennium AD, but there are also some that date to as early as 1000 BC (Erickson 2008, 163).

Among the most impressive examples of landscape engineering are large earthen platforms elevated above the seasonally flooded savannas. These are the so-called raised fields, known from various regions of Amazonia, Bolivia, Columbia, Brazil, Venezuela, Ecuador and the Guianas. In the Llanos de Mojos region (south-west Amazon basin) covering over 77 000 km², there were more than 12 000 hectares of farming fields and canals (Erickson 1994). Prehistoric societies built special platforms elevated above the water level, surrounded with ditches that accumulated water during flood. The aim was to concentrate nutrients (Rostain 2008). The structures differ in size (their length ranges from 50 cm to 5 m) and shape. Bio-archaeological investigation of these fields suggests diverse functions, including soil drainage, improving the conditions for corn farming, water management (drainage and irrigation) and production of nutrients for plants.

Monumental earthen mounds are a Pan-Amazonian phenomenon, too. Apart from the Brazilian part of Amazonia, the remains of such structures are also known from Columbian Amazonia, Ecuador, Uruguay and the Guianas (Erickson 2008). Mounds were erected by heaping up layers of soil or by accumulation of refuse from ruined buildings, and many such earthworks contain high percentages of pot-

tery sherds. The structures played numerous functions: residential, ceremonial, and even defensive. Large cemeteries were discovered on the mounds, with burials in lavishly decorated ceramic urns. To avoid seasonal inundation, mounds were raised high above the flood line. They often formed clusters of 20–40 mounds, sometimes situated close to watercourses, ponds or lakes in locations that might give elites permanent access to aquatic resources (Schaan 2008, 345). The investigation of some of the Amazonian clusters indicates that they could accommodate several thousand people (Roosevelt 1993, 274).

The scale of the Amazonian earthworks is one of many proofs for the existence of numerous societies as described by Carvajal. The widespread appearance of the same type of construction suggests a Pan-Amazonian tradition.

Case study – Marajó Island

For more than 1000 years a culture flourished on Marajó Island (49,606 km²) at the mouth of the Amazon, which Anna Roosevelt referred to as “one of the outstanding indigenous achievements of the New World” (Mann 2008, 382).

It is difficult to identify the period when the first settlers arrived since the evidence for early settlement is incomplete. Most likely, the first societies (whose subsistence relied on marine resources) settled there between 2400 and 700 BC (Schaan 2004, 84). According to ethno-historical sources, at the eve of Europeans contact Marajó Island was inhabited by several unrelated Indian Nations, generally called *Nheengaíbas*, who lived on the “islands on savannas” (mounds; Schaan 2004, 146). They were organized in 29 different social groups, each one led by a warrior chief. The existence of such groups is interpreted as an evidence for the development of chiefdoms. Schaan claims that *Nheengaíbas* were the ethno-historical equivalent of the Marajoara community in the latest phase of its development (Schaan 2004, 147).

Working from seriation of pottery Evans and Meggers (1957) identified five chronological phases for the region. Only one of them, Marajoara (400–1350 AD), represented a high level of socio-political development and was characterised by population growth. It was during this phase that the tradition of building earthen constructions began. Complex institutionalised social structures and social stratification

developed, which led to transformations in settlement patterns. From that moment, every aggregation of mounds was associated with at least one ceremonial mound. To avoid seasonal flooding, mounds were raised high over the water level by successively heaping up the layers of soil. The average height of such structures was between 10 and 12 m (Schaan 2008, 339). The mounds were part of a larger, more sophisticated system of earthworks constructed to control river resources and intensify fishing (Shaan 2004). Together with canals, weirs and dams, the earthen embankments lay close to watercourses and lakes. Access to aquatic resources was key to the development of chiefdoms (Roosevelt 1991, 2–4). The size of mounds and the diversity of burials and grave goods in the Marajoara cultures suggest a high level of social and religious development (Roosevelt 1991; Schaan 2001).

In the debate over the presence (or absence) of chiefdoms in Amazonia, one of the most often quoted examples is the Camutins cluster (Fig. 9). The hierarchical Camutins society was divided into elites and common people. Social status was reflected in the access to and control of natural resources, and access to the supernatural world and to prestige goods (Schaan 2004, 393). Camutins subsistence relied heavily on intensive exploitation of aquatic resources. While the elites controlled the access to fish and aquatic mammals, other products were probably acquired by commoners. This situation might create interdependence between the privileged social classes and those of the lower social status. The political and ceremonial core was represented by clusters of earthen mounds. “Elite” mounds were built next to ponds and weirs, and the others were hierarchically arranged at some distance. Power was most likely in the hands of a single kin group. Exercising control over aquatic resources included some ideological manipulation to legitimize social stratification. Religious systems played an important role in the organisation of labour. The construction of earthworks and labour mobilisation were not a single episode. Administration of water resources, digging of ponds, building dams, dykes or mounds were long lasting activities. Specialised labour is often considered to be one of the markers of chiefdoms. It is not the case with the Camutins. Pottery was manufactured rather locally, within households, and even though some more refined vessels are interpreted as being produced by specialised potters, it was only a seasonal, prestige activity.

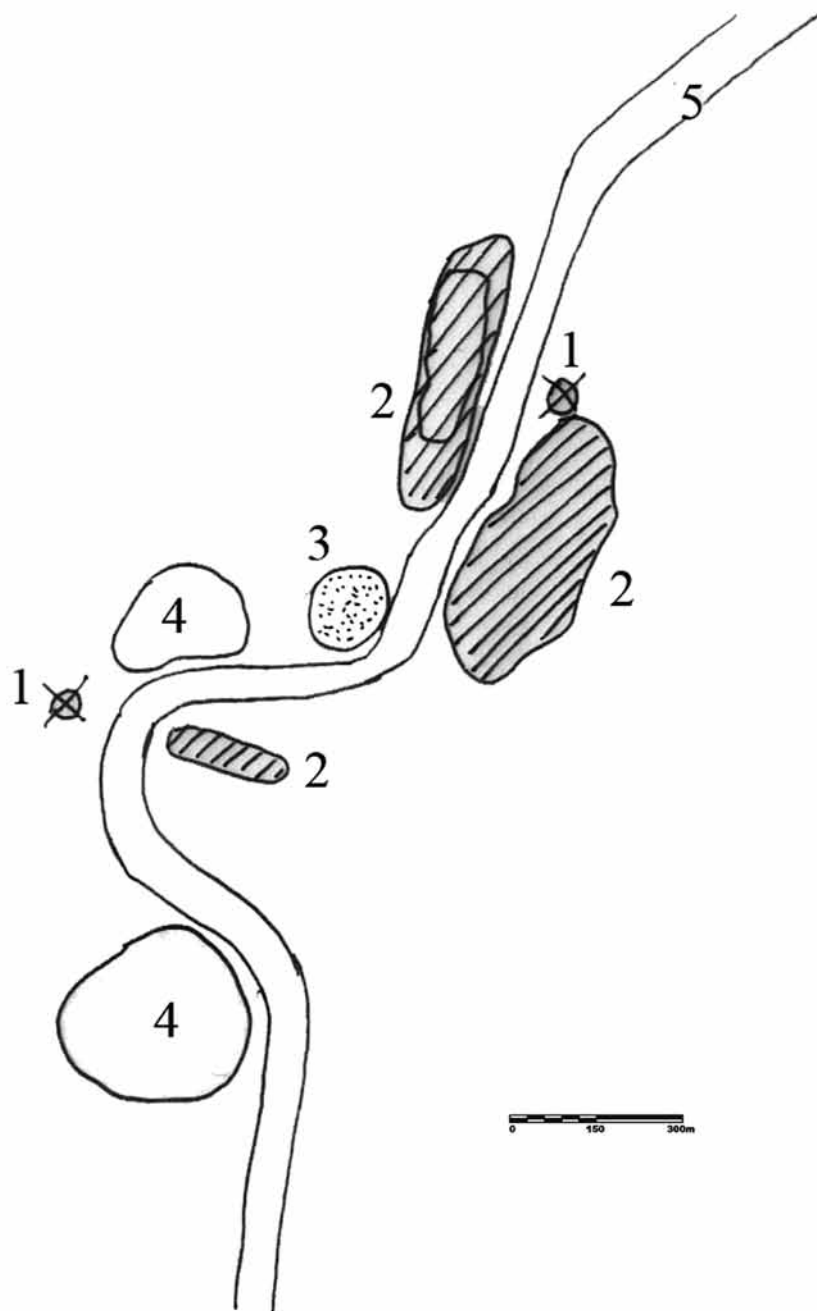


Fig. 9. Camutins. Hierarchical disposition of the mounds (after Schaan 2004). 1 – well, 2 – elite/ceremonial mounds, 3 – habitation mounds, 4 – pond, 5 – Rio Camutins.

Ryc. 9. Przykład hierarchicznego układu kopców (za Schaan 2004). 1 – studnia, 2 – kopcik elit/ceremonialny, 3 – kopiec mieszkalny, 4 – sadzawka, 5 – Rio Camutins.



Fig. 10. Anthropomorphical funerary urn Marajoara (after Roosevelt 1993; Schaen 2001). Diameter 29 cm.

Ryc. 10. Antropomorficzna urna Marajoara (za Roosevelt 1993; Schaen 2001). Średnica 29 cm.

The Marajoara people buried their dead according to their social status and gender. The deceased were interred in urns placed in pits in the floors of houses or temples (Fig. 10). The urns were covered with lids or inverted bowls. They were not covered with soil and remained visible (Schaen 2001; 2008). The urns were buried with other ceramic objects, such as stools, figurines (Fig. 11 A) and miniature vessels. Sometimes they were accompanied by stone artefacts such as axes or amulets. The urns discovered in smaller mounds are smaller and less elaborately decorated. Anthropological analogies suggest that the urns from one mound represented a particular family. One of the oldest urns from Marajó Island contains the remains of a 10-year-old boy along with a stone battle-axe and stone beads. This is interesting because there is no natural stone on Marajó Island. The grave goods may thus be regarded firstly, as proof of long-distance exchange with the mainland and secondly, as indicating high rank of the deceased child. This implies that high social position of an individual might be hereditary (Schaen 2001, 349).

The anthropological analysis of human bones reveals a considerable number of female burials. According to Roosevelt (1991) this is the evidence of their high position in the Marajoara culture and may

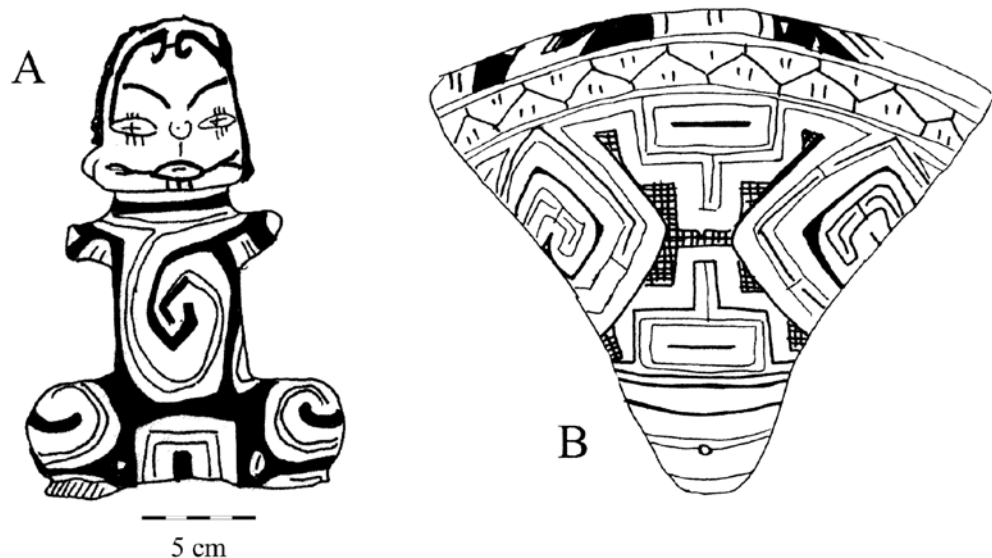


Fig. 11. Ceramic artifacts from Marajó (after Roosevelt 1993; Schaan 2008): A – figurine, B – tanga, 14 cm.

Ryc. 11. Ceramiczne przedmioty z Marajó (za Roosevelt 1993; Schaan 2008): A – figurka, B – tanga.

suggest a matrilineal genealogy. Iconographic studies confirm the significant role of women. The representation of female's body is usually accompanied by zoomorphic motifs, and the frequency of representations may indicate their prominent role in rituals. Roosevelt suggests that the representations on urns were linked with rebirth and the entrance of the deceased to the afterlife (Schaan 2001, 120). Another ritual object that is associated with women is *tanga* (Fig. 11 B).

Rich iconography plays an important role in understanding the nature of Marajó societies (Roosevelt 1991, 79–94). One of the most characteristic and common motifs are snakes, connected with the so-called ancestral snake that links the world of the living with that of the ancestors (Schaan 2001, 116).

Ceramic objects of the Marajoara refer to ancestor worship and the strong belief in the afterlife. Their association with burial urns at habitation sites testifies to the importance of this veneration.

Population of Amazonia in pre-Columbian times

Attempts to estimate the size of indigenous populations provokes controversy. One of the proofs of the existence of populous societies is the accounts of conquistadors and travellers. The archaeological evidence also confirms large-scale settlement in some areas, especially in upper and central Amazonia (Neves, *et al.* 2003; 2008; Petersen *et al.* 2001), on the lower Tapajós (Roosevelt 1980; Woods *et al.* 2010), on Marajó Island (Evans, Meggers 1957; Roosevelt 1991; Schaan 2004), on the upper Xingu (Heckenberger *et al.* 1999; Heckenberger 2005) and also on the savannas of Llanos de Mojós (Erickson 2001a; 2001b; 2008). Their appearance over such a vast area demands a revision of previous population estimates. However, there is no agreement among scholars as to the number of inhabitants of pre-Columbian Amazonia. Major differences arise not only from using different sources, but also from applying different methods of calculation (Table 1). Two tendencies may be traced in the approach to the Amazonian demography. Underestimating the population size was typical of the 1940s and 1950s, and was based on the so-called “subtractive method”, which assumed only small differences between the past and present Indian populations, not taking into account the effect of the Conquest (Kroeber 1939; Kairski 1999, 75). In the 1960s and 1970s, the “additive method” came to prominence, with its tendency to overestimate the size of pre-Columbian societies in Amazonia (Denevan 1992; Kairski 1999, 75).

Table 1. South American population (after Denevan 1992; Newson 1996; Woods *et al.* 2010).

Tabela 1. Populacja Ameryki Południowej według różnych źródeł (za Denevan 1992; Newson 1996; Woods *i in.* 2010).

Kroeber (1939)	4,000,000	South America Ameryka Południowa
Myers (1988)	10,000,000	Upper Amazon Górna Amazonka
Denevan (1976)	5,100,000	Amazonia
Denevan (1992)	5,664,000	Amazonia
Denevan (2003)	5,000,000–6,000,000	Amazonia
Hemming (1978)	1,030,000	Brazilian Amazon Amazonia brazylijska
Hemming (1978)	2,431,000	Brazil
Galvão (1976)	2,000,000	Brazil
Steward (1949)	1,100,000	Brazil

The population density of the Amazonian lowlands has been studied for many years by William Denevan, a geographer and historian of ecology from the University of Wisconsin. By adding the populations of particular habitats and taking into account the resources available in particular environments, he arrived at the population density of circa 0.59 person/km² for the whole of Amazonia (5.75 million people; Denevan 2003, 177). In his 1976 paper Denevan revised his estimate to 0.7 person/km², which would give the population of 6.8 million people (Denevan 1992, 230, 234). Over the following years his estimates changed several times. At present, Denevan has dismissed his method of estimating population density stating that *“since 1965 I have made several attempts to estimate the native population of Amazonia in 1492. My method was to determine rough habitat densities, which project to totals for Greater Amazonia of from 5.1 to 6.8 million. I now reject this method, given that the denser populations were mostly clustered rather than evenly dispersed. I nevertheless still believe that a total of at least 5 to 6 million is reasonable”* (Denevan 2003, 186–187).

On the other hand, scholars such as Myers emphasize the devastating impact of the Conquest and argue that the estimates for the Amazonian population should be considerably higher. He attempts to reconstruct the population of some native societies on the upper Amazon using the disease-mortality model, which explains the tremendous mortality rate by the episodes of particular diseases. Using this method, Myers calculated the population of the province of Minas alone to be 10 million (Newson 1996, 8).

A limited number of publications on Amazonian demography imposes serious limitations, both from the academic and practical point of view. Of necessity, the studies are based mainly on late ethno-historical sources and on contemporary ethnographic research.

The causes of demographic changes in Amazonia

The data presented above, which testify to the existence of populous pre-Columbian societies in Amazonia, conflict with the levels of contemporary populations. This stems from the fact that, in the past, native groups were exposed to various factors that reduced their population, such as epidemics of dysentery, diphtheria, plague, influenza, whooping cough, malaria, measles, smallpox, chickenpox, polio,

typhus, mumps, viral encephalitis or yellow fever (Kairski 1999, 89). Historical sources mention at least two pandemics of smallpox. Lack of genetic resistance to infectious diseases introduced by the “white man” resulted in an enormous death toll from epidemics. The catastrophic impact of epidemics can be illustrated by the pandemic of measles in the late 1850s, which decimated the Kayapó Indians, killing 34% of the population within two weeks (Kairski 1999, 89). Dangerous diseases spread very rapidly and, in some regions, travelled far in advance of the actual presence of Europeans. It has been estimated that pandemics might have killed between a third and half of the indigenous population (Newson 1996, 15).

Another cause of depopulation was the colonisation itself and slave raids, which took thousands of natives from all over Amazonia in the 17th and 18th centuries. It has been estimated that the indigenous Amazonian population was reduced by a ratio of 3-5:1 by the mid 17th century (Hern 1994, 124). Settlers arriving in new territories, attracted by vast arable lands and abundance of natural resources, drove the Indians out of the best land, murdering them or using them as a cheap labour force. These systematic atrocities of “colonisation”, resembling ethnic cleansing, caused the death of thousands Brazilian Indians in the 17th century (Hemming 1978).

The next disaster for indigenous population came during the rubber boom (1870–1916) with ensuing cruelties, terror and exploitation. The estimates indicate that during the “rubber rush” tens of thousands died from malnutrition, slave labour or were simply murdered, and some Indian groups have become extinct.

Tribal structures or chiefdoms? Socio-political organisation of Amazonia

The appearance and development of complex socio-political structures in the Amazonian lowlands has been debated by historians examining the relationship between human populations and environment. For years the character of these societies has been fiercely debated by anthropologists and archaeologists interested in Amazonian studies (Carneiro 1988; Heckenberger 2003; Lathrap 1970; Meggers 1954, 1971; Neves 2008; Roosevelt 1980, 1991; Whitehead 1994; Viveiros de Castro 1996; Villamarin 2000, 623). Cultural ecology on the one hand,

and history of ecology on the other, offer two different views on cultural evolution of indigenous societies of Amazonia (Schaan 2004, 1). If complex social structures truly existed, what was their origin, boundaries, and how did they evolve? An answer to these questions may come from ethno-historical sources and archaeological remains of Amazonian settlers of pre-Columbian era. Numerous scholars have attempted to synthesise cultural development or the hypotheses concerning the evolution of social systems (Carneiro 1970; 1982; 1988; Evans, Meggers 1957; Lathrap 1970; Meggers 1954; Roosevelt 1980, 1991; Schaan 2004, 8), drawing on ethnological, ethno-historical, ecological and archaeological sources (Meggers 1954; Heckenberger 2003 a; Roosevelt 1980; 1991; 1999). The basic problem in the studies on the origins of complex social systems is the lack of an adequate theory accepted by the majority of scholars.

Modern social sciences, including history, propose various theories on the origin, character, transformations and fall of complex social systems. According to unilinear theories of development or evolution (such as Marxism, neo-evolutionism, modernistic theories) human culture evolves from local, primitive hunting-gathering groups to more complex societies. On the other hand, civilisational theories maintain that there is no single, unified history of the world. Rather there are many different centres of human activity that represent qualitatively different stages of what Gordon Childe called *civilisation* (Kradin 2002, 372). Finally, somewhere in between these two extremes come multilinear theories of social evolution. They assume several possible paths of socio-political transformations, of which some may lead to the appearance of more advanced societies, while other end at the tribal stage only (Kradin 2002, 368). This lack of theoretical consensus shows how difficult it is to attribute stages of social evolution, especially for societies that have left no written accounts.

Ethno-historical sources clearly point to the existence of advanced socio-political structures in some parts of Amazonia at the beginning of the contact period. Large chiefdoms, with their dense hierarchical settlement, central places, territorial boundaries correlated with political jurisdiction of overlords or caciques, specialised crafts or long-distance trade routes, evidence cultural attributes typical of complex social structures. Despite the disagreement among scholars about the origin and nature of these societies there is no doubt to their existen-

ce. If they were not tribal groups, what stage of development did they represent? Chroniclers do not give a clear answer to this question. Using ethnographic analogies Roosevelt interprets them as complex chiefdoms or even primitive states (Roosevelt 1993, 260).

Silva Santisteban (1997, 22) argues that monumental constructions and the enormous workload needed to build them are clear proof of state-like organisation (Silva Santisteban 1997, 101). It seems, however, that monumental architecture (including earthen constructions) precedes the development of states, and that pre-state societies were able to organise work and build large, monumental complexes. Here, one should emphasise the religious organisation of labour rather than the rule of a single individual. If we take into consideration the remaining attributes typical of complex, socially stratified structures representing a high level of cultural and socio-political development, then Amazonian societies should be described as chiefdoms. This term was introduced to describe societies characterised by regional organisation under permanent centralised rule, and encompassing numerous smaller political units. Although this minimalist concept, based entirely on political criteria, has attracted widespread criticism, it nevertheless proved to be particularly useful for Amazonia in the context of the regional, hierarchical societies described by the chroniclers. This fits within the results of archaeological research which reveal distinct hierarchy of settlement (Heckenberger 2009), differences in social status, and appearance of overlords. Chiefdoms are often supposed to be formed in societies whose economy is based on intensive farming. The fact that the economy of Amazonian societies only relied on agriculture marginally has been considered by some scholars to be an argument against the existence of chiefdoms (Meggers 1954). However, the archaeological remains of large-scale irrigation and farming terraces indicate an agricultural society, so this criterion is met. Such impressive projects required an enormous effort of a whole population (Cook 2004, 28). The archaeological record indicates that in both Americas complex societies emerged long before the first large-scale irrigation works (Roosevelt 1999, 266).

The belief that chiefdoms could only develop within agricultural systems and sophisticated systems of canals and irrigation was shaken in 1975 with the appearance of Moseley's theory – *Maritime Foundations of Andean Civilization*. It assumed that large settled societies of

the Andes based their subsistence on exploitation of marine resources, which enabled the early fishing societies to develop complex socio-political organisms. Such an economy was sufficient to achieve a high stage of development and to create monumental architecture (Stanish 2001, 47). Amazonian societies might also depend on river resources. Abundance of fish, aquatic mammals and reptiles provided favourable conditions for population growth and for stable, long-lasting development.

The accounts of chroniclers and early travellers, corroborated by archaeological research and ethnographical parallels, testify to the existence of societies much more complex than tribal structures. Although there is still some controversy about the level of their socio-political development, we should accept that we are dealing with the traces of something definitely more sophisticated than contemporary native settlement. The most recent studies of cultural evolution in various environments have identified new economic factors affecting this process, which may not necessarily have been taken into account previously. One should emphasise that hunting and gathering were still important in the economy of early chiefdoms. However, fisheries played the major role (Roosevelt 1999, 265).

Summary

For many years Amazonia has evoked images of impenetrable jungle full of Stone Age savages. Until recently it has been claimed that the civilisations similar to the great cultures on the Euphrates, Tigris, or Nile could not have developed in dense tropical forest. Therefore it is no surprise that Amazonia has always languished at the periphery of contemporary archaeology, being a *terra incognita* on the prehistoric world map. However, recent results are beginning to change this picture, and it seems that this previously neglected region was a significant cultural area.

Unfortunately, the archaeology of Amazonia is still poorly represented in the Polish literature. We lack comprehensive studies and analyses of macro- and micro-scale processes, and access to foreign publications also poses some problems. This paper aims to fill this gap in the Polish archaeological literature. Drawing on the results of archaeological, anthropological and environmental studies, I have tried

to introduce and characterise the pre-European communities of the Brazilian Amazonia and demonstrate that complex societies could develop in tropical forest.

The subject that I have chosen was intended as an introduction to the issue of the Amazonian Cultural Area and the matter of debate.

The new picture of Amazonia that is beginning to emerge contrasts dramatically with the earlier conceptions. Many perceived Amazonia as a resource-poor environment, a “counterfeit paradise” (Meggers 1971). Complex prehistoric societies were attributed to intrusions from other populations, mainly from the central Andes (Roosevelt 1999, 308). The typical lifeways and subsistence of Amazonian Indians (i.e. small groups living in independent egalitarian communities and villages) were referred to historical times as the product of degenerated Andean culture (Meggers 1954; Meggers 1971; Roosevelt 1999, 308). Other scholars argued that Amazonia was a densely populated environment which was a centre of cultural innovations (Lathrap 1970). It remains difficult to evaluate the arguments due to inadequate archaeological research. Contrary to previous interpretations, tropical Amazonian lowlands were settled roughly at the same time as the Andes, and they too were an important cultural area.

We are only beginning to understand the Amazonian past, and the huge potential of the region still remains unexplored. Over time, forest covered the archaeological remains, hiding from the world a most beautiful and mighty past.

References

- Barreto C. and Machado J. 2001. Exploring the Amazon, Explaining the Unknown: Views from the Past. In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 232–251.
- Boomert A. 2004. Koriabo and the Polychrome Tradition: the late-prehistoric era between Orinoco and Amazon mouths. In A. Delpuech and C. L. Hofman (eds.), *Large Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean (= British Archaeological Reports. International Series 1273. Paris Monographs in American Archaeology 14)*. Oxford, 251–266.
- Buchowski M. 1997. Wspólnota interpretacyjna: czy archeologia jest potrzebna antropologii? In J. Ostoję Zagórski (ed.), *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka*. Poznań, 52–64.
- Carneiro R. L. 1970. A Theory of the Origin of the State. *Science* 169, 733–738.

- Carneiro R. L. 1981. The Chiefdom: Precursor of the State. In G. D. Jones and R. R. Kautz (eds.), *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge, 37–79.
- Carneiro R. L. 1988. The Circumscription Theory. *American Behavioral Scientist* 31(4), 497–511.
- Cook N. D. 2004. *Demographic collapse, Indian Peru 1520–1620* (= *Cambridge Latin American Studies* 41). Cambridge.
- Davies A. 1956 The First Discovery and Exploration of the Amazon in 1498–99. *Transactions and Papers* (Institute of British Geographers) 22, 87–96.
- Denevan W. M. 1992 (1976). The Aboriginal Population of Amazonia. In W. M. Denevan (ed.), *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison, 205–234.
- Denevan W. M. 2003. The Native Population of Amazonia in 1492, reconsidered. *Revista de Indias* LXIII (227), 175–188.
- de Oliveira A. E. 1994. The evidence for the Nature of the Process of Indigenous Deculturation and Destabilization in the Brazilian Amazon in the Last Three Hundred Years: Preliminary Data. In A. C. Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tuscon, 95–122.
- Erickson C. L. 1994. *Raised fields as a sustainable agricultural system from Amazonia*. Paper presented during XVIII International Congress of the Latin American Studies Association, March 10–12, Atlanta.
- Erickson C. L. 2001 a. Pre-columbian Fish Farming in the Amazon. *Expedition* 43(2), 7–8.
- Erickson C. L. 2001 b. Pre-Columbian Roads of the Amazon, *Expedition* 43(2), 1–30.
- Erickson C. L. 2008. Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. In H. Silverman and W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*, 157–184.
- Evans C. and Meggers B. J. 1957. *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon* (= *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin* 167). Washington.
- Fiedel S. J. 2003. *Prehistory of the Americas*. Cambridge.
- Grann D. 2010. *Zaginione miasto Z. Amazońska wyprawa tropem zabójczej obsesji*. Warszawa.
- Heckenberger M. J. 2003. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science* 301, 1710–1714.
- Heckenberger M. J. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000–2000*. London.
- Heckenberger M. J. 2009. Zaginione miasta Amazonii. *Świat Nauki*, listopad 2009, 44–52.
- Heckenberger M. J., Petersen J. B. and Neves E. G. 1999. Village size and permanence in Amazonia: Two archaeological examples from Brazil. *Latin American Antiquity* 10(4), 353–376.
- Hemming J. 1978. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians*. London.
- Kairski M. 1999. *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej. Demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa* (= *Studia i Materiały* 19). Poznań.
- Kradin N. 2002. Nomadism, Evolution, and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development. *Journal of World-System Research* 8, 368–388.

- Kroeber A. L. 1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley.
- Lathrap D. W. 1970. *The Upper Amazon*. Nowy Jork.
- Locke J. 1690 (2005). *Dwa traktaty o rządzie*. Published in digitalized version www.gutenberg.org.
- MacCormack S. 1999. Ethnography in South America: The First Two Hundred Years. In F. Salomon and S. B. Schwartz (eds.), *Cambridge History of the native peoples of the Americas* 3. Cambridge, 96–187.
- Mann C. C. 2008. *1491: Ameryka przed Kolumbem*. Poznań.
- McEwan C. 2001. Seats of Power: Axiality and Access to Invisible Worlds. In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 176–197.
- Meggers B. J. 1954. Environmental Limitation on the Development of Culture. *American Anthropology. New Series* 56 (5), 801–824.
- Meggers B. J. 1971. *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Wheeling.
- Meggers B. J. 1979. Climatic Oscillation as a Factor in the Prehistory of Amazonia. *American Antiquity* 44(2), 252–266.
- Neves E. G. 2008. Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain. In H. Silverman and W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*. New York, 359–380.
- Neves E. G., Barreto C. and Neves E. G. 2001. Introduction. In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 14–23.
- Neves E. G., Petersen J. B., Bartone R. N. and da Silva C. A. 2003. Historical and Socio-cultural Origins of Amazonian Dark Earths. In J. Lehmann, D. C. Kern, B. Glaser and W. I. Woods (eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Dordrecht, 30–50.
- Newson L. A. 1996. The Population of the Amazon Basin in 1492: A View from the Ecuadorian Headwaters. *Transactions of the Institute of British Geographers (New Series)* 21(1), 5–26.
- Oliver J. R. 2001. The Archaeology of Forest Foraging and Agricultural Production in Amazonia. In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 50–85.
- Oliver J. R. 2008. The Archaeology of Agriculture in Ancient Amazonia. In H. Silverman and W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*. New York, 185–216.
- Orton J. 2007 (1870). *The Andes and the Amazon*. Charleston.
- Oyuela-Caycedo A. 1995. Rock versus Clay. Evolution of Pottery Technology in the Case of San Jacinto 1, Colombia. In W. K. Barnett and J. W. Hoopes (eds.), *Emergence of pottery. Technology and Innovation in Ancient Societies*. Washington, 133–144.
- Petersen J. B., Neves E. G. and Heckenberger M. J. 2001. Gift from the Past: Terra Preta and the Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia. In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 86–107.

- Plew M. G. 2005. *The Archaeology of Guyana* (= *British Archaeological Reports. International Series* 1400). Oxford.
- Politis G. 2001. *Foragers of the Amazon. The Last Survivors or the First to Succeed?* In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.) *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 26–49.
- Posey D. A. 1994. Environmental and Social Implications of Pre- and Post-Contact Situations on Brazilian Indians: The Kayapó and a New Amazonian Synthesis. In A. C. Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tuscon, 271–286.
- Roosevelt A. C. 1980. *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. San Diego.
- Roosevelt A. C. 1991. *Moundbuilders of the Amazon : Geophysical Archaeology on Marajó Island, Brazil*. San Diego.
- Roosevelt A. C. 1993. The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. *L'Homme* 33(126), 255–283.
- Roosevelt A. C. 1995. Early Pottery in the Amazon. Twenty Years of Scholarly Obscurity. In W. K. Barnett and J. W. Hoopes (eds.), *Emergence of pottery. Technology and Innovation in Ancient Societies*. Washington, 115–131.
- Roosevelt A. C. 1999. The Maritime, Highland, Forest Dynamic and the Origins of Complex Culture. In F. Salomon and S. B. Schwartz (eds.), *Cambridge History of the Native peoples of the America* 3(1). Cambridge, 264–349.
- Roosevelt A. C., Housley R. A., Imazio da Silveira, M., Maranca, S. and Johnson, R. 1991. Eight Millennium Pottery from a Prehistoric Shell Midden in the Brazilian Amazon. *Science* 13(254), 1621–1624.
- Roosevelt A. C., Lima da Costa, M., Lopes Machado, C., Michab M., Mercier, N., Valladas, H., Feathers, J., Barnett, W., Imazio da Silveira, M., Henderson, A., Silva, J., Chernoff, B., Reese, D. S.; Holman, J. A.; Toth, N. and Schick K. 1996. Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas. *Science* 272(5260), 373–384.
- Rostain S. 2008. Agricultural Earthworks on the French Guiana Coast. In H. Silverman and W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*. New York, 217–234.
- Rostain S. and Versteeg A. H. 2004. The Arauquinoid Tradition in the Guianas. In A. Delpuech and C. L. Hofman (eds.), *Large Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean* (= *British Archaeological Reports. International Series* 1273. *Paris Monographs in American Archaeology* 14). Oxford, 233–250.
- Palonka R. 2005. Archaeological, Historical and Ethnographic Sources – Interdisciplinarity of Studies of the Past. *Sprawozdania Archeologiczne* 57, 319–354.
- Schaan D. 2001. Into the Labyrinths of Marajoara Pottery: Status and Cultural Identity in Prehistoric Amazonia. In C. McEwan, C. Barreto and E. G. Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, 108–133.
- Schaan D. 2004. *The Camutins chiefdom rise and development of social complexity Marajó island, Brazilian Amazon*. PhD dissertation. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

- Schaan D. 2008. The Nonagricultural Chiefdoms of Marajó Island. In H. Silverman and W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*. New York, 339–358.
- Silva S. 1997. *Desarrollo politico en las sociedades de la civilizacion Andina*. Lima.
- Simões M. F. 1969. The Castanheira Site: New Evidence on the Antiquity and History of the Ananatuba Phase (Marajo Island, Brazil). *American Antiquity* 34(4), 402–410.
- Stanish C. 2001. The Origin of State Societies in South America. *Annual Review of Anthropology* 30, 41–64.
- Viveiros de Castro E. 1996. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25, 179–200.
- Whitehead N. L. 1994. The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, Orinoco and Atlantic Coast: A Preliminary Analysis of Their Passage from Antiquity to Extinction. In A. C. Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tuscon, 33–53.
- Whitehead N. L. 1999. Native Peoples Confront Colonial Regimes in Northeastern South America (c. 1500–1900). In F. Salomon and S. B. Schwartz (eds.), *Cambridge History of the native peoples of the Americas* 3. Cambridge, 382–442.
- Woods W. I., Denevan W. M. and Rebellato L. [in press]. Population Estimates for Anthropogenically Enriched Soils (Terra Preta) in Amazonia. In J. Wingard, S. Hayes (eds.) *Living on the Land: The Complex Relationship Between Population and Agriculture in the Americas*. Boulder, University of Colorado Press.

Beata Golińska

Rola źródeł archeologicznych oraz etnohistorycznych w studiach nad pradziejami w Amazonii

„Rozumienie przeszłości zależy nie tylko od nowych danych, ale także od zmieniających się stylów interpretacji” (Buchowski 1997, 58). Rosnąca popularność archeologii, nagromadzenie nowych badań archeologicznych a co za tym idzie pojawienie się nowych informacji doprowadziło do konieczności ich reinterpretacji w oparciu o inne dziedziny nauk humanistycznych. Ze względu na ów stały przypływ danych, archeologia zmuszona jest do ciągłych poszukiwań nowych dróg rozwoju. Metody raz wypracowane na danym obszarze, nie necessarily sprawdzać się muszą gdzie indziej. Dlatego właśnie tak ważne jest otwarcie się archeologii także na nowe obszary badań. Wyjątkowo widoczne staje się to na gruncie amerykańskim. Specyficzna historia archeologii tego regionu oraz obecność wciąż żyjących potomków danych społeczności wymaga stałego udziału antropologii kulturowej oraz jej subdyscypliny – etnohistorii (bazującej na reinterpretacji źródeł historycznych z perspektywy antropologicznej). Na łamach Sprawozdań Archeologicznych tematykę konieczności współpracy różnych dziedzin humanistyki w badaniach pradziejów poruszał dr Radosław Palonka (2005, 319–354), nie mniej proponuję powrócić do niego raz jeszcze. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie możliwości badań multidyscyplinarnych oraz podkreślenie ich konieczności.

W 1690 roku John Locke w swym dziele „Dwa traktaty o rządzie” napisał (...) *na początku cały świat był Ameryką* (Locke 1690). Ponad trzy stulecia później Amazonia wciąż funkcjonuje w świadomości wielu jako uosobienie przyrody w najczystszej formie, tajemnicza i dzika kraina pełna dzikich Indian rodem z „epoki kamienia”. Historia Amazonii jest jednak znacznie bardziej interesująca i skomplikowana niż do tej pory sądzono, a badania archeologiczne wskazują na istnienie pozostałości po rozbudowanych społecznościach prekolumbijskich. Jednak archeologia lasów tropikalnych, a w szczególności Amazonii zawsze stała na marginesie współczesnej nauki stanowiąc białą plamę na archeologicznej mapie świata. Dzięki najnowszym badaniom region do tej pory urasta do rangi ważnego obszaru kulturowego.

Pojęcie Amazonii

Tradycyjnie wywodzi się nazwę Amazonii od wojowniczego plemienia kobiet, które napotkać miał na swojej drodze Francisco de Orellana, który jako jeden z pierwszych Europejczyków, dotarł w te rejony w połowie XVI wieku. Nawiązanie do mitycznych kobiet – wojowniczek, wypalających so-

bie prawą pierś aby umożliwić korzystanie z łuku dało początek nazwie Rio Amazonas (jęz. portugalski). Inni wywodzą nazwę od indiańskiego słowa *amassona* oznaczającego „niszczycieli łodzi” (Orton 2007, 155).

Terminy „Amazonia”, „amazoński las deszczowy” czy „dorzecze Amazonki” funkcjonują bardzo często, zwłaszcza w literaturze popularnonaukowej jako synonimy. Jednak żadne z nich nie jest jednoznaczne. „Dorzecze Amazonki” (7 mln km²) to zlewnia wód Amazonki (Denevan 1992; 205). „Amazonia” (w języku portugalskim *Floresta Amazônica* lub *Amazônia*; w języku hiszpańskim *Selva Amazónica* lub *Amazonía*, 6,640,000 km²; Woods *i in.* 2010) to obszar rozciągający się od Andów na zachodzie, Tarczy Gujańskiej na północy oraz Tarczy Brazylijskiej od południa. Żaden z wyżej wymienionych obszarów nie jest jednak równoznaczny z amazońskim lasem deszczowym, zajmującym około 5,5 mln. km².

W artykule posługiwać się będę terminem Amazonia w odniesieniu do obszaru Amazonii brazylijskiej, terenów położonych bezpośrednio nad Amazonką i jej dopływami oraz szerzej, do terenów rozciągających się dalej na południe, leżących na obszarze stanów Rondônia czy Mato Grosso (Ryc. 1). Pojęcie Amazonia ma tutaj zatem bardziej charakter kulturowy niż geograficzny.

Źródła etnohistoryczne

Tradycyjna koncepcja etnograficzna widzi we współczesnych tubylczych społecznościach potomków ludności, która zamieszkiwała dane tereny nieprzerwanie od tysięcy lat. Nie inaczej jest w przypadku Indian amazońskich. O ile zgodzić się należy, że niektóre autochtoniczne grupy rzeczywiście przetrwały do naszych czasów, o tyle sposób ich życia, gospodarowania, religia czy tradycje uległy w efekcie konkwisty przekształceniom, które spowodowały pojawienie się zupełnie nowych wzorców społeczno-kulturowych. Dlatego też jakakolwiek próba odtworzenia funkcjonowania prekolumbijskich ludów Amazonii na podstawie jedynie analogii antropologicznych zawsze obarczona będzie pewnym marginesem błędu. Nie inaczej jest w przypadku badań archeologicznych. Skupiając się wyłącznie na analizie artefaktów traci się szereg informacji widocznych w makroskali. Pomocą mogą być w tym wypadku źródła historyczne dostarczające znacznej ilości informacji o rdzennych plemionach tamtych obszarów. Ponadto kroniki oraz relacje wczesnych podróżników stanowią dowód na ogromny wpływ epoki Kontaktu, czyli okresu obejmującego czasy od pojawienia się pierwszych Europejczyków, na sytuację kulturową na terenie dżungli.

Wyspiarskie społeczności obszaru około-karaibskiego były pierwszymi kulturami tubylczymi z którymi zetknęli się podróżnicy około roku 1492. Wiedza o grupach zamieszkujących kontynent przyszła nieco później. Amazonkę jako pierwszy Europejczyk zobaczył Amerigo Vespucci, który w 1499 roku przepływał wzdłuż wybrzeży Brazylii i Gujany. Jednak odkrywcą „królowej rzek” został parę miesięcy później Hiszpan, Vicente Yáñez Pinzón,

który nadał jej nazwę *Rio Santa Maria de la Mar Dulce*. Nazwa ta pojawia się również na mapie Juana de la Cosa wydanej rok później (Davies 1956, 87). W trakcie tej wyprawy Hiszpanie mieli przepłynąć piętnaście lub dwadzieścia lig w górę rzeki (*legua*, jęz. hiszpański; *league*, jęz. angielski; anglosaska miara długości odpowiadająca 4,8 km. Liga hiszpańska, obowiązująca do 1568 roku wynosiła 4,2 km długości.). Zawrócili, gdyż nie znaleźli złota, pereł ani żadnych innych kosztowności, *just jungles and bellicose natives* (Barreto, Machado 2001, 236).

Na pierwszy rzut oka szesnasto- i siedemnastowieczne źródła narzucają więcej pytań niż odpowiedzi. Problem stanowią szacunki wielkości prekolumbijskiej populacji i stopnia jej rozwoju. W związku z najnowszymi wynikami badań archeologicznych wskazujących na istnienie w Amazonii wielkich zaawansowanych społeczności zaistniała potrzeba reinterpretacji przekazów pisanych. Jeszcze na początku XX wieku większość historyków i antropologów zaprzeczała nie tylko istnieniu El Dorado, ale także negowała wiarygodność większości relacji konkwistadorów, którzy jednak zgodnie donosili o ogromnych i gęstych skupiskach ludności.

Na wstępie naszych rozważań, należy zaznaczyć, że źródła pisane są swojego rodzaju hybrydą, mieszaniną oczekiwań samych pisarzy oraz ich doświadczenia. Jako zupełnie „nowy świat”, Amazonia nie pasowała do istniejących ideałów. Po odkryciach w Mezoameryce czy Andach spodziewano się znaleźć porównywalne lub nawet jeszcze większe bogactwa. Ten skok od wielkich oczekiwań do głębokiego rozczarowania stał się impulsem do stworzenia ogromnej ilości podań i mitów. Chyba najśłynniejszym jest mit o Amazonkach, znanych już z mitologii greckiej. O wojowniczych kobietach pisze Carvajal [*kobiety wojowniczek*] *walczą na przedzie, przed wszystkimi indiańskimi mężczyznami jako kobiety – dowódcy; żaden Indianin nie ośmieli się odwrócić do nich plecami, a każdy, kto by to uczynił, zostałby zabity pałkami* (za Meggers 1971, 136). Przedstawianie fantastycznych mitycznych istot istniejących w Amazonii nasuwało wątpliwości co do wiarygodności tych źródeł. Jakikolwiek były powody tych fantastycznych narratorskich zapożyczeń (czy by zrekompensować sobie niepowodzenia ekspedycji, czy uczynić odkrycia bardziej interesującymi lub egzotycznymi w oczach monarchów i reszty świata), te powody nie powinny podkopywać zasadności innego ważnego faktu – zdziwienia i zachwyty nowo napotkanym światem. Relacje mają fundamentalne znaczenie w kontekście poznania szesnasto- i siedemnastowiecznej Amazonii. Idee, wyrosłe na gruncie wielu wieków, pytania jakie zadawano wcześniej o pochodzenie Muzułmanów, Żydów czy Turków znalazły ponowne zastosowanie tym razem na zupełnie nowym kontynencie.

Dla Europejczyków lata poprzedzające podróżę Kolumba oraz następujące bezpośrednio po nich, były okresem napięć i niepokoju. Jerozolima miała zostać zdobyta przez Turków, spodziewano się przybycia Antychrysta, pojawiła się wizja utopijnych społeczeństw żyjących gdzieś w odległych zakątkach świata. W 1500 roku zmierzająca do Indii flota portugalska, wy-

lądowała u wybrzeży północno-wschodniej Brazylii (Whitehead 1999, 418). Załogę na brzegu przywitała grupa Indian, których Pedro Vaz de Caminha, w liście do króla portugalskiego, Manuela I opisał tymi słowami: *ci ludzie, (...) byli niewinni jak Adam i Ewa (...) błogo nieświadomi swojej seksualności. Mężczyźni i kobiety, chodzący nago, noszący jedynie czarne lub czerwone ozdoby ciała i biżuterię z piór, nie odczuwali żadnego wstydu* (MacCormak 1999, 102). Ich życie zbliżone było do tego, jakie ludzkość wyobrażała sobie w raju. Vaz de Caminha, przekonany, że Indianie mogą stać się gorliwymi wyznawcami Jezusa, w Brazylii widział obietnicę szybkiego przywrócenia raju (MacCormak 1999, 102).

W lutym 1541 roku wyruszyła pierwsza ekspedycja mająca na celu poszukiwanie krain cynamonowych La Canela oraz El Dorado. Na czele stanął Gonzalo Pizarro, przyrodni brat Francisco Pizarra. Z kolumną ponad dwustu konnych żołnierzy oraz czterema tysiącami indiańskich niewolników wyruszył z Quito na wschód, przez Andy, aż do *potężnej, meandrującej rzeki* (Grann 2010, 188–190). Ponieważ zaczęło brakować pożywienia, Pizarro postanowił podzielić członków wyprawy na dwie grupy. W czasie kiedy jedna poruszała się brzegiem, druga, dowodzona przez Francisco de Orellana, wraz z ponad pięćdziesięcioma Hiszpanami udała się w dół rzeki (na zbudowanej przez nich łodzi), w nadziei znalezienia czegoś do jedzenia. Ekspedycji towarzyszył dominikanin, Gaspar de Carvajal, który jest autorem kroniki dostarczającej największej ilości informacji o licznych tubylczych wioskach znad Amazonki. Oryginał jego dzieła *Descubrimiento del famoso rio Grande de las Amazonas*, znajduje się obecnie w Academy of History of Madrid. Kronika Carvajala znana jest w dwóch formach, jedna umieszczona została w „Historia General de las Indias” autorstwa Gonzalo Fernandez Oviedo, druga opublikowana w 1894 roku przez Toribio Medina. Po długiej karierze w Indiach Zachodnich Gonzalo Fernandez de Oviedo, został gubernatorem fortecy na wyspie Santo Domingo gdzie rezydował od 1533 roku. Przez jego wyspę przepływało wiele ekspedycji płynących zarówno do jak i z Amazonii. W notatkach zawarł opisy wielu tubylczych społeczności, o których opowiadali podróżnicy (MacCormak 1999, 100).

Wczesne relacje bardzo często dotyczą rozległego historycznego osadnictwa. Zaskoczenie i zdziwienie skalą tego zjawiska obecne jest niemal w każdym przekazie: Gaspara de Carvajal, Francisco Vasquez (uczestnik wyprawy w latach 1559–1561), Alonso de Rojas (autor dziennika z wyprawy 1639–1640) czy Cristobala de Acuña (1641). Rojas wspomina, że obszary położone bezpośrednio nad rzeką lub na wyspach były tak gęsto zaludnione że *jeśli wyrzucisz w powietrze igłę, to spadnie ona z pewnością nie na ziemię, lecz na głowę jednego z Indian* (de Oliveira 1994, 96). Stwierdzenia wioski *rozciągały się na obszarze ponad osiemdziesięciu lig; bardzo duża prowincja, liczne i duże osadnictwo; w dalszym ciągu mijaliśmy liczne oraz bardzo duże wioski (...) a im dalej w szliśmy, tym gęściej zaludnione obszary (...)* powielają się w praktycznie każdej relacji (Barreto i in. 2001, 236–237). Zaskoczenie i zdziwienie dosłownie wyrażone jest w kronikach. Niektóre zamieszkałe re-

giony były tak wielkie, że przerażały [nas], gdy dotarliśmy do skupiska dużych wysp, najprawdopodobniej w pobliżu Tapajós; tak liczne było ich osadnictwo, które ukazało się naszym oczom, że ogarnęła nas rozpacz; i kiedy oni nas dostrzegli, wypłynęli ku nam na spotkanie ponad dwustoma pirogami, a w każdej z nich znajdowało się dwudziestu lub trzydziestu, a w niektórych nawet czterdziestu Indian (...) (Carvajal; Barreto i in. 2001, 237). Oprócz rozległego osadnictwa, kronikarze bardzo często komentowali struktury społeczne i polityczne Amazonii. Wymieniając przywódców, wodzów lub „overlords” podkreślali ich autorytet oraz władzę. Uznanie budziła również kultura materialna oraz szeroka wiedza na temat natury i środowiska. Carvajal wspomina o niesamowitej jakości ceramiki. *Produkują duże przedmioty z gliny, z reliefową dekoracją, [w stylu] przypominające rzymskie rękodzieło; a także, z tego co widzieliśmy, wiele naczyń, takich jak misy, kubki oraz innych przedmiotów wykorzystywanych do przechowywania napojów, jak słoje, wysokości dorosłego człowieka (...), wszystkie bardzo piękne i wykonane z gliny najlepszej jakości* (Meggers 1971, 134).

Chociaż znamy przekazy dotyczące społeczności, z którymi zetknęli się wcześnie kronikarze i podróżnicy to trudno jest ustalić podziały terytorialne, organizację polityczną czy instytucje religijne pasujące do zachodniej terminologii. Z pomocą przychodzą studia antropologiczne. Szesnastowieczni kronikarze postrzegali mozaikę języków i plemion przez pryzmat podziałów na rodziny językowe. Ojciec Christobal de Acuña, w raporcie z wyprawy Pedra Teixeira pisze *cały ten nowy świat (...) jest zamieszkanym przez barbarzyńców z różnych prowincji i narodów (...). Jest ich (prowincji – przyp. autor) ponad sto i pięćdziesiąt, wszystkie z różnymi językami* (de Oliveira 1994, 96).

Analiza źródeł etnohistorycznych oraz współczesne badania antropologiczne pozwalają nam lepiej zrozumieć procesy kształtujące prahistoryczne społeczeństwa Amazonii. Większość nadbrzeżnych społeczeństw, współdzielących praktycznie wszystkie cechy kulturowe zaczęto nazywać Tupi, a język, którym się posługiwali *lingua geral da costa*. Wczesne opisy ludności Ameryki Południowej opierano na geograficznych i politycznych kryteriach skorelowanych z tubylczą geografią kulturową. W połowie XVII wieku, wybrzeże atlantyckie Brazylii, od Rio de la Plata do Amazonki zdominowane było przez Tupinambá, którzy wraz z Tupi wymieniani są na wielu obszarach północnej części Ameryki Południowej. Jest to dowód na przemieszczanie się tych ludów na długo przed pojawieniem się Europejczyków. Rozprzestrzenienie na całym obszarze Amazonii grup należących do jednej rodziny językowej jest zjawiskiem bardzo powszechnym w dziejach tego regionu. Dane antropologiczne oraz archeologiczne wskazują, że w przeszłości Amazonia była miejscem wielu ruchów migracyjnych. Najbardziej dramatyczną migracją była wędrówka podjęta przez Tupinambá z Wyspy Tupinambárana nad Rio Madeira. Z północno-wschodniej Brazylii poprzez płaskowyż południowej Amazonii dotarli do terenów dzisiejszej Boliwii, gdzie napotkali pierwsze hiszpańskie osady. Stamtąd przeszli na tereny położone

nad Rio Madeira i w końcu osiedli na Wyspie Tupinambárana. Pomiędzy drugą ćwiercią XVI i początkiem XVII wieku nie możemy mówić o jednej fali wędrówek lecz o całej serii ruchów migracyjnych wzdłuż Amazonii. W czasach kiedy Acuña podróżował po tropikalnych nizinach, Tupinambá w środkowej Amazonii byli, jak pisze *dziećmi oraz wnukami pierwszych osadników* (Wright i in. 1999, 349). Heriarte wspomina dalej, że zdominowali mieszkańców tego regionu *i z czasem żenili się i ustanawiali królestwa pomiędzy sobą, lecz nigdy nie zapomnieli przewagi jakiej Tupinambá mieli nad nimi*. (Wright i in. 1999, 349).

Do połowy XVII wieku niewiele zostało na wybrzeżu atlantyckim Brazylii śladów po historycznych Tupinambá. Zamiast nich pojawiły się forty i osadnictwo portugalskie, plantacje cukrowe na których pracowali niewolnicy przywiezieni tu z Afryki.

Źródła archeologiczne

Okres preceramiczny

Ze względu na utrudniony dostęp do stanowisk archeologicznych, ich zły stan zachowania, najwcześniejsze ślady bytności człowieka w Amazonii są trudne to zlokalizowania. Kultury paleoindiańskich wyspecjalizowanych zbieraczy i łowców wielkiej fauny przybyły do Ameryki Południowej przez Andy. Przez lata archeolodzy uważali, że wybrzeża znajdować się miały zupełnie poza zasięgiem ich zainteresowania, a tropikalne obszary lasu stanowić barierę, której nie przekroczyły. Jednak wbrew temu pogładowi, w Amazonii brazylijskiej, znajdujemy liczne ślady osadnictwa późnoplejstocénskiego i holocénskiego z około 11000–7000 tysięcy lat temu (Oliver 2001, 57; Ryc. 2). Diagnostyczne narzędzia, takie jak ostrza o kształcie rybiego ogona, wierzbowego liścia czy trójkątne grociki są typowe dla kompleksów Itaparica, Pacatuba (stan Rondônia, 9,000 a 5,000 tysięcy lat temu) czy Dourado (Mato Grosso, 11,500–6000 lat temu).

Daty radiowęglowe pochodzące z dwóch schronisk skalnych we wschodniej Brazylii są mocnymi dowodami na osiedlenie się grup paleoindiańskich na długo przed 10 000 BC (Fiedel 2003, 80). Najwcześniejsze daty ze stanowiska Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada sięgają $32,160 \pm 1000$ do $23\,500 \pm 390$ lat temu (Fiedel 2003, 80). Na stanowisku odkryto proste narzędzia otaczakowe z kwarcu lub kwarcytu, odłupki oraz tzw. denticulate tools. Drugim stanowiskiem jest Lapa Vermelha IV datowane na 25 do 22 400 lat temu. Inne stanowisko, Alice Boer położone w rejonie São Paulo przyniosło odkrycie ostrzy bifacjalnych i jednostronnych oraz ostrzy trzoznaczekowatych datowanych na 14,2 tysiąca lat temu. W Amazonii brazylijskiej najstarsze ślady bytności człowieka datowane są na 11 tysięcy lat temu. Szczególnym regionem jest Monte Alegre, pomiędzy współczesnymi miastami Manaus i Belem, gdzie odkryto wiele jaskiń i schronisk skalnych noszących ślady wczesnego osadnictwa prehistorycznego oraz sztuki naskalnej

(Roosevelt *i in.* 1996, 375). Wśród typowych narzędzi kamiennych odkrywanych w jaskiniach są kwarcytowe bifacjalne ostrza oraz grociki. Ze względu na brak kontekstu stratygraficznego tych przedmiotów zaliczono je do kompleksów archaicznych (Ryc. 3).

Niedaleko Monte Alegre, znajduje się Caverna da Pedra Pintada, znane głównie ze sztuki naskalnej stanowisko jaskiniowe, na którym, w najstarszych warstwach, datowanych na 11700–9300 BC odkryto dwadzieścia cztery narzędzia kamienne oraz ponad trzydzieści tysięcy odłupków (Politis 2001, 47; Roosevelt *i in.* 1996, 376). Bogactwo szczątków roślinnych oraz małej fauny odkrytych na stanowisku, sugeruje istnienie zróżnicowanej ekonomii nastawionej na łowiectwo oraz intensywne wykorzystywanie zasobów wodnych w holocenie (Roosevelt 1995).

Najwcześniejsze preceramiczne osadnictwo na granicy brazylijsko-kolumbijskiej reprezentuje Peña Roja położona nad Rio Caquetá. Daty radiowęglowe wskazują na rozwój osadnictwa około 9119–8200 BC (Oliver 2008, 198). Mieszkańcy Peña Roja byli łowcami zbieraczami, którzy okresowo wzbogacali swoją dietę o produkty pochodzące z ogrodów kultywowanych w pobliżu stanowiska (Posey 1994, 271–86). Ciekawych informacji na temat zmian klimatycznych tego regionu dostarczają badania archeobotaniczne. Około 10,000 lat temu rozpoczął się wilgotny, cieplejszy epizod, okres przejściowy pomiędzy późnym plejstocenem a wczesnym holocenem. Kolejna zmiana nastąpiła pomiędzy 9000 a 8000 lat temu, klimat stał się bardziej suchy ale wciąż ciepły (Meggers 1979). Okres pomiędzy 6500 a 4000 lat temu był z kolei bardziej wilgotny.

W okresie pomiędzy 9800 lat temu a pojawieniem się pierwszych stanowisk z ceramiką około 7500 lat temu, w Amazonii obserwujemy hiatus osadniczy. Nieobecność w kontekście archeologicznym stanowisk z tego okresu tłumaczy się zjawiskiem podnoszenia się poziomu wód, które zalały późno-plejstocenijskie stanowiska.

Najwcześniejsze stanowiska ceramiczne

Do niedawna sądzono, że najstarsza ceramika na terenie Nowego Świata związana jest ze stanowiskami w Ekwadorze (Valdivia) oraz Kolumbii (Puerto Hormiga oraz Monsu). Jednak najnowsze badania wskazują, że najwcześniejsze naczynia pojawiają się na stanowiskach Amazonii (Caverna da Pedra Pintada, Taperinha; Ryc. 4) już w okresie pomiędzy 8000 a 7000 lat temu (Roosevelt 1995, 123). Ceramika pojawia się także w dolnej Amazonii, na wybrzeżu Gujan, nad rzeką Xingu oraz Jauari zawsze na kopcach śmietniskowych tzw. *sambaquis* (Neves 2008, 365). Wzorec występowania najstarszej ceramiki na stanowiskach z kopcami muszlowymi, wiąże się z intensywnym pozyskiwaniem odnawialnych zasobów wodnych.

Wczesne kompleksy ceramiczne różnią się jednakże między sobą. Pedra Pintada oraz Taperinha charakteryzują się występowaniem plastycznej dekoracji oraz piaskowej domieszki, podczas gdy na stanowiskach nad rzeką

Jauari, Xingu oraz na wybrzeżu atlantyckim i wschodniej Gujanie brak jest takiej dekoracji, a dominującą domieszką są rozdrobnione muszle.

Badania w latach 70. i 80. siedmiu *sambaquis* we wschodniej Ameryce Południowej dostarczyły ponad trzydziestu dat radiowęglowych dla ceramiki z tych terenów (Roosevelt 1995, 116). Naczynia pochodzące z okresu pomiędzy 6000 a 4000 lat temu są wcześniejsze o 500 lub nawet 1000 lat od najstarszych tego typu kompleksów z Ekwadoru i Kolumbii (3000 BC; Lathrap 1970) uważanych dotychczas za pierwsze w Ameryce Południowej.

Pojawienie się najstarszych przykładów ceramiki na stanowiskach zgrupowanych wokół Santarém oraz nie związanych z nimi kopcach muszlowych z południowej Brazylii, a także na stanowiskach kolumbijskich oraz ekwadorskich sugeruje różne, zupełnie odrębne korzenie tych kompleksów. Można zatem przypuszczać, że tradycje ceramiczne Amazonii rozwijały się policentrycznie na kilku obszarach w mniej więcej podobnym czasie.

Zróżnicowanie kulturowe

W Dolnej i Środkowej Amazonii, na tysiąc lat przed konkwistą, rozwinęły się ponadregionalne horyzonty stylistyczne z bogatymi, skomplikowanymi motywami geometryczno-zoomorficznymi. W oparciu o typy dekoracji wydzielono cztery pan-amazońskie horyzonty ceramiczne: Horyzont Kreskowania Strefowego (Zoned-Hachured), Horyzont Nacinanych Wylewów (Incised Rim), Horyzont Amazońskich Naczyń Polichromowanych (Amazonian Polychrome) oraz Horyzont Nacinania i Kropkowania (Incised-Punctated; Neves 2008, 365; Ryc. 5). W oparciu o ten podział a także o zmiany w dekoracji i stylistyce naczyń ceramicznych, buduje się chronologię całej Amazonii. „Horyzonty” oraz „style”, stosowane wymiennie, są odpowiednikami „tradycji” bądź „kompleksu” używanymi przez archeologów europejskich. „Horyzont” nie powinien być zatem utożsamiany z jedną konkretną kulturą archeologiczną. Jest raczej przejawem rozprzestrzenienia się na całym obszarze Amazonii wzorców stylistycznych (być może także ideologicznych; Ryc. 6). Na chwilę obecną nie wiadomo czy kultury reprezentujące te horyzonty rozwinęły się z wcześniejszych lokalnych tradycji czy stanowią dowód na przyniesienie nowych wzorców przez migrującą ludność. Pewne jest to, że w czasie trwania tych horyzontów zmienił się sposób gospodarowania. Łowiectwo i zbieractwo zostało zastąpione przez rolnictwo połączone z gospodarką łowiecko-zbieracko-rybacką. Ważne zmiany nastąpiły także na niektórych obszarach Amazonii w organizacji i wielkości społeczeństw, doprowadzając do rozwoju organizmów wodzowskich (Roosevelt 1993, 259).

Najwcześniejszym horyzontem jest Horyzont Kreskowania Strefowego (Ryc. 7 A), który pojawia się nad dolną Amazonką około 1400 roku BC (Fiedel 2003, 204). Trudno określić miejsce, w którym po raz pierwszy rozwinął się ten styl. Najlepiej reprezentowany jest w materiałach z Wyspy Marajó (1400–910 BC; Evans, Meggers 1957; Simões 1969).

W środkowej Amazonii, w piątym wieku AD, rozwijały się duże stanowiska z ceramiką należącą do Horyzontu Nacinanych Wylewów (Ryc. 7 B). Dekorowanie naczyń krzywoliniwną nacinaną dekoracją, modelowanymi aplikacjami przedstawiającymi postacie zwierzęce oraz ludzkie twarze (*adornos*) należą do cech diagnostycznych tego stylu.

W pierwszym tysiącleciu AD obszary środkowej Amazonii charakteryzowały się z jednej strony rozwojem lokalnych tradycji kulturowych, a z drugiej znacznym wzrostem demograficznym. Wraz z nastaniem drugiego tysiąclecia AD rozwinęła się nowa tradycja kulturowo-chronologiczna związana z zastępowaniem ceramiki tradycji Nacinanych Wylewów, nową zaliczoną do Horyzontu Amazońskich Naczyń Polichromowanych (Ryc. 7 C). Jest to pierwsza tradycja stylistyczna, która obecna jest praktycznie na całym obszarze Amazonii, od wschodnich stoków andyjskich w Peru, Ekwadorze czy Kolumbii po wybrzeża Brazylii. Do przedstawicieli tej tradycji zaliczyć należy kompleksy Marajoara (Wyspa Marajó), Guarita (środkowa Amazonia), Aristé (stan Amapa), Rio Napo (Ekwador) oraz Araracuara (nad Rio Caqueta, Kolumbia; Evans, Meggers 1957; Roosevelt *i in.* 1991; 1999; Schaan 2004). Horyzont polichromowania wiąże się z istną eksplozją motywów zdobniczych. Naczynia zdobione czerwoną i/lub czarną farbą na białym tle, będące diagnostyczną cechą tego horyzontu, znajdowane są na całym terenie Amazonii. Pojawiają się również plastyczne dekoracje, nacinanie, wycinanie, modelowanie i żłobienie. Najstarsze ślady Amazońskich Naczyń Polichromowanych pochodzą ze stanowisk nad górną Madeira (250 AD) oraz z Wyspy Marajó (400 AD; Boomert 2004, 259; Roosevelt 1991, 313–314; Schaan 2001, 1570).

Po okresie polichromowania, Meggers i Evans wydzielili Horyzont Nacinania i Kropkowania (Ryc. 7 D). Rozpoczyna się on na początku pierwszego tysiąclecia AD (Roosevelt 1999). Tradycyjnie stanowiska należące do tego horyzontu związane były także z antropomorficznymi kamiennymi statuetkami (McEwan 2001; Barreto, Machado 2001; Neves 2001) oraz małymi amuletami kamiennymi, antropomorficznymi bądź zoomorficznymi, tak zwanymi *muiraquitãs*. Są to przedmioty szeroko rozpowszechnione na terenie Amazonii oraz północnej części Południowej Ameryki (Neves 2008, 369). Wczesna historia tej tradycji nie jest dobrze poznana. Ceramika współdzieli wiele cech (modelowanie, nacinanie) z wczesnymi kompleksami z północnej części Ameryki Południowej: San Jacinto 1, Puerto Hormiga, Valdivia (Oyuela-Caycedo 1995; Neves 2008), Horyzontem Nacinanych Wylewów z Amazonii czy ceramiką znad Orinoco – Barrancoid (Ryc. 8; Neves 2008). Jednak największe podobieństwo wykazuje z ceramiką Arauquinoid (400–1400 AD) związaną z środkowym Orinoko, wybrzeżem Surinamu oraz Gujany Francuskiej (Rostain, Versteeg 2004, 239).

Dane antropologiczne oraz lingwistyczne

Od lat 60. w środowisku archeologów odbywa się burzliwa debata na temat chronologii, korzeni oraz etniczności horyzontów w Amazonii. Ramy chronologiczne zarysowane powyżej stanowią okres najbardziej intensywnych przemian kulturowych oraz etnolingwistycznych w historii Amazonii. Tradycyjnie uważa się, że ikonografia ceramiki amazońskiej charakteryzowała się silną zależnością od ruchów migracyjnych różnych językowo grup ludzkich (Lathrap 1970). Badając ikonografię oraz stylistykę naczyń można zatem prześledzić drogę owych migracji.

Początkowo zakładano, że Horyzont Nacinanych Wylewów rozwinął się z lokalnych tradycji. Obecnie jednak teoria ta jest szeroko krytykowana. Zwolennicy środkowo-amazońskich początków dekoracji nacinanej, dowodzą migracji ludności reprezentującej ten styl ze środkowej Amazonii w kierunku Rio Negro, Orinoko oraz Karaibów. Archeologicznym odzwierciedleniem tego procesu miała być ceramika znad Orinoko (Barrancoid; Lathrap 1970). Horyzont Barrancoid miał wywodzić się z wcześniejszej tradycji Nacinanych Wylewów. Źródła archeologicznie nie potwierdzają jednak tej koncepcji. W dorzeczu Orinoko bowiem, stanowiska Barrancoid, są starsze niż Nacinanych Wylewów nad środkową Amazonką (Neves 2008). Z drugiej jednakże strony, ogromne podobieństwo obu kompleksów nie powinno być pomijane. Być może, aby wyjaśnić pochodzenie tych kompleksów należy odrzucić koncepcję o centralno-amazońskich korzeniach i zamiast tego przyjąć tezę Meggers o pochodzeniu tej wczesnej ceramiki z północnej Kolumbii (Neves 2008, 367).

Nie są znane z kolei etniczne i polityczne procesy, które doprowadziły do pojawienia się Horyzontu Amazońskich Naczyń Polichromowanych. Lathrap, Brochado oraz Oliver wskazują, że pojawienie oraz rozprzestrzenienie się horyzontu polichromowania wiązało się z migracją jednej tylko grupy etnicznej bądź lingwistycznej. Whitehead (1994), odrzuca z kolei to wyjaśnienie, twierdząc, że około XIV–XV wieku Amazonia była multi-etniczna, a więc problem stanowiłoby znalezienie związków pomiędzy ekspansją techniki polichromowania a migracją pojedynczej grupy językowej. Z drugiej jednakże strony, wskazuje się, że w tym okresie Amazonia była świadkiem znacznych ruchów migracyjnych (Arawak, Tupi-Guarani), z których każdy przyniósł ze sobą przemiany w kulturze materialnej (Neves 2008, 368). Ponieważ pojawienie się ceramiki polichromowanej wiąże się z rozwojem rolnictwa oraz wzmożonym procesem wznoszenia podwyższonych pól uprawnych, badacze sugerują, że wczesna migracja horyzontu Amazońskich Naczyń Polichromowanych wiązała się z pojawieniem się upraw manioku oraz palmy brzoskwiniowej za sprawą populacji należących do grupy językowej Tupi około 2500 lat temu (Neves 2008, 369).

Horyzont Nacinania i Kropkowania oraz ceramika Arauquinoid znad Orinoko mają być z kolei lokalnymi przejawami rozprzestrzeniania się na początku pierwszego tysiąclecia AD ludności posługującej się językiem karibi (Neves 2008, 370).

Panamazońskie tradycje – konstrukcje ziemne

Tubylcze systemy manipulowania środowiskiem naturalnym mają w Ameryce Południowej długą historię. Praktycznie od początków jej zasiedlenia, krajobraz obszarów tropikalnych był wykorzystywany i przekształcany przez prehistoryczne społeczności. W regionie andyjskim, w Peru czy Boliwii, relikty systemów wykorzystywania krajobrazu, modyfikacji terenu, zakrojonych na szeroką skalę prac inżynierskich takich jak irygacja, tarasy, ogrody czy podwyższone pola uprawne znajduje się na znacznym obszarze. Dziś w większości są niewykorzystywane i opuszczone. Inaczej jest w Amazonii, gdzie krajobraz stworzony w przeszłości ludzką ręką, jest obecnie chętnie użytkowany przez współczesnych mieszkańców.

W latach 60. zaczęły docierać do naukowców informacje o śladach wielkich założeń ziemnych występujących na terenie całej Amazonii. Zadokumentowano pozostałości po intensywnym rolnictwie prekolumbijskim, zarządzaniu zasobami wodnymi oraz przydomowymi ogrodami, konstrukcji podniesionych pól uprawnych, tarasów oraz reliktyw zakrojonych na szeroką skalę prac mających na celu przekształcenie środowiska (rowy, groble, kanały, studnie, sadzawki, podwyższone drogi, drogi, kopce). Większość budowli ziemnych datowanych jest na pierwsze tysiąclecie AD, ale zdarzają się i takie datowane na rok 1000 BC (Erickson 2008, 163).

Imponujący przykład inżynierii krajobrazu stanowią duże platformy ziemne, wzniesione ponad sezonowo zalewaną sawanną, tzw. podwyższone pola uprawne występujące na różnych obszarach Amazonii, w Boliwii, Kolumbii, Brazylii, Wenezueli, Ekwadorze czy w Gujanach. Na obszarze Llanos de Mojos (południowo-zachodnią część dorzecza Amazonki) o powierzchni ponad 77 tysięcy km², znajdowało się ponad 12 tysięcy hektarów pól uprawnych oraz kanałów (Erickson 1994). Prehistoryczne społeczności wznosiły powyżej poziomu wód specjalne platformy, otoczone kanałami, które w czasie powodzi gromadziły wodę. Celem była koncentracja substancji odżywczych (Rostain 2008). Konstrukcje tego typu różnią się wielkością (od 50 cm do 5 m długości) oraz kształtem. Badania bioarcheologiczne prowadzone na tych polach, wskazują na różne funkcje które pełniły, od osuszania gleb, ulepszania warunków pod uprawę zbóż, regulację gospodarki wodnej (drenaż i irygacja) po produkcję środków odżywczych niezbędnych do rozwoju roślinności.

Monumentalne kopce ziemne są również zjawiskiem panamazońskim. Ślady po tego typu założeniach pochodzą nie tylko z brazylijskiej części Amazonii, są one powszechne także w części kolumbijskiej, w Ekwadorze, Gujanach czy Urugwaju (Erickson 2008). Kopce usypywano z warstw ziemi, bądź wznoszono poprzez akumulowanie odpadków i szczątków po poprzednich budowlach. Wiele z tego typu założeń zawiera wysoki procent rozbitych naczyń ceramicznych. Konstrukcje tego typu pełniły wielorakie funkcje: rezydencjonalne, ceremonialne a nawet obronne. Odkryto na nich także ślady wielkich cmentarzyisk, na których zmarłych chowano w bogato dekorowanych urnach ceramicznych. Aby uniknąć sezonowych powodzi, nasypy wznoszono

wysoko ponad poziomem wody. Bardzo często budowle tego typu tworzyły skupiska (20–40). Zauważono, że część z nich ulokowana jest w pobliżu cieków wodnych, sadzawek lub jezior. Uważa się, że taki układ mógł zapewnić elitom ciągły dostęp do zasobów wodnych (Schaan 2008, 345). Na podstawie badań przeprowadzonych na niektórych skupiskach amazońskich, oszacowano, że populacja takiego skupiska mogła wynosić nawet kilka tysięcy osób (Roosevelt 1993, 274).

Skala zjawiska wznoszenia konstrukcji ziemnych to tylko jeden z bardzo wielu dowodów istnienia licznych społeczności opisanych przez Carvajala. Pojawienie się tego typu budowli w różnych rejonach Amazonii wskazuje na ogólno-amazońską tradycję.

Obszar szczególny – Wyspa Marajó

U ujścia Amazonki do Oceanu Atlantyckiego znajduje się wyspa Marajó (49,606 km²), na której przez ponad 1000 lat rozwijała się kultura określona mianem „jednego z wybitnych osiągnięć Nowego Świata” (Mann 2008, 382).

Trudno określić kiedy na Wyspie Marajó pojawili się pierwsi osadnicy. Dowody na wczesne zasiedlenie są niekompletne. Najprawdopodobniej pierwsze społeczności, polegające na wykorzystywaniu zasobów morskich, osiedliły się pomiędzy 2400 a 700 BC (Schaan 2004, 84). Etnohistoryczne źródła podają że w wigilię przybycia Europejczyków, Wyspę Marajó zamieszkiwało kilka niespokrewnionych ze sobą Narodów Indiańskich ogólnie zwanych *Nheengaíbas*, zamieszkujących „wyspy na sawannach” (kopce; Schaan 2004, 146). Zorganizowani byli w dwadzieścia dziewięć różnych grup społecznych, każda dowodzona przez wodza – wojownika. Istnienie takich grup interpretowane jest jako dowód na obecność wodzostw. Schaan uważa, że *Nheengaíbas* byli etnohistorycznymi odpowiednikami społeczności Marajoara w ostatnim okresie jej rozwoju (Schaan 2004, 147).

Na podstawie badań ceramiki (metoda seriacji) Evans i Meggers (1957) wydzielili pięć faz archeologicznych dla tego regionu. Tylko jedna z nich, Marajoara, (400–1350 AD) reprezentowała wysoki poziom rozwoju społeczno-politycznego. Marajoara charakteryzować się miała wzrostem liczby populacji oraz zapoczątkowaniem tradycji wznoszenia konstrukcji ziemnych. Pojawiają się wtedy złożone, zinstytucjonalizowane organizmy społeczne oraz stratyfikacja ludności. Pociąga to za sobą zmiany w typie osadniczym. Od tego momentu każde skupisko kopców związane było z co najmniej jednym kopcem ceremonialnym. Aby uniknąć sezonowych powodzi, kopce wznoszono wysoko ponad poziomem wody, usypując kolejne warstwy ziemi. Przeciętnie wysokość tego typu założeń wynosiła od 10 do 12 m (Schaan 2008, 339). Kopce wchodziły w skład większego, bardziej wyrafinowanego systemu budowli ziemnych, których założeniem była kontrola nad zasobami rzeczными oraz intensyfikacja połowów ryb (Schaan 2004). Wraz z kanałami, jazami, tamami nasypy ziemne lokowane były w pobliżu cieków wodnych

lub jezior. Dostępność tych zasobów dała podwaliny dla rozwoju systemów wodzowskich (Roosevelt 1991, 2–4). Wielkość kopców oraz różnorodność pochówków i wyposażenia grobowego wskazują na wysoki poziom rozwoju społecznego i religijnego kultur Marajoara (Roosevelt 1991; Schaan 2001).

W dyskusji nad istnieniem (bądź też nie) na terenie Amazonii społeczności o charakterze wodzostwa przytacza się najczęściej przykład skupiska Camutins (Ryc. 9). Społeczeństwo Camutins, zhierarchizowane i zestratyfikowane, podzielone było na elity oraz zwykłych mieszkańców. Status społeczny przejawiał się w dostępie i kontroli nad zasobami naturalnymi, dostępem do świata nadnaturalnego czy do przedmiotów prestiżowych (Schaan 2004, 393). Ekonomia tej społeczności oparta miała być w głównej mierze na intensywnej eksploatacji zasobów wodnych. Podczas gdy elity kontrolowały dostęp do ryb oraz ssaków wodnych inne produkty były najprawdopodobniej pozyskiwane przez zwykłych mieszkańców. Mogło to wygenerować współzależność pomiędzy uprzywilejowanymi klasami społecznymi a ludnością o niższym statusie społecznym. Rdzeń polityczny i ceremonialny reprezentowany był przez skupiska kopców ziemnych. Kopce „elitarnie” wznoszone były w pobliżu sadzawek i jazów, a reszta w hierarchicznym układzie w pewnej odległości od kopców elit. Władza znajdowała się najprawdopodobniej w rękach grupy rodowej. Sprawowanie kontroli nad dostępem do zasobów wodnych zawierało w sobie również czynnik manipulacji ideologią usprawiedliwiający istnienie stratyfikacji społecznej. System religijny odgrywał ważną rolę w organizacji pracy. Konstrukcja budowli ziemnych i mobilizacja pracy nie były jednorazowym epizodem. Zarządzanie zasobami wodnymi, wykopywanie sadzawek, budowanie tam, grobli czy kopców wykonywano z czasem. Często jako jedno z wyznaczników wodzostwa podaje się specjalizację pracy. W Camutins tego nie obserwujemy. Ceramika produkowana była w domostwach raczej na potrzeby lokalne, a niektóre, bardziej wyrafinowane naczynia miały być produkowane przez wykwalifikowanych garncarzy jedynie jako efekt sezonowej, prestiżowej czynności.

Marajoara chowali swoich zmarłych według statusu społecznego oraz płci. Zmarli Marajoara chowani byli w domostwach. Urnę umieszczano w dole wykopanym wewnątrz domostwa, w otworach wykopanych w podłogach domostw lub świątyń (Ryc. 10). Urny nakrywano przykrywką lub odwróconą misą. Naczynia nie przysypywano ziemią, tylko zostawiano widocznymi (Schaan 2001; 2008). W skład wyposażenia grobowego wchodziły przedmioty ceramiczne takie jak taborety, figurki (Ryc. 11 A) czy miniaturowe naczynia. Czasem dodatkowo towarzyszą im przedmioty kamienne, siekiery bądź amulety. W mniejszych kopcach, urny są mniejsze i gorzej zrobione. Analogie antropologiczne wskazują, że urny w obrębie jednego kopca reprezentować mają konkretną rodzinę. Jedną z najstarszych urn na wyspie Marajó stanowiąca pochówek dziesięcioletniego dziecka, złożona została do grobu wraz z kamiennym toporkiem oraz koralikami kamiennymi. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że na Wyspie Marajó kamienia naturalnego nie ma. Wyposażenie grobu stanowi więc po pierwsze dowód

na dalekosiężną wymianę handlową pomiędzy wyspą a stałym lądem oraz, po drugie, dowód na wysoką rangę zmarłego dziecka. Delikatnie sugeruje się w ten sposób, że wysoki status w społeczeństwie mógł być dziedziczony (Schaan 2001, 349).

Analiza antropologiczna kości zmarłych wskazuje na znaczną ilość pochówków kobiecych. Według Roosevelt jest to dowód na ich wielkie znaczenie w kulturze Marajoara oraz może wskazywać na genealogię opartą na kobiecej linii (1991). Studia ikonograficzne potwierdzają dużą rolę kobiet w społeczności. Ciało kobiece zwykle ukazywano w towarzystwie motywów zoomorficznych. Tak częste przedstawianie postaci kobiecych wskazywać może na wielkie ich znaczenie w rytuałach. Roosevelt zasugerowała, że przedstawienia z urn należałoby wiązać z odrodzeniem się po śmierci i przejściem zmarłego do innego Świata (Schaan 2001, 120). Innym przedmiotem rytualnym, także łączonym z kobietami jest *tanga* (Ryc. 11 B).

Dużą rolę w zrozumieniu natury społeczeństw z Marajó ma bogata ikonografia (Roosevelt 1991, 79–94). Jednym z głównych, najbardziej charakterystycznych motywów są węże łączone z tak zwanym węzem – przodkiem (*ancestral snake*) mieszkańcem zaświatów, stanowiącym łącznik pomiędzy światem żywych, a światem przodków (Schaan 2001, 116).

Ceramiczne przedmioty Marajoara łączą się z kultem przodków oraz silnym przekonaniem o istnieniu życia pozagrobowego. Ich występowanie razem z urnami pogrzebowymi na stanowiskach osadniczych jest dowodem na wielkie znaczenie tego kultu.

Populacja Amazonii w czasach przed-europejskich

Kontrowersyjną kwestią jest próba oszacowania liczebności rdzennych populacji Amazonii. Jednym z dowodów na istnienie dużych społeczności mają być relacje konkwistadorów i podróżników. Także dowody archeologiczne potwierdzają istnienie liczego osadnictwa na niektórych obszarach, zwłaszcza w górnej i środkowej Amazonii (Neves, *i in.* 2003, 2008; Petersen, *i in.* 2001), nad dolną Tapajós (Roosevelt 1980; Woods *i in.* 2010), na Wyspie Marajó (Evans, Meggers 1957; Roosevelt 1991; Schaan 2004), w górnym biegu Xingu (Heckenberger *i in.* 1999; Heckenberger 2005) czy wreszcie na sawannach w Llanos de Mojós (Erickson 2001a; 2001b; 2008). Ich występowanie w wielu rejonach wskazuje na konieczność zrewidowania poglądów na temat liczebności tych populacji. Wśród badaczy nie ma jednak zgody co do liczby mieszkańców prekolumbijskiej Amazonii. Poważne różnice wynikają nie tylko z powoływania się na różne źródła ale przede wszystkim z przyjęcia różnych metod obliczania wielkości populacji danego obszaru (Tabl. 1). Widoczne są dwie tendencje w podejściu do demografii Amazonii. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych typowe było zaniżanie wielkości populacji. Tak zwana *metoda ujmowania* zakładała istnienie niewielkich różnic w liczebności przeszłych i ówczesnych zbiorowości indiańskich, bez

uwzględnienia efektu konkwisty (Kroeber 1939; Kairski 1999, 75). W latach sześćdziesiątych oraz siedemdziesiątych popularna była z kolei *metoda dodawania* czyli tendencja zawyżania wielkości prekolumbijskich społeczności Amazonii (Denevan 1992; Kairski 1999, 75).

Od lat problemem gęstości zaludnienia nizin amazońskich zajmuje się William Denevan, geograf i historyk ekologii z University of Wisconsin. Poprzez zsumowanie populacji poszczególnych siedlisk ludzkich oraz poprzez dokładne przestudiowanie dostępności zasobów danego środowiska, proponował gęstość zaludnienia dla całej Amazonii w granicy 0,59 osób/km² (5,75 milionów osób; Denevan 2003, 177). W swoim artykule z 1976 roku zrewidował wcześniejszy pogląd, tym razem podając gęstość zaludnienia wynoszącą 0,7 osób/km². Przy takim założeniu populacja Amazonii wynosiłaby 6,8 milionów osób (Denevan 1992, 230, 234). W kolejnych latach jeszcze kilkakrotnie zmieniał swoje szacunki. Obecnie Denevan odrzuca swoją metodę liczenia gęstości zaludnienia konkretnych habitatów. *Począwszy od 1965 roku – pisze Denevan – podejmowałem kilka prób ustalenia wielkości rdzennej populacji Amazonii około roku 1492. Moja metoda, (...) pozwoliła na oszacowanie populacji Amazonii na około 5.1 do 6.8 milionów. Obecnie, biorąc pod uwagę fakt, że obszary gęściej zaludnione raczej tworzyły skupiska niż były rozproszone, odrzucam tę metodę. Nie mniej jednak, wciąż uważam, że całkowita liczba mieszkańców Amazonii mieści się w granicach 5–6 milionów* (Denevan 2003, 186–187).

Myers z kolei, biorąc pod uwagę dewastujący wpływ konkwisty, podkreśla, że szacunki amazońskiej populacji powinny być znacznie wyższe. Stara się rekonstruować liczebność niektórych rdzennych społeczności z górnej Amazonii poprzez zastosowanie *disease-mortality model*, w którym ogromne współczynniki śmiertelności przypisuje epizodom konkretnych chorób. Wykorzystując tę metodę obliczył, że w samej tylko prowincji Mainas, w okresie przed konkwistą mieszkało ponad 10 milionów Indian (Newson 1996, 8).

Z akademickiego jak i praktycznego punktu widzenia brak wystarczającej ilości prac poświęconych tematyce demografii Amazonii powoduje zasadnicze ograniczenia. Z konieczności studia w głównej mierze opiera się na późniejszych etnohistorycznych źródłach oraz etnograficznych obserwacjach współczesności.

Przyczyny zmian demograficznych w Amazonii

Dane przedstawione powyżej, świadczące o istnieniu wielkich społeczności prekolumbijskich na terenie Amazonii stoją w sprzeczności z liczbą populacji współczesnych Indian. Wynika to z tego, że tubylcze grupy poddane były w przeszłości różnym czynnikom ograniczającym ich liczebność. Wśród nich wymienić należy epidemie takich chorób jak czerwotka amebowa, dyfteryt, dżuma, grypa, koklusz, malaria, odra, ospa, ospa wietrzna, polio, tyfus, świnka, wirusowe zapalenie mózgu czy żółta febra (Kairski 1999, 89).

Źródła wspominają o co najmniej dwóch pandemiach ospy. Brak genetycznej odporności na choroby zakaźne przywiezione przez „białego człowieka” sprawił, że każda epidemia zbierała wielkie żniwo. Jako przykład obrazujący katastrofalne skutki epidemii, przytoczyć można pandemię odry, która pod koniec lat pięćdziesiątych, w ciągu zaledwie dwóch tygodni zdziesiątkowała społeczność Indian należących do grupy Kayapó. Zmarło wtedy blisko 34% całej populacji (Kairski 1999, 89). Groźne choroby rozprzestrzeniały się bardzo szybko, wyprzedzając niekiedy na niektórych obszarach „fizyczne” pojawienie się Europejczyków. Szacuje się, że w efekcie różnych pandemii umrzeć mogło od 1/3 do nawet 1/2 całej tubylczej populacji (Newson 1996, 15).

Innym czynnikiem znacznie ograniczającym liczbę mieszkańców była sama kolonizacja oraz rajdy łowców niewolników, którzy w okresie pomiędzy XVII a XVIII wiekiem pojmali i zniewolili tysiące tubylców z obszaru całej Amazonii. Ocenia się, że w połowie XVII wieku rdzenna społeczność Amazonii zredukowana została w stosunku 3–5:1 (Hern 1994, 124). Przybywający na nowe tereny kolonizatorzy, zachęcani przez rozległe tereny ziemi nadającej się pod uprawę oraz liczne bogactwa naturalne wypędzali Indian z terenów nadających się do skolonizowania, mordowali lub wykorzystywali jako tanią siłę roboczą. Te planowe i okrutnie brutalne działania „kolonizacyjne”, niczym czystki etniczne, sprawiły że w XVII wieku w Brazylii zginęło tysiące Indian (Hemming 1978).

Kolejnym ciosem dla liczebności rdzennych społeczności był boom kauczukowy (1870–1916), który zaowocował niewypowiedzianymi scenami okrucieństw, mordów i wyzysku. Szacuje się, że w efekcie „gorączki kauczukowej”, niedożywienia, niewolniczej pracy czy zwykłych mordów zginęły dziesiątki tysięcy ludzi, a niektóre grupy Indiańskie wyginęły całkowicie.

Struktury plemienne czy wodzostwa? – organizacja społeczno-polityczna Amazonii

Pojawienie się oraz rozwój na nizinach amazońskich złożonych organizmów społeczno-politycznych stały się tematem debaty historycznej o wzajemnych relacjach pomiędzy populacjami ludzkim a środowiskiem naturalnym. W otoczeniu antropologów i archeologów – amazonistów od lat odbywa się gorąca dyskusja na temat charakteru tych społeczeństw (Carneiro 1988; Heckenberger 2003; Lathrap 1970; Meggers 1954, 1971; Neves 2008; Roosevelt 1980, 1991; Whitehead 1994; Viveiros de Castro 1996; Villamarin 2000, 623). Ekologia kulturowa z jednej strony oraz historia ekologii z drugiej oferują różne spojrzenia na rozwój kulturowy tubylczych społeczności Amazonii (Schaan 2004, 1). Jeśli istniały złożone organizmy społeczne to skąd pochodziły, jakie granice polityczne miały, jakimi drogami przebiegała ich ewolucja? Odpowiedzi na te pytania dostarczyć mogą źródła etnohistoryczne oraz archeologiczne pozostałości po prekolumbijskich osadnikach amazońskich. Próby syntezy rozwoju kulturowego w Amazonii oraz hipote-

zy dotyczące ewolucji systemu społecznego podejmowali się różni badacze (Carneiro 1970, 1982, 1988; Evans, Meggers 1957; Lathrap 1970; Meggers 1954; Roosevelt 1980, 1991; Schaan 2004, 8). Polemikę podpierano źródłami etnologicznymi, etnohistorycznymi, ekologicznymi czy archeologicznymi (Meggers 1954; Heckenberger 2003a; Roosevelt 1980; 1991; 1999). Głównym problemem związanym ze studiami nad początkami złożonych systemów społecznych w Amazonii jest kwestia wygenerowania odpowiedniej teorii, popieranej przez większość badaczy.

Współczesne nauki społeczne jak i historia wysuwają różne teorie na temat pochodzenia, charakteru, przemian a także upadku złożonych systemów społecznych. Unilinearne teorie rozwoju lub ewolucji (marksizm, neo-ewolucjonizm, teorie modernistyczne) wykazują ewolucję ludzkiej kultury od lokalnych prymitywnych grup łowców zbieraczy do bardziej złożonych społeczności. Teorie cywilizacyjne z kolei, zakładają, że nie ma jednej zunifikowanej historii świata. Powinno się mówić raczej o zindywidualizowanych ośrodkach ludzkiej aktywności przedstawiających jakościowo różne stopnie czegoś, co Gordon Childe nazwał *cywilizacją* (Kradin 2002, 372). Multilinearne teorie społecznej ewolucji, plasują się z kolei, gdzieś pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi. Zakładają istnienie kilku możliwych dróg przemian społeczno-politycznych, z których niektóre mogą prowadzić do pojawienia się społeczności bardziej zaawansowanych podczas gdy inne zakładają jedynie plemienny stopień rozwoju (Kradin 2002, 368). Ten brak jedynomyślności już na poziomie teoretycznym stanowi dowód na trudność w określeniu stopnia rozwoju danej społeczności, zwłaszcza takiej, która nie pozostawiła po sobie żadnych przekazów pisanych.

Źródła etnohistoryczne jasno sugerują istnienie w chwili kontaktu, w niektórych miejscach Amazonii zaawansowanych organizmów społeczno-politycznych. Wielkie wodzostwa, wszystkie charakteryzujące się gęstym osadnictwem, hierarchizacją osadniczą, występowaniem centralnych placów, geograficznych granic zgodnych z polityczną jurysdykcją naczelników czy kacyków (*cacique*), specjalizacją rzemieślniczą czy w końcu istnieniem dalekosiężnych traktów handlowych, poświadczają występowanie cech kulturowych charakterystycznych dla złożonych struktur społecznych. Choć obecnie badacze nie do końca zgadzają się co do pochodzenia i natury tych społeczności, ich istnienie jest niepodważalne. Skoro, w takim razie nie były to grupy plemienne, jaki poziom rozwoju prezentowały? Kronikarze nie dają dokładnej odpowiedzi na to pytanie. W oparciu o analogie etnograficzne Roosevelt widzi w nich duże wodzostwa lub nawet małe państwa (Roosevelt 1993, 260).

Silva Santisteban (1997, 22), argumentuje, że istnienie monumentalnych budowli wskazujących na ogromną pracę włożoną w ich wzniesienie jest ewidentnym dowodem na organizację o charakterze państwowym (Silva 1997, 101). Wydaje się jednak, że pojawienie się monumentalnej architektury, także tej ziemnej, poprzedzało rozwinięcie się organizmów państwowych, a przed-państwowe społeczności były zdolne do podjęcia pracy i wzniesienia dużych, monumentalnych założeń. W tym modelu podkreślić należy raczej

religijne podłoże wykonywanej pracy niż efekt władzy pojedynczej osoby. Biorąc pod uwagę resztę cech charakterystycznych dla złożonych organizmów reprezentujących wysoki poziom rozwoju kulturowego i społeczno-politycznego opartego na klasach społecznych zaliczyć należy społeczności amazońskie raczej do wodzostw (*chiefdoms*). Badacze zaczęli używać tego terminu dla określenia społeczeństw wykazujących istnienie regionalnej organizacji będącej pod wpływem scentralizowanej stałej władzy i skupiającej liczne mniejsze jednostki polityczne. Ta minimalistyczna koncepcja, oparta wyłącznie na cechach politycznych była szeroko krytykowana, nie mniej jednak w warunkach amazońskich termin ten jest wyjątkowo użyteczny w kontekście regionalnych, zhierarchizowanych społeczności, które opisywali kronikarze. Ma to sens również jeśli chodzi o wyniki badań archeologicznych wskazujących na istnienie wyraźnej hierarchizacji osadnictwa (Heckenberger 2009) oraz różnicy w statusie społecznym i występowania lokalnych wodzów (*overlords*). Wodzostwa tworzyć miały głównie społeczności opierające swoją gospodarkę na intensywniej uprawie rolniczej. A ponieważ ekonomia społeczności amazońskich jedynie w niewielkim stopniu oparta była na uprawie roli, stanowi to, według niektórych, dowód przeczący istnieniu wodzostw na terenie Amazonii (Meggers 1954). Głównym argumentem na rozwój społeczności tego typu bazujących na rolnictwie miały być archeologiczne dowody na istnienie rozprzestrzenionego na szeroką skalę imponującego systemu irygacyjnego oraz tarasów rolnych. Prace przy tak wielkich projektach musiały pociągać za sobą duży wysiłek całej grupy (Cook 2004, 28). Dane archeologiczne, wskazują że w wielu regionach obu Ameryk wczesne złożone społeczeństwa pojawiają się na długo przed rozpoczęciem zakrojonych na szeroką skalę prac irygacyjnych (Roosevelt 1999, 266).

Pogląd, iż *chiefdoms* mogły rozwinąć się tylko bazując na produktach rolniczych oraz na złożonym systemie kanałów i irygacji, zachwiany został w 1975 roku, wraz z pojawieniem się teorii Moseleya – *Maritime Foundations of Andean Civilization*. Zakładała ona, że duże osiadłe społeczności zamieszkujące tereny Andów utrzymywały się dzięki wykorzystywaniu morskich zasobów, co umożliwiło z kolei rozwinięcie złożonych organizmów polityczno-społecznych przez wczesne rybackie społeczności. Taka ekonomia była wystarczająca do osiągnięcia wysokiego stopnia rozwoju i budowy monumentalnej architektury (Stanish 2001, 47). Amazońskie społeczności mogły również opierać się na zasobach rzecznych. Bogactwo ryb, ssaków wodnych oraz gadów w rzekach dostarczało odpowiednich warunków do wzrostu populacji oraz stabilnego, długotrwałego rozwoju.

Informacje pochodzące z kronik oraz relacji wczesnych podróżników, poparte wynikami badań archeologicznych oraz analogiami etnograficznymi stanowią dowód na istnienie w Amazonii społeczności daleko wykraczających poza strukturę plemienną. Chociaż w dalszym ciągu pojawiają się pewne kontrowersje związane z identyfikacją właściwego poziomu rozwoju amazońskich organizmów społeczno-politycznych, należy przyjąć, że w Amazonii znajdują się ślady czegoś bardziej wyrafinowanego niż współ-

czesne tubylcze osadnictwo. Najnowsze studia nad rozwojem kulturowym w różnych środowiskach wskazują na nowe czynniki ekonomiczne, biorące udział w tym procesie, nie koniecznie wcześniej brane pod uwagę. Podkreśla się wciąż duży udział łowiectwa i zbieractwa w ekonomii wczesnych wódzostw. Zasadniczą rolę odgrywały jednakże łowiska (Roosevelt 1999, 265).

Podsumowanie

Od lat niezmiennie Amazonia kojarzy się z nieprzebytą dżunglą pełną dzikich plemion rodem z epoki kamienia. W gęstym tropikalnym lesie, jak do niedawna twierdzono, nie mogły rozwinąć się cywilizacje porównywalne z wielkimi kulturami Tygrysu, Eufratu czy Nilu. Nie dziwi więc fakt, że Amazonia zawsze stała na marginesie współczesnej archeologii stanowiąc białą plamę na prehistorycznej mapie świata. Wyniki ostatnich badań zaczynają zmieniać ten stan rzeczy. Region do tej pory omijany szerokim łukiem urasta do rangi ważnego obszaru kulturowego.

Niestety kwestia archeologii Amazonii jest w literaturze polskiej wciąż pomijana. Brak jest opracowań podsumowujących i analizujących pewne procesy tak w makro-, jak i w mikroskali. Problemem jest również dostęp do zagranicznych publikacji. Celem niniejszej pracy było zatem wypełnienie luki istniejącej w polskiej literaturze naukowej. Na podstawie wyników badań archeologicznych, antropologicznych i środowiskowych, autorka starała się odtworzyć wygląd przed-europejskich społeczeństw Amazonii brazylijskiej oraz udowodnić, że na terenie lasu tropikalnego rozwinęły się i egzystowały złożone społeczności. Wybrany przeze mnie temat stanowić miał wprowadzenie do tematyki Amazońskiego Obszaru Kulturowego, a omówione problemy wstęp do dyskusji na ten temat.

Nowy obraz Amazonii bazujący na najnowszych ustaleniach drastycznie koliduje z dawnymi koncepcjami, przedstawionymi powyżej. Wielu postrzegało Amazonię jako ubogie środowisko, „fałszywy raj” (Meggers 1971). Złożone prehistoryczne społeczności miały być związane z napływem na tereny ludności z zewnątrz, głównie z Centralnych Andów (Roosevelt 1999, 308). Charakterystyczny sposób życia i gospodarowania amazońskich Indian, małe grupki żyjące w niezależnych egalitarnych zbiorowiskach i wioskach odnoszono do czasów historycznych jako produkt zdewaluowanej kultury andyjskiej (Meggers 1954; Meggers 1971; Roosevelt 1999, 308). Inni z kolei dowodzili, że Amazonia, jako środowisko bogata była w ludzkie osadnictwo i stanowiła centrum innowacji kulturowych (Lathrap 1970). Jednak debatę tę trudno ocenić ze względu na wciąż nikłe badania archeologiczne. W przeciwieństwie do poprzednich interpretacji, nizinne obszary tropików Amazonii zamieszkane zostały mniej więcej w tym samym okresie co tereny andyjskie i jak i one były ważnym obszarem kulturowym.

Stoimy na początku drogi do zrozumienia przeszłości Amazonii. Obszar posiadający tak wielki potencjał jest wciąż w dużej mierze nie pozna-

ny. Przez lata pozostałości po archeologicznych społecznościach Amazonii porósł las, ukrywając przed światem to, co w przeszłości było najpiękniejsze i najpotężniejsze.

Agata Nijander-Dudzińska*
Dariusz Wojakowski**

Local Government – From the „Small State” to the Social Field

ABSTRACT

A. Nijander-Dudzińska, D. Wojakowski 2011. Local Government – From the „Small State” to the Social Field. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 109–132

This article comprises a sketch of the most important perspectives on local government. Among other things, it also aims to present the unique nature of government at the mezzo-social level. Here the concepts of political governing are considered as a social relationship and social resource; proposed, too, is the application of the category of the social field in the analysis of local government. Such social fields are characterized by both relations and resources associated with power when viewed from the standpoint of actions and structures. A separate aspect making itself known in the field of political power is its manifestations and influences.

Key words: local government, local management, social fields, power relations, local community

Received: 3.02.2011; Revised: 27.11.2011; Accepted: 22.12.2011

Introduction – The Meaning of Local Power

The sociological perspective on political rule has been shaped by the grand theories of the 19th century – above all, by those of Max Weber and Karl Marx. In these concepts the model form of the political reign is found at the macro-social level, i.e., in states and societies; the exercise of power is exhibited on a macro-social scale – something which continues to dominate in Western civilization. This orients definitions of power towards organized force, the ownership of key resources (e.g. Marx's means of production), and/or on the capability of influencing actions taken by others.

However, we currently observe interesting variations on these traditional points of view.

In the age of globalization, might, and therefore power, have been passed down to depersonalized structural forces (Staniszkis 2003), and

* Institute of Sociology, University of Rzeszów, 16C Rejtana Street, Rzeszów, Poland; anijander@op.pl

** AGH University of Science and Technology, Faculty of Humanities, 8a Gramatyka Street, Kraków, Poland; wojakd@agh.edu.pl

the objects of influence have changed from material goods to symbolic, cultural goods (Gupta, Ferguson 1997). These views are nonetheless delineated by certain implicit assumptions that the most important, universal, or fulfilling form of power constitute relations observed from the perspective of the vast masses of human beings.

Not delving into fruitless discussions on the significance or maturity of social phenomena, it is worthwhile to refer to the universality of this particular phenomenon – that of political power. Still what is the link between the above-mentioned definitions and the practices of To’uluwa or – the more contemporary chieftain of the Mashpee – Peters (see Malinowski 1984; Clifford 2000)? Anthropology opens up for discussion a colossal realm of human reality in which political power is certainly present, yet in a completely different dimension, in a different form from that defined by earlier authors. This area becomes even more meaningful if, on the one hand, we note that, at the mezzo-social level of the contemporary world, similar forms of power are indeed present (something which the sociology of local communities has noticed from its very start), and, on the other hand, we acknowledge that, most of the time and on most of the territory occupied by our species, struggles for power have been taking place precisely at the mezzo-social form of rule (as the field of archeology has shown us). Anthony Giddens called our attention to this (1984), pointing out cities developing as a historical phenomenon due to increases in power as such and the increasing importance power has gained in interpersonal relationships. The city as a form of local society is a “vessel of power’ or also ‘melting pot of power’ in which societies divided into classes are produced” (1984, 312). It was only after the appearance of capitalism that this form succumbed to new, stronger ones of national supremacy.

Assuming that the most commonplace configuration of power is that which makes itself manifest in smaller human collectives, we would like to interdisciplinarily treat sociological and political science knowledge regarding local government as the cornerstone for reflections on data which anthropology and archeology have delivered thus far. Among others, Barbara Lewenstein (2010, 21-23) observed that contemporary power on the macrosocial level is experiencing a deep crisis, a consequence of which is the return to a focus on local communities. As the author states:

“Just as when considering a crisis in economic categories [...], so, too, when dealing with a crisis in political categories – attention drawn, above all, to deficits in the area of democratization processes – the community-based solution (i.e., an orientation towards local means of solving social problems) is very evidently the focus of deliberations. Most feel that the counterbalance to the above-mentioned phenomena could be a strong and integrated local community equipped with the appropriate resources and power. Expected in both these cases is the decentralization of national government structures so as to render local ones autonomous and self-sufficient entities in and of themselves” (Lewenstein 2010, 23).

Arguments made in the past as well as now underscore the significance of local government in general discussions regarding the phenomenon of power. Concurrently, such observations permit the linking of sociological and political science concepts of power with the ethnographic experience to which we referred in the opening of this article. That said, the basis for these reflections will be the theory of social fields proposed by Victor Turner (2005) – preceded, however, by an overview of the earlier, most fundamental concepts of local government.

From Power to Governance – From Institutions to Interactions

The sociological paradigm for analysis of local governance was established by American scholars representing the field of so-called community studies (e.g., Robert and Helen Lynd, or William L. Warner). Then and there, local rule was treated as a subsystem within the social system (perceived as both mezzo – and macro-social) with specific functions vis-a-vis that supra-system. According to Paweł Swaniewicz (2004), the traditional perspective on the functioning of communal rule – which is the contemporary form of local governance in Poland – has been concentrated on hierarchical, formal procedures, institutions, and social control. Swaniewicz’s use of the English terminology – *local government* – in his Polish text suggests an analogy of this form of government to that seen at the macro-social, national level. Local government comprises a relationship of superiority and subordination between local agencies and institutions of governance and the inhab-

itants subjected to their rule; this constitutes a form of public power and remains intricately linked to national government. Hence, Andrzej Czajkowski (1999, 48) recounts:

“[Local government] demonstrates a similarity to national government because it pertains to the regulation of those areas of human life which the state has conferred to the residents of local territorial units. Among their prerogatives are the calling into existence (via elections) of organs of local rule and the shaping of local politics – directly or indirectly – via social organizations, political parties, etc. Inhabitants are, however, subject to the organs of local government; they must obey the legal acts passed by those organs and must subordinate themselves to the decisions and provisos issued by the local administration.”

Such an approach may be considered reductionist: aiming to describe local government in the categories of state government. At the present time, among scholars working on the issue of local government matters, we discover a somewhat different vision of power. Above all, we read about *the process of local governance* which is understood as an “elastic model of undertaking decisions, based upon loose connections between the levels of various actors,” both public and private. These connections are voluntary (John 2001 as found in Swieniewicz *et al.* 2004, 25). Gerry Stoker and Clarence Stone (see Sagan 2000, 42) speak of the power of social creation which means the “acquisition, expansion, and unification of capabilities for action”. This means *power towards* and not *power over*. “The essence of the functioning of local government becomes... not so much action directly undertaken on the basis of local rights and responsibilities as rather the creation of a climate enhancing cooperation by various actors which atmosphere will serve the achievement of shared goals” (Swianiewicz *et al.* 2004, 25).

The advent of these new approaches is described as a response by theorists to the changes taking place in the ways local governments have been functioning in Western countries (Swianiewicz 2004). Such a thesis seems justified if we were to accept that these political transformations did not so much produce a new social quality as facilitate fuller realization which had been typical for the mezzo-social level of government.

As Bohdan Jałowiecki already noticed earlier, the studies done by the Lynds “led the authors to the conclusion that [Middletown] was run

by a single family which not only controlled the market, but also the political apparatus and the management of the city” (Jałowiecki 2001, 60). The nature of relations in the local government of this city transgressed the boundaries established by institutional norms. This experience from the USA can be found in later works by Robert Putnam.

Comparing the actions of local government institutions in northern and southern Italy, Putnam called attention to the conditions facilitating clientelism so commonplace in the more regressive, civilly backward regions; the effects of this clientelism are, among other things, a low level of competency and efficiency among civil servants. This occurs wherever decisions about civic job placement are made according to party belonging and nepotism and not on the basis of expertise and experience. Moreover, in the least civic regions, political engagement is aroused not by instilled or inspired interest, but rather by the network of patron-client personal dependencies. This network is decisive, too, in the borders of civic engagement. Here subjective relationships and connections comprise the rules of the game. Frequent contacts with representatives of power pertain primarily to personal affairs, requests for jobs and for patronage. Politics are characterized by vertical dependencies of supremacy and subordination, and parties are simply bearers of patron-client types of politics (Putnam 2002, 180). This is therefore a description of a kind of dis-institutionalization of local government through the introduction of the personal element in interactions and certainly in the subsequent institutionalization of these new relationships of power in the clientelist structures.

A permanent cycle of alternating institutionalization and dis-institutionalization of power is not, however, a characteristic trait of clientelism, but rather of local government in general. This is how one could interpret Robert Putnam’s thesis regarding path-dependency according to which some collectives have attained a high level of modernization and possess civic traditions shaped over the course of history, while others have not inherited such a birthright and whose chances for effectiveness and development are therefore less. Local communities situated in comparable macro-social circumstances are subject to certain regional or local factors which transform and differentiate their way of life. Putnam perceives this principle in institutional categories (for the anthropological sense, see Malinowski 2000, 201–203): “Informal norms and culture change more slowly than formal rules, and

tend to remold those formal rules, so that the external imposition of a common set of formal rules will lead to widely divergent outcomes.” (Putnam 2002, 180) Inherent in this declaration is, however, a non-institutional factor which – in power relations – plays a certain “game” with imposed social forms; this factor is present in both those communities supporting civic traditions as well as those rejecting them.

Similar are the research findings of Polish scholars who point to potential meanings which the existence of *micro-groups* in the social structure can have in the ways that power is wielded in an urban locality. This issue has been developed by Janusz Hryniewicz who introduced the concept of the *familial-friend group*. He determined that the nuclear family constitutes a core around which a system of friendships forms. Among others, individuals are found within this system who fulfill career roles of significance in the functioning of a given family. This is a rather permanent and steady constellation; objective bonds strengthen the emotional ones and vice versa. That said, rarely does this lead to the formation of a group associating several families (though it is true that micro-groups can arise based upon solely emotional ties). Social interactions and bonds within these micro-groups are very similar to familial interactions and bonds; the same rules – rooted in frequent contact and emotional closeness – regulate them. These affiliations satisfied an important function in the era of socialist realism: they were a mechanism expanding freedom and simultaneously a defense wall against infiltration by macro-structure elements (Hryniewicz 1990 as cited in Gorzelak *et al.* 1999, 105).

The familial-friend group stands as characteristic for the whole of Polish society but is more legible in the local environment due to the “social clarity” of the smaller milieu (see Popławski 1994). This arrangement takes on crucial meaning for the shaping of social relations in a given community. Whenever their leaders take up significant posts on the overall political or economic stage, such a group can easily evolve into a *clique*, controlling strategic positions within the specific institution or locality (Hryniewicz 1990 as cited in Gorzelak *et al.* 1999, 105).

This situation is typical of social actors at the mezzo-social level where they appear simultaneously as units personally known as well as fulfilling specific social functions. Moreover, these circumstances (in our opinion) influence several qualities/properties of local government:

- in local communities, institutional patterns proposed by the macro-social level are generally introduced by their adaptation to local patterns rather than by straightforward implementation (hence the “rebirthing” of social relationships in many regions of contemporary societies);
- the permanence of “local institutions of power” is high (although not absolute) and it is this which delineates Putnam’s “path.” If these institutions were already of a civic nature, then external patterns should more easily be adapted to local practice – otherwise the local community would be characterized by a real resistance to formal political solutions; and
- in the durability and flexibility of institutions of power, a significant role is played by relationships of a personal nature. Via the two ways by which it is engaged in social relations, local government is constantly dependent upon concurrent processes of dis-institutionalization and institutionalization.

Relational and Substantial Perspectives on Power

Apart from the unique characteristics of local government which we have been able to identify on the basis of extant bibliographical sources, sociology is also continually seeking the essence of power in and of itself, especially as it appears at the mezzo-social level of interaction. Such general sociological conceptions can have significant impact on the consideration of local power systems because theories propose the assumption of concrete criteria which are ostensibly inherent in the social phenomenon. Two key terms which appear in our deliberations regarding power are relationships and resources.

Power can be, for instance, treated as *a distinct type of social relationship*. Government understood as a social relationship is taken by some authors as “a constantly repeating, mutual influencing of human beings as a fixed type of social interaction – as any situation in which the influence of one person affects the social position of another” (Czajkowski 1999, 35). The feedback reactions between partners in a social relation must be regulated by social norms (e.g. legal, customary, moral, religious, etc.). If dependencies among people are uncontrolled by such norms, then such a relationship is of a more individual, personal nature.

On this basis, local government (local political systems) can be understood as:

“a process rooted in the making of conclusive decisions or conflict-generating decisions which appear in the context of the distribution of socially desirable goods and values of which there is a deficit. In each instance, local government is treated as a specific decision-making structure (one regarding the mechanisms of power) running its course on the local political stage” (Ferens, Macek 2000, 130).

The crux of the power relationship lies therefore in the capability of making decisions regarding others.

In sociological theory, an advocate of the relational approach is Anthony Giddens. The government is, in his opinion, comprehensively associated with undertaking action; it represents “the capability of actors to enact decisions which they favour” (Giddens 1984, 15). Political authority, therefore, is not a resource but rather a means by which to utilize them. Moreover, as this scholar writes, “But all forms of dependence offer some resources whereby those who are subordinate can influence the activities of their superiors. This is what I call the *dialectic of control* in social systems.” (Giddens 1984, 16). This is the concept of “total” power whereby it becomes a relationship penetrating the whole of the interaction within a particular collective.

The contrasting conception of power as a resource could be a modification of Marxist thought (Ralf Dahrendorf) or be based upon the theoretical model of exchange (Peter Blau). The latter is, in fact, inspired by the field research of Bronisław Malinowski, referring to the mezzo-social data which we see as key in this phenomenon.

Ralf Dahrendorf understands power as a factor determining the perpetual social conflict (Dahrendorf 2006). This is one of the privileges (aside from wealth and prestige) which belongs to the group or class. Distribution of these privileges permits the identification of superior and subordinate classes within a society. A sense of deprivation in the distribution of goods – accompanied by a rising awareness of its own interests by a subordinate collective, as well as the formation of conflicting groups – leads to the manifestation of conflict in society. The more the distribution of power and other rewards overlap and the less mobility between superior and subordinate groups, the more intense the conflict. The forcefulness of the clash and its aptitude for generat-

ing profound structural changes and/or reorganization decreases if a system possesses the appropriate know-how and engenders regulatory procedures which would ease the tensions (see Turner 2004, 193–194).

On the other hand, Blau's concept of power is rooted in the conviction that any and all interactions between people are centered upon the exchange of some goods or values (rewards). When it comes to exchange relations, the fact that humans are inevitably equipped with unequal resources (material or non-material) is decisive in the uneven and asymmetrical nature of these relations (Blau 2006a; 2006b). Taking the principle of mutuality and fair exchange under consideration, sometimes the goods or services offered by one side are so valuable that they require compensation more cherished than money, recognition, or respect. Such a reward would bring on subservience to the giver's demands: "One can establish one's superiority over others by showering them with benefits which they will be unable to repay in kind and, in this way, subordinate them with the burden of their obligations. If that superiority is deeply rooted in economic and political structures, it lets such person to get benefits in the form of tribute from the subordinates without any threat to their permanent superiority over them" (Blau 2006b, 91). The capability of humans to impose subordination in exchange relations means that they possess power (see Turner 2004, 314). Thus power relations appear when one of the partners (the power-holder) is the monopolist distributor of goods, while the other partner (the subordinated one) cannot function without access to those controlled assets, cannot find any alternative sources for their attainment, and is incapable of coercing their forced concession. This type of relationship is clearly evident in patron-client relations (Sztompka 2003, 370–371). Here, as in Giddens, such dominion is associated as much with resources as with social relations. That said, power determines and even defines resources (vide Dahrendorf). The relationship is a consequence of the power held by an individual.

Local Government as a Social Field

It seems that – taking advantage of the expertise sociology and political science have acquired in the field of local government – one could link certain themes by applying the proficiency gained by and concepts created by anthropology. This purpose could be served by

the notion of the social field popular in both sociology and anthropology (see Martin 2009).

Taking Victor Turner's definition (2005, 105) as a starting point, social fields should be understood as the whole of the interactions taking place among actors oriented towards the same value, meaning, or resource (see Wojakowski 2008). Two fundamental elements of these fields are 1) a network of interactions, and 2) the set of material and symbolic resources (i.e. meanings and values). Defining power as a unique kind of social field could be at least partly reconciled with the earlier mentioned approaches which describe this in categories of relations or resources. This is the case because the social field of power concurrently encompasses both the network of interactive correlations and the material and symbolic goods engendered (or only utilized and redistributed) by that network.

The fields of power are not, however, limited to these two elements. Victor Turner's conception dovetails well with relational theories of social reality (Urry 2004; 2009; Sztompka 2008). From this perspective, the actors – though they themselves do not constitute, but only function in the field (see Martin 2009, 378) – shape the structure of the field, not in a substantial sense, but rather via “organized and differentiated” fields (see Martin 2009) expressed in the network of relations.

The whole of the interactions found among actors can be therefore analyzed as action (e.g. management, decision-making, etc.), as well as a structure of the relationships within which such action is realized. This structure is, by definition, impermanent – that is, it can succumb to constant transformation in interactive processes. Nevertheless, for various historical reasons, a degree of permanence could occur. It seems that the (relatively) fundamental cause for the durability of the power field is that it comprises the collective counterpart of individual identity. By means of certain traits of the power field, fields of broader collectivities are made manifest. A tribe or local community can identify itself *through* the properties of the power field (e.g. actions or symbols). Currently, one could gain the impression that the stability of the local power field is guaranteed rather by external rules (state legal codes delineating the structure of local government and its terms), yet such an opinion could only arise in a short-term perspective. After decades of centralized government (experienced to a greater degree in

Poland but present elsewhere in Western Europe and the USA as well; see Sowa 1990, 125–132), local communities today have reconstructed their tissue of relationships and resources. However, as Yi Fu Tuan noticed, the spatial structure of European cities reflects the system of values and social structure; it is therefore a lasting embodiment of that which we call the social field of local government.

That said, before devoting attention to the manifestations of the field, we should label this relatively constant network of interactions in the power field. In the case of the tribe, such a network demarcates familial affinities (the chief and his family); the feudal version is the manor and court, while the network of repeated interactions describes, for instance, the concept of the urban system. With reference to Iwona Sagan, the *urban regime* can be described in terms of a certain type of power relations, a socio-political order in the city based upon the functioning of coalitions. In other words, there is an informal although stable group with access to institutional resources lending it the possibility of permanently participating and controlling decision-making processes. The coalition which constitutes the foundation for the urban regime arises as a grassroots and (to a great extent) spontaneous structure lacking hierarchy and formal structure. Still, one should note that stability, intensiveness, and permanence are inscribed in its core. Nearly all cities have their own regimes though differences may appear among them (Sagan 2000, 44, 47). As becomes evident, this concept can be treated as a diachronically and culturally limited version of the local social field one. Here it should be added that the *urban regime* understood this way must recognize the existence of internal fields of tensions and conflicts.

The third element of the fields of power comprises material and symbolic resources. It is interesting that, although they belong to the field, their existence could be simultaneously treated under certain circumstances as the manifestation of the presence and power of the field itself. Moreover, they would be treated as equal to the actors whose attendance, gestures, and attitudes could similarly provide information about the social field itself. For instance, the town hall as a space – in which the power field's actors act and in which symbolism is read – is an element of the field itself. For persons outside this field – the city's inhabitants, tourists, or researchers – the town hall could again be treated as a manifestation of this field. Similar is the case with the *vaygua* in

the *kula* system: they serve symbolic interaction and inform members of the group about the structure of relations in the local power field.

The fields of local government are identified by self-definition as a power field (e.g. the chieftain and his family, the tribal council, or local government); this does not mean that these fields monopolize any and all social influences. Because, at various stages in the concept of power fields presented herein, one might intuit analogies to the theses of Anthony Giddens, it is necessary to note that the universality of relationships of power is more restricted here in comparison with his interpretations. This results from the premise that, despite common dependencies, some interactions and symbols are associated with “pure power” – power that is described as such in interactions. Only if we assume such a *differentia specifica* in power relationships can we speak of the existence of separate fields of power; these would therefore not encompass all of the relationships included in a Giddensian sense. Local government is both a social as well as cultural phenomenon because it can be perceived via particular symbolic codes which are an integral element of the field. This is significant from an archeological perspective since these symbolic codes are, as a rule, linked to specific material symbols of power through which these codes are expressed.

Quite another type of phenomenon is Giddensian control or influence which does not exclusively exist in the power field. Although the goal of the power field is the wielding of authority in the broader social field (e.g. the tribe, the community, etc.) in which this power field emerges, in various local time and space configurations the spectrum of such influence might fluctuate. Looking at things from this perspective introduces a set of interesting comparative issues: to what extent does the power field accumulate influence over individuals beyond the field; when and under what conditions is influence transferred to other social fields; is there a power field deprived of any real influence on the broader community; what resources does the power field offer its actors, etc.?

Closing Comments

This article has attempted to sketch out the leading trends in the perception of local government by sociology and political science and to take advantage of the wisdom of both these disciplines in the for-

mulation of our own conception of the field of local power. The fields of local government should include such a stance as would take into consideration not only the relative nature of power, but also the issue of its symbolic and material resources. By referring to theories regarding the field of local government it can be analyzed in the context of its actions (i.e. decisions), its structure (i.e. links connecting actors or symbolic structures), as well as its material manifestations. The concept of the field of local authority is not, however, an answer to the question about what this power actually looks like. Nevertheless, it comprises a specific theoretical apparatus which, in our opinion, more fully facilitates the description of this phenomenon. Still, this treatise does not resolve the issues of what the structure of the power field could be or how to decipher its diverse materializations, nor does it instruct the reader about how to estimate the force of its reactions vis-a-vis other social fields. It appears to us that it has, in spite of the above, achieved the level of concrete local studies under the auspices of sociology (Nijander-Dudzińska 2008); we hope to see this opportunity undertaken in other social sciences.

The delineation between the field of local government and its influence on local society is intentional: in this manner we can recognize contemporary relationships on the mezzo-social plane. Local power is clearly identified since it is a product of a more comprehensive legal-administrative system. Concurrently, the actors of a power field are not the sole subjects of influence in the local milieu. The differentiation applied herein thus permits us to capture the degree to which the sociocultural status of power translates into influence on that milieu. It appears that this is not exclusively a problem of modernity. The ritualized tribal council, restricted by many religious principles can also be perceived as a complex network of interactions in which impact is not unidirectional – from the field of authority out – but there are also feedback influences on the power field within the framework of the local community.

References

- Blau P. 2006a. Wartości pośredniczące w wymianach złożonych. In A. Jasińska-Kania, M. L. Nijakowski, J. Szacki and M. Ziółkowski (eds.), *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa, 93–106.
- Blau P. 2006b. Wymiana społeczna. In A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki and M. Ziółkowski (eds.), *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa, 82–92.

- Clifford James. 2000. *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.
- Czajowski A. 1999. Władza polityczna. Analiza pojęcia. In A. W. Jabłoński and L. Sobkowiak (eds.), *Studia z teorii polityki* 1. Wrocław, 31–52.
- Dahrendorf R. 2006. *Teoria konfliktu w społeczeństwie przemysłowym*. In A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki and M. Ziółkowski (eds.), *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa, 454–477.
- Ferens A. and Macek I. 2000. Proces decyzyjny w strukturach władzy lokalnej. In L. Habuda (ed.), *Administracja i polityka. Proces decyzyjny w administracji publicznej*. Wrocław, 129–142.
- Giddens A. 1984. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Poznań.
- Gorzela G., Jałowiecki B., Herbut M. and Roszkowski W. 1999. *Transformacja systemowa z perspektywy Dzierzgonia*. Warszawa.
- Gupta A. and Ferguson J. 1997. *Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference*. In A. Gupta and J. Ferguson J. (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, 33–51.
- Hryniewicz J. (ed.). 1990. *Spółeczności lokalne u progu przemian ustrojowych*, Warszawa.
- Jałowiecki B. 2002. *Zarządzanie rozwojem aglomeracji miejskich*. Białystok.
- John P. 2001. *Local Governance in Western Europe*. London.
- Lewenstein B. 2010. Między rządzeniem a współrządzeniem. Obywatelskie modele rozwoju społeczności lokalnej. In B. Lewenstein, J. Schindler and R. Skrzypiec (eds.), *Partycypacja społeczna i aktywizacja w rozwiązywaniu problemów społeczności lokalnych*. Warszawa, 21–41.
- Malinowski B. 1984. *Życie seksualne dzikich*. Warszawa.
- Malinowski B. 2000. Kultura i zachowanie się człowieka. In B. Malinowski (ed.), *Jednostka, społeczność, kultura (= Dzieła 9)*. Warszawa, 172–208.
- Martin J. L. 2009. Co to jest teoria pola? In A. Manterys and J. Mucha (eds.), *Nowe perspektywy teorii socjologicznej. Wybór tekstów*. Kraków, 375–418.
- Nijander-Dudzińska A. 2008. Władza samorządowa w społecznościach lokalnych Podkarpacia. Analiza pola społecznego. In J. Kurczewska (ed.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa.
- Putnam R. 2002. *Demokracja w działaniu*. Kraków.
- Popławski T. 1994. Więzy rodzinne w małych miastach. In T. Popławski (ed.), *Miasto na uboczu*. Białystok, 85–117.
- Sagan I. 2000. *Miasto scena konfliktu i współpracy*. Gdańsk.
- Sowa K. Z. 2000. *Socjologia, społeczeństwo, polityka*. Rzeszów.
- Staniszkis J. 2003. *Władza globalizacji*. Warszawa.
- Stoker G. 1997. Teorie samorządu i polityki lokalnej. In P. Swianiewicz (ed.), *Wartości podstawowe samorządu terytorialnego i demokracji lokalnej*. Warszawa.
- Swianiewicz P., Klimska U. and Mielczarek A. 2004. *Nierówne koalicje – liderzy miejsc w poszukiwaniu nowego modelu zarządzania rozwojem*. Warszawa.
- Swianiewicz P. (ed.). 1997. *Wartości podstawowe samorządu terytorialnego i demokracji lokalnej*. Warszawa.
- Sztompka P. 2003. *Socjologia*. Kraków.

- Sztompka P. 2008. *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*. In P. Sztompka and M. Bogunia-Borowska (eds.), *Socjologia codzienności*. Kraków.
- Turner J. H. 2004. *Struktura teorii socjologicznej*. Warszawa.
- Turner V. W. 2005. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków.
- Urry J. 2004. *Globalne układy złożone*. In M. Jacyno, A. Jawłowska and M. Kempny (eds.), *Kultura w czasach globalizacji*. Warszawa, 165–178.
- Urry J. 2009. *Socjologia mobilności*. Warszawa.
- Wojakowski D. 2008. Social Fields and Environment: The Cultural and Spatial Dimension of Social Relations. In D. Wojakowski (ed.), *Borders and Fields, Cultures and Places: Cases from Poland*. Kraków, 65–84.

Agata Nijander-Dudzińska
Dariusz Wojakowski

Władza lokalna – od „małego państwa” do pola społecznego

Wprowadzenie. Znaczenie władzy lokalnej

Sposób myślenia socjologów o władzy jest ukształtowany przez wielkie teorie XIX wieku, przede wszystkim M. Webera i K. Marksa. Są to koncepcje, dla których modelową formą władzy są relacje na poziomie makrospołecznym, w państwach i społeczeństwach. Doświadczenie władzy ujawniającej się w skali makrospołecznej, do dziś chyba dominujące w kulturze Zachodu, orientuje definicje władzy na zorganizowany przymus, posiadanie odpowiednich środków wpływu (np. środków produkcji u Marksa), czy zdolność wpływania na działania innych. Współcześnie można zaobserwować ciekawe wariacje tradycyjnych ujęć. Przymus, a zatem i władza przechodzą w dobie globalizacji do odpersonalizowanych sił strukturalnych (Staniszkis 2003) a środkiem wpływu zamiast dóbr materialnych stają się dobra symboliczne, kultura (Gupta, Ferguson 1997). Poglądy te określa jednak przyjmowane implícite założenie, że najważniejszą, najpowszechniejszą lub też najpełniejszą formą władzy są relacje obserwowane z perspektywy wielkich zbiorowości ludzkich. Nie wnikając w jałowe dyskusje o wadze czy dojrzałości zjawisk społecznych, warto odnieść się do powszechności zjawiska władzy. Jak zatem przywołane definicje mają się do praktyk To'uluwy, czy bardziej współczesnego wodza osady Mashpee, Petersa? (por. Malinowski 1984; Clifford 2000). Antropologia otwiera olbrzymi obszar ludzkiej rzeczywistości, gdzie władza jest obecna, lecz w zupełnie innym wymiarze, w innej formie niż ta, definiowana przez przywołanych autorów. Obszar ten zyskuje na znaczeniu, jeżeli z jednej strony zauważymy, że w wymiarze mezospołecznym dzisiejszego świata obecne są podobne formy władzy (co od swoich początków wskazuje socjologia społeczności lokalnych), z drugiej zaś uznamy, że w dziedzinie archeologii większość czasu i obszaru działalności naszego gatunku na takiej mezospołecznej formie władzy się wspiera. Zwrócił na to uwagę A. Giddens (2003, 312), wskazując na miasto, jako historyczny fenomen oparty na wzroście władzy samej w sobie oraz jej znaczenia w relacjach międzyludzkich. Miasto jako forma lokalnej społeczności jest „pojemnikiem”, czy też ‘tygłem władzy’ warunkującym powstawanie społeczeństw podzielonych na klasy”, który dopiero po pojawieniu się kapitalizmu zaczyna ustępować nowym, silniejszym formom władzy narodowej.

Zakładając, że najpowszechniejszą formą władzy jest ta, która ujawnia się w niewielkich ludzkich społecznościach, chcemy potraktować socjologiczną i politologiczną wiedzę o władzy lokalnej jako podstawę dla rozważań o danych, które dostarcza antropologia i archeologia.

B. Lewenstein (2010, 1–23) zauważa, że współcześnie władza w wymiarze makrospołecznym doświadcza głębokiego kryzysu, którego wynikiem jest ponowne zwrócenie uwagi na społeczności lokalne. Jak stwierdza autorka: „zarówno wtedy, gdy rozważa się kryzys w kategoriach ekonomicznych (...), jak i wtedy, gdy mowa jest o kryzysie w kategoriach politycznych, wskazując przede wszystkim na deficyty w obszarze procesów demokratyzacji, bardzo wyraźnie rozważana jest *community based solution*, czyli orientacja na lokalne sposoby rozwiązywanie problemów społecznych. Uważa się, że przeciwwagą dla powyższych zjawisk mogą się stać silne i zintegrowane społeczności lokalne, wyposażone w odpowiednie środki i władzę. W obu też przypadkach oczekuje się decentralizacji struktur władzy państwowej, tak by uczynić je całościami autonomicznymi i samowystarczalnymi (...) (Lewenstein 2010, 23).

Argumenty z przeszłości i teraźniejszości uwypuklają znaczenie władzy lokalnej dla ogólnych rozważań nad fenomenem władzy. Jednocześnie spostrzeżenia te umożliwiają powiązanie socjologicznych i politologicznych koncepcji władzy z doświadczeniem etnograficznym przywołanym na wstępie artykułu. Podstawą do tych rozważań będzie zaś teoria pola społecznego zaproponowana przez V. Turnera (2005), poprzedzona jednak przeglądem zasadniczych wcześniejszych koncepcji władzy lokalnej.

Od władzy (power) do zarządzania (governance). Od instytucji do interakcji

Paradygmat socjologicznego postrzegania władzy lokalnej ustanowiony został przez amerykańskich badaczy reprezentujących tzw. *community studies* (Robert i Helen Lyndowie, William L. Warner). Władza lokalna traktowana jest jako podsystem w systemie społecznym (ujmowanym zarówno na poziomie mezo- i makrospołecznym) z określonymi funkcjami wobec owego systemu. Według Pawła Swaniewicza (2004) tradycyjne ujęcie funkcjonowania samorządu terytorialnego, który jest współczesną formą władzy lokalnej, skoncentrowane jest na zhierarchizowanych, formalnych procedurach, instytucjach i społecznej kontroli (*local government*). Już sama nazwa angielska sugeruje analogie tej władzy do władzy makrospołecznej, państwowej. Władza lokalna to stosunki nadrzędności i podporządkowania między organami samorządowymi a podległymi im mieszkańcami, jest ona rodzajem władzy publicznej i pozostaje w ścisłym związku z władzą państwową. Tak opisuje to A. Czajowski (1999, 48): *wyказује [władza lokalna] podobieństwa do władzy państwowej, ponieważ dotyczy regulowania dziedzin życia, które państwo przekazało do kompetencji mieszkańców lokalnych jednostek terytorialnych. Do ich uprawnień należy powoływanie przez wybory organów władzy samorządowej i kształtowanie lokalnej polityki bezpośrednio lub za pośrednictwem organizacji społecznych, partii politycznych itd. Mieszkańcy podlegają natomiast organom władzy samorządowej, muszą bowiem przestrzegać uchwała-*

nych przez nie aktów prawnych i podporządkowywać się wydawanym przez nie decyzjom i postanowieniom lokalnej administracji.

Podejście takie można uznać za redukcjonistyczne, dążące do opisania władzy lokalnej w kategoriach władzy państwowej i w tych kategoriach wyjaśnienia specyfiki tej pierwszej. Obecnie wśród badaczy problematyki samorządowej obraz władzy jest nieco odmienny. Píše się przede wszystkim o procesie zarządzania lokalnego (*local governance*), który jest rozumiany jako *elastyczny model podejmowania decyzji, oparty na luźnych powiązaniach poziomych pomiędzy różnymi aktorami* (publicznymi i prywatnymi). Powiązania te mają charakter dobrowolny (John 2001 za: Swianiewicz i in. 2004, 25). G. Stoker i C. Stone piszą o władzy społecznego wytwarzania, która oznacza *zdobycie, poszerzenie i zjednoczenie zdolności do działań*. Jest to władza ku... (*power to*), a nie władza nad... (*power over*). (za: Sagan 2000, 42) *Istotą działania samorządu staje się... nie tyle bezpośrednie podejmowanie działań w oparciu o uprawnienia władcze, ile raczej tworzenie klimatu dla współpracy różnych aktorów, która będzie służyła osiągnięciu wspólnych celów* (Swianiewicz i in. 2004, 25).

Pojawienie się tych nowych ujęć opisywane jest jako odpowiedź teoretyków na zmiany zachodzące w sposobach działania samorządów w krajach zachodnich (Swianiewicz 2004). Taka teza wydaje się zasadna, jeżeli jednak uznamy, że owe polityczne przemiany nie tyle wytwarzają nową jakość społeczną, lecz pozwalają na pełniejszą realizację typowych dla poziomu mezo-społecznego relacji władzy.

Jak zauważył B. Jałowiecki już badania Lyndów doprowadziły autorów do konkluzji, że *miastem tym rządziła jedna rodzina, która nie tylko kontrolowała gospodarkę, ale także aparat polityczny i zarządzający miastem. Sytuacja taka była możliwa w mieście, którego gospodarka opierała się na jednym przedsiębiorstwie, w którym zatrudniona była znaczna część mieszkańców* (Jałowiecki 2002, 60). Charakter relacji we władzach lokalnych Middle Town wykraczał poza nadane jej normy instytucjonalne. To doświadczenie ze Stanów Zjednoczonych można odnaleźć też w późniejszych pracach R. Putnama. Porównując działania instytucji samorządowych w północnych i południowych Włoszech zwrócił on uwagę na uwarunkowania klientelizmu, powszechnego w bardziej zacofanych pod względem obywatelskości regionach, którego efektem jest między innymi niski poziom kompetencji i sprawności urzędników. Ma to miejsce tam, gdzie o posadzie decyduje przynależność partyjna i osobiste powiązania, a nie fachowość i doświadczenie. Ponadto, w mniej obywatelskich regionach polityczne zaangażowanie jest pobudzane nie przez programowe zainteresowanie a przez sieć zależności osobistych patron – klient. Ta sieć decyduje także o granicach zaangażowania obywatelskiego. Obowiązują tu relacje osobiste. Częste kontakty z przedstawicielami władzy dotyczą głównie spraw osobistych, prośb o pracę i patronaż. Polityka charakteryzuje się pionowymi zależnościami zwierzchnictwa i podległości, a partie są nośnikami polityki typu patron-klient (Putnam 1995, 281). Jest to zatem opis swoistej deinstytucjonalizacji władzy lokalnej poprzez wprowadzenie osobistego ele-

mentu w interakcjach i zapewne w dalszej kolejności instytucjonalizacja tych nowych relacji władzy w struktury klientelizmu.

Stała przemienność procesów instytucjonalizacji i deinstytucjonalizacji władzy nie jest cechą klientelizmu, lecz ogólnie władzy lokalnej. Tak można rozumieć tezę R. Putnama o „zależności od szlaku”, zgodnie z którą niektóre społeczności osiągnęły wysoki poziom modernizacji i posiadają ukształtowane w toku historii tradycje obywatelskie, inne – nie dysponują takim dziedzictwem i w związku z tym ich szanse na efektywność i rozwój są mniejsze. Społeczności lokalne istniejąc w podobnych warunkach makrospołecznych poddawane są więc różnym regionalnym czy lokalnym czynnikom przekształcającym ich sposób życia. Putnam postrzega tę specyfikę w kategoriach instytucjonalnych (w rozumieniu antropologicznym, por. Malinowski 2000, 201–203): *Nieformalne normy i kultura zmieniają się wolniej niż reguły formalne i mają właściwość przekształcania tych reguł formalnych tak, że nałożenie z zewnątrz wspólnego zbioru formalnych reguł prowadzi w różnych miejscach do zasadniczo odmiennych rezultatów* (Putnam 1995, 281) W tej wypowiedzi ukrywa się jednak czynnik pozainstytucjonalny, który w stosunkach władzy prowadzi swoistą „grę” z narzucanymi formami społecznymi a obecny jest zarówno w społecznościach podtrzymujących tradycje obywatelskie, jak i je odrzucających.

Podobne są doświadczenia badaczy polskich, którzy wskazują na potencjalne znaczenie, jakie dla sposobów sprawowania władzy w mieście może mieć fakt istnienia w strukturze społecznej mikrogrupy. Problematykę tę rozwinął J. Hryniewicz, wprowadzając pojęcie grup rodzinno-koleżeńskich. Stwierdził, że wokół rodziny nuklearnej koncentruje się układ przyjaźni, w skład którego wchodzi ludzie pełniący role zawodowe ważne dla funkcjonowania danej rodziny. Jest to układ z reguły trwały. Więż rzeczowa wzmacnia więź emocjonalną i odwrotnie. Rzadko jednak prowadzi to do powstania grupy zrzeszającej kilka rodzin. (Oczywiście mikrogrupy mogą powstawać również w oparciu o więź czysto emocjonalną). Interakcje i więzi społeczne w obrębie tych mikrogrup są bardzo podobne do interakcji i więzi rodzinnych, regulują je te same zasady, wynikające z częstych styczności i emocjonalnej bliskości. Grupy te spełniały ważną funkcję w realnym socjalizmie, były mechanizmem poszerzania wolności, stanowiły zaporę przeciw infiltracji ze strony makrostruktur (Hryniewicz 1990 za: Gorzelak i in. 1999, 105).

Układ grup rodzinno-koleżeńskich jest cechą całego polskiego społeczeństwa, ale jest bardziej czytelny w środowisku lokalnym, wskutek „przejrzystości społecznej” małego środowiska (por. Popławski 1994). Układ ten nabiera istotnego znaczenia dla kształtowania relacji społecznych w danym środowisku. W przypadku, kiedy liderzy takich grup zajmują znaczące pozycje w układzie władzy politycznej lub ekonomicznej, łatwo mogą one przekształcić się w kliki, opanowując strategiczne pozycje w danej instytucji lub miejscowości (Hryniewicz 1990, za: Gorzelak i in. 1999, 105).

Ta specyficzna dla poziomu mezospołecznego sytuacja aktorów społecznych, którzy występują jednocześnie jako jednostki znane osobiście oraz

pełniące określone funkcje społeczne wpływa naszym zdaniem na kilka właściwości władzy lokalnej:

- w społecznościach lokalnych wzory instytucjonalne proponowane przez poziom makrospołeczny są przejmowane raczej przez dopasowanie ich do lokalnych wzorów (stąd „urodzinnienie” relacji społecznych w wielu regionach nowoczesnych społeczeństw) niż prostą implementację;

- trwałość „lokalnych instytucji władzy” jest wysoka (lecz nie absolutna) i to ona wyznacza Putnamowski „szlak”. Jeżeli miały one wcześniej charakter obywatelski, to także wzory zewnętrzne będą łatwo dopasowywane do lokalnej praktyki, w innym przypadku lokalną społeczność będzie cechowała faktyczna odporność na formalne rozwiązania polityczne;

- w trwaniu i zmianie instytucji władzy dużą rolę odgrywają relacje o charakterze osobistym. Poprzez dwoisty sposób zaangażowania w relacje społeczne władza lokalna podlega cały czas występującym równocześnie procesom deinstytucjonalizacji i instytucjonalizacji.

Relacyjne i substancjalne ujęcie władzy

Oprócz specyficznych właściwości władzy lokalnej, do których udało nam się dotrzeć w oparciu o literaturę przedmiotu, socjologia poszukuje również tego, co jest istotą władzy w ogóle, obecną również na mezopoziomie społecznych interakcji. Te ogólnosocjologiczne koncepcje mogą mieć bardzo znaczący wpływ na rozpatrywanie lokalnych układów władzy, gdyż proponują badaczom przyjęcie konkretnych kryteriów konstytuujących owo zjawisko społeczne. Dwa kluczowe terminy, które pojawiają się w tych rozważaniach o władzy to relacje i zasoby.

Władzę można na przykład traktować jako szczególnego rodzaju relację społeczną. Władza rozumiana jako relacja społeczna, jest pojmowana przez część autorów jako *stale powtarzające się wzajemne oddziaływania ludzi na siebie, jako utrwalony typ społecznych interakcji, jako wszelkie sytuacje, w której oddziaływanie jednego człowieka wpływa na położenie społeczne drugiego człowieka* (Czajowski 1999, 35). Wzajemne oddziaływania między partnerami stosunku społecznego muszą być regulowane przez normę społeczną (prawną, obyczajową, moralną, religijną). Jeśli zależności między ludźmi nie pozostają pod kontrolą tych norm, mają wówczas charakter indywidualny. Na tej podstawie władzę lokalną (lokalny system polityczny) można rozumieć jako *proces polegający na podejmowaniu decyzji rozstrzygających oraz generujących konflikty społeczne pojawiające się na tle dystrybucji dóbr i wartości społecznie pożądanых i jednocześnie deficytowych. Każdorazowo traktujemy [ją] jako określoną strukturę decyzyjną (strukturę mechanizmu władzy), przebiegającą w przestrzeni lokalnej sceny politycznej*. (Ferens, Macek 2000, 130). Specyfiką relacji władzy jest zatem zdolność podejmowania decyzji dotyczących innych.

W teorii socjologicznej zwolennikiem podejścia relacyjnego jest A. Giddens. Władza jest jego zdaniem powszechnie związana z podejmowa-

niem działań, jest zdolnością „aktorów do realizacji preferowanych decyzji” (tenże 2003, 54). Władza nie jest zasobem, lecz raczej sposobem korzystania z zasobów. Ponadto, jak pisze ów autor: *Żadna jednak forma zależności nie likwiduje bez reszty zasobów, za których pośrednictwem podporządkowani mogą wpływać na działalność swych zwierzchników. To właśnie nazywam dialektyką kontroli w systemach społecznych.* (tamże) Jest to koncepcja „totalna” władzy, gdyż staje się ona relacją przenikającą całość interakcji w obrębie określonej zbiorowości.

Opozycyjna koncepcja władzy, jako zasobu może być modyfikacją myśli marksistowskiej (R. Dahrendorf) lub opierać się na modelu teoretycznym wymiany (P. Blau). Ten ostatni zresztą jest inspirowany badaniami terenowymi B. Malinowskiego, które odnoszą się do uznawanych przez nas za kluczowe danych mezospołecznych.

R. Dahrendorf pojmuje władzę jako czynnik determinujący stały konflikt społeczny (Dahrendorf 2006). Jest to jeden, (obok bogactwa i prestiżu), z przywilejów grupowych (klasowych). Dystrybucja tych przywilejów pozwala na wyodrębnienie w społeczeństwie klas nadrzędnych i podporządkowanych. Poczucie deprywacji w rozdziale dóbr i wzrost świadomości interesów w zbiorowościach podporządkowanych oraz utworzenie grup konfliktowych prowadzą do pojawienia się konfliktu w społeczeństwie. Konflikt ten będzie tym intensywniejszy, w im większym stopniu dystrybucja władzy i innych nagród nakłada się na siebie oraz im mniejsza jest mobilność między grupami nadrzędnymi i podporządkowanymi. Gwałtowność konfliktu i jego zdolność do generowania głębokich zmian strukturalnych i reorganizacji maleje, gdy system dysponuje zdolnością do wytwarzania procedur regulacyjnych, obniżających napięcia (por. Turner 2004, 193–194).

Koncepcja władzy P. Blaua opiera się o jego przekonanie, że wszelkie interakcje między ludźmi polegają na wymianie jakichś dóbr czy wartości (nagród). Fakt, że w relacje wymiany ludzie zawsze wchodzi wyposażeni w nierówne zasoby (materialne lub niematerialne) przesądza o nierównorzędnym i asymetrycznym charakterze tych stosunków (Blau 2006a; 2006b). Zgodnie z zasadami wzajemności i wymiany sprawiedliwej, czasami oferowane przez jedną stronę dobra lub usługi są tak wartościowe, że wymagają nagrody wartościowszej niż pieniądze, uznanie czy szacunek. Nagrodą tą jest uległość wobec czyichś żądań: *Można ustanowić swą wyższość nad innymi przytłaczając ich korzyściami, których nie będą mogli należycie spłacić i w ten sposób podporządkować sobie ciężarem ich zobowiązań. Jeśli zaś wyższość jest już mocno zakorzeniona w strukturach ekonomicznych i politycznych, umożliwia ona jednostce uzyskiwanie korzyści w formie daniny od tych, którzy są jej podporządkowani, bez jakiegokolwiek groźby dla ich trwałej nad nimi wyższości* (Blau 2006b, 91). Zdolność ludzi do wymuszenia uległości w stosunkach wymiany oznacza, że dysponują oni władzą (por. Turner 2004, 314). Relacja władzy pojawia się, gdy jeden z partnerów (posiadający władzę) jest dysponentem dóbr – monopolistą, zaś drugi (poddany władzy) nie może się bez nich obejść, nie może znaleźć ich alternatywnego źródła i nie ma możliwo-

ści ich wymuszenia na drodze przemocy. Ten rodzaj relacji jest szczególnie dobrze widoczny w stosunkach patron – klient (Sztompka 2003, 370–371). Tutaj, podobnie jak u A. Giddensa, władza wiąże się zarówno z zasobami jak i relacją społeczną. Władzę jednak determinują, a nawet definiują (u Dahrendorfa) zasoby. Relacja jest wynikiem posiadania władzy przez jednostkę.

Władza lokalna jako pole społeczne

Wydaje się, że wykorzystując te doświadczenia socjologii i politologii w zakresie opisu władzy lokalnej można powiązać niektóre ich wątki z doświadczeniami i koncepcjami antropologicznymi. Do tego celu służy nam popularna również w socjologii (por. Martin 2009) teoria pola.

Wychodząc z definicji V. Turnera (Turner 2005, 105) pole społeczne rozumieć należy jako całokształt interakcji między aktorami zorientowanymi na te same wartości, znaczenia i zasoby (por. Wojakowski 2008). Dwa zasadnicze elementy pola to sieć interakcji oraz zbiór zasobów materialnych i symbolicznych (znaczeń, wartości). Definiując władzę jako specyficzny rodzaj pola społecznego można częściowo pogodzić wskazane wcześniej stanowiska opisujące ją w kategoriach relacji bądź zasobu. W polu władzy znajduje się bowiem sieć interakcyjnych powiązań i jednocześnie wytwarzane przez tę sieć (lub też jedynie wykorzystywane i redystrybuowane) dobra materialne i symboliczne.

Pole władzy nie wyczerpuje się jednak w tych dwóch elementach. Koncepcja V. Turnera komponuje się bowiem dobrze z relacyjnymi teoriami rzeczywistości społecznej (J. Urry 2004; 2009; Sztompka 2008). W perspektywie tej aktorzy, choć sami nie stanowią pola, lecz w polu jedynie działają (por. Martin 2009, 378), wytwarzają jednocześnie strukturę pola, nie w sensie substancjalnym, lecz poprzez wyrażone w sieci relacji „zorganizowanie i zróżnicowanie” pola (por. tamże).

Całokształt interakcji między aktorami analizowany może być zatem jako działanie (zarządzanie; podejmowanie decyzji) i jako struktura relacji w jakich realizuje się owo działanie. Struktura ta nie jest trwała z definicji (to znaczy, że może podlegać ciągłym przekształceniom w procesach interakcyjnych), jednak – z różnych historycznie powodów – taką trwałością może się cechować. Wydaje się, że powodem zasadniczym (relatywnej) trwałości pola władzy jest to, że jest ono zbiorowym odpowiednikiem indywidualnej tożsamości. Przez pewne cechy pola władzy manifestuje się pole szerszej zbiorowości plemiennej, czy lokalnej, która może siebie identyfikować *przez* właściwości pola władzy (działania i symbole). Współcześnie może się wydawać, że gwarantem trwałości pola władzy lokalnej są raczej reguły zewnętrzne (prawo państwowe określające strukturę władz lokalnych i ich kadencyjność), ale jest to spostrzeżenie z bardzo krótkiej perspektywy czasowej. Po latach centralizacji (w większym natężeniu doświadczanej w Polsce, ale obecne też w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych; por. Sowa 1990, 125–132),

społeczności lokalne dziś na nowo odtwarzają swoją tkankę relacji i zasobów. Jednak jak zauważył Yi Fu Tuan struktura przestrzeni miasta europejskiego oddaje jego system wartości i strukturę społeczną, jest więc trwałą manifestacją tego, co tu nazywamy polem społecznym władzy lokalnej.

Zanim jednak poświęćmy uwagę manifestacjom pola, należy nazwać ową relatywnie trwałą sieć interakcji w polu władzy. W przypadku plemienia sieć tę wyznaczają koligacje rodzinne (wódz i jego rodzina), wersją feudalną jest dwór, zaś obecnie sieć powtarzalnych interakcji opisuje na przykład pojęcie reżimu miejskiego. Odwołując się do Iwony Sagan, reżim miejski można określić jako pewien układ sił, ład społeczno-polityczny w mieście, oparty o funkcjonowanie koalicji, czyli nieformalnej, lecz stabilnej grupy, posiadającej dostęp do instytucjonalnych zasobów, który daje jej możliwość trwałego udziału i kontrolowania procesów decyzyjnych. Koalicja będąca podstawą tworzenia reżimu miejskiego powstaje oddolnie i w dużej mierze spontanicznie, nie ma hierarchicznej i formalnej struktury. Należy jednak zwrócić uwagę, że w jej istotę wpisana jest stabilność, intensywność i trwałość w czasie. Niemal wszystkie miasta mają swoje reżimy, mogą jednak występować między nimi różnice (Sagan 2000, 44, 47). Jak widać koncepcję tę można potraktować jako ograniczoną diachronicznie i kulturowo wersję koncepcji pola władzy lokalnej. Dodać przy tym należy, że tak rozumiany reżim miejski powinien też uwzględniać istnienie wewnątrz pola napięć i konfliktów.

Element trzeci pola władzy to materialne i symboliczne zasoby. Ciekawe jest to, że choć przynależą one do pola, to ich obecność może być jednocześnie traktowana w pewnych warunkach jako manifestacja obecności i siły pola – na równi zresztą z samymi aktorami, których obecność, gesty i postawa mogą podobnie być informacją o samym polu społecznym. Na przykład ratusz miejski jako przestrzeń, w których realizują się działania aktorów pola władzy oraz odczytywana jest symbolika obecna w tym polu jest elementem samego pola. Dla osób spoza tego pola – mieszkańców miasta, przyjezdnych czy badaczy – może być on traktowany jako tego pola manifestacja. Podobnie jest z *vaygua* w systemie *kula*, które służą do symbolicznej interakcji i informują o strukturze relacji w lokalnym polu władzy.

Pole władzy lokalnej wyodrębnia się przez zdefiniowanie siebie jako pola władzy (wódz i jego rodzina; rada plemienia; władze samorządowe) więc nie oznacza to, że pole owo monopolizuje wszelkie wpływy społeczne. Ponieważ w wielu momentach przedstawianej tu koncepcji pola władzy można doszukać się analogii do tez A. Giddensa, zauważyć trzeba, że powszechność relacji władzy została tu ograniczona w porównaniu z wizją tego autora. Wynika to z założenia, że pomimo powszechnych zależności, pewne interakcje i pewne symbole kojarzone są z „czystą władzą”, władzą, która w interakcjach określa się jako władza. Tylko przy założeniu takiej *differentia specifica* relacji władzy można mówić o istnieniu odrębnego pola władzy. Pole władzy nie obejmuje zatem wszystkich relacji władzy w rozumieniu Giddensa. Władza lokalna to fenomen społeczny i kulturowy zarazem, bo może być dostrzeżona dzięki pewnym kodom symbolicznym, które są składową pola. Jest to ważne

z perspektywy archeologii, gdyż owe kody symboliczne są z reguły powiązane z określonymi materialnie symbolami władzy, przez które się wyrażają.

Zupełnie innym zjawiskiem jest Giddensowska kontrola, czy też wpływ, które nie istnieją wyłącznie w polu władzy. Choć celem pola władzy jest posiadanie wpływu w szerszym polu społecznym (plemień, gmina), w którym wyłania się owo pole władzy, to w różnych lokalnych (czasowo i przestrzennie) układach zakres tego wpływu może być zmienny. Przyjęcie takiej perspektywy wprowadza zbiór interesujących poznawczo zagadnień: na ile pole władzy kumuluje wpływ na jednostki spoza tego pola; kiedy i na jakich warunkach wpływ jest przemieszczony do innych pól społecznych; czy istnieje pole władzy pozostające bez realnego wpływu na szerszą zbiorowość i jakie zasoby oferuje wchodzącym w nie aktorom, itp.

Uwagi końcowe

W niniejszym artykule staraliśmy się nakreślić główne tendencje w postrzeganiu władzy lokalnej przez socjologię i politologię oraz wykorzystać doświadczenie tych dyscyplin w sformułowaniu własnej propozycji pola władzy lokalnej. Pole władzy lokalnej to taka perspektywa, która bierze pod uwagę zarówno relacyjny charakter władzy, jak i problem symbolicznych i materialnych jej zasobów. Dzięki odwołaniu do teorii pola władzę lokalną można analizować w kontekście jej działań (decyzji), struktur (relacji między aktorami lub struktur symbolicznych) oraz manifestacji materialnych. Koncepcja pola władzy lokalnej nie jest jednak odpowiedzią, jak ta władza wygląda. Jest to pewien aparat teoretyczny, który naszym zdaniem pomaga w sposób pełny opisać fenomen władzy. Nie dajemy jednak odpowiedzi, jaka może być struktura pola władzy, jak odczytywać różne jego manifestacje, jak oszacować siłę oddziaływania w innych polach społecznych. Wydaje nam się, że to jest już zagadnienie konkretnych lokalnych studiów, prowadzonych w socjologii (Nijander-Dudzińska 2008) i mamy nadzieję, że możliwych do realizacji w innych naukach społecznych.

Celowe rozgraniczenie między polem władzy lokalnej a wpływem w społeczności lokalnej stara się uwzględnić współczesne relacje na poziomie mezospołecznym. Władza lokalna jest wyraźnie identyfikowana, gdyż jest produktem szerszego systemu prawno-administracyjnego. Jednocześnie aktorzy z pola władzy nie są jedynymi podmiotami wpływu w lokalnym środowisku. Zastosowane rozróżnienie pozwala więc uchwycić na ile społeczno-kulturowy status władzy przekłada się na wpływ na to środowisko. Wydaje się, że nie jest to wyłącznie problem współczesny. Zrytualizowana władza plemienna, ograniczona wieloma zasadami religijnymi może być również postrzegana jako złożona sieć interakcji, w której wpływ nie jest jednokierunkowy – od pola władzy na zewnątrz – ale istnieją też zwrotne naciski na pole władzy w ramach środowiska lokalnego.

Jerzy Jestał*

The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences

ABSTRACT

J. Jestał 2011. The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 133–176

This article constitutes a critical review of the knowledge and theories regarding ritual and ceremony which have emerged in the social sciences. The impetus for this undertaking is the conviction that the issue of ritual has been paid insufficient attention – particularly in sociology. The text opens with deliberation on the subject of defining ritual and ceremony. Subsequently, the theories of ritual which explain existing ceremonies by looking at the conditions under which these observances arose are examined. This article comprises also ponderings on the place of ritual in sociological theory.

Key words: Ritual, ceremony; theory; social sciences; myth; religion; theatre; genesis, function, and types of ritual

Received: 03.02.2011 ; Revised: 27.11.2011; Accepted: 22.12.2011

The issue of ritual does not draw special favor in sociology for which state of affairs there are many explanations. Above all, ritual is associated with indigenous populations whereas the focus of sociology is on contemporary societies. If some material on ceremonies appears in mass media, it is usually set against exotic images of rhythmically moving and singing members of some Buddhist or Hindi sect, or we see boys from some native tribe subjected to tests of pain tolerance or attentively listening to the words of a shaman filling them in on the mysteries of the clan.

An aura of extraordinariness and strangeness is attached to the concept of ritual. Describing the onset of anthropology's interest in ritual, Susan Langer unkindly comments: *Frobenius (...) describes an initiation ceremony in New South Wales, in the course of which the older men performed a dog-dance, on all fours, for the benefit of the young acolytes who watched these rites, preliminary to the painful honor of having a tooth knocked out. Frobenius refers to the ritual as a "comedy," a "farce," and is amazed at the solemnity with which the boys sat through the "ridiculous canine display. (...) Perhaps the savages who "laughed*

* Spiechowicza 13/39, 35-223 Rzeszów, Poland; jerzyjest@windowslive.com

consumedly” at a tonsured father’s sacraments with Holy Water, his God-eating and his scriptural explanations, were having a similar difficulty! (Langer 1954, 37–38).

Nevertheless, once attention is turned towards the rituals of contemporary societies, then it is usually in the context of bureaucratic procedures, time-consuming, and incomprehensible clerical tasks – the completion of a stack of forms and the delivery of various documents. In present-day communities, rituality often refers to blind subjugation to some rules and regulations. To some degree, the Evangelists and Jesus Christ are responsible for this negative opinion about ritual – primarily for the criticism of ceremonies contained in this significant assertion: “The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath” (Mark 2, 27–28).

Analysis of the Concept of Ritual

To start with, we should deal with the most basic matter – the question of terminology. In Polish language we have two terms with only slight different meaning: “rytuał” (eng. ritual) and “obrzęd”. In their *Dictionary of Sociology*, Olechnicki and Załęcki defined “rytuał” as, “a form of “obrzęd” conducted in the presence of sacrum and pertaining to the life of a society; it is executed in the form of a series of actions and strictly delineated ritual tasks (often of a magical or religious nature)” (Olechnicki, Załęcki 2002, 181–182). In turn, “obrzęd” is seen as, “a set of collective or also individual actions or practices comprising part of a public rite of a religious or secular nature. The main goal and function of the rituals in society is seen as the sustenance of integration” (Olechnicki, Załęcki 2002, 142). The authors of this cited text associated “obrzęd” with ritual; Zofia Staszczak did likewise in the entry of *ritual* she authored in the *Ethnological Dictionary* (Staszczak 1987, 321). Herein, too, ritual and “obrzęd” will be treated interchangeably.

That said, authors writing in the English language do not have a problem with such term confusion. For example, let us look at the definition of ritual in *A Dictionary of Sociology* published by Oxford University Press: “Generally, an often-repeated pattern of behaviour which is performed at appropriate times, and which may involve the use of symbols. Religion is one of the main social fields in which ritu-

als operate, but the scope of ritual extends into secular and everyday life as well” (Marshall 2003, 1472)

Also significant is Eric Rothenbuhler’s remark that the noun and adjectival senses of the word *ritual* should be distinguished in analysis because it could mean a kind of social action, trait, or stylistic aspect of that action (Rothenbuhler 2003, 20). It seems that sociology and anthropology differ in their emphasis of distinct aspects of ritual: contemporary sociology concentrates its attention on ritual in the adjectival sense (with the notable exception of Randall Collins), while anthropology mainly focuses on ritual as an important element of culture, especially indigenous societies. The “adjectival perspective” in sociology is represented by, for instance, Robert Wuthnow’s concept of the sociology of religion which describes ritual as “a symbolic-expressive aspect of behavior that communicates something about social relations, often in a relatively dramatic or formal manner”. (Wuthnow 1987, 109).

Can ritual behavior be differentiated in everyday life from non-ritual behavior? After all, a characteristic of ritual behavior is its repetition and preservation of a rather fixed order or pattern. Yet it is, of course, easy to point out often recurring conduct which does not constitute ritual, but is rather the effect of biological or environmental (in the technical sense) conditioning. Perhaps setting ritual behavior apart from the non-ritual is not a key issue in sociology.

Quite the contrary, in archeology this a truly weighty matter. Otherwise, how would we interpret the figure of a doll in a child’s grave? Was it placed there by the mother as an aching gesture upon the loss of her daughter, or is the doll the correlate of some funerary ritual? In order to correctly interpret this fact, we must refer to another – the symbolic-expressive – element of ritual. If such figures are found often in tombs, then in all probability we can assume that such behavior expresses not only pain but also implies some vision of an afterlife reality. In archeology it is accepted practice to consider as a correlate of ritual those items which cannot be assigned (in light of current knowledge) some instrumental or technological value (Brück 1999, 314–317). Nonetheless, this solution is less than satisfactory.

In his definition, Wuthnow stresses the importance of ritual as a form of communication – its theatricality and formalization. Roy Rappaport (1999, 37–45) considers that ritual is enacted and not just implemented in some ordinary fashion. Therefore, the appearance of

actors or performers is necessary to ritual. Seen from this perspective, it becomes something closer to or even synonymous with theatre. Certainly some anthropologists followed just such a path in the evolution of the anthropology of theatre (see Victor Turner) while dramaturgy gained prominence in sociology thanks to Erving Goffman's *The Presentation of Self in Everyday Life*. Be that as it may, significant differences do exist between theatre and ritual. In the former there is the division between the actors and the audience; in the latter all persons present are participants in the ritual even though there is a natural distinction between more or less significant roles.

Let us take, for example, the Roman Catholic mass. Undoubtedly the role of the celebrant priest is more important than that of the faithful gathered. Even so, they are all participating and are vitally interested in the outcome of the ritual which comprises the sacrament of the Eucharist. When it comes to the matter of a ritual's formalization, its level varies. The least prescribed are those of everyday life; the most decorous are state, church, or other institutionally-led observances which are customarily labeled ceremonies.

The last feature of the ritual is its conveyance of some information about human society. This means no more or less than the fact that ritual is impossible outside society if not performed by individuals. Ceremonies and rituals are part and parcel of culture and an element of social life. The information it contains is not clearly intelligible for all. Even the participants are not always capable of fully deciphering the relayed message. Herein lies the fallibility as well as solidity of rituals and ceremonies.

The Emergence of Rituals

Let us initiate our analysis of rituals by posing a question on the impetus for its emergence. Valuable information is provided by the findings of Konrad Lorenz' research. Being both an ethologist and evolutionary psychologist, he tried to apply conclusions from observations of animal and insect behavior in the elucidation of issues pertaining to the behavior of mammals at a higher level – human beings. Herein lies the genesis of his most renowned concept: the theory of aggression.

It was in this same mode that Lorenz approached the manifestation of ritualized behavior among animals. His hypothesis is most

simply summarized as follows: habit transmutes into custom and subsequently into ritual. Lorenz illustrated this thesis with various examples. He noted, for instance, that the male in one species of flies, prior to attempting copulation, offers the female a trophy insect. Once she accepts his gift and undertakes its consumption, the male can calmly copulate, confident that his beloved will not mistake him for fodder. His clever subterfuge cannot be treated as ritual although the aim is clear (Lorenz 2005, 62–63).

That duly noted, one wonders why this same pattern of behavior is observed in another species of flies whose females do not devour males and, in fact, never eat other flies with the exception of this singular pre-coital feast? Lorenz deduces that an earlier acquired pattern has been transferred to successive generations, and has been maintained despite the fact that under new conditions the causes for its introduction have become extinct. This scholar argues that human rituals appear in the same way with the difference lying in the fact that transfer among other living things is conducted by imprinting whereas among human beings this transmission is of a cultural nature. The creation and preservation of individual habits is explained by Lorenz as lying in psychology: „For a living being lacking insight into the relation between causes and effects it must be extremely useful to cling to a behaviour pattern which has once or many times proved to achieve its aim, and to have done so without danger. If one does not know which details of the whole performance are essential for its success as well as for its safety, it is best to cling to the all with slavish exactitude. The principle, ‘You never know what might happen if you don’t’ is fully expressed in such superstitions” (Lorenz 2005, 68–69).

To a certain degree, complementary to Lorenz’ theory is the research done by an anthropologist, Marvin Harris, into the surfacing and sustenance of certain religious obligations and prohibitions. Just like his behavioral psychology colleague, Harris aimed to shed light on certain odd and extraordinary customs by viewing them through the prism of the place and conditions under which they arose and were shaped. For example, in explaining the injunction against the consumption of pork among Jews and Muslims, Harris stated that this directive was justified and appropriate at the time and in its natural, ecological environment because, although pork is tasty, swine husbandry at high temperatures and on desert territory led to high mortality. So as to

deter its members from undertaking a dangerous risk connected with investment in the breeding of hogs, a sacrosanct ban was introduced against the eating of pork (Harris 1985, 49). While it is true that under European conditions this ban ceases to be economically substantiated, for Jews its rejection would occasion the doubting of tradition and the rebuffing of the culture which constitutes their identity.

Harris' conception is convincing in its explanations of certain aspects in the materialization and maintenance of concrete rituals. After all, it is culture (and along with it, rituals and ceremonies) which serves an adjustment function between societies and their environment. Nevertheless, it would be difficult to expect the principle of adaptation to explain everything.

Returning to Lorenz, let us repeat again that the difference between rituals in the animal kingdom and the human world is rooted in the fact that various, more intelligent species of animals are capable of creating and utilizing a certain, though rather limited set of signs. Man, however, is a symbolic animal; meanings contained in human rituals go far beyond any precise and literal content.

It is very possible that rituals played a key role in anthropogenesis. The results of contemporary investigations into the behavior of chimpanzees and other human-like primates prove that ritual (in the sense of multiple, subconscious replication of a pattern) could have contributed to the emergence of symbolic concepts. The findings from experiments on the conduct of mankind's closest relatives confirm that symbols (i.e., signs which mean something more than only a signified object) can be shaped in the minds of chimpanzees. Manifold repetition of the same patterns leads to a blurring of internal differentiation between the components of the pattern and probably to the creation of a novel concept in the ape's mind: the imagining of a whole which constitutes something new when measured up against the separate elements (Deacon 1997, 402–403).

The following concepts discussed here all seek to find the rudiments of ritual in some real, historical, or mythical event. The controversial French philosopher and anthropologist, René Girard searched for the instigation of ritual in the first mythical murder. The point of departure for him was an assumption that each religion includes ritual worship of God or gods. The most primary and fundamental ceremony (found in whole or in part in nearly all religions) is a ritual in which an

animal is offered (slaughtered) in honor of some divinity. Moreover, in many cultures we find traces of a ritual even more bloody and cruel – human sacrifice. Girard feels that this homicidal ritual was present at the outset of human culture and civilization; only as a subsequent development were humans replaced by animal offerings.

Substantiating his bold and controversial hypothesis, he summons up material obtained not only by ethnographers, anthropologists, archeologists, and sociologists of religion, but finds confirmation of his theory in the history of literature, art, and folklore. His line of thinking can be roughly presented as follows: the fundamental mechanism of social life is mimesis (imitation). This means that each man wants to have as much (e.g., in women, resources, etc.) as any other member of his community. Rivalry and aroused greed lead to altercations whose end result must be the death of his adversary. This first murder ushered in civilization in that it discharged emotions, built community ties between murderers, and feelings of guilt were eradicated by various narratives which burdened higher powers (God or gods) with responsibility for death. From this moment on, the mechanism of the scapegoat became the model way of resolving social crises. In time, however, human sacrifice was replaced by animal sacrifice.

Traces of this development, so weighty in the humanization of relations, can be found, among others, in the *Iliad* (the tale of Iphigenia being offered by Agamemnon in return for success in his expedition), or in the Bible (the story of the near-killing of Isaac by Abraham). Here on in, the history of human civilization takes on a completely different character whose crowning moment was the martyr's death of Jesus Christ on the cross. Offered on behalf of the whole of mankind, this sacrifice rendered any future one unproductive. In fact, subsequent acts of this type would be unacceptable (Girard 1987, 292).

Girard sailed through the history of world culture in rather cavalier fashion, seeking remnants of primeval violence and scapegoat rituals. He recounts, too, information gathered by ethnographers and anthropologists about rituals symbolizing the killing of a king or other persons. With great respect, he refers to Freud and the psychoanalyst's notion of primal murder of the tribal chief. Girard treats his explorations as if it were an assignment for a detective – seen especially in this comment: „It is something more than mere chance that has led to the coincidence of these remarkable events, linking the indubita-

bly real progress of the so-called human sciences with the slow but steady progress of knowledge toward an understanding of the surrogate victim and of the violent origins of all human culture” (Girard 1989, 240–241).

One can be awed by Girard’s knowledge of cultures, yet his underlying thesis – i.e., that each community subconsciously conceals some felonious crime committed in the distant past (as in the case of Jedwabne) – is doubtful. Even if we were to agree that rituals of human sacrifice were widespread in prehistoric times and are still practiced today in some corners of the world (For instance, in 2002, the corpse of a small, African boy was found in the Thames River. The nature of his wounds and the objects found nearby testify to his being the object of some bloody ritual), it would be difficult to accept an assertion that human bonds and religion were constituted precisely at the time of that original murder.

Noteworthy is that – from Girard’s viewpoint and just as in Mircea Eliade’s theory explicated below – ritual constitutes the realization of myth and the latter is historically and logically the predecessor of the former. This places both these scholars, like James Frazer, in the “subjectivists” circle. Alternatively, the “ritualists” – such as Durkheim or Cassirer – claimed that ritual is in the foreground, and all accompanying beliefs are no more than a rationalization of activities undertaken (Burszta 1998, 112).

Eliade, the French-Romanian philosopher and sociologist of religion, pinpointed the inauguration of ritual in the events recounted in sacred texts. Eliade stated that each believing individual lives concurrently in two worlds: secular time and sacred time. Ritual served this philosopher as a bridge between profanum and sacrum. The pious person, replicating the deeds of the gods or heroes, symbolically becomes one of them. Mircea Eliade saw human beings as breaking out of their temporary, inconstant, and not always efficacious existence in order to attain cosmic peace, steadfast time, and eternity. Each and every reenactment of ritual means the re-actualization of events from the distant past – events illustrated in myths. Thus is ritual governed by myth, the latter furnishing patterns of behavior, meanings, and symbols. As Eliade wrote: For the religious man the reactualization of the same mythical events creates his greatest hope: at every reactualization he finds chance to transform his own existency, to become

similar to the divine norm. In the definitive settling of accounts for the religious man of primitive and archaic societies endlessly repetition of standard-gestures and eternal encountering the mythical beginning of time, sanctificated by gods, will not imply the pessimistic vision of the lives; quite the contrary (Eliade 1993, 119).

It is worth calling attention to the fact that, according to Eliade, ritual fills a secondary role because it is a playing out by the believers of events found in religious mythology. For instance, the Maundy Thursday ritual washing of feet (i.e., the Mandatum) is nothing other than the re-enactment of something described in the Gospel of St. John: “so he got up from the meal, took off his outer clothing, and wrapped a towel around his waist. After that, he poured water into a basin and began to wash his disciples’ feet, drying them with the towel that was wrapped around him.” [John 13: 4-5]. The practicing of this ritual by the Pope and bishops (among others) is precisely a recreation of that episode. This ceremony is reserved for ecclesiastical officials but the faithful – rank and file members of Christian churches – participate in various types of individual (e.g., prayer) or collective (e.g., communion) observances. Key to Eliade’s perspective is that the inspiration for each of these mandatory acts can be found in the Holy Scriptures or in the tradition of a specific church.

The problem with this conception lies in the fact that the principle just illustrated fits the description of the vast majority of religious rituals, but is completely inadequate in explaining secular rituals. While not detracting from its importance, we should stress that this notion is not universally applicable. It pertains solely to the religious, saying nary a word about the origins or functions of secular rituals.

The Classification of Rituals

In her piece entitled “Ritual: Perspectives and Dimensions,” Catherine Bell outlined six basic types of ritual behavior: 1) rites of passage, 2) calendrical rites, 3) rites of exchange and communion, 4) rites of affliction, 5) rites of feasting, fasting, and festivals, and, finally, 6) political rites (Bell 2009, 93–169). One quickly assumes, of course, that these do not constitute exclusive divides; as will be shown shortly, examples can be found which could be simultaneously placed in two or more categories. Nevertheless, Bell’s typology meets well the need for

some ordering in the analysis of such widely differentiated datum. Hence, let us discuss these groupings.

Rites of Passage

Rites of passage are such ceremonies as accompany and dramatize the key turning points in the life of a human being – e.g., the attainment of maturity or a wedding (Bell 2009, 94). It is worth observing that nature only creates impulses; it determines neither the time nor the script for these ceremonies. In any case, the very fact that an infant is born does not yet mean that the child will be recognized as a member of the community; the end of puberty does not mean that a person will be recognized as a man or as a woman; and sexual relations are not synonymous with the undertaking of marital vows. After all, we are aware of cultures which blessed marriages between children, or which drafted underage boys to serve as knights.

Culture is not the result of nature; rather it is culture which, via rituals, aims to reign over nature. The biological transformations of the individual are forced into a cultural framework, and thus this new organic energy is consumed for the good of the entire community. The folklorist, Arnold van Gennep (2006) claimed that there is a generally binding rule channeling the behavior of the members of a collectivity whenever they cross these natural boundaries. He called these *rites de passage* – rites of passage – each of which encompasses three phases. The first of these is the that of symbolic separation: a symbolic rupture with a person's previous life. The second phase is in between and was labeled liminal after the Latin word *limen*, meaning threshold. Here the individual is suspended between his or her past and future lives – no longer what he or she was before, though not yet reborn as a different person. Upon completion of this stage, the subsequent phase is that of inclusion: the individual obtains a fresh identity, becomes a fully-inducted member of the society, and is bestowed a different, accompanying social status. Often during the liminal phase an individual is subjected to various tests of strength and survival skills, and checked for the capability of supporting oneself and the prospective family unit. Particularly physical endurance tests prove that one of the main functions of rites of passage is control over the biological seam in the human personality.

Traditional Jews, whose religion is highly ritualized, underscore the acceptance of new male members through the ritual of circum-

cision and the attainment of maturity through the ritual of the *Bar Mitzvah*. In Catholicism an analogical role is played out in the rituals of baptism and First Holy Communion. In contemporary Western civilization, rites of passage are slowly vanishing and their meaning grows ever weaker. Gradually they are becoming yet another pretext for play. This development is not, however, one which should cheer us. On balance, the function of such rites is the transformation of the human personality: the individual is instilled with the conviction that his or her social position has changed, and that, therefore, not only new rights have been acquired, but also new responsibilities. The problem of the immaturity of today's men and women – an inability to handle obligations and duties – is (to a degree) the consequence of not having undergone the appropriate rite of passage.

The French sociologist, Pierre Bourdieu critiques such a positive assessment of rites of passage, the aim of which is – in his opinion – to segregate specific members of the group from others. In the latter category are found those who will never be the subjects of such a ceremony because it is inapplicable to their situation (see Maisonneuve 1995). For instance, a ritual induction of first-year students into the university, promotion to a senior appointment at work, etc. pertain to persons from higher social classes. Thus their superior position is socially legitimized and non-participants are thrust back down to the underbelly of the social hierarchy.

Calendrical Rites

Inasmuch as rites of passage occur only once in an individual's life, calendrical rites are repeated annually and at a precisely demarcated time. Their task is to encapsulate flowing time in a symbolic framework and endow natural changes with some sense. Examples of such are the celebrations of New Year's Day, Easter, or Christmas. We should call attention to the fact that Christian holy days emulate earlier pagan rituals which were much more clearly connected to shifts in seasons. For instance, the Assumption of the Virgin Mary (15 August) is also known in Poland as Our Lady of Herbs and is often linked to celebrations of crop yields. Yet another once popular custom was the blessing and offering of gifts composed of herbs, grains, vegetables, or flowers.

One function of calendrical rites is obvious: on the one hand, they metaphorically oblige nature to submit to man; on the other hand, they

constitute a proper adaptation of the human community to its natural environment. Other than rituals referring to changes in the natural world, among calendrical rites are such events as the commemoration of anniversaries important to an entire nation. In the case of Poland, such dates are 3 May and 11 November whose function is to recall national history, representing those episodes which were crucial for the formation of the state in its current shape and form. For members of a religious community, a similar purpose is served by their holy days – e.g., Good Friday reminds Christians of the sacrificial death of Jesus Christ.

Rites of Exchange and Communion

In practically every religion we deal with a form of exchange: the faithful offer some gifts, and expect in exchange that their prayers will be answered. The relationship between them and their God will always entail an element of selfless devotion as well as of calculated manipulation; the proportion depends upon many factors – above all upon personality and religious culture. Gifts can also be of various nature: from the symbolic (e.g., prayer, candle or incense burning, etc.) to the material (e.g., animals, precious jewelry, money, etc.). Such a ritual is called a sacrificial offering which literally means that the offered item is made sacred. Customarily, this gift would be destroyed (most commonly by fire) or slaughtered (if a bird or animal); at times it would be eaten during ritual repasts. Whatever is proffered must be flawlessly perfect and blossoming, untouched by the tooth of time. Bell calls these rites of exchange and communion because participants therein believe that a conjoining with divine energy or with God ensues at some key moment during the ceremony.

Of course, there is a type of offering which evokes strong controversy: human sacrifice. In his opus magnum, *The Golden Bough*, James Frazer describes ritualized regicide as a means by which the monarch's magic power is passed on to his successor, or to nature itself thereby guaranteeing fertility and abundant harvests. The natural world is seen as dying in winter, necessitating human sacrifice in order to be reborn: death is actually vital to the preservation of the cosmic order. Offering human beings – slaves or prisoners – was found in many ancient cultures; the Mayans, however (to the horror of the Spanish priests who reported this), even proffered their children. Still, traces of such ritu-

als can also be found in Judaism and Christianity. From this perspective the celebration of communion – as the consumption of the Body of Christ and the drinking of His blood – symbolically mimics human sacrifice (Frazer 2002).

Rites of Affliction

In primordial communities the healing of bodily ailments also required submission to various curative rituals. Modern man doubts the effectiveness of such activities, often perceiving them as proof of the irrationality of traditional societies. Nonetheless, indigenous people are not in the least so gullible as the egocentric “White man” (raised to believe in a myth of superiority) would have them be. Claude Lévi-Strauss recalled that when, upon completion of special rituals, the long-awaited rain did fall, local Bushmen did not at all assign credit for its elicitation to themselves. Quite the contrary, they expressed amusement at the suggestions of observers that the ceremonies had triggered the precipitation.

Lévi-Strauss felt that we could look at symbolic effectuality (i.e., the success of rituals) from quite another perspective. Even if we were to agree that a chaplain’s invocations or a shaman’s incantations alone do not lead to an upturn in the weather or positively influence a patient’s health, this does not mean that they are not effective in yet another way. Lévi-Strauss claimed that the actions of a shaman could be compared to psychoanalytical therapy: such rites provide the patient with a language in which he or she can express a state which is indescribable by other means (Lévi-Strauss 2000, 177). This line of communication is created by unblocking psychological barriers and the activation of internal psychosomatic forces. However, this proposition – as Jean Maisonneuve noted – does not constitute a solution to the problem but only the revival of a timeworn philosophical problem regarding the relationship between thought and action (Maisonneuve 1995, 82).

Rituals which treat sickness and infirmity were the topic of Victor Turner’s studies (Turner 2010). He extended the subject area by all the states which, according to traditional communities, decisively veer from normality and call for special healing rituals. In the most general sense, affliction (for the individual as well as for the collectivity) can entail such cases as, for instance, childbirth, menstruation, death, the birth

of twins, or even weather anomalies. All of these require appropriate rituals facilitating the reinstatement of the balance and harmony lost.

Feasting, Fasting, and Festivals

Rituals based upon total or partial abstention from food can be found in each culture. As an example we can take the Christian Lent and the Muslim Ramadan. These slices of time are to comprise a period of meditation and cogitation, a chance to disconnect from the usual tempo of life in order to reflect on one's perspective on life, relationships with others, and attitude towards God. In turn, the time of feasting signifies joy and delight in life. An example here could be the convivial feast known as the Potlach ceremony among the Kwakiutl, or the so-called Feast of the Pigs in the culture of New Guinea residents. These events are focused on foodstuffs which should either not be eaten or only in limited amounts during a specified time period – or quite the opposite – dining or even gluttony are especially sanctioned. As a consequence, fasting, feasting, and festivals have been classified as a single type. More important is that, in the course of these ceremonies, community members demonstrate by their behavior their attachment to the core values of the culture. Dance and other forms of “social drama” (see Turner) remind all the inhabitants of their mythical history and culture.

Roger Callois undertook the analysis of holy days as a cultural phenomenon found in every society and in every culture. Referring to Durkheim's concepts of *sacrum* and *profanum* (the holy and the secular), Callois wrote: The bland continuity the Bacchanal contrasts the impetuosity; the common repetition of the everyday occupations and cares – the frantic extasy, quiet works, when one troubles of one's business – the powerful breath of the collective madness; the dispersion of the society – his concentration; the apathetical routine of loosened phases of the existence – the feverishness of moments of the ultimate tension (Callois 1973, 124–125).

Although in everyday life the holiday manifests itself as a negation through its prohibitions, at least some bans are lifted during the festive interlude: what was strictly forbidden beforehand is now permitted. The jovial merriment and silly antics upset, among other things, established hierarchical balance. Now the servant can treat his lord as an equal; one can tease and mock that which in normal times is sur-

rounded by an aura of deference and dignity. Permission is also granted for noisy demonstration of one's glee, for drunkenness, and for other forms of excessive behavior. According to Callois, human beings are, on the one hand, bound by various injunctions and directives in daily, secular life; holidays, on the other hand, give them a chance to breathe, a chance to pull away from dull and dreary reality. The individual has the opportunity to relieve blocked tension, suppressed emotions, constrained thoughts, and restricted imagination which submit to psychological defense mechanisms or are the object of social control. The function of catharsis is also fulfilled by play or free, unproductive, and unforced (though also guided by certain tenets) behavior.

Festive rituals were also analyzed from another perspective by Victor Turner. He accepted van Gennep's concept of a three-phase progression in rituals, expanding this to embrace all of social life. Turner wrote: „Social life is a type of dialectical process that involves successive experience of high and low, *communitas* and structure, homogeneity and differentiation, equality and inequality. The passage from lower to higher status is through a limbo of statuslessness. In such a process, the opposites, as it were, constitute, one on another and are mutually indispensable. (...) In other words, each individual's life experience contains alternating exposure to structure and *communitas*, and to states and transitions" (Turner 1969, 97).

Turner applies the concept of *communitas* so as to underscore the fact that a person in the liminal phase does not belong to an ordinary community, but to a special one – that of people divested of any insignia of social status. Such individuals are distinctive, identifiable units which – while differing superficially, physically, and in their mental capabilities – are nonetheless seen and treated as equals within the group. The social stratification, in which social role and status frequently mask the concrete individual, and the *communitas* constitute two ends of a spectrum model of society (Turner 2010, 176). The process of social life which oscillates (more or less) around the north pole of social structure draws closer at times to the south pole of *communitas*.

The most spectacular ceremonies in this stage are rituals of status reversal. At this time men will wear women's clothing and women men's; the wealthy pretend to be impoverished while the poor are treated as if rich; clowns become kings and vice versa; and lords play the part of servants while the latter are attended by the former. Status

reversal rituals are found in antiquity as well as the contemporary era. In ancient Babylon there was a feast of the false king; in Rome, during the *Saturnalia* festival, owners served their slaves; and in England between Christmas and the feast of Three Kings, each household elected its Lord of Misrule – a servant who took on the role of the lord at this time (Burke 1991, 69–73). In contemporary Polish folk culture one also comes across such rituals; for instance, during *Dożynki*, the harvest festival, frequent are joking parodies of political leaders.

Turner felt that not only the rites of passage increasing status (analyzed by van Gennep), but also rites sanctioning change in or reversal of status all reinforce social structure. He wrote: „If there were no intervals, there would be no structure, and it is precisely the gaps that are reaffirmed in this kind of liminality. (...) Status reversal does not mean “anomie”, but simply a new perspective from which to observe structure” (Turner 1969, 201).

The problem is that – in some groups and in specific historical eras – rituals of status reversal appeared more commonly than in others. Perhaps Peter Burke was right in assuming that such rituals are closely linked to authoritarian power (Burke 1991, 70).

Political Rites

Political rituals “comprise those ceremonial practices that specifically construct, display and promote the power of political institutions (such as king, state, the village elders) or the political interests of distinct Constituencies and subgroups” (Bell 2009, 128). It is easy to find examples of such ceremonies today. These will entail coronation rituals, the inauguration of democratically elected leaders, the formal surrendering of the keys to a city, etc. Also counted among these can be the funerals of prominent persons, elections themselves, or even parliamentary sessions. Political rituals – especially when they pertain to the transfer of power – reflect the nature of power relations.

The more autocratic the system, the greater the role played by ceremonies legitimizing power, and the more they will be organized with great pomp and on a grand scale. In totalitarian systems, the armed forces will play a key part, parades and marches serving to arouse fear and awe in the average citizen. In traditional monarchies the leading role is played by the dominant religious institution and its functionaries (e.g., bishops and priests) whose presence reflects the medieval

idea that royal power is descended from God. Russia in the Middle Ages took this even further: political power was sacralized and so was the leader him- or herself. Borys Uspienski, when analyzing Russian coronation rites, illustrated the sacralization of power in the ritual by which power is transferred to the new czar. Whereas coronation in both the Byzantine as well as Latin cultures of Europe was connected with the anointment of the new ruler, in Russia (and only here) there was a precise intertwining of the chrismation, confirmation, and coronation rituals. The chrismation became a central element in the liturgical mass during the coronation as a supplementary sacramental act of anointment. Uspienski notes that “In this way the czar received communion as the anointed one who, by this ritual of anointment, likened himself to Christ” (Uspienski 2000, 23).

In contemporary nation states, the role of the church is decreasing. That said, as of the beginning of the 19th century, it is armies who are playing an increasing role. The involvement of soldiers is viewed as a sort of indirect participation by the entire political community. Ceremonies in which honor and respect is paid to the Unknown Soldier are interpreted by Benedict Anderson as honor and respect paid to the whole of the nation (Anderson 1997).

The Sociological Perspective: Émile Durkheim and His Continuators

The contribution of sociology to the task of analyzing religious cults cannot be overrated. Still, no matter which sociological theory of religion is applied, we cannot help but notice the influence of a single and singular scholar, the builder of the foundations of sociology and, particularly, the sociology of religion – Émile Durkheim. The French sociologist was the founder and distinguished representative of sociology: that discipline which situated all concepts in a social context, striving to elucidate and explain them by identifying their social functions. Religion, from his standpoint, is the cornerstone of societies. Perusing his works, it is difficult to distinguish church from society; often the two are used as nearly synonymous. In the second chapter of his classic work, *The Elementary Forms of Religious Life*, he wrote as follows: „The general conclusion of the book (...) is that religion is something eminently social. Religious representations are collective

representations which express collective realities; the rites are a manner of acting which take rise in the midst of the assembled groups and which are destined to excite, maintain or recreate certain mental states in these groups” (Durkheim 1915, 10).

Rituals here are defined by Durkheim as a specific type of collective activity which welds as well as creates societies. In order to understand his line of thinking, it is worth referring to an image of two groups found in the just-cited work. The first of these communities encompasses small groups of constantly relocating hunters and gatherers who rarely come into contact with one another; the second is a historically later and more advanced society whose members, due to religious mandate, remain in close physical contact with one another, staying in demarcated places for periods of time ranging from a few days to a few months. When the latter community meets, an emotional exultation overwhelms them at the moment of their encounter; this feeling is exponentially augmented by the concentration of their attention on a solitary object and by their awareness of physical co-occurrence. During the culminating moment of their ritual, this human gathering transforms into a whole. Not in a quantitative sense, but a mental one, the participants begin to think of themselves as “we.” By this same token, the second community can function as a developed society; the first one remains at the level of loose ties between small social groups.

Two elements are crucial in Durkheim’s concept: the formation of the community and its symbolic expression. Both these aspects are interlinked although the aspect of the creation of a social order is more important and precedes the aspect of symbolic expression. Participants in a ritual, to a certain extent, recreate their society – not just expressing or mimicking it (Bellah 2005, 185).

The anthropologist, Mary Douglas, a continuator of Durkheim’s, analyzed the functions fulfilled by rituals in human life. Above all, symbolic behavior organizes our perception; it shows us what is significant and what can be ignored. Ritual subjects our experiences to analysis; hence it traces the points connecting the past to the present and directs our attention towards future experiences. Moreover, thanks to ritual, we comprehend new experiences – events which, if they were not captured in some ritual order, would be overlooked (Douglas 2007, 101–103).

Durkheim’s theory won its strong advocates, but it was and is decisively criticized by others. The object of more scrupulous criticism

was his endowing rituals with nearly sole credit for the creation of “social solidarity.” As Michael Herzfeld stated, such a view deprives social actors of any role in the building of their own social realities (Herzfeld 2004, 357).

On the other hand, Mary Douglas, in her *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, tried to apply Durkheim’s theory of ritual to a study of the Irish community living in London. She criticized the Roman Catholic reforms of the Second Vatican Council for rationalizing rituals by divesting them of their attractive mystery and incomprehensibility via the elimination of Latin and introduction of national languages into the liturgy. Douglas noticed that the diminished significance of the Good Friday fast meant that the Irish whose collective identity was built around food rituals suddenly felt themselves dissolving into the English masses.

In the above-mentioned work, Douglas analyzed two styles of communication – identified by the British sociolinguist Basil Bernstein (1980) – between parents and their children. The first is limited and typical for parents in the working class; it is rooted in parents justifying their decisions by referring to social authority, statuses, and roles (e.g., little girls don’t beat up boys). The second is more complex and typical for middle class parents who feel they should explain to the child what he or she has done wrong, aiming to make the child empathize with the object of wrongdoing (e.g., it’s not nice to pull a girl by her hair because that causes her pain). According to Douglas, the functioning of these two types of communication mirror 1) Durkheim’s division of labor into mechanical and organic solidarity; and 2) the categorization of cultures into those in which status and social roles are clearly and strongly defined versus those in which status and roles are blurred, imprecise, and therefore open to negotiation. The problem with Douglas’ conception lies in the fact that if we agree that the rationalization of ritual enfeebles collective identity, then we cannot so easily judge the effect of muddled distinctions between every different social groups. For example: in case of male and female roles it could be treated as an expression of female emancipation.

In contemporary sociology, the issue of ritual is undertaken from four perspectives. The first of these is foremostly represented by Robert Merton and links Durkheimian inspirations with theories elaborated in the subdiscipline of the sociology of organization. The sec-

ond trend applies Durkheim's theories to research done in the field of social history or contemporary culture (e.g., sports culture, etc.); an example of this are studies by Kai Erikson on the phenomenon of witch-hunting in Colonial America. The third theory – Erving Goffman's – analyzes ritual behavior, concentrating attention on its communicative and symbolic aspects. The fourth and final theory – that of Randall Collins – takes on the problem of rituals with a focus on the political communities they create.

The Theory of Robert Merton

Merton treated ritual as a learned pattern of behavior which is not effective, does not lead to the realization of any aims, and is only maintained because it fulfills a need to reduce fear of the unknown (Merton 1982). This issue appears in his studies of pathology in bureaucracy and in the means by which the individual adapts to the gap between institutionalized ways of taking action and culturally delineated goals.

Here ritual appears in a negative context – as an expression of social deviation. In the first case, ritualism (i.e., strict adherence to some formalized pattern) is a result of the structural qualities of a bureaucratic organization and the socialization of its clerks to conform to formal roles. In the second case, ritualism is the result of social structures in which there is a conflict between norms and culturally described objectives (i.e., a state of anomie); in other words, socially supported and accepted patterns of behavior rarely lead to the reaching of socially supported targets. Under such circumstances, the individual or the entire group can try to change their way of acting but expose themselves to repressions on the part of agencies of control; or they can change their goals, the negative consequence of which could be isolation and/or excommunication from the social milieu. Preserving ritual leads to diminishment of aspirations.

Merton felt that such behavior is the effect of a fear of losing social status which the individual feels when facing increasingly more intensive rivalry within the group. This is a form of escape into the private sphere in a situation in which one's career does not meet expectations. Merton indicated the collective in which such a pattern of behavior is manifested relatively often: the lower middle class. The members of this class try with all their might to inculcate respect for norms and values while, at the same time, their objective situation on the labor

market is significantly worse than that of members of the upper middle class. Ritualism is therefore the psychosocial response to this disparity (Merton 1982, 213–214).

The Studies of Kai Erikson

Durkheim's theory of rituals was and continues to be inspiring. Accepting its principles, we can assume that under circumstances of cultural and social change – at a time when the key values forming a community succumb to modification – rituals will appear. They will serve to remind society of its core values, to reconstruct social coherence, and to prevent anomie. Erikson acceded to these postulates in his analysis of the enigmatic 17th century explosion of witch-hunting in the state of Massachusetts (Erikson 1966).

In his judgment, Erikson claimed that this “hunting” was nothing more than another means of exhibiting and injecting those core values which governed the Puritan church community. Witch-hunting was a response to the weakening symbolic boundary between the Puritans and followers of other Christian churches nearby. This pattern of contending with purported sorcery and heresy served the function of border markers, the trespassing of which thus-marked threshold called for punishment. The first phase of accusations of witchcraft manifested itself just as a violent controversy erupted regarding the chaplaincy of all the faithful. The second phase was a response to the appearance of an actually minor element, but from an ideological point of view dangerous for the Puritans: the nearby settlement of a Quaker colony. Subsequently, the third phase in the town of Salem was associated with disputes regarding the leadership authority of Puritans remaining in England over the community of the faithful in America.

The Dramaturgical Theory of Erving Goffman

The creation aspect of social order in Durkheim reigns over that of the communication aspect of religious services. The continuators of his line of thinking here were Goffman who focused on the latter aspect and Collins who concentrated on the former. Goffman's theory is known as the concept of ritual interaction. From his point of view, ritual comprises any interaction (above all expressed in words) whose course bears a standardized form proscribed by a sort of cultural questionnaire. Goffman asserted that, in every society it is so that always

when appears the possibility of the verbal interaction, goes in operation the system of techniques, conventions and procedures which directs the information flow and arranges him. Thanks it becomes clear, when and where one can enter into conversation, in which circle and what can be its subject. Body of meaningful gestures serves the setting in motion of a stream of communication and legitimization of all interested persons as participants (Goffman 2006, 34).

Goffman analyzes the behavior of individuals just as one would perceive an actor's performance in a theatre. This theatrical analogy moves him to describe the behavior of acting agents as directed towards making an impression on their partners in interaction (i.e., other actors) as well as on the audience (i.e., other persons present). The actor plays his role on a stage fitted with all manner of material props, scenery, and fixtures – more or less befitting of a certain cultural script prepared for the given situation. The author of this conception assumes that human beings are more or less authentic in the playing of their roles although he does allow for the existence of cynical players who are completely different persons offstage. Nonetheless, he does not feel that this would have a decisive influence on their behavior overall.

Randall Collins' Concept of Ritual Interaction

Veering away from Goffman, Collins dealt with ritual in and of itself – ritual in the anthropological sense. Yet in contrast to the anthropologists, he did not commence with analysis of observed rituals, but constructed his theory from the bottom up, hoping to single out the circumstances under which ritual emerges. Collins started from the contention that each phenomenon is local to some larger or smaller degree; moreover, each phenomenon is to some larger or smaller degree regulated by existing macro-structural patterns.

Ritual appears when 1) at least two persons are physically present; 2) they both focus on some object and are aware of their conjoint attention; and 3) these two humans share a mutual atmosphere and emotion. These three conditions are fundamental because they eliminate chance crowd or individual encounters from consideration. Additionally, the fourth component is an increase in emotions which are expressed vocally as well as in body movements. The result is the subsequent, fifth element – a feeling of moral community which is then expressed

symbolically. And later 6); symbols serve to remind humans of their sentiments and their responsibilities towards their group, in addition to building the collective identity. The sixth and final constituent of ritual is that its participants depart from this experience filled with a kind of moral potential and power (Collins 2002, 20–24).

Collins felt that rituals are linked in sequence and fulfill the function of providing energy to the partakers who charge their batteries as it were. For its contributing members, a ritual designates goals and instills the motivation to achieve them. Over and above this, the participants gain cultural capital (a set of concepts via which they can express their emotions) as well as social capital (interpersonal bonds) (Collins 2002, 20–24). Randall Collins attempted here to apply his theory in explaining the emergence of intellectuals in human groups – an elite with its unique ethos as well as supranational ties and loyalties. In his opinion, this subculture only developed after technologies arose which facilitated transfer of the written word: now persons who were professionally engaged in reading and writing acquired the possibility of easy contact amongst their own.

The Psychological Perspective

Herein we have crafted a review of the fundamental sociological and anthropological theories of ritual and ceremony. That said, an overview of conceptions of ritual would not be considered complete without at least a brief mention of the psychological perspective on ritual. For psychologists, ritual is a rigorously delineated pattern of behavior recreated in the individual behavior of human beings. What sets the psychological perspective apart is the attention it draws to the meaning of ritual for the individual personality. Participation in ceremonies provides the individual with an image of the ideal pattern. In turn, this pattern becomes an element of the person's personality and through its precise replication, he or she gains self-assurance and a conviction of his or her own integrity. Individual rituals lend meaning to ordinary, everyday acts, reduce stress and uncertainty, and also permit the channeling of negative or excessive emotions in a socially accepted, controlled fashion (Spilka 2005, 366–367).

Conclusion

In the opening of this text we contended that ritual has not enjoyed much popularity, at least in the field of sociology, with the significant exception of the school of Émile Durkheim. Much more effort has been directed towards this issue by social and cultural anthropology and religious studies. The problem appears, too, in other humanities disciplines. Hence it seems that the topic of ritual affords us a meeting point for various branches of learning. More to the purpose at hand, progress in research will be possible if we apply an interdisciplinary perspective.

Yet the filling of some gap in the realm of knowledge is insufficient reason for a strong spotlight to be cast upon the subject of ritual. Another impetus is the challenges of social life in today's vast collectivities. After all, rituals and ceremonies are key elements of living in small communities. Various theorists, practitioners of social life, and average citizens often lament over the extinction of communal life as well as the fall of local societies and communities. A sense of isolation and loneliness, a lack of strong social bonds, an inability to self-organize in defense of a shared value system – these are also the consequence of a decline in communal life. Social theory shows that it has been ritual which has woven those social ties which are universally present in traditional, local communities. All the same, there are concrete, practical, and not only theoretical reasons for the topic of rituals to develop into one of the key issues in contemporary sociology

References

- Anderson B. 1997. *Wspólnoty wyobrażone*. Warszawa–Kraków.
- Bell C. 2009. *Ritual: perspectives and dimensions*. Oxford.
- Bellah R. N. 2005. Durkheim and ritual. In J. C. Alexander and S. Philip (eds.), *The Cambridge companion to Durkheim*. Cambridge.
- Bernstein B. 1980. Socjolingwistyka a społeczne problem kształcenie. In M. Głowiński (ed.), *Język i społeczeństwo*. Warszawa.
- Brück J. 1999. Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology* 2, 313–344.
- Burke P. 1991. Świat na opak. Rozważania o kulturze ludowej. In A. Mączak (ed.), *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej. Część 1 – społeczeństwo, kultura, ekspansja*. Warszawa.
- Burszta W. J. 1998. *Antropologia kultury*. Poznań.

- Caillouis R. 1973. *Żywioł i ład*. Warszawa.
- Collins R. 2002. *The Sociology of Philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge–London.
- Deacon T. 1997. *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York.
- Douglas M. 2004. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Kraków.
- Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*. Warszawa.
- Durkheim E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York.
- Durkheim E. 1985. Elementarne formy życia religijnego. In A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik and S. Rainko (eds.), *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa, 149–193.
- Eliade M. 1993. *Sacrum. Mit. Historia*. Warszawa.
- Erikson K. T. 1966. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York.
- Faubion James D. 2006. Ritual. In B.S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge, 525–526.
- Frazer J. 2002. *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Warszawa.
- Girard R. 1987. *Kozioł ofiarny*. Łódź.
- Girard R. 1994. *Sacrum i przemoc*. Poznań.
- Goffman E. 2006. *Rytuał interakcyjny*. Warszawa.
- Harris M. 1985. *Krowy, świnie, wojny i czarownice*. Warszawa.
- Herzfeld M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków.
- Langer S. K. 1976. *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Warszawa.
- Lévi-Strauss C. 2000. *Antropologia strukturalna*. Warszawa.
- Lorenz K. 2005. *On Aggressions*. London.
- Maisonneuve J. 1995. *Rytuały dawne i współczesne*. Gdańsk.
- Marshall G. (ed.). 2004. *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa.
- Merton K. R. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa.
- Olechnicki K. and Załęcki P. (eds.). 2002. *Słownik socjologiczny*. Toruń.
- Rappaport R. A. 1999. *Ritual and Religion in The Making of Humanity*. London.
- Rothembuhler E. W. 2003. *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Kraków.
- Spilka B. 2005. *Religious Practice, Ritual, and Prayer*. In R. Paloutzian and C. L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York.
- Staszczak Z. (ed.). 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa.
- Turner V. 1969 /2010. *Proces rytualny*. Warszawa.
- Uspiński B. 2000. *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*. Katowice.
- van Gennep A. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa.
- Wuthnow R. 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Los Angeles.

Jerzy Jestał

Pojęcie rytuału w socjologii i innych naukach społecznych

Problem rytuału w socjologii nie cieszy się specjalnym uznaniem. Jest wiele tego przyczyn. Przede wszystkim rytuał kojarzy się ze społeczeństwami pierwotnymi, a przedmiotem socjologii są społeczeństwa współczesne. Jeśli w mediach pojawia się sprawa obrzędów to zwykle w tle pokazywane są obrazy rytmicznie poruszających się, śpiewających członków jakichś sekt buddyjsko-hinduskich albo widzimy chłopców z pierwotnych plemion poddawanych próbom odporności na ból lub z uwagą wsłuchujących się w słowa szamanów wtajemniczających ich w tajemnice klanów. Do pojęcia rytuału przypisana jest cecha niezwykłości i dziwności. Susan Langer pisząc o początkach zainteresowania rytuałami przez antropologię złośliwie stwierdza: *Frobenius (...) opisuje ceremonię inicjacyjną w Nowej Południowej Walii, podczas której starsi mężczyźni wykonywali na czworakach taniec psa na cześć młodych akolitów obserwujących ten obrządek, poprzedzający bolesny zaszczyt wybicia zęba. Frobenius wspomina ten rytuał jako „komedię”, „farsę” i jest zdumiony uroczystą powagą, z jaką chłopcy siedzieli przez całe to „śmieszne psie widowisko” (...) Niewykluczone, że dzicy, do rozpuku zaśmiewający się na widok księdza w tonsurze, który dokonywał obrzędów ze święconą wodą, spożywał Boga i tłumaczył Pismo św., mieli podobne trudności* (Langer 1976, 100).

Natomiast jeśli już myślimy o rytuałach we współczesnym społeczeństwie to z reguły w kontekście biurokratycznych procedur, czasochłonnych i niezrozumiałych żądań urzędów wypełnienia szeregu kwestionariuszy i dostarczenia różnych dokumentów. We współczesnych społeczeństwach obrzędowość oznacza często ślepe podporządkowanie się jakiejś regule. W jakimś stopniu za ową negatywną opinię o rytuale odpowiadają także Ewangelisci i Jezus Chrystus, przede wszystkim za krytykę obrzędów zawartą w tym znamienym twierdzeniu: *To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* (Mk 2, 27–28).

Analiza pojęcia rytuału

Na początku sprawa podstawowa – kwestia terminologii. Olechnicki i Załęcki w „Słowniku socjologicznym” definiują rytuał jako: *formę obrzędu dokonującego się w obecności sacrum, a dotyczącego ważnej dla społeczności życia; realizowany jest w formie szeregu działań i ściśle określonych czynności obrzędowych (często o magicznym czy religijnym charakterze)* (Olechnicki, Załęcki 2002, 181–182). Obrzęd zaś uważają za: *zespół zbiorowych czy też jednostkowych działań czy praktyk, będących częścią publicznych uroczystości*

o charakterze religijnym lub świeckim. Za główny cel i funkcję obrzędu w społeczeństwie uznaje się podtrzymywanie integracji (Olechnicki, Załęcki 2002, 142). Autorzy cytowanego tekstu utożsamili obrzęd z rytuałem. Podobnie postąpiła Zofia Staszczak, autorka hasła *rytuał* w Słowniku etnologicznym (Staszczak 1987, 321). Również i w tym tekście rytuał i obrzęd będą traktowane zamiennie.

Autorzy piszący w języku angielskim nie mają problemu rozróżnienia rytuału od obrzędu, bo w angielszczyźnie nie ma odpowiednika słowa obrzęd. Przytoczmy przykładową definicję rytuału z Oxfordzkiego słownika socjologii i nauk społecznych: *rytuał to: powtarzalny wzorzec zachowania, odtwarzany w odpowiednim czasie, może mu towarzyszyć wykorzystanie symboli. Jedną z głównych sfer społecznych, w której występuje rytuał, jest religia, ale dziedzina rytuału obejmuje również sferę codziennego życia świeckiego* (Marshall 2004, 296).

Ważna jest uwaga Erica Rothenbuhlera, by w analizie rozdzielać rytuał w rozumieniu rzeczownikowym i przymiotnikowym, ponieważ może on być *rodzajem działania społecznego, cechą lub aspektem stylistycznym tego działania* (Rothenbuhler 2003, 20). Wydaje się, że socjologia i antropologia różnią się naciskiem na inne aspekty rytuału: współczesna socjologia koncentruje uwagę na rytuale w rozumieniu przymiotnikowym (ze znaczącym wyjątkiem w osobie Randalla Collinsa), podczas gdy antropologia zwraca uwagę przede wszystkim na rytuał jako ważny element kultury, zwłaszcza społeczeństw pierwotnych.

„Przymiotnikową perspektywą” w socjologii reprezentuje na przykład koncepcja socjologa religii, Roberta Wuthnowa, który określa rytuał jako *symboliczno-ekspresywny aspekt działania, będący jakąś informacją o stosunkach społecznych, często wyrażaną w sposób teatralny lub sformalizowany* (Wuthnow 1987, 109).

Czy zachowania rytualne można w życiu codziennym odróżnić od zachowań nierytualnych? Wszak cechą zachowań rytualnych jest ich powtarzalność, zachowanie w miarę stałego porządku lub wzoru. Ale przecież łatwo wskazać na często powtarzane utrwalone zachowania, które nie są rytuałem, lecz wynikają z biologicznych czy środowiskowych (w rozumieniu środowiska technicznego) uwarunkowań. Być może problem rozróżnienia zachowań rytualnych od nierytualnych dla socjologa nie ma wielkiego znaczenia. Inaczej niż w archeologii: tutaj to problem naprawdę ważny. Bo jak zinterpretować na przykład figurkę lalki w grobie dziecka? Czy została tam umieszczona przez matkę w odruchu bólu po stracie dziecka, czy też lalka jest korelatem jakichś obrzędów pogrzebowych? Aby właściwie zinterpretować ów fakt, konieczne jest odwołanie się do innego elementu rytuału: symboliczno-ekspresywnego. Jeśli figurki w grobach znajdowane są często, to możemy z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że owo zachowanie wyraża nie tylko ból, ale też odnosi się do jakichś wizji rzeczywistości pozagrobowej. W archeologii przyjęło się uważać za korelat rytuału rzeczy którym nie da się – przy danym stanie wiedzy – przypisać jakiegokolwiek wartości instrumentalnej

lub technologicznej (Brück 1999, 314–317). Jednak to rozwiązywanie z pewnością nie jest zadawalające.

Wuthnow w swojej definicji podkreśla znaczenie formy przekazu; jej teatralność i sformalizowanie. Roy Rappaport uważa, że rytuał jest odgrywany nie zaś zwyczajnie realizowany. (Rappaport 1999, 37–45). Tym sposobem konieczne jest występowanie aktorów albo wykonawców rytuału. Przy takim ujęciu rytuał staje się bliski lub nawet tożsamy z teatrem. I rzeczywiście niektórzy antropologowie podążyli w kierunku rozwinięcia antropologii teatru (przykładem jest Victor Turner), zaś w socjologii rozgłos zyskała praca Ervinga Goffmana „Człowiek w teatrze życia codziennego”. Niemniej jednak są też znaczące różnice między teatrem a rytuałem. Otóż w teatrze istnieje podział na widownię i aktorów, w rytuale wszyscy obecni są uczestnikami rytuału, chociaż, oczywiście, występuje zróżnicowanie ról na ważne i mniej ważne. Weźmy dla przykładu obrzędy mszy świętej. Niewątpliwie rola kapłana jest ważniejsza niż zgromadzonych wiernych, niemniej jednak oni wszyscy uczestniczą i są żywotnie zainteresowani rezultatem obrzędów, którym jest dokonanie się sakramentu eucharystii. Jeśli chodzi o sprawę formalizacji rytuału, to jej poziom jest różny; najmniej sformalizowane są rytuały życia codziennego, najbardziej uroczystości państwowe czy kościelne lub innych organizacji, które zwykło się nazywać ceremoniami.

Ostatnia właściwość rytuału to przekazywanie jakiejś informacji o społeczeństwie. Oznacza to tyle, że niemożliwe są rytuały poza społeczeństwem, wykonywane przez indywidualne jednostki. Obrzędy i rytuały są częścią kultury i elementem życia społecznego. Informacja jaką zawierają nie dla wszystkich jest jasna i zrozumiała. Nawet uczestnicy nie zawsze są w stanie w pełni odczytać przekazane znaczenie. I w tym jest słabość i siła rytuałów i obrzędów.

Powstanie rytuałów

Analizę rytuałów zacznijmy od postawienia sobie pytania o powód ich powstania. Pomocnej informacji dostarczają nam wyniki badań Konrada Lorenza. Lorenz był etologiem i psychologiem ewolucyjnym. Wnioski z obserwacji zachowań zwierzęcych próbował użyć w wyjaśnieniu kwestii dotyczących zachowań istot wyższego rzędu: ludzi. Taka jest geneza jego najsłynniejszej koncepcji; teorii agresji. W ten sam sposób podszedł też do problemu występowania rytuałów w zachowaniu zwierząt. Jego koncepcję najprościej jest streścić następująco: nawyk przekształca się w obyczaj, a później przekształca się w rytuał. Swoją tezę ilustruje szeregiem różnych przykładów; np. podaje, że u pewnego gatunku much samiec zanim ośmieli się podjąć próbę kopulacji ofiaruje samicy upolowanego owada. I gdy ona zaakceptuje prezent i zajmie się jego spożywaniem samiec może spokojnie odbyć kopulację, bez strachu że ukochana pomyli go z pokarmem. Jego sprytnego wybiegu nie można traktować jako rytuał, wszak cel jest jasny (Lorenz 1972, 96).

Lecz dlaczego ten sam wzór zachowania występuje w innym gatunku much, którego samice nie pożerają samców i w ogóle nie jedzą much, z wyjątkiem tej jednej kolacji przedkopulacyjnej? Lorenz twierdzi, że nabyty wcześniej wzór został przekazany kolejnym pokoleniom i utrzymał się, chociaż w nowych warunkach znikły powody dla których się pojawił. Autor twierdzi, że w taki sam sposób powstają i rytuały ludzkie, z tą różnicą, że u zwierząt ich przekazywanie dokonuje się poprzez „wdrukowanie” (wpojenie), zaś u ludzi przekaz ma charakter kulturowy. Lorenz tworzenie i utrzymywanie się indywidualnych nawyków tłumaczy przyczynami psychologicznymi: *Istota niemająca wglądu w związki przyczynowe osiąga ogromny pożytek z tego, że może ściśle trzymać się pewnego zachowania, co raz kiedyś, a potem już wielokrotnie okazało się celowe i bezpieczne. Gdy się nie wie, która z poszczególnych czynności jakiegoś ciągu była istotna dla osiągnięcia sukcesu i bezpieczeństwa, dobrze jest trzymać się z niewolniczą dokładnością ich wszystkich. Zasada, że „nigdy nie wiadomo, co poza tym może się zdarzyć, znajduje swój wyraz we wspomnianych przesądach, a gdy zaniecha się stosowania owych magicznych praktyk, odczuwa się po prostu strach* (Lorenz 1972, 100).

W pewnym stopniu uzupełnieniem teorii Lorenza stanowią badania antropologa Marvin'a Harrisa nad powstawaniem i utrzymywaniem się pewnych religijnych nakazów i zakazów. Tak samo jako Lorenz, Harris stara się wytłumaczyć pewne dziwaczne i niezwykle obrzędy miejscem i warunkami w jakich powstawały i się kształtowały. Na przykład wyjaśniając zakaz spożywania przez Żydów i Arabów wieprzowiny twierdzi, że owa reguła w ich naturalnym środowisku przyrodniczym w owym czasie była zasadna i słuszna, bo chociaż mięso wieprzowe jest smaczne, to jednak świnie hodowane w wysokiej temperaturze i na obszarach pustynnych cechuje wysoka śmiertelność. Aby powstrzymać społeczność przed podejmowaniem niebezpiecznego ryzyka związanego z inwestycjami w hodowlę świń wprowadzono religijny zakaz spożywania wieprzowiny (Harris 1985, 49). Co prawda, w warunkach europejskich ten zakaz przestaje być ekonomicznie uzasadniony, ale dla Żydów jego odrzucenie oznaczałoby zakwestionowanie tradycji i odrzucenie kultury, która stanowi o ich tożsamości.

Koncepcja Harrisa jest przekonująca w wyjaśnieniu pewnych aspektów powstawania lub utrzymywania się konkretnych rytuałów. Wszak kultura, a wraz z nią rytuały i obrzędy, pełni funkcję adaptacyjną społeczeństwa do środowiska, lecz trudno oczekiwać, że zasada przystosowania wyjaśni nam całość.

Wracając do Lorenza powtórzmy jeszcze raz: różnica między rytuałami w świecie zwierzęcym a świecie ludzkim polega na tym, że różne bardziej inteligentne gatunki zwierząt są w stanie wytwarzać i posługiwać się pewnym, dość ograniczonym, zasobem znaków. Natomiast człowiek jest zwierzęciem symbolicznym. Znaczenie zawarte w rytuałach ludzkich wykracza znacznie poza dokładną czy dosłowną ich treść.

Bardzo możliwe, że rytuały odegrały ważną rolę w antropogenezie. Wyniki współczesnych badań nad zachowaniem szympanсів i innych gatun-

ków człekokształtnych małp dowodzą, że rytuał w znaczeniu wielokrotnego bezrefleksyjnego odtwarzania wzoru mógł przyczynić się do powstania pojęć symbolicznych. Rezultaty eksperymentów nad zachowaniem najbliższych krewnych człowieka dowodzą, że w umyśle szympanów mogą ukształtować się symbole, tj. znaki, które oznaczają coś więcej niż tylko oznaczany obiekt. Wielokrotne powtarzanie tego samego wzoru zachowań sprawia, że zaciera się wewnętrzne zróżnicowanie pomiędzy składnikami wzoru i – prawdopodobnie – w umyśle małp kształtuje się nowe pojęcie: wyobrażenie całości, będące czymś nowym w porównaniu do elementów składowych (Deacon 1997, 402–403).

Następne omawiane tutaj koncepcje szukają początku rytuałów w jakimś rzeczywistym, historycznym lub mitycznym wydarzeniu. Kontrowersyjny filozof i antropolog francuski, René Girard, szuka początków rytuałów w pierwszym mitycznym mordzie. Girard wychodzi z następującego założenia: w każdej religii występują obrzędy oddawania czci bogom i bóstwom. Najbardziej pierwotnym i podstawowym (spotykanym w stanie pełnym lub szczątkowym w praktycznie we wszystkich religiach) obrzędem jest rytuał poświęcenia zwierzęcia (zabicia) na chwałę jakiegoś bóstwa. Co więcej; w wielu kulturach można znaleźć ślady jeszcze bardziej krwawego i okrutnego rytuału: składania ludzi w ofierze. Girard sądzi, że ów obrzęd ludobójstwa stoi u początków ludzkiej kultury i cywilizacji i dopiero w trakcie jej rozwoju został zastąpiony przez ofiarę ze zwierzęcia. Uzasadniając swoją tak odważną i kontrowersyjną hipotezę odwołuje się do materiałów uzyskanych nie tylko przez etnografów, antropologów, archeologów, religioznawców, ale potwierdzenia swojej teorii szuka w historii literatury, sztuki oraz folklorystyce. Jego tok rozumowania można z grubsza przedstawić tak: podstawowym mechanizmem życia społecznego jest mimetyzm (naśladownictwo). Oznacza to, że każdy mężczyzna chce mieć tyle samo (kobiet, dóbr itd.), co inny członek jego zbiorowości. Rywalizacja i rozbudzone żądze nieuchronnie prowadzą do starcia, którego koniecznym rezultatem musi być śmierć jednego z rywali. Ten pierwszy mord zapoczątkował cywilizację, bo rozładował nagromadzone emocje, zbudował więzi wspólnotowe między zabójcami, a poczucie winy zostało usunięte przez wówczas stworzone różne narracje obarczające siły wyższe, boga i bóstwa, odpowiedzialnością za śmierć. Od tej chwili mechanizm kozła ofiarnego stał się wzorcowym sposobem rozwiązywania kryzysów społecznych. Z czasem jednak ofiary z ludzi zastąpiono ofiarami z zwierząt. Ślady tego doniosłego dla humanizacji stosunków ludzkich zdarzenia możemy dostrzec m.in. w Iliadzie (historia ofiarowania Ifigenii przez Agamemnona w ofierze za powodzenie wyprawy) czy w Biblii (historia niedosłego zabicia Izaaka przez Jakuba). I od tego momentu historia ludzkiej cywilizacji nabiera zupełnie innego charakteru, a jej ukoronowaniem była męczeńska śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, w ofierze za całą ludzkość, która sprawia iż wszystkie ofiary stają się odtąd nieskuteczne, a wszystkie późniejsze ofiarnicze akty niedopuszczalne (Girard 1987, 292).

Girard dosyć swobodnie żegluję po historii kultury światowej wszędzie szukając śladów pierwotnej przemocy i rytuałów kozła ofiarnego. Relacjonuje też zebrane przez etnografów i antropologów informacje o rytuałach symbolicznego uśmiercania królów i innych osób. Z uznaniem odnosi się do koncepcji Freuda i jego koncepcji pierwotnego mordu patriarchy rodu. Swoją pracę traktuje jak zadanie dla detektywa; o czym świadczy następująca uwaga: *Rezultat dotychczasowych rozważań zmusza nas do stwierdzenia, że wieczyście aktualnym powołaniem ludzkiej kultury jest ukrywanie własnych początków, a więc kolektywnego gwałtu* (Girard 1987, 147).

Można podziwiać wiedzę o kulturach Girarda, ale jego podstawowa hipoteza, tj. to, iż każda społeczność nieświadomie ukrywa jakąś popełnioną w odległej przeszłości zbrodnię (tak jak społeczność Jedwabnego) jest wątpliwa. Bo nawet jeśli zgodzimy się, że rytuały składania ludzkich ofiar były rozpowszechnione w czasach prehistorycznych, a w niektórych (np. w 2002 r. w Tamizie znaleziono zwłoki małego, afrykańskiego chłopca, a charakter ran i przedmioty przy nim znalezione świadczyły, że padł ofiarą krwawego obrzędu) zakątkach świata nawet w dzisiejszych czasach są praktykowane, to trudno zaakceptować twierdzenie, że więzy ludzkie i religia ukonstytuowały się właśnie w czasie tego pierwotnego mordu.

Warto zwrócić uwagę, że w ujęciu Girarda, tak samo jak w analizowanej poniżej teorii Eliade'go, rytuał jest realizacją mitu, który jest historycznie i logicznie wcześniejszy. To stawia obu badaczy w gronie „subiektywistów” (np. J. Frazer). Natomiast rytualiści (np. E. Durkheim, E. Cassirer) twierdzili, że na plan pierwszy wysuwa się rytuał, a towarzyszące mu przekonania są tylko racjonalizacją podejmowanych działań (Burszta 1998, 112).

Mircea Eliade, francusko-rumuński filozof i religioznawca uznał za początek rytuału wydarzenia opisane w świętych księgach. Eliade twierdzi, że każdy religijny człowiek żyje jednocześnie w dwóch światach: w czasie świeckim i czasie sakralnym. Otóż obrzędy służą mu do pokonywania bariery między profanum a sacrum. Polega to na tym, że człowiek religijny powtarzając zachowania Bogów czy Herosów w sposób symboliczny staje się nimi. Eliade twierdzi, że człowiek wychodzi ze swojej tymczasowej, zmiennej i nie zawsze udanej egzystencji, by uzyskać kosmiczny spokój, nieruchomy czas i wieczność. Za każdym odtworzeniem rytuału dokonuje się reaktualizacja wydarzeń z zamierzchłej przeszłości, wydarzeń, które zostały opisane w mitach. Tym sposobem rytuał jest rządzony przez mit. Mit dostarcza wzoru zachowań oraz znaczeń i symboliki. Eliade pisze: *Dla człowieka religijnego reaktualizacja tych samych wydarzeń mitycznych stanowi jego największą nadzieję: przy każdej reaktualizacji odnajduje on szanse przeistoczenia swej egzystencji, upodobnienia się do wzorca boskiego. W ostatecznym rozrachunku dla religijnego człowieka społeczeństw prymitywnych i archaicznych wieczne powtarzanie wzorcowych gestów i wieczne spotykание się z tym samym mitycznym czasem początków, uświęconym przez bogów, nie implikuje pesymistycznej wizji życia; wręcz przeciwnie* (Eliade 1993, 119).

Warto zauważyć, że w myśli Eliade'go rytuał pełni drugorzędną rolę, bo jest odgrywaniem przez wierzących wydarzeń zawartych w mitach religijnych. Na przykład Wielkoczwartkowy obrzęd umycia nóg (tzw. Mandatum) jest niczym innym jak odtworzeniem wydarzenia opisanego w Ewangelii św. Jana. Otóż po spożyciu wieczerzy paschalnej Jezus wstał od stołu, zdjął wierzchnie okrycie, wziął ręcznik i przepasał się nim. Potem nalał wody do miednicy i zaczął myć nogi uczniom i wycierać ręcznikiem, którym był przepasany (J. 13, 4-5). To, że Papież i biskupi praktykują obmywanie nóg w Wielki Czwartek jest właśnie odtworzeniem tych wydarzeń. Ten obrzęd jest zarezerwowany dla dostojników kościelnych, ale wierni, szeregowi członkowie kościołów chrześcijańskich uczestniczą w różnego rodzaju obrzędach zarówno indywidualnych (np. modlitwa) jak i zbiorowych (np. przyjmowanie komunii świętej). Istotne z punktu widzenia Eliade'go jest to, iż początki każdego z tych nakazanych zachowań można znaleźć bądź w Piśmie św. bądź w tradycji konkretnych kościołów chrześcijańskich.

Problem z tą koncepcją polega na tym, że opisana zasada dobrze pasuje do zdecydowanej większości obrzędów religijnych, lecz zupełnie nie tłumaczy świeckich rytuałów. Nie umniejszając jej znaczenia należy jednak podkreślić, że nie ma ona charakteru uniwersalnego. Dotyczy jedynie obrzędów religijnych. Nic nie mówi o pochodzeniu i funkcji świeckich rytuałów.

Klasyfikacja rytuałów

W pracy „Rytuał: perspektywy i wymiary” Catherine Bell zarysowała sześć głównych rodzajów zachowań rytualnych. Są to: 1) rytuały przejścia, 2) rytuały kalendarzowe, 3) Rytuały wymiany i złączenia, 4) Rytuały chorobowe, 5) Rytuały uctowania, poszczenia i świętowania, 6) Rytuały polityczne (Bell 2009, 93–169). Jak można łatwo zauważyć, nie jest to podział rozłączny – jak później się okaże – można znaleźć przykłady, które można zaliczyć jednocześnie do dwóch lub więcej rodzajów. Niemniej typologia Bell dobrze spełnia zadanie nadania porządku analizie tak bardzo zróżnicowanym faktom. Omówmy wyróżnione typy:

Rytuały przejścia

Rytuały przejścia to ceremonie które towarzyszą i dramatyzują istotne wydarzenia w życiu człowieka jak: osiągnięcie dojrzałości czy ślub (Bell 2009, 94). Warto zauważyć, że natura tworzy tylko impulsy, nie determinuje ani czasu ani przebiegu owych ceremonii. Wszak sam fakt urodzenia nie znaczy jeszcze, że dziecko zostanie uznane za członka grupy, osiągnięcie dojrzałości płciowej nie znaczy, że dana osoba zostanie uznana za mężczyznę czy kobietę, stosunek seksualny nie jest tożsamy z zawarciem związku małżeńskiego. Wszak np. znamy kultury, które hołdowały zwyczajowi małżeństwa dzieci, a w średniowieczu na rycerzy pasowano nieletnich chłopców. Kultura nie jest rezultatem natury, to raczej kultura poprzez rytuały próbuje zapanować

nad naturą. Biologiczne przemiany człowieka zostają wtłoczone w ramy kulturowe. W ten sposób nowa energia biologiczna zostaje spożytkowana dla dobra całego społeczeństwa. Folklorysta Arnold van Gennep (van Gennep 2006) stwierdził, że istnieją powszechnie obowiązujące reguły kierujące zachowaniem członków społeczeństwa podczas przekraczania tych naturalnych granic. Nazwał je „obrzędami przejścia” (*rites de passage*). Składają się one z trzech faz: po pierwsze, z fazy symbolicznej separacji, tj. symbolicznego zerwania z poprzednim życiem, po której jest faza środkowa, w której jednostka jest zawieszona między życiem poprzednim a przyszłym, nie jest już tym kim była, ale wciąż nie jest nową osobą. Ten okres został nazwany fazą „liminalną” (od łacińskiego słowa *limen* = próg). Po jego ukończeniu następuje faza włączenia, kiedy jednostka uzyskuje nową tożsamość i staje się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa z nowym statusem społecznym. Często podczas tej fazy liminalnej jednostka jest poddawana różnym próbom, siły, zdolności do utrzymania siebie i przyszłej rodziny czy odporności na ból. Zwłaszcza próby wytrzymałości na ból dowodzą, że jedną z głównych funkcji obrzędów przejścia jest zapanowanie nad biologiczną warstwą osobowości ludzkiej. Tradycyjni Żydzi, których religia jest mocno zrytualizowana, przyjęcie nowego członka podkreślają obrzędem obrzezania, a zdobycie dojrzałości – obrzędem „bar micwy”. W katolicyzmie analogiczną rolę, chociaż znacznie mniej ważną, pełnią obrzędy chrztu i pierwszej komunii. We współczesnym, zachodnim społeczeństwie obrzędy przejścia powoli zanikają, a ich znaczenie jest coraz słabsze. Stają się tylko jeszcze jednym pretekstem do zabawy. Bynajmniej nie jest to coś, z czego powinniśmy się cieszyć. Wszak funkcją obrzędów przejścia jest przekształcenie osobowości, wpojenie jednostce przekonania, że zmieniła się jej pozycja społeczna, co oznacza nie tylko nowe prawa, ale także obowiązki. Problem niedojrzałości współczesnym kobiet i mężczyzn, nieumiejętności radzenia sobie z obowiązkami w jakimś stopniu wynika z tego, iż nigdy nie byli poddani obrzędowi przejścia.

Francuski socjolog, Pierre Bourdieu krytykuje tak pozytywną ocenę obrzędów przejścia. Celem obrzędów przejścia – jego zdaniem – jest *oddzielenie jego uczestników od tych, którzy nigdy w nim nie będą brali udziału, ponieważ on ich nie dotyczy* (za: Maisonneuve 1995, 83). Na przykład rytuał przyjęcia na studia, promocji na wyższe stanowiska itd. dotyczy osób z wyższych warstw społecznych. Tym sposobem wyższa pozycja uzyskuje legitymizację społeczną, a nieuczestniczący zostają zepchnięci na dno hierarchii społecznej.

Rytuały kalendarzowe

O ile obrzędy przejścia zdarzają się tylko raz w życiu jednostki, o tyle obrzędy kalendarzowe powtarzają się corocznie i w dokładnie określonym czasie. Ich zadaniem jest ująć w symboliczne ramy przepływający czas, nadać sens zmianom przyrody. Będą to obchody Nowego Roku czy Święta Wielkiej Nocy czy Bożego Narodzenia. Warto zwrócić uwagę, że święta chrześcijańskie naśladują wcześniejsze pogańskie obrzędy, które znacznie wyraźniej

były powiązane z przemianami przyrody. Na przykład Święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (obchodzone 15 sierpnia) jest nazywane Świętem Matki Bożej Zielnej i często łączone jest ze świętem plonów. Bardzo popularnym zwyczajem niegdyś było święcenie i składanie darów z ziół, zbóż, warzyw, kwiatów. Jedna funkcja obrzędów kalendarzowych jest oczywista: chodzi z jednej strony o podporządkowanie przyrody społeczeństwu, z drugiej zaś o właściwą adaptację ludzkich zbiorowości do warunków naturalnych. Oprócz obrzędów odnoszących się do zmiany w przyrodzie wśród rytuałów kalendarzowych występują rytuały odchodzenia ważnych dla całego narodu rocznic, na przykład 3 maja czy 11 listopada. Ich funkcją jest przypomnienie historii narodowej, przedstawienie tych zdarzeń, które były kluczowe dla uformowania państwa w jego dzisiejszym kształcie. Podobną funkcję dla członków wspólnoty religijnej pełnią święta kościelne, na przykład Wielki Piątek jest przypomnieniem męczeńskiej śmierci na krzyżu Jezusa Chrystusa.

Rytuały wymiany i złączenia

W praktycznie każdej religii mamy do czynienia z pewną formą wymiany: wierni ofiarują jakieś dary – oczekując w zamian, że ich prośby zostaną wysłuchane. Związek wiernych z Bogiem zawsze zawiera element bezinteresownego oddania oraz element skalkulowanej manipulacji. Proporcje zależą od wielu czynników, w pierwszym rzędzie od osobowości i kultury religijnej. Dary mogą mieć różny charakter: od symbolicznego (modlitwy, palenie świec, obracanie kołowrotek) po materialny (zwierzęta, wartościowe przedmioty lub pieniądze). Ten rytuał nazywany jest poświęcaniem ofiary. Dosłownie znaczy to uczynienie ofiarowanej rzeczy świętą. Ofiara jest niszczone (zwykle przez spalenie) lub (jeśli to zwierzę) zabijana i też jest albo spalana albo spożywana podczas rytualnych uczt. Ofiara musi być doskonała. Powinna być w rozkwicie, nienaruszona zębem czasu, pozbawiona jakichkolwiek braków. Bell nazywa te obrzędy rytuałami wymiany i złączenia, ponieważ uczestnicy wierzą, iż w kluczowym momencie rytuału następuje złączenie wierzących z Bogiem czy jakąś boską energią.

Jest pewien typ ofiary, który wzbudza szczególne kontrowersje: to ofiara z ludzi. James Frazer w swoim opus magnum „Złota gałąź” opisuje rytuał morderstwa króla w celu przekazania jego magicznej siły następnemu władcy bądź przyrodzie i w ten sposób zapewnienia sobie dobrej płodności, dobrych zbiorów. Świat przyrody w ziemi zamiera i żeby mógł się odrodzić konieczna jest ofiara z człowieka. Śmierć jest konieczna, by kosmiczny porządek został zachowany. W wielu starożytnych kulturach ofiarami byli ludzie: niewolnicy lub jeńcy. Majowie – co, ze zgrozą relacjonowali hiszpańscy księża – poświęcali też swoje dzieci. Również i w religii żydowskiej i chrześcijańskiej można znaleźć ślady tego obrzędu. Z tego punktu widzenia obrzędy – communi jako „jedzenia ciała Chrystusa” i „picia jego krwi” – symbolicznie naśladują rytuały składania ludzi w ofierze (Frazer 2002).

Rytuały leczenia choroby

W społeczeństwach prymitywnych leczenie choroby wymaga poddania się różnym rytuałom uzdrawiającym. Współczesny człowiek wątpi w skuteczność takich zachowań, często uznając je za dowód irracjonalizmu społeczeństw tradycyjnych. Lecz tubylcy bynajmniej nie są tak łatwowierni, jak by chciało tego nasze, wychowane w micie wyższości białego człowieka, ego. Claude Lévi-Strauss wspomina, że gdy po wykonaniu pewnych rytuałów spadł oczekiwany deszcz uczestnicy rytuałów, Buszmeni, bynajmniej nie przypisali sobie zasługi jego wywołania, wręcz wyśmiali sugestię obserwatorów, że rytuały sprowadziły opady.

Lévi-Strauss uważa, że na skuteczność symboliczną (czyli skuteczność rytuałów) można spojrzeć z innej perspektywy. Bowiem jeśli nawet zgodzimy się, że same modlitwy kapłana czy zaklęcia wypowiedane przez szamana nie prowadzą do poprawy pogody i nie wpływają ozdrowieńczo na pacjentów, to wcale nie znaczy, że nie są skuteczne w inny sposób. Lévi-Strauss twierdzi, że działanie szamanów można porównać do terapii psychoanalitycznej: daje choremu język, w którym pacjent może wyrazić stany niemożliwe do sformułowania w inny sposób (Lévi-Strauss 2000, 177). Tym sposobem dokonuje się odblokowanie psychologicznych przeszkód i uruchomienie wewnętrznych psychosomatycznych sił. Jednak ta propozycja – jak zauważa Jean Maisonneuve – nie jest to rozwiązaniem problemu, lecz jedynie odświeżeniem starego problemu filozoficznego dotyczącego związków między myślą i ruchem (Maisonneuve 1995, 82).

Rytuały traktowania choroby były przedmiotem badań Victora Turnera (Turner 2010). Rozszerzył on przedmiot badań na wszystkie stany, które zdaniem tradycyjnych społeczności istotnie odbiegają od normalności i wymagają specjalnych rytuałów leczenia. W najbardziej ogólnym znaczeniu chorobą zarówno jednostki jak społeczności mogą być takie zdarzenia jak na przykład urodziny dziecka, menstruacja i śmierć oraz dziwne i rzadkie przypadki jak np. urodziny bliźniąt, ale też takie wydarzenia jak anomalie pogodowe. Wszystkie wydarzenia wymagają odpowiednich rytuałów umożliwiających przywrócenie utraconej równowagi i harmonii.

Rytuały uczutowania, poszczenia i świętowania

W każdej kulturze istnieją rytuały polegające na zupełnym lub częściowym powstrzymaniu się od jedzenia. Weźmy dla przykładu chrześcijański post i muzułmański Ramadan. Mają to być chwile zadumy i rozmyślań, wyrwania się z normalnego toku życia dla przemyślenia swojej postawy życiowej, stosunków z innymi oraz postawy wobec Boga. Z kolei czas uczutowania oznacza radość, cieszenia się życiem. Jako przykład może służyć uroczystość biesiadna zwana „potlaczem” w plemionach Kwakiutłów albo tzw. „święto świń” istniejące w kulturze mieszkańców Nowej Gwinei. Ponieważ owe wydarzenia koncentrują się wokół żywności, której bądź nie należy

jeść w danym okresie, bądź też tylko w ograniczonym stopniu, lub też odwrotnie – pozwala się na jedzenie, czy nawet obżarstwo podczas rytualnych uct. I dlatego rytuały poszczenia, uctowania i świętowania zostały zaklasyfikowane do jednego typu. Ważniejsze jest to, że w trakcie tych uroczystości członkowie społeczności demonstrowali swoim zachowaniem przywiązanie do podstawowych wartości kultury. Tańce i różne formy „dramatów społecznych” (pojęcie Turnera) przypominają wszystkim mieszkańców ich mityczną historię i kulturę.

Roger Callois zajmował się analizą świąt jako kulturowego fenomenu spotykanego w każdym społeczeństwie i w każdej kulturze. Callois odwołał się do wprowadzonego przez Durkheima pojęcia „sacrum” i „profanum”, czyli święta i świeckości. Píše: *Mdlej ciągłości święto przeciwstawia bowiem wybuchowość; powszedniemu powtarzaniu tych samych zajęć i trosk – frenetyczne uniesienie, spokojnym pracom, gdy każdy trudzi się na własną rękę – potężne tchnienie zbiorowego szalu; rozproszeniu społeczeństwa – jego skupienie; beznamiętnej rutynie rozluźnionych faz istnienia – gorączkowość chwil szczytowego napięcia* (Callois 1973, 124–125). O ile w życiu codziennym święto przejawia się jako negacja, poprzez zakazy, o tyle, w okresie świątecznym, przynajmniej niektóre zakazy zostają uchylone i to wcześniej było surowo zakazane jest dozwolone. Te świąteczne uciechy i wybryki polegające m.in. na tym, że następuje zrównanie hierarchii: podwładny może traktować swojego przełożonego jak równego sobie, że można żartować i kpić z rzeczy, które w normalnym czasie są otaczane poważaniem i szacunkiem. Pozwala się też na hałaśliwe demonstrowanie swojej radości, nadużywanie używek itd. Zdaniem Callois człowiek w życiu świeckim jest spętany różnymi zakazami i nakazami, święto daje mu chwilę oddechu, oderwania się od nudnej i ponurej rzeczywistości. Jednostka ma możliwość odreagowania zablokowanego napięcia, stłumionych emocji, skrępowanych myśli i wyobrażeń, które podlegały kontroli psychologicznych mechanizmów obronnych lub też były przedmiotem kontroli społecznej. Funkcję katharsis pełnią też zabawy, czyli zachowania swobodne, nieproduktywne, pozbawione przymusu, chociaż kierowanych pewnymi regułami.

Z innej perspektywy rytuały świąteczne analizował Victor Turner. Przyjął koncepcję van Gennepa trzyfazowego procesu przebiegu rytuałów, rozszerzając ją na całe życie społeczne. Twierdził: *życie społeczne jest procesem dialektycznym, który zawiera następujące po sobie bytowe doświadczenia wywyższenia i poniżenia, communitas i struktury, jednorodności i zróżnicowania, równości i nierówności. Przejście ze statusu niższego do wyższego prowadzi przez czelusć bezstatusowości. W tym procesie przeciwieństwa tworzą siebie nawzajem i są sobie nawzajem nieodzowne (...)* Innymi słowy, doświadczenie życiowe jednostki obejmuje następujące po sobie wystawienie na podległość strukturze i communitas, na stany i przejścia (Turner 2010, 117–118). Turner używa pojęcia „communitas”, żeby podkreślić fakt, że człowiek w środkowej fazie nie należy do zwykłej wspólnoty, ale szczególnej zbiorowości: ludzi pozbawionych oznak statusu społecznego. Są to konkretne jednostki, odrębne

jednostki, które chociaż różnią się fizyczną powierzchownością i talentami umysłowymi, to jednak są uważane i traktowane jako równe sobie. Struktura społeczna w której status i rola społeczna często przesłaniają konkretną osobę i *communitas* to dwa biegunowe modele społeczeństwa (Turner 2010, 176). Proces życia społecznego, który bardziej lub mniej oscyluje wokół bieguna struktury społecznej, w pewnych chwilach zbliża się do przeciwnego bieguna: *communitas*. Najbardziej spektakularne dla tego okresu obrzędy to „rytuały odwrócenia statusu”. To okres kiedy mężczyźni ubierają stroje kobiece, a kobiety męskie, gdy możni udają biedaków, biedni są traktowani jak bogacze, klauni są królami, a królowie klaunami, gdy władcy grają rolę służących, a służący panów. Rytuały odwrócenia statusu spotykamy zarówno w czasach starożytnych jak i współcześnie. W starożytnej Babilonii istniało święto fałszywego króla, w Rzymie podczas święta Saturnaliów właściciele usługiwali niewolnikom, w Anglii w okresie świąt Bożego Narodzenia do Trzech Króli w każdym domostwie wybierano „króla bezhołowia”, służącego, który pełnił w tym okresie rolę pana. (Burke 1991, 69–73). We współczesnej polskiej kulturze ludowej też występują rytuały odwrócenia statusów – na przykład w podczas Dożynek (święta plonów) częste jest żartobliwe naśmiewanie się z przywódców politycznych. Turner uważa, że zarówno analizowane przez van Gennepa rytuały przejścia (czyli w jego terminologii rytuały podwyższenia statusu), jak rytuały zmiany i odwrócenia statusu, wzmacniają strukturę. Píše: *gdyby nie było przerw, odstępów, nie byłoby struktury, i to właśnie owe przerwy są w tego typu liminalności wzmocnione. Zaś odwrócenie statusu nie oznacza wcale „anomalii”, ale po prostu nową perspektywę, z której można się przyglądać strukturze* (Turner 2010, 194). Problemem jest to, że w niektórych społeczeństwach i okresach historycznych rytuały odwrócenia statusu występują częściej niż w innych. Być może słusznie przypuszcza Peter Burke, że rytuały odwrócenia są blisko związane z władzą autorytarną (Burke 1991, 70).

Rytuały polityczne

Polityczne rytuały to *ceremonie, które specjalnie zostały zaplanowane dla konstrukcji, demonstracji i promocji władzy politycznych instytucji (takich jak np. król, państwo czy rada starców) lub politycznych interesów odrębnych politycznych ciał i podgrup* (Bell 2009, 128). Łatwo znaleźć przykłady takich ceremonii w czasach współczesnych. Będą to rytuały koronacyjne, zaprzysiężenia demokratycznie wybranych władz, uroczyste przekazanie kluczy do miasta itd. Ale także do takich obrzędów można zaliczyć rytuały pogrzebowe (władców), wybory parlamentarne czy sesje parlamentarne. W rytuałach politycznych, zwłaszcza dotyczących przekazania władzy odzwierciedla się charakter stosunków władzy. Im dany system jest autokratyczny, tym większą rolę w legitymizacji władzy odgrywają ceremonie. Organizuje się je ze szczególnym przepychem i na wielką skalę. W ustrojach totalitarnych szczególną rolę odgrywało wojsko. Parady i defilady miały wzbudzić strach i podziw do władcy u przeciętnego obywatela. W tradycyjnych monarchiach

dominującą rolę odgrywał Kościół i jego funkcjonariusze: księża i biskupi. Odzwierciedlało to średniowieczną ideę, że władza królewska pochodzi od Boga. W średniowiecznej Rosji posunięto się jeszcze dalej – nastąpiła sakralizacja władzy i osoby władcy. Borys Uspienski analizując rosyjskie rytuały koronacyjne wykazał sakralizację władzy w rytuale przekazania władzy nowemu carowi. O ile zarówno w tradycji bizantyjskiej jak i kulturze łacińskiej Europy koronacja łączyła się z namaszczeniem nowego władcy bierzmem, o tyle w Rosji (i tylko tutaj) nastąpiło utożsamienie bierzmowania z rytuałem koronacyjnym. Ów rytuał stał się centralnym elementem sprawowanej liturgii. Uspienski zauważa: *W ten sposób car przyjmował komunię właśnie jako pomazaniec, który w obrzędzie namaszczenia upodobił się do Chrystusa* (Uspienski 2000, 23).

We współczesnych państwach narodowych stopniowo zmniejsza się udział Kościoła. Natomiast poczynając od XIX wieku coraz większą rolę odgrywa wojsko. Udział żołnierzy jest postrzegany jako rodzaj pośredniej partycypacji całego narodu. Rytuały oddawania czci Nieznanemu Żołnierzowi – Benedykt Anderson interpretuje jako oddawanie czci całemu narodowi (Anderson 1997).

Socjologiczna perspektywa: Emil Durkheim i jego kontynuatorzy

Zasługi socjologii w dziele analizy kultów religijnych nie sposób przecenić. Lecz niezależnie jaką socjologiczną teorię religii weźmiemy, zawsze dostrzeżemy wpływy jednego badacza, twórcy fundamentów socjologii, a w szczególności socjologii religii: francuskiego socjologa Emila Durkheima. Durkheim był twórcą i wybitnym przedstawicielem socjologizmu, czyli kierunku który wszystkie stworzone pojęcia umiejscawiał w społecznym kontekście, starając się tłumaczyć poprzez wykazywanie pełnionych przez nie społecznych funkcji. Religia jest w jego ujęciu konstytuuje społeczeństwo. Czytając jego pisma praktycznie trudno odróżnić kościół od społeczeństwa; często oba pojęcia występują niemal jak synonimy. W rozdziale drugim swojej klasycznej pracy „Elementarne formy życia religijnego” pisze następująco: Ogólnym wnioskiem niniejszej książki jest to, że religia jest rzeczą wybitnie społeczną. Przedstawienia religijne to przedstawienia zbiorowe, które wyrażają zbiorowe rzeczywistości; obrzędy są sposobami działania, jakie powstają tylko w łonie zwartych grup, mającymi wywoływać, podtrzymywać lub odnawiać pewne stany umysłowe tych grup (Durkheim 1985, 152).

Obrzędy tutaj są przez Durkheima definiowane jako pewien typ zbiorowej aktywności, spajający i tworzący społeczeństwo. Żeby zrozumieć jego sposób myślenia warto odwołać się do zamieszczonych w cytowanej pracy obrazu dwóch zbiorowości, pierwsza składa się z małych grupek wciąż przemieszczających się myśliwych i zbieraczy, rzadko wchodzących ze sobą w kontakt oraz druga, to rozwinięte i historycznie późniejsze społeczeństwo, którego

członkowie z religijnego nakazu w określonych miejscach i przez okres od kilku dni do kilku miesięcy w roku pozostają w fizycznej bliskości. W czasie spotkania, w momencie zetknięcia się ze sobą ogarnia ich emocjonalne uniesienie, potęgowane przez koncentrację uwagi na jednym obiekcie i świadomość fizycznej współobecności. W kulminacyjnym momencie rytuału ów ludzki zbiór przeobraża się w całość; nie w sensie licznym, lecz mentalnym, uczestnicy zaczynają myśleć o sobie „my”. Tym samym druga zbiorowość może funkcjonować jako rozwinięte społeczeństwo, pierwsza pozostaje na etapie luźnych związków małych grup społecznych.

W koncepcji Durkheima ważne są dwa elementy: tworzenia się wspólnoty oraz jej symbolicznego wyrażenia. Oba te aspekty są ze sobą powiązane, chociaż aspekt kreacji ładu jest ważniejszy i pierwotniejszy od aspektu symbolicznego wyrażania. W rytuałach uczestnicy w pewnym stopniu odtwarzają społeczeństwo, a nie tylko go wyrażają czy naśladują (Bellah 2005, 185).

Antropolożka Mary Douglas, twórcza kontynuatorka Durkheima, analizuje funkcje jakie pełni rytuał w życiu człowieka. Przede wszystkim zachowania symboliczne organizują nasze postrzeganie, pokazują co ważne, a co można zignorować. Rytuał poddaje analizie nasze doświadczenie i wskazuje punkty łączące przeszłość z teraźniejszością i ukierunkowuje naszą uwagę na przyszłe doświadczenia. Ponadto dzięki rytuałowi odbieramy nowe doświadczenia: zdarzenia, które gdyby nie były umieszczone w porządku rytualnym byłyby ignorowane (Douglas 2007, 101–103).

Teoria Durkheima miała swoich gorących zwolenników, ale też była i jest zdecydowanie krytykowana. Przedmiotem szczególnej krytyki było przyznanie obrzędom prawie wyłącznej zasługi w tworzeniu „solidarności społecznej”, bowiem – jak twierdzi Michael Herzfeld – *taki pogląd pozbawia aktorów społecznych jakiegokolwiek roli w budowaniu własnych rzeczywistości społecznych* (Herzfeld 2004, 357).

Natomiast Mary Douglas w pracy „Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii” (2004) próbowała zastosować teorię rytuału Durkheima do badań nad zbiorowością Irlandczyków żyjących w Londynie. Skrytykowała reformy Synodu Watykańskiego II za racjonalizację rytuałów poprzez pozbawienie ich atrakcyjnej tajemniczości i niezrozumiałości poprzez usunięcie łaciny i wprowadzenie języków narodowych do liturgii. Douglas zauważa, że osłabienie znaczenia piątkowego postu sprawiło, że Irlandczycy, którzy swoją tożsamość zbiorową budowali na rytuałach jedzenia poczuli się zagubieni wśród mas Anglików. We wspomnianej pracy Douglas analizuje wyróżnione przez brytyjskiego socjolingwistę, Basila Bernsteina (Bernstein 1980), dwa style komunikowania się rodziców z dziećmi: pierwszy ograniczony, charakterystyczny dla rodziców z klasy robotniczej, polega na tym, że rodzice uzasadniają swoje decyzje odwołując się do autorytetu i statusów i ról społecznych (np. małe dziewczynki nie biją się z chłopcami), drugi, rozwinięty, właściwy rodzicom z klas średnich, przyjmuje, że rodzice powinni wyjaśnić dziecku zło które czyni, skłaniając go do wczucia się w rolę partnera (np. nie wolno ciągnąć dziewczynkę za włosy, bo je to boli). Według Douglas funk-

cjonowanie tych dwóch typów komunikacji odzwierciedla 1) Durkehimowski podział pracy na solidarność mechaniczną i organiczną, oraz 2) podział na kultury w których istnieją wyraźnie zdefiniowane statusy i role społeczne oraz kultury w której statusy i role są zamazane i niewyraźne i dlatego są ciągle negocjowane.

Kłopot z koncepcją Douglas polega na tym, że zgadzając się z tym, że racjonalizacja rytuałów osłabia tożsamości zbiorowe, to tak zdecydowanej oceny nie można wystawić zacieraniu się różnic między rolami męskimi a żeńskimi. Wszak można to traktować jako wyraz kobiecej emancypacji.

We współczesnej socjologii problematyka rytuału jest podejmowana z czterech perspektyw: pierwsza – której najważniejszym przedstawicielem jest Robert Merton, łączy inspiracje durkheimowskie z teoriami wypracowanymi na terenie socjologii organizacji, drugi kierunek używa teorii Durkheima w badaniach z zakresu historii społecznej lub współczesnej kultury (np. sportowej) – przykładem są badania Kai Eriksona nad zjawiskiem polowań na czarownice w kolonialnej Ameryce, trzecia teoria, Ervinga Goffmana, analizuje zachowania rytualne, koncentrując uwagę na ich aspekcie komunikacyjnym i symbolicznym, zaś trzecia teoria, Randalla Collinsa, podejmuje problem rytuałów w ich aspekcie tworzenia przez nie wspólnot politycznych.

Teoria Roberta Mertona

Merton traktuje rytuał jako wyuczony wzór zachowań, który nie jest skuteczny, nie prowadzi do realizacji celów, a utrzymywany jest jedynie dlatego, iż zaspokaja potrzebę redukcji lęku przed nieznanym (Merton 1982). Ta problematyka pojawia się w jego analizach patologii biurokracji oraz sposobów przystosowania się jednostek do rozdzwiku zinstytucjonalizowanych sposobów postępowania oraz kulturowo określonych celów. Rytuał występuje w negatywnym kontekście; to wyraz społecznej dewiacji. W pierwszym przypadku rytualizm (sztywne trzymanie się pewnego, sformalizowanego wzoru) jest wynikiem właściwości strukturalnych organizacji biurokratycznej oraz socjalizacji urzędników do pełnienia formalnych ról. W drugim przypadku rytualizm jest rezultatem struktury społecznej w której istnieje konflikt między normami a kulturowo określonymi celami (czyli występuje anomia), tj. społecznie popierane i akceptowane wzory zachowania rzadko prowadzą do osiągnięcia społecznie popieranych celów. W tych warunkach jednostki lub całe grupy mogą próbować zmienić swój sposób postępowania i narazić się na represje ze strony organów kontroli albo zmienić swoje cele, czego negatywną konsekwencją może być izolacja i wykluczenie z środowiska społecznego. Utrzymywanie rytuału prowadzi do obniżenia aspiracji. Merton uważa, że takie zachowanie jest rezultatem obawy utraty statusu społecznego, które jednostka żywi w obliczu coraz bardziej intensywniej rywalizacji w grupie. Jest to swego rodzaju ucieczka w prywatność, w sytuacji gdy życie zawodowe nie spełnia oczekiwań. Merton wskazuje zbiorowość w której relatywnie często spotyka się taki wzór zachowania; to klasa niższa-średnia.

Bowiem członkom tej klasy usilnie wpaja się szacunek do norm i wartości. Jednocześnie ich obiektywna sytuacja na rynku pracy jest znacznie gorsza niż członków klasy wyższej średniej. Rytualizm jest właśnie psychospołeczną odpowiedzią na ten rozdzźwięk (Merton 1982, 213-214).

Badania Kai Eriksona

Teoria Durkheima rytuałów była i jest inspirująca. Przyjmując jej założenia można przypuszczać, że w sytuacji zmian kulturowych i społecznych, gdy główne wartości tworzące społeczność ulegają zmianom, pojawiają się rytuały, których funkcją będzie przypomnienie społeczeństwu głównych wartości oraz odbudowanie społecznej spójności i zapobieżenie anomii. Takie założenia przyjął Erikson dla analizy zagadkowego wybuchu polowania na czarownice w kolonialnej Ameryce, w stanie Massachusetts, w XVII wieku (Erikson 1966). Erikson twierdzi, że owe „polowania”, były niczym innym jak sposobem demonstrowania i wpajania podstawowych wartości, które rządziły zbiorowością Kościoła purytanów. Były odpowiedzią na osłabienie się „granic” między purytanami a zbiorowościami innych Kościołów. Wzory odprawiania czarownictwa i osobowości heretyków pełniły funkcję „słupów granicznych”, których przekroczenie wiązało się z karami. Pierwsza fala oskarżeń o czarownictwo pojawiła się w chwili wybuchu gwałtownych kontrowersji na temat tzw. „kapłaństwa wszystkich wiernych”. Druga fala była odpowiedzią na pojawienie się wprawdzie niewielkiej, ale z ideologicznego punktu widzenia niebezpiecznej dla purytanów: kolonii kwakrów. Zaś trzecia, w miasteczku Salem, była związana z kontrowersjami na temat zwierzchności przywództwa purytanów mieszkających w Anglii nad społecznościami wiernych w Ameryce.

Teoria dramaturgiczna Ervinga Goffmana

W teorii Durkheima aspekt kreacji porządku społecznego przeważa nad aspektem komunikacyjnym obrzędów religijnych. Kontynuatorzy jego myśli skoncentrowali się na aspekcie komunikacyjnym – Goffman, lub aspekcie kreacyjnym – Collins. Teoria Goffmana nazywana jest koncepcją „rytuału interakcyjnego. W jego ujęciu rytuałem jest każda interakcja (przede wszystkim słowna) której przebieg ma charakter wystandaryzowany, określony przez swoisty kwestionariusz kulturowy. Goffman twierdzi: *W każdym społeczeństwie jest tak, że zawsze gdy pojawia się możliwość interakcji słownej, zaczyna działać system technik, konwencji i procedur, który kieruje przepływem informacji i porządkuje go. Za jego sprawą staje się jasne, kiedy i gdzie można nawiązać rozmowę, w jakim gronie i co może być jej tematem. Zbiór znaczących gestów służy uruchomieniu strumienia komunikacji i uprawomocnieniu wszystkich zainteresowanych jako uczestników* (Goffman 2006, 34).

Goffman analizuje zachowania jednostek tak jak się odbiera grę aktora w teatrze. Ta teatralna analogia skłania go do ujmowania zachowań działających jednostek jako ukierunkowanych na wywarcie wrażenia na partne-

rach interakcji (czyli innych aktorach) oraz widowni (osób obecnych). Aktor swoją rolę odgrywa na scenie złożonej z różnego rodzaju materialnych rekwizytów i innego wyposażenia, w mniejszej lub większej zgodzie pewnym kulturowym scenariuszem przygotowanym na określone sytuacje. Autor tej koncepcji zakłada, że jednostki są bardziej lub mniej autentyczne w odgrywaniu swoich ról, chociaż dopuszcza istnienie cynicznych graczy, którzy poza sceną są zupełnie inni. Jednak nie sądzi, by miało to decydujący wpływ na ich zachowanie.

Koncepcja rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa

W przeciwieństwie do Goffmana Collins zajął się rytuałem właściwym, czyli rytuałem w sensie antropologicznym. Ale w przeciwieństwie do antropologów nie wychodzi od analizy zaobserwowanych obrzędów, lecz swoją teorię konstruuje od podstaw, starając się określić warunki pojawiania się rytuału. Wychodzi od stwierdzenia, że każde zjawisko jest w mniejszym lub większym stopniu lokalne, i każde zjawisko jest w mniejszym czy większym stopniu regulowane przez istniejące wzory makrostrukturalne. Rytuał pojawia się, gdy: 1) przynajmniej dwie jednostki są fizycznie współobecne, 2) są skoncentrowani na tym obiekcie i odczuwają ową wspólność uwagi, 3) dzielą wspólną atmosferę i emocje. Te trzy warunki są podstawowe, bo eliminują z rozważań zbiegowiska czy przypadkowe spotkania. Ich konsekwencją jest 4) wzrost emocji, które zostają wyrażone ruchem ciała i głosem. Następuje stopniowa synchronizacja ruchów i głosów. Jako rezultat pojawia się później 5) poczucie moralnej wspólnoty, które następnie jest wyrażane symbolicznie. Symbole pełnią funkcję przypominania odczuć oraz powinności wobec grupy, a także budują tożsamość zbiorową. 6) Uczestnicy owych rytuałów opuszczają zgromadzenia napełnienia swego rodzaju moralnej siły. Collins uważa, że rytuały łączą się w łańcuchy i pełnią funkcję dostarczania „energii”, uczestnicy „ładują swoje baterie”. Uczestnictwo w rytuałach wskazuje cele i daje motywację by dążyć do ich osiągnięcia. Ponadto uczestnicy uzyskują „kapitał kulturowy” (zestaw pojęć w których mogą wyrażać swoje emocje) oraz „kapitał społeczny” (więzi między jednostkami) (Collins 2002, 20-24). Collins próbuje zastosować swoją teorię do wyjaśnienia pojawiania się w zbiorowości intelektualistów z ich specyficzną etosem i ponadnarodowymi więzami i lojalnościami. Jego zdaniem owa kultura rozwinęła się dopiero gdy powstała technologia rozpowszechniania słowa pisanego, a osoby zawodowo trudniące się piśmem zyskały możliwość kontaktowania się ze sobą.

Psychologiczna perspektywa

Dokonałiśmy przeglądu podstawowych teorii socjologicznych i antropologicznych rytuału i obrzędu. Lecz przegląd koncepcji rytuału nie może być uznany za wyczerpujący bez chociażby krótkiego wspomnienia o psycholo-

gicznej perspektywie na rytuał. Dla psychologów rytuał to określony ściśle wzór zachowania, często odtwarzany w indywidualnych zachowaniach jednostek. Co odróżnia perspektywę psychologiczną to zwrócenie uwagi na znaczenie rytuału dla indywidualnej osobowości. Uczestnictwo w ceremoniach daje jednostce obraz idealnego wzoru, staje się on elementem jej tożsamości, a poprzez jego dokładne odtwarzanie uzyskuje ona pewność siebie i przekonanie słuszności. Jednostkowe rytuały nadają znaczenie zwykłym codziennym czynnościom, redukują stres i niepewność oraz ograniczają impulsywność, a także pozwalają na skanalizowanie negatywnych i nadmiernych emocji w społecznie akceptowane i kontrolowane formy (Spilka 2005, 366–367).

Zakończenie

Na początku tego tekstu stwierdziliśmy, że problematyka rytuału nie cieszy się szczególnym uznaniem, przynajmniej na terenie socjologii, ze znaczącym wyjątkiem szkoły E. Durkheima. Znacznie więcej uwagi temu zagadnieniu poświęca antropologia społeczna i kulturowa oraz religioznawstwo. Problematyka rytuału pojawia się także i w innych naukach humanistycznych. Wydaje się, że problematyka rytuału jest miejscem spotkania się różnych dyscyplin naukowych i dlatego postęp w badaniach będzie możliwy, jeśli zastosujemy interdyscyplinarną perspektywę.

Zapełnienie luki w obszarze wiedzy to nie jedyny powód dla którego warto zainteresować się problematyką rytuału. Drugi powód to wyzwania życia społecznego współczesnych wielkich zbiorowości. Wszak rytuały i obrzędy są ważnym elementem życia małych społeczności. Lecz różni teoretycy, praktycy życia społecznego i zwykli obywatele często ubolewają nad zaniemianiem życia wspólnotowego oraz rozpadem społeczności lokalnych i wspólnot. Poczucie odosobnienia i osamotnienia, brak silnych więzi społecznych, niezdolność do samoorganizacji dla obrony wartości to także rezultat upadku życia wspólnotowego. Teoria społeczna wskazuje, że to właśnie rytuały budują owe więzi społeczne i tradycyjnych społecznościach lokalnych występują powszechnie. Tym samym istnieją konkretne, praktyczne, nie tylko teoretyczne, powody by problematyka rytuału stała się jednym z centralnych zagadnień współczesnej socjologii.

Jacek Gądecki*

Walking as a Way of Experiencing Everyday Space

*Hands in my pockets, those pockets like the ocean,
I walk slowly, looking all about,
Those pockets like the ocean; hands in my pockets,
That's how I know where I live, and know it well.*

Mariusz Lubomski, *Strollology*

ABSTRACT

J. Gądecki 2011. Walking as a Way of Experiencing Everyday Space. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 177–200

The paper constitutes the description of the reciprocal influence between man and space in the everyday experience. This bipolar relation makes everyday practice in the space an useful tool for the description of the contemporary times, and, at the same time, the way of criticise it. The text is using critical reflection on the space, understood in the popular and everyday categories, led from a perspective of the social science, mainly of sociology and social-cultural anthropology and indicates the potential of walking, as a method of of the everyday life and the social space.

Keywords: urban anthropology, spatialization, everyday practice, walk

Received: 03.02.2011; Revised: 27.11.2011; Accepted: 22.12.2011

This text describes the mutual interactions which occur in everyday experience along the lines of communication formed between a human being and the space he or she occupies. Between these two endpoints, the daily functioning of the individual in a spatial context can serve as a useful instrument in the depiction as well as critique of modernity. This chapter presents reflections on space understood in an ordinary and commonplace sense, but conducted from the perspective of the social sciences (primarily sociology and sociocultural anthropology). Here we will see the potential inherent in walking as a means by which to investigate everydayness and the social space.

Run-of-the-mill reality allows for manifold spaces and rhythms – or, to use more colloquial terms, a multiplicity of right places and right times – which regulate our experiences.

Therefore, we can declare that our ordinary life entails more than one form of “spatialization.”

Moving around in a realm of places, we must be aware that the nature of a specific site remains internally malleable, unstable, and ambi-

* AGH University of Science and Technology, Faculty of Humanities, 8a Gramatyka Street, Kraków, Poland; jgadecki@agh.edu.pl

guous. The variety in the material groundwork underlying each situation, or the speed at which various situations undergo change means that researching the commonplace remains a difficult task.

Working on daily reality often involves the application of various abstract concepts or models which not infrequently turn out to be overly prosaic, simple, or even banal. Investigations into this topic thus mean a recurrent necessity to abandon classic rationality, methodology, or conceptual apparatus. This leads to a constant search for the “uncommon commonplace”: an often fortified description of the reality experienced by the individual and a critical reflection upon modernity or postmodernity.

Daily life is gradually albeit consistently becoming a major object of interest for the social sciences. Although consciousness of the fact that our relations and our lives are played out in space would seem quite obvious, few theorists – with the exception of Mikhail Bakhtin, Henri Lefebvre, and Michel de Certeau – have focused on this. Each of these three theoreticians, however, desperately attempted to plug the spatial void by calling attention to language, material practices, or everydayness as elements filling in the geometrically delineated reality. Nevertheless, we are indebted to them for their transformation of the concept of space and its (as it were) re-socialization.

Moving towards “spatialization”

Each and every human action has its spatial aspect; each refers to a concrete space or place. Whenever we do something, we notice above all that people, objects, and events are spatially segregated from one another. Calling to mind a key thought of Michel Foucault’s, the 19th century obsession with history has been replaced by “supraspatial” ideas and experiences, cause (according to him) our experience of the world does not emerge from the temporally developing history, but from the network which connects and intersects all points (Foucault in Soja 1997, 10).

As Edward Soja emphasized in the 1990s, the closer to the 21st century, the more prognoses seemed to be proven true. Scholars evidence increasing interest in the spatiality of human life, and academic creativity is shifting from description of history to the construction of cornerstones for new disciplines: humanist geography (especially in Yi-

-Fu Tuan's version), and issues of the social production of space (vide Henri Lefebvre). The geographic landscape is successively "formed and reformed"; each individual becomes situated in a specific place and time. From here on in, space became an important tool in critical social theory or critical humanist geography. According to Soja, the development of, so called, 'postmodern geographies' has progressed enough to significantly alter the meaning of both the material landscape of the contemporary world and the realm of interpretation in critical theory (Soja 1997, 12).

The Spaces of Everyday Life

In academia, the spaces of private experience are again granted their original and deep meaning. Scholars appreciate the fact that space remains a crucial element organizing everyday life and anchored very deeply and strongly in action. "How does one get there?" or "How far is it from home?": in these queries, space ceases to be an abstract concept because it is rooted in the taking of an action of which it is an integral part. It is a value, yet not one understood in economic categories (such as in some concepts associated with urban sociology), or technical categories – this is a symbolic value. The starting point in understanding space still lies in its colloquial meaning. Comprehended this way is that kind of knowledge which is available in ordinary experiencing of space and in routine behavior. These comprise activities undertaken from the perspective of exercise and practice and which are an integral part of the experiencing of the structures of space and place.

Such an experiencing of everyday life and space links to the views of Alfred Schutz, one of the founding fathers of interpretive sociology; Schutz strongly accented the meaning of subjective experience and the coordinates associated with human corporality in order to understand and describe the structures of the experienced world. Although he did not fully acknowledge the role of place and space in human experiences and practices, he did lay the foundations for modern, phenomenologically oriented sociology which became so seriously interested in environment and the significance of place in normal life. The spatial distribution of objects, living things, and relationships is assumed and yet remarkable. It is linked to all undertakings without which the realization of any course of action and interaction would be impossi-

ble. As Andy Crabtree noted, intelligible patterns – i.e., spatial patterns which serve as the basis for interaction – must possess three fundamental and strongly linked traits. Spatial patterns are:

1. visible, observable, and coherent;
2. universally shared and known; and
3. bound to the interactive competencies serving their utilization (Crabtree 2000, 4).

The conspicuousness, the visibility, and the observability of spatial patterns comprise conditions for their effective deciphering. For a member of a given community, things like walking, shopping, or traveling are activities collectively understood precisely because each individual knows how the world in which he or she functions is organized.

The Diversity of Approaches

Encapsulating the ways in which urban space could be experienced historically, one could claim that – from the earliest days of the industrial city – two points of view manifested themselves in descriptions. On the one hand, there was the artistic and literary perspective, and, on the other, the sociological and geographical. In the classic theories of urban sociology it would be sometimes difficult to distinguish elements of individual experience; when and if they did appear, they served only as a counterpoint for urbanism. Sociologists of the city posed such questions as where the sources for the urban population are found, do natural spaces exist in the city, or on what basis does economic and non-economic diversification of neighborhoods appear? Applying biological terms such as “ecosystem,” “symbiosis,” “competitive cooperation,” “dominance,” “territory,” or treating the city primarily as a system of concentric spheres could lead to the impression that the elements of “everyday understanding” were foreign to the sociological analysis of metropolises. Until recently, theories of urban development treated space solely and exclusively in categories of accessibility, physical distances, or (finally) of the market.

Single cause explanations in urban analyses could be treated as a peculiar form of environmental determinism and likely for that reason they quickly lost ground. Instead, elements of human behavior, emotions, and thinking (components of the individual’s capability to sense space) arose. In the eyes of the researcher, these elements could

be seen as standing behind changes and influences on the urban and architectural milieu. The heuristic nature of the city – made manifest in actions, spatial experiences, and symbols – was nonetheless always present in analyses of the metropolis. If not seen elsewhere, it was surely in the treatises of the Chicago School: the concepts applied by Robert Ezra Park and Ernest William Burgess (e.g., the natural area). Above all, the topics of their works pertaining to the daily reality of slum dwellers, gang members, or vagrants drew attention to the understanding of individual inferences. City people are not “only bodies, but feeling and acting subjects and, in this sense, are not so much in the city as – if one could say so – the city is in the sphere of their shared experience” (Znaniecki, Ziółkowski 1984, 34). The cultural approach almost reverts back to the original meaning of the word “ecology” (adopted by botany), to the Greek *oikos* which refers to home and the place where one lives. The distinction between the two levels – between the biotic and cultural – permits a focus on the concept of community.

The neo-ecological school of thought, especially its representative, Louis Wirth in his 1938 article, “Urbanism as a Way of Life,” spoke of the city as a state of mind. Pointing out the influence that the magnitude of urban settlements has on interpersonal contacts, Wirth demonstrated that these relationships were becoming increasingly fragmentary; people were not engaging in interactions. The metropolis is, therefore, not an artificial, physical construction but is rather plugged into the life of the individual who simultaneously works to shape the city.

A similar analytical path was taken up by Georg Simmel who in a freeform analysis of the urban reality disclosed his literary talent. For Simmel, as for Wirth, the city does not constitute a spatial reality which yields certain social consequences but rather a social reality which is shaped spatially. Acceptance of such an idiomatic understanding continues to be inspirational for sociology. The space of everyday interaction comprises a step forward in the theoretical deliberations regarding the social organization of space and place (Crabtree 2000, 4).

The phenomenological sociology mentioned earlier, symbolic interactionism, ethnomethodology, and the dramaturgical approach of Erving Goffman – these are the scholarly currents which have introduced new metaphors into the world of research and analysis. Biological metaphors accompanying descriptions of the city are being superseded by a perspective which sees space as a stage upon which members of a

community organize their interactive networks. This metaphor, used by both the researcher and the researched, portrays the everyday sense of experience exceptionally well. In the dramaturgical concept, the world is divided into areas serving the undertaking of certain specific activities. The presence of diversified spatial categories in the daily life of man constitutes an objective, fundamental, and orderly reality for the social scientist. Moreover, these spaces institutionalize action and give them shape. As Goffman noticed, the performance of the individual may be treated simply as an attempt to create an impression that, in this place, his activities are rooted in the application and personification of certain patterns (Goffman 1981, 157).

Both space and situation are defined intersubjectively, in accordance with the accepted definition of the latter. Goffman's interpretative model dictates that we study open forms of acting, taking into consideration the situational aspect of acting, e.g., the circumstances, place, and time of the interaction in accordance with the terse "revolutionary" maxim: "Not men and their moments, but moments and their men." Nevertheless, he is not the sole author reconciling both perspectives. At the same time two other books of great significance to urban sociologists were also published: *The Death and Life of Great American Cities* by Jane Jacobs (1961) dedicated to the analysis of American cities from the perspective of the passerby, or *Body and Stone* by Richard Sennett (1996).

The spatial project is, after all, a behavioral project as well. This means that it bears a key influence on the defining of the situation, the behavior of the users of a given space, and on the members of specific communities. For Kevin Lynch the social shaping of the urban space is terrain upon which psychological knowledge could be applied. Through an analogy borrowed from psychology, Lynch tries to define living things as a "good architectural form" as such – one into which one can bring one's own values and personal meanings as universal. The city remains a projective space for Lynch; he writes, that environmental visions are the consequence of a bilateral process between the observer and his milieu. The environment delivers differentiation and relationships by which observers orders, organizes, and confers with meaning all that is been perceived by them (Lynch 1971, 6).

The image of the city is constructed by a human being in the course of his or her everyday experiences. Noteworthy is the fact that

mental maps, constructed by residents, are strongly influenced by social factors such as age, gender, physical ability, social status, or, finally, cultural capital. These factors modify to a great degree perceptions of the surrounding milieu. It is also impossible to distinguish similarities between the results of Lynch's works and purely ethnological data. When reading his books, the significant elements which emerge out of the urban space are analogous to the significant spatial elements of which ethnological analyses speak – such universal factors as the border, road, path, or center.

So, too, Edward T. Hall, in his works in the field of proxemics, relayed the spirit of interdisciplinary interests, typical of contemporary studies into space and the commonplace. He made reference to anthropological, biological, psychological, sociological, and ethnological research in order to show the essence in the ties that bind people in the spaces in which they function. These links were investigated in the contexts of many cultures and served in the segregation of biological needs from the cultural. In this way it is possible to discover the role of the cultural dimension of space. It would be impractical here to recount all of the results of Hall's observations and analyses. They referred, among other things, to the issues of social distance, the partitioning of spatial reality into zones of various levels of permanence (Hall 2001, 131–144), and led directly to postulates of recognition and consideration of social, cultural, and ethnic needs. Noteworthy is the fact that such interests ultimately led to advanced and expensive research on a single building – the John Deere skyscraper in Moline, Illinois – the results of which were published in a rather slim volume entitled, *The Fourth Dimension in Architecture*. This particular edifice, designed by Eero Saarinen, was (in the eyes of this scholar) the embodiment of “good design.” Irrespective of the costs, this building was to intertwine the positive image of the company with the needs of its workers, thus creating the fourth dimension of architecture.

Living through something as a daily and psychological experience must play out in a concrete, specific place. The concept of place is crucial for the understanding of the meaning of architecture in shaping the social and cultural environment as well as forming the psychological structure of man. Place remains the core category in anthropological and psychological analyses; it can be defined as “the result of the complexity arising between attributes of a given space and the activities

and concepts which human beings assign to them” (Lenartowicz 1997, 35). The experiential nature of place – manifesting itself in everyday actions, in spatial experiences, or in the symbolic sphere – has been moved to the foreground by humanistic geography, especially in the geography of Yi Fu Tuan who recognized that ‘Space’ is significantly more abstract than ‘place’, and both elements – ‘space’ and ‘place’ mutually need each other. This relation is dynamic, also. Each interruption in movement facilitates the reshaping of the situation (location) in place (Tuan 1987, 16).

The perception of place, and the attitudes or values which we associate with it – thanks to these factors we can understand ourselves. The starting point for humanistic geography is the claim that without understanding oneself in relation to place no one can find a solution for other problems of the contemporary world. People have a tendency to stifle that which they cannot express; if an experience cannot be quickly expressed, the agent will usually see it as personal and therefore unimportant” (Tuan 1987, 17). Experience is possible only thanks to topophilia which Tuan defines as an emotional tie between people and the place in which they reside.

Aside from topophilia, key for the understanding of the meaning of place are the concepts of perception and attitudes. Perception is a response to external factors but also a purposeful action within whose bounds concrete phenomenon are registered while others are bypassed. A higher form of perception is attitude which is characterized by a greater stability and is formed on the basis of many single perceptions and experiences. We can state, as Tony Hiss does, that we are in possession of a talent for simultaneous perception on the basis of which we build our attitudes towards space.

The trends of focus and research presented here provide the foundations for the construction of the perspective necessary in the analysis of everyday spaces. The starting point for this perspective is the concept of existential space which I have borrowed from Christian Norberg-Schulz. The existential space is a relatively stable system of schemes of perception, i.e., a picture of the surroundings” (Norberg-Schulz 2000, 17).

This concept links the experiential and individual to the theoretical. It adds value to the daily experiences and meanings which achieve a cognitive valor within an academic theoretical framework, too.

Concurrently, it makes us conscious of the fact that going beyond run-of-the-mill individual experience could entail the removal of the existential component which is so necessary for the understanding of roles and meanings of space and architecture in the life of each individual. Furthermore, it has at least a dual meaning: firstly, it objectively portrays the describable spatial aspects of the inter-objective forms of life; secondly, the image of social relations created by the individual creates a part of his beingness (Norberg-Schulz 2000, 223). Delineating the happenstance spatial perception from that which is socially and culturally shaped and the more permanent spatial schemes (i.e., the public existential space), man builds a stable system of three-dimensional relationships among significant objects. This kind of space is part and parcel of the the most permanent, shared properties belonging to a large number of private existential spaces. Its nature is like a cultural tradition subjected to a rather slow process of change (Norberg-Schulz 2000, 223).

Strolling as a Research Methodology

In the context of the contemporary metropolis, walking and strolling comprise an important (if not political) issue. The right to freely move about the city and autonomously prevail over smaller distances constitutes the solution sought heretofore by scholars, local politicians, and civic activists who aim to overcome the inevitable consequences of technological, social, and cultural changes associated with rapid urbanization (Greenwald, Boarnet 2002). The stroll appears often in discourse regarding balanced development or the construction of safe and lively neighborhoods in the city. Walking is therefore an answer to the main challenges which today's cities face: suburbanization, traffic jams, and fragmentarization of the urban landscape.

Promenading or meandering thus becomes not only a means by which the social scientist experiences space but also a key research methodology. Walking in anthropological practice assists in the comprehension of the phenomenological themes mentioned earlier herein by situating the sociologist within the dynamic and changeable environments of his or her informants. Being embedded in the heart of a vigorous and energetic setting expedites access to the experiences and actions of the research subjects (Kusenbach 2003, 478). Thanks to the

application of strolling as a research tool we can avoid serious reduction of the complexity of everyday life to ethnographic practices, and, thanks to that, we can subjectively, yet in more nuanced fashion, investigate human meaning in its narrative density.

Strolling comprises the embodiment of experience and, as such, can supplement classic approaches applied in investigations of space. What is most charming in this is the fact that the meandering situation is of an infinite and open nature. It constitutes an unbounded space and unfettered state; it is a sort of proposition and not a map of the city which we traditionally call to mind when spatially analyzing social worlds. This extraordinary way of being, delineated by the walk, acts as a counterbalance to the limits of traditional research methods applied by anthropology, i.e., interviews and observation. Furthermore, this permits the surmounting of the inbuilt weaknesses of these instruments: it applies them with the aim of better cognition of both the spatial as well as social reality. Via analysis of the natural sequence of events and places in the course of practical, normal life, the walk enables better understanding of the way in which individuals connect and incorporate various realms of their everydayness and identity which sociologists too frequently view as separate and independent units under inquiry. Social scientists perceive a few potential applications for this methodology. Above all, the walk:

- eases analysis and reconstruction of the ways in which the customary personal meanings and experiences of social and physical milieu are shaped;
- permits viewing of the texture of spatial practices by capturing the different forms of engagement associated with space; and
- provides access to and opens up the biographical resources of informants, permitting acquisition of information regarding the bonds between specific sites and their subjective, personal, and/or social history (Kusenbach 2003).

Strolling in the Direction of Subjectivity

Underpinning inquiries into daily practice lies the conviction that some potential is embedded in spaces and places which must be constantly set in motion via the application of numerous rhetorical practices of users and passersby. The choice of a stroll as both the object

of study as well as its research methodology (despite the potential just indicated) is not so simple. This necessitates the undertaking of a series of decisions and strategies, but also, concurrently, remains exceptionally productive because it offers another form of “writing” space which bears none of the hegemony of earlier narratives. Over the course of many years we have had the occasion to observe the dynamic development of research which labels itself “auto-anthropology,” “auto-ethnography,” or “auto-sociology.” These are the new trends assigned to successive “turning points” in the social sciences and humanities; they are moving in the direction of self-reflection in ethnographic inquiries and a concentration on emotions in social scientists. The practice of walking regarded as a research tool can be treated, on the one hand, as a reflection, and, on the other, as the augmentation of such interests by the subjective aspects of human experience.

The movement of the walker is correlated with the acquisition of knowledge, with learning that differs from that gained in “classic” fashion – e.g., by observing space through the cool, objective eye of the cartographer. One could say that by rejecting the cartographic stance (an abridging perspective which also imposes a certain order) we also abandon control over the means of perceiving the landscape. Joining in the everyday, archetypal actions and activities, and escaping any and all attempts at systematization, we can wander through space leaving nary a footprint. We can choose to learn it cognitively or to engage in its alterations; never, however, do we aim to control it.

The scholar interested in strolling as a technique must therefore shift, above all, the focus and goals of his or her research: the target should never be to delineate maps or look at the world from a cartographic perspective. Maps not only reflect space, but they also entail a way of looking at it; this necessarily influences the composition and structure of the world viewed by the map reader. Michel de Certeau opens his essay on the subject of walking precisely with a description of how the way we look at the city changes depending upon whether we observe from the grounded standpoint of the walker or a bird’s eye view from above (de Certeau 2008). This introduction of his comprises a kind of legitimization of his own approach: rather than scrutinizing the textures of the city from the air, he proposes an open, subconscious, and non-institutionalized way of obtaining knowledge, grassroots style. The rejection of objectivism (a highly risky endeavor from the

point of view of the positivist ideals of science) leads to the unfolding before us of new cognitive possibilities: it enables the perception of the world from the everyday perspective of common experience. We are afforded instruments capable of capturing not only that which is inter-subjective but also that which is subjective in its multifold forms (see: Napolitano , Pratten 2007,4).

The Freedom of Strolling

Walking constitutes a description of everyday urban life as a potential heterotopy – a social space which develops thanks to invisible tactics. Such a perspective becomes especially important, especially in light of weighty discussions (currently taking place in the social sciences) regarding inclusion and exclusion in social life and the subjective experience. With reference to these key debates, the movement of the walker who ambles down the sidewalks of urban spaces can be treated as something which opens individual experience up to new and different means of sensing as well as designing the world. It is worth emphasizing that a trait of research conducted via the strolling methodology is (aside from its subjectivity) its emancipatory nature.

These investigations go beyond the traditional, classic concentration on field research which assumes going out, gathering data, and subsequently returning to one's desk for analysis. Such elements of research practice connected with traditional field trips – the “ostentatious looking” and “going out into the field” which De Vault noticed – are nevertheless only an opening of a window towards the margins. At the same time, walking (whether on one's own or accompanied by an informant) facilitates looking from the margins at the surrounding reality. Hence this is less about the discovery and disclosure of some sizeable structure of oppression and more about revealing the everydayness in behavior.

In this sense, strolling enables us to experience peripheral space precisely from the standpoint of the marginalized: it allows us to recognize the tactics used by women moving about at night in a dangerous city, the daily routines of the homeless, or the club customs and conducts enacted by sexual minorities. Strolling facilitates the unveiling of the relationships and interactions shaped between the walker and the official urban landscape. One could speak of mutual commu-

nication and relaying of information rather than some unidirectional transfer. The bodies of walkers move; they form a thick urban text. As de Certeau put it, they “write without the possibility of reading.” Meandering therefore comprises (in this sense) a process by which an iterative bodily transcript of the city is created. Lines of inscription drift about, crisscrossing each other; they create a variegated history with neither an author nor reader.

Summary

This text has attempted to focus attention on the role of everyday space and the space of everydayness in social life. It has spotlighted the spatial practices of ordinary people – including the ode of walking which reflects the multifarious convolution of daily life. Roland Barthes once declared that the metropolis can be made known solely by applying ethnography – by strolling, looking, experiencing, and actually feeling the sidewalk under the soles of one’s feet. This ethnographic sensitivity and the strolling methodology have turned out to be crucial in the understanding of a new type of identity – one associated with the postmodern space or the contemporary, strongly fragmentary experience of being in the city. Such explorations of time and space facilitate the perception of both the sensed surface (e.g., concrete sidewalks, the facades of buildings, etc.) as well as the depths of experience (e.g., the overall effect of the contributions of each passerby immersed in the urban landscape).

Strolling constitutes a description of routine urban life which develops thanks to imperceptible tactics. Such a perspective becomes especially important, especially in light of discourses currently taking place in the social sciences with reference to inclusiveness and exclusiveness in social life, and the subjectivity of experiences. Facing these key debates, the movement of the pedestrian traversing the pavement of the metropolitan space can be treated as an opening up of individual experience to new and different ways of perceiving and planning the world.

The walk helps us find the answer to a weighty question: in what way could everydayness be modified by the daily actions or interventions of the human inhabitants of a space? Such a gaze on the city assumes that our conceptions of social and urban reality must be sub-

ject to constant critique; it must be simultaneously produced as well as contested. For the sociology and anthropology of the city, the metropolitan space ceases to be only an economic element: it becomes something mediated by the personal and subjective visualizations of its audience.

References

- Certeau de M. 2008. *Wynaleźć codzienność*. Kraków.
- Crabtree A. 2000. Remarks on the Social Organization of Space and Place. *Journal of Mundane Behavior*. architronic.sead.kent.edu/
- DeVault M. L. 1999. *Liberating method: feminism and social research*. Philadelphia.
- Giddens A. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa.
- Goffman E. 1981. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa.
- Greenwald M. J. and Boarnet M. 2002. Built environment as determinant of walking behavior. *Transportation Research Record* 1780, 33–42.
- Hall E. T. 1984. *Poza kulturą*. Warszawa.
- Hall E. T. 2001. *Ukryty wymiar*. Warszawa.
- Hall E. T. and Reed Hall. M. 2001. *Czwarty wymiar w architekturze*. Warszawa.
- Hiss T. 1991. *The Experience of Place*. Vancouver.
- Jacobs J. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York.
- Jałowiecki B. and Szczepański M.S. 2002. *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa.
- Kusenbach M. 2003. Street Phenomenology: The Go-Along as Ethnographic Research Tool. *Ethnography* 4, 455–485.
- Lenartowicz J. K. 1997. *Słownik psychologii architektury*. Kraków.
- Lynch K. 1971. *The Image of the City*. Cambridge–Massachusetts.
- Napolitano V. and Pratten D. 2007. Michel de Certeau: Ethnography and the challenge of plurality. *Social Anthropology* 5(1), 1–12.
- Norberg-Schulz Ch. 2000. *Bycie, przestrzeń i architektura*. Warszawa.
- Schwab W. A. 1982. *Urban Sociology. Human Ecological Perspective*. Massachusetts.
- Sennett R. 1996. *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Gdańsk.
- Soja E. 1997. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London–New York.
- Tuan Y.-F. 1987. *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa.
- Tuan Y.-F. 1990. *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. New York.
- Wirth L. 1938. Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology* 44, 1–24.
- Znaniecki F. and Ziółkowski J. 1984. *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań?* Warszawa–Poznań.

Jacek Gądecki

Spacer jako forma doświadczenia przestrzeni codzienności

*Mam ręce w kieszeniach, a kieszenie jak ocean,
Powoli chodzę i rozglądam się,
Kieszenie jak ocean, a ręce mam w kieszeniach,
Dlatego wiem gdzie żyję, dobrze wiem.*
Mariusz Lubomski, *Spacerologia*

Codziennność dopuszcza wielość przestrzeni i rytmów, by sięgnąć do codziennego słownika, wielość właściwych miejsc i odpowiednich momentów, które regulują nasze doświadczenia. Stąd można uznać, że nasze życie codzienne mieści w sobie wiele form „uprzestrzennienia”. Jeśli poruszamy się w przestrzeni miejsc musimy mieć świadomość, że charakter miejsca pozostaje wewnętrznie zmienny, niestabilny i wieloznaczny. Różnorodność materialnego zaplecza każdej sytuacji czy szybkość, z jaką różnorodne sytuacje podlegają zmianie, sprawiają, że badanie codzienności pozostaje trudnym zadaniem.

Praca nad codziennością oznacza często posługiwanie się różnorodnymi abstrakcyjnymi pojęciami czy modelami, które niejednokrotnie okazują się aż nadto prozaiczne, czy wręcz banalne. Zainteresowanie codziennością oznacza więc wielokrotnie konieczność porzucenia klasycznej racjonalności, metodologii badań czy aparatu pojęciowego. Oznacza poszukiwanie „nie-codziennego codzienności” – opisu doświadczanej przez jednostki rzeczywistości wzmocnionej często krytyczną refleksją nad współczesnością czy ponowoczesnością.

Życie codzienne staje się powoli, ale konsekwentnie głównym obiektem zainteresowania nauk społecznych. Choć świadomość tego, że nasze relacje i nasze życie rozgrywa się w przestrzeni wydaje się oczywiste, to niewielu teoretyków, z wyjątkiem Michaiła Bachtina, Henri Lefebvre’a i Michela de Certeau, zwróciło na to uwagę. Każdy z nich, na swój sposób, starał się usilnie wypełnić przestrzenną pustkę przez zwrócenie uwagi na język, praktyki materialne i codzienność, jako elementy wypełniające geometrycznie wykreśloną rzeczywistość. Zawdzięczamy im przede wszystkim przekształcenie pojęcia przestrzeni i jej, można rzec, wtórne uspołecznienie.

W stronę „uprzestrzennienia”

Każde działanie ludzkie ma swój przestrzenny aspekt – odnosi się do konkretnych przestrzeni lub miejsc. W działaniu dostrzegamy przede wszystkim, że ludzie, obiekty i wydarzenia są od siebie oddzielone przestrzennie. Zwróćmy uwagę na ważną myśl Michela Foucaulta. Dziewiętnastowieczna obsesja historii zostaje, jego zdaniem, współcześnie zastąpiona „uprzestrzen-

nieniem” myśli i doświadczeń, ponieważ żyjemy w chwili, w której doświadczenie świata nie wynika z rozwijającej się historii, ale z sieci, która łączy i przecina punkty” (Foucault, za: Soja 1997, 10).

Jak podkreśla Edward Soja, im bliżej XXI wieku, tym przewidywanie to zdaje się coraz bardziej sprawdzać. Badacze wykazują coraz więcej zainteresowania przestrzennością ludzkiego życia, naukowa kreatywność przesuwa się z pisania o historii na konstruowanie zrębów nowych dyscyplin: geografii humanistycznej (zwłaszcza w wydaniu Yi-Fu Tuana), zagadnień społecznej produkcji przestrzeni (Henri Lefebvre). Następuje „formowanie i reformowanie” geograficznego krajobrazu – konkretny człowiek zostaje umiejscowiony w konkretnej przestrzeni i czasie. Przestrzeń staje się ważnym narzędziem krytycznej teorii społecznej czy krytycznej geografii humanistycznej. Zdaniem Soji trudno stwierdzić, czy uprzestrzennienie teorii krytycznej przyniesie wyczerpujący i pewny epistemologiczny opis, ale rozwój, tak zwanych postmodernistycznymi geografii postąpił się na tyle, by zmienić znacząco znaczenie zarówno materialnego krajobrazu współczesnego świata, jak i obszaru interpretacji teorii krytycznej” (Soja 1997, 12).

Przestrzenie codzienności

Przestrzeni prywatnego doświadczenia przywraca się w nauce jej oryginalne i głębokie znaczenie. Docenia się fakt, że pozostaje ona ważnym czynnikiem organizującym życie codzienne, osadzonym bardzo silnie w działaniu. „Jak dojść do...?”, „Jak daleko jest do domu?” – przestrzeń w tych pytaniach przestaje być przestrzenią abstrakcyjną, bowiem jest osadzona w działaniu, którego jest integralną częścią. Jest wartością, lecz nie wartością rozumianą w kategoriach ekonomicznych (jak w niektórych koncepcjach socjologii miasta) czy technicznych, ale wartością symboliczną. Punktem wyjścia do zrozumienia przestrzeni pozostaje jej „rozumienie potoczne”. Jako ten typ rozumienia traktuję taki rodzaj wiedzy, który dostępny jest w codziennym doświadczeniu przestrzeni, w potocznych działaniach, działaniach pojmowanych z perspektywy praktyka, będących integralną częścią doświadczenia struktury przestrzeni i miejsca.

To doświadczenie codzienności i przestrzeni bliskie jest poglądom Alfreda Schutza, jednego z założycieli socjologii interpretacyjnej, który dobitnie podkreślał znaczenie subiektywnych doświadczeń i koordynatów wynikających z ludzkiej cielesności dla zrozumienia i opisu struktur świata przeżywanego. Choć nie w pełni uwzględnił on rolę przestrzeni i miejsca w naszych doświadczeniach i praktykach, to jednak dał podstawy współczesnej, fenomenologicznie zorientowanej socjologii, która tak poważnie zainteresowała się środowiskiem i znaczeniem miejsca w życiu codziennym. Zrozumiałe i znaczące rozmieszczenie przestrzenne (obiektów, postaci, relacji) jest powiązane z działaniami i bez niego niemożliwe jest realizowanie jakichkolwiek akcji oraz podejmowanie interakcji. Jak zauważa Andy Crabtree, rozumiałe

układy, czyli układy przestrzenne, które są podstawą interakcji, muszą posiadać trzy podstawowe i silnie powiązane ze sobą cechy:

1. układy przestrzenne są układami widocznym i obserwowalnym/zrozumiałymi,
2. są one podzielane i powszechnie znane,
3. są one związane z interakcyjnymi kompetencjami służącymi ich użyciu (Crabtree 2000, 4).

Naoczność, widoczność i możliwość obserwowania przestrzennych układów to warunki ich skutecznego zrozumienia. Dla członka danego społeczeństwa czynności takie jak chodzenie, robienie zakupów i podróże są działaniami powszechnie zrozumiałymi, każdy bowiem wie, jak zorganizowany jest świat, w którym funkcjonuje.

Różnorodność podejść

Ujmując kwestię sposobów doświadczenia miejskiej przestrzeni historycznie, można stwierdzić, że opisywane były od początków industrialnego miasta z dwóch perspektyw: z jednej strony z perspektywy artystycznej, literackiej a z drugiej strony z socjologicznej i geograficznej. W teoriach klasyków socjologii miasta trudno było czasami dostrzec pierwiastek doświadczenia indywidualnego, a jeżeli się on pojawiał, to tylko jako kontrpunkt dla 'urbanizmu'. Socjologowie miasta zadawali pytania: gdzie znajduje się źródło miejskiej populacji, czy istnieją naturalne przestrzenie miasta, na czym polega zróżnicowanie ekonomiczne i pozaekonomiczne dzielnic? Zastosowanie pojęć biologicznych, takich jak „ekosystem”, „symbioza”, „rywalizująca współpraca”, „dominacja”, „terytorium”, a przede wszystkim traktowanie miasta jako układu sfer koncentrycznych może sprawiać wrażenie, że elementy „zwyczajowego rozumienia” były obce socjologicznej analizie miast. Teorie rozwoju urbanistycznego traktowały do niedawna przestrzeń tylko i wyłącznie w kategoriach dostępności, fizycznych odległości, czy wreszcie w kategoriach rynkowych.

Wyjaśniania jednoprzyczynowe w analizach urbanistycznych można było traktować jako specyficzną formę środowiskowego determinizmu i prawdopodobnie dlatego wkrótce straciły na znaczeniu. W analizach pojawiły się elementy ludzkich działań, emocji i myśli składające się na specyficzną dla jednostki zdolność do odczuwania przestrzeni. To one zdaniem badaczy mogły być uznane za przyczyny przemian i wywierały wpływ na środowisko miejskie i architektoniczne. Doświadczalna natura miasta, przejawiająca się w działaniach, doświadczeniach przestrzennych i symbolach była jednak obecna w analizie miasta od jej początków, choćby w pracach szkoły chicagowskiej. Stosowane przez Roberta Ezrę Parka i Ernesta Williama Burgessa pojęcia (np. „obszaru naturalnego” – natural area), a przede wszystkim tematyka tych prac dotycząca codzienności mieszkańców slumsów, gangów i włóczęgów, kieruje naszą uwagę na rozumienie indywidualnych sensów. Mieszkańcy nie

„są tylko ciałami, lecz doświadczającymi i czynnymi podmiotami, i w tym charakterze nie oni są w mieście, lecz – jak się tak wyrazić można – miasto jest w sferze ich wspólnego doświadczenia” (Znaniecki, Ziółkowski 1984, 34). Podejście kulturalistyczne powraca niejako do pierwotnego sensu słowa ekologia (zaadoptowanego przez botanikę), do greckiego *oikos*, czyli domu, miejsca życia. Rozróżnienie dwóch poziomów: biotycznego i kulturowego, pozwala na koncentrację na pojęciu wspólnoty.

Nurt neoeekologiczny, zwłaszcza jego przedstawiciel Louis Wirth w swoim artykule „Urbanism as a Way of Life” z 1938 roku mówi o mieście jako stanie umysłu. Wskazując na wpływ, jaki rozmiar założeń urbanistycznych wywiera na kontakty międzyludzkie, pokazuje, że stają się coraz bardziej fragmentaryczne. Ludzie nie angażują się w interakcje. Miasto nie jest więc sztuczną, fizyczną konstrukcją, ale raczej zostaje włączone w życie jednostek, które jednocześnie je kształtują. Podobny tor analiz przyjmują prace Georgia Simmela, który w swobodnej analizie miejskiej rzeczywistości ujawnia swój literacki talent. Dla Simmela, podobnie jak dla Wirtha miasto to nie rzeczywistość przestrzenna, która rodzi pewne społeczne konsekwencje, a raczej rzeczywistość społeczna, która jest kształtowana przestrzennie. Akceptacja dla takiego potocznego rozumienia jest dla socjologii ciągle inspirująca. Przestrzeń codziennej interakcji stanowi przyczynek do teoretycznych rozważań nad społeczną organizacją przestrzeni i miejsca (Crabtree 2000, 4).

Wspomniana już socjologia fenomenologiczna, symboliczny interakcjonizm, etnometodologia, dramaturgiczne podejście Ervinga Goffmana – to kierunki, które wprowadzają w świat nauki nową metaforę sceny (Jałowiecki, Szczepański 2002, 36). Metafory biologiczne towarzyszące opisom miasta zastępowane są ujęciem przestrzeni jako sceny, na której członkowie społeczności organizują swoje sieci interakcyjne. Metafora ta, wspólna dla badacza i badanego, wyjątkowo dobrze oddaje potoczny sens doświadczenia. Świat, w koncepcji dramaturgicznej, podzielony jest na przestrzenie służące podejmowaniu pewnych konkretnych działań. Obecność zróżnicowanych kategorii przestrzennych w życiu codziennym człowieka to dla badacza rzeczywistość obiektywna, podstawowa i uporządkowana. Co więcej, przestrzenie instytucjonalizują działania i nadają im kształt. Jak zauważa Goffman: występ jednostki na scenie można traktować jako próbę stworzenia wrażenia, że w tym miejscu jej działalność polega na zastosowaniu i uosobieniu pewnych wzorców (Goffman 1981, 157).

Zarówno przestrzeń jak i sytuacja są definiowane intersubiektywnie – w zgodzie z przyjętą definicją sytuacji. Goffmanowski model interpretacyjny działania nakazuje badać „otwarte formy działania”, uwzględniać sytuacyjny aspekt działania, tzn. warunki, miejsce i czas interakcji w zgodzie z krótką, „rewolucyjną” maksymą: „Not men and their moments, but moments and their men”. Nie jest on jednak jedynym autorem godzącym obie perspektywy. W tym samym czasie pojawiają się bardzo znaczące dla socjologów miasta książki, takie jak choćby „The Death and Life of Great

American Cities” Jane Jacobs (Jacobs 1961) poświęconej analizie amerykańskich miast z perspektywy przechodnia, czy „Ciało i kamień” Richarda Sennetta (Sennett 1996).

Projekt przestrzenny jest przecież jednocześnie projektem behawioralnym, co oznacza, że ma istotny wpływ na definiowanie sytuacji i zachowań użytkowników danych przestrzeni i członków konkretnych wspólnot. Dla Kevina Lyncha społeczne kształtowanie przestrzeni miejskiej, jest ‘terenem’ zastosowania wiedzy psychologicznej. Poprzez analogię zapożyczoną z psychologii postaci próbuje definiować „dobrą formę architektoniczną” jako taką, do której można wносить własne wartości i znaczenia osobiste jako uniwersalne. Miasto pozostaje dla Lyncha przestrzenią projekcyjną, pisze on: „wyobrażenia środowiskowe są wynikiem dwukierunkowego procesu między obserwatorem i jego środowiskiem. Środowisko dostarcza rozróżnień i relacji, a obserwator (...) porządkuje, organizuje i obdarza znaczeniami to, co postrzega” (Lynch 1971, 6).

Obraz miasta konstruowany jest przez jednostkę w toku codziennych doświadczeń. Warto podkreślić, że mapy mentalne, konstruowane przez mieszkańców są mocno uwarunkowane czynnikami społecznymi, takimi jak choćby wiek, płeć, sprawność, status społeczny czy wreszcie kapitał kulturowy. Czynniki te w znacznym stopniu modyfikują postrzeganie otaczającej przestrzeni. Nie sposób dostrzec też podobieństw między wynikami prac Lyncha, a wiedzą czysto etnologiczną. Otóż elementy znaczące, które na podstawie jego prac wyłaniają się z przestrzeni miejskiej są analogiczne do znaczących elementów przestrzennych, o których mowa w etnologicznych analizach, tak uniwersalnych elementów jak: granica, droga, ścieżka, czy centrum.

Także Edward T. Hall w swoich pracach z dziedziny proksemiki prezentował ducha interdyscyplinarnych zainteresowań, charakterystycznego dla współczesnych badań przestrzeni i codzienności. Odwołuje się do badań antropologicznych, biologicznych, psychologicznych, socjologicznych i etnologicznych, by wskazać na istotę więzi łączących ludzi z przestrzenią, w której funkcjonują. Więzy te badane są w kontekstach wielu kultur i służą rozdzieleniu potrzeb biologicznych od potrzeb kulturowych. W ten sposób możliwe jest odkrycie roli wymiaru kulturowego przestrzeni. Nie sposób przytaczać tu wszystkich wyników obserwacji i analiz Halla. Dotyczyły one między innymi zagadnień dystansu społecznego, podziału rzeczywistości przestrzennej na strefy o różnym stopniu trwałości (Hall 2001, 131–144), i prowadziły wprost do postulatu rozpoznawania i uwzględniania potrzeb społecznych, kulturowych i etnicznych. Warto zaznaczyć, że zainteresowania te doprowadziły w końcu do zaawansowanych i kosztownych badań nad konkretnym budynkiem – biurowcem firmy Deery w mieście Molin, Illinois, których wyniki opublikowano w niewielkiej książeczce „Czwarty wymiar w architekturze”. Budynek zaprojektowany przez Eero Saarineną staje się dla badacza ucieleśnieniem „dobrego projektowania”, które bez względu na koszty stara się połączyć dobry wizerunek firmy z potrzebami pracowników i tworzy „czwarty wymiar” architektury.

Doświadczenie jako przeżycie codzienne i psychiczne musi rozgrywać się w konkretnym miejscu. Koncepcja miejsca jest kluczowa dla zrozumienia znaczenia architektury w kształtowaniu środowiska społecznego i kulturowego oraz formowania struktury psychicznej człowieka. Miejsce pozostaje kategorią centralną dla analiz antropologicznych i psychologicznych, możemy je definiować jako „rezultat złożoności między atrybutami danej przestrzeni a aktywnościami i koncepcjami (pojęciami), które ludzie z nią wiążą” (Lenartowicz 1997, 35). Doświadczalna natura miejsca, manifestująca się w codziennych działaniach, przestrzennych doświadczeniach czy sferze symbolicznej, została wysunięta na plan pierwszy przez geografię humanistyczną, zwłaszcza w geografii Yi Fu Tuana, który zauważa, że „przestrzeń” jest znacznie bardziej abstrakcyjna niż „miejsce” oraz, że oba elementy – „przestrzeń” i „miejsce” potrzebują się nawzajem (Tuan 1987, 16).

Percepcja miejsca, postawy oraz wartości, które z nim wiążemy – oto czynniki, dzięki którym możemy zrozumieć samych siebie. Punktem wyjścia dla geografii humanistycznej jest stwierdzenie, że bez zrozumienia samych siebie w relacji do miejsca nie będziemy w stanie znaleźć rozwiązań dla innych problemów współczesnego świata. Ludzie mają skłonność do tłumienia tego, czego nie potrafią wyrazić; jeżeli doświadczenia nie udaje się szybko przekazać, działający uznają je najczęściej za osobiste a więc nieważne (Tuan 1987, 17). Doświadczenie możliwe jest tylko dzięki topophilii, którą definiuje Tuan jako uczuciową więź między ludźmi a miejscem zasiedlenia.

Obok topophilii kluczowe dla zrozumienia znaczenia miejsca pozostają pojęcia percepcji i postawy. Percepcja jest odpowiedzią na czynniki zewnętrzne, ale jednocześnie celową aktywnością, w ramach której rejestruje się konkretne fenomeny, pomijając inne. Wyższą formą percepcji staje się postawa, która charakteryzuje się większą stabilnością i tworzy się na bazie wielu pojedynczych percepcji, doświadczeń. Możemy, za Tonym Hissem, powiedzieć, że dysponujemy umiejętnością równoczesnego postrzegania (*simultaneous perception*), na podstawie której budujemy naszą postawę wobec przestrzeni.

Zaprezentowane nurty zainteresowań i badań dostarczają podstaw do skonstruowania perspektywy niezbędnej do analiz codziennych przestrzeni. Punktem wyjścia dla tej perspektywy jest przyjęte przeze mnie pojęcie przestrzeni egzystencjalnej, które zapożyczyłem od Christiana Norberga-Schulza. Przestrzeń egzystencjalna jest stosunkowo stabilnym systemem schematów percepcyjnych, czyli obrazu otoczenia (Norberg-Schulz 2000, 17).

Koncepcja ta łączy doznaniowe i indywidualne z tym, co teoretyczne. Dowartościowuje codzienne doświadczenia i znaczenia, które zyskują walor poznawczy również w ramach teorii naukowych. Uświadamia jednocześnie, że wykroczenie poza doświadczenia codzienne i jednostkowe grozi usunięciem egzystencjalnego komponentu niezbędnego do zrozumienia roli i znaczenia przestrzeni i architektury w życiu każdego człowieka. Co więcej, ma ona podwójne znaczenie: po pierwsze określa obiektywnie opisywalne aspekty przestrzenne międzyprzedmiotowej formy życia, a po drugie kreowany przez jednostkę obraz stosunków społecznych, tworzących część jego [ludzkiego

– J. G.] bytu (Norberg-Schulz 2000, 223). Odróżniając doraźną przestrzeń percepcyjną od społecznie i kulturowo kształtowanych i trwalszych schematów przestrzennych (czyli publicznej przestrzeni egzystencjalnej) człowiek buduje stabilny system trójwymiarowych związków między znaczącymi przedmiotami. Ten rodzaj przestrzeni składa się z najbardziej trwałych, wspólnych właściwości należących do dużej liczby prywatnych przestrzeni egzystencjalnych. Ma charakter tradycji kulturowej poddawanej stosunkowo powolnemu procesowi zmian i rozwoju” (Norberg-Schulz 2000, 223).

Spacer jako metoda badań

W kontekście współczesnego miasta chodzenie i spacerowanie jest zagadnieniem ważnym, żeby nie powiedzieć, że politycznym. Możliwość swobodnego poruszania się po mieście i samodzielnego pokonywania niewielkich dystansów stanowi rozwiązanie, którego poszukują naukowcy, lokali politycy i działacze miejscy starający się pokonać nieuniknione konsekwencje zmian technologicznych, społecznych i kulturowych związanych z gwałtowną urbanizacją (Greenwald, Boarnet 2002). Spacerowanie pojawia się często w kontekście dyskursu dotyczącego zrównoważonego rozwoju miast, czy budowy bezpiecznych i pełnych życia dzielnic. Spacerowanie stanowi więc odpowiedź na główne wyzwania, przed którymi stają współczesne miasta: suburbanizacja, korki, fragmentaryzacja miasta.

Spacerowanie staje się nie tylko sposobem doświadczenia przestrzeni przez badaczy, ale także ważną metodą badań. Spacer w praktyce antropologicznej pomaga zrozumieć fenomenologiczne wątki, o których do tej pory wspomniano, poprzez umiejscowienie badaczy w dynamicznych i zmiennych środowiskach informatorów. Takie umiejscowienie w dynamicznym kontekście ułatwia im dostęp do doświadczeń i praktyk badanych: „to wyjątkowe umiejscowienie ustawionym równoważym narracyjne i interakcyjne dynamiki, które ograniczają sytuacje wywiadu, i zakotwicza obserwacje. Przez śledzenie naturalnej sekwencji miejsc w praktycznym życiu codziennym, przechadzki zwiększają nasze sposoby rozumienia tego, jak jednostki łączą i wcielają różne rejony ich codzienności i tożsamości, które socjologowie, w tym symboliczni interakcyoniści, zbyt często traktują jako oddzielne, niezależne podmioty” (Kusenbach 2003, 478). Dzięki zastosowaniu spacerowania, jako metody badawczej możemy więc uniknąć poważnego zredukowania złożoności życia codziennego do praktyki etnograficznej, a dzięki temu badać subiektywne ludzkie znaczenia w jej narracyjnej złożoności w bardziej zniuansowany sposób.

Spacerowanie stanowi ucieleśnienie doświadczenia i jako takie może uzupełnić klasyczne podejście do badań przestrzeni. To, co jest w nim tak czarujące, to fakt, że sytuacja spaceru ma niedokończony i otwarty charakter, to, że stanowi niedomkniętą przestrzeń i otwartą sytuację, rodzaj propozycji, a nie obraz mapy, który tradycyjnie przywołujemy, gdy analizujemy

przestrzennie światy społeczne. To wyjątkowy sposób przebywania ustanowiony przez spacer stanowi przeciwwagę dla ograniczeń tradycyjnych metod badawczych stosowanych przez antropologię, to znaczy metod wywiadu czy obserwacji. Nie tylko pozwala pokonać słabości tych metod, ale wykorzystuje je w celu lepszego poznania nie tylko przestrzennej, ale i społecznej rzeczywistości. Przez analizę naturalnej sekwencji wydarzeń i miejsc w praktycznym codziennym życiu, spacer pozwala lepiej zrozumieć sposób, w jaki jednostki łączą i wcielają różne regiony ich codzienności i tożsamości, które socjologowie zbyt często przyjmują jako oddzielne, niezależne jednostki analizy. Badacze dostrzegają kilka potencjalnych zastosowań tej metody. Przede wszystkim spacer:

- pozwala analizować i rekonstruować sposoby, w jakie kształtowane są codzienne osobiste znaczenia i doświadczenia otoczenia społecznego i fizycznego;
- daje wgląd w teksturę praktyk przestrzennych, poprzez uchwycenie różnorodnych form zaangażowania związanych z przestrzenią;
- udostępnia i otwiera biograficzne zasoby informatorów; pozwala uzyskać informacje na temat powiązań między konkretnymi miejscami, a historią, subiektywną i osobistą, albo społeczną (Kusenbach 2003).

Spacer w stronę subiektywności

U podłoża badań nad praktyką „codzienności” leży przekonanie, że w przestrzeniach i miejscach tkwi potencjał, który musi być nieustannie uruchamiany poprzez zastosowanie licznych praktyk retorycznych użytkowników i przechodniów. Wybór spaceru zarówno jako przedmiotu jak i narzędzia badawczego, mimo wskazanego już potencjału, nie jest prosty. Wymaga podjęcia szeregu decyzji i strategii, ale jednocześnie pozostaje niezwykle produktywny, bo oferuje inną formę „pisanie” przestrzeni, która nie ma w sobie nic z hegemonii dawnych narracji. Od wielu lat mamy okazję obserwować dynamiczny rozwój badań, które określa się mianem auto-antropologii, auto-etnografia albo socjologia. Te nowe nurty przypisywane kolejnym „zwrotom” w naukach społecznych i humanistyce kierują się w stronę samorefleksyjności w badaniach etnograficznych, koncentracji na emocjach w naukach społecznych. Praktykę spacerowania traktowanego jako metoda badawcza możemy potraktować, z jednej strony jako odbicie, a z drugiej strony rozwinięcie tych zainteresowań subiektywnymi aspektami ludzkiego doświadczenia.

Ruch spacerowicza tożsamy jest ze zdobywaniem wiedzy, odmiennej niż ta pozyskana w „klasyczny” sposób, na przykład przez obserwowanie przestrzeni obiektywnym, chłodnym okiem kartografa. Można powiedzieć, że odrzucając pozycję kartograficzną: perspektywę równie porządkującą co redukującą) rezygnujemy również z kontroli nad sposobem postrzegania krajobrazu. Włączając się w codzienne, pierwotne akty i działania, uciekając od jakichkolwiek prób systematyzacji możemy przemierzać przestrzeń

nie odciskając na niej żadnego piętna i poznawać ją bądź też angażować się w jej zmianę. Nigdy jednak nie dążymy do jej kontrolowania.

Badacz zainteresowany metodą spacerowania musi zatem przede wszystkim zmienić optykę i cel badania: jego celem nie powinno być rysowanie mapy czy patrzenie na świat z jej perspektywy. Mapa bowiem nie tylko odzwierciedla przestrzeń, ale konstytuuje sposób postrzegania przestrzeni – wyraźnie oddziałuje na kompozycję i strukturę świata postrzeganego przez czytelnika mapy. Michel de Certeau zaczyna swój esej dotyczący spacerowania właśnie od opisu tego, jak sposób widzenia miasta zmienia się zależnie od tego, czy obserwujemy je z perspektywy przechodnia czy z góry – z lotu ptaka) (de Certeau 2008). Wstęp ten stanowi rodzaj uprawomocnienia własnego podejścia: zamiast patrzeć na teksturę miasta z lotu ptaka stara się zaproponować otwarty, nieświadomy i niezinstytucjonalizowany sposób zdobywania wiedzy, który powstaje „oddolnie”. Porzucenie obiektywizmu, tak ryzykowne z punktu widzenia pozytywistycznych ideałów nauki, odkrywa przed nami nowe możliwości poznawcze: pozwala postrzegać świat z perspektywy codziennego, zwykłego doświadczenia. Otrzymujemy narzędzie zdolne uchwycić nie tylko to, co intersubiektywne, ale to, co subiektywne, w swoich zróżnicowanych formach (por. Napolitano, Pratten 2007, 4).

Swoboda spacerowania

Chodzenie stanowi opis codziennego życia miejskiego, jako potencjalnej heterotopii, przestrzeni społecznej, która rozwija się dzięki niewidocznym taktikom. Taka perspektywa staje się szczególnie ważna zwłaszcza w świetle ważnych dyskusji dotyczących inkluzji i ekskluzji w życiu społecznym, subiektywności doświadczeń, które toczą się obecnie w naukach społecznych. W obliczu tych istotnych debat ruch pieszego, który przemierza chodnikami miejską przestrzeń, można traktować jako otwarcie indywidualnego doświadczenia na nowe i inne sposoby postrzegania i projektowania świata. Warto zatem podkreślić, że cechą badań prowadzonych przy użyciu metody spacerowania, prócz subiektywności pozostaje jej emancypacyjny charakter.

Badania te wychodzą poza tradycyjne ujęcie badań jako praktyki terenowej, zakładające wyjście, zebranie danych i powrót, w celu ich analizy. Takie elementy praktyki badawczej, jak zauważa De Vault, jak „ostentacyjne patrzenie” i „wyjście w teren” związane z tradycyjnymi badaniami terenowymi są jednak wyłącznie „otwarcie okna na margines”. Tymczasem spacerowanie (bądź samodzielne, bądź z informatorami) pozwala na spojrzenie z „marginesu” na otaczającą rzeczywistość. Chodzi więc nie tyle o odkrycie i ujawnianie wielkiej struktury opresji, ale ujawnienie codzienności praktyk.

W tym znaczeniu spacerowanie pozwala doświadczać przestrzeni marginalizowanych i z perspektywy marginalizowanych: poznawać taktyki stosowane przez kobiety poruszające się nocą po niebezpiecznym mieście, rutyny codzienne bezdomnych, czy praktyki klubowe stosowane przez mniejszości

seksualne. Spacerowanie pozwala odkryć relacje zachodzące między spacerowiczem, a oficjalnym miejskim krajobrazem i stosunki, w jakie wchodzi. Można mówić o wzajemnym informowaniu i komunikowaniu, a nie o jednostronnym przekazie. Ciała przechodniów poruszają się, tworząc gęsty miejski tekst. Jak powiedział de Certeau „piszą, bez możliwości czytania”. Spacerowanie jest więc w tym sensie procesem wielokrotnego cielesnego zapisu miasta, w którym sieci poruszających się, przecinających się zapisków tworzą różnorodną historię, która nie ma ani autora, ani odbiorcy.

Podsumowanie

Tekst ten stanowił próbę zwrócenia uwagi na rolę przestrzeni codziennych i przestrzeni codzienności w życiu społecznym. Zwrócił uwagę na praktyki przestrzenne zwykłych ludzi, w tym na „poemat chodzenia”, który odzwierciedla zawilgość codzienności. Roland Barthes twierdził, że miasto można poznać wyłącznie korzystając z etnografii, poprzez chodzenie, oglądanie czy doświadczanie, poprzez odczuwanie chodnika pod stopami. Ta etnograficzna wrażliwość, jak i metoda spaceru okazują się kluczowe dla zrozumienia nowego rodzaju tożsamości związanych z ponowoczesną przestrzenią, czy współczesnym, silnie sfragmentaryzowanym doświadczeniem bycia w mieście. Takie eksplorowanie czasu i przestrzeni pozwala dostrzec zarówno powierzchnię doświadczeń (w tym chodnikowe płyty, czy fasady mijanych budynków), jak i ich głębię, doświadczając w marszu tego, co staje się udziałem każdego z przechodniów zanurzonych w krajobrazie miasta.

Chodzenie stanowi opis codziennego życia miejskiego, które rozwija się dzięki niewidocznym taktykom. Taka perspektywa staje się szczególnie ważna zwłaszcza w świetle ważnych dyskusji dotyczących inkluzji i ekskluzji w życiu społecznym, subiektywności doświadczeń, które toczą się obecnie w naukach społecznych. W obliczu tych istotnych debat ruchu pieszego, który przemierza chodnikami miejską przestrzeń, można traktować jako otwarcie indywidualnego doświadczenia na nowe i inne sposoby postrzegania i projektowania świata.

Spacer pozwala znaleźć odpowiedź na ważne pytanie: w jaki sposób codzienność może modyfikować poprzez codzienne praktyki czy interwencje mieszkańców? Takie spojrzenie na miasto zakłada, że nasze koncepcje rzeczywistości społecznej i urbanistycznej muszą podlegać ciągłej krytyce – muszą być jednocześnie wytwarzane i kontestowane. Dla socjologii i antropologii miasta przestrzeń miejska przestaje być wyłącznie elementem ekonomicznym: staje się zapośredniczona przez osobiste i subiektywne wyobrażenia odbiorców.

Maria Godyń*

The Individual – the Space – the Memory: an Ethnological Study of Territorial Identification of the Relocated Community of Maniowy Village

ABSTRACT

M. Godyń 2011. The Individual – the Space – the Memory: an Ethnological Study of Territorial Identification of the Relocated Community of Maniowy Village. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 201–236

The paper summarizes the results of ethnological research in the village of Maniowy and Kluszkowce on the phenomenon of the memory of a place lost through the construction of the Czorsztyn–Niedzica–Sromowce Wyżne Reservoir Complex. The attitude of the displaced community toward its lost territory and the process of its cultural and territorial identity development through remembrance narratives and collective memory are analysed. The article also presents the history of the village flooding due to dam construction and the emerging material forms of the community's adaptation to the newly settled area.

Keywords: collective memory, remembrance narratives, material culture, identity, displacement

Received: 12.04.2011; Revised: 16.11.2011; Accepted: 2.04.2012

The earliest proposals to counteract floods of the Dunajec River emerged in the early 20th century, and were related firstly to construction of large reservoirs for hydro-electric schemes, and secondly for flood protection. In the early 20th century, construction of huge water dams was identified with progress and economic development which, at least in intention, worked towards the single goal to be of service to the human race. This was an universal trend that was applied in the Polish context. The idea of creating a reservoir in Czorsztyn was linked to that idea, and combined two objectives, to protect the villages in the Dunajec Valley against flooding and to create a means of producing electricity.

The construction project of the Czorsztyn–Niedzica–Sromowce Wyżne Reservoir Complex required the total flooding of the valley villages and the levelling of the bottom of the future reservoir.

Thus, it would be necessary to relocate the inhabitants of several villages and buy their land. Initially, this was to be the fate of the villages of Czorsztyn, Dębno, Falsztyn, Frydman, Kluszkowce, Manio-

* Instytut Archeologii i Etnologii PAN, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków, Poland; godyn.m@gmail.com

wy, Mizerna, Niedzica, Sromowce Wyżne and Szlembark. Finally, only Maniowy, Kluszkowce, Czorsztyn and Sromowce Wyżne were partially or entirely relocated.

For the communities I researched in the village of Maniowy and part of the village of Kluszkowce, relocation was to their residents a forced change of abode – undoubtedly a source of trauma caused by a huge alteration of the forms and fundamentals of existence. The most essential feature of this trauma was the loss of decision-making power with regard to one's own person and property. I assume here the definition of trauma formulated by Piotr Sztompka as a disorganisation, dislocation and disturbance of the state of equilibrium (Sztompka 2000, 69). In the case of this local group, this process contributed to an undesirable destabilisation of the traditional community.

The design and spatial conception of the Nowe Maniowy village (i.e. the new village) was not due its residents. Its plan, the character of its buildings, the architectural style of its houses and so on were designed by the Bureau of Study and Design of Village Architecture (Biuro Studiów i Projektów Budownictwa Wiejskiego) in Cracow. The planned location of the new village was 150 metres to the north of the main "Carpathian" route (on the Nowy Targ – Szczawnica stretch). The 'substitute residential compound', as the new village of Maniowy was designated in the project documentation, was planned in accordance with the natural lie of the land, and therefore divided into three neighbouring districts located on former fields, which in time acquired the names of Borcok, Lyta and Micholów. This division was intended to correspond with the economic structure of the village. Designs for four models of residential and utility buildings were proposed, but in reality the properties, due to the acreage held by their residents, were made up of houses of an identical or nearly identical form along the whole length of a street or in an entire estate. In addition, not only was the architecture of the village's residential buildings very uniform (some differentiation occurred only in the 1990's), but also the service section of Nowe Maniowy was designed as homogeneous.

The ethnographical research I undertook underpins my analysis of the phenomenon of the *memory of a lost place* through the context of the events that accompanied the construction of the Czorsztyn–Niedzica–Sromowce Wyżne Reservoir Complex. My analysis draws on the narratives created by the relocated communities of two villages, Ma-

niowy and Kluszkowce, on their experiences during the construction of the dam and the relocation. A special focus is on the villagers' past and current perception and qualification of the socio-cultural space. I analysed the role of memory as an autobiographical narrative, which is not an account that recreates reality faithfully, but a rendition of one of its versions. On the basis of the villagers' remembrance narratives on the life history of the relocated community, seen against the broad history of the region, I have attempted to identify the role of memory and the connections with space in the perception of an individual's own group as an imagined community constructing its identity, after the relocation, on the basis of the emergent semiosphere (i.e. universe of meaning) of both the old and the new territory.

The research materials gathered contain verbal descriptions of the universe of meaning created by the community. I compare two models of the "text of memory" which indicate the estimation of the old village's territory and presents the emerging forms of the community's adaptation to the newly settled area. The aim of such analysis of space, its estimation and the memory of it, is to reinterpret the territorial identification of the community emerging in the individual – space – memory relationship.

In the text I refer to the statements of my sources. The quotations are given in italics and marked with a note referring to the village in which the statement was made and its number in my documentation (e.g. M/20 = Maniowy, interview no. 20; K/3 = Kluszkowce, interview no. 3). In the English translation of the interviews, the interviewees' original dialectal pronunciation has been rendered in colloquial English.

The experience of displacement inspires reflection on the meaning of what was abandoned, and gives a perspective which opens the migrant's mind to a re-evaluation of the times past. To my interviewees, relocation was an illuminating or perhaps, more correctly, a transforming experience. Thus, the relocation was a migration between two spaces: the one being abandoned, which in its heterogeneity was inter-subjectively structured into the *sacrum* and the *profanum*, and the one being attained, which was still not ordered by its new residents.

The space of the new settlement had been created by its original "settler" – the construction project organiser and the village designers that he commissioned. According to their stipulations, the village inhabitants were given no opportunity to participate in decisions on the

spatial organisation of the village or the appearance of the houses. This dictated project encompassed the entire village, including the course of the streets, conventionally designed residential buildings, district plan and the designation of common space, which was supposed to serve the inhabitants of Maniowy and the residents of surrounding villages and encompassed the health centre, the Commune Office and the post office. This approach is in conflict with the views of Edward Hall, who maintains that “Fixed-feature space is one of the basic ways of organizing the activities of individuals and groups. It includes material manifestations as well as the hidden, internalised designed that govern behaviour as man moves about on this earth. Buildings are one expression of fixed-feature patterns, but buildings are also grouped together in characteristic ways as well as being divided internally according to culturally determined designs” (Hall 1966, 97; cf. Tuan 1987, 50–51).

Intuitively, building one's house and ordering space should be acts that are to a certain degree free. Thus, the fact that the order was dictated generated adaptation problems and forced the community to adopt intuitive methods of dealing with the situation. According to a group of scholars, culture, being the source of norms and values of a community in which the individual functions, may be helpful in dealing with a traumatic memory (Kaczmarek *et al.* 2003, 30). This agrees with Piotr Sztompka's view that in such situations there emerge mechanisms that alleviate the symptoms of trauma or, on the contrary, sustain them (Sztompka 2003, 77). Those may be isolation, building protective walls, expressing dissatisfaction with one's situation or, conversely, promoting the attitudes and forms of behaviour that express readiness for integration, aimed at communal action directed towards regaining the state of equilibrium.

The territory of the new Maniowy village, like any other space that is given an anthropological dimension by the presence of human beings, required a certain “diversification”, i.e. a new system of its estimation had to emerge. As the properties were being settled and personal touches introduced, the residents contributed to the creation of new meanings, to the semiotisation of space, in several areas. The first and most private one of those was the house with a surrounding, usually small, allotment. The subsequent ones were the common space, the space of the village and its immediate surroundings. This latter remained stable in spite of the resettlement, but its estimation changed. The

“taming” of the territory was accompanied by a renewal of the social order, especially in the relations with other people, the perception of social bond, and the emotional ties with others (cf. Hajduk-Nijakowska 2005, 207). Those processes demonstrated the significance of the system of values existing up to that point. Its elements retained in the collective memory of that community became a foundation for a new individual and collective socio-spatial order. I have attempted to demonstrate the course of these processes, presenting it in several “layers”, such as the private sphere, the common sphere and the sacred places.

I assumed that, in an analysis of the estimation of the newly-settled village’s space, the first step must be the discovery of evident references to the space of the earlier area of residence. I was equally interested in the transference of elements and ordering the space (i.e. copying, approximating, simulating) in the process of referring, consciously or not, to the meanings and structures of the old village. Observations regarding the evaluation of the newly-shaped space, adaptation within it, its acceptance or rejection, provide a separate perspective.

The psycho-sociologist Abraham Moles, who considered the relation of a human being to space, delineated two models of “taming” space by people – exploration and rootedness. He assumed that the process of taming facilitates the differentiation of space into “Here” and “Elsewhere”, which is an answer to the need for settling down (cf. the relevant reflections in the work by Higelin-Fusté 2008, 77). According to Moles, the construction of the “Place Here” is a task for the architect, but its taming belongs to the resident. It is the process in which a person takes root in the given space, begins to perceive it as their own. As a result, according to Higelin-Fusté, the subject revalorises their space and feels revalorised by it; the phenomenon of identification emerges as a result (Higelin-Fusté 2008, 78). In the case under analysis the situation is slightly more complicated, since the resettlement was a forced one, the implications of which are visible in the architecture of the new village and the relationships within the community, for instance. This can be clarified with reference to an analogous situation to the events in Maniowy. In her work *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy oswajania traumy*, Janina Hajduk-Nijakowska (2005) discusses the stages of a community’s reaction to, and the ways of dealing with, events that were destructive of the individual and their territory, drawing on the example of a community affected by a natural catastrophe (in that

case a flood). She found that by taming their territory anew, the local communities re-created in their awareness the feeling of an emotional bond within the group. This assumption is easily associated with categories the constitute the existence and functioning of a local group (Burszta 1997, 47; cf. Dyoniziak *et al.* 1997, 56; Wódz 1989, 45).

“In the normal circumstances, the relation between the collective and the territorial state is not so articulate. When the collective is split or resettled, under threat is not so much the existence, but the individuality of place” (Pawłowska 1987, 61). The houses where the resettled persons currently live do not resemble their original homes, and do not arouse associations with their childhood and with a peaceful and secure place; nevertheless they display some details which are signs of settling in, of taming the new space in order to nullify the threat mentioned by Pawłowska. Those elements are visible mainly in the sacred space of the village and in the more private sphere of home.

Residential housing in Nowe Maniowy can be divided into two groups. In the first smaller group, I include buildings which are varied architecturally, i.e. differ both from one another and from the houses of the socialist project of the village's architecture. Those are buildings whose conception does not bear the mark of the Bureau of Design's intervention and which were constructed in accordance with the aesthetic and pragmatic preferences of their owners. Those houses were built outside the enforced plan, in the period when the choice of design was the future owner's individual decision. The second group consists of houses designed and constructed under the watchful eye of the village's designers. Most structures in the village belong to this group, and the overwhelming majority are identical. At the time of their construction, there was no allowance to introduce small alterations into the design and construction at residence request. Currently the effects of small-scale attempts at achieving an individual touch, little alterations or innovations, are in evidence; yet they are not visible enough to materially differentiate houses along any one street. Conversations with the village's residents clearly indicate that this homogeneity is a source of significant discomfort to them. The designs enforced by the authorities are criticised not only on aesthetic grounds, but chiefly for practical reasons: *They made everything after one pattern and everything looked the same. So initially people were unable to find their own house* (M/38).

Speaking about the aesthetics and the applied architectural solutions, the interviewees rarely mention their houses or the entire village, with satisfaction and positive attitude. Usually their evaluation is very critical: *The village was fucked up, but there is no other choice. It should not have been built like this. They made a kolkhoz of it. They put up all these houses* (M/7). Expressions “kolkhoz” or *military bunkers* (M/46) recur in many interviews. The rude, abusive and forceful statements are an expression of a vivid, emotional involvement in a memory of coercion that embraced all the residents and which still colours their current evaluation. The interviewees’ own views are reinforced with alleged “outside” opinions, for instance of people who pass through the village: *Everyone going by the road sees what these houses are like* (M/47). This problem and the negative assessments do not refer to the housing estate in Kluszkowce, which was constructed later and where the decisions regarding the choice of design were made by the residents. Here, even a glance at the houses immediately reveals natural variations in the realised designs.

Memories of former homes were the basis and reference point for the comparisons between the present and past reality. The family home is one of the key elements of identification with space, because this is the most familiar space and one that offers shelter (Zadrożyńska 1992, 39). Jan Gondowicz writes: “To consider home, it is perhaps necessary to consider shelter, because in the ultimate reduction a home is a shelter” (Gondowicz 2004, 37). This is indeed a much reduced concept, limited almost only to an interior satisfying, in its protective functionality, the most fundamental of human needs, that of security. Aleksander Posern-Zieliński, in turn, observes that home “is the first, fundamental dimension of our identity, a special micro-universe of social relationships, cultural values and emotions. Although located in a concrete space, it has a rather loose bond with that space. During a person’s lifetime its location changes, often considerably, according to the course of its inhabitants’ lives. Yet wherever we find ourselves dwelling for a longer period of time, we attempt to reactivate it, so as to find ourselves in a familiar, very intimate space adapted to our tastes and emotions” (Posern-Zieliński 2005, 10). In the folk culture, home belongs also to exceptional space. It is the place of a person’s birth, abode and death. In his work *Leksykon znaki świata: Omen, przesąd, znaczenie*, Piotr Kowalski finds that “home is the model for the de-

scription of human body (the body as the soul's dwelling), which provided symbolic matter for the perception of home. The isomorphism of home and man is corroborated by the fact the particular elements of the Universe are modelled according to the basic, existential pattern provided by residential space: "Earth is home to human race" (Kowalski 1998, 85). The home space was delineated in a very clear way, and its boundary was most often marked by the threshold (Eliade 2005, 151; cf. Tuan 1987, 51), which indicated the line between the outer and the inner world. Later boundaries of the familiar space were fences and gates (cf. Benedyktowicz, Benedyktowicz 1992). The homestead grounds are a complement to and continuation of the home space. Being the utility part of the homestead, the grounds include, apart from the house itself, the outbuildings, barn, byre, granaries and so on. According to the conceptions of the scholars quoted above, the space of home has a sacred dimension, which manifests itself especially at times when the mythical order is recreated, at the time when "transformations" of a religious nature occur, for instance in the ritual linked with the Christmas Eve, Easter, funerals or marriage celebrations. Apart from its symbolic structure, the home, as the most completely tamed space, is also a shelter and a place of refuge (Zadrożyńska 1992, 38).

The homes in Stare Maniowy, as recalled by their relocated inhabitants, are often associated with birth place and childhood years, and so arouse emotions of ease and peace: *Mine was the house number 345. A lovely one, no way we shall have such a house ever again. And they paid us peanuts for it* (M/73). The house as a memory is especially important to those families who sold their houses, especially if the new owners had the buildings dismantled and reconstructed elsewhere. Some of my interviewees decided to find the house they had sold, or having contacted the current owners obtained photographs of it in the new location. Such actions demonstrate that the house fabric is treated sentimentally.

In the space of the old village, a house and its surroundings were not a closed area. Meetings with neighbours or the family living in a nearby house, were often occasioned by the winter task of plucking feathers or listening to the radio, but just as often took place outside the house. Those meetings and neighbourly contacts are the dominating element of the recollections in the interviews with the inhabitants of the relocated village. The most striking, typical and recurring strain

of those recollections are idealised reminiscences of neighbourly meetings, held at home in the winter or in the village's common space in the summer. The places of those meetings were usually *benches* (M/4); *the road* (M/17); *at the well* (M/29). The following statement is a good example: *There, in Stare Maniowy, everyone...In the hamlet there were benches or logs brought from the forest, after dinner people would come out, sit down, women would talk to each other, children would play, and so somehow everyone knew about every problem* (M/52).

Another place which is remembered and has a special place in the residents' collective memory as a scene of the old village's social life were the so-called "bushes" – an overgrown meadow adjacent to the sports field. During the matches it fulfilled the role of a shady and sheltered stand, and it was the place for bonfires and picnics. That area was a complement to, or perhaps an extension of, the sphere in which the residents met one another. Meetings *in the bushes* were communal social gatherings: *Everyone clubbed together, one brought some orange-ade, another brought that, we would go [to the bushes – MG], we had a pooled party, as if we were guests* (M/18).

In their statements regarding the neighbourly ties, the interviewees strongly stressed the concord and friendliness of communal life. It is only rarely admitted that quarrels occurred in the course of such contacts. Reminiscing on the bygone neighbourly relationships often gives rise to comparisons between the past and present. The main stress is on the uniqueness of the lost neighbourly ties, on the impossibility of recreating them. Beside the myth of home, the myth of a community (cf. Hajduk-Nijakowska 2005, 210; Dyoniziak, Iwanicka 1997, 64) is one of the most powerful images that appear in the idealising sphere of reminiscences. Those myths are referred not only to the need for reminiscing, but also to dreams. Those are reminiscences located in the past, which Maurice Halbwachs would describe as image-reminiscences, since a dream is a form of reminiscence (Halbwachs 1969, 59). It does not, however, appear as a full scene, but rather as a fusion of fragments of scenes, with many details omitted (Halbwachs 1969, 60): *I still dream and I don't know why I never dream I am here, I am always still there, still in Stare Maniowy* (M/42).

Thus, evidently, in Nowe Maniowy the conception of the immediate surroundings of the house and the space of interpersonal contacts is different than it was in Stare Maniowy. In the old village, it was the

space of frequent neighbourly get-togethers and conversations. If near the house there was, for instance, a well, it would be a place for initiating such relationships: *People met one another on a daily basis. There was one well, that made five neighbours, five went out of their houses to that one well* (M/29). It was also not at all difficult to go into a neighbour's house, to borrow some salt, for instance. Currently those principles are different – the village convention, the place and the openness have changed. This is sporadically explained as being a reaction to the change of environment.

The liberty of the past has indeed vanished. A short walk around the village is sufficient to realise that all the houses are divided one from another by fences with a gate, and that on the majority of gates there is a warning against a dangerous dog. How to explain such a radical change in comparison to the openness of space in Stare Maniowy? An explanation drawn from Piotr Sztompka's conception of a great change and its long-term effects seems justified. He writes: "Faced with a cultural trauma, people react in diverse ways, adopting various strategies of dealing with that trauma. Individual strategies rely on the best-possible adaptation to the current conditions: on effective protection against threats and on isolation" (Sztompka 2003, 78). Those perceptions are intensified by an idealised perception of the past through the experience of the present and, in this case crucially, "the recreation of the local past is carried out in close reference to the material traces of the nearest environment" (Hajduk-Nijakowska 2005, 65).

In the residents' perception, today neighbourly life is not as it used to be in the past. The old neighbourhood was a small local community, all the members of which lived close to one another, linked by a common interest of looking after the shared space, so that each person and all the people found that space as good as possible. It was a close-knit community, because the shared territory brought people together. Today, statements relating to that aspect of the past idealise it, while negative features are ascribed to the present. The new neighbourhood, and the new village as such, consist of the same people, but not much remains of that old closeness. Very often the comparisons are made between the old and the new relationships, the latter invariably perceived as worse: *There are no ties as there used to be, there are not, because all this seems somehow alien. We are not neighbours, one towards another, the way we were in Stare Maniowy* (M/30).

The new village has not been fully tamed by its residents. Signs of intentional isolation are easy to see, and are noticeable not only to an outsider, but also to the residents themselves. It seems that the statements that point to this awareness question one of the pillars of a functioning local group, which is a bond, perhaps even a certain “order of everyday life” of a village (Wódz 1989, 47). A large majority of interviewees expressed dissatisfaction with that creation of boundaries in interpersonal contacts, comparing them to those which, in their perception, function in city space. Statements attesting to newly-made neighbourly contacts, or ones devoid of a longing for the bygone days, occur very rarely. Yet the evaluation of the current common space is not uniformly bad. The most popular opinions regarding the evaluation of life in the new village are schematically repeated sentences: *People are happy. Conditions are comfortable, because they have bathrooms* (M/19). This, and similar statements, suggest that we are dealing with a new perception of old problems (Sztompka 2003, 78). The estimation of the new village's space changes gradually, its comfort, convenience, cleanliness and order are noticed and appreciated.

The next issue, so far not discussed at any length, is the lack of similarity between the plan of the new village, designed by the Bureau, and the old village, as well as the residents' ways of orienting themselves in it. This issue is difficult to assess, as it would probably have been impossible to plan the new village on the basis of the old one. Nevertheless, despite the careful ordering of space and the clear plan of parallel/ perpendicular streets, the residents are unable to orient themselves well in it, even though they know their village. It is very significant that the space of the old village is far better remembered: the interviewees were able to describe it, explain its spatial plan, characterize the houses, recall who lived where. Yet, in spite of living in the new village for more than twenty years now, they do not know the names of its streets. Asked questions intended to ascertain their orientation in the topography of the village and their ability to find the houses of various persons, they answered, for instance: *I have no idea. That I don't know. Only here, in Borcok, but generally...* (M/18). These answers indicate that the residents of the new village neither know nor use the administration-assigned names for sections of space. A frequent method of orienting themselves in order to find a particular person is the use of nicknames or sobriquets, which have been transferred

from Stare Maniowy and are still in use, although they are less popular today than they used to be; new sobriquets are no longer created. However, it can be assumed that the old sobriquets still function in the new space, and solve the problems with orienting oneself in the dense network of streets of the artificially created settlement. This is corroborated by the interviewees' statements. *It is best [to address people – MG] by the nickname (M/18); we still use sobriquets, many surnames are identical. Especially the old people from Maniowy have sobriquets, and those who strayed in, do not (M/70).* Asked if they use sobriquets, the interviewees specify those which are still in use, e.g. [to go – MG] *to the Śpilki, to Morasek, to Gązel, to Firek, to Matus, to Gołogórzanie, to Ignasz, to Luberajt, to Wróbel* and many others. They are rarely able to describe their source; sobriquets were created from the occupation, an ancestor's surname, origin or the place of residence in the old village. Another "pointer" for identifying the current address of a person is a description of the place where he or she lived in the old village. The names of former districts or hamlets are used in the same way.

The residents of Maniowy still ascribe special significance to the space of the old village. Alive in their memory, it plays an important role in filling gaps in their functioning in the new one. Identification with a specific territory, with their new village, is based on the principle of recreating a reality that belongs to the past. This group of people creates an emotional bond with a place that no longer exists – a bond based on memories of a bygone world and reality, which are nevertheless alive in the individual and collective memory of their inhabitants. The territory of the new village, in turn, which has been established on former fields, was named, endowed with meanings, while being settled and so became a "place". Although the new village is very different from the old one, the community that settled it has tamed and shaped it, transferring the meanings, and concurrently defined its own identity through the sense of belonging to the new space.

In the case of the social group under discussion, we are dealing with a sequence of various civilising endeavours relating to the newly-settled area. One of the most important of those endeavours was transferring the old and creating the new "places of memory", points important to the recreation of that community's cultural continuity. Old meanings, through their designates replanted into the new structure of the village space, became elements of the social memory that

was being created. The transferred objects, imbued with meanings that link them to their previous location, function in the new reality, organising it according to an order which provides the resident community with a sense of security.

To a religious person, as Mircea Eliade maintains, the ordering of their space has an existential significance. It is only when a sacred area emerges things may begin, discoveries can be made; the orientation and direction are crucial. Yet all direction implies that a certain stable point has been selected (Eliade 2005, 150). As time went by, the residents of Maniowy began to identify with their space, adjusting it to their needs. This is a mutual process as the aim of taming space is to create a familiar climate and to transfer familiar elements to the new territory. Such elements help to impose a certain order and so evoke a sense of belonging to, and identification with, the new place. The fact that all four roadside shrines were taken from the old village and reconstructed in the new one is an example of the process of taming space by transferring important objects from the old place. They were located according to the old order, that is by the houses of those families by whose old houses they formerly stood, and who looked after them in the old village. Thus, the shrines have been relocated in accordance with the social order, not the geographical or cartographical one. Writing about localism, Roch Sulima observes that (quite apart from the political geography, to which until recently so much importance was attached) we witness the shaping of some sort of emotional geography or geography of memory, which is based on points that focus various meanings summoned from memory (Sulima 2001, 129). Points in the topography of the surrounding area mentioned by interviewees belong to this geography of places of memory, which when inscribed onto the new space create a map of emotionally important and symbolically significant locations. Also, Sulima correctly observes that today “sacred places” are more clearly marked than “sacred time” (Sulima 2001, 129). Such places are objects that unambiguously systematise the contemporary space of the new village.

The circumstances in which the shrines were originally founded are not known precisely; the residents are unable to explain what occasioned their erection. In the interviews, there appear unsubstantiated statements of a mythical character. The majority of interviewees emphasised the significance of relocating all the shrines to

the new village: *Those were our memorials, how could we leave them* (M/35). Several interviewees maintained that the shrines had to be taken, because *they were built by the great-grandfathers, long ago. And the grandfathers said that if ever we had to move, we shouldn't leave them. We should take them to wherever we'd move. The elders told us to take [the shrines – MG] to where we'd be relocated* (M/48). This statement, which appears to be a narrative of an annunciation of the future, is supposed to attest to the conviction that the relocation was predestined, that the community had no way of avoiding it (cf. Hajduk-Nijakowska 2005, 54). More likely, however, the emergence of such narratives indicates that miraculous and fantastic validations were invented *post factum*.

Recollections linked with sacred space, that is the church – or, more correctly, with its demolition – have a separate place in the residents' memories. This episode is a sensitive subject due to the character of the the religious life of the village. One of the interviewees, narrating the story of the demolition, evaluated this event as a strong and grievous experience to the residents of the entire village.

Not being of historical interest, the Maniowy church had been identified (together with all the village's houses) for demolition in the process of levelling the floor of the reservoir. Many interviewees registered an emotional response to the mention of its demolition, and also recollected the fight for the preservation of the church and the many attempts that were made to save it: *Jesus and Mary, what a commotion it was about the church. The late Father Siuda explained, in sermons from the lectern, that there was to be a dam, and the water would reach the windows, hey! People laughed and called him names. And he said, people dear, believe me, because all has been decreed and measured, and the water will reach upper windows. And indeed, so it does. So, at first, people defended the church against demolition, they interceded so much, let the church be, if there's water, then all right, but at low water let there be masses in the church at times. And so it was planned that the church would stay and that for Christmas and for the Resurrection the masses would be held in the old church. That the water would not come there. But one day a report came, the church is to be destroyed. We knew that and we stood on the road. Jesus and Mary Mother of God, how this happened. Just one cloud of smoke. Jesus, how I wept, how people wept [the woman weeps], if you could see it, it seemed the heart would break. Such*

a lovely church, and large too, the Maniowy church was the largest in all Podhale [region – MG] (M/3).

In spite of the fact that the demolition of the church is clearly remembered and assessed as a wrong that was done to the community, the residents are unable to determine which paintings or elements of furnishings were moved from the old church to the nearby small churches that formerly belonged to that parish. The interviewees attempted to recollect not what exactly was saved, but rather the villages to which the furnishings were taken. They also voiced some discontent that the decision to partially dispose of the furnishings had been taken in the first place. Although it was mentioned that the churches in question belonged to the old Maniowy parish, the residents did not demonstrate any sense of connection with them; this was evident also in the attempt to identify themselves with the “small homeland”.

Apart from the recollections of the demolition of the old church, the new church also has a clear and important place in the collective memory of the community. Its design was approved in 1977, although the site for it had been demarcated, and the building materials gathered, even earlier. Among the residents, the most popular opinion is that the plot was selected by the then Cardinal Karol Wojtyła himself (later Pope John Paul II). In reality, while he did visit the building site and consecrated the cornerstone of the church, the plot had been marked out at the same time as the other service buildings of the future village were being planned. The location in which the church was finally built is not central and not very convenient to the community. A legend has grown around it, saying that its construction was intentionally obstructed by the authorities, which were against its construction in general.

According to the residents, the design of the church was impossible to carry out. But the people, united under the guidance of the parson at the time, invested time and effort and finally won the battle with the authorities. Interviewees maintained that the church was deliberately planned to be located on rocky ground and so to make construction more difficult. But people hewed “solid rock metre after metre” with pickaxes (Niemiec 2004, 126), and finally the church was built on the rock.

Collective memory linked to the exhumation and relocation of the cemetery has undergone a process similar to that for the church. A cemetery is clearly a sacred space, and in the past, were usually located

around churches (with the exception of those occasioned by epidemics of contagious diseases). The closer to the church, and inside the church to the altar, the more intense was the *sacrum*. Mircea Eliade writes that it is the *sacrum* that is real. In his opinion, the opposition between the sacred and the profane is often expressed as the opposition between the real and the unreal (Eliade 1970, 176). Only that which has been sanctified is durable. Cemetery space can yield information which can be applied in various ways, e.g. in the research on ritual or cultural identity (Demski 2000, 80), as demonstrated by Justyna Straczuk's study *Cmentarz i stół* (Starczuk 2006). I, in turn, am interested in the symbolic dimension of this singularly shaped space that is a document of the given local community's past (Demski 2000, 81). In Jacek Kolbuszewski's approach, a cemetery is "an institutionally shaped segment of space with a programmatically assumed funerary function, organised in accordance with certain directives – cultural rules, linked both with the ritualised forms of the interment of the dead and with the existence of a certain tradition of commemorating them" (Kolbuszewski 1996, 33). Roch Sulima defines that space as a "book of time", read within the framework of "cultural geography" that it establishes (2001, 171). In the selection of a funerary area, the most frequent motivation is its location: "on a hillside, in a visible place, by an avenue, close to the priest, because that is where most people come" (Sikora 1986, 62). Sikora also assumes that, apart from the *sacrum*, the selection of the place at a cemetery is ruled by memory, that is durability. He writes: "It is easy to observe that those places overlay the places of intense *sacrum* exactly, they are indeed identical with them. From this, it is evident that the element of memory (durability) is identical with the element of *sacrum*" (Sikora 1986, 57). It seems, however, justified to question this assumption of the equivalence of existing memory with durability, in view of what Jacques Le Goff, for instance, writes about memory, arguing that the present influences the perception of the past. Further analysis will reveal that this area, included in the course of certain events, was designated as meaningful and transferred into the sphere of collective memory, that is, to use Barbara Szacka's phrase, a sum of collective impressions regarding past events, which are not necessarily an objective truth (Szacka 2003, 4–5).

Such place of memory as the cemetery has a very significant role in the interviews I conducted. Its lasting existence is inscribed on the

current reality due to the relocation of elements which used to impose order on the plan of the former cemetery and particular graves. Its centre, and therefore its most important point, was a small cemetery church. Thanks to its relocation, the character of the place has been maintained: *That little church, which stood in the cemetery there, was moved to the new cemetery here. So they moved everything. Good that it was moved, because nothing has changed* (M/13). Yet, in spite of the importance ascribed by the residents to the relocation of the cemetery, the very moment of exhumation was expunged from the collective memory. This assumption is fully justified by the fact that, on the basis of the analysis of the interviews, I have ascertained that only three interviewees were able to recall the exhumation correctly. It should be pointed out that it was carried out in wintertime. According to the regulations in force in that period, exhumation was permitted only in early-morning hours, in the period from 16th October to 15th April (as detailed by the Act of 31st January 1959 on Cemeteries and Burial of the Dead; Dz.U. 2000, no. 23 point 295). In this case, we are dealing with a process of forgetting, the aim of which is to remove difficult events from memory, which results in the distortion of time perspective. Events linked to the exhumation are susceptible to myth-building and confabulation.

In the interviews, the relocation of graves is accompanied by several narrative strands which indicate that those events were remembered in the categories of mythical thinking. They refer mostly to the state of opened graves and usually are detailed and rather macabre: *Myself I see that moment when there was that baby – because it is pleasanter to look at a child, isn't it – that man pulled that baby up and showed it in its little coffin, and it was lovely all over* (M/22); *We were at the cemetery, we saw the corpses being pulled up. And when we raised the lid of Mother's coffin a little, the shawl, the shoes, the kerchief were still visible. And with Dad, he had been buried much earlier, the coffin was already worn away, his hat was visible and the collar of his shirt, and the rest was just ash, we opened the coffin because our son insisted on seeing Dad. But there was no longer anything to look at* (M/48); *Mine, he had complete clothing, all he had on, because even when he was unburied they said – Jesus! He was either a saint or something..., because everything was preserved, and one of them stepped on and a plank snapped. This because there were lindens growing by, and one linden's roots grew*

over his coffin and the air could go in, and neither the body not the coffin spoiled (M/10).

A separate group are the narratives touching on the graves which had not been transferred, because their existence was discovered only after the reservoir was filled. Asked about the exhumation, one interviewee referred to a much later period, after the old village was flooded: *It happened that cadavers would float up from the deep* (M/17). This occasioned criticism of the behaviour of the media and journalists who reported those occurrences, and, in the perception of the community, showed the village in bad light.

Thus, on the basis of my research in the communities of the relocated villages of Maniowy and Kluszkowce it can be ascertained that the memory of the old village's space and the evaluation of the new village and contrastingly heterogeneous. This is understandable, considering that their residents have experienced a passage through great change. According to Piotr Sztompka's theory (Sztompka 2003, 77; cf. Hajduk-Nijakowska 2005, 143; 2004, 13–37; Kaczmarek *et al.* 2003, 27–47; Kaniasty 2003, 14–ff), certain forms of behaviour may belong to reactions identifiable as symptoms of trauma. Multiplied personal experiences combine to create the experience of collective anguish (Kaniasty 2003, 241). In the collective memory, some facts are overemphasised, while others are blurred; However, the memories of the old village life and space, and the subsequent relocation, stand out in sharp relief. Narrative strands which are confabulations of certain events and pieces of gossip provide evidence as well. The time of the relocation, especially the construction of houses and the church, is idealised. Symptoms of deliberate, mutual isolation in the space of the new village are noticeable (cf. Sztompka 2000, 77). Moreover, reminiscing about the past evokes nostalgia for the bygone days, which facilitates idealisation of the image of the lost area: the old home and the neighbourhood. Here, "places of memory" are created, which territorially belong "there" in the old village, although semantically they are present in the current time. Thus, apart from the memory procedure of transferring the elements of the old order, the continuing influence of lost space, its permanent presence and the influence of the past on the perception of the present cannot be ruled out – as discussed by Jacques Le Goff in his study *Histoire et memoire*. It can be assumed that in this case study, continuance of the past is expressed in collective memory, in the

recollection of bonds, and on the level of symbolism ascribed to certain areas and objects.

Analysis of the collected material makes it necessary to underline the essential contents of the field of meaning of the issue under discussion, that is its two components. Firstly, the space of the old village described by the interviewees in an idealised, almost mythical landscape, and secondly, the new territory which is the source of that autonomy which Roch Sulima described as “the ‘keystone’ of an individual’s perception (‘self-perception’) on the plane of social macro- and micro-structure, the perception of what is today local or global in a subject perspective” (Sulima 2001, 131). The resultant image is the effect of a connection between a community and a specific past that contributed to the emergence of certain patterns of thought and patterns of estimating that past, certain perceptions of present reality and perception of itself as a community. Paradoxically, if this construction emerges in the community, it is founded not only on the relation to a real, material space, but also on the collective memory of that space.

* * *

This study is based on a section of the doctoral dissertation entitled *Odrębność terytorialna i kulturowa w pamięci mieszkańców przesiedlonych społeczności karpackich (Maniowy, Kluszkowce, Bóźdółfa-lu)*, written under the supervision of Professor Jolanta Kowalska and presented at the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences in 2010. The research, and the archival and museum query, were enabled mainly by financial resources granted by the State Committee for Scientific Research (promoter grant no. N109 034 31/2585).

References

- Barański J. 2007. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków.
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1992. *Dom w tradycji ludowej*. Wrocław.
- Burszta W. 1997. *Wieś Małopolska. Studium struktury i organizacji społeczno-przestrzennej wsi grodzisko w powiecie łańcuckim. Na podstawie maszynopisów z roku 1938 i 1948 przygotowała W. J. Buszta*. Poznań.
- Cassirer E. 1971. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa.
- Chlebowska B. 2008. Tak jest łanie. Estetyka budynków mieszkalnych, wnętrz i przestrzeni przydomowej w gminach Wielgomłyny i Masłowice. *Prace i Materia-*

- ly Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. *Seria Etnograficzna* 34, 258–291.
- Demski D. 2000. Najważniejsze żeby pamiętać. Cmentarz jako źródło do badań tożsamości zbiorowej mieszkańców Białorusi i ich wyobrażeń na temat śmierci. *Etnografia Polska* 44 (1–2), 79–97.
- Dyoniziak R., Iwanicka K., Karwińska A., Nikołajew J., Pucek Z. (1997). *Społeczeństwo w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*. Kraków–Szczecin–Zielona Góra.
- Eliade M. 1970. *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa.
- Eliade M. 2005. Święty obszar i sakralizacja życia. In B. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, P. Rodak (ed.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. (= *Wiedza o kulturze* 1). Warszawa, 149–157.
- Gondowicz J. 2004. Schron. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3–4, 37–40.
- Hajduk-Nijakowska J. 2005. *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy oswojania traumy*. Opole.
- Halbwachs M. 1969. *Społeczne ramy pamięci*. Warszawa.
- Hall E. 1966. *The Hidden Dimension*. Doubleday.
- Higelin-Fusté A. 2008. Potęga przestrzeni. O psychologii i proksemice. *Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni* 1–2008 (22), 76–79.
- Kaczmarek M., Bieniek A., Zawadzki B., Strelau J. 2003. Zdarzenie traumatyczne a system cenionych wartości: wyniki badań ofiar powodzi stulecia. *Studia Psychologiczne* 41 (2), 27–47.
- Kaniasty K. 2003. *Kłeska żywiołowa czy katastrofa społeczna? Psychospołeczne konsekwencje polskiej powodzi 1997 roku*. Gdańsk.
- Kolbuszewski J. 1996. *Cmentarze*. Wrocław.
- Kowalski P. 2001. *Przestrzenie, miejsca, wędrówki: kategorie przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*. Opole.
- Kowalski P. 1998. *Leksykon znaki świata: Omen, przesąd*. Warszawa.
- Le Goff J. 2007. *Historia i pamięć*. Warszawa.
- Łaski A. 2003. Kalendarium studiów, projektów i realizacji zbiorników retencyjnych w dorzeczu Dunajec. In B. Godlewski (ed.), *Zespół zbiorników wodnych Czorsztyn–Niedzica i Sromowce Wyżne im. Gabriela Narutowicza. Monografia*. Warszawa, 46–49.
- Niemiec A. 2004. *Maniowy. 650 lat Parafii. Maniowy*.
- Pawłowska K. 1987. Związek człowieka z miejscem – próba interpretacji zjawiska odrębności terytorialnej w architekturze. *Teka Komisji Urbanistyki i Architektury* 21, 59–67.
- Posern-Zieliński A. 2005. Tożsamość a terytorium. Perspektywa Antropologiczna. *Przegląd Zachodni* 3. Poznań, (www.iz.poznan.pl).
- Roboycki C. 1991. „Venus” z Bielska-Białej. *Przykład analizy otoczenia wizualnego. Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 2, 55–60.
- Sikora S. 1986. Cmentarz. *Antropologia pamięci. Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 1–2, 57–68.
- Straczuk J. 2006. *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wrocław.
- Sulima R. 2001. *Głos tradycji. Małe ojczyzny*. Warszawa.

- Szacka B. 2003. Historia i pamięć zbiorowa. *Kultura i Społeczeństwo* 47 (4), 3–15.
- Sztompka P. 2003. Trauma kulturowa. Druga strona zmiany społecznej. In A. Najder, K. Z. Sowa (ed.), *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego* Pamiętnik XI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, Rzeszów – Tyczyn, 20–23 września 2000 r. Rzeszów, 67–83.
- Sztompka P. 2000. *Trauma wielkiej zmiany: społeczne i kulturowe koszty transformacji*. Warszawa.
- Tokarska-Bakir J. 2000. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków.
- Tuan Y. 1987. *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa.
- Wódz J. 1989. Poczucie przynależności lokalnej – niektóre czynniki konstytutywne. In B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Dudkiewicz (ed.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Warszawa, 44–60.
- Zadrożyńska A. 1992. Ludzie i przestrzeń domowa – przyczynek do antropologii schronienia In P. Łukasiewicz, A. Siciński (ed.), *Dom we współczesnej Polsce*. Szkice. Wrocław 35–41.

Maria Godyń

Człowiek – przestrzeń – pamięć. Identyfikacja terytorialna przesiedlonej społeczności wsi Maniowy w perspektywie badań etnologicznych

Pierwsze propozycje i plany przeciwdziałania wezbraniom rzeki Dunajec pojawiły się na początku XX wieku. Miały one związek z prądem XIX-wiecznej rewolucji przemysłowej, która wśród licznych projektów, przewidywała również budowę dużych zbiorników retencyjnych przeznaczonych w pierwszym rzędzie do produkcji energii elektrycznej, a następnie do ochrony przed powodzią. Budowa wielkich zapór wodnych od początku XX w. była utożsamiana z rozwojem i postępem gospodarczym, który w zamyśle niósł jeden cel – służyć człowiekowi. Był to trend ogólnoswiatowy, który został przeniesiony również na grunt polski. Z tą koncepcją wiązała się idea utworzenia zbiornika wodnego w rejonie Czorsztyna. Łączyła ona w sobie dwa cele – stworzyć zabezpieczenie wsi położonych w dolinie Dunajca przed częstymi wezbraniami rzeki przyczyniającymi się do powodzi oraz stworzenie źródła produkcji energii elektrycznej.

Planowana inwestycja budowy Zespołu Zbiorników Czorsztyn–Niedzica–Sromowce Wyżne wykluczała możliwość pozostania w dolinie dotychczas istniejących tam wsi. Dno przyszłego zbiornika wodnego musiało zostać uporządkowane, w konsekwencji zaistniała konieczność wysiedlenia mieszkańców kilku miejscowości oraz wykupu gruntów. Los taki miał przypaść Czorsztynowi, Dębnu, Falsztynowi, Frydmanowi, Kluszkowcom, Maniowom, Mizernej, Niedzicy, Sromowcom Wyżnym i Szlembarkowi. Ostatecznie, przesiedlenie w całości lub części objęło Maniowy, Kluszkowce, Czorsztyn i Sromowce Wyżne.

Przesiedlenie, które było dla badanej przeze mnie społeczności wsi Maniowy oraz części Kluszkowców przymusową zmianą miejsca zamieszkania, niewątpliwie stanowiło źródło traumy spowodowanej wielką zmianą form i zasad egzystencji, której najistotniejszą cechą jest pozbawienie możliwości decydowania o sobie i swoim dobytku. Przyjmuję rozumienie traumy sformułowane przez Piotra Sztompkę. Definiuje on ją jako dezorganizację, dyslokację, wytrącenie ze stanu równowagi (Sztompka 2000, 69). W przypadku tej grupy lokalnej proces ten przyczynił się do niepożądanego zachwiania dawnej tradycyjnej społeczności.

Projekt i koncepcja zagospodarowania przestrzeni Nowych Maniów nie jest dziełem mieszkańców. Plan wsi, charakter zabudowań, architektoniczny styl domów zostały zaplanowane przez Biuro Studiów i Projektów Budownictwa Wiejskiego w Krakowie. Lokalizacja nowej wsi przewidziana została w odległości 150 m na północ od głównej trasy „karpackiej” (odcinek Nowy

Targ – Szczawnica). Osiedle zastępcze – jak określana jest nowa osada Maniowy w dokumentacji projektowej – zaplanowane zostało zgodnie z naturalnym układem terenu, a więc podzielono je na 3 sąsiadujące ze sobą części; usytuowane na dawnych polach uprawnych z czasem przyjęły nazwy Borcok, Lyta, Micholów. Podział ten miał korespondować z gospodarczą strukturą wsi. Dla czterech typów wielkości gospodarstw wykonane zostały projekty czterech modeli budynków mieszkalnych i gospodarczych. Niestety zróżnicowanie to było pozorne, bo w rzeczywistości zaplanowane osiedla, ze względu na zasiedlających je mieszkańców i posiadane przez nich grunty wymuszały jednakowe, lub prawie identyczne formy domów wzdłuż całej uliczki lub w całym osiedlu. Oprócz bardzo jednolitej zabudowy mieszkalnej wsi, w której pojawiło się pewne zróżnicowanie dopiero w latach 90. XX wieku, Nowe Maniowy zostały również jednorodnie zaplanowane w swej części użytkowej.

Zgromadzony w czasie etnograficznych badań materiał stał się dla mnie podstawą do rozpatrzenia fenomenu pamięci o utraconym miejscu przez kontekst wydarzeń towarzyszących budowie Zespołu Zbiorników Czorsztyn–Niedzica–Sromowce Wyżne. Analizie poddane zostały narracje tworzone przez przesiedlone społeczności dwóch wsi, Maniów i Kluszkowiec, na temat doświadczeń ich mieszkańców, związanych z budową zapory i przesiedleniem. Szczególną uwagę poświęciłam przeszłemu i obecnemu pojmowaniu i kwalifikowaniu przez nich przestrzeni społeczno-kulturowej. Rozpatrywałam rolę pamięci, jako narracji autobiograficznej, nie stanowiącej przekazu o cechach wiernego odwzorowania rzeczywistości, lecz jednej z jej wersji. Wykorzystując relacje wspomnieniowe historii życia przesiedlonej społeczności, które lokują się w panoramie wydarzeń dziejących się na planie szerzej rozumianej historii regionu, zmierzałam do uchwycenia roli pamięci oraz związków z przestrzenią w pojmowaniu własnej grupy, jako społeczności wyobrażonej, budującej po przesiedleniu swą identyfikację na bazie kształtującej się semiosfery starego jak też i nowego terytorium.

Uzyskane w czasie badań materiały zawierają zwerbalizowany opis świata znaczeń wytworzonego przez wspólnotę. Porównuję dwa modele „tekstu pamięci” – mówiącego o waloryzacji terytorium dawnej wsi oraz prezentującego kształtujące się formy adaptacji społeczności na obszarze nowo zasiedlanym. Zamierzeniem tak przeprowadzonej analizy przestrzeni, jej waloryzacji i pamięci o niej jest reinterpretacja identyfikacji terytorialnej badanej społeczności powstającej w relacji człowiek – przestrzeń – pamięć.

W tekście powołuję się na wypowiedzi rozmówców. Ich cytaty oddawane są kursywą i oznaczone notą, która niesie informację wskazującą na miejscowość, w której przeprowadzono wywiad oraz jego numer w mej dokumentacji, np.: M/20 = Maniowy, wywiad dwudziesty; K/3 = Kluszkowiec, wywiad trzeci.

Doświadczenie przemieszczania się skłania do refleksji nad znaczeniem tego, co zostało opuszczone, daje perspektywę, która otwiera umysł wędrowcy na ponowną ocenę – mówiąc ogólnie – czasu przeszłego. Dla moich respondentów kształcące, czy może należałoby powiedzieć – kształtujące okazało

się wędrowanie oraz dotarcie do nowego miejsca i odpowiadającego mu stanu. Przesiedlenie było zatem wędrówką między dwoma przestrzeniami, tą opuszczaną, ustrukturyzowaną intersubiektywnie w swej niejednorodności na obszary sacrum i profanum, oraz tą nowozasiedlaną, nieuległą jeszcze przez jej nowych lokatorów.

Przestrzeń nowej osady została wykreowana przez jej pierwotnego „zasadźcę”, organizatora budowy i działających na jego zlecenie projektantów wsi. W myśl przyjętych przez nich założeń mieszkańcy nie mieli możliwości ingerencji w decyzje dotyczące układu wsi, ani wyglądu domów, w których chcieliby zamieszkać. W stworzonym ogólnie projekcie nadany został kształt całej wiosce, z układem ulic, szablonowymi projektami zabudowań mieszkalnych, rozplanowaniem dzielnic, wytyczeniem przestrzeni wspólnej, mającej służyć zarówno maniom, jak również mieszkańcom okolicznych wsi, korzystających z usytuowanych tam ośrodka zdrowia, Urzędu Gminy, poczty. Akt ten stoi w konflikcie z poglądem E. Halla. Twierdzi on, że „tworzenie przestrzeni trwałej jest jednym z podstawowych sposobów organizowania działalności indywidualnej i grupowej. Obejmuje ono zarówno zmaterializowane, jak i niewidoczne wzorce, które kierują zachowaniem człowieka. Budowle są jednym z przejawów wzorców przestrzeni trwałej; co więcej, są one również w charakterystyczny sposób grupowane i dzielone wewnętrznie zgodnie z kulturowo determinowanymi modelami” (1997, 152, por. Tuan 1987, 50–51).

Jako, że budowa domu i porządkowanie przestrzeni intuicyjnie powinno stanowić do pewnego stopnia swobodny akt, niezachowanie tego ładu zrodziło problemy adaptacyjne oraz zmusiło do zastosowania również intuicyjnych dla społeczności metod zaradzenia tej sytuacji. Według grupy badaczy – kultura, będąc źródłem norm i wartości wspólnoty, w której funkcjonuje jednostka, może sprzyjać radzeniu sobie z traumatycznym wspomnieniem (Kaczmarek, Bieniek i in. 2003, 30). Jest to zgodne z twierdzeniem Piotra Sztompki, według którego w takich sytuacjach pojawiają się mechanizmy łagodzące symptomy traumy, bądź przeciwnie – podtrzymujące je (2003, 77). Zatem, może to być izolowanie, budowanie murów, wyrażanie niezadowolenia ze swej sytuacji, lub przeciwnie – propagowanie postawy oraz zachowań wyrażających chęć integracji mającej na celu wspólne działanie, zmierzające do przywrócenia stanu równowagi.

Terytorium nowych Maniów, jak każda inna przestrzeń, której wraz z obecnością człowieka nadawany jest wymiar antropologiczny, wymagało swojej „dywersyfikacji” – uzgodnienia nowego systemu jej waloryzacji. Wraz z zasiedlaniem domów i wprowadzaniem indywidualnych akcentów mieszkańcy przyczynili się również do nałożenia nowych znaczeń, semiotyzowania przestrzeni. Odbywało się to w kilku obszarach. Pierwszym, najbardziej prywatnym był dom, z okalającą go, zwykle niewielką działką. Następnie – przestrzeń wspólna, przestrzeń wsi, oraz najbliższa okolica. Ta pozostała stabilna dla przesiedlanych, jednak zmianie uległa jego waloryzacja. Oswojeniu terytorium towarzyszyło również odnowienie ładu społecznego, w szcze-

gólności w obrębie relacji z innymi ludźmi, poczucia więzi społecznej, emocjonalnego związku z innymi osobami (por. Hajduk-Nijkowska 2005, 207). Te procesy ukazały znaczenie dotychczas istniejącego systemu wartości. Jego elementy zachowane w pamięci zbiorowej tej społeczności dały podstawę do budowania nowego indywidualnego i grupowego porządku społeczno-przestrzennego. Podjęłam się przedstawienia ich przebiegu, chcąc zaprezentować go w kilku „warstwach”, takich jak obszar prywatny, wspólny i miejsca święte.

Uznałam, że w analizie waloryzacji przestrzeni nowozasiedlonej wsi pierwszym krokiem powinno być odszukanie widocznych nawiązań do przestrzeni dawniej zamieszkiwanego obszaru. Interesowało mnie zarówno przenoszenie elementów, porządkowanie przestrzeni jak i procedury kopiowania, upodabniania, symulowania; świadome bądź nie, nawiązywanie do znaczeń jak i struktur właściwych starej wsi. Odrębną perspektywę stanowi obserwacje dotyczące oceny nowoukształtowanej przestrzeni, adaptacji w niej, akceptacji jej bądź odrzucenia.

Psychosocjolog Abraham Moles, zajmujący się stosunkiem człowieka do przestrzeni określa dwa sposoby „oswajania” jej przez ludzi – eksplorację i zakorzenienie. Zakłada on, że proces osvajania sprzyja różnicowaniu jej na „Tu i Gdzie Indziej”, co jest odpowiedzią na potrzebę osiedlania się (por. rozważania w tej kwestii zawarte w pracy Higelin-Fuste 2008, 77). Według Molesa zbudowanie „Miejsca Tutaj” jest zadaniem dla architekta, oswojenie „Miejsca Tutaj” należy do mieszkańca. Jest to proces, w którym człowiek zapuszcza korzenie w przestrzeni, zaczyna odbierać ją jako swoją. W rezultacie – jak pisze Higelin-Fuste – „podmiot dowartościowuje swoją przestrzeń i czuje się przez nią dowartościowany. Wytwarza się zjawisko identyfikacji” (Higelin-Fuste 2008, 78). W analizowanym przypadku sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana ze względu na przymus przesiedlenia i jego implikacje widoczne choćby w architekturze nowej osady i relacjach wewnątrz społeczności. By rzecz przybliżyć odwołam się tu do sytuacji w wielu aspektach przypominającej wydarzenia w Maniowach. J. Hajduk-Nijkowska w pracy *Żywiół i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osvajania traumy* (2005) na przykładzie społeczności dotkniętej klęską żywiołową, jaką jest powódź, omawia etapy reakcji wspólnoty oraz sposoby radzenia sobie z wydarzeniami destrukcyjnymi dla nich oraz ich terytorium. Stwierdza ona, że społeczności lokalne osvajając od nowa przestrzeń, docelowo przywracają w ich świadomości poczucie emocjonalnej więzi wewnątrz swojej grupy. Tak prowadzona myśl rodzi skojarzenie z kategoriami konstytuującymi istnienie i funkcjonowanie grupy lokalnej (Burszta 1997, 47; por. Dyoniziak i in. 1997, 56; Wódz 1989, 45).

„Relacja między zbiorowością a stanem terytorialnym w normalnych warunkach nie jest aż tak wyrazista. Jeśli rozbije się lub przesiedli zbiorowość, to nie tyle egzystencja ile indywidualność miejsca jest zagrożona” (Pawłowska 1987, 61). Pomimo, że zamieszkiwane przez przesiedlonych domy nie przypominają w niczym dawnych siedlisk, nie konotują skojarzeń z dzieciństwem, z miejscem spokojnym oraz bezpiecznym, można odnaleźć w nich

akcenty, które są znakiem zadamawiania się, mającego na celu oswojenie nowego terytorium, likwidacji zagrożenia o którym mówi cytowana autorka. Są one widoczne głównie w obrębie przestrzeni sakralnej wsi, oraz tej bardziej prywatnej, domowej.

Zabudowę mieszkalną w Nowych Maniowach można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej, licznie skromnej, zaliczam domy pod względem architektonicznym całkowicie zróżnicowane między sobą oraz tymi, które należały do projektu socjalistycznej zabudowy wsi. Są to budynki powstałe w oparciu o koncepcje nie noszące śladów ingerencji Biura Projektów, zgodne są z estetyczno-użytkowymi preferencjami ich właścicieli. Można powiedzieć, że zaistniały one już poza obowiązującym planem, gdy decyzja o jego wyborze była indywidualną sprawą przyszłego właściciela. Drugą grupę stanowią natomiast domy zaprojektowane i wzniesione pod nadzorem planistów wsi. Należy do niej większość konstrukcji w całej miejscowości i w ogromnej większości są one po prostu identyczne. Przyjęte założenia budowlane w czasie ich powstania nie przewidywały możliwości akceptacji próśb maniońian budujących swe domy, o wprowadzanie ich do opisu architektonicznego a następnie realizacji drobnych zmian. Obecnie dostrzega się efekty pewnych zabiegów, zmierzających do ich zindywidualizowania, drobnych przeróbek, innowacji, jednak nie są one na tyle widoczne, by znacząco odróżniły od siebie domy stojące przy tej samej ulicy. Z rozmów z mieszkańcami wsi wyraźnie można wywnioskować, że to ujednolicenie jest dla nich znaczącym dyskomfortem. Zaproponowane projekty krytykowane są nie tylko pod względem estetycznym, ale przede wszystkim z powodów praktycznych – *wszystko jeden szablon zrobili i wszystkie jednakowe zrobili. No i początkowo ludzie nie mogli trafić do swojego domu* (M/38).

Respondenci, mówiąc o estetyce i zastosowanych rozwiązaniach architektonicznych rzadko wypowiadają się z zadowoleniem i pozytywnie o swoich domach, jak i o całej wsi. Zazwyczaj oceniają je bardzo krytycznie – *To wioska została sieprzona, ale nie ma innego wyjścia. Nie powinna być tak zbudowana. Oni tu zrobili kołchoz. Nastawiali takich domów* (M/7). Określenie „kołchoz” lub *wojskowe bunkry* (M/46) powtarzały się w licznych rozmowach. Dosadne i ekspresyjne wypowiedzi to wyraz żywego, emocjonalnego zaangażowania we wspomnienie ówczesnego przymusu, który obowiązywał wszystkich mieszkańców w tej kwestii, wpływającego jednocześnie na obecną ocenę. Własne opinie wzmacniane są rzekomymi opiniami „z zewnątrz” – na przykład osób przejezdnych – *to każdy jak drogą jedzie, to widzi, jakie te domy są* (M/47). Ten problem i negatywne określenia nie dotyczą osiedla w Kluszkowcach. Było ono budowane w późniejszym okresie i decyzje o wyborze projektu należały do właścicieli przyszłych domów. Patrząc na domy przesiedlonych tam mieszkańców widać naturalne zróżnicowanie zrealizowanych projektów.

Odniesieniem i podstawą porównań obecnych realiów z minionymi były wspomnienia o dawnym domu. Dom rodzinny jest jednym z najważniejszych elementów identyfikacji z przestrzenią, ponieważ jest mu ona najbliższa, daje

mu schronienie (Zadrożyńska 1992, 39). Jan Gondowicz pisze – „żeby przemyśleć dom, trzeba być może rozważyć schron, bo w ostatecznej redukcji dom jest schronem” (Gondowicz 2004, 37). To rzeczywiście bardzo zredukowane pojęcie, sprowadzające się niemal do samego wnętrza, w swej funkcjonalności ochronnej fundamentalną potrzebę człowieka – bezpieczeństwa. Aleksander Posern-Zieliński stwierdza natomiast – „to pierwszy, podstawowy wymiar naszej tożsamości, swoisty mikroświat społecznych relacji, kulturowych wartości i uczuć. Choć osadzony w konkretnej przestrzeni, sam z tą przestrzenią ma dość luźne związki. W czasie naszego życia jego lokalizacja ulega często znacznym zmianom, w zależności od losów jego mieszkańców. Gdziekolwiek jednak się znajdujemy na dłużej, tam próbujemy go reaktywować, tak aby znów móc się odnaleźć w swojskiej i bardzo intymnej, dopasowanej do naszych gustów i emocji przestrzeni” (Posern-Zieliński 2005, 10). Dom w kulturze ludowej należy również do przestrzeni wyjątkowej. Jest on miejscem narodzin, zamieszkiwania i śmierci człowieka. W swej pracy *Leksykon znaki świata: Omen, przesąd, znaczenie* P. Kowalski konstatuje – „dom jest wzorcem przy opisie ciała człowieka (ciało jako mieszkanie duszy), które dostarcza symbolicznej materii w postrzeganiu domu. Izomorfizm domu i człowieka znajduje potwierdzenie w tym, że również poszczególne części Wszechświata modelowane są wedle podstawowego, egzystencjalnego wzoru, jakiego dostarcza przestrzeń mieszkalna: ziemia to dom człowieka” (Kowalski 1998, 85). Przestrzeń domowa wytyczona była w wyraźny sposób, a jej granicę najczęściej stanowił próg (Eliade 2005, 151, por. Tuan 1987, 51). Zaznaczał on przejście pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym. Kolejne granice wyznaczające obszar swojski to płoty, bramy (por. Benedyktowicz, Benedyktowicz 1992). Uzupełnieniem i kontynuacją przestrzeni domowej jest obejście. Zagroda jest częścią gospodarczą domostwa, obok domu składają się na nią zabudowania gospodarcze, stodoła, obora, spichlerze. W myśl koncepcji przywołanych tu badaczy przestrzeń domu ma wymiar sakralny, który objawia się zwłaszcza w momentach, gdy odtwarzany jest porządek mityczny, w czasie, gdy mają miejsce „przekształcenia” o charakterze religijnym, jak na przykład obrzędy związane z wigilią Bożego Narodzenia, Wielkanocą, pogrzebem, obrzędami weselnymi. Prócz tej swojej symbolicznej struktury, jako najbardziej oswojona przez człowieka przestrzeń, jest on azyłem, schronieniem (Zadrożyńska 1992, 38).

Wspominane przez przesiedlonych opuszczone domy Starych Maniów są często kojarzone z miejscem urodzenia, latami dzieciństwa, a więc przywołują uczucia bez troski oraz spokoju – *Miałam dom numer 345. Miałam piękny dom, takiego domu to w życiu nie będziemy mieć. I takie marne grosze za niego zapłacili* (M/73). Dom jako wspomnienie jest szczególnie ważny dla rodzin, które pozbyły się własnych, sprzedając je, zwłaszcza, gdy nowi właściciele odkupione budynki zrekonstruowali w innych miejscowościach. Kilku rozmówców zdecydowało się pojechać i odszukać sprzedany dom, bądź kontaktując się z nowymi właścicielami otrzymali zdjęcia domu w nowej lokalizacji. Działania te świadczą o traktowaniu go w sposób sentymentalny.

Dom oraz jego otoczenie w przestrzeni starej wsi nie był obszarem zamkniętym. Spotkania z sąsiadami, obok mieszkającą rodziną, często odbywały się wewnątrz przy okazji zimowego „prucia pierza”, słuchania radia, ale też na zewnątrz domu. Spotkania te, kontakty sąsiedzkie są dominującym elementem we wspomnieniach – rozmowach odbytych z mieszkańcami przeniesionej wsi. Najbardziej typowymi wątkami, które zwracają uwagę i powtarzają się są: idealizowana reminiscencja dotycząca spotkań sąsiedzkich, odbywających się zimą w domach, latem we wspólnej przestrzeni wsi. Miejscami kontaktów były najczęściej ławki (M/4); droga (M/17); przy studni (M/29). Przykładem niech będzie jedna z wypowiedzi – *bo tam w Starych Maniowach każdy... Tam na tym osiedlu były te ławeczki czy były drzewa z lasa przywiezione, ludzie po obiedzie wychodzili, siadali se, te kobiety rozmawiały ze sobą, dzieci się wkoło bawiły, no tak jakoś o każdym problemach każdy wiedział* (M/52).

Kolejnym miejscem, które zostało zapamiętane i ma w pamięci zbiorowej mieszkańców szczególną rangę – jako scena życia towarzyskiego dawnej wsi, były tak zwane „krzoki”, przylegająca do boiska sportowego łąka porośnięta krzakami. Plac ten spełniał rolę trybun, zacienionych, osłoniętych, a w miarę potrzeby miejsce do rozpalenia ogniska i piknikowania. Obszar ten był uzupełnieniem, można nawet powiedzieć – przedłużeniem strefy, w obrębie której mieszkańcy spotykali się ze sobą. Spotkania w krzakach miały charakter grupowych towarzyskich posiadówek – *Tam się składało, tam jeden oranżadę przyniósł, jeden to, poszło się do [krzaków – MG], zrobiło się taką, niby składackę, taką w gości niby* (M/18).

W rozmowach na temat związków sąsiedzkich rozmówcy silnie akcentują zgodne życie. Rzadkim przypadkiem są sytuacje, w których przyznawano, że w tego typu kontaktach zdarzały się również spory. Wspominanie dawnych relacji sąsiedzkich częstokroć staje się okazją do porównań przeszłości z teraźniejszością. Główny nacisk kładziony jest na niepowtarzalność utraconych więzi sąsiedzkich, na niemożność ich odtworzenia. Mit wspólnoty (por. Hajduk-Nijakowska 2005, 210 ; Dyoniziak i in. 1997, 64) obok mitu domu jest jednym z najsilniejszych obrazów pojawiających się w idealizującej sferze wspomnieniowej. Odnoszone są nie tylko do potrzeby wspominania, ale również do snów. Są to wspomnienia umiejscowione w przeszłości, które Maurice Halbwachs określiłby jako wspomnienie-obraz, bo sen jest formą wspomnienia (1969, 59). Nie pojawia się ono jednak jako pełna scena, lecz raczej powiązanie ich fragmentów, z pominięciem wielu szczegółów (tamże, 60) – *jak jeszcze mi się śni i nie wiem dlaczego mi się nigdy nie śni, że jestem tu, tylko wciąż jestem w Starych Maniowach jeszcze* (M/42).

Zatem inaczej niż w przypadku Starych Maniów ma się rzecz z terytorium okalającym dom i strefą kontaktów międzyludzkich w Nowych Maniowach. W dawnej wsi była to przestrzeń, gdzie często odbywały się spotkania sąsiedzkie, pogawędki. Jeśli w pobliżu domu znajdowała się na przykład studnia, bywała ona również miejscem nawiązywania tego typu relacji – *No na dziennym porządku się spotykało. Studnia była jedna, to pięć sąsiadów, pięcioro z domu wchodziło do jednej studni* (M/29). Nie trudno było też wejść

– po sąsiedzku – do domu, pożyczyć sól choćby. Obecnie zasady te uległy zmianie – zmienił się konwenans wiejski, miejsce i otwartość. Sporadycznie uzasadniane to jest reakcją na zmianę.

Dawna swoboda rzeczywiście znikła. Wystarczy krótki spacer po wsi by stwierdzić, że wszystkie domy są odgródzone jeden od drugiego, oddzielone bramką i na większości z nich zawieszono są tabliczki ostrzegające, że na posesji znajduje się groźny pies. Czym tłumaczyć tak radykalną zmianę w stosunku do otwartości w obrębie przestrzeni Starych Maniów? Zasadne wydaje się wyjaśnienie, odwołujące się do koncepcji wielkiej zmiany i jej długofalowych skutków Piotra Sztompki. Píše on: „w obliczu traumy kulturowej ludzie reagują w różny sposób, podejmując strategie radzenia sobie z traumą. Strategie indywidualne polegają na możliwie najlepszej adaptacji do panujących warunków: skutecznego zabezpieczania się przed zagrożeniami, izolacji” (2003, 78). Doznania te potęguje idealistyczne postrzeganie przeszłości poprzez doświadczenie teraźniejszości i co w tym wypadku jest istotne „odtworzenie lokalnej przeszłości realizowane jest w ścisłym nawiązaniu do śladów materialnych najbliższego otoczenia” (Hajduk-Nijakowska 2005, 65).

Obecnie życie sąsiedzkie nie jest już w odczuciu mieszkańców takie jak dawniej. Stare sąsiedztwo było małą społecznością lokalną, w której wszyscy jej członkowie zamieszkiwali blisko siebie, połączeni wspólnym interesem dbałości o zajmowaną przez nich przestrzeń, po to by każdemu z nich i wszystkim razem żyło się na tym terenie jak najlepiej. Społeczność ta była zwarta, ponieważ zbliżało ich wspólne terytorium. Udzielane dziś wypowiedzi na temat tego aspektu przeszłości z perspektywy czasu idealizują ją, a teraźniejszości przypisuje się cechy negatywne. Nowe sąsiedztwo, nowa wieś, to co prawda ci sami ludzie, jednak niewiele pozostało z tamtej bliskości. Bardzo często stare relacje porównywane są z nowymi, na niekorzyść obecnych więzi – *już nie ma takiej więzi, nie ma, bo to takie jakby obce. Nie mamy tak sąsiadów, żeby jeden z drugim tak jak to w Starych Maniowach było* (M/30).

Nowa wieś nie została całkowicie oswojona przez jej mieszkańców. Przyglądając się jej łatwo daje się spostrzec celowe izolowanie się. Zauważalne jest to tak dla osoby przybywającej z zewnątrz, jak i dla mieszkańców wsi. Wydaje się, iż wypowiedzi, które na to wskazują kwestionują jeden z filarów funkcjonowania grupy lokalnej, jakim jest więź, a może nawet swego rodzaju „ład życia codziennego” wsi (Wódcz 1989, 47). Znacząca większość respondentów wyraża niechęć z powodu stwarzania granic we wzajemnych kontaktach, porównując je do tych, które według nich funkcjonują w przestrzeni miejskiej. Do rzadkości należą wypowiedzi świadczące o zawiązanych już kontaktach sąsiedzkich, w których nie pojawia się żal za przeszłością. Ocena współczesnej przestrzeni wspólnej nie wypada jednak całkowicie źle. Najpopularniejszymi opiniami, zawierającymi ocenę życia w nowej wsi, są schematycznie powtarzane zdania – *Ludzie są zadowoleni. Wygodne warunki, bo mają łazienkę* (M/19). Z przytoczonej wypowiedzi i jej podobnych można wnioskować, iż mamy tu do czynienia z nowym postrzeganiem dawnych problemów (Sztompka 2003, 78). Stopniowo ulega zmianie waloryza-

cja przestrzeni nowej wsi, dostrzegane i doceniane są jej wygoda, komfort, czystość i uporządkowanie.

Kolejnym, nieporuszoną dotąd szerzej problemem jest brak podobieństwa w urządzeniu wsi, rozplanowanej przez projektantów, w stosunku do poprzedniej osady oraz sposoby orientowania się w niej jej mieszkańców. Trudno oceniać tę kwestię, albowiem niemożliwym prawdopodobnie byłoby rozplanowanie jej w sposób analogiczny do starej. Niemniej jednak pomimo starannego uporządkowania przestrzeni i czytelnego rozkładu ulic biegnących prostopadło-równolegle, mieszkańcy znają ją ale nie orientują się w niej dobrze. Znaczącym jest fakt, iż o wiele lepiej pamiętana jest przestrzeń starej wsi, respondenci potrafią opowiedzieć o niej, przedstawić jej rozplanowanie, opisać domy, przypomnieć sobie kto obok kogo mieszkał. Natomiast, pomimo ponad dwudziestu lat zamieszkiwania w nowej wsi, maniówianie nie znają nazw znajdujących się tam ulic. W przypadku pytań mających dać wgląd w ich orientację w topografii osady oraz umiejętność odnalezienia miejsca zamieszkania różnych osób padały takie oto odpowiedzi – *Nie znam. To już nie wiem. Jedynie tutaj, na Borcoku, ale tak to...* (M/18). Z otrzymanych odpowiedzi wnioskować można, że mieszkańcy nowej wsi nie mają rozeznania w administracyjnie przypisanych nazwach tej przestrzeni i nie posługują się nimi. Częstym sposobem orientowania się w niej w celu odnalezienia konkretnej osoby jest posługiwanie się przydomkami, które zostały przeniesione ze Starych Maniów i służą do dziś, choć nie są tak bardzo popularne, jak były kiedyś, nie tworzą się też nowe. Niemniej jednak można uznać, że w nowej przestrzeni stare przydomki nadal funkcjonują i rozwiązują problem kłopotów z orientacją w sieci gęstych uliczek, sztucznie utworzonej miejscowości. Potwierdzają to wypowiedzi respondentów. *Po przezwisku najlepiej* (M/18); *dalej używamy przydomki, jest dużo nazwisk tych samych. Zwłaszcza starzy ludzie z Maniów to mają przydomki a przybłądy nie mają przydomków* (M/70). Rozmówcy zapytani o to, czy nadal posługują się przydomkami, wymieniają te, które są nadal w użyciu, na przykład – *do Spilków, do Moraska, do Gązla, do Firka, do Matusa, do Gołogórzanów, do Ignasia, do Luberajta, do Wróbla* i wiele innych. Rzadko potrafią wskazać ich pochodzenie, tworzone były od zawodu, nazwisk przodków, pochodzenia czy też miejsca zamieszkiwania w starej wsi. Innym „drogowskazem” do określenia obecnego adresu jest też podanie opisu miejsca, w którym ta osoba zamieszkiwała w dawnej wsi. Służą do tego również określenia tamtejszych przysiółków i dzielnic.

Mieszkańcy Maniów nadal przypisują szczególne znaczenie przestrzeni starej wsi, jest ona wciąż żywa w ich świadomości pełniąc ważną rolę w uzupełnianiu luk w funkcjonowaniu w tej nowej. Identyfikacja z określonym terytorium, ze swoją nową wsią opiera się na zasadzie odtworzenia rzeczywistości, która należy do przeszłości. Grupa ta tworzy emocjonalną więź z nieistniejącym już miejscem, opartą o wspomnienia o świecie, o rzeczywistości, która przeminęła, jednak żyje w pamięci indywidualnej oraz zbiorowej jej mieszkańców. Natomiast terytorium nowej wsi, którą wytyczono na dotychczasowych polach uprawnych, została w trakcie zasiedlania zaopa-

trzona w znaczenia, nazwana, stając się „miejscem”. Pomimo, że nowa osada tak różni się od starej, zasiedlająca ją społeczność oswoiła ją, uformowała, przeniosła znaczenia, określając przy tym własną tożsamość poprzez poczucie przynależności do nowej przestrzeni.

W przypadku omawianej grupy społecznej mamy do czynienia z sekwencją różnorodnych zabiegów cywilizacyjnych w stosunku do nowozasiedlanego obszaru. Jednym z najważniejszych było przenoszenie starych i tworzenie nowych „miejsz pamięci”, punktów istotnych dla odtworzenia ciągłości kulturowej tej społeczności. Dawne znaczenia poprzez swe desygnaty aplikowane we współczesną strukturę przestrzeni wsi stawały się elementami tworzącej się (tworzonej) pamięci społecznej. Przeniesione obiekty nasycone znaczeniami, które wiążą się z ich poprzednim otoczeniem funkcjonują w nowej rzeczywistości, ustanawiając ją według porządku zapewniającego społeczności zamieszkującej je poczucie bezpieczeństwa.

Według M. Eliadego dla człowieka religijnego porządkowanie swego terytorium ma znaczenie egzystencjalne „objawienie się świętego obszaru: nic nie może zacząć się, odkrycie, dokonywać się – dopóki nie zyskamy orientacji, ukierunkowania, a wszelkie ukierunkowanie implikuje obranie pewnego punktu stałego” (2005, 150). Maniowianie z biegiem czasu zaczęli się z nią utożsamiać, dostosowując ją do swych potrzeb. Jest to proces wzajemny, osvajanie przestrzeni ma na celu wykreowanie swojskiego klimatu, naniesienie na nowe terytorium elementów już znanych, takich, które pomagają ustanowić pewien porządek, i tym samym dają poczucie przynależności do nowego miejsca oraz identyfikowania się z nim. Przykładem osvajania przestrzeni poprzez przeniesienie ważnych obiektów z dawnego miejsca może być zabranie ze starej wsi i rekonstrukcja w nowej wszystkich istniejących czterech kapliczek. Zostały one rozmieszczone według dawnego porządku, czyli postawiono je przy domach rodzin, przy których mieściły się wcześniej i które opiekowały się nimi w starej wsi. Zostały usytuowane więc zgodnie z porządkiem socjalnym, nie zaś geograficznym czy kartograficznym. Roch Sulima pisząc o lokalizmie stwierdza, że jesteśmy świadkami kształtowania się, obok ważnej do niedawna geografii politycznej, czegoś w rodzaju geografii emocjonalnej, geografii pamięci, która opiera się na punktach skupiających na sobie różne treści wydobyte z pamięci (Sulima 2001, 129). Wskazane przez rozmówców punkty w topografii najbliższej okolicy należą do takiej właśnie geografii miejsc pamięci, które wpisane w nową przestrzeń tworzą mapę miejsc emocjonalnie ważnych, symbolicznie dostrzegalnych. Autor słusznie uważa też, że „miejsca święte” są dziś wyraźniej oznaczane, niż „czas święty” (2001, 129). Te miejsca są obiektami, które jednoznacznie systematyzują dzisiejszą przestrzeń nowej wsi.

Okoliczności pierwotnego ufundowania kapliczek nie są dokładnie znane, mieszkańcy nie potrafią wyjaśnić, na jaką okazję zostały one postawione. W rozmowach pojawiają się niepotwierdzone opowieści o charakterze mitycznym. Rozmówcy w większości podkreślali znaczenie przeniesienia wszystkich kapliczek do nowej wsi – *Przecież to były nasze pamiątki, to jak je zostawić*

(M/35). Kilkoro respondentów twierdzi, że musiały one być zabrane, ponieważ – *To je pradziadkowie stawiali, to downo. To dziadki mówiły, że jak będą jakieś przenosiny, to żeby nie zostawiać. To żeby tam, gdzie umieszczą, tam je zabrać. Przekazywali starsi, żeby zabrać tam, gdzie was przeniosą* (M/48). Wypowiedź ta, sprawiająca wrażenie przekazu o zwiastowaniu przyszłości, ma rzekomo świadczyć o przekonaniu, iż przesiedlenie było przeznaczeniem, wydarzeniem nieuchronnym dla tej społeczności (por. Hajduk-Nijakowska 2005, 54). Jednak pojawienie się tym podobnych opowieści świadczy raczej o dopisywaniu po czasie uzasadnień cudownych i fantastycznych.

Odrębne miejsce w pamięci mają wspomnienia związane z przestrzenią sakralną, czyli kościołem, a właściwie jego wyburzaniem. Wspomnienie tego epizodu jest delikatnym tematem, ze względu na charakter wydarzeń związanych z życiem religijnym wsi. Jeden z rozmówców opowiadając przebieg wyburzania ocenia, że było to silne i smutne przeżycie dla mieszkańców całej wsi.

Kościół w Maniowach, nie będąc obiektem zabytkowym, został zakwalifikowany jako budynek, który na potrzeby oczyszczenia dna przyszłego zbiornika wodnego musi być wyburzony, tak jak wszystkie maniowskie domy. Duża liczba rozmówców, prócz wzruszenia na wspomnienie o wyburzaniu kościoła wspomina też walkę o niego, usilne starania w celu pozostawienia go – *Jezus Maryjo, co tu było ło tyn kościół. Nieboscyk ksiądz Siuda tłumaczył, głosił z kozania z ambony, że tako bydzie zaporą, co po łokna bydzie wody, hej! Ludzie się śmioli i ksiyndza przezywali. Po tym godoł ludzie kochani wyrzcie mi, bo jest wszystko ustalone i wymiyrzane i bydzie, woda po górne łokna. I rzeczywiście tak jes. No to piyrse tak nie dali, żeby kościół był zbużony, no to ludzie interweniowali okropnie, że niech kościół stoi, jak bedzie woda, to bedzie, a woda tez bedzie uchodzić, to żeby się, tez kiedy łodprawiało. Z tym było w planie, że kościół zostanie i że bedom tak na Boże Narodzenie, na Zmartwychwstanie, żeby się łodprawiało w starym kościele. No bo, że nie bydzie wody. Jednego razu przysło, że kościół bedom bużyć. Wiedzieli my i powychodzili my na dróge. Jezus Maryjo, Matko Bosko, jak to zrobiło się jynk. Tak jedna kupa ino dymu. Jezus jak jo płakała, jak ludzie płakali [respondentka płacze], by pani widziała, to się zdawało, że serce pynknie. Taki piykny kościół, kościół duży, najwiynkszy był w Maniowach na Podhalu* (M/3).

Mieszkańcy, pomimo tego, że samo wysadzenie kościoła w powietrze zostało doskonale zapamiętane oraz zakwalifikowane jako krzywda dla tej społeczności, nie są w stanie ustalić, które obrazy, czy też elementy wyposażenia ze starego kościoła zostały przeniesione do okolicznych kościółków, należących wcześniej do tej parafii. Rozmówcy usiłowali odszukać w pamięci nie tyle to, co zostało przeniesione do sąsiednich wsi, co starano się ustalić wsie, do których trafiło wyposażenie. Wśród respondentów pojawiały się też głosy niezadowolenia z powodu decyzji o częściowym pozbyciu się sprzętów. Pomimo, że – jak wspomniano – wymienione wsie należały do parafii w Maniowach, mieszkańcy Maniów nie wykazywali poczucia więzi z nimi, co widoczne jest również w próbie określenia identyfikacji z „małą ojczyzną”.

Obok wspomnień z wyburzania starego kościoła swe wyraźne i ważne dla społeczności miejsce w pamięci zbiorowej ma też nowy kościół. Jego projekt został zaakceptowany do realizacji w 1977 roku. Plac, na którym miał zostać wybudowany został uprzednio wytyczony, a na nim zgromadzono potrzebne do prac materiały. Wśród mieszkańców najbardziej popularna jest opinia, iż miejsce to zostało wybrane przez samego ówczesnego kardynała Karola Wojtyłę. Faktycznie, odwiedził on teren budowy, poświęcając przy tej okazji kamień węgielny pod przyszły kościół. Działka ta została natomiast wytyczona wraz z wyodrębnianiem terenu pod inne zabudowania użyteczności społecznej wsi. Miejsce, w którym kościół został ostatecznie usytuowany, nie leży w centrum, nie jest szczególnie dogodny dla mieszkańców. Wokół jego lokalizacji urosła też legenda mówiąca o celowym utrudnianiu budowy przez władze, które niechętnie były jego powstaniu.

Według maniowian projekt kościoła był wyzwaniem niemożliwym do zrealizowania. Mieszkańcy wsi poświęcając swój czas i pracę, jednocząc się pod przewodnictwem ówczesnego proboszcza parafii Maniowy wygrali walkę z władzami. Respondenci twierdzili, że celowo, dla utrudnienia prac, zaplanowano go na skalnym podłożu. Jednak kując kilofami „litą skałę metr po metr” (Niemiec 2004, 126) w końcu na tych skałach kościół stanął.

Podobnie jak w przypadku kościoła, szczególnemu procesowi została poddana pamięć zbiorowa w związku z ekshumacją oraz przeniesieniem cmentarza. Cmentarz należy do przestrzeni sakralnej. W przeszłości sytuowane one były najczęściej wokół kościołów (z wyjątkiem cmentarzy zakładanych z powodu wybuchu epidemii chorób zakaźnych). Im bliżej kościoła (a w samej świątyni im bliżej ołtarza), tym natężenie sacrum było większe. Mircea Eliade pisze, że właśnie „święte” jest rzeczywiste. „Przeciwstawienie święte – nieświęte przybiera często postać przeciwstawienia między tym, co rzeczywiste, a tym, co nierzeczywiste” (Eliade 1970, 176). Dopiero to, co zostało usakralizowane, jest trwałe. Przestrzeń cmentarza może być źródłem informacji, które wykorzystywane są w rozmaity sposób, m. in. w badaniach nad obrzędowością, tożsamością kulturową (Demski 2000, 80) – czego przykładem może być praca J. Straczuk *Cmentarz i stół* (2006). Mnie natomiast interesuje wymiar symboliczny tego szczególnie ukształtowanego obszaru, będącego dokumentem z przeszłości określonej społeczności lokalnej (Demski 2000, 81). W ujęciu prezentowanym przez Jacka Kolbuszewskiego „cmentarz jest instytucjonalnie ukształtowanym wycinkiem przestrzeni o programowo założonym grzebalnym przeznaczeniu, zorganizowanym zaś wedle pewnych dyrektyw – reguł kulturowych, związanych tak ze zrytualizowaniem form grzebania zmarłych, jak i z istnieniem pewnej tradycji sposobu utrwalania pamięci o nich” (Kolbuszewski 1996, 33). Roch Sulima określa ten obszar, jako „księgę czasu”, która czytana jest w ramach ustanawianej przez siebie „geografii kulturowej” (2001, 171). Najczęstszą motywacją przy wyborze miejsca pochówku jest jego położenie: „na górcie, na widocznym miejscu, alei, przy księdzu, tu bowiem najwięcej ludzi przychodzi” (Sikora 1986, 62). Czy zgodzić się ze stwierdzeniem cytowanego wcześniej autora, że obok sa-

crum, wyborem miejsca na cmentarzu rządzi pamięć, czyli trwałość? Pisze on – „nietrudno zauważyć, że miejsca te pokrywają się dokładnie z miejscami natężenia sacrum, wręcz są z nimi tożsame. Wynika stąd, że element pamięci (trwałości) jest tożsamy z elementem sacrum” (Sikora 1986, 57). Wydaje się, że podważenie przytoczonego założenia, o jednoznaczności istniejącej pamięci z trwałością, będzie zasadna, biorąc pod uwagę to, co o pamięci pisze choćby Jacques Le Goff, przekonując o wpływie teraźniejszości na postrzeganie tego, co należy do przeszłości. Dalsza analiza pozwoli ukazać, że obszar ten, włączony w ciąg pewnych wydarzeń, został uznany za znaczący i przeniesiony w obręb oddziaływań pamięci zbiorowej, czyli tego, co Barbara Szacka określa sumą wyobrażeń zbiorowych na temat wydarzeń z przeszłości, niekoniecznie będących prawdą obiektywną (2003, 4–5).

W zebranych w trakcie badań wywiadach miejsce pamięci, jakim jest właśnie cmentarz, odgrywa znaczącą rolę. Jego trwanie zapisuje się we współczesnej rzeczywistości dzięki przeniesieniu elementów, które porządkowały plan dawnego cmentarza i samych grobów. Środkiem, a więc najistotniejszym punktem był niewielki kościół cmentarny. Dzięki przeniesieniu go utrzymany został charakter tego miejsca – *Ten kościółek, co był tam na cmentorzu, no to przeniesiony tyż na nowy cmentorz tu. Także poprzenosili wszystko. dobrze, że przeniesione, bo się nie zmieniło nic* (M/13). Pomimo wagi, jaką maniówanie przywiązują do przeniesienia cmentarza, sam moment ekshumacji uległ wyparciu z pamięci zbiorowej. Stwierdzenie to jest w pełni uprawnione, gdyż na podstawie przeanalizowanych wywiadów zauważyłam, że jedynie trzy osoby były w stanie przywołać z pamięci prawidłowe informacje dotyczące ekshumacji. Zauważyć należy, że przeprowadzana ona była w okresie zimowym. Według ówczesnie obowiązujących przepisów możliwe było przeprowadzanie jej tylko w godzinach wcześniej porannych, w okresie od 16 października do 15 kwietnia (szczegółowo mówi o tym Ustawa z dn. 31 stycznia 1959, o cmentarzach i chowaniu zmarłych; Dz.U. z 2000 r. Nr 23 poz. 295). We wskazanej sytuacji stykamy się z procesem zapomnienia, którego celem jest wypieranie z pamięci przeżyć trudnych, co w rezultacie powoduje zaburzenie perspektywy czasowej. Zjawiskiem dopełniającym te wydarzenia jest podatność na budowanie mitów oraz konfabulacji wydarzeń mających związek z ekshumacją.

W przeprowadzonych wywiadach, w związku z przenoszeniem grobów, pojawia się kilka wątków wskazujących, iż wydarzenia te utrwalone zostały w kategoriach myślenia mitycznego. Dotyczą one głównie stanu odkopywanych grobów i są to zazwyczaj dosyć szczegółowe, makabryczne relacje – *ja nawet sama widzę ten moment, jak było takie dzieciątko – bo na dziecko, to tak jeszcze milej jest popatrzeć, no nie – takie dzieciątko wyciągnął ten, i pokozoł w tej trumience, i było tak ładne calusieńkie* (M/22); *były my na cmentarzu, widzieliśmy jak wybierali zwłoki. To jak podnieśliśmy trochę wieko od trumny mamy, jeszcze było widać chusteczkę, buciki, opaskę. A tata, bo on był chowany dużo wcześniej, to trumna już była zniszczona, jeszcze kapelusz było widać i kołnierzyk od koszuli, a tak to jeden taki popiół, odkryliśmy, bo syn*

chciał koniecznie tatę widzieć. To już nie było na co patrzeć (M/48); tak, jak mój, to calusienkie miał ubranie, wszystko miał na sobie, bo nawet jak go odkopali, i mówią – Jezus! To albo święty, albo co...bo całe się zachowało, a stanął nogą i załamała się deska. A to tak, że koło tego były posadzone lipy, i lipa puściła nad jego trumną korzenie i było dostęp powietrza i nie psuła się, ani ciało, ani trumna (M/10).

Osobną grupę stanowią opowieści powstałe wokół tematu nieprzeniesionych grobów, których istnienie ujawnione zostało dopiero po napełnieniu zbiornika wodnego. Rozmówca, zapytany o wydarzenia związane z ekshumowaniem, nawiązuje do czasu o wiele późniejszego, już po zalaniu – *A zdarzało się, że nieboszczyki z wody wypływały (M/17)*. Przy tej okazji pojawiły się głosy krytyki w stosunku do zachowań mediów, dziennikarzy, którzy komentowali te wydarzenia. W odczuciu społeczności ich relacje stawiały wieś w złym świetle.

Na podstawie badań przeprowadzonych społeczności przesiedlonej wsi Maniowy i Kluszkowce można zatem zaobserwować, iż wspomnienie przestrzeni starej wsi oraz ocena nowej są kontrastowo niejednorodne. Jest to zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę, że badani doświadczyli przejścia przez wielką zmianę. Zgodnie z teorią prezentowaną przez przywoływanego tu już Piotra Sztompkę (2003, 77, por. Hajduk-Nijkowska 2005, 143; 2004, 13–37; Kaczmarek, Bieniek i in. 2003, 27–47; Kaniasty 2003, 14 i dalej) określone zachowania mogą należeć do reakcji, które kwalifikuje się jako symptomy traumy. Zwielokrotnione przeżycia indywidualne składają się na doświadczenia zbiorowego cierpienia (Kaniasty 2003, 241). W pamięci zbiorowej jedne fakty zostają przejawione inne natomiast zacierają się na rzecz wyostrenia wspomnień związanych z życiem i przestrzenią starej wsi oraz z późniejszym okresem przesiedlania. Pojawiają się też wątki będące konfabulacją na temat pewnych zdarzeń, plotki, heroizowanie czasów przeprowadzki, a szczególnie budowy domów i kościoła. Dostrzega się również przejawy izolowania się od siebie w przestrzeni nowej osady (por. Sztompka 2000, 77). Ponadto wspomnienie przeszłości budzi w respondentach nostalgię na temat przeszłości, która sprzyja idealizowaniu obrazu opuszczonego obszaru – domu, najbliższego sąsiedztwa. W nawiązaniu do tego kreowane są „miejsca pamięci”, terytorialnie tam przynależące, semantycznie obecne w teraźniejszości. Obok procedury pamięci „przenoszenia” elementów dawnego porządku, nie można zatem wykluczać nadal obecnego oddziaływania przestrzeni opuszczonej, permanentnej obecności i wpływu przeszłości na odbiór teraźniejszości – o czym J. Le Goff wielokrotnie wypowiada się na kartach swej pracy *Historia i pamięć*. Można powiedzieć, że współtrwanie przeszłości wyraża się tu w pamięci zbiorowej, we wspominaniu więzi, jak również na płaszczyźnie symboliki przypisanej określonym obszarom i przedmiotom.

Analiza materiału skłania do podkreślenia istotnych treści w polu znaniowym omawianego zagadnienia. Są to dwa komponenty – przestrzeń starej wsi przedstawianej przez respondentów w sposób wyidealizowany, niemal mityczny krajobraz oraz nowe terytorium, stanowiące źródło odręb-

ności, określanej przez Rocha Sulimę jako „zwornik» postrzegania («samo-postrzegania się») jednostki w planie makro- i mikrostruktury społecznej, postrzegania w perspektywie podmiotowej tego, co dziś lokalne i globalne” (Sulima 2001, 131). Tak powstały obraz jest rezultatem związku społeczności ze specyficzną przeszłością, która przyczyniła się do powstania określonych wzorów myślenia i wartościowania jej, o rzeczywistości teraźniejszej oraz o sobie jako społeczności. Paradoksalnie, konstrukcja ta – jeśli już uobecnia się w społeczności – wówczas wspiera się nie tylko na związku z przestrzenią rzeczywistą, materialną – lecz również na zbiorowej pamięci o niej.

* * *

Niniejsze opracowanie przygotowano na podstawie fragmentu rozprawy doktorskiej p.t. *Odrębność terytorialna i kulturowa w pamięci mieszkańców przesiedlonych społeczności karpackich (Maniowy, Kluszkowce Bóždůjfal)*, napisanej pod kierunkiem dr hab. Jolanty Kowalskiej, prof. PAN, obronionej w 2010 r. w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN. Badania oraz kwerendy archiwalno-muzealne możliwe były głównie dzięki środkom finansowym uzyskanym z KBN (grant promotorski nr N109 034 31/2585).

Marta Połtowicz-Bobak*

Space in Archaeological Research – Methods of Reading and Interpretation. An Outline of the Issue

ABSTRACT

M. Połtowicz-Bobak 2011. Space in Archaeological Research – Methods of Reading and Interpretation. An Outline of the Issue. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 6, 237–270

This paper explores the issue of spatial research at Palaeolithic sites, discussing spatial analyses and their significance both at individual sites and at a regional scale. Interpretations of immovable and movable objects, the role of refitting analyses, and at a regional scale the importance of raw materials analyses are all addressed.

Keywords: space, Palaeolithic, site, regional contacts

Received: 21.01.2012; Revised: 1.03.2012; Accepted: 4.04.2012

Time and space are the two basic concepts used to describe cultural phenomena and processes in prehistory. A prehistorian, taking up the study of nearly every subject matter related to these processes, must address the very general questions: “what”, “when” and “where”. The answers to these general questions include a range of issues, which will vary in importance depending on the topic under discussion and the particular research area.

This paper presents some methods of spatial analysis in the archaeology of the Older and Middle Stone Age and outlines the opportunities that they bring to both the interpretation of individual sites (such as functional differentiation or settlement phases) and to settlement issues at micro- and macro-regional scale. This discussion does not pretend to answer all relevant questions; but rather by examples to illustrate the problems. Although this paper focuses on the Older and Middle Stone Age, at least some of the issues are also relevant to later periods.

In contrast to some more recent periods, Palaeolithic and Mesolithic sites suffer from a poor evidence base, often limited to knapped flint artefacts, and rarely including objects made of other raw materials (i.e. bone and antler) or immovable structures (i.e. hearths, dwellings, etc.).

* Instytut Archeologii, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Hoffmanowej 8, 35-016 Rzeszów, Poland; marta.pb@archeologia.rzeszow.pl

The earliest field surveys, carried out since the nineteenth and early twentieth centuries, often focused on acquiring stone or bone artefacts, showing little interest in stratigraphy or the wider context of artefacts, but from the mid-twentieth century researchers were more meticulous in their observation and documentation of artefact locations, forming spatial structures and systems, including those already visible during the field work and those derived from later analysis of the obtained data.

As a result, apparently poorly defined remains of human settlement can provide much information on issues such as use of space, functional differentiation within sites or determination of phasing where this cannot be seen from the vertical stratigraphy. What is more, analysis at a regional scale may provide information on the presence of cultural relationships or the extents of occupied territory.

These observations present the issues routinely confronted by the archaeologist attempting to read and interpret space during fieldwork and also later during the data analysis. These observations relate to the analysis of one site, but they also include some aspects of regional analysis.

Space at an archaeological site

Artefacts found at an archaeological site, whether loose finds or rare immovable artefacts, reflect only a small percentage of the culture of prehistoric societies. Moreover, most artefacts found by archaeologists are the objects which have been abandoned or much rarely lost. Amongst unique finds we may include deposits where the objects were intentionally selected and probably left for later use such as at the Middle Palaeolithic site in Tourville-la-Rivière (Guilband *et al.* 1995). In this case, unlike the waste or lost object most commonly discovered, there was no residual waste but items intentionally selected for specific reasons, which we can suppose had the features and characteristics particularly desired by the people occupying that territory. What is more, such unique finds can be associated with sites where the settlement was interrupted suddenly and unexpectedly, resulting in abandonment of items, not disposal through conscious selection; so, these finds correspond to the things the inhabitants had at the time. The best-known localities of this type of the site are ancient

Pompeii and Herculaneum, and more relevant to this paper the well-known Palaeolithic site of Maszycka cave near Kraków (Kozłowski, Sachse-Kozłowska 1995, 115–205).

A very important factor influencing the possibilities of interpretation of spatial systems at a site is its state of preservation. The archaeological record is heavily biased and, for example, most objects made of organic materials do not survive, while many post-depositional processes further distort the remains (e.g. Bertran *et al.* 1995; Lenoble *et al.* 2004; Lenoble *et al.* 2008; Malinsky-Buller *et al.* 2011). All these factors hamper the reconstruction of sites and the discussion of events, which may have produced the remains at archaeological sites. Ignoring these factors may lead to an unreliable understanding of the archaeological remains.

By examining the site, an archaeologist encounters finds scattered on the surface of an archaeological excavation (mostly flints and stones) and possibly the traces of immovable structures (various kind of cuts) – all of these remains may be present *in situ*, or they may be altered by post-depositional processes. Among very well-preserved sites it is worth mentioning Magdalenian sites such as Pincevent (Leroi-Gourhan *et al.* 1972) and Étiolle (Olive 1988; Pigeot 2004) in France, and Monruz and Champprévères in Switzerland (Bullinger *et al.* 2006; Leesch *et al.* 2010), Gönnersdorf in Germany (Terberger 1997) and Dzierżysław (Ginter *et al.* 2005) and Wierzawice (Bobak *et al.* 2010) in Poland. As examples we may also include well-preserved, more recent sites such as Niederbieber IV and Andernach in Germany (Gelhausen *et al.* 2004) belonging to the Federmesser culture, Otmuchów of the Komornica culture (Bobak 2008), Rydno (Fiedorczuk 2006) of the Sviderian culture and the well-preserved Ahrensburg culture site at Ślęza 12 (Bronowicki, Bobak 1999; 2003).

All these sites are well preserved, with materials *in situ* apart from flint artefacts, making it was possible to observe some traces of immovable structures (Pincevent, Étiolles, Gönnersdorf, Monruz (Fig. 1), Champprévères, Dzierżysław (Fig. 2), Wierzawice (Fig. 3–5)). Some of these sites did not have direct evidence of structures, which are suggested on the basis of subsequent reconstruction of space and post-excavation analysis (e.g. Otmuchów – Fig. 6). Such analyses were made possible through the consolidation of data relating to the location of remains, the relationships between them and the surrounding

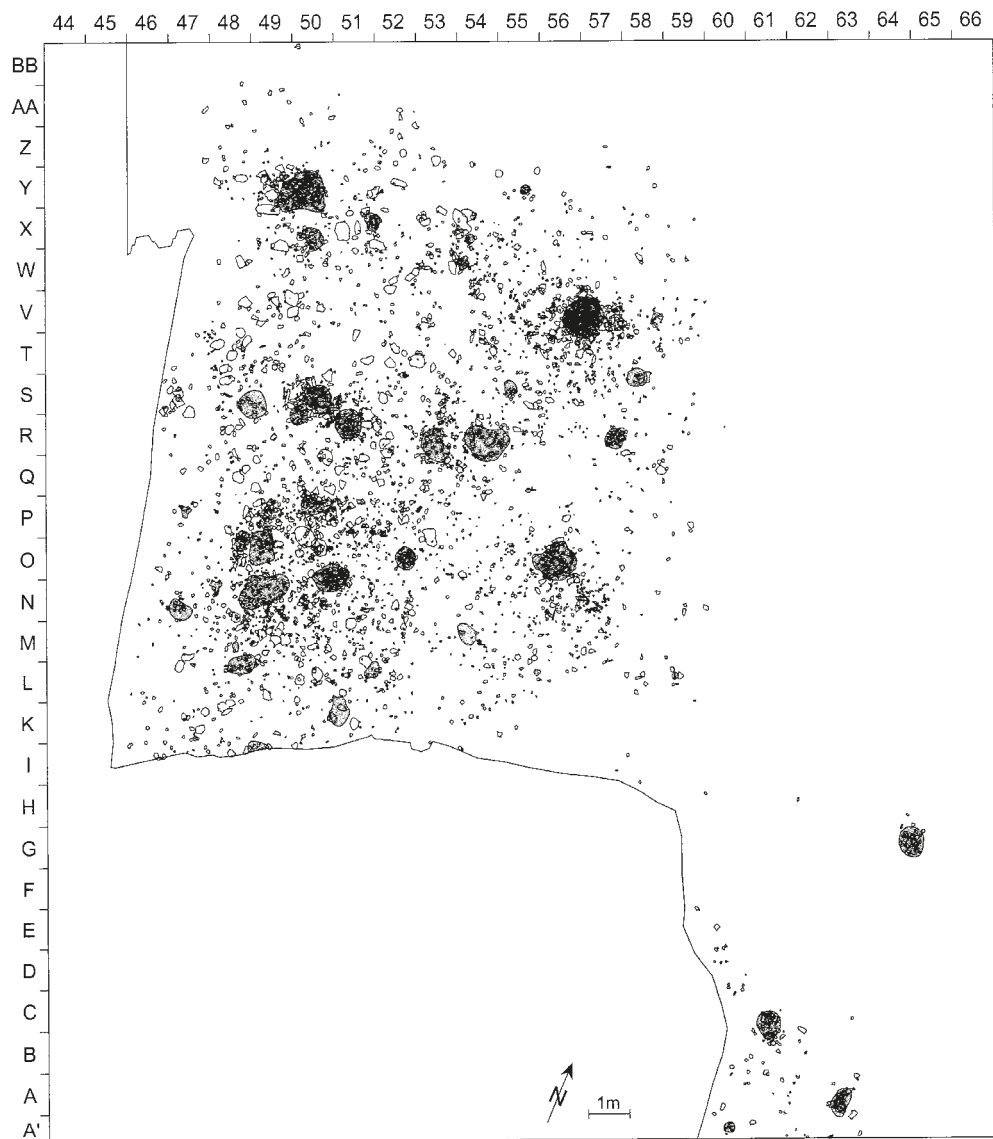


Fig. 1. Planigraphy of the site Monruz (by Bullinger *et al.* 2006, fig. 38, 41)

Ryc. 1. Planigrafia stanowiska Monruz (wg Bullinger *i in.* 2006, ryc. 38, 41)

context. These data allow us to carry out spatial analysis, which will in turn allow us to ask further questions.

For spatial analysis of the Palaeolithic sites it is important to consider both the recorded distributions of finds and the empty spaces, because these ones are a very important indicator that allows us



Fig. 2. Dzierżysław, site 35. A view of a dwelling (by Połtowicz 2006)

Ryc. 2. Dzierżysław st. 35. Widok obiektu mieszkalnego (wg Połtowicz 2006)

to identify functional differentiation within the site (see, e.g., Bentsen 2010). Indeed, at many Palaeolithic sites the assemblages of artefacts are separated by spaces with much smaller accumulations of finds, or almost devoid of them (e.g. Monruz – Fig. 1). Such a spatial arrangement raises questions about the cause of the observed concentrations and emptiness, whether they result from the dynamics of the site use and the functional diversity of its different parts, or whether they are the result of various overlapping phases of the settlement. Both of these reasons should be taken into account because both can be the reason for spatial differentiation of artefacts at sites.

The reasons for the formation of these, or other, spatial systems at Palaeolithic sites should be considered as one of the most important issues in order to understand the dynamics of their development. Indeed, throughout the Palaeolithic period we may observe a phenomenon of multiple habitation of some sites. This is due to various reasons such as favourable geomorphological conditions, availability of raw materials, and the nature of settlement and economic structure of gatherer and hunter groups, whose economy was based in certain periods on the exploitation of a particular territory and seasonal migrations within it. Known archaeological sites, especially those which

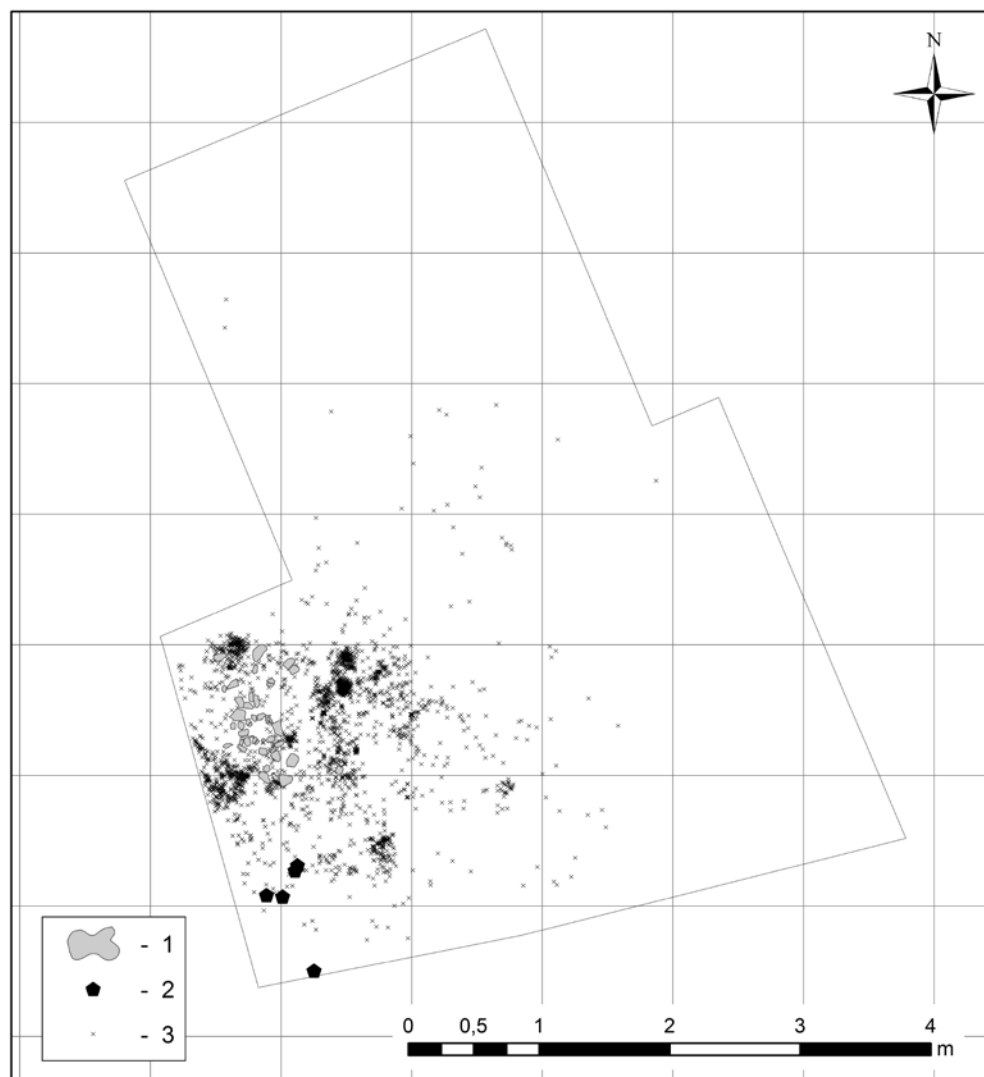


Fig. 3. Planigraphy of the site Wierzawice (by Bobak *et al.* 2010, fig. 6, 69)

Ryc. 3. Planigrafia stanowiska Wierzawice (wg Bobak *i in.* 2010, ryc. 6, 69)

we interpret as large camps, might be the result of multiple occupations by the group over time (a few years? several months?). If the time range is hundreds or thousands years, then phases of occupation and settlement hiatuses may be divided by sediments or soil formations (e.g. loess, alluvial or fluvioglacial deposits). However, if the phases of occupation last from a few to several decades, differentiating them is



Fig. 4. Wierzawice, site 31. A view of a campfire (photo D. Bobak)

Ryc. 4. Wierzawice st. 31. Widok ogniska (foto D. Bobak)

usually much more difficult, and only very rarely can these phases be clearly separated stratigraphically by the researcher. The exceptions are the sites of the Paris Basin, such as Pincevent, Étiolles or Verberie, where levels of settlement are separated by sterile sediments (Julien 1987, Olive *et al.* 2000). However, in most cases the separation of settlement phases is very difficult, often impossible.

When stratigraphic methods are not able to separate individual episodes of occupation, spatial analysis methods become helpful. One of the best and most effective is refitting analysis. This analysis has been

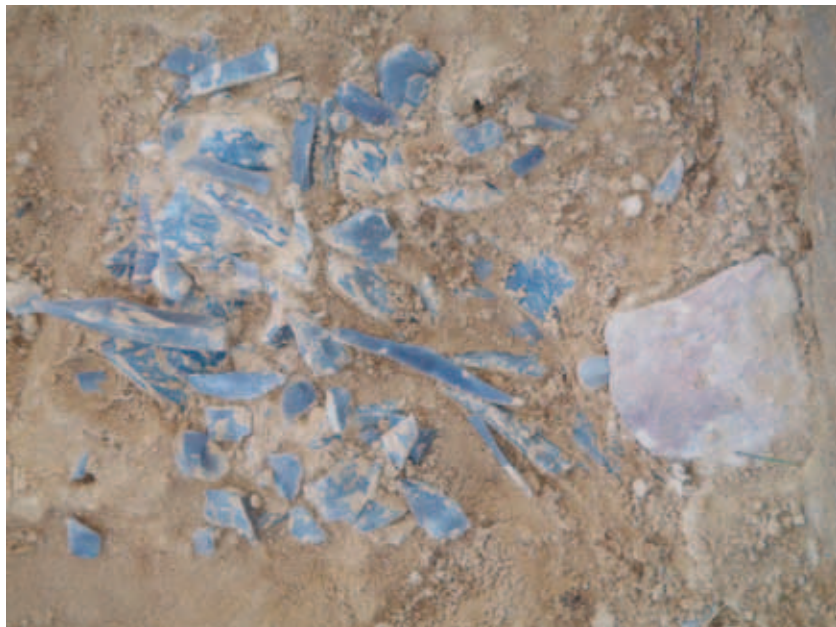


Fig. 5. Wierzawice, site 31. A flint assemblage (photo M. Połtowicz-Bobak)

Ryc. 5. Wierzawice st. 31. Skupienie krzemieni (foto M. Połtowicz-Bobak)

applied successfully in numerous sites such as at Gönnersdorf in Rhineland, which is one of the best examples (Terberger 1997). The studies at Gönnersdorf compared different clusters of raw materials across different parts of the site (Fig. 7). Relationships between the assemblages in the northern part of the site were observed, but except for single stones clusters, there are no relationships between the north part and the south. It is worth mentioning that these clusters look similar for most raw materials. This distribution of assemblages shows that there were permanent, direct links between the two regions, which can be explained by simultaneous intensive use.

The southern part, on the other hand, was not used at the same time (but earlier). Stone materials collected there were used by subsequent inhabitants only occasionally and perhaps randomly. Nevertheless, the southern part of the site was located outside the range of the northern part of the camp (Terberger 1997). Similar separated zones of the two “central” and “northern” could be observed at the site in Dzierżysław, which were represented by a slightly different structure of the inventory (Ginter *et al.* 2009). Perhaps we are also

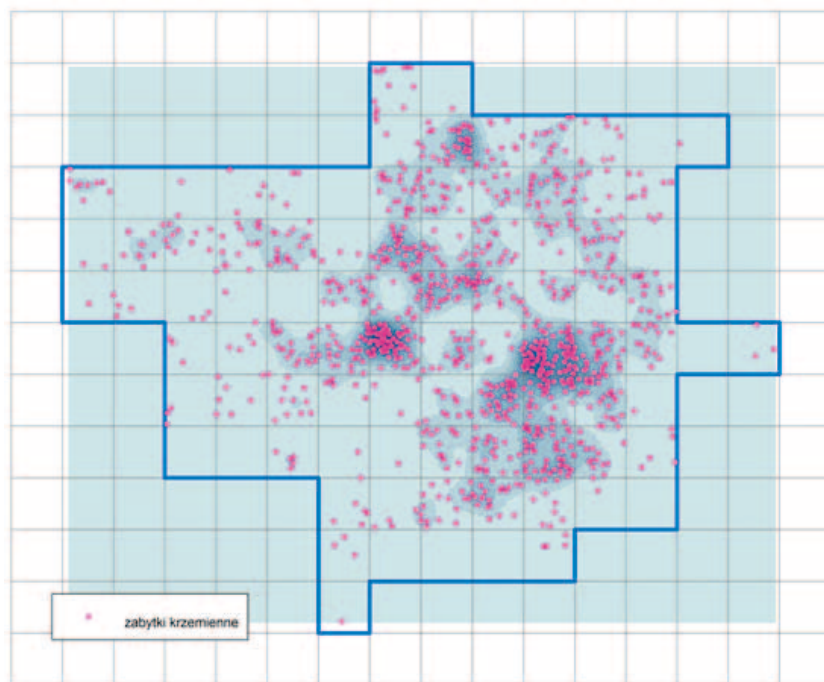


Fig. 6. Planigraphy of the site Otmuchów 28 (by Bobak 2008, fig. 3.1, 34)

Ryc. 6. Planigrafia stanowiska Otmuchów 28 (wg Bobak 2008, ryc. 3.1, 34)

dealing here with different periods of time when these two parts of the camp were used.

In this case, spatial analysis is key to answering the question of whether settlement is of single or multiple phases. In the process of research, there is a direct relationship between time and space while the analysis of the site is carried out. The examination of one of the factors gives the answers to the questions about the second one.

However, this type of analysis does not answer the question of how long a break between different phases of the settlement was. We may often assume in such situations that we are dealing with the occupation of the same places by the same group of people (and maybe even the same individuals) that must have occurred in short periods of time (a year? a few years?), becoming imperceptible to an archaeologist. However, thanks to spatial analysis, it is possible to state that the camp was occupied repeatedly. This, in turn, influences the interpretation of the number of people living in the camp (and consequently, the size

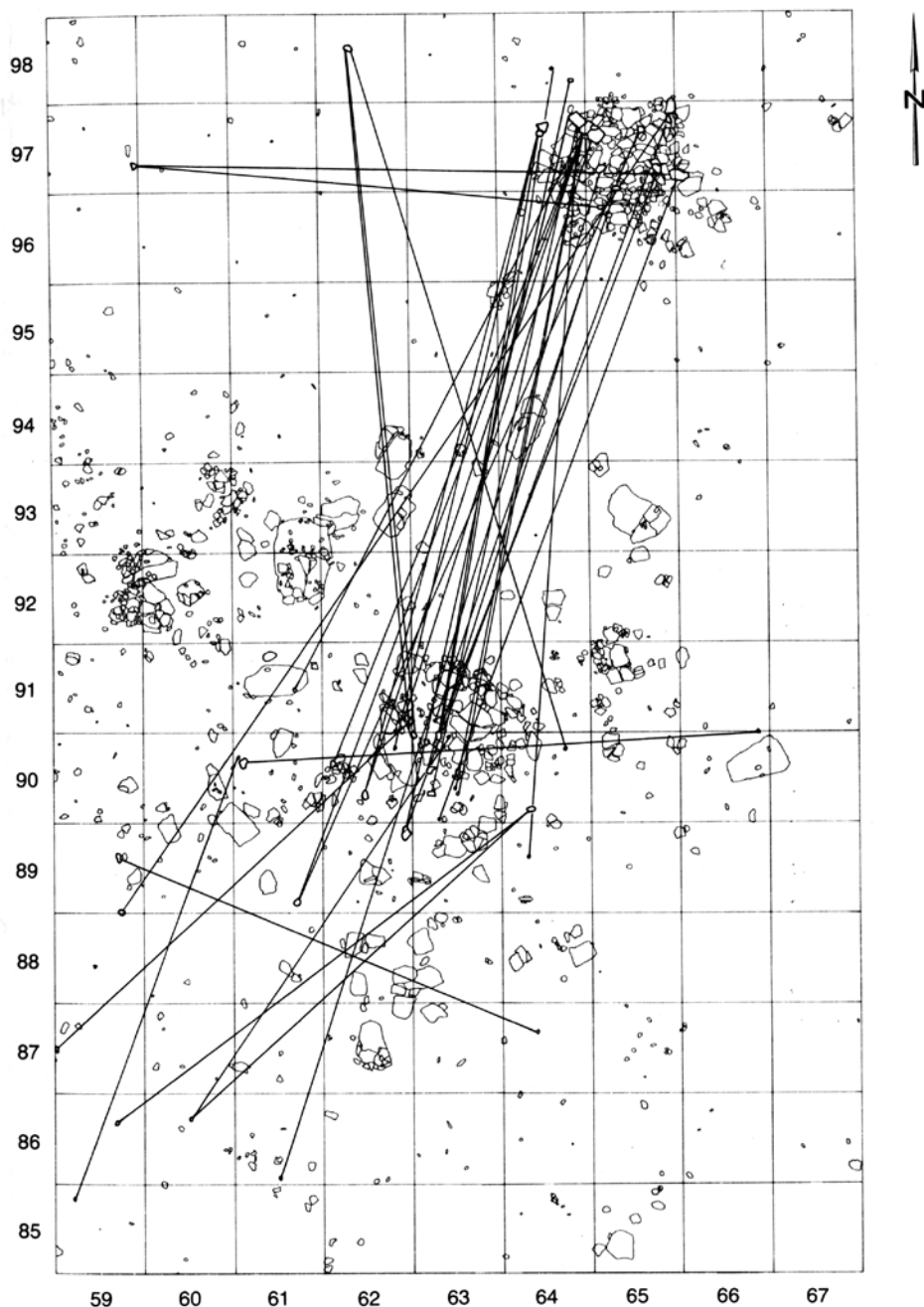


Fig. 7. An example of refitting analysis for the site Gönnersdorf (by Terberger 1997, fig. 93, 155)

Ryc. 7. Przykład składanek ze stanowiska Gönnersdorf (wg Terberger 1997, ryc. 93, 155)

of the group – a family? more families?), the duration of the stay, the intensity of use, and so on. All these issues do not follow directly from what could be described as the “first layer” of finds.

The published research on archaeological sites of the Older and Middle Stone Age has focused on topics such as organization and functional differentiation of various zones of the site as well as determination of function (e.g. Taborin 1987; Schmider 1988; Eickhoff 1989; Julien *et al.* 1989; Julien *et al.* 1989 and others). For early prehistoric sites these interpretations are not always clear or visible at first glance. In most cases interpretation requires more detailed analyses of both typological and sometimes technological diversity of artefacts, as well as recognition of depositional groupings and their relationships to immobile structures and finally their relationships to each other. A crucial role is played by both concentrations of the remains and by places which are completely or almost completely devoid of remains. These can be interpreted in various ways, as a place to sleep, a place for activities which do not require tools (that survive) or demand an orderly, clean place, as well as spaces separating the zones of the site organised to carry out certain types of work (Julien *et al.* 1989; Bentsen 2010). A good example is the distance between the centre of a camp and the place where animal carcasses are processed or skin was tanned (Julien 1987; Julien *et al.* 1989).

Here too, the study of space is valuable. The simplest and most obvious analysis is tracing the composition of the artefacts in particular areas of the site, such as the number and types of tools, cores, and debris, including small chips.

Functional differentiation of particular parts of sites (especially camps, but also such places as workshops) as well as the function of the whole site are manifested primarily in the variations of particular types of tools and other products (cores, debris), both as the presence or absence of particular forms as well as their frequency. Thus, for instance, a high frequency of piercers or end scrapers is often associated with places of skin processing. In addition, end scrapers are also associated with quartering of animals and numerous microliths with repair of hunting weapons, etc. Of course, such an analysis is more complicated than it seems due to the fact that there is no simple relationship between implement and function which could have always been applicable at every site, but it shows the potential. What is more,

it is important to identify the concentrations of particular tool groups within a site (e.g. skin and meat processing – which generally occupied the periphery of the camp). Similarly, the function of different parts of the camp is indicated by the location of individual immovable features within a site and the relationship between them and movable artefacts (e.g. Pigeot 1987; Schmider 1988).

Another problem that arises is whether a concentration of a given category of remains is the result of genuine over-representation of that type at that place or the result of the general density of artefacts there. The solution to this problem may be the method proposed by D. Bobak for Otmuchów where a map algebra was used. This involves calculating the difference between a group of remains which may be a concentration and other artefacts. At Otmuchów, this approach to burnt artefacts identified the likely locations of two hearths which had left no traces other than burnt flints (Bobak 2008).

What is more, it is important to consider not only what we find, but also where it was found. Thus, for example, the function of a hearth may vary depending on its location: a different role was played by the hearths localized near the huts comparing to the ones situated in the periphery (e.g. analysis of hearths for the sites of the Paris Basin) (Schmider 1988).

The combination of spatial scatter analysis with possible preserved traces of immovable features can provide a basis to reconstruct the organization and sometimes the phases of site use. This in turn allows us to understand its form. An example of such a successful reconstruction can be found in the inhabited feature uncovered in Dzierżysław (Ginter *et al.* 2002; Ginter *et al.* 2005).

Here the site provided a combination of immovable traces and movable artefacts (Ginter *et al.* 2005; Połtowicz 2006). The immovable features are the traces of postholes indicating the outline of a hut, comprising a central post and posts arranged around the perimeter (Fig. 2, 8). Three posts placed next to each other may indicate rebuilding in the same place, which would confirm a thesis that the same group might stay several times in a short time period and might put the hut in the same place (i.e. Pincevent). Moreover, the distribution of remains is also characteristic. The west and west-southern part of the accumulation of stones and flints determine “economic zone” as an area where daily activities took place, and the eastern part which is almost

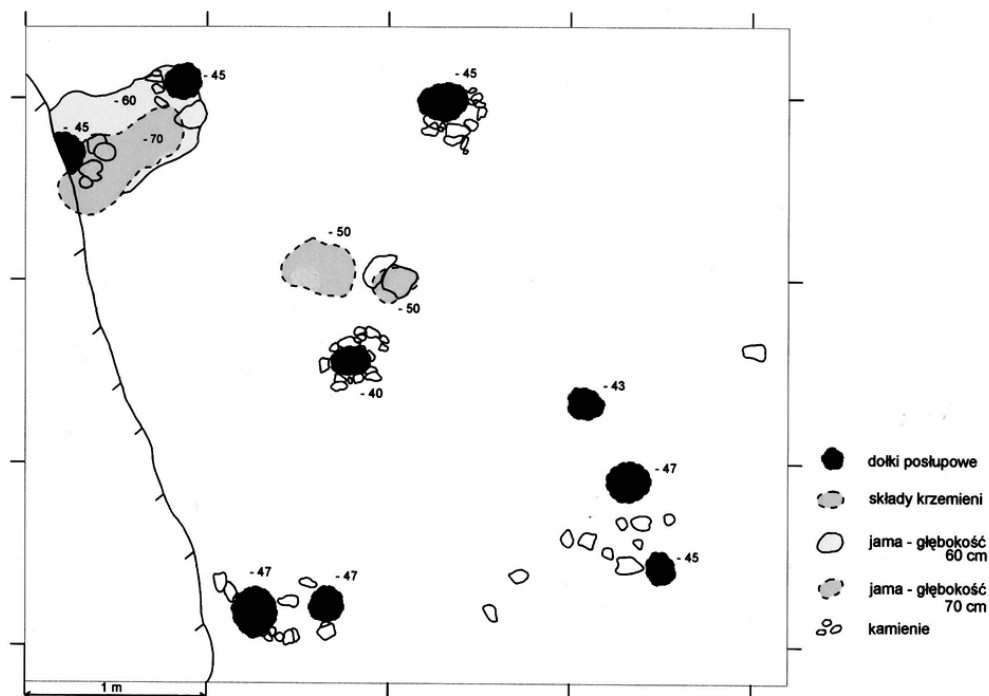


Fig. 8. A layout of a dwelling at the site Dzierżysław 35 (by Ginter *et al.* 2005, fig. 3, 434)

Ryc. 8. Plan obiektu mieszkalnego ze stanowiska Dzierżysław 35 (wg Ginter *i in.* 2005, ryc. 3, 434)

devoid of artefacts determines the “bedroom” area (“*Ruhezone*”). The hearth was located in front of the entrance. This arrangement is repeated on a number of the Upper Palaeolithic sites (in this case Magdalenian ones), allowing us to determine a model of huts organization.

As discussed above, an important role in determining the functional diversity of sites is also played by the spaces devoid of remains. In the case of Dzierżysław, and also Étiolles, Pincevent, Gönnersdorf or Andernach (Holzkämper 2006), a lack of artefacts within the dwelling feature allows us to separate the “rest” area and thus the separation of the economic zone, where daily life took place, from the place where they slept (“bedroom”). Another possible interpretation of empty space, discussed above, was suggested by S. E. Bentsen (2010). These small tips, elusive at first glance, let us recognize better the details of everyday life, which is particularly difficult to grasp in archaeology. Furthermore, the empty spaces also play an important role in the recognition and interpretation of functional variation within a site.

The question remains, how do these ideas correlate with the facts? Ethnographic research (Binford 1978; Binford 1979; Binford 1983; Audouze 1987) confirms some suppositions, but not all. However, a high probability that our interpretation of the spatial arrangements are supported by the primary facts is demonstrated by repetition of the patterns at different sites, by co-occurrence of repeated sets of stone and other types of information (e.g. remains of fauna) in specific locations and layouts, by micro trace analysis, as well as a consensus of analogous interpretations by independent researchers based on similar observations at comparable sites. Some spatial arrangements, such as the outlines of dwelling features are very similar at many sites, and so characteristic that it is difficult to interpret them in another way, even though the details such as shape of feature, size or the number of possible modifications or re-constructions at the same location can vary.

On the other hand, the experiment called “Millie’s Camp” has a lesson for us. In this experiment, an abandoned Indian camp in the United States was examined by R. Bonnischen quoted by F. Bordes (1975) by archaeological methods. After that the archaeological investigation, a woman named Millie who used to live in this camp, was asked for verification. This showed that the archaeologists’ interpretations of the site and Millie’s statements did not coincide with each other in many places. Among the major differences noted were the incorrect definition of the functions of individual artefacts, errors in interpretation of the activity zones and the relationships between them (*ibid.*).

This experiment tells that we should be aware that a lot of data disappeared and it cannot be reconstructed. Thus factors such as custom, tradition, spirituality, often not resulting directly from a rational reaction to environmental conditions, as well as activities that do not leave any traces or leave them too little to guess, mean that the original meaning or function of the space is impossible to establish with certainty.

Space in regional analysis

The second group of problems related to spatial research in archaeology are in regional studies. In this case, the subject of interest is the spatial relationships beyond a single site. In these analyses, most attention is paid to issues such as cultural division and settlement distribution of individual archaeological cultures, creating potential cul-

tural groups, settlement centres or territorial diversity of sites. Consequently, the second issue is the question of relations between regions.

These issues have long been addressed by archaeological research (Mortillet de 1872; Breuil 1912; Bordes 1953; Bordes 1981). The extent or range of archaeological cultures is one of the fundamental enquiries of prehistoric studies. The basis for determining the range is identifying primarily the similarity within material culture, mainly the forms of tools and technology, but also economic models. Determination of range in spite of appearances is not easy, since cultural borderlands witness settlement diffusions and mixing of cultural traditions as ideas are borrowed or shared. However, for some taxonomic units it is difficult to be certain for some individual inventories and these can raise some doubts, for example as has sometimes happened with the Magdalenian and Epigravettian complex.

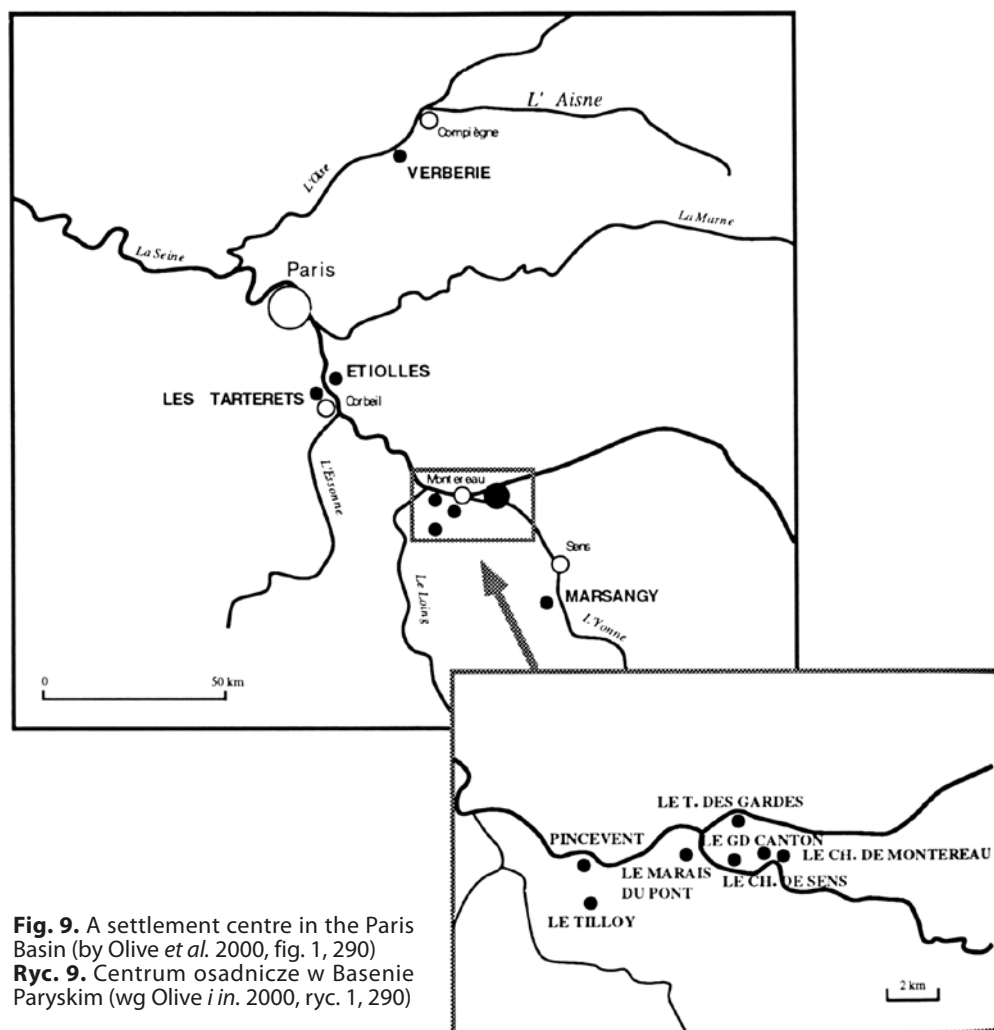
It is even more difficult to define the factors determining the range of individual cultural units, and therefore why sites spread in a particular way, form assemblages or boundaries. Here, we can use data from scientific methods, in particular geomorphology and geology. Boundaries may be created not only by mountains but also a range of climatic zones. The Older Stone Age falls in a time of strong climatic variations associated with the development and subsequent disappearance of glacials. Human migrations through Europe should be correlated with the timing of climate fluctuations. The correlation between cultural and environmental changes can be observed very well during the Last Glacial Maximum (i.e. about 22 000–18 000 BP) and immediately before and after it, when we may observe noticeable shifts of peoples within Europe, the disappearance of some cultural complexes and the appearance of the others. This issue has been extensively published. Numerous studies allow us to trace the successive phases and dynamics of the changes taking place then, including those that can be seen in their spatial dimension and linked not only to cultural factors but also chronological and environmental ones (e.g., Housley *et al.* 1997; Blockley *et al.* 2000; Straus 2000; Gamble *et al.* 2004; Banks *et al.* 2008; Banks *et al.* 2009; Verpoorte 2009).

In most Palaeolithic cultures it is possible to identify settlement centres or concentrations of sites within their ranges. These concentrations reflect the settlement strategy shaped by environmental-economic and, perhaps to a lesser extent, cultural factors. For analysis of

settlement it is not only information about the occurrence of the site of the culture in a given area that is important, but also information about the type of site (base camp?, small seasonal camp?, hunting camp?, flint workshop?). Here, studies of individual sites are combined and determine the research of a broader, regional level. It is a step further in relation to the analysis of a single site. Combining data from detailed studies of individual sites allows us to reconstruct a model of settlement and the functioning of hunter-gatherer groups.

The Magdalenian Technocomplex provides a good example, in which a typical strategy of occupation, repeated in many areas of Western and Central Europe, was based on a large base camp, occupied for long periods, and associated small hunting camps inhabited for short periods. What is more, camps were accompanied by workshops where raw materials were collected or animals slaughtered. One area was occupied for part of the year, and then the group moved to another location, generally in an annual cycle driven by warm and cold seasons. The entirety designated the territory occupied by the group for a long period of time. An excellent example of this system is the Paris Basin (Fig. 9), where there are numerous sites representing all functional categories (Olive *et al.* 2000). Larger or smaller clusters of sites, among which we can distinguish base camps and temporary hunting camps, can be found almost throughout the extent of the Magdalenian complex covering huge areas from Spain to eastern Poland (e.g. Weniger 1987). The cyclical return of the population to the same area is shown in the overlapping settlement levels and traces of dwelling structures in the same location, such as at Dzierżysław (Ginter *et al.* 2002).

An excellent indicator of territorial range for particular human groups is the presence of imports of stone raw materials. These often provide the possibility to trace both the distances and directions of migration or interregional contacts. Well documented evidence for probable direct interregional contacts are micro-regions with the Gravettian sites at Kraków Spadzista Street and at Moravany nad Váhom in Slovakia. Both of these micro-regions were inhabited by Eastern Gravettian people using facies of shouldered points at the same time period (24 000–20 000 BP). Analysis of raw materials and the seasonality of settlement may indicate the existence of relations between these two regions. According to a hypothetical model of settlement on the north side of the Carpathians, such contacts occurred in the spring-summer



season. At this time the inhabitants were hunting mammoths, whose numerous remains are deposited at Spadzista street, and were also collecting flint. For the autumn-winter period they moved south to the basin of the river Váh to hunt reindeer during their seasonal migrations (Kozłowski 2001; Kamińska *et al.* 2002).

Some raw materials come from the areas located outside the territory of particular community occupations, and these are probably the determinants of exchange which may indirectly indicate the existence of far-reaching relationships within a given culture. The nature of these relationships is difficult to explain, but they might have been seasonal

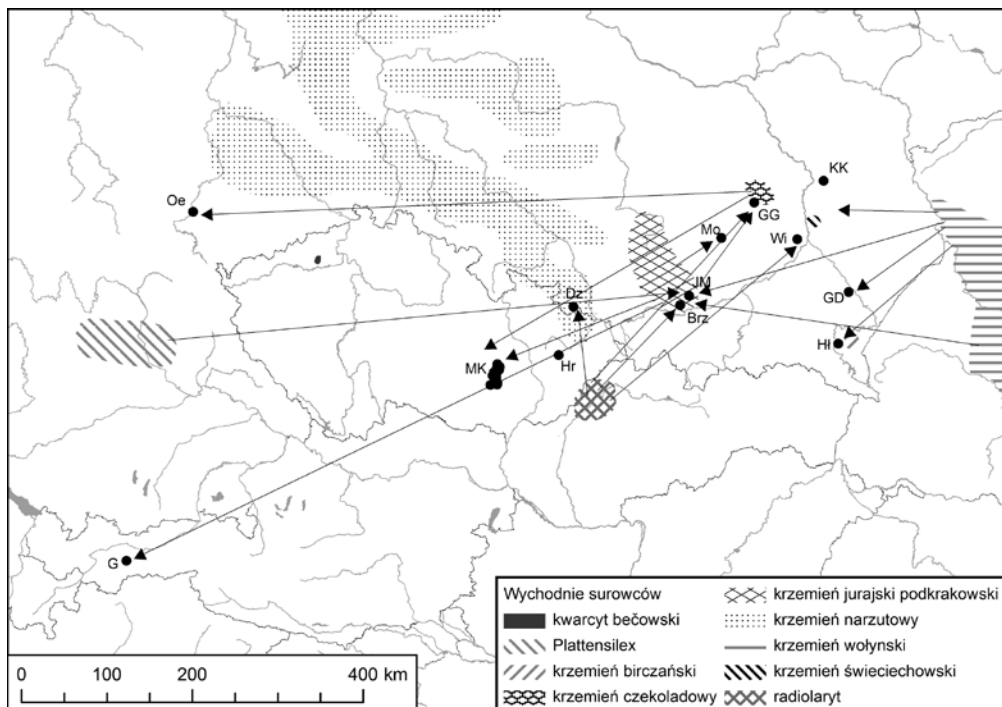


Fig. 10. Imports of raw materials at the Magdalenian sites in the eastern part of Central Europe (by Połtowicz 2007, fig. 2, 24)

Ryc. 10. Importy surowców na stanowiskach magdaleńskich we wschodniej części Środkowej Europy (wg Połtowicz 2007, ryc. 2, 24)

(annual?) multi-group meetings when the exchange of information or marriages took place (Whallon 2006).

While the distribution of raw materials points to the existence of community territories or to the existence of inter-group relations, the analysis of the typological features of Magdalenian inventories (but also others), points to the preservation of tradition, i.e. the material culture is largely homogeneous with similarities observed from France to Poland. This can be seen, for example, in the relationships among the sites of eastern part of Central Europe (Fig. 10, 11; cf. Połtowicz 2007, fig. 2, 3), where particular ways of producing tools was an important heritage lasting for several thousand years, and was not only because of economic conditions. Similar inventories are visible at the sites of different economies.

The review of methods of spatial analysis above shows that they are a valuable means of analysis and interpretation of archaeological

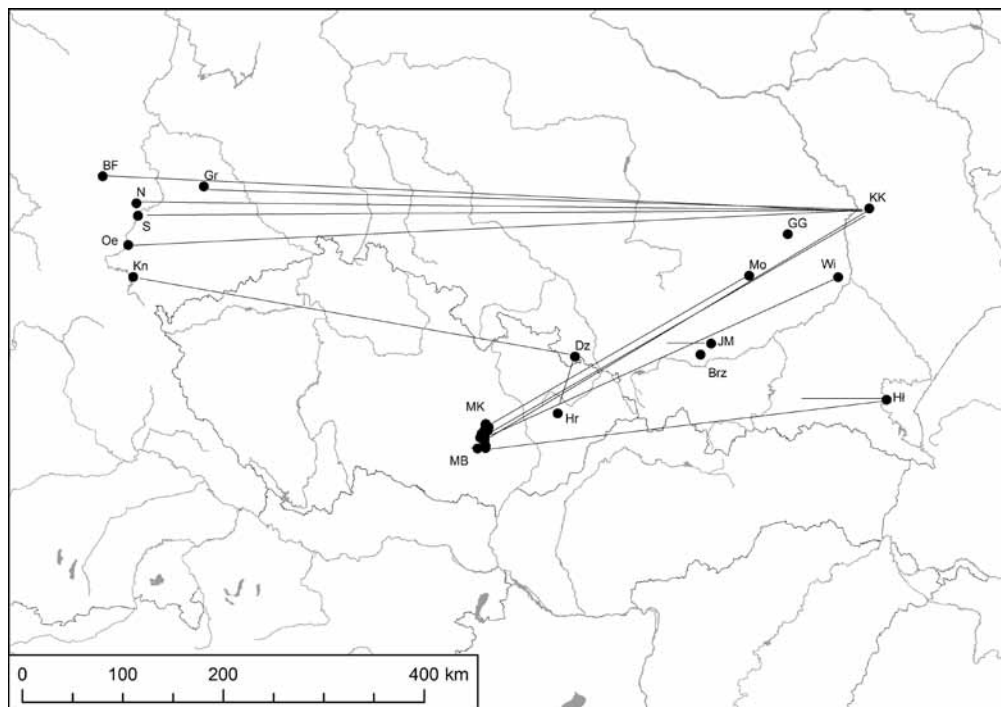


Fig. 11. Typological analogies of raw materials at the Magdalenian sites in the eastern part of Central Europe (by Połtowicz 2007, fig. 3, 25)

Ryc. 11. Analogie typologiczne surowców na stanowiskach magdaleńskich we wschodniej części Środkowej Europy (wg Połtowicz 2007, ryc. 3, 25)

remains at Palaeolithic and Mesolithic sites. These methods are based on observations of existing sources and examination of relationships between them, or the lack of them. Both of these possibilities (presence or absence of a relationship) are important for understanding and interpretation of prehistoric reality, an approach that is gaining importance in contemporary archaeology. Observations of resource systems, their documentation and subsequent analysis are now standard in site research and synthetic approaches related to wider settlement research.

To return to the start of this paper, the fundamental questions that the prehistorian asks in their study of the beginning of our history are “what”, “when” and “where”. Spatial analyses allow us, or at least help us, to answer the question not only of “where” but also, “when” and “what”.

References

- Audouze F. 1987. Des modèles et des faits: les modèles de A. Leroi-Gourhan et de L. Binford confrontés aux résultats récents. *Bulletin de la Société préhistorique française* 84(10), 343–352.
- Banks W. E., d'Errico F., Townsend Peterson A., Vanhaeren M., Kageyama M., Sepulchre, P. Ramstein G., Jost A. and Lunt D. 2008, Human ecological niches and ranges during the LGM in Europe derived from an application of eco-cultural niche modeling. *Journal of Archaeological Science* 35(2), 481–491.
- Banks W.E, Zilhão J., d'Errico, Kageyama M., Sima A. And Ronchitelli A. 2009. Investigating links between ecology and bifacial tool types in Western Europe during the Last Glacial Maximum. *Journal of Archaeological Science* 36(12), 2853–2867.
- Bentsen S.E. 2010. A Sound of Silence? Interpreting Empty Areas at Pincevent. In M. Połtowicz-Bobak and D. Bobak (eds.), *The Magdalenian in Central Europe. New Finds and Concepts* (= *Collectio Archaeologica Ressorviensis* 15). Rzeszów, 47–51.
- Bertran P. and J.-P. Texier, 1995. Fabric Analysis: Application to Paleolithic Sites. *Journal of Archaeological Science* 22(4), 521–535.
- Binford L. R. 1978. Dimensional Analysis of Behavior and Site Structure: Learning from an Eskimo Hunting Stand. *American Antiquity* 43(3), 330–361.
- Binford L. R. 1979. Organization and Formation Processes: Looking at Curated Technologies. *Journal of Anthropological Research* 35(3), s. 255–273.
- Binford L. R. 1983. *In pursuit of the past: decoding the archaeological record*. Berkeley.
- Blockley S. P. E., Donahue R. E. and Pollard A. M. 2000, Radiocarbon calibration and Late Glacial occupation in northwest Europe. *Antiquity* 74, 112–121.
- Bobak D. 2008. *Otmuchów 28 – obozowisko mezolityczne w dolinie Nysy Kłodzkiej na wschodnim Przedgórzu Sudeckim*. Praca magisterska napisana w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław.
- Bobak D., Łanczont M., Nowak A., Połtowicz-Bobak M. and Tokarczyk S. 2010. Wierzawice st. 31 – nowy ślad osadnictwa magdaleńskiego w Polsce południowo-wschodniej. *Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego* 31, 63–78.
- Bordes F. 1953. Essai de classification des industries “moustériennes”. *Bulletin de la Société préhistorique française* 50(7), 457–466.
- Bordes F. 1975. Sur la notion de sol d'habitat en préhistoire paléolithique. *Bulletin de la Société préhistorique française* 72(5), 139–144.
- Bordes F. 1981. Vingt-cinq ans après: le complexe moustérien revisité. *Bulletin de la Société préhistorique française* 78(3), 77–87.
- Breuil H. 1912. Les subdivisions du Paléolithique supérieur et leur signification. *Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique, XIVe Session* (Genève 1912). Genève, 165–237.
- Bullinger J., Leesch D., and Plumettaz N. 2006. *Le site magdalénien de Monruz. Premières éléments pour l'analyse d'un habitat de plein air*. Neuchâtel: Service et musée cantonal d'archéologie de Neuchâtel.

- Eickhoff S. 1989. Zur Analyse der latenten Strukturen und der Siedlungsdynamik der Konzentration II von Gönnersdorf. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 36(1), 117–158.
- Fiedorczuk J. 2006. *Final Paleolithic Camp Organization as Seen from the Perspective of Lithic Artifacts Refitting*. Warszawa.
- Gamble C. S., Davies W., Pettitt P. and Richards M. 2004. Climate change and evolving human diversity in Europe during the last glacial. *Philosophical Transactions of the Royal Society. Biological Sciences* 359, 243–254.
- Gelhausen F., Kegler J. F. and Wenzel S. 2004. Latent dwelling structures in the Final Palaeolithic: Niederbieber IV, Andernach-Martinsberg 3, Berlin-Tegel IX. *Notae Praehistoricae* 24, 69–79.
- Ginter B., Połtowicz M., Pawlikowski M., Skiba S., Trąbska J., Wacnik A., Winiarska-Kabacińska M. and Wojtal P. 2002. Dzierżysław 35 – stanowisko magdaleńskie na przedpolu Bramy Morawskiej. In J. Gancarski (ed.), *Starsza i środkowa epoka kamienia w Karpatach polskich*. Krosno, 111–145.
- Ginter B., Połtowicz M., Pawlikowski M., Skiba S., Trąbska J., Wacnik A., Winiarska-Kabacińska M. and Wojtal P. 2005. Dzierżysław (Dirschel) 35 – ein neuer Fundplatz des Magdalénien in Oberschlesien, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 35 (4), 431–446.
- Ginter B. and Połtowicz-Bobak M. 2009. Dzierżysław 35 – an open-air Magdalénien site in Upper Silesia (part 3). *Recherches Archéologiques Nouvelle série* I, 11–13.
- Guilband M. and Carpentier G. 1995. Un remontage exceptionnel à Tourville-la-Rivière (Seine-Maritime). *Bulletin de la Société préhistorique française* 92, 289–295.
- Holzämper J. 2006. *Die Konzentration IV des Magdalénien von Andernach-Martinsberg, Grabung 1994–1996, 1–2*. Praca doktorska Mönchengladbach: Universität Köln.
- Housley R. A., Gamble C. S., Street M. and Pettitt P. B. 1997. Radiocarbon evidence for the Lateglacial recolonisation of Northern Europe. *Proceedings of the Prehistoric Society* 63, 25–54.
- Julien M. 1987. Activités saisonnières et déplacements des Magdaléniens dans le Bassin Parisien. In J. P. Rigaud (ed.), *Le Magdalénien en Europe. Actes du Colloque de Mayence*, ERAUL. Liège, 177–189.
- Julien M., Audouze F., Baffier D., Bodu P., Coudret P., David F., Gaucher G., Karlin C., Lariere M. and Masson P. 1988. Organisation de l'espace et fonction des habitats magdaléniens du Bassin Parisien. In M. Otte (ed.), *De la Loire l'Oder. Les civilisations du Paléolithique final dans le Nord-ouest européen (British Archaeological Reports. International Series 444)*. Oxford, 85–123.
- Kaminská L. and Kozłowski J. K. 2002. Gravettian settlement on the south side of the Western Carpathians. In J. Gancarski (ed.), *Starsza i środkowa epoka kamienia w Karpatach polskich*. Krosno, 35–58.
- Kozłowski J. K. 2001. Dwa mikroregiony osadnictwa późnograiewskiego: dolina Wisły pod Krakowem oraz dolina Wagu pod Piešťanami. In J. K. Kozłowski and E. Neustupny (eds.), *Archeologia przestrzeni. Metody i wyniki badań struktur osadniczych w dorzeczu górnej Ławy i Wisły*. Kraków, 95–110.

- Kozłowski S. K. and Sachse-Kozłowska E. 1995. Magdalenian Family from the Ma-szycka Cave, *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 40, 115–205.
- Leesch D., Bullinger J., Cattin M.-I., Müller W. and Plumettaz N. 2010. Hearths and hearth-related activities in Magdalenian open-air sites: the case studies of Champréveyres and Monruz (Switzerland) and their relevance to an understanding of Upper palaeolithic site structure. In M. Połtowicz-Bobak and D. Bobak (red.) *The Magdalenian in Central Europe. New Finds and Concepts* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 15). Rzeszów, 53–69.
- Lenoble A. and Bertran P. 2004. Fabric of Palaeolithic levels: methods and implications for site formation processes, *Journal of Archaeological Science* 31(4), 457–469.
- Lenoble A., Bertran P. and Lacrampe F. 2008. Solifluction-induced modifications of archaeological levels: simulation based on experimental data from a modern periglacial slope and application to French Palaeolithic sites. *Journal of Archaeological Science* 35(1), 99–110.
- Leroi-Gourhan A. and Brézillon M. 1972, *Fouilles de Pincevent: essai d'analyse ethnographique d'un habitat maddalénien (la section 36)*. Paris.
- Malinsky-Buller A., Hovers E. and Marder O. 2011. [in press]. Making time: “Living floors”, “palimpsests” and site formation processes – A perspective from the open-air Lower Paleolithic site of Revadim Quarry, Israel, *Journal of Anthropological Archaeology*.
- Mortillet de G. 1872. *Classification des diverses périodes de l'Age de la Pierre*. Bruxelles.
- Olive M. 1988. *Une habitation magdalénienne d'Étiolles l'unité P 15*. Paris.
- Olive M., Audouze F. and Julien M. 2000. Nouvelles données concernant les campements magdaléniens du Bassin parisien. In B. Valentin, P. Bodu and M. Christensen (eds.), *L'Europe Centrale et Septentrionale au Tardiglaciaire. Actes de la Table ronde de Nemours, 13–16 mai 1997*. Mémoires du Musée de Préhistoire d'Ile de France, Nemours, 289–304.
- Pigeot N. 1987. Éléments d'un modèle d'habitation magdalénienne (Etiolles). *Bulletin de la Société préhistorique française* 84(10), 358–363.
- Pigeot N. (ed.) 2004. *Les derniers Magdaléniens d'Étiolles. Perspectives culturelles et paléohistoriques*. Paris.
- Połtowicz M. 2006. Obozowisko magdaleńskie w Dzierżysławiu. *Archeologia Żywa* 3(37), 7–12.
- Połtowicz M. 2007. The Magdalenian period in Poland and neighbouring areas. *Archaeologia Baltica* 7, 21–27.
- Schmider B. 1988. Les habitants magdaléniens de Marsangy (Valle de l'Yonne). In *Jungpaläolithische Siedlungsstrukturen in Europa. Kolloquium 8–14 Mai 1983, Riesenburg, Urgeschichtliche Materialhefte*. Tübingen, 169–186.
- Straus L. G. 2000. The Upper palaeolithic settlement of Iberia: first-generation maps. *Antiquity* 74, 553–566.
- Taborin Y. 1987. Une certaine lecture des sols d'habitation. *Bulletin de la Société préhistorique française* 84(10), 353–357.
- Terberger T. 1997. *Die Siedlungsbefunde des Magdalenien-Fundplatzes Gönnersdorf Konzentrationen III und IV*. Stuttgart.

- Verpoorte A. 2009. Limiting factors on early modern human dispersals: The human biogeography of late Pleniglacial Europe. *Quaternary International* 201(1–2), 77–85.
- Weniger G.-C. 1987. Magdalenian Settlement Pattern and Subsistence in Central Europe: the South-Western and Central Germany cases. *Proceedings of the Prehistoric Society* 53, 293–307.
- Whallon R. 2006. Social networks and information: Non-„utilitarian” mobility among hunter-gatherers. *Journal of Anthropological Archaeology* 25, 259–27.

Marta Połtowicz-Bobak

Przestrzeń w badaniach archeologicznych – metody czytania i interpretacji

Czas i przestrzeń – to dwa podstawowe pojęcia służące do opisu zjawisk i procesów kulturowych w pradziejach. Prahistoryk, podejmując badania praktycznie każdego zagadnienia dotyczącego tych procesów musi postawić pytania: „co”, „kiedy” i „gdzie”. Pytania te są oczywiście bardzo ogólne, odpowiedzi na nie obejmują całą gamę aspektów. W zależności od poruszanej problematyki, różne będzie znaczenie tych czynników w obrębie poszczególnych obszarów badawczych.

Prezentowane tu uwagi nie dotyczą czasu, dlatego to zagadnienie pozostaje na boku. Należy jedynie podkreślić, że rozważania, będące przedmiotem tego opracowania, a także podawane przykłady ograniczone są do starszej i środkowej epoki kamienia, co nie oznacza oczywiście, że przynajmniej część z nich nie może mieć zastosowania także dla okresów późniejszych.

Jedną z cech niewątpliwie odróżniających stanowiska paleolityczne i mezolityczne od stanowisk z młodszych epok jest bardzo ograniczony zestaw źródeł, bardzo często ograniczających się do większej lub mniejszej liczby zabytków krzemiennych wykonanych techniką łupania, rzadziej dostarczających znalezisk z innych surowców (głównie kości i poroży) jak również możliwych do niemal natychmiastowej identyfikacji struktur nieruchomych (ogniska, obiekty mieszkalne itp.). O ile najwcześniejsze badania terenowe, prowadzone jeszcze w XIX a następnie w pierwszej połowie XX wieku, koncentrowały się głównie na pozyskiwaniu zabytków kamiennych czy kościanych, przy często niewielkim zainteresowaniu stratygrafią, a zwłaszcza planografią i stratygrafią horyzontalną pozyskiwanych przedmiotów, o tyle w okresie powojennym zaczęto przywiązywać coraz większą wagę do drobiazgowych obserwacji i dokumentacji lokalizacji zabytków i sposobu ich zalegania, tworzących się struktur i układów przestrzennych zarówno tych, widocznych już w trakcie prac terenowych jak i tych, które będzie można odczytać dopiero później, dzięki analizie pozyskanych danych.

W efekcie badania pozornie słabo czytelnych pozostałości osadnictwa ludzkiego mogą przynieść niezwykle dużo informacji dotyczących takich zagadnień jak zagospodarowanie przestrzeni, zróżnicowanie funkcjonalne poszczególnych rejonów stanowiska, czy określenie jedno – bądź wielofazowości obozowiska tam, gdzie nie da się tego stwierdzić na podstawie stratygrafii pionowej, zaś w skali analiz regionalnych – informacji takich jak np. występowanie relacji kulturowych czy zasięgu eksploatowanego terytorium.

Niniejsze uwagi stanowią próbę prześledzenia obserwacji, prób odczytania i interpretacji przestrzeni, z jaką archeolog styka się na co dzień w trakcie badań terenowych a potem w trakcie analizy danych. Spostrzeżenia te od-

noszą się do analiz jednego stanowiska, ale także do niektórych aspektów analiz regionalnych.

Przestrzeń na stanowisku archeologicznym

Zabytki znajdowane na stanowisku archeologicznym – zarówno zabytki ruchome jak i, znacznie rzadsze, obiekty nieruchome, odpowiadają jedynie niewielkiemu wycinkowi kultury społeczeństw pradziejowych. Co więcej – najczęściej znajdowane wyroby to przedmioty porzucone lub, z pewnością rzadziej, zgubione. Do unikatowych znalezisk należą depozyty, a więc przedmioty intencjonalnie wybrane i pozostawione zapewne w celu ich późniejszego wykorzystania jak np. środkowopaleolityczne stanowisko Tourville-la-Rivière (Guilband *i in.* 1995). W tym przypadku, w odróżnieniu od stanowisk w typie obozowisk czy pracowni, na stanowisku pozostały nie odpadki lecz intencjonalnie wybrane według określonych kryteriów przedmioty, o których możemy sądzić że posiadały cechy i właściwości szczególnie pożądane przez ówczesnych ludzi. Do unikatowych należą też stanowiska, których zasiedlenie zostało przerwane nagle i niespodziewanie, wskutek czego pozostawione na nich przedmioty nie są efektem świadomej selekcji tego co należy zabrać a co porzucić, lecz odpowiadają temu, czym faktycznie w danej chwili dysponowali mieszkańcy. Do najbardziej znanych stanowisk tego typu należą antyczne Pompeje i Herculanium; znanym paleolitycznym stanowiskiem tego typu jest jaskinia Maszycka pod Krakowem (Kozłowski, Sachse-Kozłowska 1995, 115-205).

Bardzo ważnym czynnikiem mającym wpływ na możliwości interpretacji układów przestrzennych na stanowisku jest stan jego zachowania. Należy zawsze uwzględniać fakt, że większość wyrobów z surowców organicznych się nie zachowuje, zaś pierwotne układy śladów osadnictwa mogą być, i bardzo często są zaburzone i przetworzone przez procesy postdepozycyjne (np. Bertran *i in.* 1995; Lenoble *i in.* 2004 ; Lenoble *i in.* 2008; Malinsky-Buller *i in.* 2011). Te wszystkie czynniki utrudniają rekonstrukcje stanowisk, a w efekcie rekonstrukcje wydarzeń, których pozostałościami są stanowiska archeologiczne. Pominięcie ich może doprowadzić do błędnego odczytania śladów przeszłości.

Badając stanowisko, archeolog natrafia na rozrzucone na powierzchni zabytki archeologiczne (najczęściej krzemienie i kamienie) oraz ewentualnie na ślady po obiektach nieruchomych – różnego rodzaju wkopy. Jak już wspomniano wyżej – ślady te mogą znajdować się *in situ*, mogą też być przemieszczone na skutek procesów postdepozycyjnych. Wśród takich bardzo dobrze zachowanych stanowisk można wymienić np. magdaleńskie stanowiska w Pincevent (Leroi-Gourhan *i in.* 1972) i Étiolle (Olive 1988; Pigeot 2004) we Francji, Monruz i Champréveyres w Szwajcarii (Bullinger *i in.* 2006; Leesch *i in.* 2010), Gönnersdorf w Niemczech (Terberger 1997) czy Dzierżysław (Ginter *i in.* 2005) i Wierzawice (Bobak *i in.* 2010) w Polsce. Jako przykłady można także wymienić dobrze zachowane, młodsze stanowiska: należące do

kultury federmesser Niederbieber IV i Andernach w Niemczech (Gelhausen *i in.* 2004), komornicki Otmuchów (Bobak 2008) oraz świderskie stanowiska na Rydnie (Fiedorczyk 2006).

Wszystkie te stanowiska były doskonale zachowane: materiały spoczywały *in situ*; oprócz artefaktów krzemiennych, tworzących koncentracje, na niektórych z nich zaobserwowano także ślady struktur nieruchomych (Pincevent, Étiolles, Gönnersdorf, Monruz (Ryc. 1), Champcréveires, Dzierżysław (Ryc. 2), Wierzawice (Ryc. 3–5). Na części z wymienionych stanowisk takich śladów, w postaci struktur ewidentnych nie znaleziono; rekonstrukcja przestrzeni i odnalezienie miejsc, w których struktury nieruchome mogły się znajdować, możliwa była dopiero później, na podstawie późniejszych badań (np. Otmuchów – Ryc. 6). Analizy takie możliwe były dzięki utrwaleniu danych dotyczących położenia zabytków, wzajemnych relacji pomiędzy nimi oraz otaczającego kontekstu. Takie dane pozwalają na podjęcie próby analizy przestrzennej, co z kolei umożliwia stawianie kolejnych pytań.

W analizie przestrzennej stanowisk paleolitycznych ważne są zarówno przestrzenie, na których występują zabytki jak i przestrzenie puste. Także te ostatnie są bowiem niezwykle ważną wskazówką pozwalającą na rozpoznanie funkcjonalnego zróżnicowania przestrzeni stanowiska (por. np. Bentsen 2010). Na wielu stanowiskach paleolitycznych obserwuje się typowy układ: koncentracje występowania krzemieni, kamieni i/lub kości rozdzielone przestrzeniami pustymi tj. o znacznie mniejszym nagromadzeniu zabytków lub niemal pozbawionymi znalezisk (np. Monruz – Ryc. 1). Taki układ przestrzenny nasuwa pytania o przyczynę powstania obserwowanych koncentracji i pustek – czy wynikają one z dynamiki użytkowania stanowiska i ze zróżnicowania funkcjonalnego jego poszczególnych rejonów, czy też jest to wynik nałożenia się różnych faz osadniczych. Obydwie te przyczyny należy brać pod uwagę, gdyż obydwie one stoją u podstaw powstawania przestrzennego zróżnicowania występowania zabytków na stanowiskach.

Pytanie o genezę powstawania takich bądź innych układów przestrzennych na stanowiskach paleolitycznych należy uznać za jedno z ważniejszych dla zrozumienia dynamiki ich powstawania. Istotnie, przez cały okres paleolitu obserwuje się zjawisko wielokrotnego zasiedlania niektórych miejsc. Wynika to z różnych przyczyn takich jak korzystne warunki geomorfologiczne, dostępność surowców, położenie danego punktu w szczególnie korzystnym miejscu a także – charakteru osadnictwa i gospodarki grup zbieraczy i łowców, która w niektórych okresach opierała się na eksploatacji określonego terytorium i sezonowych wędrówek w jego obrębie. Dzisiejsze stanowiska archeologiczne, zwłaszcza te które interpretujemy jako duże obozowiska, mogą być w istocie efektem nałożenia się kilku pobytów grupy w przeciągu jakiegoś czasu – kilku? kilkudziesięciu lat? Jeśli przedział czasu wynosi setki czy tysiące lat, to wówczas z pomocą przychodzi geologia i stratygrafia, o ile fazy zasiedlania i hiatusów osadniczych korelują się z okresami sedimentacji utworów geologicznych (np. lessów, utworów fluwioglacjalnych czy aluwialnych). Jeśli są to fazy rzędu kilku-, kilkudziesięciu lat, rozdzielenie ich

jest z reguły o wiele trudniejsze. Rzadko zdarza się, że fazy te możemy jednoznacznie rozdzielić stratygraficznie. Do wyjątków należą stanowiska z Basenu paryskiego takie jak Pincevent, Étiolles czy Verberie, gdzie kilka lub kilkanaście poziomów osadniczych jest rozdzielonych osadami sterylnymi (Julien 1987; Olive *i in.* 2000). W większości przypadków takie rozdzielenie faz osadniczych jest bardzo trudne, często niemożliwe.

W sytuacji gdy metody stratygraficzne nie dają możliwości rozdzielenia poszczególnych epizodów zasiedlania stanowisk, z pomocą przychodzą metody analizy przestrzennej. Jednym z najlepszych i najbardziej skutecznych jest analiza składanek.

Analizę taką zastosowano z powodzeniem na licznych stanowiskach, m. in. na stanowisku Gönnersdorf w Nadrenii, będącym jednym z najlepszych przykładów obrazujących tę metodę (Terberger 1997). Przeprowadzone w Gönnersdorf badania polegały na porównaniu składanek różnych surowców pomiędzy poszczególnymi częściami stanowiska (Ryc. 7). Zauważono, że istnieją związki pomiędzy skupieniami w części północnej stanowiska, nie ma ich natomiast pomiędzy północą a południem, poza pojedynczymi składankami kamieni. Warto zwrócić uwagę na fakt, że składanki te wyglądają podobnie dla większości surowców. Taki rozkład złoża wskazuje, że istniały stałe, bezpośrednie związki pomiędzy tymi dwoma rejonami, co można tłumaczyć ich jednoczesnym intensywnym używaniem.

Z kolei część południowa nie była używana w tym samym czasie (lecz wcześniej). Zgromadzone w niej surowce kamienne były wykorzystywane przez późniejszych mieszkańców tylko sporadycznie, zapewne na zasadzie podjęcia znalezionej fragmentu skały który był przydatny w danym momencie, jednak południowa część stanowiska znajdowała się poza granicami funkcjonowania obozowiska z części północnej (Terberger 1997). Podobne rozdzielanie dwóch stref „centralnej” i „północnej” zaobserwowano na stanowisku w Dzierżysławiu, przejawiając się w nieco innej strukturze inwentarza (Ginter *i in.* 2009). Być może także i tu mamy do czynienia z różnym czasem użytkowania tych dwóch części obozowiska.

Analiza przestrzenna jest w tym przypadku kluczem do odpowiedzi na pytanie o jedno- bądź wielofazowość osadnictwa. W postępowaniu badawczym w trójce analiz stanowiska istnieje więc bezpośredni związek pomiędzy czasem i przestrzenią; badania jednego z czynników dają odpowiedzi na pytania o drugi.

Analiza tego typu nie daje jednak odpowiedzi na pytania jak długa była przerwa pomiędzy poszczególnymi fazami osadnictwa. Bardzo często w tego typu sytuacjach można przypuszczać że w grę wchodzi zasiedlanie tych samych miejsc przez takie same (a może nawet te same) grupy ludzi, które musiały następować w krótkich odcinkach czasu (rok? kilka lat?), nieuchwytnych dla archeologa. Dzięki analizie przestrzennej można jednak stwierdzić że obozowisko było zasiedlane wielokrotnie. To z kolei rzutuje na interpretacje dotyczące np. liczby osób zamieszkujących obozowisko (a więc w konsekwencji wielkości grupy – jedna rodzina? więcej rodzin?), czasu trwania pobytu, in-

tensywności jego użytkowania itp. Wszystko to są już dane które nie wynikają wprost z tego co można by określić jako „pierwszą warstwę” znalezisk.

W badaniach stanowisk archeologicznych starszej i środkowej epoki kamienia wiele miejsca poświęca się także takim zagadnieniom jest rozplanowanie i funkcjonalne zróżnicowanie poszczególnych stref stanowiska oraz określenie jego funkcji (np. Taborin 1987; Schmider 1988; Eickhoff 1989; Julien *i in.* 1989; Julien *i in.* 1989 *i in.*). W przypadku stanowisk z najwcześniejszych okresów pradziejów interpretacje te nie zawsze są jednoznaczne i czytelne już na pierwszy rzut oka. W większości przypadków wymagają bardziej szczegółowych analiz dotyczących zarówno typologicznego, a niekiedy także technologicznego zróżnicowania artefaktów, jak też rozpoznania układów w jakich zalegają oraz ich relacji ze strukturami nieruchomymi czy wreszcie relacji pomiędzy sobą. Niezwykle ważną rolę odgrywają zarówno koncentracje zabytków jak i miejsca ich całkowicie lub niemal całkowicie pozabawione. Mogą one być interpretowane rozmaicie – jako miejsca do spania lub jakichś rodzajów działalności niewymagających narzędzi a wymagających uporządkowanego, czystego miejsca, a także jako przestrzenie rozdzielające strefy stanowiska służące do wykonywania określonych rodzajów prac (Julien *i in.* 1989; Bentsen 2010). Dobrym przykładem może tu być chociażby oddalenie od centrum obozowiska miejsc podziału i obróbki tusz zwierzęcych oraz rejonów, w których wyprawiano skóry (Julien 1987; Julien *i in.* 1989).

Tu także nieocenioną pomoc przynoszą badania przestrzenne. Najprostszą i najbardziej czywista analiza jaką można wykonać, to przesłедzenie składu inwentarza w poszczególnych rejonach stanowiska: liczby i rodzajów narzędzi, rdzeni, oraz odpadków, w tym także drobnych łusek.

Zróżnicowanie funkcjonalne poszczególnych części stanowisk (przede wszystkim obozowisk, ale też np. pracowni), a także funkcja całego stanowiska przejawiają się przede wszystkim w zróżnicowaniu występowania poszczególnych typów narzędzi oraz innych wyrobów (rdzenie, odpadki) – chodzi tu zarówno o obecność bądź brak poszczególnych form jak i o ich frekwencję. I tak np. wysoką frekwencję przekłuwaczy łączy się często z miejscami obróbki skór, podobnie drapaczy; te ostatnie wiąże się też z miejscami ćwiartowania zwierzyny. Liczne zbrojniki – z miejscami napraw broni łowieckiej itp., itd. Oczywiście taka analiza jest bardziej skomplikowana, niż się wydaje, nie ma bowiem prostych przełożeń narzędzie-funkcja obowiązujących zawsze i na każdym stanowisku. Chodzi tu jedynie o pokazanie kierunku analizy. Ważne jest też położenie koncentracji danej grupy narzędzi w obrębie stanowiska (np. obróbka skór i mięsa – raczej na peryferiach). Podobnie o funkcji poszczególnych miejsc obozowiska mówi lokalizacja poszczególnych obiektów nieruchomych w obrębie stanowiska oraz relacje pomiędzy nimi a zabytkami ruchomymi (np. Pigeot 1987; Schmider 1988).

Problemem jaki się pojawia, jest też pytanie, czy koncentracja danej kategorii zabytków jest wynikiem ich faktycznej nadreprezentacji w tym miejscu czy wynika z ogólnego zagęszczenia zabytków w tym miejscu. Rozwiązaniem może być metoda zaproponowana przez D. Bobaka dla stanowiska

w Otmuchowie wykorzystująca algebrę map. Polega ona na obliczeniu różnicy pomiędzy grupą zabytków których ewentualną koncentrację chcemy znaleźć a pozostałymi zabytkami. W przypadku Otmuchowa chodziło o zabytki przepalone – na podstawie tego obliczenia udało się zidentyfikować dwa ogniska, które nie zostawiły śladów innych niż tylko przepalone krzemienie (Bobak 2008).

Ważne jest też nie tylko co znajdujemy, ale w którym miejscu. I tak np. funkcja ogniska może być różna w zależności od jego lokalizacji: inną rolę pełniły ogniska zlokalizowane przy szałasach inną – na peryferiach (np. analiza ognisk dla stanowisk z Basenu Paryskiego) (Schmider 1988).

Połączenie analiz rozrzutu przestrzennego z ewentualnymi zachowanymi śladami obiektów nieruchomych daje nam podstawy do odtworzenia organizacji i niekiedy faz użytkowania stanowiska. To z kolei pozwala na jego rekonstrukcję.

Przykładem takiej udanej rekonstrukcji może być obiekt mieszkalny znaleziony w Dzierżysławiu (Ginter *i in.* 2002; Ginter *i in.* 2005):

Mamy tu do czynienia z kombinacją śladów nieruchomych oraz ułożeniem zabytków ruchomych (Ginter *i in.* 2005; Połtowicz 2006). Nieruchome – ślady dołków posłupowych wyznaczają zarys szałas: centralny słupek i słupy na obwodzie (Ryc. 2, 8). Trzy słupki obok siebie mogą świadczyć o kilkakrotnym stawianiu szałas w tym samym miejscu, co potwierdzałoby tezę o pobytach tej samej grupy w niedługich odstępach czasu i przyzwyczajeniu do stawiania domu w tym samym miejscu (podobnie jest w Pincevent). Charakterystyczny jest także rozkład zabytków: w zachodniej i zachodnio-południowej części nagromadzenie kamieni i krzemieni wyznacza „strefę gospodarczą” a więc obszar w którym miało miejsce codzienne funkcjonowanie, część wschodnia – niemal pozbawiona zabytków wyznacza teren „sypialni”. Ognisko znajdowało się przed wejściem. Taki układ powtarza się na szeregu stanowisk górnopaleolitycznych (w tym przypadku magdaleńskich), co pozwoliło na ustalenie modelu rozplanowania szałasów.

Jak wspomniano powyżej, istotną funkcję w określeniu zróżnicowania funkcjonalnego stanowisk odgrywają także przestrzenie pozbawione zabytków. W przypadku Dzierżysławia czy, podobnie Étioles, Pincevent, Gönnersdorf czy Andernach (Holzkämper 2006) brak zabytków w obrębie obiektu mieszkalnego pozwala na wydzielenie strefy „spoczynku” a więc rozdzielanie strefy gospodarczej, w której toczyło się codzienne życie od miejsca w którym spano – „sypialni”. Na inne, wymienione już powyżej możliwości interpretacji pustych przestrzeni zwracała uwagę S.E. Bentsen w cytowanej pracy z 2010 roku. Te drobne wskazówki, nieuchwytne na pierwszy rzut oka, pozwalają nam lepiej rozpoznać szczegóły życia codziennego, a więc to, co w archeologii jest szczególnie trudne do uchwycenia. Ale puste miejsca odgrywają także ważną rolę w rozpoznaniu i interpretacji zróżnicowania funkcjonalnego w obrębie stanowiska.

Pytanie jak nasze wyobrażenia mają się do stanu faktycznego? Nasze konstrukcje są w wielu, choć nie wszystkich punktach potwierdzone przez

badania etnograficzne (Binford 1978; Binford 1979; Binford 1983; Audouze 1987). Na duże prawdopodobieństwo zgodności naszych interpretacji układów przestrzennych z pierwotnym stanem faktycznym wskazuje powtarzalność układów na różnych stanowiskach, współwystępowanie w określonych miejscach i układach powtarzających się zestawów wyrobów kamiennych i innych rodzajów źródeł (np. szczątków fauny), badania mikrośladów używania, potwierdzające wykonywanie takich a nie innych czynności w określonych miejscach a także powtarzające się, często niezależnie od siebie analogiczne interpretacje podobnych obserwacji na zbliżonych do siebie stanowiskach. Część układów przestrzennych, takich jak np. zarysy obiektów mieszkalnych jest rzeczywiście bardzo podobna na wielu stanowiskach, a jednocześnie na tyle charakterystyczna, że trudno je w sposób rzeczowy interpretować inaczej, choć szczegóły np. dotyczące kształtu obiektu, jego wielkości czy liczby ewentualnych przeróbek bądź ponownej konstrukcji w tym samym miejscu mogą być przedmiotem dyskusji

Z drugiej strony do historii archeologii przeszedł eksperyment zatytułowany „Millie’s Camp” przeprowadzony w Stanach Zjednoczonych przez R. Bonnichsena, zacytowany przez F. Bordes (Bordes 1975). W eksperymencie tym opuszczone przez Indian obozowisko przeanalizowano metodami archeologicznymi, po czym poproszono o weryfikację kobietę o imieniu Millie, która w tym obozowisku mieszkała. Interpretacje archeologów i relacja Millie nie pokrywały się ze sobą w wielu miejscach. Wśród ważniejszych rozbieżności należy wymienić takie, jak niepoprawne określenie funkcji poszczególnych znalezisk, błędy w interpretacji części stref aktywności oraz relacji pomiędzy nimi (tamże).

Warto też mieć świadomość, że bardzo wiele danych zaginęło i nie jesteśmy w stanie ich odtworzyć – chodzi tu zarówno o sferę zwyczaju, tradycji, czy duchowości, często niewynikających wprost z realistycznych odpowiedzi na uwarunkowania środowiskowe, a także o czynności, które nie pozostawiają śladów lub pozostawiają ich na tyle niewiele że odgadnięcie pierwotnego znaczenia czy funkcji miejsca jest niemożliwe.

Przestrzeń w analizach regionalnych

Drugą grupą problemów związanych z przestrzenią w archeologii są badania regionalne. W tym przypadku, przedmiotem zainteresowania są relacje przestrzenne wykraczające, niekiedy daleko, poza obręb jednego stanowiska. W analizach tych najczęściej zwraca się uwagę na kilka zagadnień takich jak: podział kulturowy i rozprzestrzenienie osadnictwa danej kultury archeologicznej, tworzenie się ewentualnych grup kulturowych, centrów osadniczych lub terytorialnego zróżnicowania stanowisk. Druga grupa poruszanych problemów to zagadnienie relacji pomiędzy poszczególnymi regionami.

Zagadnienia pierwszej grupy towarzyszą badaniom archeologicznym od początku (Mortillet de 1872; Breuil 1912; Bordes 1953; Bordes 1981). Pytanie o zasięg poszczególnych kultur archeologicznych należy do fundamen-

talnych pytań w badaniach prahistorycznych. Podstawą wyznaczania zasięgu są przede wszystkim podobieństwa w obrębie kultury materialnej – form narzędzi i technologii produkcji, ale także modeli gospodarczych. Wyznaczanie zasięgu wbrew pozorom nie jest łatwe – tereny rubieży kulturowych to tereny rozrzedzenia osadnictwa a także przenikania się tradycji kulturowych, zapożyczeń. W przypadku niektórych jednostek taksonomicznych jednoznaczna odpowiedź na pytanie o przynależność poszczególnych inwentarzy może budzić wątpliwości – tak jak np. ma to niekiedy miejsce w przypadku kompleksu magdaleńskiego i epigrawetienu.

Jeszcze trudniejsza bywa odpowiedź na pytanie, jakie czynniki wyznaczają granice zasięgu poszczególnych jednostek kulturowych, co wpływa na taki a nie inny rozrzut stanowisk, tworzenie się skupień, wyznaczanie granic. Tu pomocą mogą służyć dane pochodzące z nauk przyrodniczych zwłaszcza geomorfologii i geologii. Granice mogą tworzyć np. góry ale także – zasięg stref klimatycznych. Należy pamiętać, że okres starszej epoki kamienia przypada na czasy silnych wahań klimatycznych związanych z rozwojem i zanikiem kolejnych zlodowaceń. Wędrowki przez Europę należy korelować z czasem pojawiania się wahnięć klimatycznych. Korelację pomiędzy zmianami środowiskowymi a kulturowymi doskonale można obserwować w okresie przypadającym na czasy około maksimum ostatniego zlodowacenia (tj. ok. 22000–18 000 BP) a także bezpośrednio przed i po nim, kiedy to na terenach Europy obserwuje się bardzo wyraźne przesunięcia ludności, zaniki jednych kompleksów kulturowych a pojawianie się innych. Zagadnienie to doczekało się bardzo bogatej literatury; intensywne badania pozwalają prześledzić kolejne fazy i dynamikę zachodzących wówczas przemian, także tych, które da się obserwować w ich wymiarze przestrzennym i powiązać z czynnikami tak kulturowymi jak i chronologicznymi i przyrodniczymi (np. Housley *i in.* 1997; Blockley *i in.* 2000; Straus 2000; Gamble *i in.* 2004; Banks *i in.* 2008, Banks *i in.* 2009; Verpoorte 2009).

W większości kultur paleolitycznych w granicach ich zasięgu można wydzielać centra osadnicze – koncentracje stanowisk. Koncentracje te są odzwierciedleniem strategii osadniczych uwarunkowanych – znowu – czynnikami tak środowiskowo-gospodarczymi jak i kulturowymi (zapewne w mniejszym stopniu). W analizie osadniczej ważna jest nie tylko informacja o występowaniu stanowiska danej kultury na danym obszarze ale także informacja o tym jaki jest to typ stanowiska (obozowisko podstawowe?, małe obozowisko sezonowe?, stanowisko łowieckie?, pracownia krzemieniarska?). W tym miejscu badania nad pojedynczymi stanowiskami łączą się i warunkują w sposób szczególny badania o charakterze szerszym, regionalnym. Te ostatnie, to krok dalej w stosunku do analizy pojedynczego stanowiska. Zebranie danych pochodzących z badań szczegółowych pojedynczych stanowisk i narzucenie ich na plan pozwala odtworzyć model osadnictwa i funkcjonowania ówczesnych grup zbieraczy i łowców.

Dobrym przykładem może tu być technokompleks magdaleński: typowa strategia osadnictwa, powtarzająca się na wielu obszarach zarówno Europy

Zachodniej jak i Środkowej opiera się na występowaniu dużego obozowiska podstawowego i towarzyszących mu małych, krótko zasiedlanych obozowisk łowieckich. Obozowiska podstawowe zasiedlane były przez dłuższy okres czasu. Obozowiska tymczasowe – to te, które zasiedlano w trakcie wędrówek łowieckich przez krótki okres czasu. Obozowiskom towarzyszą pracownie, miejsca pozyskiwania surowców czy miejsca ubicia zwierzyny. Jedno terytorium okupowane było przez jakąś część roku po czym grupa przenosiła się w inny rejon; zasadniczo w cyklu rocznym – sezon ciepły i zimny. Całość składa się na terytorium eksploatowane przez daną grupę przez długi, wieloletni okres czasu. Doskonałym zobrazowaniem takiego systemu osadniczego jest Basen Paryski (Ryc. 9), na obszarze którego odkryto liczne stanowiska, należące do wszystkich kategorii funkcjonalnych (Olive *i in.* 2000). Większe lub mniejsze koncentracje stanowisk, wśród których można wyróżnić obozowiska w typie podstawowych i krótkotrwałych obozowisk łowieckich można znaleźć niemal na całym obszarze zasięgu kompleksu magdaleńskiego obejmującego ogromne przestrzenie od Hiszpanii po wschodnią Polskę (np. Weniger 1987). Cykliczne powracanie ludności w te same miejsca obrazują nakładające się na siebie poziomy osadnicze a często ślady kolejnych zakładanych w tym samym miejscu konstrukcji mieszkalnych obserwowane na niektórych stanowiskach, jak choćby w Dzierżysławiu (Ginter *i in.* 2002).

Doskonałym wyznacznikiem zasięgu terytorium leżącego w obrębie zainteresowania danych grup ludzkich są importy surowców kamiennych. Dają one często możliwość prześledzenia zarówno odległości jak i kierunków wędrówek bądź kontaktów międzyregionalnych. Dobrze udokumentowanym świadectwem wskazującym na prawdopodobne bezpośrednie kontakty międzyregionalne są mikroregiony ze stanowiskami graweckimi: w Krakowie przy ul. Spadzistej oraz w Moravanach nad Wagiem na Słowacji. Obydwa te mikroregiony zasiedlane były przez ludność wschodniograwecką, facjesu z jednozadziorcami, w tym samym przedziale czasu (24 000–20 000 BP). Analiza surowców a także sezonowości osadnictwa, może wskazywać na istnienie relacji pomiędzy tymi dwoma regionami. Według hipotetycznego modelu osadnictwo po północnej stronie Karpat przypadało na sezon wiosenno-letni. Koncentrowano się wówczas na polowaniach na mamuty, których szczątki zalegają licznie na stanowiskach na ul. Spadzistej, oraz pozyskiwaniu surowców krzemiennych. Na okres jesienno-zimowy przenoszono się na południe, w dorzecze Wagu, gdzie z kolei polowano na renifery w okresie ich sezonowych migracji (Kozłowski 2001; Kaminska *i in.* 2002).

Niektóre surowce pochodzą z terenów położonych na pewno poza terytorium eksploatowanym przez daną społeczność – te są zapewne wyznacznikami wymiany a pośrednio wskazówką istnienia dalekosiężnych relacji w obrębie danej kultury. Natura tych relacji jest trudna do wyjaśnienia, być może są to sezonowe (roczne?) spotkania wielogrupowe w trakcie których dochodziło np. do wymiany informacji czy zawierania małżeństw (Whallon 2006).

O ile rozprzestrzenienie surowców wskazuje na istnienie terytoriów eksploatowanych przez dane społeczności bądź na istnienie relacji międzygru-

powych, o tyle analiza cech typologicznych inwentarzy magdaleńskich, (ale także innych) wskazuje na zachowanie tradycji – kultura materialna jest w dużej mierze jednorodna – podobieństwa obserwuje się od Francji po Polskę. Widać to na przykładzie relacji pomiędzy stanowiskami wschodniej części Środkowej Europy (Połtowicz 2007, ryc. 2, 3) (Ryc. 10, 11). Najwidoczniej taki a nie inny sposób produkcji instrumentarium narzędziowego był ważnym dziedzictwem utrzymującym się przez kilka tysięcy lat. Nie wynikało to jedynie z uwarunkowań ekonomicznych bo podobne składy narzędziowe widoczne są na stanowiskach o różnej gospodarce.

Jak wspomniano na początku, podstawowe pytania jakie w badaniach nad początkami historii stawia sobie prahistoryk to pytania: „co” „kiedy” i „gdzie”. Analizy przestrzenne pozwalają, a przynajmniej pomagają odpowiedzieć nie tylko na pytania „gdzie” ale także, paradoksalnie, na pytania „kiedy” i „co”.

Ewa Baniowska-Kopacz*

Exchange Theory in the Light of Cooperation and Mutual Assistance

ABSTRACT

E. Baniowska-Kopacz 2011. Exchange Theory in the Light of Cooperation and Mutual Assistance. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 271–316

This paper discusses the issues of cooperation and mutual assistance with regard to the theory of exchange as proposed by Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski and Claude Lévi-Strauss. In this approach, exchange is a universal phenomenon of social life. Principles of reciprocity (*do, ut des*) and balance of services are viewed in the context of everyday life. The analysis presented is based on qualitative ethnographic research carried out in the Silesian Beskid at the turn of the 20th and 21st centuries. The present-day role of the analysed forms of social activity, the rules governing their implementation, and the social consequences of their changes over time are discussed.

Keywords: theory of exchange, reciprocity, rule of symmetry, mutual assistance, economic cooperation, the Silesian Beskid, ethnographic research

Received: 16.02.2011; Revised: 15.11.2011; Accepted: 5.04.2012

Cooperation and mutual assistance are forms of individual and collective activity that have exerted considerable influence on traditional rural communities. In Poland, research into these issues was carried out mainly in the 1940s and 1950s by the Department of Ethnology at the University of Łódź. The findings were published in numerous articles (including texts in joint publications: *Prace i Materiały...* [Research and materials...] (Zawistowicz-Adamska 1950/51); *Studia i materiały do historii kultury wsi polskiej...* [Studies and materials on the history of the culture of the Polish village] (1958) and others), whose authors emphasised the complexity of the issue in question and its close relationship to other areas of folk culture. Kazimiera Zawistowicz-Adamska pointed out that '(...) economic and social cooperation affected all areas of social life in a given community. Rules of cooperation are observed in economic activities as, in one way or another, they condition norms of coexistence in various circumstances' (Zawistowicz-Adamska 1976, 223).

She considered research into this issue as central to understanding the operational efficiency and effectiveness of social institutions (*ibid.*).

* Instytut Archeologii i Etnologii PAN, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków, Poland; ewikop@gmail.com

It is noteworthy that these works were largely inspired by analyses of gift exchange and circulation carried out by established figures such as Arnold van Gennep, Bronisław Malinowski, Marcel Mauss, and others.

This article discusses cooperation and mutual assistance with respect to the theory of exchange, though it does not present all existing theories of exchange nor all aspects of the selected theories. Recent studies of this subject may be found in *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów* [Contemporary theories of social exchange. A collection of papers] edited by Marian Kempny and Jacek Szmatka (1992), which presents different approaches to the phenomenon. I will begin with a brief overview of the theory of exchange as proposed by Mauss, Malinowski and Lévi-Strauss, who I believe have exerted the most significant influence on the development of the theory of exchange. My research on cooperation and mutual assistance is based on their concepts and I will discuss these at greater length.

The classical approach

The issue of exchange was of considerable interest to ethnologists, particularly at the beginning of the 20th century, possibly as a result of various detailed studies of exchange in tribal communities that were published at the time. One of the first was 'Argonauts of the Western Pacific' by Bronisław Malinowski (1922), which described the *kula* exchange. Malinowski also referred to this issue in 'Crime and Custom in Savage Society' (Malinowski 1926). The book 'The Gift' [An essay on the gift: the form and reason of exchange in archaic societies] by Marcel Mauss is dated 1923–24. Both publications include references to other relevant texts.

In 'The Gift', Marcel Mauss demonstrates that in primitive societies studied at the turn of the 19th and 20th centuries, exchange of goods and services took place not only through trading transactions but first and foremost by reciprocal gift exchange. Mauss points out the greater role of exchange than in 'our societies', and moreover, that it was not only economic in function (though he emphasised scope and economic value in the European context). Mauss also believed that participants in exchange (individuals, families and groups) intended not so much to accumulate wealth as to increase their prestige and strengthen existing relationships or establish new ones. The most vivid example of

such exchange is the *potlatch*, practised by Native Americans on the western coast of the US. It was a ritual form of exchange in which participants ostentatiously gave each other gifts. During the ceremony the accumulated goods were consumed (at a feast) or destroyed (cf.: Buchowski 1987b, 288–289). Marcel Mauss introduced the notion of the total social fact, ‘[...] which comprises: 1. all sorts of manifestations of social life (legal, economic, religious, etc.); 2. vital periods in individual history (birth, childhood, upbringing, youth, marriage, etc.); 3. various forms of expression, ranging from physiological phenomena, such as reflexes, secretion, deceleration and acceleration, to individual or collective subconscious categories and conscious imaginings. All this has a social perspective, in the sense that only by being social facts can elements of such diverse nature achieve global significance and become a whole’ (after: Lévi-Strauss 1973, XXIX–XXX). He believed that the *potlatch* should be considered a ‘total prestation’ /service (Fr. *prestation totale*) because it was simultaneously:

- a religious, mythological and shamanist phenomenon, where the participating chiefs represent ancestors and gods (the chiefs carry their names, undergo their rituals and are guided by their spirits);
- an economic phenomenon, since to complete a ritual it was necessary to accumulate goods of a specific value, i.e. undertake economic activities;
- a phenomenon in ‘social morphology’, which moved and brought together whole tribes, clans and families.

The exchange conducted, and other acts of exchange on a smaller scale (e.g. between family groups), is founded on a sense of triple obligation for its participants: to give gifts – to accept gifts – to reciprocate them. Marcel Mauss was intrigued by the fact that exchange was continuous and, once set in motion, could not be given up. He believed that the giver passed on a part of themselves with the gift. The gift has a spirit of its own (‘the spirit of the thing given’) which necessitates reciprocation of the gift (Mauss 1973, 224–227).

Thus the triple obligation (to give – to accept – to reciprocate a gift) and the ‘ghost of the thing given’ sets in motion the mechanism of perpetual exchange. Acceptance of a gift without reciprocating leads to a loss of prestige and dignity (consumption, destruction of goods or the act of giving them are a measure of dignity and prestige). Mauss also points out that the subject of exchange are not only foodstuffs and ri-

ches but also services, rituals, festivities, holidays, spiritual goods and women. The theory embraces not only exchange of economic goods, but of all that is considered valuable by a given group. Such exchange, at least periodically, involves all members of a given community in activities embracing all aspects of social life.

Marcel Mauss points out the importance of the principle of reciprocity in the tribal societies he studied and refers to the Latin formula of *do ut des* as a rule underlying exchange. However, Róża Godula observes that 'the significance of the French scholar's thought is expressed in the thesis that the gift is a symbol – both of social life and of relationships between man and universe. Mauss saw the significance of the gift mainly on the social plane. According to him, the gift reveals mutual entanglement of members of the society' (Godula 1994, 7).

The main focus of the study 'Argonauts of the Western Pacific' by Malinowski is the *kula*, a special kind of inter-tribal exchange amongst societies on the archipelagos of north-western Melanesia. The author mentions only selected objects which are particularly valued (cf. Malinowski 1967; Waligórski 1967, 631 and further; Buchowski 1987a, 183–184). In Malinowski's approach, the *kula* is a phenomenon '(...) on the borderland between the commercial and the ceremonial and expressing a complex and interesting attitude of mind.' (Malinowski 1932, 513). In his slightly later work, published in 1926 (i.e. after Mauss's book), Malinowski revisits the question of exchange, further exploring the subject matter with a particular focus on reciprocity (Malinowski 1986). He considers this to be the basis of balance and order in social life. In his view, exchange of services and gifts links partners permanently, providing a foundation for rules and standards of conduct. He believes that behaviours regulated by the principle of reciprocity are subordinated to the imperative of maintaining the balance of benefits since 'The acts of exchange of the valuables have to conform to a definite code. The main tenet declares that the transaction is not a bargain. The equivalence of the values exchanged is essential, but it must be the result of the repayer's own sense of what is due to custom and to his own dignity.' (Malinowski 1932, 511). Malinowski refers to the rule of symmetry present in all social transactions (symmetry of mutual services). The obligation to 'reciprocate a gift', to respond to a gift with a gift is, to him, a strongly perceived norm, which becomes a premise to assess one's own and others' behaviour. That is why Malinow-

ski considers the principle of reciprocity (or rather, the possibility of withdrawal of the right to use it as a sanction for a previous failure to fulfil the obligation) to be a regulating factor in primitive legal systems (Malinowski 1984, 17–54). In his view, exchange of gifts, goods and services is an institution, that is an organised human activity structured and fulfilling certain functions (which means that it occupies a certain position in the cultural system and satisfies various human needs).

The scholars whose views are briefly presented above differ in their approaches to the issue of exchange, focussing on its different aspects. The difference in Malinowski's and Mauss's approaches to 'exchange' was succinctly put by Claude Lévi-Strauss: Malinowski questions the purpose of these continually repeated phenomena and sought to justify their existence through their function, while Mauss focused on the permanent relationship between phenomena and attempted to justify them through it. The difficulty lay in the understanding of the term *function*. Claude Lévi-Strauss writes, 'Malinowski [...] understood the notion of *function* in the spirit of naive empiricism whereby it merely denoted the actual gain derived by a society from its customs and institutions, while Mauss adopted an algebra-inspired approach to this concept, claiming that some social values are cognizable as *functions* of others.' (Lévi-Strauss 1973, XLI).

The approach of Mauss is closer to that of Claude Lévi-Strauss. He generalises it, using it as a foundation for his theory of kinship relationships. Above all, Lévi-Strauss points out that exchange remains a total social fact not only in primitive societies (whose example was used to describe it) but also in 'our' societies. He exemplifies it by the custom of gift giving on various celebrations and holidays. A special kind of gift giving in 'our' societies which, according to Lévi-Strauss assumes the proportions of a 'giant *potlatch*', is the custom of gift giving at Christmas in the 'civilised' society in North America.

He claims that exchange is a total phenomenon, comprising food and other products, and particularly a category of the most valuable goods – women. Claude Lévi-Strauss claims that women are included in the mutual benefits exchange by given groups or tribes. He emphasises that marriage is a total social fact as it comprises sexual, economic, legal and social aspects. 'In it and in connection with it' all forms of exchange diverge. Thus it becomes the highest form of alliance between two groups. Marriage / exchange of women initiate a continual

process of reciprocal gift giving that cements the union – alliance – friendship between two groups.

Lévi-Strauss asserts that by analysing the fundamental form of exchange (underlying all others), which he considers the exchange of women to be, we can understand the basic structures of human mind:

1. 'Obligation as norm', the tendency, inherent in the human mind, to introduce order where nature allows latitude (as demonstrated in Lévi-Strauss's analysis of the incest taboo);
2. Need for reciprocity ('as the most direct form which makes it possible to unite the opposition Self / Other'), the tendency, also inherent in the human mind, to base relations between individuals and groups on the principle of reciprocity which states that each service should be reciprocated with a counter-service (as demonstrated in Lévi-Strauss's analysis of 'exchange' observed mainly in the so-called primitive societies);
3. Need for the gift to be synthesising, which means that the transferred value (Gift) transforms the participants into partners, and new value is added to the original value (raising its overall value/rank); the gift (voluntary transfer of some value) is what makes it possible to integrate two individuals and groups into a larger whole.

According to Lévi-Strauss it is only when our reasoning is founded on these basic structures of the human mind that we can understand that human societies continue to exist as societies solely because of the incessant process of exchange (cf. Lévi-Strauss 1970).

* * *

This brief overview of issues related to exchange, as described by Mauss, Malinowski and Lévi-Strauss, describes its main points. All three scholars stress the importance of 'reciprocity' in relations into which participants of exchange enter. Lack of reciprocity results in loss of prestige, disturbance of balance and order in social life, and breakdown of existing bonds. All three scientists also contend that 'exchange' is more than merely economic, although to enable it, certain economic activities must be undertaken. Malinowski points out that it combines economic and ritual activities. Mauss calls it a 'total prestation', while Lévi-Strauss extends the conclusions drawn by his predecessors to 'our' societies, stressing that here also exchange is a total social fact. Both Mauss and Lévi-Strauss highlight the fact that,

once given, the gift acquires new value because it contains a part of the giver, and the act of exchange transforms its participants into partners and this is what integrates independent individuals and groups into a larger whole.

'Exchange' becomes a symbolic manifestation of existing or future bonds. Finally, we should bear in mind the rule of symmetry, or balance in mutual services, which is particularly emphasised by Malinowski. He points out that '(...) structural symmetry as an indispensable foundation of mutual obligations was observable in each primitive society' (Malinowski 1984, 27).

Polish research into the phenomenon of cooperation, initiated by Kazimiera Zawistowicz-Adamska, focused on studies of economic cooperation and mutual assistance observable mainly in daily life (farming, investment into building a house or outbuildings), but also in extraordinary circumstances (including extreme situations such as natural disasters: fires, floods etc.) and in activities for the common good (i.e. construction of public buildings). The studies also covered gift giving and gift exchange within family and annual rituals. This line of research was mainly pursued in Kraków, inspired by Anna Zambrzycka-Kunachowicz, and focused on selected elements of family rituals (Maj 1986) and annual rituals (Godula 1994). The departure point for the research was the symbolic dimension of the phenomena under study (Maj, Zambrzycka-Kunachowicz 1985, 93–94).

This brief overview of the research on exchange or 'gift giving' as seen from the ethnological perspective demonstrates that it is a universal phenomenon, connected with social life and 'human coexistence, regardless of space and time where it is happening' (Maj, Zambrzycka-Kunachowicz 1985, 93). Observation of this fact in various societies raised the question of its role in the societies under study, of the rules underlying it, of its meaning and importance, and finally, by referring to our reality, of its present relevance. These questions are in the centre of research carried out by the author (Baniowska 2005). Reciprocity of services, their symmetry (balance) and analysis of the phenomenon in a context broader than merely economic considerations, are the focal points of research into cooperation and mutual assistance.

Definition of cooperation and mutual assistance

According to the classical definition formulated by Kazimiera Zawistowicz-Adamska 'neighbourly assistance denotes assistance rendered mutually by members of the same rural community, including not only immediate neighbours but broadly understood neighbours – inhabitants of the same village (...) two terms will be used interchangeably: neighbourly assistance and mutual assistance.' (Zawistowicz-Adamska 1950/51, 11). She also refers to cooperation in the following way, 'we choose such [its] form (...) which involves cooperation between individual homesteads within one rural community (...)' (Zawistowicz-Adamska 1950/51, 10). The definition refers to mutual assistance in a concrete rural community and to all situations in which some action is undertaken for the benefit of another person or persons who inhabit the village. Since the observed activities went beyond the given village, it became necessary to widen the research works. For that reason the original definition of mutual assistance, or broadly understood cooperation, was extended to cover all situations in which some action is undertaken for the benefit of another person, a group of people or for the common good by residents of a given village and those that go beyond the community under study (assistance goes 'from' it or 'towards' it). These activities are based on the principle of reciprocity (exchange of favours) and balance of services. The research focused on three types of situations in which mutual assistance and cooperation were observed.

The first of these is assistance given in everyday life, and comprises activities involved in running a homestead or private investment (such as building a house), and also family celebrations that are planned and perceived as beneficial for family life (such as birth of a child, baptism, first communion or wedding).

The second group consists of activities undertaken in unusual and extreme situations that interfere with daily life, bringing chaos and disruption (such as illness, death or natural disasters).

The last group comprises activities undertaken for the common good, for example participation in the construction of public buildings (school, fire station or health centre), religious architecture, as well as residents' joint activities to preserve existing institutions and their buildings.

This paper will focus only on the first type of cooperation listed above. The material illustrating the findings was gathered during field work in 1999–2005 in two mountain villages: Jaworzynka (Istebna commune) and Kamesznica (Milówka commune). Eighty-seven interviews were conducted in Jaworzynka and 85 in Kamesznica with a total of 202 respondents. Care was taken to ensure that the participants represented a range of ages, a balance of gender and a spread of place of residence, sources of income and size of the homestead (The research (2003–2005) was financed with the supervisory grant of the State Committee for Scientific Research No. 2 H01H 062 25).

The interviewees' comments will be quoted in the article in italics. Each citation is followed by a bibliographical note, e.g. K/2/1932 or J/4/1929, in which the first letter represents the locality where a given piece of information was obtained (K for Kamesznica, J for Jaworzynka), the second element of the reference corresponds to the number of the interview conducted in the locality, and the third refers to the interlocutor's year of birth.

Cooperation and mutual assistance in daily life

As stated above, daily assistance includes the activities involved in running a homestead and being part of its investments (e.g. construction of a house), and also family celebrations that are planned rather than suddenly and unexpectedly disrupting daily life (such as birth of a child, baptism, first communion or wedding).

In the communities under study there are three types of situations connected with daily farm chores. The first of these is cooperation locally known as *pobaba*; the second is often described as 'ordinary neighbourly help' and the third is called *odrobek*. Let us take a closer look at each of them.

The first type of cooperation is also popular in other parts of Poland, where it was known as *powab*, *pobaw*, *powaba*, *tłoka* or *tłó(u)ka*. Explanations of these terms listed in dictionaries and encyclopaedias name two situations in which this kind of free assistance was offered. The first of these is help given to a neighbour in need within a given village community. The second is a kind of feudal duty for the villagers (i.e. work for the manor in addition to regular feudal service). J. S. Bystron (1916, 1947), K. Zawistowicz-Adamska (1948, 1950/51) and B. Bara-

nowski (1950/51) are inclined to think that primary assistance was the help given to the neighbour collectively and disinterestedly. This type of cooperation occurred when works required considerable financial outlays and simultaneous work for a large group of people. This custom was usually realised by a team of people larger than an average rural family. It involved not so much daily chores as those that families need to do less frequently. This form of assistance was a free service rewarded with snack and vodka (as testified by the research). The service obliged the recipient to reciprocate in similar circumstances, and the obligation was passed on to following generations. This form of assistance was practised in both villages studied (based on the same rules and rendered in similar circumstances). In Jaworzynka it is known as *pobaba*, while in Kamesznica it does not have a special local name. In the past this kind of cooperation was more common, as demonstrated by the collective publication on cooperation and mutual assistance, edited by Józef Gajek and Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1950/51). However, because certain crops were no longer planted (e.g. linen) and sheep were no longer raised, the form of assistance called *pobaba for linen and wool* is no longer practised. It was only in several instances that help was given within *pobaba* in mowing meadows, reaping and threshing corn. In Kamesznica *pobaba*-related works had their own local names. Plucking feathers sometimes counted as one of them, called *pierzowiec*, and the name itself was mainly used to refer to a meal and dance held after the work was done. To celebrate completion of construction works, symbolically represented by raising the roof truss, the so-called *mojka* – decorated tree – was placed there. The host returned the favour by treating workers with snack and vodka locally known as *hołdamas*. The name was also used to refer to a meal held after the ceiling was inserted. In the villagers opinion, contemporary works consisted only of masculine jobs connected with house construction, and, in some cases, with the construction of outbuildings. Neighbours are asked for *pobaba* assistance if no special skills are required (specialist work is more expensive) but several persons are needed to work hard simultaneously. In such cases they mostly do jobs connected with laying the partition board on the foundations of the building and the ceiling, and sometimes also digging foundations.

Residents in both villages pointed out that it was possible to use machines in the most often mentioned contemporary *pobaba* works.

This implies that these works will cease to be done on the same basis as before. The decisive factor will probably be a comparison of the cost of both methods. Respondents stressed that organising *pobaba* works was costly: one of the interviewees observed that *pobaba* was costly because these days it was necessary to supply a lot of alcohol: *'we have had pobabas but now they are disappearing. Because people say that it's better to pay because pobaba costs more. In the past you didn't have to give so much vodka. Once a litre would do, and now it's several litres and it's expensive so they prefer to pay. People didn't use to drink so much'* (J/50/1929). Moreover, works based on such principles entail the necessity to reciprocate, and the obligation is passed on to the next generation.

Pobaba works were more customary in the past. A characteristic feature of *pobaba* was its social and matrimonial character, present in virtually all works. In a traditional rural community working and leisure time were intertwined, and all works in which a larger group of people were involved was a form of socialising. The fact that participants were male and female, that work was interwoven with jokes and songs, and often finished with a dance contributed to the event's special character. Today young people can spend time with their peers and establish close relationships in completely different circumstances than at the time when their grandfathers, and sometimes even parents, were their age. The social and matrimonial factor, which was inherent in *pobaba* and manifested itself in the organisation of dances that contemporary respondents likened to discos, made it appealing and enticed young people to engage in the works involved. Now, with transformations in rural youth's lifestyles, it has lost its former importance.

It is noteworthy that in the past it enjoyed unique prestige, and being invited was a mark of respect. This is how a testimony given in a narrative quoted by W. Kosiński is to be interpreted, *'That highlander was respected and looked up to, he was invited to all weddings, to pobabas, to house warmings, he was so esteemed he was asked to sit down on a stool'* (Kosiński 1883, 64). The prestige that an invitation and participation in *pobaba* works once enjoyed has since faded. All our respondents stressed, however, that it was expected that every participant was invited by the host himself (spontaneous help was offered in the case of disasters), and that the first to be asked were family members, with neighbours and friends invited later. This rule is still

practiced, and one respondent's statement clearly indicates that, '*Usually, you ask your family first. It should be done. So that nobody feels... snubbed*' (J/70/1985).

Nowadays none of the *pobaba* works finishes with a dance. However, an important part of each event is the alcohol to which the workers should be treated after the works are completed, during a meal to which all participants have been invited by the host. Our respondents' narratives do not mention any girls or women as participants. They are only expected to make a meal for the workers. The meal, which may be regarded as a form of instantaneous reward for contribution of labour, does not exempt the host from an obligation to participate in similar events organised by his fellow workers.

Another kind of cooperation based on the principle of mutual exchange of favours and services practiced in daily life in rural homesteads is **neighbourly assistance**. It comprises all sorts of activities outside *pobaba* works, including works in the field connected with running a homestead. This kind of assistance was the most popular before the widespread use of agricultural machines (such as reapers, new makes of threshers, potato diggers and combine-harvesters that were sporadically used in the study area), which reduced demand for human labour. Their introduction decreased the need for cooperation (e.g. reapers' work) or changed its character (e.g. from potato digging to potato collection after a digger is used).

In the case of mutual assistance in farming who is invited to collaborate, whether family or neighbours, is less structured. An important aspect in the choice of participants is proximity of their homesteads, not family relations. One of the respondents said that she worked with neighbours more often because her '*family lives far*' (K/48/1928). Proximity of habitation fosters knowledge of mutual needs and troubles, and makes it easier to discuss farming issues. Many respondents pointed out at the nearest neighbours. It is important to bear in mind, however, that these persons are often related (siblings, aunts/uncles, cousins) so a neighbour may also be a relative. In modern times family is more often preferred. The research materials imply that it is in this circle that all matters which require assistance or cooperation of a larger group of people tend to be resolved.

It is notable that in Jaworzynka (and in the neighbouring villages of Istebna and Koniaków) there are still so-called *dwór*. These are clu-

sters of houses which once belonged to a freeholder but over time have been dispersed to a number of persons who are sometimes related. Each of these settlement units has retained its name, usually derived from the name of the first settler (Zawistowicz-Adamska 1950/51, 68; Dobrowolska 1981, 183; Szromba-Rysowa, Tylkowa 1984, 22). Many authors point out the existence of well-developed forms of cooperation, sanctioned by common law, within these units. At the end of the 19th century Maria Wysłouchowa wrote, '(...) apart from a common name, inhabitants of each *dwór* share forests and pastures, and consider the plots where their buildings are situated to be collective property so they carry out more challenging undertakings and improvements in their homesteads collectively' (after: Zawistowicz-Adamska 1950/51, 69). Teresa Dobrowolska and Elżbieta Duszeńko also note that belonging to the same part of the village and living there fosters assistance and cooperation. They write that the 'fact of living in the same part of the village stimulates the willingness to offer help. Awareness of belonging to a *dwór* or hamlet forms an additional vital plane of identification which deepens a sense of familiarity stemming from neighbourhood (...)' (Dobrowolska, Duszeńko 1984, 152). They declare that assistance should never be denied, especially to a person living in the same *dwór* (Dobrowolska, Duszeńko 1984).

Customary support of a person living in the same *dwór* is still practised, albeit the range is more limited than before. No contemporary narratives refer to unconditional obligation to participate in certain works which was noted previously. This is largely due to an increase in the number of homesteads within each *dwór* and the influx of strangers with various sources of income (due to family growth). All these factors loosen the bonds within the smallest settlement units. Cooperation within the *dwór* is as strong as before where spatial proximity and dwelling within the same unit is strengthened by blood ties.

Jaworzynka and Kamesznica have a similar settlement layout (i.e. *Waldhufendorf* – forest village type) as a result of both villages being founded in first half of the 17th century in similar geographic and natural conditions. However, despite similar internal structure (division into *dwór* and *plac*) in the village of Kamesznica there is little sign of present or past cooperation within the *plac* which might have the status of custom law. This may be due to differences in the perception of laws in Cieszyn Silesia and in the neighbouring Żywiec region at the

time when these lands were under Habsburg rule. Strict adherence to the rules by the patrimonial authorities forced Silesian highlanders to run homesteads together and share resultant obligations. In the neighbouring Żywiec region, where the regulations were the same, farmlands were divided, which did not encourage the custom of cooperation within the *plac* (cf. Wantuła 1954, 45–46). Another factor influencing the composition of working teams, both in the past and present, is mutual sympathy of people who help one another in various situations. This is also stressed by authors of other studies on these issues (e.g. Zawistowicz-Adamska 1950/51; Zambrzycka-Kunachowicz 1980; Dorowolska 1981). During an interview, one of the oldest respondents admitted that ‘(...) *there were some women who liked to work in groups of three or four because they could laugh, chat and work together*’ (K/6/1906). Referring to the people who helped in farm chores most often, one of the youngest respondents said, ‘*Mostly those who you like*’ (J/70/1985).

It is notable that mutual assistance and cooperation in daily life were not altruistic. Using it put the beneficiary under an obligation to return the favour. One of the interviewees interrupted his main line of thought several times to stress that it was not ‘*altogether disinterested*’ help. He said, ‘*There was no such help that they did for free (...) when someone helped me, and did not want to take money, then he said “you’ll come and help me” (...) it was not help... it was just neighbourly help, one helped another*’ (K/6/1906). By returning to this point many times, the respondent wanted to emphasise that accepting assistance entailed a certain obligation. The principle of reciprocity referred to all sorts of cooperation and assistance in daily life. Reciprocity was a safeguard against abuse. Although the service rendered was not measured exactly and was referred to as *verbal agreement* (K/44/1925), the beneficiary was obliged to return the same amount. At present, it is still considered vital to carefully ‘measure and return’ one’s due. It is essential in the case of family celebrations, and its visible manifestation is the custom of ‘wedding notebooks’, which will be discussed below.

Cooperation in farming activities is closely related to the concept of **odrobek** (i.e. work done in the field to discharge a debt). According to Zawistowicz-Adamska, ‘*Odrobek* and neighbourly assistance always coexist, and sometimes overlap so closely that at first it is difficult to separate them (...) *odrobek* is always accompanied by a certain calculation and as a rule each of the parties involved always renders a dif-

ferent kind of services' (Zawistowicz-Adamska 1950/51, 38). *Odrobek* usually took part between homesteads of different financial status. A wealthy homestead, with a horse and farming tools, made these facilities available to smaller freeholders in exchange for manual labour.

A relationship between homesteads was usually established for more than a single defined job. It usually lasted for years and was mutual (cf. Zawistowicz-Adamska 1950/51, 36–42). The reciprocity is obvious even today, in the situation when the size and number of homesteads in the area under study is being limited. One respondent's statement was particularly astonishing: he observed that *odrobek* may be both manual labour and work carried out using a horse. Another respondent described his own work for another farmer, carried out using a horse, as *odrobek* for manual assistance in harvesting. This statement shows changes in the relationships between homesteads of various sizes. Demand for labour may be fulfilled by hiring workers or by *odrobek*. Anna Zambrzycka-Kunachowicz points out that hiring labourers for works in the field happens '(...) in developed commodity economies where a freeholder (...) has a sufficient amount of ready money to pay for labour' and when at the same time industry is not well developed so there are '(...) few prospects of being employed outside the village (...) ' (Zambrzycka-Kunachowicz 1967, 11). *Odrobek* is done when there is insufficient capital to hire labourers or when there is a shortage of workforce (*ibid.*).

It is notable that, if the above statement is referred to the socio-economic conditions present at the time of the research, it still fosters development or sustenance of *odrobek*-based conditions. Even within a developed commodity economy, when finding a job is difficult (due to the high unemployment rate), larger homesteads in the study area are not usually interested in hiring labourers due to a lack of ready money.

It should be stressed here that contemporary smaller homesteads usually have amenities that have been bought over the past years and can continue to function without wealthier neighbours' help. Assistance is not necessary or is provided on a small scale, and in this tendency towards self-sufficiency, old dependencies cease to exist.

The situation is different for bigger homesteads which used to depend largely on *odrobek* done by smaller homesteads in return for all sorts of services (farming, transportation etc.). At present they find themselves in a difficult position. The problem is not so much a shor-

tage of manpower (there is surplus of it), as the method of payment. It is significant that these are low-income homesteads. In a mountainous area animal husbandry, which has a longstanding tradition, is the basic kind of potentially profitable activity. The respondents pointed out that revenues from their homesteads used to come mainly from the sale of milk, followed by the sale of livestock. The closure of milk collection points and the impossibility of selling produce resulted in the sale of cattle and a reduction in their numbers to those required by a single family. The best expression of the state of animal husbandry (at the time of the study) is information obtained from a civil servant in the Istebna Commune Office. He reports that two homesteads might sometimes jointly breed a cow for milk for both families (J/92/UG_Roln.). The way the respondents refer to the time period until which they practiced animal husbandry on a larger scale is noteworthy, identifying down-scaling at the time when collection points, particularly milk collection points, were closed down. They say, *'This is how it was when we used to sell milk'* (many interviews). Naturally, the shift in animal husbandry entails reduction in cultivation, since farming was previously also done to feed farm animals.

Thus, when profitability of homesteads is extremely low or on the edge of cost-effectiveness, expenditure on services or services rendered in a given situation may pose a problem which adds to the overall cost of the activity. This is one of the factors that restrict a homestead's operation (in all respects) and lead to seeking family assistance in all household matters. This naturally affects mutual neighbourly assistance, especially when connected with running the homestead. The principles on which it is based relate more to the family circle than to the neighbours circle.

The last type of cooperation in daily life (undisturbed by unforeseen events) is assistance given to the family in crucial moments in family history (birth of a child, baptism, first communion and marriage). The research focused on **assistance rendered in connection with family celebrations** in the form of presents – gifts. Apart from intrinsic material value, this also had a symbolic dimension (cf. Studies by Róża Godula, Małgorzata Maj, Anna Zambrzycka-Kunachowicz). Bearing in mind how multi-faceted and complex this phenomenon is, the studies focused on the material aspect of assistance and on cooperation in preparation for family celebrations, especially wedding

organisation. It is customary for other homesteads to bring produce to the wedding home. In the study area the custom was the most popular and widespread in comparison to others.

In terms of the form, scope and group of people who offered such assistance in both villages, it was much more popular in Jaworzynka. In Kamesznica, even in the older respondents' reminiscences of how weddings were organised in the 1930s – 1950s the custom was not as prevalent. Sometimes this form of assistance was spontaneously compared by Kamesznica villagers to its equivalent in the neighbouring village of Koniaków. Similarity in this respect between the three Silesian mountain villages of Jaworzynka, Kamesznica and Koniaków is prominent. In addition Kamesznica dwellers pointed out that *'they helped each other a lot more'* over there (K/44/1925; K/26/1971). In this section of the article, due to the scope of the form of assistance noted in Jaworzynka, we shall focus on materials collected in that village.

Help to the wedding organisers was spontaneous and took the form of extensive contribution of *gifts*. The interviewees stressed that nobody asked for *gifts* and that it was an ancient custom practised *'for a long time, since the time of our ancestors'* (J/81/1922). In Jaworzynka *gifts* are commonly brought by guests and others who do not participate in the wedding. It is a rule, though, that the invited guest brings more of them because *'When you are a wedding guest you need to bring more of those gifts. And if you're just a neighbour or a distant neighbour, then you don't'* (J/47/1966). It is significant that *gifts* were brought even from distant parts of the village and sometimes even from neighbouring villages. The respondents emphasised that *'It's not only those who go to the wedding that bring gifts but neighbours from the area [too]. They bring them for free. It's some kind of help, and when they have a wedding others bring them their gifts. And so they do it in return...'* (J/41/1941, similarly: J/52/1955, J/50/1929; J/58/c. 1924). The custom is still practised. The respondents say that *gifts* have been and are still brought from very many homes, and since a service should be reciprocated, homemakers keep a wedding book in which wedding *gifts* are recorded. The custom of keeping notes apparently began in the interwar period or in the 1940s. Recollecting those times, one of the interviewees said, *'Well, we wrote down everything in the notebook. Not to forget who brought what'* (J/81/1922). This statement, and many others too, imply that, whenever possible, it was important to

return as much as one got. Homemakers carefully noted down who brought what. In order to illustrate the scope of such assistance I shall give three examples of weddings within one family. To the first one, organised in 1971, were brought: 83 kg butter, 800 eggs, 7 geese, 18 hens, 3 calves and about 550 zł. To the second one, in the early 1980s, were brought: 1400 eggs, 50 kg sugar (which was then rationed), 75 kg butter, 19 hens and about 19,000 zł. The *gifts* brought to the third wedding, organised in the mid 1980s, were: 1200 eggs, 77 kg butter, 24 hens, 58 lumps of cheese, 18 litres sour cream and about 40,000 zł (J/50/1929). Gifts were usually brought to the wedding from 70–100 houses (the number was related to the family size). These actions clearly show how important it was not to omit any person who brought *gifts* and to return the same produce to them. At present one can observe some variations in reciprocal exchange of *gifts* (concerning the value of the produce). It is widely accepted that a person who does not run a homestead, but who once received produce for a wedding, brings money as the *gift*. The amount of it is equal or higher to the current cost of bought foodstuffs; the interviewee quoted above said, *‘These days I contribute an equivalent in money. And I always add a bit on top because sometimes someone gave me 10 eggs and two packets of butter, then I won’t return it with 10 zł but will add a bit – I’ll give them 30 zł’* (J/50/1929).

It seems that initially all *gifts* were allocated to the organisation of the wedding ceremony and acted as a kind of handout (cf. Szromba-Rysowa 1984, 127). In this respect it was similar to assistance given in Kamesznica and in many other villages in the preparation of feasts (cf. Szubertowa 1950/51a; Drożdż 2002). In Jaworzynka (and in the neighbouring villages of Istebna and Koniaków) it became customary to make *kołacz* – a special round wedding cake and then to deliver it to all wedding guests and nearby neighbours who had brought *gifts*.

Nowadays the *kołacz* cake is given to all people who have contributed produce to the wedding. It is difficult to pinpoint the origins of the custom of repaying all people who volunteered this kind of assistance. It probably began in the 1960s when the majority of families under study already had relatively secure, non-farm sources of income, which made it possible to organise such a ceremony without neighbourly help. This is testified to by an interviewee born in 1929 who claimed that when she was married (1946), the cake was sent to the closest neigh-

bours within the same *manor* while, pending the preparations to their children's weddings (in: 1971; 1973; 1975; 1983 and 1986) she sent the cake to all those who she had got *gifts* from (J/4/1929). In the case of that large-scale exchange of *gifts* for cake the majority of the produce is used in baking. For this purpose a bakery is rented, from where cakes are transported when ready to the fire station or restaurant (i.e. places where weddings are commonly organised these days). Here the cakes are cut and delivered to others by the bride's and groom's families. As a rule, guests are offered bigger pieces of cake because apart from the farming produce, the newlyweds also get a wedding gift from them. It should be stressed that all the cakes are intended for the people who sent their *gifts*, and that this kind of cake is rarely seen on the wedding table (cf. Szromba-Rysowa 1984; 1988).

The contemporary custom of the pre-wedding *kołacz* cake giving to all those who contributed their produce to the wedding is a manifestation of the changes that have occurred in feasting (cf. Szromba-Rysowa 1984; 1988). A vital element is a lavish feasting table (number of dishes and manner of serving) which has become a way to demonstrate prestige. Referring to the Triobriand Archipelago, Bronisław Malinowski notes that in 'the giving of gifts, in the distribution of their surplus, they feel a manifestation of power, and an enhancement of personality (...) Generosity is the highest virtue to him, and wealth the essential element of influence and rank.' (Malinowski 1984, 29). In her analysis of functions of village feasts in selected highland Silesian communities, Zofia Szromba-Rysowa stresses the fact that 'Contemporary feasts are intended to show rank and prestige (...) A lavish feasting table is meant to assert not only the material status but also the ability to face up to modern, mostly urban, patterns of behaviour' (Szromba-Rysowa 1984, 129).

The custom described above is still practised despite the fact that it is time-consuming and laborious, as the interviewees often pointed out. While they referred to it positively, they stressed how troublesome it was (J/81/1965; J/51/1944; J/52/1955). One female respondent said, '(...) *many would prefer otherwise ... but they keep bringing it*' (J/54/1933). However, in recent years the custom of giving *kołacz* cake to those who had contributed *gifts* is less common. Produce for the wedding or a financial equivalent are accepted, but the wedding organisers immediately declare that the cake will not be delivered in

return (J/4/1929). This fact suggests changes in social status indicators in the rural community because, to quote Malinowski again, 'Whenever a native can ignore his obligations without losing prestige or expected profits, he will behave in the same way that a civilised businessman would' (Malinowski 1984, 30).

In summary, we can conclude that assistance given in running the homestead or organisation of family celebrations is much rarer now than in the past. However, in the case of exchanging services the return is often offered in the form of a financial equivalent to work. Diminishing cooperation in farming stems from mechanisation of works and a decrease in the output of homesteads in the study area, especially in animal husbandry, as a results of difficulties in marketing farm produce and low profitability of operation. These tendencies are also characteristic for other regions and villages depending on the general socio-economic situation in the country.

Among the factors affecting mutual assistance and the image of contemporary rural lifestyle has been influx of income from non-farm sources. This has facilitated upgrading farm appliances, which led to a change in the types of work done collectively or made them unnecessary. Additionally, it rendered it possible to pay for hired labour, as a respondent says, '*In the past when there was no money, we returned favours working (...), and then, when my husband had a job we could repay*' (K/48/1928). This additional income has influenced social life, and material affluence (shown e.g. in sumptuous family celebrations) has become an indicator of social status. It is related to the willingness to scrupulously settle accounts for assistance received, and is also observable in that respondents are unwilling to owe 'a debt of gratitude' that should be settled in future.

A rising prominence of money in social life in these communities, which manifests itself in many new customs (e.g. waiting service at weddings, which was formerly done through exchange of services and neighbourly help), is closely connected to the attitude to the homestead and the ways of running it. An overwhelming majority of respondents declared that running a homestead now was unprofitable and difficult to sustain if there were no additional sources of income.

Low profitability of homesteads and difficulties in marketing farm produce make non-farm sources of income a priority. An additional benefit for the farm is ready access to home-grown, highly valued fo-

odstuffs. Some of the farm chores are done with the help of the family or the nearest neighbours (by an exchange of labour). When it is necessary to use a machine that the homestead does not have, the family often rent one.

Today running a homestead is based on calculation. Care must be taken to ensure that farm chores can be done by the family and using family-owned machines in order to ensure cost-efficiency. It should be stressed that in the area under study services within a family circle are always rendered on the basis of mutual assistance and exchange of services. It is also noteworthy that the conclusions presented here stem from research carried out at the turn of 2004/2005, at the beginning of a major transition in Poland's history when it joined the European Union. Hence, they do not reflect the impact of EU subsidies to selected sectors of production or economic migration. Observations in other highland areas after 2005 seem to imply that services within a family can also be promptly returned by means of money, i.e. payment for the work done. In such cases, however, rates are lower than for unrelated persons.

Conclusion

The model of exchange proposed by Marcel Mauss, consisting of a triple obligation (to give – to accept – to reciprocate, i.e. the principle of reciprocity *do ut des*) and the rule of symmetry or balance of services emphasised by Bronisław Malinowski are central to this study of cooperation and mutual assistance.

Having applied these rules to the aspects of social life under study, it can be observed that the principle of reciprocity is most obvious in the so-called neighbourly help in daily life and farm chores. In such cases reciprocation of a service, which is an application of the principle of reciprocity, takes places in a relatively short time. The scope of works done together, under this type of cooperation, is diminishing (as a result of mechanisation of works, influx of ready money to homesteads from other sources, a non-traditional approach to farming and unwillingness to incur debts of gratitude among other factors) and increasingly involves only relatives.

Immediate reciprocation does not refer to the two analysed situations. The first are *pobaba* works (i.e. construction). Major investments,

like house building, are rarer and as such can even be returned by the next generation. It is also possible in the organisation of family celebrations. In both cases, the form of immediate return is a food snack/*kołacz* cake given to those who have rendered a service. However, it does not exempt the work organiser from the obligation to return the favour, which is merely 'suspended in time'.

Exceptions are also observable in the case of the second rule – the rule of symmetry, or the principle of balance of services rendered. In a traditional society it was customary to return the same kind of work, and if possible, the same length of time. Today the rule is not strictly obeyed for farm chores. The type of returned services depends on the need. It is of greater importance in the case of family celebrations, as exemplified by 'wedding notebooks'. However, in this case exceptions are also possible so that a person who does not run a household may return a favour in cash. The rule of symmetry is observed in *pobaba* works.

Finally, it is worth emphasising once again that the principles regulating existence and organisation of mutual assistance in a traditional society permeated and conditioned virtually all spheres of daily life. Traditional forms of neighbourly assistance were sustained largely due to isolated locations, a multitude of relations and bonds within rural communities, and their considerable self-sufficiency. These factors also affected the strength of bonds. A sense of community, stemming from long-standing habitation, familiarity with the majority of families, and knowledge of the fates and actions of individual members of the community, fostered cooperation, mutual support during ups and downs, and initiatives for the common good.

With regard to the emergence of mutual assistance and cooperation, the present day village bears little resemblance to that in the former times. In contemporary 'open' rural society, obligations resulting from running the homestead and former rural lifestyle are disappearing. Money is more and more often present in human relationships. It is used to pay for all sorts of services: not only farm chores but also assistance in the organisation of family celebrations. This method of settling obligations offers a sense of complete return and exempts an individual from the obligation to offer help or reciprocate. In traditional societies mutuality, whose overt manifestation was reciprocation, not only strengthened existing bond but also emphasised and reinforced

them. Today stress tends to be laid on self-sufficiency and avoidance of 'debts of gratitude'. This circumstance does not foster sustenance of internal bonds in the village based on the former rules.

Translated by: Anna Mirosławska-Olszewska

References

- Baniowska E. 2005. *Współczesna wieś karpacka w Polsce w aspekcie współdziałania i pomocy wzajemnej*. Typescript of Doctorthesis stored at Archiv of Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences. Warszawa.
- Baranowski B. 1950/51. Ślady współdziałania na wsi z XVII i XVIII w. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 681–718.
- Biernacka M. 1950/51. Współpraca gromadzka na rzecz wspólnego dobra. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 567–580.
- Biernacka M. and Wierzchoniówna A. 1950/51. Pomoc sąsiedzka przy robotach rolnych. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 483–513.
- Buchowski M. 1987a. Kula. In Z. Staszczak (ed.), *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań, 183–184.
- Buchowski M. 1987b. Potlacz. In Z. Staszczak (ed.), *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań, 288–289.
- Bystroń J. S. 1916. *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*. Kraków.
- Bystroń J. S. 1947. *Kultura ludowa*. Warszawa.
- Dobrowolska T. 1981. Wpływ osadnictwa przysiółkowego na kształtowanie się więzi społecznej. *Etnografia Polska* 25 (2), 173–187.
- Dobrowolska T. and Duszeńko E. 1984. Pobaba – forma pomocy wzajemnej. *Etnografia Polska* 28 (1), 133–156.
- Drożdż A. 2002. Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne pomoc sąsiedzka. In Z. Kłodnicki (ed.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego* 7. Wrocław–Cieszyn.
- Godula R. 1994. *Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli daru w obrzędzie*. Kraków.
- Kempny M. and Szmata J. (eds.) 1992. *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*. Warszawa.
- Kopczyńska-Jaworska B. 1950/51. Gospodarka pasterska w Beskidzie Śląskim. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 155–322.
- Kopczyńska-Jaworska B. 1958. Badania nad organizacją wypasu w pasterstwie wysokogórskim na Podhalu. In K. Zawistowicz-Adamska (ed.), *Studia i Materiały do historii kultury wsi polskiej w XIX i XX w. Zajęcia pozarolnicze. Współdziałanie gospodarcze (= Biblioteka Etnografii Polskiej 1)*. 251–310.
- Kopczyńska-Jaworska B. 1967. Przyczynek do zagadnienia rodów zrzeszeń gospodarczych. *Łódzkie Studia Etnograficzne* 9, 117–128.
- Kosiński W. 1883. Materiały do etnografii Górali Beskidowych. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* 7, 5–70.
- Lévi-Strauss C. 1970. *Antropologia Strukturalna*. Warszawa.

- Lévi-Strauss C. 1973. Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa. In M. Mauss, *Socjologia i Antropologia*. Warszawa, XI–LVIII.
- Maj M. 1986. *Rola daru w obrzędzie weselnym*. Wrocław.
- Maj M. and Zambrzycka-Kunachowicz A. 1985. Obrzędowa wymiana darów w kulturze ludowej. *Etnografia Polska* 29 (1), 93–98.
- Malinowski B. 1932. *Argonauts of the Western Pacific*. London
- Malinowski B. 1967. *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Warszawa.
- Malinowski B. 1984. *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich (= Dzieła 2)*. Warszawa.
- Mauss M. 1973. *Socjologia i Antropologia*. Warszawa.
- Misińska M. 1967. Dawne i współczesne formy współdziałania i pomocy wzajemnej we wsi Waksmund na Podhalu. *Łódzkie Studia Etnograficzne* 9, 139–155.
- Pomian K. 1970. Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Strukturalna*, 509–559.
- Szromba-Rysowa Z. 1984. Biesiady wiejskie. *Etnografia Polska* 28 (1), 105–131.
- Szromba-Rysowa Z. 1988. *Przy wspólnym stole. Z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej (= Biblioteka Etnografii Polskiej 41)*. Wrocław.
- Szromba-Rysowa Z. and Tylkowa D. 1984. Ogólna charakterystyka regionu. Tradycja i współczesne przeobrażenia kultury wsi Beskidu Śląskiego. *Etnografia Polska* 28 (1), 17–33.
- Szubertowa M. 1950/51a. Dary i świadczenia obrzędowe. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 581–596.
- Szubertowa M. 1950/51b. Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 597–616.
- Van Gennep A. 2006. *Obrzędy przejścia*. Warszawa.
- Waligórski A. 1967. Posłowie do przekładu polskiego. In B. Malinowski, *Argonaucci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Warszawa, 605–645
- Wantuła J. 1954. *Karty z dziejów ludu Śląska Cieszyńskiego (wybór pism)*. Układ i słowo wstępne Rozalii Rybackiej. Warszawa.
- Wierzchoniówna A. 1950/51. Pomoc wzajemna w wypadkach szczególnych. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 562–566.
- Zambrzycka-Kunachowicz A. 1967. *Odrobki jako forma współdziałania gospodarczego na wsi (Na przykładzie wsi Owsiszcz, powiat Racibórz) (= Komunikaty. Seria Zwykła 62)*. Opole.
- Zambrzycka-Kunachowicz A. 1977. *Społeczna i kulturowa funkcja daru (= Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne 468 (10))*. Kraków, 87–106.
- Zambrzycka-Kunachowicz A. 1980. *Zwyczajowe formy współżycia społecznego (studium wsi Owsiszcz na Śląsku Opolskim) (= Rozprawy habilitacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego 42)*. Kraków.
- Zambrzycka-Kunachowicz A. (ed.) 1988. *Kulturowa funkcja daru (= Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne 25)*. Kraków.
- Zawistowicz-Adamska K. 1948. *Żywe tradycje współdziałania na wsi*. Łódź.

- Zawistowicz-Adamska K. 1950/51. Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych. *Prace i Materiały Etnograficzne* 8–9, 1–154.
- Zawistowicz-Adamska K. (ed.), 1958. Zajęcia pozarolnicze. Współdziałanie gospodarcze. *Studia i materiały do historii kultury wsi polskiej w XIX i XX w.* (= Biblioteka Etnografii Polskiej 1). Wrocław.
- Zawistowicz-Adamska K. 1958. Wytyczne prac badawczych ośrodka łódzkiego. In K. Zawistowicz-Adamska (ed.), *Studia i Materiały do historii kultury wsi polskiej w XIX i XX w. Zajęcia pozarolnicze. Współdziałanie gospodarcze* (= Biblioteka Etnografii Polskiej 1). Wrocław, 11–24.
- Zawistowicz-Adamska K. 1976. *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*. Warszawa.

Ewa Baniowska-Kopacz

Teoria wymiany w kontekście współdziałania i pomocy wzajemnej

Współdziałanie i pomoc wzajemna są tymi formami aktywności indywidualnej i zbiorowej, które odgrywały doniosłą rolę w życiu tzw. tradycyjnych społeczności wiejskich. Badania nad tą problematyką w Polsce były prowadzone głównie w latach 40. i 50. XX wieku przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego. Ich rezultatem były liczne publikacje (m.in. artykuły w pracach zbiorowych: *Prace i Materiały...* (Gajek, Zawistowicz-Adamska 1958); *Studia i materiały do historii kultury wsi polskiej...* (Zawistowicz-Adamska 1958) i in.), których autorzy wskazywali na złożoność tego zagadnienia i ścisłe związki z innymi dziedzinami kultury ludowej. Kazimiera Zawistowicz-Adamska zaznaczała, że „(...) współdziałanie gospodarcze i społeczne rzutuje zawsze na wszystkie dziedziny życia społecznego określonej zbiorowości. Zasady współdziałania przestrzegane w czynnościach gospodarczych, warunkują bowiem w ten lub inny sposób normy współżycia w różnych okolicznościach” (1976, 223). Prace nad tym problemem uznała ona za kluczowe dla zrozumienia mechanizmu funkcjonowania instytucji społecznych, zapewniających sprawność i efektywność działania (tamże). Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że prace te były w dużej mierze inspirowane opracowaniami analizującymi problematykę wymiany, daru i jego krążenia, autorstwa wielkich klasyków Arnolda van Gennepa, Bronisława Malinowskiego, Marcela Maussa, a także innych.

Tematem przewodnim tego artykułu jest ukazanie współdziałania i pomocy wzajemnej z uwzględnieniem teorii wymiany. Pragnę jednak zaznaczyć, że nie jest moim celem pełna prezentacja zarówno istniejących teorii wymiany jak i wszystkich aspektów wybranych teorii. Z nowszych opracowań interesującego mnie zagadnienia, można wskazać publikację *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów* w redakcji Mariana Kempnego i Jacka Szmatki (1992), prezentującą różne ujęcia interesującej mnie problematyki. Ja jednak na początku artykułu przypomnę elementy teorii wymiany w ujęciu Marcela Maussa, Bronisława Malinowskiego i Claude Lévi-Straussa. Te trzy osoby – jak sądzę – w największym stopniu wywarły wpływ na kształtowanie się teorii wymiany. Ich koncepcje stały się kanwą dla podjętych przez autorkę badań nad współdziałaniem i pomocą wzajemną i im też w dalszym ciągu poświęcę nieco więcej miejsca.

W ujęciu klasyków

Problem wymiany żywo interesował etnologów zwłaszcza na początku XX wieku. Było to poniekąd wynikiem publikowanych w tym czasie róż-

nych prac zawierających szczegółowe opisy wymiany realizowanej w społeczeństwach plemiennych. Jedną z pierwszych jest studium Bronisława Malinowskiego pt. „Argonauci Zachodniego Pacyfiku” z 1922 roku, opisujące wymianę *kula*. Problematyka ta była także poruszana w „Zwyczaju i zbrodni w społeczności dzikich” tegoż autora z 1926 roku. Na lata 1923–1924 datowana jest praca Marcela Maussa pt. „Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych”. W wymienionych publikacjach znajdują się także odwołania do innych prac opisujących interesujące nas zjawisko.

Marcel Mauss w „Szkicu o darze” wykazał, że w badanych na przełomie XIX i XX wieku społeczeństwach pierwotnych wymiana dóbr i usług dokonuje się nie tylko pod postacią transakcji handlowych, ale przede wszystkim przez wzajemne ofiarowywanie darów. Podkreślał, że rola tej wymiany jest o wiele większa jak w „naszych społeczeństwach”, a ponadto że ma ona charakter nie tylko ekonomiczny (choćby podkreślał równocześnie, że jej zakres i wartość ekonomiczna także jak na warunki europejskie jest bardzo znaczna). Badacz ten uważał, że uczestnicy wymiany (pojedyncze osoby, rodziny, grupy) dążą nie tyle do wzbogacenia się, ile do zwiększenia swojego prestiżu i utrwalenia więzi już istniejących, bądź też do zawarcia nowych. Najwyraźszym przykładem tego typu wymiany jest *potlacz* Indian zamieszkujących zachodnie wybrzeże Ameryki Północnej. Była to obrzędowa forma wymiany, charakteryzująca się demonstracyjnym obdarowywaniem się. W czasie obrzędu następowało spożywanie zgromadzonych dóbr (uczty) lub ich niszczenie (por. Buchowski 1987b, 288–289). Marcel Mauss jest twórcą terminu *całościowy fakt społeczny*, „(...) który obejmuje: 1. różne sposoby przejawiania się tego co społeczne (prawny, estetyczny, gospodarczy, religijny itd.); 2. różne momenty historii indywidualnej (narodziny, dzieciństwo, wychowanie, młodość, małżeństwo itp.); 3. różne formy ekspresji, od zjawisk fizjologicznych, jak odruchy, wydzielanie, spowolnienia i przyspieszenia, aż do nieuświadamianych kategorii i uświadamianych wyobrażeń, indywidualnych czy zbiorowych. Wszystko to jest w pewnym sensie społeczne, ponieważ tylko w postaci faktu społecznego te elementy o tak różnorodnej naturze mogą zyskać globalne znaczenie i stać się całością” (za: Lévi-Strauss 1973, 29–30). Uważał on, że *potlacz*, należy rozpatrywać właśnie jako „świadczanie całościowe”, ponieważ jest on równocześnie:

- zjawiskiem religijnym, mitologicznym i szamanistycznym – gdyż uczestniczący w nim wodzowie ucieleśniają przodków i bogów (noszą ich imiona, poddają się ich rytuałom i ich duchy nimi władają);
- zjawiskiem gospodarczym – bowiem odbycie obrzędu wymagało zgromadzenia określonej wartości dóbr, a więc konkretnych działań gospodarczych;
- zjawiskiem „z zakresu morfologii społecznej”, czyli poruszającym i skupiającym wokół siebie całe plemiona, klany i rodziny.

Podstawą tak realizowanej wymiany, a także innych aktów wymiany o mniejszym zakresie np. tylko między grupami rodzinnymi, jest odczuwanie przez jej uczestników trojakiego obowiązku: dawania podarunków – przyj-

mowania podarunków – odwzajemniania ich. Marcela Maussa intrygowało co sprawia, że wymiana jest cały czas realizowana, że raz uruchomiona nie może być zaprzestana. Uważał on, że wraz z przekazanym darem, ofiarodawca przekazuje część siebie. Dar ma swojego ducha („duch rzeczy danej”), który sprawia, że dar musi być odwzajemniony (Mauss 1973, 224–227).

Tak więc trojaki obowiązek dawania – przyjmowania – odwzajemniania daru oraz „duch rzeczy danej” uruchamiają mechanizm niekończącej się wymiany. Przy czym przyjęcie podarku i nieodwzajemnienie go prowadzi do utraty prestiżu i godności (bowiem konsumpcja, niszczenie dóbr lub ich dawanie są miernikiem godności i prestiżu).

Badacz ten zwraca uwagę, że przedmiotem wymiany są nie tylko dobra i bogactwa, ale także usługi, obrzędy, festyny, święta, dobra duchowe i kobiety. Teoria Maussa mówi, więc o wymianie nie tylko dóbr ekonomicznych, ale wszystkiego, czemu dana grupa przypisuje wartość; o wymianie, która – przynajmniej okresowo – angażuje w działanie i skupia wokół siebie całość życia społecznego danej zbiorowości.

Marcel Mauss był tym, który zwrócił uwagę na rangę zasady wzajemności w badanych społecznościach plemiennych oraz na łacińską formułę umowy *do ut des*, odzwierciedlającą zasady rządzące wymianą. Jednakże jak zaznacza Róża Godula „Doniosłość myśli francuskiego badacza wyraża się w tezie, że dar jest symbolem i to zarówno życia społecznego jak i stosunków zachodzących między człowiekiem i kosmosem. Mauss poszukiwał znaczenia daru głównie na płaszczyźnie społecznej. Wedle niego dar ujawnia, jak członkowie społeczności są stale uwikłani w siebie nawzajem” (Godula 1994, 7).

Tematem wiodącym pracy Bronisława Malinowskiego „Argonauci zachodniego Pacyfiku” jest *kula*, czyli szczególny rodzaj wymiany międzyplemiennej, w którą zaangażowane są społeczności wysp i archipelagów pn-zach Melanezji. Wymieniane są jednak tylko pewne przedmioty, uznawane za szczególnie cenne (por. Malinowski 1967, Waligórski 1967, 631 i następne; Buchowski 1987a, 183–184). *Kula* w ujęciu Malinowskiego jest rodzajem zjawiska „(...) znajdującego się na pograniczu między sferą zjawisk natury ekonomicznej i obrzędowej oraz wyrażającego złożoną, a zarazem bardzo interesującą postawę umysłową” (Malinowski 1967, 598). W nieco późniejszej pracy, która ukazała się w 1926 roku, a więc już po pracy Maussa, Malinowski powraca do zagadnienia wymiany, pogłębiając swoje refleksje i zwracając szczególną uwagę na zasadę wzajemności (Malinowski 1984). Uznał ją za podstawę równowagi i porządku w życiu społecznym. Wymiana świadczeń, usług, darów łączy – jego zdaniem – partnerów wymiany w sposób trwały, dając w ten sposób podstawy do kształtowania się praw i reguł postępowania. Uważał, że zachowania, które są regulowane przez zasadę wzajemności poddane są nakazowi utrzymania równowagi świadczeń, bowiem „Akty wymiany wartościowych przedmiotów podporządkowane są regułom specjalnego kodeksu. Jego naczelną zasadą orzeka, że transakcje nie są tu targiem. Równoważność wartości podlegających wymianie przedmiotów jest sprawą podstawową, musi jednak wynikać z wyczucia partnera, co w tym wypad-

ku jest sprawą regulowaną przez zwyczaj, a co wypływa z poczucia osobistej godności” (Malinowski 1967, 596). Mówił o regule symetrii przejawiającej się we wszystkich transakcjach społecznych (symetria wzajemnych usług). Obowiązek „zwrotu daru”, odpowiadania darem na dar, jest – jego zdaniem – silnie uświadamianą normą, przez co staje się przesłanką oceny zachowań własnych i innych. Stąd też Bronisław Malinowski w zasadzie wzajemności (a właściwie w możliwości cofnięcia prawa do korzystania z niej, co byłoby formą sankcji za wcześniejsze niedopełnienie obowiązku) widział czynnik regulujący systemy prawa pierwotnego (Malinowski 1984, 17–54). W rozumieniu Malinowskiego wymiana darów, dóbr, usług jest instytucją, czyli zorganizowanym działaniem ludzkim, posiadającym określoną strukturę i spełniającą określone funkcje (czyli posiada określone miejsce w systemie kultury i zaspakaja różne potrzeby ludzkie).

Badaczy, których poglądy w dużym skrócie zaprezentowano powyżej, różniło przede wszystkim podejście do analizowanego zagadnienia, polegające na skupieniu uwagi na różnych jego aspektach. Różnicę w sposobie podejścia do „wymiany” przez Malinowskiego i Maussa w sposób zwięzły ujął Claude Lévi-Strauss mówiąc, że: Malinowski przede wszystkim zapytywał czemu służą te stale powtarzające się zjawiska i w funkcji jaką spełniają szukał racji ich istnienia, gdy tymczasem Mauss rozpatrywał stały stosunek między zjawiskami i w nim szukał ich wytłumaczenia. Problem polegał na sposobie rozumienia słowa *funkcja*. Jak pisze Claude Lévi-Strauss, „Malinowski (...) przekształcił pojęcie *funkcji* w duchu naiwnego empiryzmu tak, by określało ono jedynie faktyczny pożytek, jaki społeczeństwo odnosi ze swych zwyczajów i instytucji; Mauss natomiast rozumiał to pojęcie wzorując się na algebrze, tzn. zakładając, że jedne wartości społeczne są poznawalne jako *funkcje* drugich” (Lévi-Strauss 1973, 41).

Koncepcja Marcela Maussa była bliższa Claude Lévi-Straussowi. Podjął ją i uogólnił, czyniąc z niej podstawę dla swojej teorii stosunków pokrewieństwa. Lévi-Strauss podkreśla przede wszystkim, że wymiana zachowuje charakter całościowego faktu społecznego nie tylko w tzw. społecznościach prymitywnych (na przykładzie, których ją opisano), ale że dotyczy również „naszych” społeczeństw. Jako przykład podaje zwyczaj wymieniańia podarków przy okazji różnych uroczystości i świąt. Szczególnym rodzajem obdarowywania się w „naszych” społecznościach, przybierających – zdaniem Lévi-Straussa – charakter „gigantycznego *potlachu*” jest zwyczaj obdarowywania się z okazji świąt Bożego Narodzenia w „cywilizowanej” społeczności Ameryki Północnej.

Uważa on, że wymiana jest zjawiskiem całościowym, obejmującym pożywienie i inne dobra wytwarzane, ale przede wszystkim obejmującym kategorię dóbr najcenniejszych, jaką są kobiety. Claude Lévi-Strauss uważa, że kobiety są włączone do wzajemnych świadczeń wymienianych przez dane grupy, plemiona. Zaznacza, że małżeństwo ma charakter zjawiska całościowego, bowiem obejmuje aspekt seksualny, ekonomiczny (gospodarczy), prawny i społeczny. „W nim i w związku z nim” splatają się wszystkie formy

wymiany. Staje się w ten sposób najwyższą formą sojuszu między dwiema grupami. Małżeństwo / wymiana kobiet – daje początek nieprzerwanemu procesowi wzajemnego obdarowywania się, cementującego zawarty związek – przymierze – przyjaźń między dwiema grupami.

Lévi-Strauss uważa, że analizując ten podstawowy (leżący, bowiem u podstaw wszystkich innych) typ wymiany, za jaki uważa wymianę kobiet, dochodzimy do odsłonięcia podstawowych struktur umysłu ludzkiego:

1. „Wymogu normy jako normy” – czyli właściwej umysłowi ludzkiemu dążności do wprowadzania ładu, tam gdzie natura pozwala na dowolność (ujawnia się przy analizowaniu zakazu kazirodstwa);
2. Potrzeby wzajemności („jako najbardziej bezpośredniej formy, która pozwala scalić opozycję między Ja a Innym”), czyli właściwej umysłowi ludzkiemu skłonności do opierania stosunków między jednostkami i grupami na zasadzie wzajemności, która zakłada, że każdemu świadczeniu musi odpowiadać przeciwświadczenie (wykazane przy analizie „wymiany” obserwowanej głównie w społecznościach tzw. prymitywnych);
3. Potrzeby syntetyzującego charakteru daru – polega na tym, że przekazana wartość (Dar) zamienia uczestników wymiany w partnerów, a do przekazanej wartości zostaje dodana nowa jakość (podnosząca jej wartość/rangę); dar (przekazana dobrowolnie wartość) jest tym co pozwala połączyć dwie różne jednostki i grupy w szerszą całość.

Dopiero wyjście od tych podstawowych struktur umysłu ludzkiego – zdaniem Lévi-Straussa – pozwala zrozumieć, że społeczeństwa ludzkie istnieją jako społeczeństwa jedynie dzięki nieustającemu procesowi wymiany (por. Lévi-Strauss 1970).

* * *

Ten krótki przegląd kwestii związanych z zagadnieniem wymiany w ujęciu można powiedzieć klasycznym – Maussa, Malinowskiego i Lévi-Straussa, pozwala na wyróżnienie najistotniejszych jej elementów. Wszyscy trzej wymienieni badacze podkreślali wagę „wzajemności” w relacjach, w jakie wchodził uczestnicy wymiany. Nieodwzajemnienie pociąga za sobą utratę prestiżu, naruszenie równowagi i porządku w życiu społecznym, naruszenie istniejących więzi. Wszyscy trzej zwracają także uwagę, że „wymiana” ma charakter nie tylko ekonomiczny, chociaż dla jej urzeczywistnienia muszą być podjęte określone działania o charakterze gospodarczym. Malinowski zwraca uwagę, że jest to zjawisko z pogranicza działań ekonomicznych i obrzędowych. Mauss określa ten typ wymiany jako „świadczenie całościowe”, natomiast Lévi-Strauss rozszerzył wnioski swoich poprzedników także na „nasze” społeczności, zaznaczając, że wymiana również tutaj zachowuje charakter całościowego faktu społecznego. Zarówno Mauss jak i Lévi-Strauss zwracają uwagę, że przekazany dar zyskuje nową jakość, bowiem jest w nim zawarta część ofiarodawcy, a fakt zaistnienia wymiany zamienia jej uczestników w partnerów i jest tym, co z niezależnych jednostek i grup tworzy szerszą całość. „Wymiana” staje się zatem symboliczną manifestacją istniejących lub mających zaistnieć więzi. Kończąc trzeba jeszcze przypomnieć – szcze-

gólnie podkreślaną przez Malinowskiego – regułę symetrii czyli równowagi we wzajemnych świadczeniach. Zaznacza on, że „(...) symetria struktury odnalazłaby się jako nieodzowna podstawa wzajemnych zobowiązań w każdym pierwotnym społeczeństwie” (Malinowski 1984, 27).

Polskie studia nad zagadnieniem współdziałania, zainicjowane przez Kazimierzę Zawistowicz-Adamską, koncentrowały się na badaniach współpracy gospodarczej i pomocy wzajemnej obserwowanych przede wszystkim w warunkach dnia codziennego (przy pracach rolnych, inwestycyjnych związanych z budową domu, ewentualnie zabudowań gospodarczych), ale także w sytuacjach wybiegających poza jego normę (można je także zaliczyć do działań pojawiających się w sytuacjach ekstremalnych takich jak klęski żywiołowe – pożary, powódzie, itp.) oraz w przypadku wznoszenia obiektów użyteczności publicznej (czyli w tzw. działaniach dla wspólnego dobra). Nie pominięto również problematyki darów i ich wymiany pojawiających się w obrzędowości rodzinnej i dorocznej. Ten nurt badań był jednak głównie rozwijany w Krakowie z inspiracji Anny Zambrzyckiej-Kunachowicz, dotycząc wybranych elementów obrzędowości rodzinnej (Maj 1986) i dorocznej (Godula 1994). Punktem wyjścia dla tych badań było zwrócenie uwagi na aspekt symboliczny badanych zjawisk (Maj, Zambrzycka-Kunachowicz 1985, 93–94).

Ten zwięzły przegląd zainteresowań problematyką wymiany czy „darzenia się” na gruncie etnologii wskazuje, że zjawisko to ma charakter uniwersalny i jest związane z życiem społecznym, „współżyciem międzyludzkim bez względu na terytorium i czas, w jakim się realizuje” (Maj, Zambrzycka-Kunachowicz 1985, 93). Obserwacja tego faktu w kontekście kulturowym różnych społeczności zmuszała do poszukiwania odpowiedzi na pytania o rolę, jaką spełnia ona w badanych społecznościach, o zasady, na jakich jest realizowana, o jej sens i znaczenie, a także – odnosząc problematykę do naszej rzeczywistości – o jej obecną aktualność. Pytania te znajdowały się również w centrum, podjętych przez autorkę, prac badawczych (Baniowska 2005).

Wzajemność świadczeń, ich symetria (równowaga) oraz rozpatrywanie interesującego nas zagadnienia w szerszym kontekście aniżeli tylko ekonomiczno-gospodarczym, stały się podstawowymi wytycznymi analizy działań określonych jako współdziałanie i pomoc wzajemna.

Definicja współdziałania i pomocy wzajemnej

Klasyczna już definicja Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej mówi: „Przez pomoc sąsiedzką rozumieć będziemy pomoc, okazywaną wzajem przez członków tej samej gromady wiejskiej, więc nie tylko przez bliskich sąsiadów, lecz przez sąsiadów w szerszym znaczeniu tego słowa – współmieszkańców wsi (...) jako pojęcia równoznaczne, używane (...) będą oba określenia: pomoc sąsiedzka i pomoc wzajemna” (Zawistowicz-Adamska 1950/51, 11). W odniesieniu zaś do współdziałania pisze: „wybieramy taką [jego] postać (...), która

polega na współpracy pomiędzy poszczególnymi gospodarstwami w obrębie jednej społeczności wiejskiej (...)” (tamże:10). Przytoczona definicja, pomocą wzajemną obejmuje konkretną, badaną społeczność wiejską i wszelkie sytuacje, w których zachodzi działanie podjęte na rzecz drugiej osoby czy też osób, współmieszkańców tej miejscowości. W trakcie podjętych prac badawczych wobec obserwowania działań wychodzących daleko poza badane społeczności zaistniała potrzeba włączenia ich w obręb badanego zagadnienia. Dlatego też zacytowana wcześniej definicja została rozszerzona i do pomocy wzajemnej – czy mówiąc szerzej współdziałania – zaliczono wszelkie sytuacje, w których ma miejsce działanie podjęte na rzecz drugiej osoby lub grupy osób albo też na rzecz wspólnego dobra, przez współmieszkańców danej miejscowości, ale także takie, które wychodzą poza badaną społeczność (pomoc płynie „z” niej lub „do” niej). Są one oparte na zasadzie wzajemności (wymiana świadczeń) i równowagi usług. Badaniami objęto trzy rodzaje sytuacji, w których mamy do czynienia z tak zdefiniowaną pomocą wzajemną i współdziałaniem.

Pierwsza z nich to, pomoc okazywana w życiu codziennym, niezakłóconym niespodziewanymi zdarzeniami o negatywnym charakterze. Zaliczono tutaj działania wynikające z prowadzenia gospodarstwa wiejskiego lub inwestycji prywatnych (takich jak np. budowa domu), a także uroczystości rodzinne, które są planowane i postrzegane jako pomyślne dla życia rodziny (np. narodziny dziecka, chrzest, komunია, wesele).

Drugą grupę tworzą działania podejmowane celem udzielenia pomocy w sytuacjach wyjątkowych i losowych burzących rytm dnia codziennego, wprowadzających do niego chaos i dezorganizację (np. choroba, śmierć, klęski żywiołowe).

Do ostatniej grupy zaliczono tzw. współdziałanie na rzecz wspólnego dobra, a więc przy wznoszeniu budynków użyteczności publicznej (szkoła, remiza, ośrodek zdrowia), obiektów sakralnych, a także wspólne działania mieszkańców, których celem jest zachowanie już istniejących na terenie wsi instytucji i związanych z nimi budowli.

W artykule tym skupimy się tylko na pierwszym z wymienionych rodzajów współpracy. Materiały, którymi będę ilustrować badane zagadnienie zostały zebrane w dwóch wsiach górskich: Jaworzynce (w gminie Istebna) i Kamesznicy (w gminie Milówka). Badania terenowe prowadzono w latach 1999–2005. W tym czasie przeprowadzono 87 wywiadów w Jaworzynce i 85 w Kamesznicy, a uczestniczyło w nich 202 respondentów. Starano się, by rozmówcy różnili się między sobą nie tylko pod względem wieku i płci, ale również miejsca zamieszkania, źródeł utrzymania i wielkości posiadanego gospodarstwa (badania w latach 2003–2005 były finansowane z grantu promotorskiego KBN Nr: 2 H01H 062 25).

W artykule będą cytowane wypowiedzi respondentów, zawsze oznaczone kursywą. Celem zachowania ich oryginalności, przytaczam je z zachowaniem miejscowej gwary, nie stosując jednak transkrypcji fonetycznej. Cytowaną wypowiedź kończy notka bibliograficzna, np.: K/2/1932 czy J/4/1929

– pierwszy człon wskazuje na miejscowość, w której uzyskano informację (K – Kamesznica, J – Jaworzynka), drugi na numer wywiadu przeprowadzonego w tej miejscowości, trzeci człon jest rokiem urodzenia rozmówcy.

Współdziałanie i pomoc wzajemna dnia codziennego.

Jak już pisano, do pomocy dnia codziennego zaliczono działania wynikające z prowadzenia gospodarstwa wiejskiego i realizowanych w jego ramach inwestycji (np. budowa domu), a także uroczystości rodzinne, które są planowane i nie powodują w sposób niespodziewany i nagły jego dezorganizacji (np. narodziny dziecka, chrzest, komunია, wesele).

W badanych społecznościach można wskazać trzy rodzaje sytuacji, w jakich mamy do czynienia ze współdziałaniem związanym normalnym funkcjonowaniem gospodarstwa. Pierwszy z nich to współdziałanie znane w regionie prowadzonych badań pod nazwą *pobaby*, drugi rodzaj współdziałania często był określany przez respondentów, jako „zwykła pomoc sąsiedzka”, a trzeci to tzw. odrobki. Przyglądnijmy się po kolei każdemu z wymienionych rodzajów współdziałania.

Pierwszy z wymienionych rodzajów współpracy był popularny także w innych regionach Polski, przybierając blisko brzmiące nazwy, jak: powab, pobaw, powaba, tłoka czy tłó(u)ka. Objaśnienia tych terminów zawarte w słownikach i encyklopediach wskazują na występowanie w przeszłości tego rodzaju darmowej pomocy w dwóch rodzajach sytuacji. Pierwsza, jako pomoc występująca w obrębie gromady wiejskiej, świadczona na rzecz potrzebującego wsparcia sąsiada. W drugim natomiast przypadku był to rodzaj powinności poddańczej chłopów, czyli pracy wykonywanej na rzecz dworu, nie wliczanej jednak do wymiaru pańszczyzny. Zarówno J. S. Bystron (1916/1947), jak i K. Zawistowicz-Adamska (1948;1950/51) oraz B. Baranowski (1950/51) skłaniają się raczej do twierdzenia, że pierwotną była pomoc okazywana sąsiadowi gromadnie i bezinteresownie.

Ten typ współdziałania pojawiał się przy pracach wymagających większych nakładów finansowych i równoczesnej pracy większej liczby osób. Zazwyczaj był realizowany przez zespół ludzi, liczniejszy niż przeciętna rodzina wiejska. Nie były to także w dosłownym rozumieniu prace codzienne, ale takie, które rzadziej pojawiają się w życiu rodziny. Ten rodzaj pomocy był (także w czasie prowadzonych badań) świadczeniem bezpłatnym, udzielanym za poczęstunek z alkoholem. Uzyskana w ten sposób pomoc zobowiązywała do rewanżu i okazania wsparcia w analogicznych okolicznościach. Obowiązek ten przechodził także na następne pokolenia. W obydwu badanych wsiach występował ten typ pomocy (świadczony na takich samych zasadach i w podobnych sytuacjach), jednakże tylko w Jaworzynce jest ona znana pod nazwą *pobaba*, natomiast w Kamesznicy nie ma dla niej specjalnej, lokalnej nazwy.

W przeszłości ten typ współdziałania miał szersze zastosowanie. Fakt ten został odnotowany w pracy zbiorowej pod redakcją Józefa Gajka i Kazi-

miery Zawistowicz-Adamskiej, w całości poświęconej współdziałaniu i pomocy wzajemnej (1950/51). Jednakże, na skutek zarzucenia uprawy niektórych roślin (np. lnu) i hodowli owiec, ten rodzaj współpracy, w Jaworzynce określany jako *pobabą na len i wełnę*, nie jest już praktykowany. W zaledwie paru przypadkach zaliczono pomoc przy koszeniu trawy i zboża oraz przy młócce do prac wykonywanych z *pobaby*. Najczęściej te ostatnie wymienione rodzaje współdziałania, rozmówcy określali jako wykonywane na zasadzie wymiany usług, w ramach pomocy sąsiedzkiej. W Kamesznicy natomiast, poszczególne rodzaje prac realizowanych na zasadach pobaby, posiadały swoje lokalne nazwy. I tak np. skubanie pierza – niekiedy do nich zaliczane – określano *pierzowcem*, przy czym termin ten najczęściej odnosił się do poczęstunku i zabawy organizowanej po zakończeniu pracy. Zakończenie budowy domu, czego symbolicznym momentem było postawienie więźby dachu, świętowano postawieniem tzw. *mojki*, czyli przystrojonego drzewka. Gospodarz rewanzował się pracującym poczęstunkiem z alkoholem, zwanym tutaj *hołdamasem*. Tym samym terminem określano również posiłek organizowany po wylaniu stropu.

Do prac współcześnie wykonywanych na zasadzie pobaby, mieszkańcy badanych wsi zaliczali wyłącznie prace typowo męskie, związane z budową domu, w mniejszym stopniu zabudowań gospodarczych. Do pomocy *pobabowej* prosi się wtedy, gdy nie potrzeba specjalnych umiejętności (za pracę fachowców się płaci), konieczna jest natomiast równoczesna i zazwyczaj ciężka praca, wykonywana równocześnie przez kilka osób. Były to przede wszystkim zajęcia przy budowie płyty konstrukcyjnej na fundamentach wznoszonego budynku oraz stropu, a niekiedy także przy kopaniu fundamentów.

Mieszkańcy obydwu miejscowości zwracali jednak uwagę na możliwość zastosowania maszyn do prac, które najczęściej wymieniano jako współcześnie wykonywane z *pobaby*. Fakt ten każe przypuszczać, że także one przestaną być realizowane na dotychczasowych zasadach. Zapewne czynnikiem decydującym będzie porównanie opłacalności obydwu metod. Respondenci zwracali uwagę, że zorganizowanie *pobaby* jest kosztowne, ponieważ jak jedna z rozmówczyń zwróciła uwagę, *pobaba* jest droga, ponieważ współcześnie trzeba kupić dużo alkoholu: *te pobaby były, ale teraz zanikają. Bo ludzie mówią, że lepiej zapłacić, bo pobaba więcej kosztuje. Bo dawniej, to się tyle wódki nie dawało. Kiedyś litr wystarczył, a teraz trzeba parę litrów i to jest drogo, więc wolą zapłacić. Dawniej tak ludzie nie pili* (J/50/1929). Ponadto prace realizowane na tych zasadach wiążą się z przyszłym rewanzem, a jego obowiązek przechodzi również na następne pokolenie.

Prace realizowane na zasadzie pobaby – zwłaszcza w przeszłości – nosiły znamiona działań w większym stopniu realizowanych zgodnie z obowiązującym obyczajem. Cechą charakterystyczną *pobaby* w przeszłości był jej rys towarzysko-matrymonialny, występujący właściwie we wszystkich pracach wykonywanych w jej ramach. W wiejskiej społeczności tradycyjnej czas pracy i czas rozrywki przeplatał się, a wszelkie zajęcia, w których uczestniczyła większa grupa osób, były także formą życia towarzyskiego. Fakt uczestnicze-

nia w nich zarówno młodzieży żeńskiej i męskiej, przeplatania pracy żartami, przyspiewkami i niejednokrotnie kończenia ich potańcówką, nadawał jej specyficzny charakter. Obecnie młodzi ludzie mają możliwość spędzania czasu we własnym rówieśniczym gronie i nawiązywania bliskich więzi w całkowicie innych okolicznościach, niż w czasach młodości ich dziadków, a niekiedy i rodziców. Czynniki towarzysko-matrymonialny, towarzyszący *pobabie* w przeszłości – przejawiający się m.in. w organizowaniu zabaw, porównywanych przez rozmówców do współczesnych dyskotek – stanowił zapewne o jej atrakcyjności i zapewniał chętnie uczestnictwo młodych ludzi w pracach realizowanych na jej zasadach. Współcześnie, wobec zmian obyczajowości życia młodzieży wiejskiej, utracił on swoje dawne znaczenie.

Trzeba również wspomnieć, że *pobaba* w przeszłości miała szczególną rangę, a zaproszenie na nią było wyrazem szacunku. Tak należy rozumieć informację zawartą w jednym z opowiadań podanych przez W. Kosińskiego: „Tego górala sanowali, poważali bardzo, zaprasoli wszędy na wiesiela, na pobaby, na wprowadziny, kazali siedzieć na stołku, tak go sanowali” (1883, 64). Do czasów współczesnych taka ranga wynikająca z zaproszenia i uczestniczenia w pracach pobabowych nie zachowała się. Rozmówcy zwracali jednak uwagę, że do pracy *pobabowej* zawsze należy zaprosić i jest to obowiązkiem gospodarza (spontanicznie udzielano pomocy w rozmaitych zdarzeniach losowych), a ponadto, że w pierwszej kolejności należy zwrócić się do rodziny, a dopiero później do sąsiadów i zaprzyjaźnionych osób. Reguła ta jest praktykowana do dzisiaj, a wypowiedź jednego z młodszych respondentów świadczy o przywiązywaniu do niej nadal dużej wagi: *Zazwyczaj najpierw prosi się rodzinę. To trzeba zrobić. Żeby tam ktoś nie potraktował... że go lekceważę* (J/70/1985).

Współcześnie żadna z prac odbywających się na zasadach pomocy pobabowej nie kończy się zabawą. Ważnym jej elementem jest nadal alkohol, którym trzeba poczęstować pracujących. Ma to miejsce po zakończonej pracy w czasie posiłku, na który zaprasza gospodarz. W czasie badań nie uzyskano informacji o uczestniczeniu w nich dziewcząt czy kobiet. Ich rola w tych przypadkach ograniczała się do przygotowania posiłku podawanego pracującym. Należy zauważyć, że poczęstunek, który można uznać za natychmiastową formę odwdzięczenia się za udział w pracach, nie zwalnia gospodarza od udziału w analogicznych przedsięwzięciach u jego współpracowników.

Drugim rodzajem współdziałania w codziennym życiu gospodarstwa wiejskiego, świadczonym na zasadzie wzajemnej wymiany świadczeń, usług, jest **pomoc sąsiedzka**. Zaliczano do niej różnego rodzaju formy działań nie mieszczące się w pomocy pobabowej. Należą do nich przede wszystkim prace polowe, wynikające z prowadzenia gospodarstwa. W największym zakresie pomoc ta występowała w okresie przed upowszechnieniem się maszyn rolniczych, minimalizujących ludzką pracę (kosiarki, młocarnie nowego typu, koparki ziemniaków, czy sporadycznie stosowane na badanym terenie kombajny). Ich wprowadzenie do gospodarstwa zlikwidowało w znacznym

stopniu potrzebę współdziałania (np. praca kosiarzy), lub zmieniło jego rodzaj (np. z kopania ziemniaków na ich zbieranie po zastosowaniu koparki).

W przypadku pomocy wzajemnej przy pracach rolnych mniej wyraziste jest, z kim się współpracuje – rodziną czy z sąsiadem. Ważnym czynnikiem doboru osób jest bliskość zamieszkania. Jedna z rozmówczyń stwierdziła, że ona w większym stopniu pracowała z sąsiadami, ponieważ jej „rodzina dalej mieszka” (K/48/1928). Bliskość zamieszkania sprzyja wiedzy o wzajemnych potrzebach, kłopotach, a także ułatwia omawianie wszelkich spraw gospodarskich. Wielu rozmówców wskazywało więc najbliższych sąsiadów. Trzeba jednakże pamiętać, że są to często osoby ze sobą spokrewnione (rodzeństwo, wujostwo, kuzynostwo). Tak więc sąsiad może być również krewnym. W odniesieniu do współczesności, częściej jednak wskazywano na rodzinę. Z zebranych materiałów wynika, że jest ona tym kręgiem, w którym w największym stopniu załatwia się wszelkie sprawy wymagające pomocy czy współdziałania większej liczby osób.

Należy podkreślić, że na terenie Jaworzynki (oraz wsi sąsiednich Istebnej i Koniakowa) do dnia dzisiejszego istnieją tzw. *dwory*. Są to skupiska zabudowań, które niegdyś stanowiły własność jednego gospodarza, natomiast w wyniku działań rodzinnych obecnie należą do kilku, niekiedy spokrewnionych ze sobą osób. Każda z tych jednostek osadniczych do dnia dzisiejszego ma swoją nazwę, najczęściej wywodzącą się od pierwszego osadnika (Zawistowicz-Adamska 1950/51, 68; Dobrowolska 1981, 183; Szromba-Rysowa, Tylkowa 1984, 22). Wielu autorów zwraca uwagę na istniejące w ich obrębie usankcjonowane rangą prawa zwyczajowego rozwinięte formy współdziałania. Jak pisała Maria Wysłouchowa w końcu XIX wieku, „(...) oprócz wspólnego miana mieszkańcy poszczególnych dworów korzystają ze wspólnych lasów, pastwisk, uważają place na których stoją ich zabudowania za własność zbiorową, i zbiorowymi też siłami przyprowadzają do skutku trudniejsze przedsięwzięcia i ulepszenia w gospodarstwie” (za: Zawistowicz-Adamska 1950/51, 69). Także Teresa Dobrowolska i Elżbieta Duszeńko zwracają uwagę, że przynależność i zamieszkiwanie w obrębie tej samej części wsi sprzyja pomocy i współdziałaniu. Piszą: „Na gotowość spieszenia z pomocą wpływa fakt zamieszkiwania w obrębie tej samej części wsi. Świadomość przynależności do wspólnego dworu czy przysiółka stwarza dodatkową ważną płaszczyznę identyfikacji pogłębiającą poczucie swojskości płynące z sąsiedowania (...)” (1984, 152). Dalej konstatują, że nie należy w ogóle odmawiać pomocy, a już szczególnie osobie mieszkającej w tym samym dworze (tamże).

Zwyczajowe udzielanie wsparcia osobom mieszkającym w obrębie tego samego *dworu*, w mniejszym zakresie obowiązuje do dnia dzisiejszego. W uzyskanych informacjach brak jest – rejestrowanego w latach ubiegłych – tego bezwarunkowego wymogu uczestniczenia w określonych pracach. W znacznym stopniu jest to wynikiem wzrostu liczebności domostw w ramach poszczególnych *dworów*, napływu – wskutek rozradzania się rodzin – większej liczby osób obcych, o różnych źródłach utrzymania. Wszystkie te czynniki

sprzyjają rozluźnieniu więzi także i w tych najmniejszych jednostkach osadniczych. Współpraca w obrębie *dworu* istnieje nadal z takim samym natężeniem jak dawniej, jeśli bliskość terytorialna i zamieszkiwanie w obrębie tej samej jednostki jest wzmacniane więzami pokrewieństwa.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że pomimo podobnego układu osadniczego Jaworzynki i Kamesznicy (reprezentują one typ wsi łańów leśnych), wynikającego z zakładania obydwu wsi w tym samym czasie (pierwsza połowa XVII wieku), w podobnych warunkach geograficzno-przyrodniczych i mimo wykształcenia się podobnej struktury wewnętrznej wsi (podział na *dwory* i *place*), to jednak w Kamesznicy trudno – także w odniesieniu do przeszłości – mówić o współdziałaniu w obrębie *placu*, które miałoby charakter rangi prawa zwyczajowego. Być może jest to związane z różnicami w zakresie przestrzegania obowiązujących przepisów prawa, na terenie Śląska Cieszyńskiego i sąsiedniej Żywiecczyny w okresie, kiedy ziemie te znajdowały się pod panowaniem Habsburgów. Restrykcyjne przestrzeganie przepisów przez władze patrymonialne zmuszało górali śląskich do wspólnego gospodarowania i wspólnego ponoszenia ciężących na nich zobowiązań. Na terenie sąsiedniej Żywiecczyny – mimo, że obowiązywały te same przepisy – grunty chłopskie były jednak dzielone, co z kolei raczej nie sprzyjało pogłębieniu zwyczaju współdziałania w obrębie *placu* (por. Wantuła 1954, 45–46).

Innym czynnikiem, odgrywającym ważną rolę w kształtowaniu się składu pracujących zespołów – zarówno w przeszłości jak i obecnie – jest wzajemna sympatia osób pomagających sobie w różnych sytuacjach. Zwracają na ten fakt także autorzy innych opracowań poświęconych omawianym zagadnieniom (m.in. Zawistowicz-Adamska 1950/51; Zambrzycka-Kunachowicz 1980; Dorowska 1981). Jeden z najstarszych informatorów w trakcie prowadzonej rozmowy przyznał, że: „(...) były takie kobiety, które lubiały we trójkę, we czwórkę robić, bo się uśmieły, ugadały i pracowały” (K/6/1906). Z kolei jeden z najmłodszych respondentów, mówiąc o osobach, które najczęściej pomagają w pracach polowych, powiedział: „Najbardziej tacy, których się lubi” (J/70/1985).

Omawiając pomoc wzajemną i współdziałanie w warunkach dnia codziennego, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że nie była ona altruistyczna. Korzystanie z niej wiązało się, bowiem z koniecznością rewanżu. Jeden z rozmówców w czasie prowadzonego wywiadu, wielokrotnie przerywał główny tok wypowiedzi, by zaznaczyć, że nie była to „taka bezinteresowna” pomoc. Mówił: *Nie było takiej pomocy, żeby sami przyjechali i za darmo robili (...) jak mi ktoś pomagał, a nie chciał wziąć pieniędzy, no to mówił ‘przyjdziesz mi pomóc’ (...) To nie była pomoc... tylko to była taka pomoc sąsiedzka, jeden drugiemu pomógł* (K/6/1906). Informator wielokrotnie wracając do tego wątku, pragnął zaznaczyć, że z otrzymaną pomocą zawsze było związane pewne zobowiązanie. Zasada wzajemności dotyczyła wszystkich rodzajów współdziałania i pomocy świadczonych w codziennym życiu. Wzajemność zabezpieczała także przed nadużyciami. Mimo, że nie wyliczano dokładnie wyświadczonych przysługi mówiąc, że *to wszystko było na gębę* (K/44/1925),

należało jednak starać się oddać tyle samo. Współcześnie przywiązuje się dużą wagę do starannego „wymierzenia i oddania” tego, co się, komu należy. Jest to szczególnie widoczne w przypadku organizowania uroczystości rodzinnych, a bezpośrednim tego przejawem jest zakładanie „zeszytów weselnych”, o czym wspomnę nieco dalej.

Ze współdziałaniem przy pracach rolnych ściśle jest związane zagadnienie odrobków. „Odrobki i pomoc sąsiedzka – jak pisze K. Zawistowicz-Adamska – zawsze współwystępują ze sobą, niekiedy nawet zazębiają się tak silnie, że na pozór trudno je rozgraniczyć (...) zawsze jednak odrobkom towarzyszy określona kalkulacja i zawsze każda ze stron daje z reguły inny rodzaj usług” (1950/51, 38). **Odrobek** najczęściej miał miejsce między gospodarstwami o różnej pozycji majątkowej. Gospodarstwo zamożne, dysponujące koniem i przystosowanymi dla niego narzędziami gospodarskimi, udostępniało je drobniejszym gospodarzom w zamian za tzw. pracę pieszą (tj. wykonywaną ręcznie).

Związek pomiędzy gospodarstwami nie był na ogół zawiązywany jednorazowo, do wykonania konkretnej pracy. Trwał on zazwyczaj lata i był obustronny (por. Zawistowicz-Adamska 1950/51, 36–42). Ta obustronność jest wyraźnie widoczna także współcześnie, w sytuacji ograniczania na badanym terenie wielkości i ilości gospodarstw. Szczególnie zaskakująca była wypowiedź jednego z rozmówców, który zauważył, że odrobkiem może być zarówno praca piesza, jak i ta świadczona przy pomocy konia. Jeden z informatorów, o własnej pracy wykonanej koniem u innego gospodarza określił ją odrobkiem za uzyskaną pomoc ręczną w wykopkach. Wypowiedź ta świadczy o zmianach, jakie zaszły w relacjach między zróżnicowanymi wielkością gospodarstwami.

Zapotrzebowanie na siłę roboczą w dużym gospodarstwie może być związane drogą najmu lub odrobku. Najem do prac rolnych – jak zaznacza Anna Zambrzycka-Kunachowicz – ma miejsce „(...) w warunkach rozwiniętej gospodarki towarowo-pieniężnej, gdzie właściciel gospodarstwa (...) posiada odpowiednią ilość gotówki dla opłacenia robocizny”, przy równoczesnym słabym uprzemysłowieniu, stwarzającym „(...) znikome możliwości uzyskania pracy poza wsią (...)” (1967, 11). Odrobek natomiast ma miejsce w sytuacji braku kapitału potrzebnego na najem lub, gdy występuje deficyt siły roboczej (tamże).

Odnosząc powyższe słowa do warunków społeczno-gospodarczych obserwowanych w trakcie badań należy stwierdzić, że wciąż mamy sytuację sprzyjającą rozwijaniu lub podtrzymywaniu stosunków opartych o odrodek. Żyjemy bowiem w warunkach rozwiniętej gospodarki towarowo-pieniężnej, której towarzyszą trudności ze zdobyciem pracy (z powodu wysokiego bezrobocia), jednakże większe gospodarstwa na badanym terenie, ze względu na brak gotówki raczej nie są zainteresowane najmem.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że współczesne mniejsze gospodarstwa zazwyczaj posiadają sprzęt zakupiony we wcześniejszych latach i są w stanie funkcjonować bez pomocy zamożniejszych sąsiadów. Ważną tutaj rolę odgrywa również fakt, że produkują one wyłącznie na własne potrzeby, a pra-

ca w nich jest wykonywana najczęściej w ramach rodziny. Pomoc w takich przypadkach nie jest konieczna lub jest realizowana w małym zakresie. Wobec tendencji do samowystarczalności, także w zakresie obsługi gospodarstwa, dawne zależności przestają istnieć.

W odmiennej sytuacji są większe gospodarstwa, które kiedyś w znacznym stopniu korzystały z pracy odrobkowej mniejszych gospodarstw, uzyskiwanej w zamian za różnego rodzaju usługi (w pracach rolnych, transportowych, itp.). Współcześnie znalazły się one w trudnej sytuacji. Problem nie polega jednak na braku „rąk do pracy” (tych jest nadmiar), ale sposobie zapłaty. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na niską dochodowość gospodarstw, na badanym obszarze. W warunkach górskich hodowla – która ma tutaj długie tradycje – jest podstawową działalnością, która mogłaby być opłacalna. Respondenci zaznaczali, że dochód z prowadzonych gospodarstw pochodził przede wszystkim ze sprzedaży mleka, a w dalszej kolejności żywca. Likwidacja punktów skupu i niemożność sprzedaży wyprodukowanych towarów, spowodowała wyprzedaż bydła i ograniczenie jego hodowli do zakresu, jaki może być wykorzystany przez daną rodzinę. Najlepszym odzwierciedleniem stanu hodowli (w czasie prowadzonych badań), jest informacja uzyskana od pracownika Urzędu Gminy w Istebnej. Udzielił on informacji, że zdarza się, że sąsiedzi we dwóch hodują jedną krowę by mieć dla siebie mleko (J/92/UG Roln.). W wypowiedziach respondentów charakterystyczne jest określanie czasu, do kiedy prowadzono gospodarstwa. Zazwyczaj wiązano ten fakt z likwidacją punktów skupu, przede wszystkim mleka. Mówiono: *„To tak było do czasu jak my sprzedawali mleko”* (w wielu wypowiedziach). Oczywiście ograniczenie chowu zwierząt pociąga za sobą ograniczenie upraw rolnych, dotąd prowadzonych także pod kątem wykarmiania zwierząt siłami gospodarstwa.

Tak więc przy niskiej rentowności gospodarstwa, balansującej na granicy opłacalności, wydatki na usługi czy wyświadczoną pomoc w konkretnej pracy, mogą stanowić problem, podnoszący ponadto koszty danej działalności. Jest to jeden z czynników ograniczania (pod każdym względem) sposobu funkcjonowania gospodarstwa i dążenia do załatwiania wszelkich spraw gospodarczych w ramach rodziny. Ma to z oczywistych względów wpływ na kształtowanie się pomocy wzajemnej-sąsiedzkiej, zwłaszcza związanej z prowadzeniem gospodarstwa. Zasady, na jakich była ona udzielana, w większym stopniu dotyczą kręgu rodzinnego, niż kręgu sąsiedzkiego.

Ostatnim typem współdziałania w ramach życia codziennego, niezaburzonego niespodziewanymi wydarzeniami, jest pomoc rodzinie w różnych momentach życia. Do takich chwil zaliczyć należy narodziny dziecka, chrzest, komunię oraz zaślubiny. Przedmiotem badań była pomoc świadczona w związku z organizacją uroczystości rodzinnych, przybierająca postać ofiarowanych prezentów – darów. Okazywana w tych konkretnych sytuacjach często miała prócz wymiernej pomocy materialnej także znaczenie symboliczne (por. prace Róży Goduli, Małgorzaty Maj, Anny Zambrzyckiej-Kunachowicz). Pamiętając o bogactwie i złożoności tego zagadnienia, w badaniach zwrócono uwagę na materialny wymiar otrzymywanej pomocy oraz na współdziałanie

w pracach przygotowawczych, związanych z uroczystościami rodzinnymi. W artykule tym skoncentrujemy się na jednym z aspektów pomocy, która okazywana jest w związku z organizacją wesela. Jest to zwyczaj przynoszenia do domu weselnego produktów pochodzących z własnego gospodarstwa. Na terenie badanych miejscowości zwyczaj ten – w porównaniu do innych – był najpopularniejszy i miał najszerzy zasięg. Porównując formę, zasięg i krąg osób udzielających tego rodzaju wsparcia na terenie obydwu miejscowości, dużo większe znaczenie miało ono w Jaworzynce. Natomiast w Kamesznicy, nawet we wspomnieniach starszych informatorów opisujących organizowanie tej uroczystości w latach 30.–50. XX wieku, zwyczaj ten nie przybierał tak szerokiego zasięgu. Niekiedy zresztą w wypowiedziach mieszkańców tej wsi pojawiały się spontaniczne porównania tego rodzaju pomocy do jej odpowiednika z sąsiedniej wsi – Koniakowa. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na duże podobieństwo w omawianej problematyce, jaką obserwowano w trzech wsiach zamieszkiwanych przez górali śląskich, tj. w Jaworzynce, Istebnej i Koniakowie. Mieszkańcy Kamesznicy zwracali ponadto uwagę, że tam „o wiele więcej sobie pomagano” (K/44/1925; K/26/1971). W tej części artykułu, właśnie ze względu na zakres tej formy pomocy, jaki był obserwowany w Jaworzynce, przywoływane będą materiały zebrane w tej miejscowości.

Wsparcie okazywane organizującemu wesele było w Jaworzynce samorzutne i przybierało postać szeroko zakrojonej pomocy, polegającej na przynoszeniu *darów*. Rozmówcy podkreślali, że nikt nie prosi o *dary* i że jest to stary zwyczaj praktykowany *od dawna, łód pradziadów jeszcze* (J/81/1922). W Jaworzynce *dary* były i są nadal powszechnie przynoszone zarówno przez gości weselnych (zaproszonych), jak i osoby nieuczestniczące w uroczystości. Zasadą było jednak, że osoba zaproszona dawała ich więcej, bowiem *Jak się jest gościem „weselowym”, to trzeba też tych darów więcej. A jak tylko sąsiadem, czy dalszym sąsiadem to już nie* (J/47/1966). Należy zaznaczyć też, że *dary* przynoszono nawet z odległych od domu weselnego zakątków wsi, a niekiedy także z miejscowości sąsiednich. Rozmówcy podkreślali, że *To nie tylko ci dają, co idą na wesele, ale sąsiedzi z okolic [też]. Oni przynoszą to za darmo. To jest taka pomoc, a jak zaś oni robią wesele, to zaś jemu niosą. Tak nawzajem sobie...* (J/41/1941, podobne: J/52/1955, J/50/1929; J/58/ok. 1924 i in.) Zwyczaj ten jest praktykowany nadal. Jak podawali rozmówcy *dary* przynoszono i przynosi się z bardzo wielu domów, a ponieważ otrzymana pomoc powinna być zwrócona, gospodynie prowadzą swoistą buchalterię. Każda z gospodyń, organizujących wesele i otrzymująca na nie *dary*, prowadzi tzw. zeszyt weselny. Zwyczaj prowadzenia tego typu notatek, jak się wydaje został zapoczątkowany w okresie międzywojennym lub w latach 40. XX wieku. Jedna z informaterek wspominając te czasy mówiła *No pisali wsiecko też do zeszytu. Coby nie zapomnieć, co kto przyniósł* (J/81/1922). Z wypowiedzi tej, a także wielu innych wynika, że ważne było by starać się oddać w miarę możliwości to, co się dostało. Gospodynie skrupulatnie notują w nim, kto i co przyniósł. Celem zilustrowania zasięgu tej pomocy, podam trzy przy-

kłady wesel, organizowanych w jednej rodzinie. Na pierwsze, organizowane w 1971 roku, przyniesiono: 83 kg masła, 800 jaj, 7 gęsi, 18 kur, 3 cielęta i ok. 550 zł. Na drugie, z początku lat 80. XX wieku, przyniesiono: 1400 jaj, 50 kg cukru (był wówczas na kartki), 75 kg masła, 19 kur i ok. 19 000 zł. Na trzecie, organizowane w II połowie lat 80. XX wieku, w *darach* przyniesiono: 1200 jaj, 77 kg masła, 24 kury, 58 grudek sera, 18 litrów śmietany i ok. 40 000 zł (J/50/1929). Zazwyczaj przynoszono produkty na wesele z 70–100 domów (liczba była do pewnego stopnia uzależniona od wielkości rodziny). Działania te wyraźnie wskazują na wagę, jaką przywiązuje się do tego, by nie pominąć żadnej osoby, od której otrzymało się *dary* i by oddać jej te same produkty. Współcześnie zaznaczyły się pewne możliwe odstępstwa w zakresie równoważnej (pod względem rodzaju produktów) wymiany *darów*. Jest już powszechnie przyjęte, że osoba nie prowadząca gospodarstwa, która otrzymała niegdyś produkty na wesele, ofiaruje jako *dar*, pieniądze. Przekazywana kwota jest równoważna, lub nieco wyższa, od aktualnej sumy cen, poszczególnych artykułów spożywczych zakupionych w sklepie, cytowana powyżej rozmówczyni powiedziała *Teraz daję równowartość w pieniądzu. I trochę dodam, bo czasem ktoś dał 10 jajek i 2 kostki masła, to nie dam 10 zł, ale coś jeszcze dodam – 30 zł mu wtedy dam* (J/50/1929).

Jak się wydaje, przekazywane *dary* były początkowo przeznaczane w całości na zorganizowanie uroczystości weselnej, stanowiąc rodzaj zapomogi (por. Szromba-Rysowa 1984, 127). W tej postaci była ona podobna do tej, która występowała w Kamesznicy, a także w wielu innych miejscowościach, z analogicznymi zwyczajami dotyczącymi organizowania uczt (por. Szubertowa 1950/51a; Drożdż 2002). Na terenie Jaworzynki (a także wsi sąsiednich Istebnej i Koniakowa) przyjęło się, że z otrzymanych produktów wypieka się kołaczki, które następnie są rozwożone do gości weselnych i najbliższych sąsiadów, którzy przynieśli *dary*.

Współcześnie kołaczki rozwozi się do wszystkich osób, które przesłały produkty na wesele. Trudno wskazać precyzyjnie, kiedy zaczęto odwdzięczać się w taki sposób wszystkim osobom, które okazały ten rodzaj pomocy. Prawdopodobnie miało to miejsce w latach 60. XX wieku, kiedy od dłuższego już czasu większość rodzin w badanych miejscowościach posiadała w miarę stabilne, pozagospodarskie, źródła dochodu. Pozwalały one na zorganizowanie takiej uroczystości bez pomocy sąsiadów. Potwierdza to wypowiedź informatorki urodzonej w 1929 roku, która stwierdziła, że gdy ona wychodziła za mąż (1946), to kołaczki rozsyłano tylko do najbliższych sąsiadów z tego samego *dworu*, natomiast w czasie organizowania wesel swoich dzieci (lata: 1971; 1973; 1975; 1983 i 1986) rozsyłała je już do wszystkich osób, od których dostała te *dary* (J/4/1929). Przy tak szeroko zakrojonej wymianie *darów* na kołaczki, w zasadzie większość przyniesionych produktów spożywczych jest przeznaczana na ich wypiek. W tym celu jest wynajmowana piekarnia, skąd gotowe ciasta przewozi się następnie do remizy lub restauracji – miejsc gdzie najczęściej współcześnie odbywają się wesela. Tutaj kołaczki są dzielone i rozwożone przez rodziny „młodych”. Zasadą jest, że osoba za-

proszona dostaje większy kawałek kołacza, bowiem prócz produktów naturalnych z gospodarstwa młoda para dostaje od niej również prezent weselny. Należy podkreślić, że wypiekane kołacze są w całości przeznaczone na zrewanżowanie się osobom, które przesłały *dary*, jak również, że ten rodzaj ciasta bardzo rzadko pojawia się współcześnie na stole weselnym (por. Szromba-Rysowa 1984; 1988).

Współczesny zwyczaj rozdawania kołaczy przed weselem wszystkim osobom, które przesłały produkty na wesele, jest przejawem zmian, jakie zaszły w sposobie ucztowania (por. Szromba-Rysowa 1984; 1988). Ważnym jego elementem jest przepych stołu biesiadnego (ilość potraw i sposób ich podania), który stał się sposobem zaznaczenia prestiżu. Jak zauważa Bronisław Malinowski w odniesieniu do badanych przez niego społeczności Archipelagu Trobriandzkiego, „W rozdawaniu darów, w rozdziale nadwyżki widzi on [tubylec] wyraz mocy i własnego wywyższenia (...) Hojność jest dla niego najwyższą cnotą, a bogactwo podstawowym składnikiem znaczenia i rangi społecznej” (1984, 30). Na fakt ten zwraca również uwagę Zofia Szromba-Rysowa, która analizując funkcje, biesiad wiejskich na przykładzie wybranych społeczności górali śląskich stwierdza, że „Współczesne uczyty spełniają na wsi przede wszystkim funkcję prestiżowo-reprezentacyjną (...) Poprzez suto zastawiony stół dąży się więc do zmanifestowania nie tylko swych możliwości materialnych, ale także umiejętności sprostania nowoczesnym, a więc najczęściej miejskim, wzorom zachowań” (1984, 129).

Przedstawiony zwyczaj praktykowany jest do dnia dzisiejszego pomimo tego, że – jak często podkreślali rozmówcy – jest on kosztowny i pracochłonny. Wyrażając się o nim z sympatią, podkreślali równocześnie jego „kłopotliwość” (J/81/1965; J/51/1944; J/52/1955). Jedna z informaterek zaznaczyła, że: (...) *niejeden już by nie chciał ... a to furt noszą* (J/54/1933). W ostatnich latach następuje jednak odchodzenie od obdarowywania kołaczami osób, od których otrzymano *dary*. Produkty na wesele lub ich ekwiwalent pieniężny są przyjmowane, ale organizatorzy wesela od razu informują, że kołacze nie będą już rozdawane (J/4/1929). Fakt ten może świadczyć o zachodzących zmianach w wyznacznikach statusu społecznego w obrębie społeczności wiejskiej, bowiem – odwołując się jeszcze raz do słów Bronisława Malinowskiego – „Ileć krajowiec może swoje zobowiązania zignorować bez utraty prestiżu albo bez utraty przewidywanych zysków, postępuje zupełnie tak samo, jak postąpiłby cywilizowany biznesmen” (1984, 30).

Podsumowując, należy stwierdzić, że obecnie pomoc okazywana w związku z prowadzeniem gospodarstwa lub organizacją uroczystości rodzinnych występuje o wiele rzadziej niż w przeszłości. Jeśli nawet mamy do czynienia ze świadczeniem sobie usług, rewanż ma często postać pieniądza równoważącego wykonaną pracę. Ograniczenie współdziałania przy zajęciach rolnych jest m.in. skutkiem mechanizacji prac gospodarczych, a także zmniejszenia się na badanym terenie produkcji gospodarstw, przede wszystkim hodowli. Jest to wynikiem zarówno trudności ze zbyt wyprodukowanych płodów rolnych, jak i bardzo niskiej rentowno-

ści prowadzonej działalności gospodarczej. Zaobserwowane tendencje są charakterystyczne także i dla innych regionów i wsi, zgodnie z ogólną sytuacją społeczno-ekonomiczną kraju.

Wśród czynników kształtujących pomoc wzajemną, a tym samym wpływających na obraz współczesnego życia wiejskiego, szczególne znaczenie miał (i ma nadal) napływ pieniądza z różnych pozarolniczych źródeł dochodu. Pozwolił on na modernizację sprzętu gospodarskiego, co z kolei wpłynęło na zmianę w rodzajach wykonywanych wspólnie prac lub zlikwidowało potrzebę współpracy. Dał też możliwość opłacenia zleconej pracy, bowiem zgodnie ze słowami jednej z informaterek: *Dawniej jak nie było pieniędzy, to się odrabiało (...), a potem jak mąż pracował, to się zapłaciło* (K/48/1928). Pieniądz wpłynął również na życie towarzyskie, a zasobność materialna (przejawiająca się m.in. w wystawności uroczystości rodzinnych) stała się wyznacznikiem statusu społecznego. Wiąże się z tym dążenie do skrupulatnego rozliczania się z otrzymanej pomocy. Można również dostrzec niechęć do zaciągania „długów wdzięczności”, z których należy rozliczyć się w przyszłości.

W ścisłym związku z wzrastającą rolą pieniądza w życiu społecznym badanych zbiorowości, przejawiającą się w wielu nowych zwyczajach (np. opłacanie obsługi kelnerskiej na weselach, którą jeszcze niedawno realizowano w ramach wymiany usług i pomocy sąsiedzkiej), pozostaje stosunek do gospodarstwa i gospodarowania. Zdecydowana większość rozmówców stwierdziła, że prowadzenie gospodarstwa w obecnych czasach jest nieopłacalne, a przy braku dodatkowych źródeł dochodu – trudne do utrzymania.

Niska rentowność gospodarstw oraz trudności ze zbytem wyprodukowanych produktów sprawiają, że pozyskiwanie pozarolniczych dochodów jest uznawane za priorytetowe. Gospodarstwo jest dodatkiem zapewniającym dostęp do własnych, wysoko cenionych produktów spożywczych. Część prac koniecznych do wykonania w gospodarstwie jest realizowana w ramach rodziny lub przy pomocy najbliższych sąsiadów (na zasadzie wymiany pracy). W przypadkach konieczności użycia maszyny, której brak w gospodarstwie, wynajmuje się ją coraz częściej za opłatą.

Współcześnie prowadzeniu gospodarstwa towarzyszy kalkulacja. Bierze się pod uwagę możliwości wykonania prac rolnych we własnym, rodzinnym zakresie i przy użyciu własnych maszyn, aby w jak największym stopniu uniknąć dodatkowych kosztów. Należy zaznaczyć, że na badanym terenie w ramach kręgu rodzinnego świadczenia zawsze są realizowane na zasadzie wzajemnej pomocy i wymiany usług. Trzeba jednak również podkreślić, że wnioski prezentowane tutaj opierają się na badaniach zakończonych na przełomie lat 2004/2005 czyli zamykają się na początku nowego etapu w dziejach Polski, jakim jest uczestnictwo w strukturach Unii Europejskiej. Nie odzwierciedlają one zatem zmian, które zaszły np. pod wpływem pojawienia się unijnych dotacji do określonych rodzajów produkcji, czy emigracji w poszukiwaniu pracy. Obserwacje poczynione w okresie po 2005 roku, w innych regionach górskich, dają podstawy do przypuszczeń, że także w obrębie rodziny rewanż – jeśli miałby nastąpić w bliżej nieokreślonej przyszłości – jest realizowany

za pomocą pieniądza, czyli zapłaty za np. wykonaną pracę. Stawka w tych przypadkach jest jednak niższa, jak dla osób nie spokrewnionych.

Podsumowanie

Ustalony przez Marcela Maussa model konstytuujący wymianę, czyli trojaki obowiązek: dawania – przyjmowania – odwzajemniania, czyli zasada wzajemności (*do ut des*) oraz podkreślana przez Bronisława Malinowskiego – reguła symetrii, czyli zasada równowagi usług, były podstawowymi zagadnieniami rozpatrywanymi w kontekście działań określonych jako współdziałanie i pomoc wzajemna.

Przenosząc te zasady na analizowane płaszczyzny życia społecznego należy stwierdzić, że w sytuacjach dotyczących życia codziennego, związanych z prowadzeniem gospodarstwa, zasada wzajemności jest najbardziej oczywista i najłatwiej obserwowalna, w tzw. pomocy sąsiedzkiej. W tych przypadkach rewanż, który jest realizacją zasady wzajemności, następuje w stosunkowo krótkim czasie. Zakres wspólnych prac, realizowanych w ramach tego typu współdziałania, jest jednak coraz mniejszy (co wynika m.in. z mechanizacji prac, napływu gotówki do gospodarstw z innych źródeł, nie-tradycyjnego podejścia do gospodarowania, niechęci do zaciąganiu długów wdzięczności) i w coraz większym stopniu obejmujący tylko osoby spokrewnione.

Natychmiastowy rewanż nie dotyczy dwóch z analizowanych sytuacji. Pierwszy, to prace współcześnie realizowane z *pobaby*, czyli prace budowlane. Duże inwestycje, do jakich zaliczyć należy budowę domu, jako wydarzenia rzadsze, mogą być odwzajemniane nawet przez następne pokolenie. Podobnie jest w przypadku pomocy okazywanej przy organizowaniu uroczystości rodzinnych. W obydwu przypadkach formą bezpośredniego rewanżu, jest poczęstunek/kołacz, którym są „obdarzani” udzielający wsparcia. Nie zwalnia on jednak organizatora pracy z obowiązku odwzajemnienia, który zostaje tylko „zawieszony w czasie”.

W przypadku drugiej z podanych reguł – reguły symetrii, czyli zasady równowagi świadczonych usług – również dostrzec można odstępstwa. W społeczności tradycyjnej regułą było, że odwzajemniano ten sam rodzaj prac, starając się również zrównoważyć czas pracy. Współcześnie zasada ta nie jest tak rygorystycznie przestrzegana w odniesieniu do pomocy w pracach wynikających z prowadzenia gospodarstwa. Rodzaj czynności odwzajemnianych jest uzależniony od potrzeby. Ma to większe znaczenie w przypadku pomocy uzyskiwanej przy okazji organizowania uroczystości rodzinnych, czego wyrazem są „zeszyty weselne”. Jednak także i w tym przypadku możliwe są współcześnie odstępstwa i osoba, która nie prowadzi gospodarstwa, może się zrewanżować pieniędzmi. Reguła symetrii jest natomiast przestrzegana w przypadku pomocy świadczonej na zasadach *pobaby*.

Kończąc, pragnę jeszcze raz podkreślić, że zasady regulujące istnienie i funkcjonowanie pomocy wzajemnej w społeczności tradycyjnej przenikały

i warunkowały praktycznie wszystkie sfery życia. Podtrzymywaniu tradycyjnych form pomocy sąsiedzkiej sprzyjała izolacja wsi, liczne powiązania i pokrewieństwa w obrębie społeczności wiejskich, a także ich duża samowystarczalność gospodarcza. Czynniki te wpływały również na siłę więzi. Poczucie wspólnoty – wynikającej z zasiedzenia, z faktu znajomości większości rodzin, ich losów i działalności poszczególnych członków społeczności – sprzyjało podejmowaniu wspólnych prac, wzajemnemu wspieraniu się w chwilach trudnych i radosnych, a także rozpoczynaniu działań dla wspólnego dobra.

Współczesna wieś badanych regionów, postrzegana przez pryzmat kształtowania się pomocy wzajemnej i współdziałania, w nikłym stopniu przypomina dawną wieś. W obecnej „otwartej” społeczności wiejskiej zanikają związki wynikające z prowadzenia gospodarstwa i związanego z tym stylu życia. Coraz częściej w relacje międzyludzkie wkracza pieniądź. Z jego pomocą reguluje się różnego rodzaju usługi, nie tylko dotyczące prowadzonego gospodarstwa, ale także odnoszące się do pomocy przy organizowaniu uroczystości rodzinnych. Ten sposób regulowania zobowiązań daje poczucie pełnego zwrotu należności i zwalnia z obowiązku pomocy czy rewanżu. Wzajemność w społecznościach tradycyjnych, której bezpośrednim wyrazem był właśnie rewanż, nie tylko utrzymywała istniejące więzi, lecz sprawiała, że były one na nowo podkreślane i wzmacniane. Współcześnie kładzie się raczej nacisk na samowystarczalność i na unikanie „długów wdzięczności”. Sytuacja taka nie sprzyja podtrzymywaniu więzi wewnątrzwioskowych na dawnych zasadach.

Sylwester Czopek*

Cultural Change from the Perspective of Cultural-Historical Archaeology

ABSTRACT

S. Czopek 2011. Cultural Change from the Perspective of Cultural-Historical Archaeology. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 6, 317–342

The article discusses the origins of aspects of cultural change using the example of archaeological cultures in south-eastern Poland, and with special reference to the meso-region of the lower Wisłok River. This study concludes that it is difficult to identify local roots in a traditional cultural-historical sense for most cultures within the study area. Attention is therefore focused on migrations and other population movements, as well as more complex external impacts on local populations, which are regarded as the main factors stimulating cultural change. In addition, some transformations and formations of new units may be due to local development (evolution) of cultures.

Keywords: culture, change, south-eastern Poland, migration of their changes

Received: 14.02.2011; Revised: 31.01.2012; Accepted: 5.04.2012

Explanations of cultural change can vary greatly and very much depend on the methodological and theoretical positions that are adopted. Even amongst similar perspectives, different interpretations can be observed – and this too also applies especially to cultural-historical archaeology. To start, the notion of “cultural change” must be precisely defined, because not all archaeologists understand it in the same way. For instance, looking to the subsistence base of prehistoric people one might draw the conclusion that only one “true” (revolutionary) change occurred during the transition from a hunter-gatherers economy to an agrarian one, and that all other differences should be interpreted only as modifications or transformations. On the other hand, migrations of peoples provide an opposite example, driving ethnic and cultural change at the same time (but not always) even within the same or a similar model of economy.

Generally speaking, for the present purpose, cultural change can be identified when separate archaeological divisions can be recognised in material remains, forming a culture or group (see Gediga 2006, 39).

* Instytut Archeologii, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Hoffmanowej 8, 35-016 Rzeszów, Poland; sycz@archeologia.rzeszow.pl

An 'archaeological culture' is used in the commonly accepted sense of a chronologically and spatially cohesive group of objects and other features. This definition is important because here we are interested in the origins of cultural change, not a theoretical discussion of the possible or probable mechanisms and consequences of change.

Before proceeding to more specific considerations, several theoretical considerations should be addressed.

In the first instance, we can reflect on varying understandings of archaeological culture as researchers disagree on whether cultures can be seen or not.

Probably the best example in Polish archaeology is the long-standing and still ongoing discussion of the relationship between the Pomeranian culture and so-called the Cloche Grave culture (Węgrzynowicz *et al.* 1995). Some researchers regard them as two separate units, while the others combine them. The lack of explicit, objective criteria in this discussion was highlighted some time ago (Malinowski 1968). Cultural units distinguished by most archaeologists are those that can be observed as fully developed. Difficulties in separating the causes of cultural change from the effects of change is the main reason for the lack of observation *in statu nascendi*. The definition of the spatial extent or territory where changes can be examined is also problematic, as factors such as the intensity of settlement and the chronology of distinctive attributes and features can vary greatly. It is generally very difficult (not always possible, and sometimes even pointless) to identify a so-called 'genetic' origin area for a given culture, i.e. a territory where the basic features emerged the earliest, and later became visible throughout the area occupied by the group. What is more, the source data is not always satisfactory.

From the perspective of cultural-historical archaeology, two aspects reveal particular meaning while dealing with cultural changes. The first is the classic typological-chronological inference, and the other one is settlement archaeology. The first analyses and organizes source material taking into account their diversity in time and space. This fundamental knowledge, supplemented by less clearly defined cultural features, is usually the basis for tracing possible links and phasing of different groups and material culture categories. Such approaches do not usually consider the spatial expression or distribution of the material. The autochthonists school (e.g. Kostrzewski 1961) provides

a classic example as they usually considered all the instruments of culture in isolation from their distribution in an area. This meant that each of the essential features could be identified with the whole range of culture. However, the spatial or territorial dimension appears to be very important, not least because settlement archaeology helps to combine archaeological sources (sites) with elements of the environment. It provides the opportunity to “capture the settlement processes”, defined as the “recognition at the particular areas the appearance and disappearance of the settlement” (Jankuhn 2004, 19). On the other hand, however, it also asks the question about how useful the methods of inference characteristic for settlement archaeology are to the study of cultural change. “It is sometimes possible to show the disappearance of the settlement, the emergence of different, ethnically new settlement” (Jankuhn 2004, 159). In this case the following conditions should be met:

- identification of settlement disappearance in the region at particular (certain) time;
- confirmation of re-settlement processes developing independently from preceding ones.

Well researched regions provide appropriate datasets for verifying such assumptions, including the results of extensive field walking (repeatedly reviewed), and excavations. Particular attention must be paid to some important limitations of the source data:

- it is necessary to have a complete picture of the settlement, and therefore one data collection strategy (e.g. The Polish Archaeological Record) is not enough;
- there should be an appropriate number of dated sites (as well as a basic chronological framework), which comes mainly from systematic excavations;
- observations in the field of settlement geography must be supplemented and verified in the course of excavations and natural sources (ecofacts) should be taken into account.

A precise chronological framework is particularly important to assessment of the dynamics of settlement. Settlement archaeology often relies on the observation of shaped (or mature) culture; meanwhile, but for the present purpose the most important observations should be made *in statu nascendi* – that is the observation of culture in the process of its formation. For most work on prehistoric settlement it is

impossible to do this, because it is not possible to study precise stratification of individual cultures (i.e. it is easy to differentiate individual cultures, but it is more difficult to sub-divide them on the basis of only a few distinctive ceramics collected from the surface of the site). We should also distinguish between endogenous cultural change (internal, connected with modifications and possible transformations of local cultural system) and exogenous (external, with the most extreme example such as the migration). Generally, settlement archaeology may easily identify exogenous change. Indeed, the greater the formal differences between two cultures (i.e. different organization of settlement and structural changes) the easier it is to make observations of this type.

Two further problems are the scale at which settlement-cultural changes are considered and how transformations are identified, deductions that operate in different ways. While fundamental settlement changes can be observed at micro-regional scale (defined as the basic territory in spatial organization, generally a village and a cemetery with facilities), the reliable association of these changes with of cultural change is not straightforward. Thus, not every settlement change implies a cultural change; conclusions drawn from neighbouring micro-regions may not help define territory; and cultural change in all micro-regions may not be comparable. So, even though observed change may be the result of cultural change in some micro-regions (and even larger meso-regions), it does not have to be interpreted in that way for the others. From this perspective, change visible at the elementary level of settlement archaeology is only change of the local system, and does not necessarily mean a broader cultural change.

In summary, while settlement archaeology can provide data to be included in analyses of cultural changes (or lack of them), there are many limitations to settlement research.

Interesting empirical data can be derived from observation of cultural changeability in an area. For the entire prehistory of south-eastern Poland, the best recognized territory in this respect is the lower Wisłok River meso-region (Czopek 1996; 2007, 210–227, maps in fig. 182–186; Podgórska-Czopek 2009, 218–232, maps in fig. 83). This region (area = 462 km²) provides a good case study for investigating possible cultural continuity or discontinuity. It can be defined as a meso-region, falling between a micro- and macro-region in the settlement system. In this area a cultural and chronological framework is well established,

as outlined below (sites undefined from a cultural point of view, generally dated to the Neolithic Period, are not included here):

- Final Upper Palaeolithic Period (3 sites);
- Mesolithic Period (5 sites);
- Early Neolithic Period – southern cultures (22 sites);
- Neolithic Period – Funnel Beaker culture (24 sites);
- Early Bronze Age – Mierzanowice culture (19 sites);
- Older Bronze Age – Trzciniec culture (38 sites);
- Middle Bronze Age / Early Iron Age – Tarnobrzeg Lusatian culture (187 sites);
- Roman Period – Przeworsk culture (89 sites);
- Early Middle Ages – Early Slavic culture (3 sites).

Each is represented by sites occupying more or less distinct environmental zones. Local origin is only noticeable for the transitional stage from the Trzciniec culture to the Tarnobrzeg Lusatian culture. In this case, similar settlement preferences (Czopek 1996, 79–85), so different from previously observed places in this area, and numerous traits in material culture, including ceramics, support this relationship. An excellent example is unique to the Grodzisko Dolne micro-region. It comprises a sequence of burial form, from Trzciniec inhumations, to an inhumation phase of the Tarnobrzeg Lusatian culture cemetery, to common cremation in the same necropolis. Distinct pottery with an S-shaped profile from Trzciniec sites also appears in the oldest phases of “Tarnobrzeg” cemeteries, providing evidence for continuity of basic categories of pottery making. In a modified form, as distinctive smeared pots, these also endured for a long time.

In the study area of the lower Wisłok River, we can also see a clear break in occupation, and analysis of the available datasets indicates that this is not due to poor data, but rather a real discontinuity in the past. The most striking example is the hiatus between the disappearance of the Tarnobrzeg Lusatian culture settlement (c. third century BC) and the appearance of the Przeworsk culture (at the earliest dated to phase B of the Roman Period in the first century AD). This break could be up to 300–400 years in duration. A shorter gap, probably lasting several decades (Podgórska-Czopek 2009, 238–245), was found between the settlement of the Roman and Migration Period and the Early Slavic materials. In this case, the later cultural model is so different to the previous one that it is difficult to suggest a local origin.

It is worth mentioning that recent large area excavations in advance of new motorways has not produced information that changes the broad culture sequence. Nor does this data change the well-known model of settlement and cultural characteristics, which was already well established throughout the study area for the period from the Bronze Age (Czopek 1996; 2007) to the initial phase of the Early Middle Ages (Podgórska-Czopek 2009).

An even more explicit example concerns the emergence of the oldest agricultural culture (Linear Pottery culture) in the sixth millennium BC on the Rzeszów-Przemyśl loess. Its origins lie outside the area, starting the Neolithic period (agricultural economy) in the Polish lands, coming from the Carpathians and Sudetes in the south. There is a consensus in the literature as to its allochthonic character in the area of contemporary Poland (Machnik 2006, 33). However, its long presence (almost 1,000 years) favoured the re-expansion from the earliest colonized areas, also supported by the preferred model of farming. Without discussing whether the Rzeszów-Przemyśl loess, a distinctive ecumene of the population of the Linear Pottery culture, was colonized directly from the South, or as a result of other population movements, its exogenous nature (in this case the population too) in this area should be emphasised, just as in other regions to the north of the Carpathians and the Sudetes.

Other Neolithic communities are represented here primarily by the people of the Funnel Beaker culture, and (with a slightly different nature) the Corded Ware culture. With regard to these units, it would be also very difficult to prove local roots (i.e. the San-Wisłok area with the adjoining Pre-mountainous Loess Plateau / Kańczuga Uplands). The same is true of other prehistoric cultures, and above all, the Early Slavic settlement. Differences between the Przeworsk culture of the Roman and Migration Periods and Early Slavic material culture in the earliest phase of the Early Middle Ages are so great that it is one of the foundations of the thesis of Slavic allochtonism on Polish territory. Another reason is the hiatus mentioned above.

Thus, in considering settlement-cultural transformations in the valley of the lower Wisłok and middle San there appears to be a lack of continuity between particular units. After taking into account differences in how culture is manifested, we can identify an episodic rather than a continuous process. However, two interpretations of this

observation are possible. Firstly, that the analysed area is too small (or unrepresentative) to draw conclusions about wider cultural change, and the observed patterns maybe a product of the partly random creation of the archaeological record. Therefore it may produce a false picture. Secondly, however, recorded changes may reflect real chronological and spatial relationships in cultural units.

This is quite a complex and difficult interpretative problem and has thus provoked ongoing discussion). Analysis of the archaeological record does not always provide an answer, and an ideal model of inference must involve recognition of repetitive features or processes which are maintained across chronological periods in the same area (Table 1).

Table 1. Sequence of cultures and their features in regional relations

Tabela 1. Następstwo kultur i cech w relacji regionalnej

Culture/Kultura	Feature/Cecha kulturowa	Time/Czas
Model of evolution/Model ewolucyjny		
Culture/Kultura „X”	A, B, C, D, E	
Culture/Kultura „Y”	B, D, E, F, G	
Culture/Kultura „Z”	E, F, G, I, K	
Model of 'revolution' /Model „rewolucyjny”		
Culture/Kultura „X”	A, B, C, D, E	
Culture/Kultura „Y”	F, G, H, I, K	
Culture/Kultura „Z”	L, M, N, O, P	

The first model very clearly refers to classical evolution. However, analysis of the micro- and meso-regional patterns (including those mentioned above) indicates that this model is of limited value for the study area. In particular, the smaller the case study area the more difficult or even impossible it is to show it, and there are problems especially with the repeatability of significant (including processed) cultural features and good dating. The second model (“revolutionary”) emphasizes the succession of cultures without the repetition of features or clear chronological continuity. This is a kind of apparent continuity, often observed in regional systems, confused with real cultural, and even population, continuity. This group contains mainly classical exogenous changes including migrations, and like any model system, it can appear apparently simple, which is a danger.

We can conclude that cultural changes in archaeology can be analysed in a variety of ways. The most general grouping contains the

changes inspired (or derived) from outside the study area or culture (i.e. exogenous) and internal transformations (i.e. endogenous), and these are discussed in more detail below.

Exogenous changes:

- Cultural expansionism with particular emphasis on migration (broadly defined):
 - Management of a “local” anecumene;
 - Replacement of an autochthonic culture;
 - Beginning of acculturation processes (“innovative migration”).
- “Clash” of cultures (including interactions and influences of neighbours).
- Adaptation of foreign (new) cultural patterns, also in the conditions of isolation (“adaptability of cultures and groups”).

Endogenous changes:

- “Cultural Development” (change of the culture at the time).
- Response to environmental change.

The range of possible interpretations of exogenous changes is much broader than the literal understanding of endogenous transformations. We may even dispute the internal development of culture as an important factor of change. Viewed from the perceptive of archaeological data sources an alternative term is modification of culture, but not necessarily leading to major structural changes. Indeed, very often the inspiration of “internal” change comes from outside.

An extremely interesting issue is the response to environmental changes. The oldest known archaeological response to such changes is migration (i.e. leaving the area because it is not appropriate to the preferred model in a given culture). In fact, this model can help us explain any cultural change in the oldest hunter-gatherer communities (Palaeolithic and Mesolithic), which responded to changing natural conditions. These were obviously the very drastic changes of the Ice Age (Pleistocene / Palaeolithic), so the specific human reaction (migration) stemmed from the massive scale of change, but also the limited adaptive mechanisms of the cultures in the face of new and changing climatic conditions and associated changes of other environmental components.

The ‘clash of cultures’ also requires discussion, principally where two cultures or groups come together. This may relate not only to ne-

ighbouring units, but it also considers a situation where a new factor (e.g. an extraneous population) appears in an area. The classic mechanism was outlined by Sławomir Kadrow and Jacek Górski for the Mierzanowice-Trzciniec relationship on the loess area of Małopolska (Górski, Kadrow 1996 ; see also Górski 2007, 32–38). It is worth noting that this type of reasoning can only take place when we have the necessary archaeological record, and crucially, a well established chronology. Cultural change is in fact dynamic.

Considering the relations between two cultures (in the same area) there are only three possible (Fig. 1) situations – $A + B = C$, $A + B = A$ and $A + B = B$ – that is that one or other of the cultures subsumes the other, or that a ‘new’ culture emerges. For all these models relevant examples can be found in the archaeological sources on Polish territory, even though not all of them are as frequent as the others. The most fixed model is when a new unit comes into existence due to the clash of two separate systems. However, the more we know about the

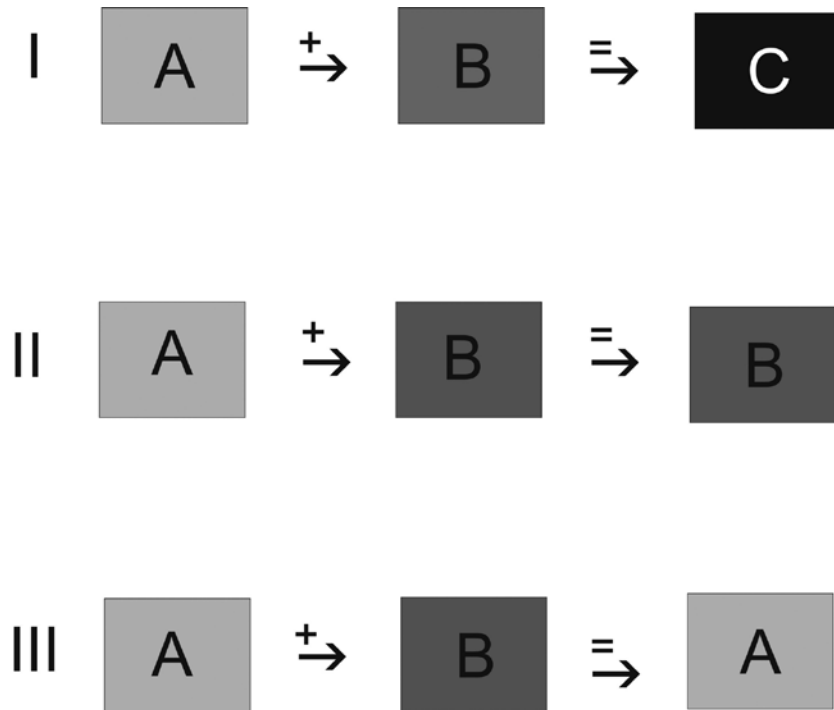


Fig. 1. A Diagram of possible relationships in the clash of two phenomena (cultures)
Ryc. 1. Schemat możliwych relacji w zderzeniu dwóch zjawisk (kultur)

archaeological record and the more accurate our dating the more often alternative suggestions appear attractive (e.g. Gorski, Kadrow 1996). The spatial dimension where changes occur is also important, as even in neighbouring regions such processes may take a different course.

Therefore, it is worth considering (Table 2) the possibility of using the division into exogenous and endogenous cultures for south-eastern Poland (see Czopek 1999).

Considering the list of characteristics above, we may notice that most cultures did not derive from local, previously occupied ground. Some of them are commonly associated with migration, with the arrival of a group of people with characteristic features. These characteristic features may be evident in ceramics, or tools, and other cultural factors, such as different funeral rites or significant changes in the settlement system. The most obvious examples that illustrate this phenomenon are the arrival of the Celts (Woźniak 2004, 133–156) and the formation of the San cluster of settlement (Karwowski 2007), or the migration of the first Slavs in the Early Middle Ages (Parczewski 2005). As for previous periods, the Magdalenian culture (Połtowicz-Bobak 2007, 35–51) or Mesolithic cultures may provide further examples. Probably the Transcarpathian cultures, particularly in the Bronze Age, can be interpreted in the same manner. The origins of cultures such as Füzesabony, Piliny or the complex of Warzyce type are difficult to identify in the earlier local groups (Czopek 1999, 111–120). Even the cultures so closely connected with the basin of the Vistula River such as Trzciniec, Pomeranian or Przeworsk, may not also be associated with local transformations. Their cultural pattern was developed in other areas, and was then moved to the basin of the San and Wisłok already formed. This is confirmed first of all by chronology, but also by analysis of the geography of settlement.

The cultures considered to be endogenous have also in their origin some exogenous elements. For example, the Tarnobrzeg Lusatian culture certainly arose in our study area (it did not exist anywhere else), but its cultural features displayed an external (“southern” or “western”) inspiration. There are cultural elements linking it with an older substrate of the Trzciniec culture (e.g. similar pottery styles and technology; continuity of settlement in the same micro- and meso-regions), but its major distinctive feature, the cremation of the dead, is not a local funeral rite. A similar mechanism can be identified in the

Table 2. Genesis of cultures and culture groups in SE Poland
Tabela 2. Kultury i grupy kulturowe Polski południowo-wschodniej w aspekcie ich genezy na tym obszarze

Culture/Kultura	Chronology/ Etap chronologiczny	Culture change/ Zmiana kulturowa		Remarks/ Uwagi
		Endogenic/ Endogenna	Exogenic/ Egzogenna	
Gravettien/grawecka	Palaeolithic/paleolit		X	
Magdalenien/magdaleńska			X	
Sviderian/świderska			X	
Komornice culture/komornicka	Mesolithic/mezolit		X	
Janisławice culture/janisławicka			X	
Linear Band Pottery culture/ceramiki wstęgowej rytej	Neolithic/Neolit		X	
Malice culture/malicka		X?		
Lublin-Volhynian culture/lubelsko-wołyńska		X?		
Funnel Beaker culture/pucharów lejkowatych			X	
Globular Amphora culture/amfor kulistych			X	
Corded Ware culture/ceramiki sznurowej			X	
Mierzanowice culture/mierzanowicka		X?		
Trzciniec culture/trzcinicka			X	
Füzesabony culture	Bronze Age and begin- ning of the Iron Age/ epoka brązu wraz z wczesną epoką żelaza		X	Migration/ migracja
Piliny culture/pilińska			X	
Warzyce type/typ Warzyce			X	Migration?/ migracja?
Tarnobrzeg Lusatian culture/tarnobrzeska kultura łużycka		X		
Pommeranian culture/pomorska			X	
Niepla type/typ Niepla		X		
Culture of Celts/celtycka			X	Migration/ migracja
Przeworsk culture/przeworska			X	
Wietrzo-Solina type/typ Wietrzo-Solina	Pre-Roman Period/okres przedrzymski i rzymski		X	
Early Slavic culture/wczesnoślwiańska			X	Migration/ migracja

Niepla type complex, which provided characteristic distinctive features in the Carpathian region in the Early Iron Age (Czopek, Poradyło 2008, 180 ff). Pottery technology and styles indicate both local links and much wider parallels.

The specific character of south-eastern Poland is also noteworthy. Here, the influence of southern and eastern links is strong, which is undoubtedly important in the consideration of local cultural transformations, extraneous infiltrations and even migrations. Moreover,

environmental conditions, which are a natural catalyst for cultural changes, are also a factor. Lowland parts of south-eastern Poland (i.e., the Sandomierz Basin) indicate stronger relationships with the entire basin of the Vistula River in comparison to the Carpathian area. The similarities in the environment may have proved attractive to different peoples and cultures where they were like their home territories. Examples of Bronze Age cultures include the Füzesabony and Piliny cultures, as well as Warzyce type complex or Niepla.

It should be noted that the main long-standing forces invoked to explain cultural change are either migrations or other movements of people and wider inter-group (interpersonal) relations, leading to exogenous changes within local cultures. Cultural expansion understood only as a displacement of entire populations is obviously very anachronistic. Generalised models presented in the literature (Fig. 2) are an obvious simplification, though this is most often the way in which archaeologists understand it. Here, not only is understanding of the archaeological sources important, but also their appropriate in-

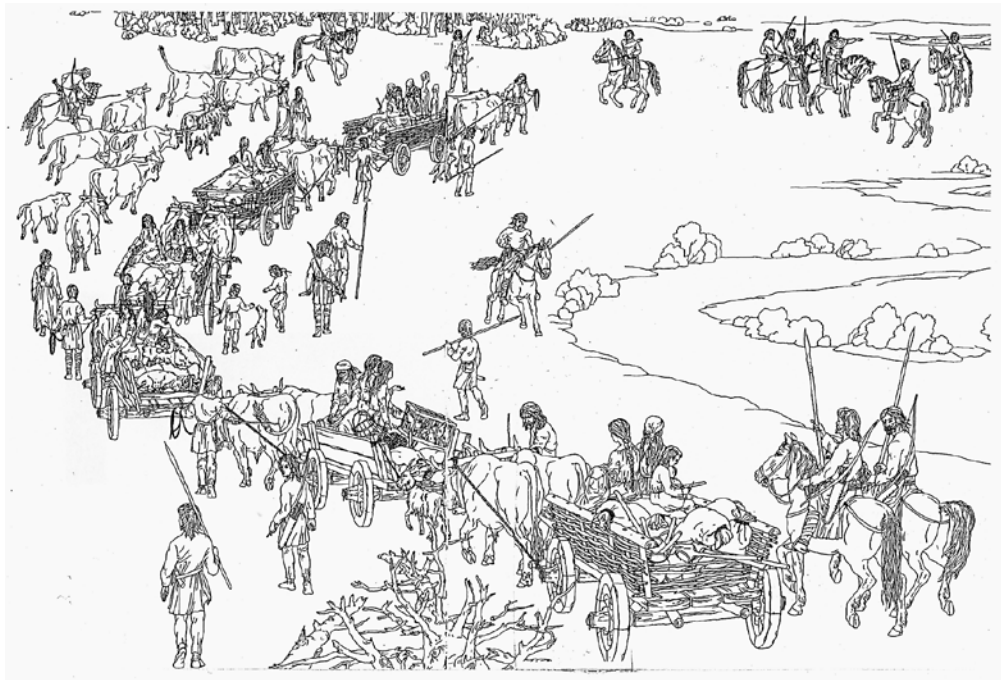


Fig. 2. The Great Migration of the Slavs (fig. P. Major – after Z. Váňa 1985)
Ryc. 2. Wielka wędrówka Słowian (rys. P. Major – za Z. Váňa 1985)

terpretation, which can vary depending on awareness (or not) of the methodological approach (Mamzer 2004, 97). However, it is clear that archaeology provides good examples of the migration of whole groups of people, small shifts in population, or even distant contacts leading to changes and cultural modifications (Gediga 2006; Machnik 2006).

We should also pay attention to the complexity of the term “migration”. The range of meanings related to this concept is discussed by Włodzimierz Wysoczański (2006) who lists a number of terms operating on different levels:

- **Leaving – moving in – settling** (migration, movement, movements of population, roaming, emigration, immigration, etc.);
- **Moving out – translocation – deposition** (exile, deportation, resettlement, translocation, displacement);
- **Removal – somewhere** (expatriation, deportation, expulsion);
- **Leaving – getting to – arriving – returning** (re-emigration, repatriation);
- **Leaving** (exodus, outlet, escape, refugee);
- **Coming; newcomers** (allochton, the influx of population);
- **Dwelling** (refugee);
- **Staying** (settlement, colonization, population, colonization, asylum, diaspora);
- **Merging, melting** (assimilation, acculturation).

Within this list are the terms of reference for the cultural situation (and therefore the archaeological sources), but this is a very difficult matter due to various (particularly source) reasons. However, a good starting point may be the situations for which written sources are available, while the interdisciplinary character of modern archaeology can also be useful in opening up new possibilities in the study of cultural changes (Machnik 2006, 37).

The remarks made in this article assume the perspective of cultural-historical archaeology, which is not the only framework to explain such complex processes as cultural change. However, since the approach is to a classic archaeological source science which provides information about differentiation of archaeological cultures, such an approach is justified. Researchers are increasingly emphasising the importance of elements of cultural-historical archaeology (“positivist core” – Markowicz 2010, 10) in recent research programs, taking into account new methodological perspectives.

Therefore, the two areas discussed, the meso-region of the lower Wisłok River and the whole province of south-eastern Poland, have been chosen to link the issues of cultural transformations with the particular region. It would appear that space played a very important role, not only as an area of specific environmental characteristics (accepted or rejected by the community of individual cultures), but also as an important “geopolitical” space in which culture was transformed, especially during earlier prehistory and early-historic cultures.

References

- Czopek S. 1996. *Grupa tarnobrzaska nad dolnym Wisłokiem i środkowym Sanem. Studium osadniczo-kulturowe*. Rzeszów.
- Czopek S. 1999. *Pradzieje Polski południowo-wschodniej*. Rzeszów.
- Czopek S. 2007. *Grodzisko Dolne, stanowisko 22 – wielokulturowe stanowisko nad dolnym Wisłokiem, część I – od epoki kamienia do wczesnej epoki żelaza* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 4). Rzeszów.
- Czopek S. and Poradyło 2008. *Warzyce, pow. Jasło, stan. 17 – osada z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 10). Rzeszów.
- Jankhun H. 2004. *Archeologia osadnictwa*. Warszawa.
- Gediga B. 2006. Problem migracji w badaniach archeologicznych. In A. Fudala and W. Wysoczański (eds.), *Migracje: dzieje, typologia, definicje*. Wrocław, 38–51.
- Górski J. and Kadrow S. 1996. Kultura mierzanowicka i kultura trzciniecka w zachodniej Małopolsce. Problem zmiany kulturowej. *Sprawozdania Archeologiczne* 48, 9–32.
- Górski J. 2007. *Chronologia kultury trzcinieckiej na lessach Niecki Nidziańskiej*. Kraków.
- Karwowski M. 2007. Hic Celticorum finis – osadnictwo celtyckie na pograniczu Polski i Ukrainy. In M. Dębiec and M. Wołoszyn (eds.), *U źródeł Europy środkowo-wschodniej: pogranicze polsko-ukraińskie w perspektywie badań archeologicznych* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 5). Rzeszów, 127–141.
- Kostrzewski J. 1961. *Zagadnienie ciągłości zaludnienia ziem polskich w pradziejach (od połowy II tys. p.n.e. do wczesnego średniowiecza)*. Poznań.
- Machnik J. 2006. Rola migracji w pradziejach. Problemy dyskusyjne. In A. Fudala and W. Wysoczański (eds.), *Migracje: dzieje, typologia, definicje*. Wrocław, 29–37.
- Makarowicz P. 2010. *Trzciniecki krąg kulturowy – wspólnota pogranicza Wschodu i Zachodu Europy*. Poznań.
- Malinowski T. 1968. Kultura pomorska a kultura grobów kloszowych. In *Zagadnienia okresu lateńskiego w Polsce*. Wrocław, 10–19.
- Mamzer H. 2004. *Archeologia i dyskurs*. Poznań.
- Parczewski M. 2005. Podstawy lokalizacji pierwotnych siedzib Słowian. In P. Kaczanowski and M. Parczewski (eds.), *Archeologia o początkach Słowian*. Kraków, 65–78.

- Podgórska-Czopek J. 2009. *Grodzisko Dolne, stanowisko 22 – wielokulturowe stanowisko nad dolnym Wisłokiem, część II – okresy rzymski i wczesnosłowiański* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 12). Rzeszów.
- Połtowicz-Bobak M. 2007. Zachód i wschód Europy – różne obszary, jedna tradycja. Wschodnie pogranicze schyłkowopaleolitycznej kultury magdaleńskiej. In M. Dębiec and M. Wołoszyn (eds.), *U źródeł Europy środkowo-wschodniej: pogranicze polsko-ukraińskie w perspektywie badań archeologicznych* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 5). Rzeszów, 35–51.
- Vaňa Z. 1985. *Świat dawnych Słowian*. Warszawa.
- Węgrzynowicz T., Andrzejewska M., Andrzejowski J. and Radziszewska E. (eds.). 1995. *Kultura pomorska i kultura grobów kloszowych. Razem czy osobno? Materiały z konferencji w dniach 24–26 listopada 1993*. Warszawa.
- Woźniak Z. 2004. Wędrówki Celtów i ich odbicie w źródłach archeologicznych. In M. Salamon and J. Strzelczyk (eds.), *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*. Kraków, 133–156.
- Wysoczański W. 2006. Siatka pojęciowa migracji w ujęciu językowym. In A. Fudala and W. Wysoczański (eds.), *Migracje: dzieje, typologia, definicje*. Wrocław, 124–147.

Sylwester Czopek

Zmiana kulturowa z perspektywy archeologii kulturowo-historycznej

Teorie zmiany kulturowej mogą przybierać bardzo różne formy i treści. Wiele zależy od przyjmowanej postawy metodologicznej. Nawet w zakresie zbliżonych poglądów możemy jednak obserwować różne interpretacje. Dotyczy to także archeologii kulturowo-historycznej, która w niniejszych rozważaniach odgrywa rolę zasadniczą. Już samo pojęcie „zmiana kulturowa” musi być precyzyjnie określone, bowiem nie dla wszystkich archeologów znaczy ono to samo. Biorąc pod uwagę na przykład podstawy egzystencji człowieka prahistorycznego możemy dojść do wniosku o zaistnieniu tylko o jednej, „prawdziwej” (rewolucyjnej) zmiany, czytelnej w momencie przejścia z etapu gospodarki zbieracko-łowieckiej do rolniczej. Wszystkie inne różnice mogłyby być wówczas interpretowane jedynie w kategoriach modyfikacji lub przekształceń. Z drugiej strony wiemy, że niekwestionowane przez nikogo migracje niektórych ludów stanowią przykład odwrotny, świadczący o ewidentnej zmianie etnicznej, a tym samym kulturowej (choć nie zawsze!), nawet w obrębie takiego samego, lub podobnego modelu gospodarowania.

W pewnym uproszczeniu, dla potrzeb niniejszych rozważań, można przyjąć, że o zmianie kulturowej będziemy mówili wtedy, gdy wyodrębniamy oddzielną jednostkę systematyczną w podziałach archeologicznych – kulturę lub grupę (por. Gediga 2006, 39). Jak wiadomo, kultura w archeologii jest uniwersalnym pojęciem określającym zwartą chronologicznie i przestrzennie grupę źródeł i cech. Jest to zrozumiałe, bowiem interesuje nas tutaj aspekt źródłowy zmiany kulturowej, a nie teoretyczne rozważania na temat jej możliwych lub prawdopodobnych mechanizmów i konsekwencji.

Zanim przejdziemy do bardziej konkretnych rozważań wypada jeszcze zwrócić uwagę na kilka aspektów teoretycznych. Należy do nich przede wszystkim samo rozumienie kultury archeologicznej – to co dla jednych badaczy już nią jest, dla innych jeszcze nie. Chyba najlepszym przykładem w polskiej archeologii jest trwająca od wielu lat i ciągle nie zakończona dyskusja na temat relacji między kulturą pomorską a tzw. kulturą grobów kloszowych (Węgrzynowicz *i in.* 1995). Jedni badacze traktują je jako dwa oddzielne zespoły, a inni łączą w jedną całość. Brak ściśle sprecyzowanych, obiektywnych kryteriów w tym względzie był podnoszony od bardzo dawna (Malinowski 1968). Wydzielane przez archeologów jednostki obserwujemy najczęściej w postaci w pełni ukształtowanej. Trudne oddzielenie przyczyn od skutków zmiany kulturowej jest głównym powodem braku obserwacji *in statu nascendi*. Kolejny aspekt, to terytorium w którym śledzimy zmiany. W tym zakresie prowincja danego ugrupowania może być bardzo różni-

cowana, zarówno co do intensywności osadnictwa, jak i różnej chronologii pojawienia się właściwych (dystynktywnych) źródeł i cech. Bardzo trudne (nie zawsze możliwe, a z pewnych względów nawet niezasadne) jest na ogół wydzielenie tzw. obszaru genetycznego dla danej kultury, tj. takiego terytorium, na którym najwcześniej zarysowały się podstawowe cechy, widoczne później na całym obszarze zajmowanym przez dane ugrupowanie. Należy też zasygnalizować aspekt źródłowy, który nie zawsze jest przecież zadowalający.

Z punktu widzenia archeologii kulturowo-historycznej szczególnego znaczenia w rozpatrywaniu zmian kulturowych nabierają dwa aspekty. Pierwszym jest klasyczne wnioskowanie typologiczno-chronologiczne, a drugim archeologia osadnictwa. Ten pierwszy, analizuje i porządkuje źródła uwzględniając ich zróżnicowanie w czasie i przestrzeni. Ta fundamentalna wiedza, uzupełniona o nieco trudniej identyfikowalne cechy kulturowe, jest zazwyczaj podstawą do śledzenia ewentualnych powiązań i następstwa czasowego różnych grup i kategorii źródłowych. Wnioskowania takie nie uwzględniają zazwyczaj przestrzeni, czyli miejsca ich występowania. Klasycznym przykładem mogą być tutaj studia szkoły autochtonistów (np. Kostrzewski 1961), którzy rozpatrywali zazwyczaj całe instrumentarium kulturowe w oderwaniu od obszaru, na którym ono występowało. Oznaczało to, że każda z istotnych cech mogła być identyfikowana z całym zasięgiem kultury. Tymczasem uwzględnienie czynnika terytorialnego, jak się wydaje, jest bardzo ważne. Pomaga w tym archeologia osadnictwa z jej charakterystycznymi metodami, łączącymi źródła archeologiczne (stanowiska) z elementami środowiska naturalnego. Daje to możliwości „uchwycenia procesów osadniczych”, rozumianych jako „rozpoznawanie na określonych obszarach pojawienia się i zanik zasiedlenia” (Jankuhn 2004, 19). Prowokuje to z kolei do zadania pytania o przydatność metod wnioskowania charakterystycznego dla archeologii osadnictwa w badaniach zmian kulturowych. „Udaje się niekiedy wykazać zanik zasiedlenia, pojawienie się odmiennego, etnicznie nowego osadnictwa” (Jankhun 2004, 159). Koniecznym warunkiem są w tym przypadku:

- stwierdzenie zaniku osadnictwa w regionie w określonym (pewnym) czasie;
- potwierdzenie ponownych procesów osadniczych, które rozwijałyby się niezależnie od poprzednich.

Odpowiednią bazę źródłową do weryfikacji takich założeń dają dobrze rozpoznane regiony, na co składają się wyniki licznych badań powierzchniowych (w tym wielokrotnie weryfikowanych) i wykopaliskowych. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na kilka ważnych ograniczeń źródłowych:

- konieczny jest w miarę pełny obraz osadnictwa, a więc jednorazowa prospekcja (np. Archeologicznego Zdjęcia Polski) jest tutaj dalece niewystarczająca;
- należy dążyć do uzyskania odpowiednio licznych serii materiałów źródłowych przydatnych do datowania (a także podstawowych określeń chronologicznych), które pochodzą przede wszystkim z systematycznych badań wykopaliskowych;

- obserwacje z zakresu geografii osadnictwa muszą być uzupełnione i weryfikowane w trakcie badań wykopaliskowych i przy uwzględnieniu wszystkich źródeł przyrodniczych (ekofaktów).

Za szczególnie ważne należy uznać obserwacje z zakresu dynamiki osadnictwa, która wymaga odpowiednio precyzyjnych określeń chronologicznych. Archeologia osadnictwa operuje raczej pojęciem kultury ukształtowanej, tymczasem najważniejsze byłyby tutaj obserwacje *in statu nascendi* – kultury w procesie jej kształtowania. W przeważającej części opracowań z zakresu osadnictwa prahistorycznego jest to jednak niemożliwe, ze względu na brak podstaw źródłowych do dokładnego rozwarstwienia poszczególnych kultur (na ogół łatwo wydzielamy poszczególne kultury, trudniej dokonać rozwarstwienia w ich obrębie mając do dyspozycji mało charakterystyczny materiał ceramiczny zebrany na powierzchni stanowiska). Należy także odróżnić zmiany kulturowe endogenne (wewnętrzne, łączące się z modyfikacjami i ewentualnymi przekształceniami lokalnego systemu kulturowego) i egzogenne (zewnętrzne, z których najbardziej skrajnym przypadkiem jest migracja). Archeologia osadnictwa łatwiej rejestruje te drugie. Można nawet stwierdzić, że im większe różnice formalne (źródłowe – w tym przypadku np. różna organizacja osadnictwa w połączeniu ze zmianami strukturalnymi) między dwiema kulturami, tym obserwacje tego typu są łatwiejsze.

Odrębnym problemem jest przestrzeń, w której możemy rozpatrywać zmiany osadniczo-kulturowe i której dotyczy właściwa transformacja. Poziom wnioskowania właśnie w tych dwóch aspektach jest bowiem różny. O ile podstawowe zmiany osadnicze mogą być rejestrowane już na elementarnym dla archeologii osadnictwa poziomie mikroregionu (rozumianego jako podstawowe terytorium w organizacji przestrzennej, najczęściej osada i cmentarzysko wraz z zapleczem), o tyle taka perspektywa dla wiarygodnych ustaleń o zmianie kulturowej w ogóle, jest zdecydowanie niewystarczająca. Nie każda zmiana osadnicza oznacza bowiem zmianę kulturową. Nawet suma wniosków z sąsiadujących ze sobą mikroregionów może nie dawać dostatecznego dystansu terytorialnego. Nie wszystkie mikroregiony z punktu widzenia istoty przemian kulturowych można uznawać przy tym za równoważne. Poza tym, to co dla jednych mikroregionów (a nawet większych mezoregionów) może być efektem zmiany kulturowej, już dla innych nie koniecznie musi być tak interpretowane. Z tego punktu widzenia zmiana uchwytana na elementarnym poziomie jest tylko zmianą lokalnego systemu. Nie musi ona oznaczać szerszej zmiany kulturowej.

Tak więc należy stwierdzić, że archeologia osadnictwa powinna dostarczać danych, które należy uwzględniać w analizach wykazujących zmiany kulturowe (lub ich brak). Trzeba jednak pamiętać o licznych ograniczeniach wynikających z istoty badań osadniczych.

Interesujących obserwacji (danych empirycznych) może dostarczyć prześledzenie zmienności kulturowej na wybranym obszarze. Najlepiej rozpoznany pod tym względem, w odniesieniu do całych pradziejów w ska-

li południowo-wschodniej Polski, jest mezoregion nad dolnym Wisłokiem (Czopek 1996; 2007, 210–227, mapy na ryc. 182–186; Podgórska-Czopek 2009, 218–232, mapy na ryc. 83). Obszar ten, wielkości 462 km², można traktować jako próbny dla zbadania zmienności lub ewentualnej ciągłości kulturowej. Wypełnia on zarazem definicję mezoregionu, jako jednostki w systemie osadniczym pośredniej między mikro-, a makroregionem. Na obszarze tym mamy dobrze uchwytnie następujące etapy (nie uwzględniono w tym zestawieniu stanowisk nieokreślonych kulturowo, datowanych ogólnie na epokę kamienia czy neolit):

- paleolit schyłkowy (3 stanowiska);
- mezolit (5 stanowisk);
- wczesny neolit – kultury południowe (22 stanowiska);
- neolit – kultura pucharów lejkowatych (24 stanowiska);
- wczesna epoka brązu – kultura mierzanowicka (19 stanowisk);
- starsza epoka brązu – kultura trzciniecka (38 stanowisk);
- środkowa epoka brązu/wczesna epoka żelaza – tarnobrzaska kultura łużycka (187 stanowisk);
- okres rzymski – kultura przeworska (89 stanowisk);
- wczesne średniowiecze – kultura wczesnosłowiańska (3 stanowiska).

Każdy z nich jest reprezentowany przez określoną liczbę stanowisk zajmujących mniej, lub bardziej wyraźne strefy środowiskowe. O miejscowej genezie można mówić jedynie w odniesieniu do etapu przejściowego od kultury trzcinieckiej do tarnobrzaskiej kultury łużyckiej. Wskazują na to podobne preferencje osadnicze (Czopek 1996, 79–85), tak różne od wcześniej obserwowanych na tym obszarze, a także liczne nawiązania w materiale źródłowym, w tym przede wszystkim w ceramice. Najbardziej wymownym przykładem jest stwierdzona tylko w tym regionie (a nawet w jednym z mikroregionów – Grodzisko Dolne) sekwencja: trzcinieckie cmentarzysko szkieletowe – inhumacyjna faza cmentarzyska tarnobrzaskiej kultury łużyckiej – powszechna kremacja na tej samej nekropoli. Występujące na stanowiskach trzcinieckich garnki o esowatym profilu pojawiają się przy tym w najstarszej fazie cmentarzysk „tarnobrzaskich”, świadcząc o ciągłości tradycji garncarskiej w zakresie wytwarzania podstawowej kategorii naczyń. W zmodyfikowanej formie – jako garnki o charakterystycznie obmazywanej powierzchni – przeżywają się jeszcze bardzo długo.

W analizowanym mezoregionie dolnego Wisłoka można także wskazać na wyraźne przerwy w zasiedleniu. Dobra znajomość źródeł raczej nie pozwala w tym przypadku na sformułowanie zastrzeżenia, że jest to jedynie luka źródłowa. Najbardziej jaskrawym przykładem jest hiatus między zanikiem osadnictwa tarnobrzaskiej kultury łużyckiej, odnoszonym do około III wieku p.n.e., a pojawieniem się kultury przeworskiej, która może być tu datowana najwcześniej na fazę B okresu rzymskiego, czyli I wiek AD. Przerwa mogła zatem trwać nawet 300–400 lat. Nieco krótszą, bo zapewne kilkudziesięcioletnią (Podgórska-Czopek 2009, 238–245), stwierdzono między osadnictwem z okresu rzymskiego i wędrowek ludów a materiałami wczsno-

słowiańskimi. W tym ostatnim przypadku model kulturowy jest tak różny w stosunku do wcześniej obowiązującego, że trudno mówić o jakiegokolwiek jego miejscowej genezie.

Warto zauważyć, że prowadzone w ostatnim czasie badania szeroko-płaszczyznowe w ramach programu autostradowego nie przyniosły źródeł, które spowodowałyby konieczność zmian w przedstawionym wyżej schemacie sekwencji kulturowej. Nie uzyskano także danych, które wymusiłyby korekty w modelowym ujęciu osadnictwa i charakterystyki kulturowej, bardzo dobrze rozpoznanej w całym przywołanym tu regionie, dla czasów od epoki brązu (Czopek 1996; 2007) po początkową fazę wczesnego średniowiecza (Podgórska-Czopek 2009).

Jeszcze bardziej wyraźny przykład dotyczy pojawiania się w VI tysiącleciu BC na lessach rzeszowsko-przemyskich najstarszej kultury rolniczej – kultury ceramiki wstęgowej rytej. Jej rodowodu należy szukać poza tym obszarem. Jest to jednostka rozpoczynająca neolit (gospodarkę rolniczą) na ziemiach polskich, wywodząca się z terenów położonych na południe od Karpat i Sudetów. W literaturze przedmiotu panuje zgoda co do jej allochtonicznego charakteru na obszarze dzisiejszej Polski (Machnik 2006, 33). Natomiast jej długa obecność (prawie 1000-letnia) sprzyjała niejako wtórnemu rozszerzaniu z najwcześniej skolonizowanych obszarów, czemu sprzyjał preferowany wówczas model gospodarki rolniczej. Nie wdając się w dyskusję, czy lessy rzeszowsko-przemyskie, charakterystyczna ekumena ludności kultury ceramiki wstęgowej rytej, zostały skolonizowane bezpośrednio z Południa, czy też w wyniku innych przesunięć ludnościowych, należy z całą mocą podkreślić egzogenny charakter tej jednostki (a w tym przypadku także ludności) na tym obszarze, podobnie zresztą jak i w innych regionach położnych na północ od Karpat i Sudetów.

Inne społeczności neolityczne reprezentowane są tutaj przede wszystkim przez ludność kultury pucharów lejkowatych oraz (o nieco innym charakterze) także kultury ceramiki sznurowej. Dla tych jednostek także byłoby bardzo trudno wykazać miejscowe (tj. na obszarze nadsańsko-wisłoczańskim wraz z przyległym Przedgórskim Płaskowyżem Lessowym/Wysoczyźnie Kańczuckiej) korzenie. Podobnie ma się rzecz z innymi kulturami prahistorycznymi, a przede wszystkim z sygnalizowanym wcześniej osadnictwem wczesnosłowiańskim. Różnice kulturowe między kulturą przeworską z okresu rzymskiego i wędrowek ludów a materiałami wczesnosłowiańskimi z najstarszej fazy wczesnego średniowiecza są tak duże, że jest to jeden z fundamentów tezy o allochtonizmie Słowian na ziemiach polskich. Dodatkowym argumentem jest wspomniany hiatus czasowy.

Rozpatrując zatem przemiany osadniczo-kulturowe na obszarze doliny dolnego Wisłoka i środkowego Sanu, dochodzimy do wniosku o braku ciągłości między poszczególnymi jednostkami. Po uwzględnieniu różnic w instrumentarium kulturowym prowadzi to do wniosku o zarejestrowaniu raczej kolejnych epizodów niż ciągłego procesu wiążącego się z trwałą obecnością człowieka, modyfikującego lub zmieniającego swą kulturę w zależności od

warunków naturalnych i uwarunkowań historyczno-kulturowych. Ocena takiego stanu rzeczy może być dwójaka:

- albo analizowany obszar jest za mały (lub niereprezentatywny) do wyciągania wniosków o zmianie kulturowej w szerszej skali, co może mieć także związek z ciągle wyrzywkową przecież znajomością źródeł, w związku z czym uzyskany obraz jest nieprawdziwy;
- albo zarejestrowane zmiany oddają rzeczywiste relacje chronologiczno-przestrzenne w stosunku do wyróżnianych tutaj jednostek kulturowych.

Jest to jak widać problem dosyć złożony i trudny w swej interpretacji (stąd prowokujący do ciągłej dyskusji). Źródłoznawstwo archeologiczne nie zawsze dostarcza w tym przypadku zasadniczych argumentów. Idealny model wnioskowania musi zakładać powtarzalność lub przetworzenie cech przy stwierdzonej na tym samym obszarze następstwie chronologicznym (tabela 1).

Model pierwszy bardzo wyraźnie nawiązuje do klasycznego ewolucjonizmu. Z obserwacji mikro- i mezoregionalnych (także tych przytoczonych wcześniej) wynika jednak, że można go bardzo rzadko udowodnić w odniesieniu do określonego obszaru. Istnieje oczywista zasada, że im mniejsze terytorium tym jest to trudniejsze, a nawet wręcz niemożliwe. Problemem jest przede wszystkim powtarzalność istotnych (w tym przetworzonych) cech kultury oraz dobre datowanie. Drugi przypadek („rewolucyjny”) akcentuje następstwo kultur przy braku powtarzalności cech i wyraźnej kontynuacji chronologicznej. Jest to swego rodzaju pozorna ciągłość, bardzo często obserwowana w układach regionalnych, mylona z rzeczywistą ciągłością kulturową, a nawet ludnościową. W grupie tej mieszczą się przede wszystkim klasyczne zmiany egzogenne z migracjami włącznie. Jak każdy układ modelowy, także i ten zawiera oczywiście uproszczenia, z których należy sobie zdawać sprawę.

Można zatem stwierdzić, że zmiany kulturowe w archeologii dają się w pewien sposób klasyfikować. Najogólniejszy podział to zmiany inspirowane (lub pochodzące) z zewnątrz rozpatrywanego terytorium (lub kultury) i przeobrażenia wewnętrzne, prowadzące do przekształcenia się jednej kultury w drugą. Te pierwsze można nazwać egzogennymi, a drugie endogennymi. Dokładniejsza ich klasyfikacja mogłaby wyglądać następująco:

Zmiany egzogenne:

- Ekspansjonizm kulturowy ze szczególnym uwzględnieniem **migracji** (w szerokim pojęciu):
 - zagospodarowanie „lokalnej” anekumeny;
 - zastąpienie kultury autochtonicznej;
 - rozpoczęcie procesów akulturacyjnych („migracja innowacyjna”).
- „Zderzenie” kultur (w tym oddziaływanie i wpływy sąsiedzkie).
- Adaptacja obcych (nowych) wzorców kulturowych, w tym warunkach izolacji („zdolność adaptacyjna kultur i grup”).

Zmiany endogenne:

- „Rozwój kulturowy” (zmiana kultury w czasie).
- Reakcja na zmiany środowiskowe.

Wachlarz możliwości interpretacyjnych zmian egzogennych jest dużo szerszy niż dosłowne rozumienie przekształceń endogennych. Można nawet zakwestionować wewnętrzny rozwój kulturowy jako istotny czynnik zmiany. Z poziomu źródeł archeologicznych alternatywnym terminem może być tutaj modyfikacja kultury, niekoniecznie prowadząca do zasadniczych zmian strukturalnych. Bardzo często także inspiracją takiej „wewnętrznej” zmiany pochodzi z zewnątrz.

Niezwykle interesującym zagadnieniem jest także reakcja na zmiany środowiskowe. Najstarszym znanym archeologii mechanizmem jest w tym zakresie migracja – opuszczenie terytorium nieprzystającego do preferowanego modelu w danej kulturze. Tak bowiem należy tłumaczyć wszelkie zmiany kulturowe najstarszych społeczności zbieracko-łowieckich (paleolitycznych i mezolitycznych), które właśnie w ten sposób reagowały na zmieniające się warunki naturalne. Były to oczywiście bardzo drastyczne zmiany, charakterystyczne dla epoki lodowcowej (plejstocenu/paleolitu). Tak specyficzna reakcja człowieka wynikała z głębokości samych zmian, ale też niskiego poziomu kulturowego i niewykształcenia mechanizmu adaptacyjnego do nowych, zmieniających się warunków klimatycznych i związanych z nimi przemianami pozostałych składników środowiska naturalnego.

Komentarza wymaga także zderzenie kultur. Dochodzi do niego w sytuacji gdy dwie jednostki (kultury lub grupy) wchodzi z sobą w reakcje. Może to dotyczyć sąsiadujących ze sobą zespołów ale też sytuacji, w której na danym obszarze pojawia się nowa jakość, np. obca ludność. Klasyczny mechanizm został wyjaśniony przez Sławomira Kadrowa i Jacka Górskiego w doniesieniu do relacji mierzanowicko-trzcinieckich na obszarze lessów małopolskich (Górski, Kadrow 1996; por. też Górski 2007, 32–38). Ze źródłowego punktu widzenia istotna jest konstatacja, że tego typu wnioskowanie może mieć miejsce tylko wtedy, gdy dysponujemy odpowiednim zasobem materiałowym. Kluczem jest oczywiście dobrze opracowana chronologia lokalnych zdarzeń. Zmiana kulturowa ma bowiem charakter dynamiczny.

W relacjach między dwiema kulturami (na tym samym obszarze) możliwe są (Ryc. 1) tylko 3 sytuacje – $A + B = C$; $A + B = A$ i $A + B = B$. Na wszystkie znajdziemy stosowne przykłady w źródłach archeologicznych z ziem polskich, choć nie tak samo często spotykane. Najbardziej utrwalonym modelem jest powstanie nowej jakości przy zderzeniu się dwóch odrębnych systemów. Im jednak więcej wiemy o źródłach i im dokładniej potrafimy je datować, tym coraz częściej sięgamy do alternatywnych propozycji (np. Górski, Kadrow 1996). Trzeba także zwrócić uwagę na przestrzeń, w której dokonują się ewentualne zmiany. Nawet w sąsiadujących ze sobą regionach procesy takie mogą mieć inny przebieg.

Rozpatrzmy zatem (tabela 2) możliwość zastosowania podziału na kultury egzogenne i endogenne w odniesieniu do południowo-wschodniej Polski (por. Czopek 1999).

W powyższym zestawieniu zdecydowanie dominują kultury, których raczej nie sposób wywodzić z miejscowego, wcześniejszego podłoża. Niektóre z nich, raczej powszechnie łączy się z migracją – przybyciem pewnej grupy

ludności o określonych, charakterystycznych tylko dla niej, cechach. Na poziomie źródłowym, mowa tutaj np. o ceramice, czy też narzędziach oraz innych cechach kulturowych – np. odmiennym obrządku pogrzebowym czy istotnych zmianach w systemie osadniczym. Ewidentnymi przykładami może tutaj być np. przybycie Celtów (Woźniak 2004, 133–156) i powstanie całego nadsańskiego skupiska osadniczego (Karwowski 2007), czy też migracja pierwszych Słowian w początkach wczesnego średniowiecza (Parczewski 2005). Wcześniej również można wskazać konkretne przykłady – np. kultury magdaleńskiej (Połtowicz-Bobak 2007, 35–51), czy kultur mezolitycznych. Zapewne podobnie można interpretować ślady kultur zakarpackich, szczególnie czytelne w epoce brązu. Genezy kultur: Füzesabony, pilińskiej czy też zespołów typu Warzyce trudno się doszukiwać w miejscowych, wcześniejszych ugrupowaniach (Czopek 1999, 111–120). Nawet tak ściśle związane z dorzeczem Wisły kultury jak trzciniecka, pomorska czy przeworska nie mogą być także związane z miejscowymi przekształceniami. Proponowany przez nie wzorzec kulturowy powstał na innych terenach, a w dorzecze Sanu i Wisłoki dotarł w formie już ukształtowanej. Potwierdza to przede wszystkim chronologia, jak też obserwacje z zakresu geografii osadnictwa.

Kultury uznane za endogenne także mają w swojej genezie pewien pierwiastek egzogeny. Np. tarnobrzeńska kultura łużycka, z całą pewnością powstała na interesującym nas terenie (nigdzie poza nim nie występuje), ale jej cechy kulturowe wykazują zewnętrzną („południową” lub „zachodnią”) inspirację. Potrafimy wprawdzie wymienić elementy łączące ją ze starszym podłożem (substratem) kultury trzcinieckiej (podobny sposób lepienia naczyń – wg tej samej stylistyki i zbliżonej technologii; kontynuowanie zasiedlenia w tych samych mikro – i mezoregionach), ale główna cecha identyfikacyjna – kremacja zmarłych nie jest miejscowym pomysłem na obrządek pogrzebowy. Podobny mechanizm można zarysować w stosunku do zespołów typu Niepla, charakteryzujących odrębność regionu karpackiego we wczesnej epoce żelaza (Czopek, Poradyło 2008, 180 n.). Widoczne tam cechy technologiczne i stylistyczne ceramiki wykazują zarówno związki z miejscowym podłożem, jak i znacznie szersze analogie.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na specyfikę obszaru południowo-wschodniej Polski. Silniej niż gdzie indziej zarysowują się tutaj wpływy południowe i nawiązania wschodnie, co niewątpliwie ma znaczenie w rozważaniach o miejscowych przekształceniach kulturowych czy obcych infiltracjach, a nawet migracjach. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na uwarunkowania środowiskowe, które są naturalnym katalizatorem zmian kulturowych. Nizinna część obszaru południowo-wschodniej Polski (tj. Kotlina Sandomierska) wykazuje silniejsze związki z całym dorzeczem Wisły niż strefa karpacka. To właśnie tam odrębne cechy środowiska, podobne do znanych z południowej strony Karpat, były niejako „naturalną” ekumeną dla odmiennych ludów i kultur. Można tu wspomnieć choćby najlepiej znane przykłady kultur epoki brązu – kultura Füzesabony, pilińska czy zespoły typu Warzyce, a później Niepla.

Należy zatem stwierdzić, że głównym motorem zmian kulturowych były i są albo migracje, albo innego rodzaju przemieszczenia ludności i szeroko rozumiane kontakty międzygrupowe (międzyludzkie), prowadzące do egzogennych zmian w obrębie miejscowych kultur. Ekspansjonizm kulturowy rozumiany wyłącznie jako przesunięcie całych ludów zasiedlających anekumeny jest oczywiście bardzo anachroniczny. Sugestywny model graficzny przedstawiany w literaturze (Ryc. 2) jest oczywistym uproszczeniem, a tak przecież najczęściej bywa on rozumiany przez archeologów. Ważne są tutaj nie tylko źródła archeologiczne, ale też odpowiednia ich interpretacja, która może być krańcowo różna w zależności od uświadamianej (lub nie) postawy metodologicznej (Mamzer 2004, 97). Trudno jednak zaprzeczyć, że archeologia dostarcza dobrych przykładów zarówno na migracje całych ludów, mniejsze przesunięcia ludnościowe, czy nawet dalekie kontakty prowadzące do zmian i modyfikacji kulturowych (Gediga 2006; Machnik 2006).

Warto także zwrócić uwagę na złożoność terminu „migracja”. Siatka pojęć z nim związanych wg Włodzimierza Wysoczańskiego (2006) obejmuje kilka różnopoziomowych terminów:

- wyjście – przesunięcie się – osiedlenie się (migracja, przemieszczanie, ruchy ludnościowe, wędrówka, emigracja, imigracja itd.);
- wyprowadzenie – translokacja – osadzenie (zsyłka, deportacja, przesiedlenie, translokacja, przemieszczenie);
- wydalenie – dokąś (ekspatriacja, wysiedlenie, wypędzenie);
- wyjście – dojsie – przebywanie – powrót (reemigracja, repatriacja);
- wyjście (exodus, odpływ, ucieczka, uchodźstwo);
- przyjsie; przybysze (allochton, napływ ludności);
- przebywanie (uchodźstwo);
- pozostanie (osadnictwo, zasiedlenie, zaludnienie, kolonizacja, azyl, diaspora);
- wtapienie się; stopienie się (asymilacja, akulturacja).

To właśnie wśród nich należy szukać adekwatnych do sytuacji kulturowej (a więc także źródeł archeologicznych) terminów. Jest to z oczywistych (w tym przede wszystkim źródłowych) względów sprawa bardzo trudna. Punktem wyjścia mogą być jednak te sytuacje, dla których znajdujemy pomoc w źródłach pisanych. Z drugiej strony przydatna może być także interdyscyplinarność współczesnej archeologii, która otwiera zupełnie nowe możliwości w badaniach zmian kulturowych (Machnik 2006, 37).

Dla uwag sformułowanych w tym artykule przyjęto perspektywę archeologii kulturowo-historycznej, która z oczywistych względów nie może być jedyną płaszczyzną wyjaśniania tak złożonego procesu jakim jest zmiana kulturowa. Skoro jednak mówimy o klasycznym źródłoznawstwie archeologicznym i wydzielanych na tej podstawie kulturach archeologicznych, to właśnie takie podejście jest uzasadnione. Coraz częściej akcentuje się bowiem znaczenie elementów archeologii kulturowo-historycznej („pozytywistycznego jądra” – Makarowicz 2010, 10) także w konstruowanych współcześnie programach badań, uwzględniających nowe perspektywy metodologiczne.

Przywołane dwa aspekty terytorialne – mezoregion nad dolnym Wisłokiem i cała prowincja południowo-wschodniej Polski – miały na celu powiązanie problematyki przekształceń kulturowych z konkretnym regionem. Wydaje się, że przestrzeń odgrywa tutaj bardzo ważną rolę. Nie tylko jako obszar o określonych cechach środowiskowych (akceptowanych lub odrzucanych przez społeczności poszczególnych kultur), ale także jako przestrzeń „geopolityczna”, co jest bardzo ważne przynajmniej dla młodszych kultur prahistorycznych i wczesnohistorycznych.

Jacek Górski*

Przemysław Makarowicz**

Environmental Determination and the Development of Trzciniec Cultural Circle Settlement in the Oder and Vistula River Catchments

ABSTRACT

J. Górski, P. Makarowicz 2011. Environmental Determination and the Development of Trzciniec Cultural Circle Settlement in the Oder and Vistula River Catchments. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 6, 343–358

An analysis of settlement in both upland and lowland zones reveals that the Bronze Age societies were quite capable of adapting to life in areas with different resource possibilities. The occurrence of a variety of settlement forms and occupation of diverse and radically different ecosystems, testify to the economic flexibility typical of Trzciniec Cultural Circle populations.

Keywords: settlement patterns, subsistence, Trzciniec circle, Oder, Vistula

Received: 14.12.2011; Revised: 30.03.2012; Accepted: 7.05.2012

The Trzciniec Cultural Circle (TCC) is believed to have been a polythetic macroterritorial communication community extending across the catchments of the Vistula, Dnieper and Dniester rivers (Fig. 1). For several centuries in the 2nd millennium BC the TCC integrated diverse cultural communities settling a substantial territory of what is now Poland, Ukraine, Belarus and Moldova (Dąbrowski 1972; Makarowicz 2010). This large area included highly varied natural conditions in the past.

The “Trzciniec” settlement developed in the forest (on the Polish Lowlands and East-European Plains) and forest-steppe zones (the highland belt south of the Lowlands), chiefly on sands, but also on the fertile soils developed on loess (Górski *et al.* 2004).

This development occurred during the Sub-Boreal period, the climatically most unstable stage of the Holocene (Chotinski, Starkel 1982).

During this period several transformations took place as a result of climate change and increasing pressures caused by growing human

* Muzeum Archeologiczne, ul. Senacka 3, 31-002 Kraków, Poland; Jacek.Gorski@ma.krakow.pl.

** Instytut Prahistorii, Uniwersytet Adama Mickiewicza, ul. Św. Marcin 78, 61-809 Poznań; przemom@amu.edu.pl.



Fig. 1. The spatial range of the Trzciniec Cultural Circle (after Makarowicz 2010)
Ryc. 1. Zasięg przestrzenny trzcinieckiego kręgu kulturowego (wg Makarowicz 2010)

populations. For example, in the Lowlands podsolization of soils began. At this time also some brown soils developed (Ugla 1981, 423) and the process of black soil formation on sand and clay began (Churska 1978, 36). The main tree species were pine and oak, but the period saw changes in the character of woodland, with a rapid fall in the proportion of elm, while hornbeam, beech and spruce expanded. Though the Sub-Boreal was generally unstable, the floruit of TCC communities coincided with a relatively warm and dry, younger phase of the period (Starkel 1991, 389–413).

In the Sub-Boreal general changes characteristic of the whole Holocene affected other elements of the environment as well. With natural forest cover vegetation effectively stops soil erosion processes

and the rate of sedimentation is usually low. The growth in local settlement brought about deforestation followed by greater soil erosion and sediment accumulation in low-lying areas (Starkel 1991, 139). In the loess highlands of Małopolska during the Sub-Boreal period, alternating phases of erosion and stability can be observed, also seen in side valleys with phases of both incision and sediment accumulation (Śnieżko 1983, 5–12). The intensification of hillside processes related to forest thinning is also recorded along valley edges and on the steep slopes of glacial moraines in the Lowlands (Starkel 1991, 145).

On a macro- and micro-regional scale, the density and character of “Trzciniec” settlement are so diverse that it is difficult to define a typical set of natural conditions favourable to the selection of a particular area as a dwelling place or a place of conducting economic activities. There are no differences in the intensity of settlement between lowland and highland areas, and the boundary between them was unimportant. Indeed, the boundary between the periglacial and younger glacial zones in the lowland ranges of the TCC also seemed to be unimportant (Górski *et al.* 2004, 193).

In all cases TCC sites are concentrated along river valleys (Fig. 2). This is due to the most favourable environmental conditions prevailing there, the role of rivers as communication routes, their central position in different zones of the ecosystem and easy access to water (e.g. Kłosińska 1992, 149; Michalski 1992, 52). The frequency of highland settlement was considerably lower. These tendencies are visible both in areas that have only few TCC sites and those which are densely settled, in both lowland and highland areas, in areas of potentially high productivity and those offering less favourable resource base (Górski *et al.* 2004, 193–194).

The “Trzciniec” settlement can be best described through two basic models. One of them relates to highlands covered mostly by loess soils found in the south of the study area, while the other refers to northern lowland areas which are mostly covered by wind-blown sand and dunes.

The loess highlands with its easily cultivated fertile soils, offered very favourable conditions for the agriculture-based economy. A characteristic stable settlement system, taking advantage of this type of environment, is found in the densely settled loess area near Kraków (Fig. 3). Settlement locations are dispersed intensively along drainage systems (Rydzewski 1986, 140–147). Long-lived, permanent settlements

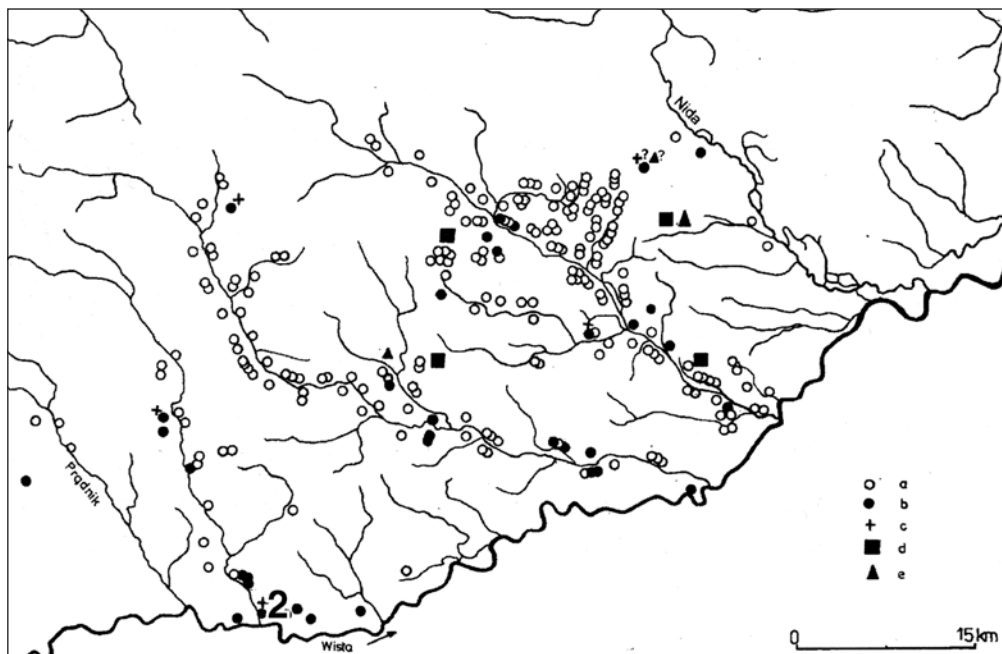


Fig. 2. Spatial distribution of settlement of Trzciniec Cultural Circle on the Western Loess Upland in Małopolska. A-e – various kinds of settlement locations; 2 – Kraków-Nowa Huta, “Kopiec Wandy” site (after Górski 1997)

Ryc. 2. Rozkład przestrzenny stanowisk trzcinieckiego kręgu kulturowego na lessach zachodniej Małopolski. A-e – różne rodzaje stanowisk; 2 – Kraków-Nowa Huta, stan. 55 „Kopiec Wandy” (wg Górski 1997)

were founded on meadow terraces and headlands of such terraces (over 60 per cent of the settlement points), with smaller settlements located along the edges of plateaus. Sites are grouped into small micro-regional clusters of 2–20 sq. km, and only rarely do single sites occur. The hub of a micro-region was a stable, village-type settlement, some of which survived throughout the TCC period (500–600 years) and consisted of over a dozen homesteads at a time (Górski 1994, fig. 6–13).

The dominance of fertile loess soils and the stability of settlement suggests that an economy based on plant cultivation was usual, exploiting a range of ecological habitats. The terrace meadows were well suited to intensive cereal cultivation and animal grazing on fields lying fallow or in dry-ground open forests with lush undergrowth. In turn, luxuriant oak-hornbeam forests and mixed coniferous forests on plateaus supported supplementary economic activities (Kruk, Przywara 1983; Rydzewski 1986).

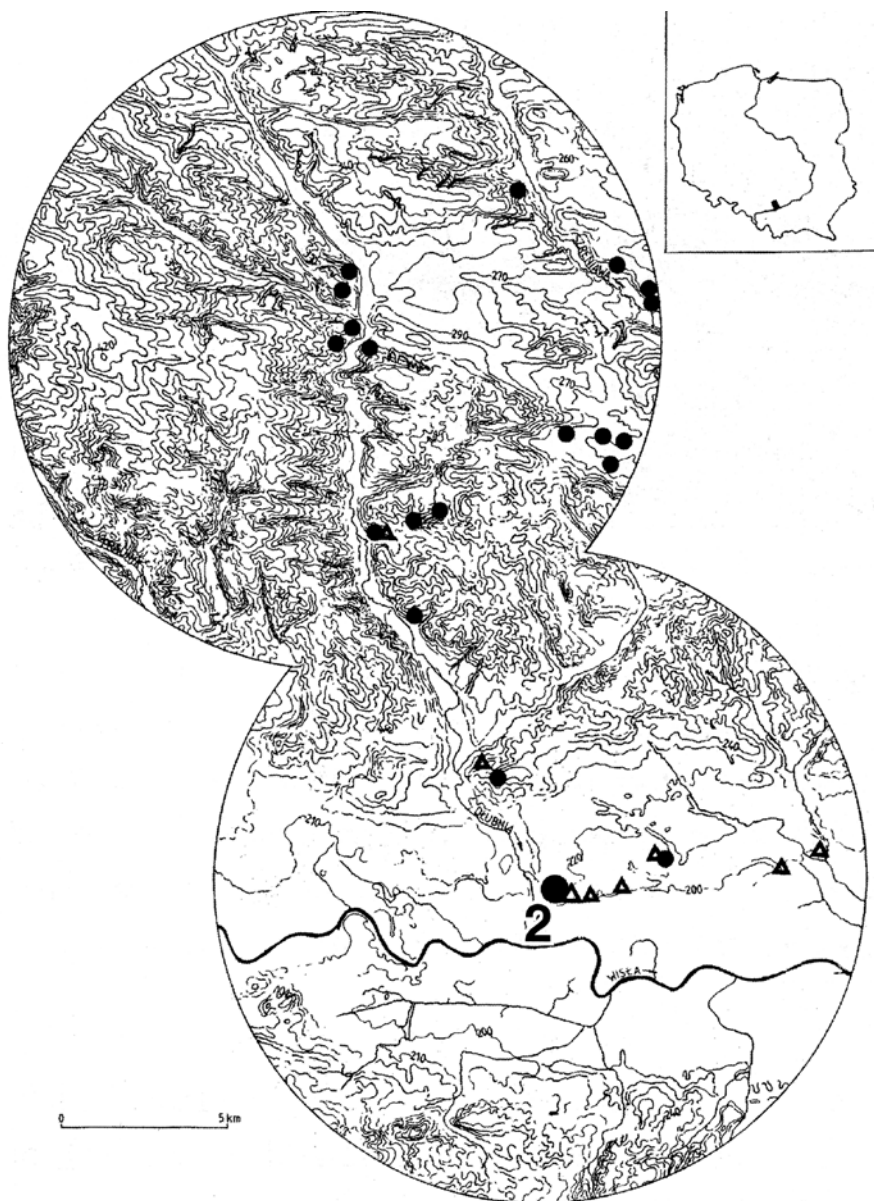


Fig. 3. Settlement networks of the Trzciniec Cultural Circle (TCC) and Lusatian culture on the areas 10 km around Kraków-Nowa Huta, „Kopiec Wandy” site (2) and Iwanowice, „Babia Góra” site. Black circles – stable settlement locations of the TCC. Triangles – stable settlement locations of the Lusatian culture from its early phase (after Kadrow, Górski 2003)

Ryc. 3. Sieć osadnicza trzcinieckiego kręgu kulturowego (TKK) i kultury łużyckiej na obszarze 10 km wokół stanowisk Kraków-Nowa Huta, „Kopiec Wandy” (2) i Iwanowice, stan. „Babia Góra”. Czarne punkty – stabilne osady TKK. Trójkąty – stabilne osady wczesnej fazy kultury łużyckiej (wg Kadrow, Górski 2003)

Beyond the Kraków area the picture is less clear, and while the TCC societies on parts of the Sandomierz and Rzeszów loess soils may have operated in a similar way, this is not certain. However, in the eastern Lublin province, stable settlements are encountered only in the late phase of the TCC (Taras 1997; Niedźwiedź, Taras 2006) suggesting some variation in the general model.

The simple existence of loess cover did not define the extent of the highly stable settlement network. For example, there are no traces of TCC settlement on a large loess area in the central Carpathian Foothills. Also, a clear thinning of settlement density can be seen (in comparison to areas near Kraków) in some parts of the Lublin and Sandomierz provinces, where TCC societies did not establish stable settlement structures (Górski, Kadrow 1996; Górski *et al.* 2004). In the other parts of the TCC highland enclave, densely settled areas, located in a landscape that has many 'lowland' characteristics, stand out. However, small and short-lived sites prevail there, which must be a result of the domination of animal breeding in the economy due to the prevailing environmental conditions (Taras 1995; Czopek 1998, 151). Occupation of these areas is consistent with the model developed for the Polish Lowlands.

The distribution of the TCC settlement across the Polish Lowlands was not uniform, but is characterised by a large number of settlement locations comprising campsites with short-lived structures (i.e. shacks) put up on light soils, sands (often on dunes), podsoils (developed on clay) and hydrogenous soils. The preference for such habitats may indicate the high mobility of Trzciniec groups, which was particularly characteristic of the initial stages of their development in these areas (Makarowicz 1998, 226–241).

In the north-western Polish Lowlands, there is a clear tendency to place virtually all forms of settlement (settlements, including central ones, campsites and traces of penetration) in river valleys. There is a tendency for settlement on meadow terraces or on higher terraces in the case of large valleys, on the edges and slopes of valleys in the case of smaller watercourses, or in their immediate vicinity (i.e. outside a valley but always close to it (Makarowicz 1998, 179)). On the southern section of the Warta River and in the area between the upper and middle Obra River and the Warta, settlements are concentrated on the elevated parts of meadow terraces (Warta valley) and the valley slopes

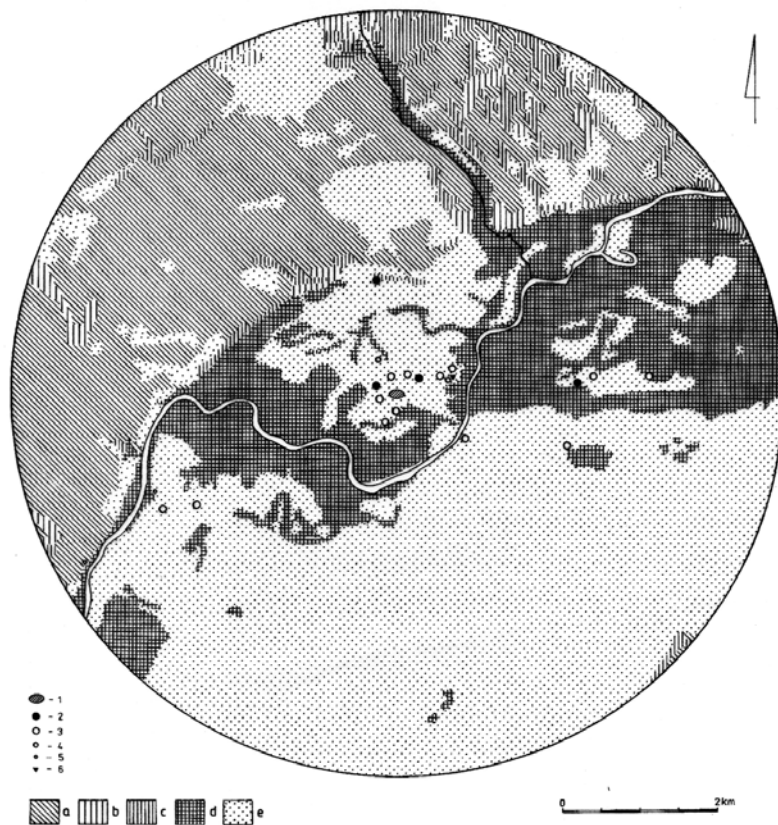


Fig. 4. Location of settlement sites of the Trzciniec Cultural Circle (TCC) with regard to soil cover in the middle Warta river drainage; 1 – TCC central settlement; 2 – other TCC settlements; 3–6 – various smaller TCC settlements (“camps” or traces of penetrations); a – podzol on clay; 2 – brown soil; 3 – black soil; d – hydrogenic soil; e – sand (after Makarowicz 1998)

Ryc. 4. Położenie stanowisk trzcinieckiego kręgu kulturowego (TKK) względem pokrywy glebowej w dorzeczu środkowej Warty; 1 – osada centralna TKK, 2 – inne osady TKK, 3–6 – różnego typu mniejsze osady TKK („obozowiska” i ślady osadnictwa); a – bielice na glinie, b – gleby brunatne, c – gleby czarne, d – gleby hydrogeniczne, e – piaski (wg Makarowicz 1998)

of smaller watercourses or along a plateau edge (Fig. 4; Makarowicz 1998). By contrast, only rarely are settlements found on a plateau and on flood plain (Kłosińska 1992). In central Poland (i.e. the catchments of the Bzura, Pilica and upper Warta rivers) settlements were set up along valley edges and on sandy terraces, frequently on elevations or dunes within meadow terraces (Gašior 1975, 103). Settlements in the regions of Kujawy and Pałuki were up to 0,5 ha in size, while campsites

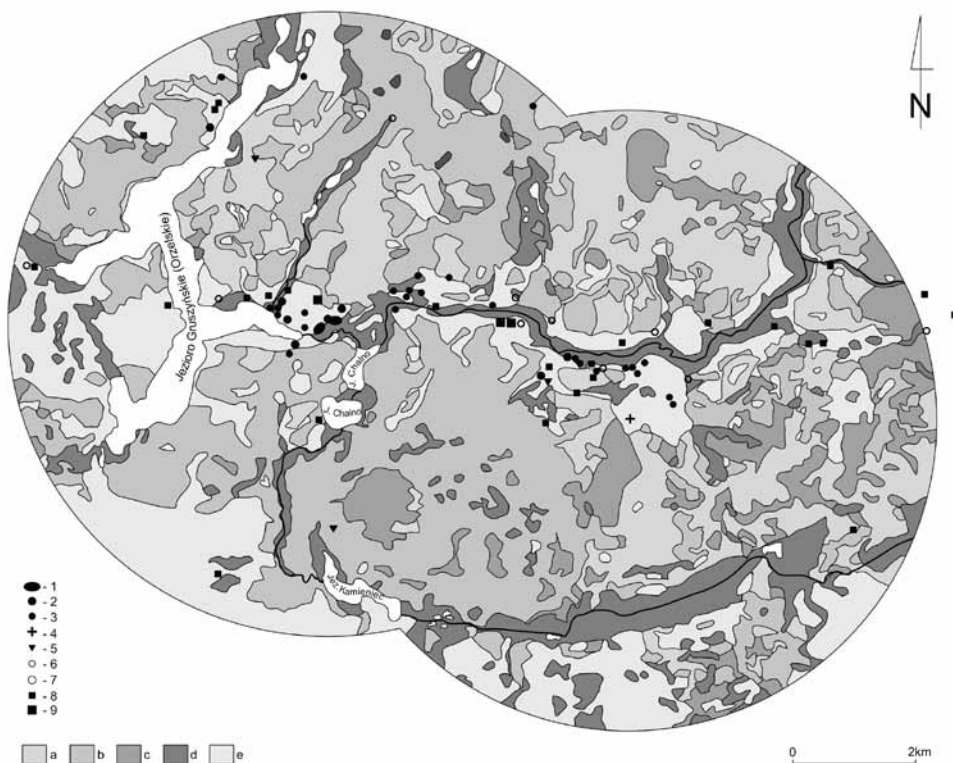


Fig. 5. Location of settlement sites of the Trzciniec Cultural Circle (TCC) with regard to soil cover in the Cuiavian Lake District (Zgłowiączka river valley); 1 – TCC central settlements, 2 – other TCC settlements; 3, 5, 6–9 – various smaller TCC settlements (“camps” or traces of penetrations), 4 – cemetery; a – podzol on clay; 2 – brown soil; 3 – black soil; 4 – hydrogenic soil; e – sand (after Makarowicz 1998)

Ryc. 5. Położenie stanowisk trzcinieckiego kręgu kulturowego (TKK) względem pokrywy glebowej na Pojezierzu Kujawskim (dolina Zgłowiączki); 1 – osady centralne TKK, 2 – pozostałe osady TKK, 3, 5, 6–9 – różnego typu mniejsze osady TKK („obozowiska” i ślady osadnictwa), 4 – cmentarzyska; a – bielice na glinie, b – gleby brunatne, c – gleby czarne, d – gleby hydrogeniczne, e – piaski (wg Makarowicz 1998)

were much smaller at only several hundred square meters. Somewhat larger settlements may exist, as recorded by field walking or rescue excavations on the middle Warta River, where settlements comprised better post-built dwelling structures that seem to have been more stable. In central Poland in the Late Trzciniec horizon, there might have been at least several relatively large settlements from 0,5 to 1,5 ha in size occupied over many years (Gašior 1975, 105). More frequent, however, are small settlements that must have been used only over one season. On the Mazovian Plain in the north-eastern Lowlands, ma-

Loess Uplands

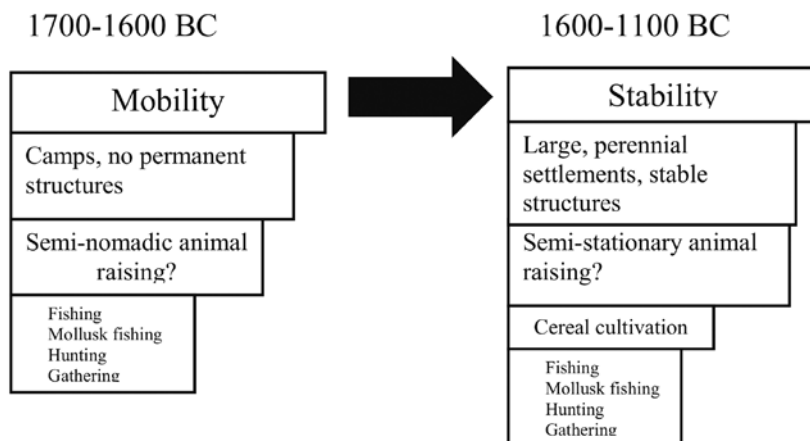


Fig. 6. Model of the Trzciniec Cultural Circle settlement and economy in the Southern Poland – Loess Uplands

Ryc. 6. Model osadnictwa i gospodarki trzcinieckiego kręgu kulturowego w południowej Polsce na wyżynach lessowych

terials from settlement sites on river terraces, valley slopes and along plateau edges have been identified (Dąbrowski 1997, 105). Frequently, such locations include dunes or small hillocks covered with sand. Only rarely, however, are any forms of settlement found on valley bottoms. It is hard to determine the size of settlements in this region, but a distinction was made between permanent settlements and more numerous traces of brief sojourns (Gardawski 1959; Dąbrowski 1997, 105).

It follows from the analysis of settlement geography that in all the micro-regions identified in the Polish Lowlands the majority of traces of human activity are recorded within a 2 km radius of main settlements, with a significant number (sometimes a majority) lying within a radius of 1 km (Fig. 5). In the regions of Kujawy, Pałuki and in the meltwater channel of the middle Warta, TCC populations set up their settlements on sandy terrain but close to more fertile lands that were agriculturally more useful. The productivity of these habitats was relatively high, as they were suitable for extensive cereal cultivation, intensive vegetable cultivation and grazing animals.

The analysis of TCC settlement shows, in both upland and lowland areas, many micro-regional clusters of settlement points, each consi-

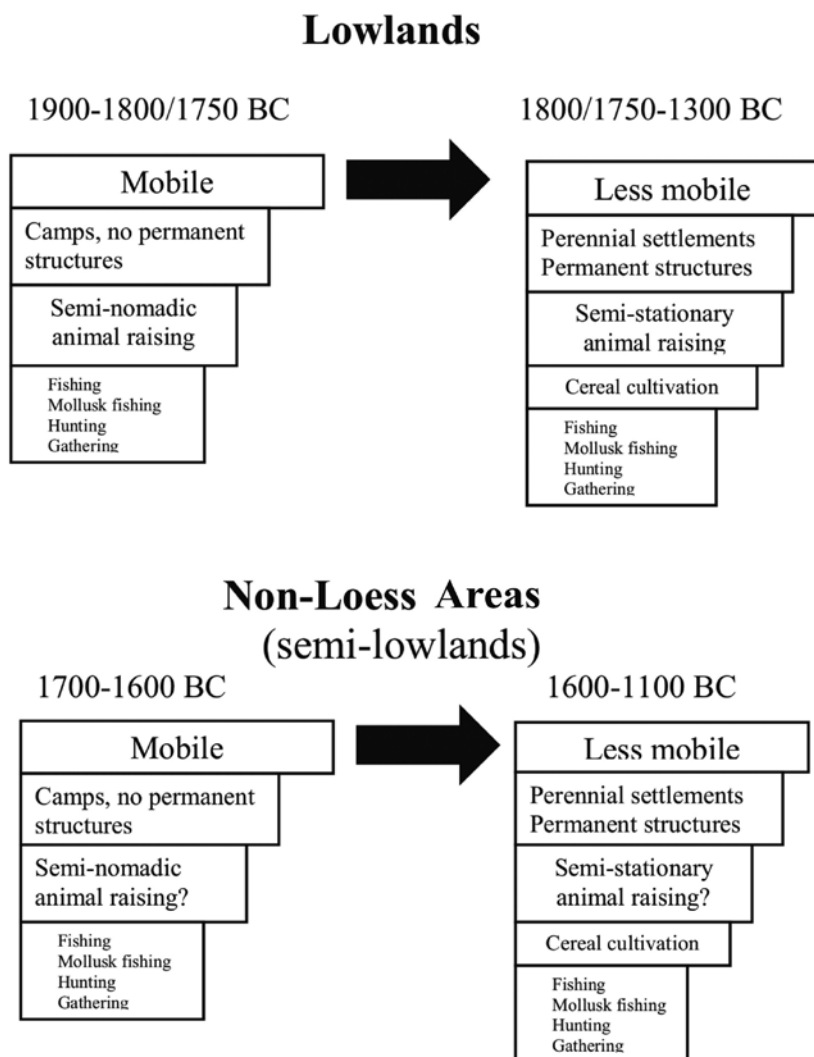


Fig. 7. Models of the Trzciniec Cultural Circle settlement and economy in the Polish Lowland (a) and non-loess areas in south-eastern part of Poland (b)

Ryc. 7. Model osadnictwa i gospodarki trzcinieckiego kręgu kulturowego w środowisku niżowym (a) i paraniżowym w południowej Polsce (b)

sting of a central settlement (i.e. with permanent dwelling structures) and smaller settlements (i.e. campsites or bivouacs). The loess zone of western Małopolska is characterized by large settlements that in some instances may have endured for several hundred years. The fertile loess soils and the stable settlements suggests that the economy may have been dominated by cultivation (Fig. 6). In the lowland portion of the

TCC region (i.e. the “genetic centre” and in non-loess areas in south-eastern part of Poland) settlements, frequently founded on dunes and sandy areas within river valleys and along plateau edges, were rather unstable. These are usually the remains of seasonal sojourns or traces of short-lived penetrations. Few settlements may be considered to have been occupied for many seasons and used for more than a dozen years or several decades. It seems justified to conclude that larger settlements in this region in were related to animal breeding-farming or farming-animal breeding type of economy, and that smaller settlement points (i.e. campsites or bivouacs) were temporary abodes (stopping places) of the portion of TCC populations which specialized in breeding livestock (Fig. 7a and Fig. 7b).

An analysis of settlement in both upland and lowland zones reveals that the societies were quite capable of adapting to life in areas with different resource possibilities. The occurrence of a variety of settlement forms and occupation of diverse and radically different ecosystems, testify to the economic flexibility typical of TCC populations.

References

- Czopek S. 1998. *Z badań nad osadnictwem kultury trzcinieckiej w Polsce południowo-wschodniej*. In A. Koško and J. Czebreszuk (eds.), „Trzciniec” – system kulturowy czy interkulturowy proces?, Poznań, 149–160.
- Dąbrowski J. 1972. *Powiązania ziem polskich z terenami wschodnimi w epoce brązu*. Wrocław.
- Dąbrowski J. 1997. *Epoka brązu w północno-wschodniej Polsce*. Białystok.
- Chotinski I. N. and Starkel L. 1982. Naturalne i antropogeniczne poziomy graniczne w osadach holocenijskich Polski i centralnej części Niziny Rosyjskiej. *Przegląd Geograficzny* 54, 201–218.
- Churska Z. 1978. Środowisko geograficzne rejonu Inowrocławia, In M. Biskup (Ed.), *Dzieje Inowrocławia* 1, Warszawa–Poznań–Toruń, 15–55.
- Gardawski A. 1959. Plemiona kultury trzcinieckiej w Polsce. *Materiały Starożytne* 5, 7–189.
- Gąsior M. 1975. Kultura trzciniecka na obszarze Polski środkowej. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Seria Archeologiczna* 22, 101–121.
- Górski J. 1994. Osada kultury trzcinieckiej i łużyckiej w Nowej Hucie-Mogile, stan. 55. Analiza materiałów. Część II. *Materiały Archeologiczne Nowej Huty* 17, 65–113.
- Górski J. and Kadrow S. 1996. Kultura mierzanowicka i kultura trzciniecka w zachodniej Małopolsce. Problem zmiany kulturowej. *Sprawozdania Archeologiczne* 48, 9–32.

- Górski J., Makarowicz P. and Taras H. 2004. Podstawy gospodarcze ludności trzcinieckiego kręgu kulturowego w dorzeczu Wisły i Odry. In A. Koško and M. Szmyt (eds.), *Nomadyzm a pastoralizm w międzyrzeczu Wisły i Dniepru (neolit, eneolit, epoka brązu)* (= *Archaeologia Bimaris. Dyskusje* 3). Poznań, 191–213.
- Kadrow S. and Górski J. 2003. Diachronic micro-regional Studies of Settlement on the Loess Uplands of south-eastern Poland in the Bronze Age. In H. Thrane (ed.), *Diachronic Settlement Studies in the Metal Ages. Report on the ESF workshop Moesgard, Denmark, 14–18 October 2000*, Aarhus 2003, 71–97.
- Kłosińska E. 1992. Z badań nad osadnictwem dorzecza Warty w starszym okresie epoki brązu. In B. Gediga (ed.), *Problemy badań nad osadnictwem pradziejowym* (= *Prace Komisji Archeologicznej. Polska Akademia Nauk. Oddział we Wrocławiu* 10). Wrocław, 143–160.
- Kruk J. and Przywara L. 1983. Roślinność potencjalna jako metoda rekonstrukcji naturalnych warunków rozwoju społeczności pradziejowych. *Archeologia Polski* 28, 19–50.
- Makarowicz P. 1998. *Rola społeczności kultury iwieńskiej w genezie trzcinieckiego kręgu kulturowego (2000–16000 BC)* (= *Materiały do syntezy pradziejów Kujaw* 8). Poznań.
- Makarowicz P. 2010. *Trzciniecki krąg kulturowy – wspólnota pogranicza Wschodu i Zachodu Europy* (= *Archaeologia Bimaris. Monografie* 3). Poznań.
- Michalski J. 1992. *Osadnictwo w Małopolsce od II okresu epoki brązu do początków okresu lateńskiego*. Warszawa.
- Niedźwiedz J. and Taras H. 2006. Schyłek kultury trzcinieckiej i początek kultury łużyckiej we wschodniej Lubelszczyźnie. In H. Taras (ed.), *Zmierzch kompleksu trzciniecko-komarowskiego. Kształtowanie się nowej rzeczywistości kulturowej w środkowej i młodszej epoce brązu*. Lublin, 91–109.
- Rydzewski J. 1986. Przemiany stref zasiedlenia na wyżynach lessowych zachodniej Małopolski w epoce brązu i żelaza. *Archeologia Polski* 31, 125–194.
- Starkel L. (ed.) 1991. *Geografia Polski. Środowisko przyrodnicze*. Warszawa.
- Śnieżko Z. 1983. Wykształcenie osadów późnovistuliańskich i holocenijskich w rejonie Działoszyc. In *Przewodnik konferencji nt.: Późnovistuliańskie i holocenijskie zmiany środowiska geograficznego na obszarach lessowych Wyżyny Miechowskiej i Opatowsko-Sandomierskiej*. Katowice, 38–49.
- Taras H. 1995. *Kultura trzciniecka w międzyrzeczu Wisły, Bugu i Sanu*. Lublin.
- Taras H. 1997. Schyłek kultury trzcinieckiej na Lubelszczyźnie w świetle dotychczasowych badań. *Archeologia Polski Środkowowschodniej* 2, 368–375.
- Ugla H. 1981. *Gleboznawstwo rolnicze*. Warszawa.

Jacek Górski, Przemysław Makarowicz

Naturalne uwarunkowania rozwoju osadnictwa trzcinieckiego kręgu kulturowego w dorzeczu Odry i Wisły

Trzciniecki krąg kulturowy (TKK) był makroterytorialną wspólnotą komunikacyjną obejmującą dorzecza Odry, Wisły, Dniestru i Dniepru (Ryc. 1). Była to wspólnota o wyraźnie politetycznym charakterze, która w drugim tysiącleciu BC zintegrowała na kilka wieków zróżnicowane populacje zasiedlające znaczną część terenu dzisiejszej Polski, Ukrainy, Białorusi i Mołdawii (Dąbrowski 1972; Makarowicz 2010). Tak duży obszar oferował w przeszłości bardzo zróżnicowane warunki naturalne.

Spółeczności TKK rozwijały się w strefie leśnej i leśnostepowej (na Nizinie Polskiej i Wschodnioeuropejskiej oraz w pasie wyżynnym), głównie na obszarach piaszczystych, ale również na terytoriach z urodzajnymi glebami wykształconymi na lessach (Górski, Makarowicz, Taras 2004). TKK rozwijał się z okresie subborealnym – najbardziej niestabilnym pod względem klimatycznym okresie holocenu (Chotinski, Starkel 1982). W czasie jego trwania miało miejsce kilka transformacji wynikających ze zmieniającego się klimatu i wzrostu antropopresji. Zapewne wtedy została wykształcona część gleb brunatnoziemnych (Ugla 1981, 423) i rozpoczął się proces formowania się gleb czarnoziemnych (Churska 1978, 36). Nastąpił wtedy szybki spadek udziału wiązu i ekspansja grabu, buka i świerku. Podstawowymi gatunkami w ówczesnych lasach była sosna i dąb. Aktywność TKK przypada na względnie ciepłą i suchą, młodszą fazę okresu subborealnego (Starkel 1991, 389–413).

W interesującym nas okresie, zmianom wpisującym się w proces ewolucji charakterystyczny dla całego holocenu, podlegały również inne elementy środowiska. W naturalnych warunkach panowania zbiorowisk leśnych pokrywa roślinna skutecznie powstrzymywała procesy denudacyjne, a tempo sedymentacji było na ogół powolne. Rozwój lokalnego osadnictwa powodował jednakże wylesienia i związane z tym zwiększone spłukiwanie oraz erozję, uruchamiające znaczne ilości osadów, a następnie ich akumulację w niższych partiach terenu (Starkel 1991, 139). Na wyżynach lessowych Małopolski w okresie subborealnym obserwuje się na przemian występujące procesy denudacji i stabilizacji form rzeźby terenu oraz rozcinanie i zasypywanie dolin bocznych (Śnieżko 1983, 5–12). Ożywienie procesów stokowych związanych z trzebieżą lasów notuje się również na krawędziach dolin oraz na stromych stokach moren w strefie niżowej (Starkel 1991, 145).

W skali makro- i mikroregionalnej, intensywność i jakość osadnictwa TKK jest bardzo zróżnicowana. Trudno nawet zdefiniować optymalny i charakterystyczny zespół warunków naturalnych, korzystnych z punktu wi-

dzenia wyboru określonej strefy, jako miejsca zamieszkania i prowadzenia działalności gospodarczej. Nie ma też różnicy w intensywności zasiedlenia między obszarami niżowymi i wyżynnymi. Granica między nimi nie miała znaczenia, podobnie jak granica między strefą peryglacialną i młodoglacjalną w nizinnej części zasięgu TKK (Górski *i in.* 2004, 193).

W całym zasięgu TKK stanowiska koncentrują się wzdłuż dolin rzecznych (Ryc. 2). Istnienie tego rodzaju skupisk jest tłumaczone tym, że panują tam najbardziej dogodne warunki siedliskowe oraz rolę rzek jako traktów komunikacyjnych (np. Kłosińska 1992, 149; Michalski 1992, 52). Obszary te są centralnie położone w stosunku do zróżnicowanych stref ekosystemu i mają łatwy dostęp do wody pitnej. Stopień zasiedlenia wysoczyzn jest znacznie mniejszy. Te tendencje są widoczne na obszarach słabo i gęsto zasiedlonych przez TKK, na terenach nizinnych i wyżynnych, w strefach o potencjalnie wysokiej produktywności siedlisk i tych, które oferują mniej korzystne warunki naturalne (Górski *i in.* 2004, 193–194).

Generalnie rzecz biorąc, osadnictwo „trzciniackie” można scharakteryzować przy pomocy dwóch podstawowych modeli. Jeden z nich opisuje wyżynne obszary pokryte głównie glebami wykształconymi na lessach, w południowej części zasięgu TKK. Drugi odnosi się do nizinnych obszarów w strefie północnej, z przewagą terenów z krajobrazami piaszczystymi (w tym wydmy).

Środowisko wyżyn lessowych, ze względu na żyzne i łatwe w uprawie gleby, oferuje bardzo korzystne warunki do rozwoju rolnictwa. Charakterystyczny, stabilny system osadniczy wykorzystujący to środowisko, jest dobrze rozpoznany na lessowych obszarach w okolicach Krakowa (Ryc. 3). Punkty osadnicze układają się tam w zwarte kompleksy związane z siecią hydrograficzną (Rydzewski 1986, 140–147). Użytkowane przez długi czas trwałe osady były lokalizowane na terasach nadzalewowych i na cyplach tych tarasów (60% punktów osadniczych). Nierozłączną częścią systemu osadniczego były mniejsze osady rozmieszczone wzdłuż krawędzi wysoczyzny. Stanowiska grupują się w ramach małych, mikroregionalnych struktur o powierzchni od 2 do 20 km². Rzadko znajduje się pojedyncze stanowiska. Istotnym elementem tych mikroregionów były stabilne osady o charakterze wiejskim. Część z nich funkcjonowała przez cały okres istnienia TKK (500–600 lat) i składała się z kilkunastu gospodarstw istniejących jednocześnie (Górski 1994, ryc. 6–13).

Naturalne środowisko z dominującym typem gleb wykształconych na lessach i ustabilizowane osadnictwo sugeruje, że w tej części zasięgu TKK podstawą gospodarki była uprawa roli. Ekologia siedlisk wskazuje, że jego środowisko mogło być wykorzystywane w zróżnicowany sposób. Środowiska terasy nadzalewowej sprzyjały intensywnej uprawie zbóż i wypasowi zwierząt na odległych polach lub w widnych lasach grądowych o bogatym poszyciu. Z kolei bogate lasy dębowo-grabowe i bory mieszane w strefie wysoczyzny pozwalały na prowadzenie uzupełniających dziedzin gospodarki (Kruk, Przywara 1983; Rydzewski 1986).

Możliwe, że w zbliżony sposób mogły funkcjonować społeczności TKK na lessach sandomierskich i na lessach rzeszowskich, ale nie jest to jeszcze wyraźnie potwierdzone. Natomiast we wschodniej części Lubelszczyzny (Wyżyna Zachodniowołyńska) stałe osady spotykane są tylko w późnej fazie TKK (Taras 1997; Niedźwiedź, Taras 2006).

Samo istnienie pokrywy lessowej nie limitowało zwartego zasięgu sieci osadniczej. Nie ma żadnych śladów osadnictwa TKK w środkowej części Pogórzy Karpackich, pokrytych utworami lessowymi. Słabo zasiedlone (w porównaniu do obszarów podkrakowskich) są też niektóre tereny Lubelszczyzny i Sandomierszczyzny, gdzie społeczności TKK nie wykształciły tak stabilnych struktur osadniczych, jak w okolicach Krakowa (Górski, Kadrow 1996; Górski *i in.* 2004). W innych częściach wyżynnej enklawy TKK, gęsto zasiedlone były natomiast obszary, które charakteryzowały się krajobrazami „paraniżowymi”. W takich strefach przeważają małe i krótkotrwałe osady, co może być skutkiem przewagi gospodarki opartej na hodowli zwierząt, warunkowanej określonymi cechami środowiskowymi (Taras 1995; Czopek 1998, 151). Te tereny rozwijały się zgodnie z modelem charakterystycznym dla polskich obszarów niżowych.

Rozkład stanowisk TKK na Niżu Polskim nie był jednolity. Dla tych terenów charakterystyczna jest duża liczba punktów osadniczych o charakterze krótkotrwałych obozowisk, z nietrwałą zabudową typu szałasowego, zakładanych w środowisku gleb lekkich: piaszczystych (często na wydmach), bielic wykształconych na glinach i gleb hydrogenicznym. Preferowanie takich środowisk może wskazywać na dużą mobilność grup „trzcinieckich”, co jest charakterystyczne, szczególnie dla początkowych etapów rozwoju TKK w strefie niżowej (Makarowicz 1998, 226–241).

W północno-zachodniej części Niżu Polskiego czytelna jest tendencja do sytuowania praktycznie wszystkich form osadnictwa (osad, w tym osad centralnych, obozowisk i śladów penetracji) w dolinach rzeki – na tarasach nadzalewowych albo wyższych w przypadku dużych dolin, na krawędziach i zboczach dolin w przypadku mniejszych strumieni, albo w ich bezpośrednim sąsiedztwie, tzn. poza strefą dolinną, ale zawsze w jej bezpośrednim sąsiedztwie (Makarowicz 1998, 179–204). W rejonie południowego odcinka Warty i w międzyrzeczu górnej i środkowej Obry i Warty osadnictwo koncentrowało się na wyniesionych częściach tarasy nadzalewowej (doliny Warty), na stokach i zboczach doliny mniejszych strumieni albo wzdłuż krawędzi wysoczyzny (Ryc. 4; Makarowicz 1998). Rzadko natomiast są lokalizowane w głębi wysoczyzny i na tarasach zalewowych (Kłosińska 1992). W Polsce środkowej (dorzecze Bzury, Pilicy i górnej Warty) osady są odkrywane wzdłuż krawędzi dolin i na piaszczystych tarasach, często też na wyniesieniach albo wydmach w obrębie tarasów nadzalewowych (Gąsior 1975, 103). Osady na Kujawach i Pałukach miały powierzchnię do 0,5 ha; wielkość obozowisk była mniejsza – kilkaset metrów². Nieco większe mogły być osady zarejestrowane powierzchniowo lub badane sondażowo bądź ratowniczo w rejonie środkowego odcinka Warty. Miały one bardziej stabilny charakter i słupową zabu-

downę. Dla obszaru środkowej Polski sugeruje się istnienie przynajmniej kilku wielosezonowych osad (późnotrzciniieckich?) o powierzchni od 0,5 do 1,5 ha (Gąsior 1975, 105). Częściej jednak występują tu osiedla o niewielkiej powierzchni, zapewne o sezonowym charakterze. W północno-wschodniej części omawianego terenu, na Nizinie Mazowieckiej, stanowiska TKK lokowano na tarasach rzek, zboczach dolin i wzdłuż krawędzi wysoczyzny (Dąbrowski 1997, 105). Często są to wydmy albo małe pagórki przykryte piaskiem. Trudno określić wielkość osad w tym regionie. Wyróżniono tu trwałe osady wielofazowe i liczniejsze ślady krótkich pobytów (Gardawski 1959; Dąbrowski 1997, 105).

Informacje wynikające z analizy geografii osadnictwa wskazują, że we wszystkich mikroregionach na Niżu Polskim większość śladów aktywności zarejestruje się w odległości do 2 km od głównych osad, z tym że zdecydowanie przeważają stanowiska zarejestrowane w promieniu 1 km (Ryc. 5). Na terenie Kujaw, Pałuk i w Pradolinie Środkowej Warty populacje TKK najczęściej lokowały punkty osadnicze na piaszczystym terenie ale w pobliżu bardziej urodzajnych gleb, bardziej przydatnych do celów gospodarki rolnej. Produktynność tych środowisk była stosunkowo wysoka, odpowiednia dla gospodarki roślinnej, której podstawą była uprawa zbóż. Ważną rolę odgrywał jednak wypas zwierząt.

Analizując osadnictwo TKK w wyżynnej i nizinnej części zasięgu, widoczny jest gronowy układ punktów osadniczych, zapewne w większości odpowiadający strukturom mikroregionalnym. Każde takie grono składało się z centralnej osady (albo osady z trwałymi strukturami mieszkalnymi) i mniejszej formy osadniczej (obozowiska, koczowiska, „przysiółki”). Strefa lessów zachodniej Małopolski charakteryzuje się istnieniem dużych osad używanych stale przez kilkaset lat. Duża wydajność środowiska lessowego, w połączeniu ze stabilnym osadnictwem sugeruje, że dominowała tu gospodarka związana z uprawą ziemi (Ryc. 6). W niżowej części ekumeny TKK – w rejonie „genetycznego centrum”, a także na pozalessowych obszarach strefy wyżynnej, osady często zakładano na terenach pokrytych piaskiem i na wydmach, w dolinach rzecznych i wzdłuż krawędzi wysoczyzn. Stanowiska są zwykle miejscami sezonowych pobytów albo śladami krótkotrwałych penetracji. Niewiele stanowisk osadowych może reprezentować wielosezonowe osiedla zamieszkiwane przez kilkanaście lub kilkadziesiąt lat. Wiarygodny wydaje się wniosek o związku większych osad na północny omawianego terenu z gospodarką rolno-hodowlaną lub hodowlano-rolną. Sezonowe obozowiska lub koczowiska można interpretować jako miejsca pobytu tej części ludności TKK, która przystosowała się do określonych warunków środowiska naturalnego i „wyspecjalizowała” się w hodowli zwierząt (Ryc. 7a i 7b).

Analiza osadnictwa w całym zasięgu TKK świadczy o dużych możliwościach adaptacyjnych ówczesnych społeczności, zdolnych do przystosowywania do życia w środowiskach o różnej produktywności. Wyróżnienie rozmaitych form osadniczych i zasiedlanie zróżnicowanych ekosystemów świadczą o ekonomicznej elastyczności ludności TKK.

Andrii Bardetskiy*

(review) **E. A. Kravchenko.**

The Kizil-Koba Culture in the Western Crimea

[Kizil-kobanska kultura u Zakhidnomu Krimu].

Kyiv, Lutsk: Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine 2011; 272 pages, 196 figures.

In the first decade of the new century a young researcher on the early Iron Age in the Western Crimea has enhanced archaeological knowledge and understanding of chronology on the peninsula by her research on the monuments of the Kizil-Koba Culture (hereafter – KKC). She is known for her publications of research at the Uch-Bash settlement, the most important monument of the Western group that may solve many issues related to the KKC, which are traditionally identified as the “Tauri” ethnic grouping known from classical sources. Three hundred copies of this peer-reviewed monograph have been published by DP «Volyns’ki starozhytnosti» (State Enterprise „The Antiques of Volyn”). This is a scientific publication of the Institute of Archaeology of the NAS of Ukraine based on the thesis of Evelina Kravchenko (Kravchenko 2008), and appears in the Ukrainian language. The work consists of four main sections, and includes figures and a catalogue of sites. The author’s introduction raises the very important issue of establishing a clear chronology and periodization of the KKC complexes in the Western Crimea, bearing in mind that existing schemes date back to the 1950s and require review and refinement.

The first section presents the history of investigation of the classical written sources of the indigenous people of Crimea, the history of archaeological research on KKC sites, the statement of basic scientific concepts and outlines the current state of the research area. All historiographic references are accompanied by the author’s comments. In this section the author defines the research problem addressed in the following sections.

* State Enterprise „The Antiques of Volyn”, Archaeological Rescue Service of Ukraine, Institute of Archaeology, National Academy of Sciences of Ukraine, 43010 Lutsk, Kopernik street 36a, Ukraine; Bardecl@yandex.ru.

The second section is devoted to sources and methods of research and consists of three parts. The first of these reviews and analyses the classical written sources of Crimea and Taurica with reference to information related to the «Tauri» ethnic group. In the following part the author describes the main group of archaeological sites and their current state of research, outlines the material culture and analyses their information value. In the third part she identifies those archaeological objects and materials which support classification and periodization, outlining her methodological principles, describing her methods of research and introducing the basis for categorisation.

In the third section of the volume, which is the largest, a detailed classification of the ceramic assemblage is presented, drawing on the chronology of KKC complexes and typological analysis.

In the important fourth section the author presents a periodisation of KKC artefacts, the main basis for which are the chronological horizons and types of ceramics identified in the previous section. The main body of text ends with conclusions, a brief English summary, and an afterword with acknowledgments and plans for future research.

In the catalogue that follows, all 196 figures are grouped together in a clear structure. First, there are maps with the locations of the KKC monuments in the Western Crimea and contemporary monuments, presented according to chronological periods. Next, there are topographical plans of sites and plans of excavations and objects. Then there are figures of individual assemblages of all the materials described in the book. These are mainly drawings and, rarely, black and white photographs. Representative illustrations of all types of KKC ceramics are presented side by side for easy comparison. The illustrations include typological tables of ceramics, a chronological table of KKC monuments, a table comparing KKC horizons with the Lower Danube Region, the Northern Black Sea Steppes Region, Central Europe, the Aegean Region and the North Caucasus. Finally, there is a table of typical compositions, motifs and styles of ornament on KKC ceramics.

An appendix catalogues 71 Bronze Age and Early Iron Age archaeological sites in the catchments of the Chorna, Belbek and Kacha rivers. The monograph ends with an unnumbered list of references and archival materials and a list of abbreviations.

In the introduction Evelyn Kravchenko states that a relative chronology has been used and that absolute dates can only be used in the

case of later monuments with antique material. This is because of the lack of metal and other well dated items in association with material culture from KKC settlements and simple graves. Therefore, resolving synchronicity, chronology and periodization of KKC monuments of the western group using pottery can only be achieved with the reference to other archaeological sites. Thus, ceramics from 107 KKC settlements were used to create a classification: Uch-Bash, Sakharna Holovka, Chorna Richka, Kavkaz, Enerhetyk, Komysheve, Laboratorne, Traktyrnyi mist, Martynivs'ka balka and antique Kerkinityda. Materials from settlements, cemeteries and other sites have been used, but the stratigraphic results and the state of research do not allow their use for detailed analysis.

In the classification system presented by the author, different categories of vessels are grouped in terms of surface finish: unpolished (by convention – kitchen) and polished (by convention – table or festive) pottery. The smallest unit of taxonomic classification, the type, was selected from within the ceramic groups. This allowed identification of artefact groups by form, ornament and technology, which date to narrow time periods. The selection took account of all criteria such as ornament, the motivation and method of deposition, surface treatment and moulding compounds, firing, peculiarity of technology and form. On the basis of these characteristics, sets of types were associated and attributed to chronological horizons in certain areas. Allowing that horizons are not strict chronological periods and may or may not border the next known horizon, a total of nine such horizons were identified, the first of which is divided into two. The identification of types across all horizons has been completed, and the main chronologically diagnostic feature is the decoration of the ceramics, while the shape and profile of vessels is a more constant feature, associated with global cultural changes in the region.

In the typological analysis selected types are grouped into 26 classes, based on the similarity of forms of pottery. These classes are distributed over wider typological groupings, with functional categories which correspond to vessel forms. The entire ceramic assemblage is divided into six categories according to the profile of the upper half of the vessels, which generally corresponds to their functional purpose: pot-like (types 1–9), jar-like (type 10), amphora-like or similar (or vase-like) (types 11–15), cup-like (types 16–22), bowl-like (types

23–26). The author observes that the classes are grouped in functional synchronic and chronological sequences in the selected horizons. Thus, the grouped synchronous classes revealed broad archaeological periods, which reflect not only a chronological span, but also the cultural and ethnic influences and characteristics of archaeological cultures. Overall, these periods correspond to all previously proposed schemes for the early Iron Age of the Black Sea Region (including the Crimea), confirming the value of both the classification and typology of the ceramics.

The first of these periods, the late pre-Taurian, includes the first four horizons and dates from the second half of the 11th to the second half of the 9th century BC, (NaA2-NaV2). It is synchronous with late monuments of the Bilozers'ka culture and sites of the Babadag type I/II. The artefacts of the western group of this period are the earliest of the KKC and relate to its formation. A common feature of this period is a strong influence from neoclassical Hallstatt culture (Gava, Babadag, Chisinau-Corlatel), which is manifested as the traditional polished *recherché* pottery that may suggest an emergence of the pre-Taurian items in this circle. The material types of that period are based on the substrate of the Late Bronze Bilozers'ka Culture of Western and Eastern Crimea. No cemeteries of that period are known in the western group of monuments, while the tools found in the settlements are mainly associated with agriculture, ceramic production and metal production.

The second period, early pre-Taurian, dates from the second half of the 9th century BC to the mid 8th century BC (NaV2/3-NaS (early phase)). The majority of ceramics are innovative and mark the beginning of the period. A secondary development of types of western origin is evidence of active contacts with middle Hallstatt NaV2/3-NaS (Babadag III Bessarabia, Cozia-Saharna) cultures, as well as with the Chernoles culture of the middle Podnistrovya. The evidence for direct contacts with the North Caucasus is confirmed by classes of ceramics which appear in different horizons of the period. These did not develop further, suggesting an episodic and numerically small Caucasian presence in the population of the western group of monuments of the pre-Taurian period. Contemporary cemeteries are unknown in the western group of the KKC. Tools from settlements, as in the previous period, are agricultural and suggest the development of handicraft spinning and weaving and pottery.

The third period, the Taurian, begins in the second half of the 8th century BC and continues to the middle of the 4th century BC, ending as the KKC fades away and is probably absorbed by the Late Scythian Culture. By this time the native population of the Southern Crimea was called «Tauri» in classical written sources. The Taurian period is divided into two phases, corresponding to the chronological distribution of types dated by analogy with assemblages of other cultures that do not contain antique imports, and to the discovery of KKC ceramics in ancient complexes and the presence of ancient ceramics among those of the KKC. The early phase starts in the second half of the 8th or at the turn of the 8th/7th centuries BC and transforms into the late phase in the second half of 6th century BC with the emergence of the first ancient settlements in West Crimea. The later phase continues until the mid-late 4th century BC and ends with the disappearance of the Kizil-Koba settlements as a result of an expansion of the territory of Kherson. The author suggests that in the Taurian period the native Western Crimea was a periphery of the Central Crimea, where a barbarian state formed later on. Analogies to the types of horizons in the early phase suggest a pre-Caucasian and Azovian origin for new classes of vessels, in a continuation of the eastern line of contacts of the western group of the KKC. Stone burial chests with collective flexed burials, analogous to those of the Kuban culture, are synchronous with the horizons of the Taurian period. The earliest of the cemeteries are on ridges and are unenclosed. From the second half of the 6th century BC chronology is tied to antique imports, and at the turn of the 6th/5th century BC, the pottery is influenced by Geto-Dacian Cultures. Cemeteries still contain stone burial chests on ridges, but they are now enclosed.

Evelyn Kravchenko makes clear this work is not the final word in the study of the Iron Age of Western Crimea. Her excavations and exploration of the Valley of Inkerman and Uch-Bash settlement have not only formed the basis of this study, but also revealed the remains of an iron production centre, the materials from which date back to early pre-Taurian period. The author suggests that this may be one of the earliest centres of iron production in Eastern Europe, the others already known located in the Caucasus and South Ural.

References

- Kravchenko E. A. 2008. *Kyzyl-Kobyns'ka kultura y zakhidnomu Krymu.*: Avtoreferat dysertacii kandydata istorychnykh nauk; Institute of Archeology, NAS of Ukraine, Kyïv, 17pp.

Андрій Бардецький

(рец.) Е. А. Кравченко.

Кизил-кобинська культура у Західному Криму.

Київ, Луцьк: ІА НАН України, 2011; 272 с., 196 рис.

Молода дослідниця Західного Криму ранньозалізного віку своєю плідною працею над пам'ятками кизил-кобинської культури (далі – ККК) в першому десятилітті нового століття значно заповнила білі плями у сучасній археологічній карті півострова і в хронологічній схемі пам'яток цього часу. Найбільше вона відома своїми публікаціями результатів дослідження поселення Уч-Баш – найбільш важливою пам'яткою західної групи у вирішенні багатьох питань пов'язаних з ККК, яку традиційно співвідносять з етнонімом «таври» античних джерел.

Рецензована монографія вийшла друком у видавництві ДП „Волинські старожитності” тиражем у 300 екземплярів. Вона є науковим виданням Інституту археології НАН України і видана в авторській редакції українською мовою. Основою цієї роботи стало дисертаційне дослідження Евеліни Кравченко (Кравченко, 2008). Праця складається з чотирьох засадничих розділів, ілюстрацій і каталогу пам'яток. Розпочинається вона з авторського вступу, в якому надзвичайно актуальним питанням визначається вироблення чіткої схеми хронології та періодизації матеріального комплексу кизил-кобинської культури Західного Криму, враховуючи, що періодизаційні і типологічні схеми культури біли здійснені ще у 1950-х р.р. і вимагають перегляду та уточнення.

У першому розділі висвітлено історію вивчення античних писемних джерел про тубільне населення Криму, археологічних досліджень пам'яток ККК на різних етапах, формування основних наукових концепцій, та окреслено сучасний стан проблеми. Усі історіографічні моменти супроводжуються авторськими коментарями та критикою. А на ґрунті виділених дискусійних питань авторка визначає, в підсумку, дослідницькі завдання у вивченні ККК, які були певною мірою розв'язані в наступних розділах.

Другий розділ присвячений джерелам і методиці дослідження і складається з трьох підрозділів. В першому з них розглядаються і аналізуються античні писемні джерела про Крим і Таврику на предмет інформації пов'язаної з етнонімом „таври”. В другому підрозділі виділено і описано основні групи археологічних пам'яток і стан їхньої дослідженості, здійснено загальний огляд залишків матеріальної культури та проаналізовано їхню інформативність. Вкінці зазначено археологічні об'єкти, матеріали з яких були опорними для побудови основних засад класифікації і періодизації. У третьому підрозділі авторка обґрунтува-

ла методологічні принципи, описала методику дослідження і категоріально-дефініційний апарат.

В третьому, найбільшому, розділі докладно представлені класифікація кераміки, визначені на її основі синхронізація і хронологія комплексів ККК, а також типологічний аналіз.

В ключовому четвертому розділі авторка презентує періодизацію кизил-кобинських пам'яток, основним матеріалом для якої є виділені в попередньому розділі хронологічні горизонти і типи кераміки.

Завершується текстова частина висновками, коротким резюме англійською мовою, та післямовою з висловленням подяк і наміченням напрямків майбутніх досліджень.

Усі ілюстрації об'єднані в один альбом, який поміщено після тексту. Він складається з 196 рисунків, згрупованих у чітку структуру. На початку знаходяться карти розташування пам'яток ККК в Західному Криму та синхронних їм пам'яток, враховуючи хронологічний поділ. За ними слідує топографічні плани пам'яток і плани розкопів та досліджених об'єктів. Далі подано ілюстрації окремих комплексів усіх використаних в роботі матеріалів, представлених графічними рисунками і, рідше, чорно-білими фотографіями. Після них, послідовно проілюстровано усі виділені типи кераміки ККК з використанням попередніх зображень найбільш презентативних форм з кожного горизонту. А завершують ілюстративну частину типологічні таблиці керамічного посуду по окремим категоріям, періодизаційна таблиця пам'яток ККК, синхроністична таблиця горизонтів ККК з пам'ятками Нижнього Подунав'я, степів Північного Причорномор'я, Центральної Європи, Егеїди і Північного Кавказу і, на кінець, таблиця типових композицій, мотивів і стилів орнаменту на кераміці ККК.

У додатку поміщено каталог археологічних пам'яток доби бронзи і раннього заліза у басейнах річок Чорна, Бельбек і Кача. Він містить 71 позицію. Завершується монографія списком використаної літератури і архівних матеріалів без нумерації і переліком застосованих скорочень.

У вступі Евеліна Кравченко зазначила, що з огляду на відсутність у матеріалах кизил-кобинських поселень металевих речей та іншого добре датованого матеріалу, а також малу інформативність поховань, у роботі як базову використано відносну хронологію, а абсолютні дати є опорними лише для пізніх пам'яток із супровідним античним матеріалом. Тому, базис для вирішення питання синхронізації, хронології і періодизації кизил-кобинських пам'яток західної групи дозволяє створити лише опрацювання керамічного посуду із залученням інших археологічних об'єктів. При побудові класифікації було використано кераміку із 107 археологічних комплексів із кизил-кобинських поселень Уч-баш, Сахарна Головка, Чорна Річка, кавказ, Енергетик, Комишеве, Лабораторне, Трактирний міст, Мартинівська балка і античних комплексів Керкінітиди. У роботі використовується також матеріал інших поселень, могильників та місцезнаходжень, стратиграфічні спостере-

ження та рівень дослідженості яких не дозволяють використати їх матеріал для вузького аналізу.

В системі класифікації, представленої авторкою, різні категорії посудин були об'єднані між собою за групою показників обробки зовнішньої поверхні у рамках класів – неліскованої (умовно-кухонної) і ліскованої (умовно столової або парадної) кераміки. У рамках класів кераміки було виділено найдрібнішу класифікаційну таксономічну одиницю – вид, що є інструментом для виокремлення групи артефактів, існуючих у вузький проміжок часу, що відповідає хронологічному горизонту і відбиває єдність форми, орнаменту і технології виготовлення. При виділенні враховувались усі критерії – орнамент, його мотив і спосіб нанесення, обробка поверхні, формувальна маса, випал, особливості технології виготовлення і форма. По виділених статичних ознаках сукупність видів у комплексах було синхронізовано і об'єднано у просторово-часові одиниці – хронологічні горизонти – вузькі проміжки часу, що характеризуються певним набором ознак матеріальної культури. Враховуючи, що горизонт не є періодом і може межувати або не межувати із наступним відомим горизонтом. Всього було виділено дев'ять таких горизонтів, перший з яких розділений на два. Видовий склад усіх горизонтів у функціональному значенні виявився повним. Основною їх хронологічною ознакою є орнамент на кераміці, тоді як форма і профілювання посудин є більш сталою ознакою, пов'язаною із глобальними культурними змінами у регіоні.

У ході типологічного аналізу виділені види було згруповано у типи. В основу типології було покладено принцип подібності форми керамічного посуду. Всього було виділено 26 типів. Їх розподілено по ширшим типологічним щаблям – категоріям за їхнім функціональним призначенням, якому і відповідає форма посудини. Увесь посуд поділяється на шість категорій відповідно до профілювання верхньої половини посудини, що, загалом, відповідає їх функціональному призначенню: горщикоподібні (типи 1–9), банкоподібні (тип 10), корчаго подібні (або вазоподібні) (типи 11–15), кубко/кухлеподібні (типи 16–22), мископодібні (типи 23–26). В результаті аналізу авторкою було виявлено, що типи групуються у функціональній синхронності і хронологічній послідовності по виділеним горизонтам і змінюють один одного. Таким чином, згруповані синхронні типи виявили археологічні періоди – ширшу за горизонти часову категорію, що відбиває не тільки часові межі, але і тенденції культурних і етнічних впливів і ознак у археологічній культурі. Загалом, ці періоди відповідають усім запропонованим раніше схемам, побудованим на періодизації ранньої залізної доби Надчорномор'я, в тому числі і Криму, що підтверджує правильність як методики класифікації, так і типологізації кераміки.

Перший період – старший дотаврський – датується другою половиною XI – серединою IX ст. до н.е. (НаА2-НаВ2). Він є синхронним пізнім пам'яткам білозерської культури та пам'яткам типу Бабадаг I/

II. До нього належать перші чотири горизонти. Пам'ятки західної групи цього періоду є найбільш ранніми у ККК і пов'язані з її утворенням. Загальною рисою цього періоду є сильний вплив з боку кола культур некласичного гальштату (Гава, Бабадаг, Кишинеу-Корлатень), який проявився у традиційній лискованій вишуканій кераміці, що може свідчити про входження старожитностей дотаврського періоду до цього кола. Матеріальні типи цього періоду сформувалися на пізньобронзовому білозерському субстраті Західного і Східного Криму. Некрополі цього часу у західній групі пам'яток невідомі. Серед знарядь на поселеннях переважають пов'язані із землеробством, керамічним і ливарним виробництвом.

Другий період – молодший дотаврський – припадає на другу половину IX – середину VIII ст. до н.е. (НаВ2/3-НаС (рання фаза)). Більшість керамічних типів майже усіх категорій є інноваційними і маркують початок періоду. Серед цих інновацій подальший розвиток у рамках періоду отримують типи західного походження, які є свідченнями активних контактів з культурами середнього некласичного гальштатського часу НаВ2/3-НаС (Бабадаг III, Басарабі, Козія-Сахарна), а також з пам'ятками чорноліської культури Середнього Подністров'я. Фіксуються також свідчення прямих зв'язків з Північним Кавказом. Типи кераміки, які на це вказують, з'являються у різних горизонтах періоду, але не отримують подальшого розвитку, що свідчить про епізодичність і незначну кількість кавказького компоненту серед населення західної групи пам'яток молодшого до таврського періоду. Могильники цього часу у західній групі ККК також не відомі. Знаряддя на поселеннях, як і в попередній період, мають землеробський характер, свідчать про розвиток прядильного ремесла і ткацтва, гончарного ремесла.

Третій період – таврський – починається у другій половині VIII ст. до н.е. і продовжується на пам'ятках західної групи ККК до середини IV ст. до н.е., закінчуючись нівелюванням ККК і, ймовірно, поглинанням її пізньоскіфською. За цього часу місцеве населення Південного Криму отримало назву „таври” у античних писемних джерелах. Таврський період поділяється на дві фази, що відповідає хронологічному розподілу видів, датованих за аналогіями у комплексах інших культур, що не мстять античних імпортованих, і за знахідками кераміки ККК у античних комплексах та наявністю античної кераміки у кизил-кобинських. Рання фаза починається у другій половині VIII або на зламі VIII/VII ст. до н.е. і змінюється пізньою фазою у другій половині VI ст. до н.е. із появою перших античних поселень у Західному Криму. Остання в свою чергу продовжується тут до середини – кінця IV ст. до н.е. і закінчується зникненням кизил-кобинських поселень у процесі розширення території Херсонської держави. Авторка припускає, що за таврського періоду тубільний Західний Крим є периферією Центрального, де у пізніший час і постає центр варварської держави. Аналогії до видів горизонтів ранньої фази свідчать про перед кавказьке та приазовське походження

нових типів посуду, і є продовженням східного вектору контактів західної групи ККК. Із горизонтами таврського періоду синхронізуються могильники кам'яних скринь із колективними похованнями у скорченому положенні, речовий комплекс яких знаходить аналогії у кубанській культурі. До найбільш ранніх належать гряди кам'яних скринь без огорож. Починаючи з другої половини VI ст. до н.е., основою для хронологічними реперами стають античні імпорти. На зламі VI/VI ст. до н.е., у керамічному комплексі знову фіксуються західні впливи, пов'язані з гето-даками. Могильники цього часу представлені грядами кам'яних скринь у огорожах.

Евеліна Кравченко зазначає, що дана праця не є кінцевою крапкою у вивченні залізної доби Західного Криму. Проведені нею розкопки і розвідки в Інкерманській Долині і на поселенні Уч-Баш, не тільки підтвердили висновки цього дослідження, а й відкрили залишки осередку металургії заліза, матеріали з якого датуються молодшим дотаврським періодом. Авторка припускає, що це може виявитись одним з ранніх центрів виробництва заліза у Східній Європі, третій, крім вже відомих кавказького і південноуральського.

Література

Кравченко Е. А. 2008. Кизил-Кобинська культура у західному Криму.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук / Інститут археології НАН України. Київ, 17 с.

Oleksandr Diachenko*
Taras Mylian**

XXXVIII Report Conference „Archaeological Researches in Southeast Poland, West Ukraine and North Slovakia in 2011”,

Rzeszów, 20–21 March 2012

The XXXVIII Report Conference in Rzeszów brought together researchers from Poland, Ukraine, Slovakia and Russia, and as usual it was organized by the District Museum in Rzeszów, the Institute of Archaeology (University of Rzeszów), Rzeszów Archaeological Centre Foundation and the Rzeszów Department of the Scientific Association of Polish Archaeologists. There were presentations, discussions and personal communication between several generations of archaeologists from the different countries, and these are important for development of methods and research programs addressing common scientific problems and the transfer of experience of field and analytical work. Presentations covered materials and problems ranging from the Palaeolithic to the Middle Ages in date.

In this year, the organisers took an innovative approach with papers focusing on methodological issues and interdisciplinary research in archaeology. This gave a new quality to, what appeared at first glance, a usual annual archaeological conference. This provided a new stage for studying the problems of archaeological research and gave archaeologists an insight to the future development of both research and new possibilities in excavation.

The conference began with a strong international panel of researchers examining the Palaeolithic era presenting analyses of sites from specialists drawn from different sciences. Most of the issues raised at the first session were developed in collaboration between Polish and

* Department of Eneolithic and Bronze Age; Institute of Archaeology, Ukrainian National Academy of Sciences; Geroiv Stalingradu 12, Kyiv-210, Ukraine; oleksandr.diachenko@gmail.com

** Investigation Centre “Service of Rescue Archaeology”, Institute of Archaeology, Ukrainian National Academy of Sciences; Vinnichenka 24, 79008 Lviv, Ukraine; mylian@ukr.net

Ukrainian archaeologists, providing a combination of analysis of field materials and theoretical discussion that made it easier to construct and solve scientific problems.

Two presentations of Palaeolithic sites in Podolia and Podnistrovia (presented by M. Mendecki, W. Zuberek, B. Żogała, A. Bogucki, B. Hołub, M. Łanczont, T. Madeyska, O. Sytnyk and by Bogucki, M. Łanczont, T. Madeyska, O. Sytnyk, J. Kusiak, O. Tomeniuk) included geophysical and palaeo-geographical data and showed the importance of these excavations. Their integrated and collaborative approach enabled the researchers to correlate synchronic materials from multiple sources with a significant impact on their interpretation. For instance, P. Gębica's report discussed the interaction between human activities and the formation of river valleys in the foothills of the Carpathians over long periods of time. J. Bobak, J. Kusiak, M. Łanczont, A. Nowak, M. Połtowicz-Bobak presented new evidence for the oldest settlements in eastern Poland, as exemplified by the site in Wierzawice.

An increased interest in the Neolithic – Early Bronze Age, particularly in Trypillian materials, should be mentioned, with in general, discussion of the influence of natural environment on particular cultural contexts. R. Zych and J. Nowak examined the process of populating Sub-Carpathia in the early Eneolithic using the example of the Linear Pottery Culture in Świlcza. M. Dębiec and A. Bardeckij drew parallels between house construction of this culture in Poland and Ukraine.

The results of long-term excavation of the Trypillian settlement at Bodaky in the Ternopil region were presented by N. Skakun. D. Chernovol summarized how the structure of household space of Trypillya buildings changed in time and space, putting forward interesting ideas about the almost complete lack of farmhouse buildings. A. Diachenko drew attention to the potential of geographical analysis to create a model of hierarchical settlement systems, in spite of their possible incompleteness. J. Cieszeńska-Braniecki, A. Pelisiak, M. Szmyt and T. Tkaczuk focused on the materials from the Trypillian settlement of Bilyi Potok, arguing that diligent work with museum collections is as important and productive as new excavations.

The following reports deserve special attention, reflecting different aspects of the problems of discussing relations between populations, and, in particular, exploring the links between sociological models

and archaeological materials. A presentation by O. Pozikhovskiy, M. Rybicka, W. Pasterkiewicz, D. Verteletskiy concerned contacts between Trypillian people and populations of southeast Poland, discussing cultural zones and mutual influences at a regional level.

A combination of traditional reports and poster session was very welcome, allowing participants to become quickly acquainted with the results of work by more than twenty researchers working in Poland, the Czech Republic, Slovakia and Ukraine.

Several reports discussed the physical and geographical environment of sites and changes in the resource and economic models during a certain period of time or cultural and chronological phases. In particular, M. Rybicka, D. Król, J. Rogoziński shared their observations on the Funnel Beaker Culture settlements in Pawłosiów. J. Bronowicki, S. Czopek, J. Podgórska-Czopek discussed a model of settlement in Zamiechów, while A. Łukaszewska and A. Olszewski reported on excavations in Święte 11/Sośnica 25. K. Nawalany characterized the process of population change on the basis of the interaction of natural and human factors from the Bronze Age to the Roman period in southeast Poland, as exemplified by the settlement at Lipnik.

J. Machnik, M. Hozer, A. Bajda-Wesołowska addressed the issue of contacts between people of the Corded Ware Culture and tribes from Central and Eastern Europe. Professor J. Machnik and his collaborators have set an excellent example of research with a significant base of materials and scrupulous attention to detail. The paper by P. Madej and J. Machnik was a vivid demonstration of archaeological material as a fundamental basis of the archaeologist's work. The results of excavations on the Przeworsk-Radymno highway modified our concepts of the Mierzanowicka Culture, and to some extent, this work is as significant as the discovery of the necropolis at Varna, which has had a significant impact on the understanding of prehistoric processes across southeast Europe. This report pointed out the need for an appropriate combination of theory and practice at work and for developing flexible analytical and working methods.

Active discussion started as soon as the first day of the conference was officially over. Special attention should be paid to Professor S. Kadrow's speech on the importance of careful use of radio-carbon dates. Some researchers, particularly in the Ukraine, have tended to treat dates as absolute when used to date archaeological

sites. We agree with Professor Kadrow that absolute dates are subjects for analysis and interpretation in the same way that other archaeological sources are.

The next day of the conference was dominated by Eastern European topics. O. Zlatohorskyj presented a thorough review of the status and needs of extensive archaeological research in Volyn. A. Bardec-kiy and S. Demeniuk presented an exemplary application of new approaches to studies of multi-layered sites using the site of Shack-Sad and discussing house construction and the definition of cultural and chronological phases.

Reports on the Middle Ages made a significant contribution, focusing on the study of either individual castles and settlements, or territorial or area-based studies. M. Bajka and M. Florek demonstrated a functional differentiation in medieval Sandomierz on the basis of the locations of medieval cemeteries in changing in urban layout. Reports on towns known from historical sources were presented by B. Pryscheпа (the Dorohobuzh settlement) and O. Veremeichyk (Lyubech), drawing on several years of research and analysing the system of buildings and their chronology. Similar issues were addressed by P. Harcar and A. Lubelczyk with reference to the castle Saris and “Golesz” respectively.

The results of recent researches on central Lviv were discussed in reports by N. Voytovych, M. Voytovych and J. Lukomski. On the basis of excavations the researchers reconstructed medieval city buildings and analyzed the urban development of the city from the XV to the XIX century. Of particular note was the presentation by J. Garncarski and T. Leszczyński on their work in Krosno, where they clearly demonstrated how the present-day town can be revitalised.

Other papers presented particular archaeological discoveries and the methodology and technology of analysis, discovery and recording. The comparison of the varying distributions of artefacts types against detailed mapping, and assessing technological and morphological characteristics, may allow centres of production and distribution to be identified, as illustrated in D. Mazur’s presentation on stove tiles in southern Poland.

The experimental reproduction of pottery to determine technology, traces preserved on the surface of old industrial complexes and the relationship between various forms of vessels and raw materials was described by G. Poplevko. A. Walanus and J. Trąbska discussed

the applied methods of ceramics analysis in terms of detection at the micro level, which are related to cultural identity.

A bold and rather extraordinary speech on medieval monasteries in Galicia was given by R. Berest. Despite a great documentary and cartographic background, more attention should have been paid to archaeological sources that could have added weight to the presentation.

The results of archaeological research within watercourses in the Ukraine were also addressed. This research has increased the number of known monuments, enriching the archaeological knowledge base and sometimes reproducing historical ties between communities. N. Voytseschuk, V. Hupalo and D. Pavliv showed the results of such work in the Ukrainian part of the Vyshnia River. Drawing on joint Polish-Ukrainian research on both sides of the Varenzhanka River A. Urbański, A. Osaulczuk, T. Mylian and J. Kuśnierz presented the first cartographic results from the site intersected by the border.

N. Bulyk gave a talk about the cooperation between Galician archaeological centres at the turn of the nineteenth and twentieth centuries as an example of joint cross-border activity reflecting the long tradition of cooperation and academic training, for example at Kraków and Lvov.

We trust the organizers that next year's conference will be as successful as this one, and hope that they will continue to select the reports for presentation on the basis of scientific innovation of the techniques and methodology of archaeological research.

Олександр Дяченко, Тарас Милян

Підсумкова xxxviii конференція «археологічні дослідження 2011 року в південно-східній Польщі, західній Україні та північній Словаччині»

Жешів, 20–21 березня 20012 року

Підсумкова XXXVIII конференція у Жешові об'єднала дослідників із Польщі, України, Словаччини та Російської Федерації. Організаторами цього традиційно виступили Окружний музей в Жешові, Інститут археології Жешовського університету, Фундація Жешовського археологічного осередку та Наукове об'єднання польських археологів – Відділ у Жешові. Доповіді, дискусії та особисте спілкування археологів кількох поколінь із різних країн, безумовно, важливе для напрацювання методики та програм досліджень, вирішення спільних наукових проблем і передачі досвіду польової та аналітичної роботи. Тематика доповідей охопила матеріали та проблеми широкого хронологічного діапазону – від палеоліту до середньовіччя.

Варто відзначити новаторський підхід організаторів. Цього року було запропоновано зосередити акцент у доповідях стосовно методологічних питань, інтердисциплінарних досліджень в галузі археології. Це спричинило до якісно нового звучання, на перший погляд, звичайних підсумків археологічних досліджень за рік. Водночас підводить нас до нової стадії у вивченні проблем археологічних досліджень та надає самим археологам розуміння щодо подальшого розвитку як досліджень, так і можливостей почерпнути нове у звичайних розкопках.

Традиційно конференцію розпочав потужний міжнародний блок дослідників палеоліту, які з року в рік пропонують аудиторії якісний аспект вивчення пам'яток з точку зору фахівців різних наук. Над розробкою більшості проблем, піднятих на першій сесії, спільно працювали польські та українські археологи. Преісторична тематика закономірно поєднала аналіз матеріалів, здобутих у полі, із високою цікавістю до теоретико-методологічних та методичних проблем, що сприяють формулюванню наукових завдань та їх вирішенню.

Дві презентації з проблем методики досліджень палеолітичних стоянок Поділля та Подністров'я представлених М. Мендецьким, В. Зуберком, Б. Жоголою, А. Богуцьким, Б. Голуб, М. Ланчонт, Т. Мадейською, О. Ситником та А. Богуцьким, М. Ланчонт, Т. Мадейською, О. Ситником, Я. Кусяком, О. Томенюк у поєднанні з даними геофізики та палеогеографії показали актуальність розкопок цих пам'яток широкими площами. Такий підхід дозволив дослідникам показати варіабельність статистичного співвідношення синхронних матеріалів, що справляє

відчутний вплив на їх інтерпретацію. У цьому ж руслі була доповідь П. Гембіци, в якій відображено взаємовплив водних ресурсів та людини на формування річкових долин у передгір'ї Карпат на протязі значного періоду часу. Колектив авторів Д. Бобак, Я. Кусяк, М. Ланчонт, А. Новак, М. Полтович-Бобак надали нові матеріали щодо найдавнішого заселення території східної Польщі на прикладі стоянки Вежавіце.

Варто відзначити підвищений інтерес дослідників до матеріалів епохи неоліту – ранньої бронзи, зокрема, трипільських матеріалів. Доповіді в контексті практичного узагальнення порушували питання щодо відтворення середовища певного культурного середовища. Процеси заселення Підкарпаття в ранньому неоліті на прикладі поселення лінійно-стрічкової кераміки у Свілчу відтворили Р. Зих, Й. Новак. М. Дембец з А. Бардецьким провели паралелі у житлобудівництві цієї культури на пам'ятках в Україні.

Результати багаторічних розкопок трипільського поселення Бодаки на Тернопільщині презентувала Н. Скакун. Д. Черновол підсумував особливості організації житлово-господарського простору трипільських будівель у часі та просторі. Дослідник висунув цікаві ідеї стосовно майже повної відсутності будівель господарського призначення. О. Дяченко акцентував увагу на можливості застосування методів аналітичної географії для корегування вибірок ієрархічних поселенських систем, зважаючи на їх можливу неповноту. Варто відзначити доповідь Ю. Цешевської-Бранецької, А. Пелісяка, М. Шмит, Т. Ткачука по матеріалам трипільського поселення Білий Потік. Ця доповідь переконує, що ретельна робота із музейними колекціями є не менш важливою і продуктивною за нові польові дослідження.

Наступні доповіді, що заслуговують окремої уваги, відображають різні аспекти однієї проблеми – близьких та далеких зв'язків давнього населення. Актуальність зазначених проблем зумовлена виразними проблемами відповідності соціологічних схем реальному археологічному матеріалу. Презентації О. Позіховського та М. Рибіцької, В. Пастеркевича, О. Позіховського, Д. Вертелецького стосувалися контактів трипільського населення із людністю Південно-Східної Польщі. Зібрані дослідниками матеріали відкривають шлях до розробки проблеми культурних зон та взаємовпливів на міжрегіональному рівні.

Вдалим було поєднанням традиційних доповідей та виступів з постерами. На протязі короткого часу учасники мали можливість ознайомитись із результатами досліджень більш як двадцяти дослідників із Польщі, Чехії та Словаччини. Представлені матеріали охоплювали територію Польщі, Чехії, Словаччини, України. Виставлені на огляд результати робіт охоплював надзвичайно великий діапазон – від кам'яної доби до середньовіччя, а також аналітичні дослідження щодо інтерпретації пам'яток, результати археологічних рятівних робіт.

Питання функціонування пам'яток в умовах певного фізико-географічного середовища та зміна у відповідності до цього ресурсної

та господарської моделі на протязі певного періоду або кількох культурно-хронологічних фаз було порушено у низці доповідей. Зокрема, М. Рибічка, Д. Кроль, Я. Рогозінський висловили свої спостереження для культури лійчастого посуду на прикладі поселення в Павлосьове, Я. Бронівіцкі, С. Чопек, Й. Подгурска-Чопек продемонстрували господарську модель для поселення Замехув, А. Лукашевська, А. Ольшевські для пам'ятки Свент 11/Сосніца 25. К. Навальни відобразила процес зміни моделі заселення на основі взаємодії природного та людського чинників у випадку поселення в Ліпніку в часовому інтервалі від епохи бронзи до римського часу на землях південно-східної Польщі.

Я. Махнік, М. Хозер, А. Байда-Весоловска звернулися до проблеми контактів носіїв культур шнурової кераміки з племенами Центрально-Східної Європи. Робота професора Я. Махніка та його співавторів традиційно характеризується оперуванням вагомою джерельною базою при прискіпливій увазі до дрібних деталей. Доповідь П. Мадея, Я. Махніка – яскрава демонстрація археологічного матеріалу як першооснови роботи археолога. Результати розкопок на автостраді Пшеворск-Радимно змушують суттєво модифікувати наші уявлення стосовно межановицької культури. В якійсь мірі, ця доповідь викликає асоціації з відкриттям варненського некрополя, що суттєво позначилося на розумінні преісторичних процесів у всій Південно-Східній Європі. Доповідь цих співавторів нагадала нам про необхідність адекватного поєднання теорії та практики в роботі, і в черговий раз актуалізувала проблему напрацювання методів із великим евристичним потенціалом для створення гнучких пояснювальних схем.

По завершенню першого дня роботи конференції розгорнулася плідна дискусія. Слід особливо відзначити виступ професора С. Кадрова стосовно важливості обережного використання радіовуглецевих дат. Окремі дослідники, зокрема в Україні, часом абсолютизують можливості природничих наук для точного датування археологічних пам'яток. Ми схилиємося до думки професора С. Кадрова щодо розуміння абсолютних дат як такого ж матеріалу для аналізу та інтерпретацій, що і суто археологічні джерела.

Наступний сесійний день відзначався вагомою «східноєвропейською» складовою у виголошених доповідях. Ґрунтовно та методично О. Златогорський представив стан та потреби широкопланових археологічних досліджень на Волині. Як приклад застосування нових підходів у дослідженнях багат шарових пам'яток – за формами житлобудівництва, визначення окремих культурно-хронологічних фаз існування пам'ятки Шацьк-Сад показали А. Бардецький та С. Демедюк.

М. Байка, М. Флорек продемонстрували різноплановість та багат шаровість середньовічного Сандомежа на прикладі локалізації середньовічних цвинтарів міста в контексті зміни урбаністичного розвитку. Загалом проблеми епохи середньовіччя були представлені великою кількістю доповідей, які ґрупувалися навколо вивчення як окремих

замчищ та городищ, так і в розрізі дослідження на теренах сучасних населених пунктів.

Доповіді про відомі із літописних джерел міста репрезентували Б. Прищеп – городище Дорогобуж та О. Веремейчик – Любеч. Дослідники представили свої здобутки за декілька років, водночас аналізуючи систему просторової забудови у відповідності до хронології існування пам'яток. У такому ж руслі виклали свої матеріали П. Харчар про замок у Шарішу та А. Любельчик – замок «Голеш».

Дослідження, які проводяться на території середмістя Львова в останні роки висвітлені у доповідях Н. Войтовича, М. Войтович та Ю. Лукомського. Дослідники на основі розкопок провели реконструкцію середньовічної забудови міста, проаналізували урбаністичну модель Львова від XV до XIX ст. Заслуговує уваги роботи проведені у Кросно під керівництвом Я. Ганцарського та Т. Лещинського. Вони яскраво продемонстрували як в умовах сучасно міста в ході різнопланових робіт при допомозі археології можна започаткувати процес із ревіталізації та відтворення давньої забудови.

Актуальними на цьому тлі виглядають доповіді, пов'язані із окремими видами археологічних знахідок, а також технологічними процесами, пов'язаними із їхнім виготовленням. Позитивний момент вбачається у створенні загальних класифікаційних типів артефактів із докладним картографуванням. У ході таких досліджень на основі технологічних та морфологічних ознак можна визначити як осередки виробництва, та і шляхи розповсюдження. Це відображено у доповіді Д. Мазур стосовно кахлярства південної Польщі.

Відтворення давнього виробництва ліпної кераміки з метою встановлення технології виробництва, слідів збереження на поверхні давніх виробничих комплексів, а також взаємовідношення тих чи інших форм посуду відносно сировинної бази висвітлила у своїй доповіді Г. Поплевко. Доповідь А. Валануса, Й. Тромбської доповнила відомості стосовно дослідження давньої кераміки прикладними методами в плані виявлення технологічних особливостей на мікрорівні, що пов'язані із її культурною приналежністю.

Сміливим і досить неординарним прозвучав виступ Р. Береста стосовно давніх жител монахів на території Галичини. Не зважаючи на велику літературну, картографічну базу, вартувало більшу увагу приділити археологічним джерелам із залученням різнопланових аналізів для екстраполяції результатів на згадані процеси житлобудівництва.

Окремою темою прозвучали підсумки археологічних досліджень, проведених суцільними площами в межах окремих водотоків на території України. У ході цього кількість пам'яток значно зростає, збагачуючи археологічну базу, відтворюючи часами історичні зв'язки між людськими спільнотами. Н. Войцещук, В. Гупало Д. Павлів продемонстрували результати таких робіт на українській частині р. Вишні. Як підсумок спільних польсько-українських досліджень по обидва боки

кордону в басейні р. Варенжанки прозвучала доповідь А. Урбанского, О. Осаульчука, Т. Миляна, Є. Кусьнежа, в якій вперше картографовано пам'ятки перетнуті державним кордоном і які були невідомі раніше.

Своєрідними підсумком спільної транскордонної діяльності прозвучав виступ Н. Булик про співпрацю галицьких археологічних осередків на зламі ХІХ–ХХ ст., що відобразив давні традиції співпраці та підготовки наукових кадрів на прикладі осередків Кракова та Львова.

Покладаємо великі надії на організаторів, що і в наступному році чергова конференція відбудеться із не меншим успіхом. Сподіваємось, що буде продовжену започатковану традицію стосовно відбору доповідей на підставі наукової новизни з точки зору методики та методології археологічних досліджень та інтердисциплінарності.