

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

THINGS, SOURCES, INTERPRETATIONS

Rzeczy, źródła, interpretacje

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY RZESZÓW UNIVERSITY

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

VOLUME 4

THINGS, SOURCES, INTERPRETATIONS

Rzeczy, źródła, interpretacje

Rzeszów 2009 (2011)

Editorial Council

Sylwester Czopek, Irena Kutylowska, Jan Machnik, Małgorzata Rybicka,
Michał Parczewski, Andrzej Pelisiak (Chairman), Zbigniew Pianowski,
Oleksandr Sytnyk, Magdalena Rzuček (Secretary)

Volume editors

Sławomir Kadrow
Włodzimierz Rączkowski

Editorial Secretary

Magdalena Rzuček

The Volume reviewers

prof. dr hab. Janusz Czebreszuk
prof. dr hab. Andrzej Rozwałka

English proofreading

Dave Cowley

Cover Design

Piotr Wisłocki (Mitel)

Typesetting

Mitel

**The publication was financed by
the Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego**

Editor's Address

Hoffmanowej street 8, 35-016 Rzeszów, Poland

e-mail: iarch@univ.rzeszow.pl

Home page: www.archeologia.rzeszow.pl

ISBN 978-83-7667-077-5

Druk i oprawa



35-210 Rzeszów, ul. Baczyńskiego 9, tel./faks 17 250 26 52

Contens / Spis treści

Articles / Artykuły

Włodzimierz Rączkowski

- Theory, empiria and practitioner (practice) archeological discourses
in (to) network of dependence and resistance 7
- Teoria, empiria i praktyka: archeologiczne dyskursy
w sieci zależności i opozycji 23

Andrzej P. Kowalski

- 'Thing' in the perspective of anti-dualistic ontology and the problem
of archaeological objects 35
- Rzecz w perspektywie antydualistycznej ontologii
a problem zabytków archeologicznych 44

Anna Pałubicka

- Tool and Thing in Archaeological Interpretation 51
- Narzędzie i rzecz w interpretacji archeologicznej. 66

Henryk Mamzer

- Archaeological Sources: Artefacts or Linguistic Statements
Concerning Them? 77
- Źródła archeologiczne: artefakty czy językowe o nich wypowiedzi? 100

Anna Zalewska

- Archaeology (of *Second Degree*) as the Element of the World
of Cultural Representations 119
- Archeologia jako element współczesnych wyobrażeń kulturowych 139

Marcin S. Przybyła

- Quantitative analysis of prehistoric pottery and neo-Darwinian
approach in archaeology 155
- Analizy ilościowe ceramiki prehistorycznej i neodarwinowskie
podejście w badaniach archeologicznych 199

Martin Furholt

- Polythetic classification and measures of similarity in material culture.
A Quantitative approach to Baden Complex material 225
- Politetyczna klasyfikacja i miara podobieństwa w kulturze materialnej.
Podejście ilościowe do materiałów kompleksu badeńskiego 253

Sławomir Kadrow

- The Early Copper Age: socio-cultural process in modern sociological
interpretation 265
- Początki epoki miedzi – interpretacja procesu społeczno-kulturowego
w świetle nowszych koncepcji socjologicznych 288

Dawid Kobiółka

Rethinking face-urns through Heidegger, Lévy-Bruhl and... Jim Carrey	303
Reinterpretacja urn twarzowych w świetle Heideggera, Lévy-Bruhla i ... Jima Carrey'a	324

Leszek Gardela

Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology	339
Pochowani z honorem i ukamienowani? Ambiwalencja magii wikingów w świetle archeologii	360

Włodzimierz Rączkowski

Theory, empiricism and practice: archaeological discourses in a network of dependency and opposition

Introduction

Not for everyone is the presence of theoretical reflection in archaeology so obvious or desired. It is commonly accepted that processual archaeology (at the early stage of New Archaeology) introduced issues dealing with theory into archaeological discourse. This statement permits at least two stages within the history of archaeological thought – pre-theoretical (up to New Archaeology) and theoretical – to be isolated. Such an outline is oversimplified and does not fully express the complex development of archaeology as a science (Trigger 1989). However, this division introduced and established a powerful theory-practice opposition, which is present in general archaeological discourse and also in Polish archaeology. Problems manifest in this opposition often appear in informal discussions, common statements and study programmes. Less often are they explicitly formulated in scientific publications, though the series of publications *Theory and practice in archaeological research* are good examples in which this opposition provides a narrative axis (eg. Hensel *et al.* 1986; Hensel *et al.* 1995; Tabaczyński 1998; Kokowski 2002).

This volume of collected papers aims to be part of this discourse, even as it tries to break through to a certain extent. The central idea is to show the potential and diversity of contemporary theoretical reflection on past culture through the analysis of material culture. Such an approach suggests the superiority of theory over practice, even though it refers to material culture and therefore archaeological practice. Thus, unavoidably, it builds a relation which to a certain extent is oppositional.

Discourse built on the opposition of theory – practice has been present in Polish archaeology at least since the 1970s. Supporters of theoretically-driven approaches were in a clear minority and struggled to gain acceptance in a wider audience. This situation continued in the

1980s and 1990s, though such issues gradually appeared more frequently in the research of Polish archaeologists (i.e. the series of *Theory and practice in archaeological research* publications). Today theoretical reflection appears in Polish archaeological publications more often but this does not mean that it is “fully present”. A symptom of change may be the introduction of *Theoretical Archaeology* as a compulsory subject for students of archaeology at MA level (disregarding how it is realised in practice). Young archaeologists now more frequently undertake research which 15 or 20 years ago would have been unacceptable (eg., the Students Scientific Club conferences at the Institute of Prehistory at the University of Adam Mickiewicz – Wróblewska 2001; Jasiewicz, Rozwadowski 2002; Olędzki 2003; Minta-Tworzowska, Olędzki 2006; Tarczyńska 2008; Stępień 2009). The *Analecta Archaeologica Resso-viensia* volume presented there is part of this trend. However, these changes do not mean that the role of theoretical discourse has been fully recognised in Polish archaeology.

Archaeology as a cultural practice depends on processes taking place in contemporary society, including the mythologisation of knowledge. Therefore, it is worth taking a critical look at the fundamental notions which shape our thinking and research practice.

1. Theory and/or practice

The term theory (theoretical) appears quite frequently in the everyday language of archaeologists, but its use is not necessarily consistent or well-defined. It is not easy to define theory in science, as its definition and scope changes in relation to accepted opinions, scientific paradigms and within specific scientific disciplines (see R. Carnap, C. Hempel, K. Popper, T. Kuhn etc.). In the formal sciences (logic, mathematics) it is accepted that the most perfect form of theory is the deductive system, where theory is a collection of statements emerging from axioms, postulates, rules, assumptions and primary claims (Such, Szcześniak 2000). None of the empirical sciences (including archaeology) fulfil the criteria permitting formulations of theory understood in this way.

We must therefore approach the understanding of theory differently. It may be treated as established knowledge, the result of research. So in the case of archaeology this will be the overall knowledge of the

past which we have at our disposal at this moment, but under the condition that it is substantiated and logically justified. But theory is also a conceptual tool created within this framework which can be used as an instrument for research (Pałubicka, Tabaczyński 1986), and it is this way of thinking about theory which is particularly appropriate to considerations of archaeological research practice.

Practice is a key phrase in building opposition to theory in archaeological discourse, and is another term in common use which may be interpreted in a number of ways. We can accept that in this discourse it (practice) signifies specific research actions by archaeologists (usually excavations, and more generally work on collected archaeological sources/data). In this way practice is understood as an empiricism, which opposes theory. Therefore the theory – practice opposition highlighted in much discourse in essence identifies the opposition of theory and empiricism in the creation of scientific knowledge. This leads us to a consideration of the paradigms applied.

2. Theory and empiricism in scientific paradigms

Theory and practice play a wide variety of roles in the scientific paradigms present in archaeology, a diversity that is central to understanding why theory and practice are treated in opposing categories. In his study of the sociology of knowledge Andrzej Zybertowicz (1995) introduced two general analytical categories: the objectivistic model of cognition (OMC) and the constructivist model of cognition (CMC). This is a very basic definition of terms of reference, but very useful in this argument. The dominant approaches in archaeology since the 1990s (and even in contemporary archaeology) can be classed as OMC. This means that researchers operating within the framework of this model respect (consciously or not) certain common assumptions. These include the dualism of objects and the subject of cognition, cognitive optimism, assumptions about the continuity of the development of knowledge, objectivism, empiricism and ahistoricism. There are at least a few paradigms in archaeology which fully realise the OMC model, and these include evolutionism, diffusionism, cultural-historical archaeology, functionalism, processualism, structuralism, Marxism, cognitivism and neo-Darwinism. So perhaps it is possible to suggest that nearly all archaeological research practice (excluding

postmodern approaches) fall within OMC. The fundamental difference is that in respecting cognitive optimism, objectivism and empiricism, various methods of inference in different approaches are applied – inductive or deductive.

The inductive model of reasoning is characteristic of the positivist tradition, which emphasises the fundamental role of empirical cognition, where cognitive values of theoretical considerations have been rejected. So induction is the only way to build knowledge of the world. Moreover, anti-positivist approaches, such as Marxism, processualism or structuralism, highlight the role of theory, and empiricism serves to test hypotheses (Minta-Tworzowska 2002). This is a fundamental difference in the framework of paradigms applied to archaeology.

In this context the results of accepting or rejecting inductive or deductive conclusions are far-reaching. In accepted cognitive optimism the opportunity to discover the truth about the past is obvious. But can the truth be reached with the aid of inductive or deductive inference? Every paradigm is recognised as a certain set of tools, procedures leading to true knowledge of the past. Is it possible therefore to recognise the possibilities in the application of other procedures? For positivists, procedures applying deductive models of inference are unacceptable, incorrect and cannot lead to the truth. And on the other side of the divide, paradigms such as Marxism or processualism fundamentally question the logical correctness of inductive conclusions and hold that evolutionism, diffusionism or culture-historical archaeology cannot formulate real opinions about the past. Conflict is unavoidable. This was evident in the strong criticism of culture-historical archaeology as intuitive, chaotic, undisciplined (Clarke 1973), introducing naive-common sense generalisations, leading to geographic determinism and operating on the phenomenalist level (Žak 1985). Such crushing criticism had to lead to a deep division between inductive positivist archaeology and modernist archaeology which applies deductive explanations. This appears in a simplified manner as an opposition: **either theory or empiricism.**

This position was clearly entrenched in the 1960s and 1970s, and remains in the consciousness of archaeologists today, though the sense of this division is gaining new significance. This development is due to the intensification of rescue archaeology and the growth of a group of archaeologists who are practically solely concerned with archaeologi-

cal excavations. They are the real empiricists/practitioners for whom any theoretical considerations whatsoever are totally unnecessary. They are the “salt” of archaeology, and any office work is completely dependent on what and how they “dig”.

3. Naturalism and anti-naturalism

Contemporary archaeological practice is also involved to a great extent in the age-old conflict between naturalism and anti-naturalism. On an ontological level naturalism accepts the theory of the fundamental unity of the world and the laws ruling within. As a result, on an epistemological level it stated that the research methods of all phenomena should be modelled on the natural sciences. At the same time analytical categories appeared in the humanities which described reality and were borrowed from natural science (eg. social cell, social organism etc.). Positivism was naturalism, in practice it introduced its assumptions into research practices. For positivists the standard was to apply observation, experiments and comparisons (therefore referring to empiricism). Only in this way was it possible to acquire scientific knowledge – the truth about the world. Metaphysical speculations were rejected, and knowledge (cognition) was based on the establishment of facts and relations between them through experience, observation and as a consequence of inductive formulations of generalisations. In the 19th century, as archaeology emerged fully as a discipline, it accepted all positivist assumptions and in doing so also respected the naturalistic approach. This is evident in, amongst others, the methods borrowed from natural science (eg. stratigraphy, typology).

Criticisms of naturalism and positivism in the humanities were already being voiced in the 19th century. One of the most important critics was Wilhelm Dilthey, who questioned the suitability of natural science methods in the humanities. Specifically, he rejected the normative character of scientific methodology, emphasising instead the world of culture and the need to develop its own specific research methods (Drozdowicz *et al.* 1990). This did not mean however giving instructions on what to do and how. One of the consequences of such an approach was the recognition of ‘understanding’ as a cognitive tool characteristic for the humanities. This permitted what lies beneath the surface of cultural phenomena observed in a natural way to be revealed.

Likewise, cultural products allow deeper access into an individual's thoughts than observation and a description of their external states alone. By having such a philosophical and methodological basis anti-naturalism focuses attention on the need to concentrate on humans. Fundamentally, it attempts to answer the question of whether human activity is the result of the relations between cause and effect, which needs to be explained (naturalism), or if they also demand reflection on their sense (empathy, understanding)?

In a similar vein, H. G. Gadamer (1993) stated that recognition of the social world (also the historical world) is impossible with the application of procedures from the natural sciences. This is to say that the subject of research is that which is individualised and cannot serve to develop generalisations or universal statements. The essence of research is to understand a phenomenon in its unrepeatable unique historical context.

The conflict between naturalists and anti-naturalists led to the development of two basic research strategies which carry with them far-reaching consequences for the application of various methods in the humanities (including archaeology). In general, the naturalist position leads to a focus on **description** (positivism) and **explanation** (modernism), acknowledging that the researcher is external to the studied subject (dualism of subject and object, the search for cause and effect relations – eg., Zybertowicz 1995). However, the anti-naturalist position underlines the need to apply research methods which are specific to the humanities leading to **understanding** of social phenomena.

The consequences of accepting naturalist or anti-naturalist approaches are the diverse practices in archaeology, which allow another classification of existing approaches. Thus, all positivist archaeologies (and processual archaeology, neo-Darwism etc.), to a greater or lesser extent, respect the assumptions of naturalism. Marxist archaeology on the other hand (particularly that inspired by the methodology of the Poznań school – eg., Żak 1977) and post-processual approaches follow the anti-naturalistic approach.

One of the symptoms of the strong influence of naturalism in archaeology is its relation to methods developed in the natural sciences. In so far as archaeology was initially based on a number of such methods, mainly for ascertaining chronology, then today they are applied across all research procedures. An increasingly large role is given to

independent methods of identifying chronology, the analysis of spatial relations and the emerging consequences, physical and chemical analysis of the characteristics of cultural products, the analysis of the geographic environment and how natural resources were exploited, field surveys and the biological features of humans. Characteristic features of the application of natural science methods in archaeology are empiricism, objectivism and inductionism. Therefore, the results gained are treated as a basis for the “reconstruction” of the natural world and the forms of human activity (past culture). This is how it is in positivist approaches, and it was particularly emphasised in settlement pattern studies (see Jankuhn 1977). In processual archaeology the position of empiricism in research procedures has changed – it has ceased to be the basis for inductive conclusions and has become a ground for testing hypotheses.

The result of the evidently strong connection these methods have with the natural sciences is the limited influence that post-processual reflection has had on research practices. There is a relatively low number of papers indicating the role of interpretation in all stages of the research procedures of these methods and the cultural interpretation of analysis results (eg., Butler 1995; Rackham 1995; Marciniak 2005). Post-processual archaeologies in particular focus attention on the need to treat elements of the natural world from the perspective of humans and culture, and at the same time mark a retreat from treating the results in a naturalistic way (Topolski 1990).

4. Description, explanation, understanding

The selection of a theoretical position has far-reaching consequences on research practices. The way in which research questions are formulated, the schemes of research progression applied, the choice of methods and the construction of a narrative all depend on the theoretical concept presumed. The final stage of the research is the interpretation of the results. It is at this stage, of inductive description, deductive explanation or hermeneutic/phenomenological narrative, that the influence of theoretical concepts is most clear.

Due to its long and established tradition description is most common in archaeology. It is based on a presentation of specific stages of development (evolutionism) or the space identified in a particular way

(diffusionism). This method also has a wide application in culture-historical archaeology, though most often the description of certain developmental states is brought down to the category of archaeological culture, a description of the phases of development (where archaeological culture is understood as real existence) within certain territorial groups. The scheme emphasising evolutionary thinking (genesis, growth, fall – a clear connection with naturalism) is also very common. This description may be enriched by a cause and effect explanation, which often comes down to indicating environmental factors and diffusion and migration as the reasons for changes in culture. A systematic description from the perspective of culture-historical archaeology leads to the reconstruction of the past.

A similar aim, the reconstruction of the past, is held by modernist archaeology (eg., processual, Marxist, structural). All recognise, however, that inductive conclusions do not fulfil the demands of science, so they refer to the deductive model which leads to an explanation of the past. On a theoretical level, the most detailed procedure can be found in processual archaeology. In the explanation process it applies **Hempel's model** (deductive-hypothetical, deductive-nomological). Equally significant is the application of **middle range theory**, which introduces the rules of social functioning and as a result the explanation of observed empirical data (eg., Johnson 1999). Marxist archaeology also proposed a deductive approach in which the role of theory was taken by historical materialism. This allows the explanation of facts and phenomena based on the **functional-genetic method**, and of human activity via **humanistic interpretation** (eg., Kmita 1975). In so far as naturalism is evident in processual archaeology, then certain applications of humanistic interpretation as a model of explanation refer to anti-naturalism.

The linguistic turn in philosophy and the humanities has also changed the perspective of recognition in archaeology and the belief that it was possible to know the past was questioned (Shanks, Tilley 1987). Thus, the result of the research process becomes the construction of images of the past, and the final shape of this image is the function of complex factors emerging from the cultural experience of the researcher, their theoretical concepts, the socio-cultural context, the type of their existence (which is authentic or non-authentic according to M. Heidegger) and so on. This means that a certain model of the

behaviour of the researcher in finding a solution to the problem has disappeared. I refer here to W. Dilthey's postulate to not be concerned with the problem to "which science should be applied", and that critical reflection on practices to date ought to lead to methodological self-knowledge (see the reflexive method in archaeology – Hodder 1999). The researcher individually **constructs narrative**, which should persuasively present the image of a past world. This means archaeology must open up to **hermeneutic** and **phenomenological** methods. The need to define an inter-relation between theory and empiricism also loses significance, since, from the post-processual perspective they are in a dialectic relation.

The result of the acceptance of the post-processual perspective (in a wider sense postmodernist) from the epistemological viewpoint is the questioned division of research procedures into field work and office work. In all these stages, wherever they may be situated in relation to each other, the process of interpretation, construction of data and their positioning in a narrative structure takes place.

5. Empiricism from the perspective of theory – the archaeological source

Our approach to the object of archaeological analysis, ordinarily known as source, is also the result of the theoretical tradition in archaeology. For positivist archaeology the possibility to observe sources creates the conditions to describe past realities. The source is an object from the past, it is part of it and a sufficient basis for its reconstruction. From the perspective of OMC the source is totally independent of the researcher, external to it. This means that the "dead culture" uncovered by archaeologists is identical to "live culture". The critical comments made by H. J. Eggers (1959) on the subject of the cultural selection of materials did not particularly influence any changes in such practice.

In formulating theories about the possibility of finding out more about the past, modernist archaeologies to a certain extent also used this same model to treat sources. However, discussion of the so-called 'Pompeii premise' (eg., Binford 1981) and the work of M. Schiffer (eg., 1972) led to a fundamental re-evaluation of how the source was considered – no longer is it directly a part of "live culture", but dependent

on complex depositional and post-depositional processes. However, the source is still independent of the researcher and permits the reconstruction of the past (after the identification of formation processes). This direction in reflection on the source is present only in processual archaeology and other modernist archaeologies did not develop reflection on the nature of the source.

The introduction of theory into conscious research practices and directives for a scientific approach by processual archaeology led to changes in the position of the source in the research process. Archaeological source ceased to be a point of entry for the research process and started to serve the verification/testing of hypotheses. No longer could it be an intuitive selection of information but a quantified set of objective data. The sources were subject to the process of data creation, which then gained formal characteristics which were considered appropriate to measure prehistoric features or statistical analysis. In this way processual archaeology moved away from practice characterised by intuition, the chaos which was a severely criticised characteristic of culture-historical archaeology.

The objective character of the source (or data) was wholly questioned under the influence of the linguistic turn in science (including archaeology). In so far as for positivist archaeologists the source remains in the past, for processual archaeologists a process of stratification is created, and for post-processual archaeologists it is the result of the archaeologist giving the object meaning. It is the archaeologist who brings the source to life. This is contrary to the concept of the dualism of subject and object. The concept of source as a culture-construct firmly questioned its decisive and fundamental role in the creation of images of the past (Minta-Tworzowska 1998; Rączkowski 2002).

6. Theory in practice

In Polish archaeology in the 1990s and at the start of the 21st century there was a gradual increase in references to various theoretical concepts. Does this signify a raised theoretical awareness of archaeologists? Here are certain doubts. In the 1950s and 1960s (the period of the institutional introduction of Marxism in science) it was very common to cite classic works (K. Marks, F. Engels, W. Lenin, A. Mongajt, J. Stalin and so on). Did this mean a real introduction of Marxism in

Polish archaeology? This has been discussed in print (Barford 1995; Lech 1997; Tabaczyński 2000; Minta-Tworzowska 2000), and the impression is that the majority of such work referred to Marxism only as a form of declaration. The structure of the works of Polish archaeologists from this period follows the positivist paradigm, with analytical tools and a way of constructing narrative adequate for a culture-historical approach.

A similar situation arose in the 1980s and 1990s, when processual archaeology entered the consciousness of some Polish archaeologists. Once again citations of processual archaeology classics appeared in publications, but this was not necessarily reflected in the complex application of these ideas. It was rather a case of borrowing the methods which were then appearing (eg., the many applications for statistics) or the treatment of a past culture as a system (with defined terminology). In practice, however, the way in which conclusions were determined remained inductive, which was obviously contrary to the fundamental ideas of processual archaeology. On the other hand, anti-positivist Marxism of the 1980s and 1990s was marginalised. This was most certainly due to the odium of Marxism as an enforced ideology. Any attempts to reapply Marxist methodology were bound to be rejected, though this was not due to understanding its assumptions and cognitive potential.

The situation today is not especially different. Post-processual thought is now accessible thanks to the opening of borders in 1989, translations of some British publications (eg., Hodder 1995; Renfrew, Bahn 2002), high numbers of Polish archaeologists participating in international conferences and projects and so on. The writing of leading post-processual archaeologists (I. Hodder, C. Tilley, M. Shanks, J. Thomas, B. Olsen etc.) appear more frequently in bibliographies or are the inspiration for new research issues. And once again there is the impression that the situation from earlier periods is being repeated, that citations of published works or the formulation of methodological declarations is not reflected in research practices. Is this proof that the research practice of archaeologists is ruled by fashion?

It is probably worth referring here to the concept of scientific myth as formulated by J. Topolski (1996). Scientific myth is present in historical narrative. It emerges from an understanding of the world rooted in society and the process of creating knowledge in which statements once

formulated are not verified and become established in the consciousness of researchers. In particular the process of mythologisation covers opinions created within positivist approaches as they do not have any procedures connected to the verification/falsification of knowledge. Knowledge is shaped according to set schemes and they create the circumstances for science without reflection. Therefore scientific myths appear and become fixed when there is a lack of methodological self-knowledge (re. the postulate by Dilthey). In such situations knowledge is very often based on the views of ‘authorities’ on the subject.

Martin Heidegger’s discussion (1927) of the presence of scientific myths allows us to look from the perspective of two forms of existence practiced – “authentic existence” and “inauthentic existence”. “Authentic existence” is based on an individual understanding of the world, where there is critical reflection on it and questions continue to be asked. “Inauthentic existence” is not based on solid knowledge, nor does it encourage a thorough investigation of issues, and existing opinions are accepted without deeper contemplation. One of the symptoms of immersing one’s self in “a reality which is not especially understood is that there is not so much talk between people (*reden*, in German) as idle talk. It is this idle talk (*Gerede*, in German) which defines the existence of an inauthentic being. The German word used by Heidegger indicates rather significant circumstances, that inauthentic, incomprehensible idle talk, only repeats that which someone else has said and wallows in the ruts of stereotype” (Markowski 2008: 1). It is such an approach, connected with the structure of science (based on the role of experts) that leads to the creation and establishment of scientific myths.

Scientific myths are passed on from generation to generation, from expert to student, and become irrefutable truths which do not need to be checked, verified or deconstructed. We come face to face with a sort of paradox – on one side there are citations from I. Hodder, and the other is dominated by inductive conclusions in a “pure form”. Perhaps this is proof of an increasing sense of discomfort in relation to the methodological naivety of culture-historical archaeology. There are attempts to break through this by referring to wider methodological discourse. But the effect is far from expectations, as it may be driven from a lack of methodological reflection. The application of diverse theoretical concepts is neither straightforward nor

obvious, and demands understanding of specific foundations of science in particular approaches, paradigms and theoretical orientations. Knowledge of them is not sufficient; one must also know how to apply them. Without deep self-reflection and methodological discipline this is extremely difficult.

The consequence of the lack of such reflection is the common phenomenon of operating in categories which do not match and this can be observed in the work of archaeologists. Surprisingly often categories such as primary community, text, explanation, interpretation, site catchment, peer polity, migration, diffusion, system, structure, interpretation, settlement pattern, landscape and so on, appear alongside each other. Each is related to a different perspective of the world, a different way of working scientifically. Their unjustified connection introduces conceptual confusion; terminology used to describe these categories loses its initial meaning. It is easy to imagine a doubtful “coherency” in a work calling on, for example, hermeneutic reflection, in which the source is treated as a fossil.

In common understanding postmodernism (and as a result also post-processual archaeology) is treated as an approach allowing the connection of everything with everything, breaking all schemes and rules to date. This however does not mean methodological anarchy. Post-processual archaeology is founded on the use of various theoretical and philosophical notions, but in a way which is consistent, and where the consequences of the accepted assumptions or applied research procedures are fully understood. And here there is a significant methodological problem. Many theories which archaeologists use today were formulated within different sciences, and therefore do not offer research tools suitable for studies of the past. This problem has already been recognised by processual archaeology and prompted the emergence of the concept of middle range theory. The pressure in the search for new attractive theoretical concepts which permit a different view of the past and studies of it, often leads to the formulation of certain general ideas which are difficult to apply to the language of research practice. The result of this phenomenon is the appearance of a **conceptualisation gap**. The formulated statements are often banal, unjustified, and hard to accept.

In summary, issues connected to the practical application of theoretical concepts are extremely complex and difficult. They demand

operation on various methodological levels and well-developed intellectual discipline. The conscious selection of one of the many research options currently on offer is insufficient (though even this may be seen as a positive development in the right direction). All important is the understanding of the complexity and changeability of research procedures, and the need to deconstruct existing myths or accept assumptions or opinions without criticism. W. Dilthey's postulate on methodological self-knowledge is still valid.

Conclusions

The main focus of this volume is to show the many dimensions of the issues connected with theory and empiricism. The authors lead the reader through various levels of philosophical and archaeological reflection, presenting multiple concepts for the practice of archaeology. The articles here reveal the diversity of approaches, differences in thinking about the subject of archaeology and how it is practised. There are suggestions for critical reflection on the source of archaeology (and what it could have been in the past). This is most certainly an important theme, as it deconstructs the objectivist thinking which is dominant amongst many archaeologists and shows the complications of our thinking in a contemporary cultural context. This does not mean, however, that other philosophical inspiration cannot propose a fresh perspective on this issue in the future.

The second group of texts present diverse approaches to solving research problems. The issue of research itself is inspired by a different direction of thought. No wonder then that proposals for research procedures are so varied – from descriptive through analytical to hermeneutic-phenomenological. Five articles provide five different ways of thinking about archaeology and the past, but, of course, this is not the complete range on offer today in archaeological literature. However, even these five texts show that we have no obligation to repeat schemes developed some years ago. Archaeology is alive and changes as the contemporary world changes. And the decision as to which approach is better, more effective, is an entirely individual affair.

References

- Barford P. M. 1995. Marksizm w archeologii polskiej w latach 1945–1975. *Archeologia Polski* 40, 7–78.
- Binford L. R. 1981. Behavioral Archaeology and the 'Pompeii Premise'. *Journal of Anthropological Research* 37(3), 195–208.
- Butler S. 1995. Post-processual palynology. *Scottish Archaeological Review* 9/10, 15–21.
- Clarke D. L. 1973. Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity* 47, 6–18.
- Drozdowicz Z., Topolski J. and Wrzosek W. 1990. *Swoistości poznania historycznego*. Poznań.
- Eggers H. J. 1959. *Einführung in die Vorgeschichte*. München, Zürich.
- Gadamer H. G. 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Kraków.
- Heidegger M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Hensel W., Donato G. and Tabaczyński S. (eds.) 1986. *Teoria i praktyka badań archeologicznych 1. Przesłanki metodologiczne*. Warszawa, Wrocław.
- Hensel W., Tabaczyński S. and Urbańczyk P. (eds.) 1995. *Theory and practice of archaeological research 2. Acquisition of field data at multi-strata sites*. Warszawa.
- Hodder I. 1995. *Czytanie przeszłości*. Poznań.
- Hodder I. 1999. *The Archaeological Process. An Introduction*. Oxford.
- Jankuhn H. 1977. *Einführung in die Siedlungsarchäologie*. Berlin, New York.
- Jasiewicz K. and Rozwadowski M. (eds.) 2002. *Horyzonty archeologii*. Piła.
- Johnson M. 1999. *Theoretical Archaeology. An Introduction*. Oxford.
- Kmita J. 1975. *Wykłady z logiki i metodologii nauk*. Warszawa.
- Kokowski A. (ed.) 2002. *Cień Światowita czyli Pięć głosów w sprawie etnogenezy Słowian*. Lublin.
- Lech J. 1997. Małowierni. Spór wokół marksizmu archeologii polskiej lat 1945–1975. *Archeologia Polski* 42, 175–232.
- Marciniak A. 2005. *Placing animals in the Neolithic: social zooarchaeology of prehistoric farming communities*. London.
- Markowski M.P. 2008. Nuda coraz większa. *Teatr* 2(02.2008), 1–4 (http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/52954.html?josso_assertion_id=97733D1C4C1BBDD5)
- Minta-Tworzowska D. 1998. Jerzego Topolskiego koncepcja źródeł historycznych a ujęcia źródeł archeologicznych. In W. Wrzosek (ed.), *Świat historii*. Poznań, 329–340.
- Minta-Tworzowska D. 2000. Kwestia przełomu metodologicznego w prahistorii i archeologii polskiej. In S. Kurnatowski and M. Kobusiewicz (eds.), *Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu*. Poznań, 527–535.
- Minta-Tworzowska D. 2002. Between a community of inspiration and the separateness of archaeological traditions. In P. F. Biehl, A. Gramsch and A. Marciniak (eds.), *Archaeologies of Europe. History, Methods and Theories*. Münster, 53–64.
- Minta-Tworzowska D. and Olędzki Ł. (eds.) 2006. *Komu potrzebna jest przeszłość?* Poznań.
- Olędzki Ł. (ed.) 2003. *Wiara, pamięć i archeologia*. Poznań.
- Pałubicka A. and Tabaczyński S. 1986. Społeczeństwo i kultura jako przedmiot badań archeologicznych. In W. Hensel, G. Donato and S. Tabaczyński (eds.), *Teoria*

- i praktyka badań archeologicznych 1. Przesłanki metodologiczne.* Warszawa, Wrocław, 57–183.
- Rackham J. 1995. Environmental archaeology as material culture. *Scottish Archaeological Review* 9/10, 22–25.
- Rączkowski W. 2002. *Archeologia lotnicza – metoda wobec teorii.* Poznań.
- Renfrew C. and P. Bahn 2002. *Archeologia. Teorie. Metody. Praktyka.* Warszawa.
- Schiffer M. B. 1972. Archaeological context and systemic context. *American Antiquity* 37, 156–165.
- Shanks M. and Tilley C. 1987. *Social Theory and Archaeology.* Cambridge.
- Stępień U. (ed.) 2009. *Współczesna przeszłość.* Poznań.
- Such J. and Szcześniak M. 2000. *Filozofia nauki.* Poznań.
- Tabaczyński S. 2000. „Wymuszony przewrót metodologiczny” w archeologii polskiej i jego nieoczekiwane skutki. In S. Kurnatowski and M. Kobusiewicz (eds.), *Archeologia i prehistoria polska w ostatnim półwieczu.* Poznań, 513–525.
- Tabaczyński S. (ed.) 1998. *Theory and practice of archaeological research 3. Dialogue with the data: the archaeology of complex societies and its context in the '90s.* Warszawa.
- Tarczyńska O. (ed.) 2008. *Oblicza śmierci. Perspektywy badawcze.* Poznań.
- Topolski J. 1990. *Wolność i przymus w tworzeniu historii.* Warszawa.
- Topolski J. 1996. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej.* Warszawa.
- Trigger B. G. 1989. *A history of archaeological thought.* Cambridge.
- Wróblewska L. (ed.) 2001. *Spółeczne funkcjonowanie archeologii.* Piła.
- Zybertowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy.* Toruń.
- Żak J. 1977. O studiach osadniczych. *Archeologia Polski* 22(2), 421–424.
- Żak J. 1985. Uwagi metodologiczne nad problemami osadnictwa. *Studia Metodologiczne* 24, 77–89.

Włodzimierz Rączkowski

Teoria, empiria i praktyka: archeologiczne dyskursy w sieci zależności i opozycji

Wprowadzenie

Obecność refleksji teoretycznej w archeologii nie dla wszystkich jest oczywista i pożądana. Dość powszechnie przyjmuje się, że to archeologia procesualna (na etapie Nowej Archeologii) wprowadziła do dyskursu archeologicznego zagadnienie dotyczące teorii. Takie twierdzenie pozwala wyodrębnić w historii myśli archeologicznej przynajmniej dwa etapy – przedteoretyczny (do czasu Nowej Archeologii) i teoretyczny. Schemat ten wydaje się być daleko uproszczony i nie do końca oddaje kwestie związane ze złożonym charakterem rozwoju archeologii jako nauki (Trigger 1989). Jednak ten podział wprowadził i utrwalił bardzo perswazyjną opozycję (teoria – praktyka), która jest obecna w powszechnym dyskursie prowadzonym w archeologii, również w archeologii polskiej. Problemy związane z tą opozycją często przejawiają się w niesformalizowanych dyskusjach, potocznych wypowiedziach, programach studiów, a rzadziej są formułowane explicite w publikacjach naukowych. Lecz tu też możemy znaleźć dobre przykłady, w których opozycja ta pełni rolę osi narracji (np. Hensel *et al.* 1986; Hensel *et al.* 1995; Tabaczyński 1998; Kokowski 2002).

Cel niniejszego tomu wpisuje się w ten dyskurs, nawet jeżeli do pewnego stopnia próbuje go przełamać. Zasadniczą jego ideą jest pokazanie potencjału i różnorodności jaką daje współczesna refleksja teoretyczna w ujmowaniu zagadnień przeszłej kultury przez pryzmat analiz kultury materialnej. I myśl ta sugeruje nadrzędność teorii, choć odnoszona jest ona do kultury materialnej, czyli w pewnym uproszczeniu praktyki archeologicznej. Buduje zatem relację do pewnego stopnia opozycyjną.

Dyskurs bazujący na opozycji teoria – praktyka w polskiej archeologii jest obecny przynajmniej od lat 70. XX wieku. Zwolennicy obecności refleksji teoretycznej byli w zdecydowanej mniejszości i z trudem ich myśli przebijały się do szerszego grona odbiorców. Podobnie rzecz się miała w latach 80. i 90. XX wieku, choć coraz częściej taka problematyka pojawiała się w polu badawczym polskich archeologów (dobrym przykładem jest wspomniana seria publikacji *Teoria i praktyka badań archeologicznych*). Dziś coraz częściej refleksja teoretyczna gości w polskich publikacjach archeologicznych, lecz nie oznacza to jeszcze „pełnoprawnego bytu”. Symptomaticznie zmian może być wprowadzenie *Metodologii archeologii* jako obowiązkowego przedmiotu do ministerialnego minimum programowego dla studentów archeologii 2. stopnia (abstrahując od tego jak to jest w praktyce realizowane). Młodzi adepci archeologii coraz częściej starają się podejmować problematykę badawczą,

która jeszcze 15 czy 20 lat temu byłaby zupełnie niedopuszczalna (np. konferencje Koła Naukowego Studentów Archeologii przy Instytucie Prahistorii UAM – Wróblewska 2001; Jasiewicz, Rozwadowski 2002; Olędzki 2003; Minta-Tworzowska, Olędzki 2006; Tarczyńska 2008; Stępień 2009). Prezentowany tom *Analecta Archaeologica Ressoviensia* wpisuje się w tę tendencję. Taki kierunek zmian nie oznacza jeszcze wcale w pełni uprawnionego dyskursu teoretycznego w polskiej archeologii.

Archeologia jako praktyka kulturowa podlega procesom zachodzącym we współczesnym społeczeństwie, w tym praktykom mitologizowania wiedzy. Warto może zatem ponownie krytycznie zastanowić się nad podstawowymi pojęciami, które kształtują nasze myślenie i praktykę badawczą.

1. Teoria i/a praktyka

W języku potocznym archeologów termin teoria (teoretyczny) pojawia się dość często. Wcale nie do końca oznacza to, że jest on używany zgodnie z przypisywanymi mu znaczeniami. Nie jest łatwo zdefiniować czym jest teoria w nauce, gdyż zakres znaczeniowy tego terminu zmienia się w zależności od przyjmowanych poglądów, paradygmatów naukowych oraz w obrębie określonych dyscyplin naukowych (zob. R. Carnap, C. Hempel, K. Popper, T. Kuhn itd.). W naukach formalnych (logika, matematyka) przyjmuje się, że najdoskonalszą formą teorii jest system dedukcyjny w pełni zaksjomatyzowany, tzn. że teoria jest zbiorem twierdzeń wynikających z aksjomatów, postulatów, zasad, założeń i twierdzeń wyjściowych, które równocześnie są częścią danej teorii (Such, Szcześniak 2000). Żadna z nauk empirycznych (w tym archeologia) nie spełnia kryteriów pozwalających na formułowanie tak rozumianej teorii.

Siłą rzeczy do rozumienia teorii musimy podejść inaczej. Może ona być potraktowana jako ugruntowana wiedza, rezultat badania. W przypadku archeologii będzie to zatem ogół wiedzy o przeszłości, którą obecnie dysponujemy, lecz pod warunkiem, że jest ona rzeczowo i logicznie uzasadniona. Ale teoria to także wytworzony w jej ramach aparat pojęciowy pozwalający na traktowanie jej jako swoistego narzędzia badawczego (Pałubicka, Tabaczyński 1986). I właśnie ten drugi sposób myślenia o teorii wydaje się być szczególnie uzasadniony w kontekście rozważań nad praktyką badań archeologicznych.

W dyskursie archeologicznym budującym opozycję do teorii kluczowym terminem jest praktyka. Jest to kolejny termin funkcjonujący w rozumieniu potocznym, który można rozmaicie rozumieć. Można przyjąć, że w tym dyskursie oznacza ona (tzn. praktyka) konkretne działania badawcze archeologów (z reguły sprowadzane do badań wykopaliskowych, a trochę szerzej do pracy nad zebranymi źródłami archeologicznymi). Tym samym praktyka rozumiana jest jako empiria i to empiria przeciwstawiana jest teorii. Zatem podkreślana w wielu dyskursach opozycja teoria – praktyka, oznacza w istocie opozycję teorii i empirii w tworzeniu wiedzy naukowej. Tym samym przechodzimy na poziom rozważań o stosowanych paradygmatach.

2. Teoria i empiria w paradygmatach naukowych

Jaką rolę odgrywają teoria i praktyka w paradygmatach naukowych, które są obecne w archeologii? Odpowiedź jest prosta – różne. I ta oczywista konstatacja pozwala zrozumieć, dlaczego teoria i praktyka są traktowane w kategoriach opozycji. Andrzej Zybertowicz (1995) w swoim studium z socjologii wiedzy wprowadził dwie podstawowe kategorie analityczne: obiektywistyczny model poznania (OMP) i konstruktywistyczny model poznania (KMP). Jest to daleko idąca idealizacja, ale bardzo użyteczna dla tego wyводу. Dominujące do lat 90. XX wieku (a nawet we współczesnej archeologii) podejście można zaklasyfikować do OMP. Oznacza to, że badacze operujący w ramach tego modelu respektują (świadomie lub nie) pewne wspólne założenia. Należą do nich: dualizm podmiotu i przedmiotu poznania, optymizm poznawczy, założenie o ciągłości rozwoju wiedzy, obiektywizm, empiryzm, ahistoryzm itp. W archeologii jest przynajmniej kilka paradygmatów, które w pełni realizują program OMP. Są to: ewolucjonizm, dyfuzjonizm, archeologia kulturowo-historyczna, funkcjonalizm, procesualizm, strukturalizm, marksizm, kognitywizm, neodarwinizm, itp. Można zatem pokusić się o zdanie, że praktycznie prawie cała praktyka badawcza archeologów (z wyjątkiem nurtów postmodernistycznych) mieści się w OMP. Istotna różnica polega na tym, że respektując optymizm poznawczy, obiektywizm i empiryzm w różnych nurtach stosuje się rozmaite sposoby wnioskowania – indukcyjny lub dedukcyjny.

Indukcyjny model wnioskowania jest charakterystyczny dla tradycji pozytywistycznej, która podkreśla fundamentalną rolę poznania empirycznego, przy odrzuceniu wartości poznawczej rozważań teoretycznych. Tym samym indukcja jest jedynym sposobem budowania wiedzy o świecie. Z kolei antypozytywistyczne nurty takie jak: marksizm, procesualizm czy strukturalizm, akcentują rolę teorii, a empiria służy testowaniu hipotez (Minta-Tworzowska 2002). Tu mamy fundamentalną różnicę w ramach stosowanych w archeologii paradygmatów.

Konsekwencje przyjęcia lub odrzucenia wnioskowania indukcyjnego lub dedukcyjnego są w tym kontekście daleko idące. Przy akceptowanym optymizmie poznawczym oczywista jest możliwość poznania prawdy o przeszłości. Tylko czy prawdę tę można pozyskać przy pomocy wnioskowania indukcyjnego czy dedukcyjnego? Każdy paradygmat uznawany jest jako pewien zespół narzędzi, procedur prowadzących do prawdziwej wiedzy o przeszłości. Czy można zatem uznać możliwość zastosowania innej procedury? Dla pozytywistów procedury stosujące dedukcyjne modele wnioskowania są nie do przyjęcia, są błędne, nie mogą prowadzić do prawdy. I odwrotnie – paradygmaty takie jak marksizm czy procesualizm z zasady kwestionują logiczną poprawność wnioskowania indukcyjnego, co prowadzi do wniosku, że ewolucjonizm, dyfuzjonizm czy archeologia kulturowo-historyczna nie mogą formułować prawdziwych zdań o przeszłości. Konflikt pomiędzy nimi jest nieunikniony. Było to widoczne w bardzo ostrej krytyce, która odnosiła się

właśnie do archeologii kulturowo-historycznej jako intuicyjnej, chaotycznej, niedyscyplinowanej (Clarke 1973), wprowadzającej naiwno-zdroworozsądkowe uogólnienia, prowadzącej do determinizmu geograficznego, operującej na poziomie obserwacyjnym (Żak 1985). Tak miazdząca krytyka musiała doprowadzić do głębokiego podziału na indukcyjne archeologie pozytywistyczne i modernistyczne archeologie stosujące wyjaśnianie dedukcyjne. W pewnym uproszczeniu jawi się on jako opozycja: albo teoria albo empiria.

Skutki tego zjawiska, które wyraźnie zarysowało się w latach 60. i 70. XX wieku, trwają w świadomości archeologów do dziś, choć sens tego podziału stopniowo uzyskuje nowe znaczenie. Wynika to z intensyfikacji archeologicznych badań ratowniczych i wykształcenia się grupy archeologów zajmujących się prawie wyłącznie badaniami wykopaliskowymi. To oni są prawdziwymi empirykami/praktykami, dla których jakiekolwiek rozważania teoretyczne są całkowicie zbędne. To oni stanowią „sól” archeologii, a prace gabinetowe są w pełni uzależnione od tego co i jak oni „wykopią”.

3. Naturalizm i antynaturalizm

Współczesna praktyka archeologiczna w znaczącym stopniu uwikłana jest również w wielowiekowy spór naturalizmu z antynaturalizmem. Naturalizm na poziomie ontologicznym przyjmował tezę o fundamentalnej jedności świata i rządzących w nim praw. W konsekwencji na poziomie epistemologicznym głosił pogląd, że metody badania wszelkich zjawisk powinny wzorować się na przyrodoznawstwie. Równocześnie w naukach humanistycznych pojawiły się kategorie analityczne czy opisujące rzeczywistość zapożyczone z nauk przyrodniczych, np. komórka społeczna, organizm społeczny itp. Pozytywizm był naturalizmem, czyli w praktyce wprowadzał jego założenia do praktyki badawczej. Dla pozytywistów standardem było stosowanie obserwacji, eksperymentu i porównania (a więc odwołanie się do empiryzmu). Tylko w taki sposób można było uzyskać wiedzę naukową, czyli prawdę o świecie. Odrzucali spekulacje metafizyczne, a poznanie bazowało na ustalaniu faktów i relacji między nimi poprzez doświadczenie, obserwację i w konsekwencji indukcyjne formułowanie uogólnień. Powstająca w połowie XIX wieku archeologia w pełni przyjęła wszelkie założenia pozytywizmu, a tym samym również respektowała podejście naturalistyczne. Widoczne to jest między innymi w zapożyczonych z nauk przyrodniczych metodach (np. stratygraficzna, typologiczna).

Już w XIX wieku pojawiły się poglądy krytykujące naturalizm i pozytywizm w naukach humanistycznych. Jednym z najważniejszych krytyków był Wilhelm Dilthey. Zakwestionował on przydatność metod przyrodniczych w naukach humanistycznych. W szczególności odrzucił normatywny charakter metodologii nauk akcentując swoistą naturę świata kultury i w związku z tym potrzebę wypracowania swoistych metod badawczych (Drozdowicz, Topolski, Wrzosek 1990). Lecz nie oznaczało to instruowania co i jak

należy robić. Jedną z konsekwencji takiego podejścia było 'rozumienie' jako narzędzie poznania swego dla nauk humanistycznych. Pozwala ono na ujawnianie tego co kryje się pod obserwowaną na sposób przyrodniczy powierzchnią zjawisk kulturowych. Tym samym też wytwory kulturowe pozwalają na głębsze dotarcie do istoty ludzkiej myśli niż tylko obserwacja i opis ich zewnętrznych stanów. Mający takie podstawy filozoficzne i metodologiczne antynaturalizm zwraca uwagę na potrzebę skupienia się na człowieku i próbie odpowiedzi na pytanie: Czy działania człowieka są efektem związków przyczynowo-skutkowych, które należy wyjaśniać (naturalizm), czy też wymagają refleksji nad ich sensem (empatia, rozumienie)?

W podobnym duchu wypowiadał się później H. G. Gadamer (1993), który twierdził, że poznanie świata społecznego (też historycznego) nie jest możliwe przy zastosowaniu procedury przyrodniczej. Przedmiotem badania jest to co jednostkowe i nie może ono służyć potwierdzeniu jakiejś prawidłowości. Istotą badania jest dążenie do zrozumienia jakiegoś zjawiska w jego niepowtarzalnym, unikatowym kontekście historycznym.

Spór naturalistów i antynaturalistów doprowadził do wykształcenia dwóch podstawowych strategii badawczych, które niosą ze sobą daleko idące konsekwencje dla aplikacji rozmaitych metod w humanistyce (w tym też archeologii). Generalnie stanowisko naturalistyczne prowadzi do skupienia się na **opisie** (pozytywizm) i **wyjaśnianiu** (modernizm), przy uznaniu, że badacz jest zewnętrzny wobec przedmiotu badania (dualizm przedmiotu i podmiotu, poszukiwanie związków przyczynowo-skutkowych – np. Zybertowicz 1995). Natomiast stanowisko antynaturalistyczne podkreśla potrzebę stosowania specyficznych dla humanistyki metod badawczych prowadzących do **rozumienia** zjawisk społecznych.

Konsekwencją akceptacji podejścia naturalistycznego lub antynaturalistycznego są rozmaite praktyki w archeologii. Kryterium stosunku do dyskutowanej problematyki pozwala na inną klasyfikację istniejących nurtów. I tak wszystkie archeologie pozytywistyczne, a także archeologia procesualna, neodarwinistyczna itp. respektują w większym lub mniejszym stopniu założenia naturalizmu. Natomiast archeologia marksistowska (w szczególności inspirowana poznańską szkołą metodologiczną – np. Żak 1977) oraz nurty postprocesualne wpisują się w podejście antynaturalistyczne.

Jednym z objawów silnego wpływu naturalizmu w archeologii jest jej stosunek do metod wypracowanych w naukach przyrodniczych. O ile początkowo archeologia bazowała na kilku takich metodach i to głównie w zakresie ustalania chronologii, to dziś są one stosowane na wszystkich płaszczyznach procedury badawczej. Coraz większą rolę przypisuje się niezależnym metodom ustalania chronologii, analiz relacji przestrzennych i wynikających z tego konsekwencji, analiz fizycznych i chemicznych cech wytworów kulturowych, analiz środowiska geograficznego i sposobów użytkowania zasobów przyrodniczych, prospekcji terenowej, biologicznych cech człowieka. Cechą charakterystyczną praktyki aplikacji metod przyrodniczych w archeologii są empiryzm, obiektywizm i indukcjonizm. Zatem uzyskane wyniki traktowa-

ne są jako podstawa do „rekonstrukcji” świata przyrody i form działalności ludzkiej – przeszłej kultury. Tak jest w nurtach pozytywistycznych, a szczególnie silnie było to akcentowane w studiach osadniczych (por. Jankuhn 1977). W archeologii procesualnej zmieniło się miejsce empirii w procedurze badawczej – przestała odgrywać rolę podstawy wnioskowania indukcyjnego, a stała się podstawą testowania hipotez.

Konsekwencją oczywistego silnego związku tych metod z naukami przyrodniczymi jest niewielki wpływ refleksji postprocesualnej na praktykę badawczą. Stosunkowo niewiele jest prac wskazujących na rolę interpretacji na wszystkich etapach procedury badawczej tych metod oraz kulturowej interpretacji wyników analiz (np. Butler 1995; Rackham 1995; Marciniak 2005). To zwłaszcza archeologie postprocesualne zwróciły uwagę na potrzebę traktowania elementów świata przyrody z perspektywy człowieka i jego kultury, a tym samym odejścia od traktowania ich wyników na sposób naturalistyczny (Topolski 1990).

4. Opis, wyjaśnianie, rozumienie

Rozstrzygnięcia dotyczące wyboru opcji teoretycznej mają daleko idące konsekwencje w praktyce badawczej. Sposób formułowania pytań badawczych, stosowanych schematów postępowania badawczego, doboru metod i konstruowania narracji uzależniony jest właśnie od przyjętej koncepcji teoretycznej. Końcowym etapem pracy badawczej jest etap interpretacji wyników. To na tym właśnie etapie najbardziej czytelny jest wpływ koncepcji teoretycznych. W dużym uproszczeniu będą to: indukcyjny opis, dedukcyjne wyjaśnianie lub hermeneutyczna/ fenomenologiczna narracja.

Ze względu na długą i utrwaloną tradycję najbardziej rozpowszechniony w archeologii jest opis. Bazuje on na sprawozdawczej relacji przedstawiającej poszczególne stany ciągu rozwojowego (ewolucjonizm) lub w określony sposób wyodrębnionej przestrzeni (dyfuzjonizm). Metoda ta znajduje również szerokie zastosowanie w archeologii kulturowo-historycznej, z tym, że najczęściej opis poszczególnych stanów rozwojowych sprowadza się do kategorii kultura archeologiczna, czyli opis jej faz rozwojowych (w rozumieniu kultury archeologicznej jako realnego bytu) w obrębie poszczególnych grup terytorialnych. Bardzo rozpowszechniony jest tu schemat akcentujący myślenie ewolucyjne – geneza, rozkwit, upadek (wyraźny element związany z naturalizmem). Opis ten może zostać wzbogacony wyjaśnianiem przyczynowo-skutkowym, które często sprowadza się do wskazania na czynniki środowiskowe oraz dyfuzję i migrację jako wywołujące zmianę kulturową. Systematyczny opis w ujęciu archeologii kulturowo-historycznej prowadzi do rekonstrukcji przeszłości.

Podobny cel, czyli rekonstrukcję przeszłości, stawiają sobie archeologie modernistyczne (np. procesualna, marksistowska, strukturalna). Wszystkie uznają jednak, że wnioskowanie indukcyjne nie spełnia wymogów nauko-

wości, więc odwołują się do modelu dedukcyjnego prowadzącego do wyjaśniania przeszłości. Na poziomie teoretycznym to archeologia procesualna wypracowała najbardziej szczegółową procedurę. W procesie wyjaśniania stosuje **model Hempla** (model hipotetyczno-dedukcyjny, nomologiczno-dedukcyjny). Równie istotne jest stosowanie **teorii średniego zasięgu**, które pozwalają na wiązanie z regułami funkcjonowania społecznego i w konsekwencji wyjaśnianie obserwowanych danych empirycznych (np. Johnson 1999). Archeologia marksistowska również proponowała podejście dedukcyjne, w którym rolę teorii odgrywał materializm historyczny. Pozwalała ona wyjaśniać fakty i zjawiska w oparciu o **metodę funkcjonalno-genetyczną**, a działania ludzkie stosując **interpretację humanistyczną** (np. Kmita 1975). O ile w archeologii procesualnej widoczny jest naturalizm, to szczególnie aplikacja interpretacji humanistycznej jako modelu wyjaśniania odwołuje się do antynaturalizmu.

Zwrot lingwistyczny w filozofii i naukach humanistycznych zmienił również perspektywę poznawczą w archeologii. Zakwestionowane zostało przekonanie o możliwości poznania przeszłości (Shanks, Tilley 1987). Rezultatem procedury badawczej jest konstruowanie obrazów przeszłości, a ostateczny kształt tego obrazu jest funkcją złożonych czynników wynikających z doświadczenia kulturowego badacza, jego koncepcji teoretycznej, kontekstu społeczno-kulturowego, rodzaju jego egzystencji (autentycznej lub nieautentycznej według M. Heideggera) itp. Oznacza to, że zaniknął pewien wzorzec postępowania prowadzącego do rozwiązania problemu. Nawiązuje to do postulatu W. Dilthey'a, by nie zajmować się problemem „jak nauka powinna być uprawiana”, a krytyczna refleksja nad dotychczasową praktyką ma prowadzić do samowiedzy metodologicznej (por. *reflexive method in archaeology* – Hodder 1999). Badacz indywidualnie **konstruuje narrację**, która perswazyjnie ma przedstawiać obraz przeszłego świata. Oznacza to otwarcie archeologii na **metodę hermeneutyczną i fenomenologiczną**. Traci też znaczenie potrzeba określania wzajemnej relacji teorii i empirii. W ujęciu postprocesualnym są one w relacji dialektycznej.

Konsekwencją przyjęcia perspektywy postprocesualnej (szerzej postmodernistycznej) z perspektywy epistemologicznej jest zakwestionowanie rozdziału procedury badawczej na etap prac terenowych i prac gabinetowych. Na wszystkich tych etapach, jakkolwiek są one względem siebie usytuowane, zachodzi proces interpretowania, konstruowania danych i umieszczania ich w strukturze narracyjnej.

5. Empiria z perspektywy teorii, czyli o źródle archeologicznym

Nasz stosunek do przedmiotu analiz archeologicznych, zwyczajowo określanego źródłem, też jest konsekwencją tradycji teoretycznej w archeologii. Dla archeologii pozytywistycznych możliwość obserwacji źródła tworzy warunki dla opisu przeszłej rzeczywistości. Źródło jest przedmiotem z przeszło-

ści, jest jej częścią i wystarczającym warunkiem dla jej rekonstrukcji. Z perspektywy OMP źródło jest całkowicie niezależne od podmiotu badającego, zewnętrzne wobec niego. Oznacza to więc, że odkrywana przez archeologów „kultura martwa” jest tożsama z „kulturą żywą”. Krytyczne uwagi H. J. Eggera (1959) na temat kulturowej selekcji materiałów zasadniczo nie wpłynęły na zmianę takiej praktyki.

Archeologie modernistyczne formułując tezy o możliwości poznania przeszłości do pewnego stopnia wpisywały się w ten sam model traktowania źródeł. Dopiero dyskusja nad tzw. przesłanką pompejańską (np. Binford 1981) oraz prace M. Schiffera (np. 1972) doprowadziły do zasadniczego przezwyciężenia sposobu myślenia o źródle – nie jest już ono wprost częścią „kultury żywej”, a podlega złożonym procesom depozycyjnym i podepozycyjnym. W dalszym ciągu jednak źródło jest niezależne od badacza i pozwala na rekonstrukcję przeszłości (po rozpoznaniu procesów formowania). Ten wątek refleksji nad źródłem obecny jest tylko w archeologii procesualnej. Inne archeologie modernistyczne nie rozwijały refleksji nad naturą źródła.

Wprowadzenie przez archeologię procesualną teorii do świadomej praktyki badawczej i dyrektywy podejścia scjentystycznego doprowadziły do zmiany miejsca źródła w procesie badawczym. Źródło archeologiczne przestało być punktem wyjścia procedury badawczej, a zaczęło służyć weryfikacji/testowaniu hipotez. Nie mogło to już być intuicyjnie dobierana informacja, ale skwantyfikowany zespół obiektywnych danych. Źródła zatem podlegały procesowi przekształcania w dane, które nabierały cech formalnych i dzięki temu nadawały się do pomiaru zjawisk prądziejowych czy analiz statystycznych. W ten sposób archeologia procesualna odchodziła od takiej praktyki, która charakteryzowała się intuicyjnością, chaotycznością i była ostro krytykowaną cechą archeologii kulturowo-historycznej.

Obiektywny charakter źródła (czy danych) został całkowicie zakwestionowany pod wpływem zwrotu lingwistycznego w nauce (w tym w archeologii). O ile dla archeologów pozytywistycznych źródło powstaje w przeszłości, dla procesualnych tworzy się w efekcie procesów stratyfikacyjnych, to dla postprocesualnych jest wynikiem decyzji archeologa nadającej przedmiotowi znaczenie. To archeolog powołuje do życia źródło. Jest to zaprzeczenie koncepcji dualizmu podmiotu i przedmiotu. Koncepcja źródła jako konstruktu kulturowego w sposób zasadniczy zakwestionowała jego rozstrzygającą i uzasadniającą rolę w tworzeniu obrazów przeszłości (Minta-Tworzowska 1998; Rączkowski 2002).

6. Teoria w praktyce

Lata 90. XX wieku oraz początek XXI wieku w polskiej archeologii pokazują stopniowy wzrost odniesień do różnych koncepcji teoretycznych. Czy oznacza to podnoszenie świadomości teoretycznej archeologów? Tu można mieć pewne wątpliwości. W latach 50. i 60. XX wieku w okresie instytucjo-

nalnego wprowadzania marksizmu do nauki bardzo rozpowszechnionym zwyczajem było cytowanie prac klasyków (K. Marks, F. Engels, W. Lenin, A. Mongajt, J. Stalin itp.). Czy oznaczało to realne wprowadzenie marksizmu do polskiej archeologii. Co prawda toczy się na ten temat dyskusja (Barford 1995; Lech 1997; Tabaczyński 2000; Minta-Tworzowska 2000), lecz odnieść można wrażenie, że większość takich prac odnosiła się do marksizmu wyłącznie deklaratoryjnie. Struktura prac polskich archeologów z tego okresu całkowicie wpisuje się w paradygmat pozytywistyczny, z adekwatnym dla archeologii kulturowo-historycznej aparatem pojęciowym, narzędziami analitycznymi i sposobem konstruowania narracji.

Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia w latach 80. i 90., gdy do świadomości niektórych polskich archeologów dotarły idee archeologii procesualnej. Ponownie pojawiły się cytowania klasyków archeologii procesualnej, lecz niekoniecznie przekładało się to na kompleksowe aplikacje tych idei. Raczej sprowadzało się to do zapożyczania pojawiających się metod (np. wiele zastosowań statystyki) czy traktowania kultury przeszłej jako systemu (z określoną terminologią). W praktyce jednak sposób wnioskowania pozostawał indukcyjny, co stało oczywiście w sprzeczności z podstawowymi ideami archeologii procesualnej.

Z drugiej strony, antypozytywistyczny marksizm lat 80. i 90. XX wieku był marginalizowany. I tu niewątpliwie rolę odgrywało odium marksizmu jako narzuconej ideologii. Jakiegokolwiek próby aplikacji zinterpretowanej na nowo metodologii marksistowskiej były skazane na odrzucenie, lecz wcale nie wynikało to ze zrozumienia jej założeń i potencjału poznawczego.

Dziś sytuacja nie jest specjalnie odmienna. Myśl postprocesualna stała się dostępna dzięki otwarciu granic w 1989 roku, przekładom niektórych publikacji brytyjskich (np. Hodder 1995; Renfrew, Bahn 2002), licznemu udziałowi polskich archeologów w międzynarodowych konferencjach i projektach, itp. Poglądy liderów archeologii postprocesualnych (I. Hodder, C. Tilley, M. Shanks, J. Thomas, B. Olsen itd.) coraz częściej pojawiają się w zestawieniach bibliograficznych lub wręcz są inspiracją dla podejmowania nowych problemów badawczych. I ponownie można odnieść wrażenie, że powtarza się sytuacja z okresów wcześniejszych – cytowanie czy formułowanie deklaracji metodologicznych nie przekłada się na praktykę badawczą. Czy jest to świadectwo tego, że praktyką badawczą archeologów rządzi moda?

Warto tu chyba odwołać się do koncepcji mitu naukowego sformułowanej przez J. Topolskiego (1996). Mit naukowy jest obecny w narracji historycznej. Wynika z zakorzenionego w społeczeństwie sposobu rozumienia świata oraz procesu tworzenia wiedzy, w którym raz sformułowane twierdzenia nie są weryfikowane i utrwalają się w świadomości badaczy. Procesowi mitologizacji podlegają w szczególności poglądy tworzone w obrębie nurtów pozytywistycznych, gdyż nie ma w nich procedur związanych z weryfikacją/falsyfikacją wiedzy. Wiedza jest kształtowana według ustalonych schematów i to one pozwalają na/stwarzają warunki dla bezrefleksyjnego uprawiania nauki. Zatem mity naukowe pojawiają się i utrwalają wówczas, gdy brakuje sa-

mowiedzy metodologicznej (por. postulat Dilthey'a). A w takich sytuacjach wiedza bardzo często opiera się na autorytetach.

W ujęciu Martina Heideggera (1927) na obecność mitów naukowych możemy spojrzeć z perspektywy istnienia dwóch praktykowanych form bytu – „egzystencji autentycznej” i „egzystencji nieautentycznej”. „Egzystencja autentyczna” bazuje na indywidualnym rozumieniu świata, krytycznej refleksji nad nim, ciągłym zadawaniem sobie pytań na temat tego świata. „Egzystencja nieautentyczna” nie bazuje na ugruntowanej wiedzy, nie zachęca do zgłębiania problemów, lecz bezrefleksyjnie akceptuje istniejące poglądy. Jednym z objawów takiego zanurzenia się „w niezbyt zrozumiałą rzeczywistość jest to, że ludzie nie tyle mówią do siebie (niem. *reden*), co gadają. To właśnie gadanina (niem. *Gerede*), określa egzystencję człowieka nieautentycznego. Niemieckie słowo, którego używa Heidegger, wskazuje na dość ważną okoliczność, mianowicie na to, że mówienie nieautentyczne, nierozumne, powtarza tylko to, co powiedział kto inny, i grzęźnie w koleinach stereotypu” (Markowski 2008: 1). To właśnie takie podejście, połączone ze strukturą nauki (budowaną w oparciu o rolę autorytetów) powoduje, że tworzą się i utrwalają mity naukowe.

Mity naukowe przekazywane z pokolenia na pokolenie, z autorytetu na ucznia, stają się niepodważalną prawdą, której nie ma potrzeby sprawdzać, weryfikować czy dekonstruować. Stajemy wobec swego rodzaju paradoksu – z jednej strony pojawiają się cytaty z np. I. Hoddera, a z drugiej strony dominuje wnioskowanie indukcyjne w „czystej formie”. Może to świadczyć o coraz większym poczuciu dyskomfortu w związku z naiwnością metodologiczną archeologii kulturowo-historycznej. Próba przełamania jest odwoływanie się do szerszego dyskursu metodologicznego. Lecz efekt jest daleki od oczekiwań. Wynika z braku refleksji metodologicznej. Nie jest rzeczą ani prostą ani oczywistą aplikowanie odmiennych koncepcji teoretycznych. Wymaga to zrozumienia specyficznych zasad konstruowania nauki w poszczególnych nurtach, paradygmatach, orientacjach teoretycznych. Nie wystarczy wiedza o nich, trzeba umieć je aplikować. Bez daleko posuniętej samorefleksji oraz dyscypliny metodologicznej jest to bardzo trudne.

Konsekwencją braku takiej refleksji jest bardzo częste zjawisko operowania nieprzystającymi do siebie kategoriami obserwowane w pracach archeologów. Jakże często obok siebie pojawiają się takie kategorie jak np.: wspólnota pierwotna, tekst, wyjaśnianie, site catchment, peer polity, migracja, dyfuzja, system, struktura, interpretacja, osadnictwo, krajobraz itp. Każda z nich powiązana jest z innym sposobem patrzenia na świat, innym sposobem uprawiania nauki. Nieuzasadnione ich łączenie wprowadza zamieszanie konceptualne, terminy opisujące te kategorie tracą swe pierwotne znaczenia. Łatwo sobie wyobrazić wątpliwą „spójność” opracowania odwołującego się np. do refleksji hermeneutycznej, w której źródło traktowane jest jako skamielina.

W potocznym rozumieniu postmodernizm (w konsekwencji też archeologie postprocesualne) traktowany jest jako podejście pozwalające na łączenie wszystkiego z wszystkim, łamiące dotychczasowe schematy, reguły.

Nie oznacza to jednak dopuszczenia do anarchii metodologicznej. Archeologie postprocesualne bazują na korzystaniu z różnych koncepcji teoretycznych i filozoficznych, ale w sposób konsekwentny, z pełnym rozumieniem skutków przyjmowanych założeń czy zastosowanych procedur badawczych. I tu pojawia się istotny problem metodologiczny. Wiele teorii, z których korzystają dziś archeolodzy zostało sformułowanych w obrębie innych nauk. Oznacza to, że nie oferują one narzędzi badawczych adekwatnych do studiów nad przeszłością. Problem ten dostrzegała już archeologia procesualna i stąd wzięła się koncepcja teorii średniego zasięgu. Presja na poszukiwanie nowych atrakcyjnych koncepcji teoretycznych, które pozwalają na inne spojrzenie na przeszłość i jej badanie, często prowadzi do formułowania pewnych ogólnych pomysłów, które nie jest łatwo „przełożyć” na język praktyki badawczej. Konsekwencją tego zjawiska jest pojawianie się **luk konceptualizacyjnych**. W efekcie formułowane wnioski są często banalne, nieuzasadnione, trudne do zaakceptowania.

Podsumowując, kwestie związane z praktycznymi aplikacjami koncepcji teoretycznych są bardzo złożone i trudne. Wymagają operowania na różnych poziomach metodologicznych i daleko posuniętej dyscypliny intelektualnej. Nie wystarczy świadomy wybór jednej z wielu obecnie proponowanych opcji badawczych (choć i to już można uznać za znaczący postęp). Równie istotne jest rozumienie złożoności i zmienności procedur badawczych, a także potrzeba dekonstrukcji istniejących mitów czy bezkrytycznie przyjmowanych założeń czy poglądów. Postulat rozwoju samowiedzy metodologicznej W. Dilthey’a jest w dalszym ciągu aktualny.

Zakończenie

Ukazanie wielowymiarowości problematyki związanej z teorią i empirią w praktyce archeologicznej jest myślą przewodnią tego tomu. Autorzy tekstów prowadzą Czytelnika przez rozmaite poziomy refleksji filozoficznej i archeologicznej. Nie jest to propozycja spójnej jednorodnej koncepcji uprawiania archeologii. Proponowane artykuły pokazują różnorodność podejść, odmienności myślenia o przedmiocie archeologii i sposobie jej uprawiania. Mamy tu propozycje krytycznej refleksji nad źródłem archeologicznym (i tym czym mogło być w przeszłości). To niewątpliwie jest ważna refleksja, gdyż w znaczącym stopniu dekonstruuje dominujące wśród archeologów myślenie obiektywistyczne i ukazuje uwikłanie naszego myślenia we współczesne konteksty kulturowe. Nie oznacza to jednak, że inne inspiracje filozoficzne nie mogą zaproponować nowego spojrzenia na ten problem w przyszłości.

Druga grupa tekstów stanowi wachlarz różnorodnych podejść do rozwiązywania problemów badawczych. Sama problematyka badawcza jest inspirowana odmiennym myśleniem. Nic więc dziwnego, że i propozycje procedur badawczych są różne – od opisowego przez analityczne do hermeneutyczno-fenomenologicznego. Pięć tekstów i pięć różnych sposobów

myślenia o archeologii i przeszłości. Oczywiście nie jest to cała oferta jaką dziś można znaleźć w literaturze archeologicznej. Jednak nawet tych kilka tekstów pokazuje, że nie ma obowiązku powielania schematów wypracowanych kilkadziesiąt lat temu. Archeologia jest żywa i zmienia się wraz ze współczesnym światem. A decyzja, które podejście jest lepsze, bardziej efektywne jest indywidualna.

Włodzimierz Rączkowski
Instytut Prahistorii
Uniwersytet Adama Mickiewicza
ul. Św. Marcin 78
61-809 Poznań
wlodekra@amu.edu.pl

Andrzej P. Kowalski

'Thing' in the perspective of anti-dualistic ontology and the problem of archaeological objects

In contemporary archaeology the investigation of material artefacts is often placed on a pedestal. This is due to popular philosophical theses that aim to overcome the Cartesian dualism of spirit and matter, and the development of the so-called anthropology of things. In this paper I argue a case that 1) present-day Anti-Cartesianism rehabilitates materialism and calls for a turn towards objects, and not towards things (which is a result of a crude reading of Edmund Husserl's postulate *Zurück zu den Sachen*); and 2) the investigation of the cultural and semiotic status of things has not exhausted all possibilities – materiality of things itself is a cultural category, the genealogy of which enables an interpretation of things from the distant prehistoric past.

It may seem that the conception of a thing-object, seen as a cultural standard, has a level of objectivity as a set of physical features and properties, and that it is the product of a solely natural-scientific definition of material objects. Yet, it seems that in the process of objectification of the thing, an important role has also been played by other thing representations connected with metaphysical classification in a broader sense. For the objectification and materialization of the thing is not only the product of an ordinary or psychologically determined range of experiences strengthened in the course of handling things. It is also the history of the development and the reworking of categories or divisions of material culture (i.e. archaeological classifications) which take into consideration the existence of non-material entities, supernatural beings, spiritual dispositions, magical forces and so on (Pałubicka 2006, 89f.).

'Thing' and Nietzsche's Anti-Platonism

In his genealogy of Western metaphysics Martin Heidegger introduced the famous Nietzschean thesis of the progressive reversal of Platonism (Heidegger 1981). In classical metaphysical thought the

superlative degree of being was ascribed to ideas or soul activity, that is to the realm of outwith the supra-sensual. On the other hand, material things or the sphere of sensually accessible objects (as a subject of natural-scientific studies) was only a being-derivative participating in Platonic primordial Ideas that it was dependent on. By postulating the reversal of these relationships Nietzsche gave Ideas and subjective faculties of soul the status of illusion. He regarded the visible, tangible world as the originally given and objective one. In this context the thing appears in the very first instance as an object of sensual data and not as a symbol of Ideas and meanings determining its existence.

In the present, this anti-Platonism of Nietzschean “metaphysics of sensuality” has become a very fashionable signpost for thinking about the thing and the primacy of its material attributes. The monistic, or “symmetrical”, “non-anthropocentric” ontologies (e.g. Bruno Latour’s metaphysics) are derivatives of Nietzsche’s thought. However, in the “anti-metaphysical” discourse portrayed here at least two essential relations appear which define the presently prevailing way in which thing is perceived.

Firstly, the thing as an object of sensual experience has been deprived of semiotic references. Presumably, the pure “aesthetic” or “sensual” interpretation of qualities of the thing has always been dialectically connected with its symbolic function. For instance, classes of objects like Neolithic polished stone implements may have been, in the culture of that age, a metamorphic presentation of sky gods or a sacral force manifesting itself through the lustre, for example. The aesthetic quality of such things was not free from magic-mythical connections (Eliade 1978). Similarly, the glitter of accessories like tin vessels, glass goblets, the glistening surface of clothing and jewellery on paintings by seventeenth-century Dutch masters is a symbolic splendour, a sign of bourgeois status in the age of early capitalism (Hauser 1999, 77f.). Objective qualities were perceived as a fragment of a more extensive net of semiotic interrelations. Certain qualities, however, manifested particular senses better than other qualities did, notably originally spiritual-material ones. In this coupling of objective data with their signified content some dislocations, preferences, and disqualifications occurred within the range of sensual-material aspects of thing. Therefore, some of these aspects could later easily undergo the process of an aesthetical autonomization or sensual liberation. The sovereignty in the sphere of

sensuality established the basis for the axiologically neutral and purely physical category of objective trait. To illustrate the issue let us return to the example of a Dutch painting. It seems that the "painting-analysis" of objects presented on those pictures turned, in time, into the art of realism, or even became an especially valued method of reflection of selected thing features. It resulted in unengaged, purely technical concentration upon the appearances of things. Perception of the thing with regard to its symbolic or allegorical valour was no more the painter's interest. The painter tried to create a picture that corresponded with the expectations of the perceiver accustomed to the true presentation of object. Similarly, it is in that manner that the modern scientist – an empiricist – would refer to the thing. As a result modern artistic culture as well as scientific practice led to peculiar de-semiotization of the thing and created the materialistic concept of "still-life".

Secondly, the Nietzschean turn away from Platonism discussed above generated a new interpretation of the opposition between something active (subjective, ready to transform, able to shape itself independently) and passive (remaining in ontic rest, susceptible to influence). The opposition does not occur on the level of natural-scientific representations. This brings into play not only the connection between things, but also the meanings which things are signs of. Thus, the issue is not only the exclusive relations among objects. Relationships like subject – object begin to gain on importance.

Modern Definition of the Thing

Modern thought, beside crucial accomplishments in the scientific objectification of the thing have significantly contributed to the new qualification of subjectivity. This is of interest in two ways – in nature, on the one hand, and in human, on the other – and has a huge influence on the characteristics of materiality of the thing. In a sense, objectivity is a "reverse" of transformations in the sphere of representations concerning the subject. In order to explore the history of thing objectification we should at the same time observe the history of subjectivity. The question arises whether the contemporary characteristics of objectivity do not encompass any traces of the subjective manner it had been apprehended in. It seems that the core of the modern approach to materiality lies in concepts of submissiveness and passiveness, or lack of ac-

tivity. The strategies of de-subjectification are a characteristic feature of modern culture mirrored in the institutional decrees of modern social policy (see the birth of the category of “mental illness” as an effect and function of the process of the deprivation of free will, i.e. of “incapacitation”, in Foucault 2006). If we correlate these attributes with aspects of carnality, we immediately notice that they make up an opposition to spiritual and non-carnal subjective faculties. To ascribe passiveness and submissiveness to things, even as one metaphorically declares the malice of things, is in fact a manifestation of continuous productiveness of feudal socio-morphic representations. In order to become an object, the thing had to be deprived of subjective privileges and dispositions, especially of will and ability to make something happen.

The problem of the will, not only as a psychological but also as a theological dilemma, was an important issue in the post-reformation period, the very time at which the idea of materiality matured. For thinkers of the time the problem of whether the will is able to rule over the lower cognitive faculties (to desire, to sense, to receive impressions), or whether it operates merely within the higher intellectual and spiritual functions, situated subjectivity in the extra-carnal sphere only (Jakuszko 1999).

It is worth noting that some elements of Protestant ethics, especially the “strict pedagogy”, developed as a kind of frustration caused by an excessive expansion of thing objectivity in keeping with the culture of early capitalism. The subject deprived of free will is in fact similar to a passive object in the hands of the Creator. Subjectivity, which yields to the pressure of predestination, seems to be harmonized with the typical lack of thing activeness within the “still life”. The genealogical *filum* of representations about objectivity discussed here encompasses the issue of medieval natural magic as well as its Protestant critique. Magical attitude, attempting to induce the quasi-personal powers to submission, anticipates the presence of free will. Yet, the magical practices were directed not only towards God, whose will cannot be subordinated, but also to things. The theologically inspired turn away from natural magic, which had been advanced by Protestants since the sixteenth century, was based on the denial of free will ascribed to things. It aimed at depersonalisation of nature, displacement of pantheistic inclinations, and reservation of free will for the Creator only, and not for creation. Earlier, however, magic was equivalent to science, physics and medicine, and fortune telling. Its most offensive variety called *goeteia* relied on

casting spells and was an appeal to dispositions and "susceptibilities" that lurk in still subjectified things. In recent times such attempts became more and more pointless (Kieckhefer 2001, 12).

Perhaps the thesis, present in Protestant thought, concerning a limited range of free will manifestations, was conducive to the legitimization of the vision of objective determinations of man and the things that surrounded him. Probably for this reason anti-Platonic Nietzschean thought could declare that sensual, material or even carnally driven experience, as a domain not submissive to our will, is something more objective than the intelligible sphere subordinate to spiritual control. Therefore human and physical bodies, which populate scientific discourse, found in this view a possibility of equal and reciprocally determined metaphorisation.

Objectification of the Thing. Heidegger's Diagnosis

In Heidegger's opinion the history of Western metaphysics is the history of the "assault upon the thing". Now, centuries-old strata of philosophical concepts of being appear to illustrate the history of oblivion regarding what has been given to man in the age of "undistorted presencing of the thing". "The interpretations of the thingness of the thing which, predominant in the course of Western thought, have long become self-evident and are now in everyday use, may be reduced to three" (Heidegger 1978, 153).

The first interpretation grasps the thing as a bearer of traits. This way of thing perception has become widespread since the time of Aristotle, and then grounded in works of Descartes and in the philosophy of empiricism. In Aristotelian "Metaphysics" two aspects of the ontic structure of a thing, *hypokeiménon* (the underlying) and *symbebekota* (properties), were interpreted as substance and accidents. From then on the thing has been treated as an object made up by the set of subjectively and secondarily given traits tied to the invariable and irreducible ground (Żelazna 1993, 109).

The second interpretation grasps the thing as a formed or shaped material which has a proper appearance and shows itself as an aggregate of matter and form, which is crucial for the way one describes the thing in an ordinary usage. In the case of characteristics of any material object we usually incline toward a detailed specification of its con-

sistency, colour, thickness, bulk, weight and to a careful analysis of its morphological peculiarities.

The third interpretation is an epistemological consequence of the acceptance of previous assumptions. The thing is cognitively graspable only as a correlate to empirically accessible impressions and as an aggregate of sensual data. The phenomenism predominant in natural-scientific descriptions of things is, thus, a cultural form of their objectification. Heidegger emphasised that “we merely avoid objects” (Heidegger 1975, 182). The object is something ob-jected, something *thrown-over-against*, i.e. moved away with all one’s might in order to watch it from a distance (Baran 1990, 110; Pałubicka 2007).

The *epoché* of the modern manner of speaking about thing, proposed by Heidegger, is aimed at those natural-scientific claims that cause this unfortunate, materialistic parameterisation of the thing. Having reached the Greek *physis* as a representation of the irreducible power of the growth of all being, Heidegger is able to set up the thing not as an object, or as an object of still life, but rather as a peculiar pre-object – something that is still privileged with “free essential unfolding”.

‘Thing’ in Medieval and Antique Metaphysics

The issue of autonomy of the thing as a material object is therefore a considerable problem. The object occupies time and space, separates itself as a being from other objects, and as a portion of matter it lives a somewhat lonely life. According to thinking in natural science objects in fact participate only in their closest physical surroundings and in a limited circle of physical effects. The ontology of thing-objects was not always understood in this way. At the highest level of both the natural-scientific and metaphysical thinking that preceded the birth of modern science, the question of the type of connections among material things was thought to be the one of the most elementary issues. The genealogical lineage of representations involved here can be drawn through the views of thinkers like William Ockham, Robert Grosseteste, and later – Roger Bacon and David Hume. The issue here is the substance of material thing in its position within the range of the metaphysical continuum. If things had the status of distinct and unconnected beings, then it would be acceptable to state the existence of a vacuum between them. Yet, a vacuum is a denial of per-

fection and completeness of creation. If its real existence was accepted, regular things would be given the status of an almost-miracle, an extra-ordinary event devoid of any material connections and determinations (Markowski 1979, 309–314). Medieval metaphysics, and later modern physics and natural magic, tried to cope with this dilemma by assuming the necessity of the existence of different kinds of sympathy, e.g. a peculiar force of continuity or an attractive force (*vis trahens*). Averroesian magnetism and Giles of Rome's *tractus a vacuo* are also to be numbered here (Crombie 1967, 39f; Evans 1993, 75–89).

Hence, in the Middle Ages this line of thought concerning the activity of a thing and the reciprocal influence and connections between material objects was acceptable. Metaphysics of that time did not use the concept of the will and certainly did not anthropomorphise things in such manner. Nevertheless in natural-scientific representations it could not deprive the matter of certain properties which we would currently recognize as extra-material. It is the heritage of ancient speculations, perfectly illustrated in Stoics' view and their theory of a ubiquitous *pneuma*. According to Stoics *pneuma* (as a kind of a spiritual disposition) pervades all things and causes them to be what they are due to the incessant, intrinsic tonic motion, and a certain disposition or characteristic "tendency" to retain cohesion (*eikzis*) (Krokiewicz 1995, 447).

Anthropology and Archaeology of the Thing

In contemporary anthropological reflection on the cultural status of the thing there is an interesting tendency to dig up the anthropomorphic-functional ontology of material artefacts. For instance, an armchair could be the co-author and a part of an idea or the thoughts that arose in our mind as we were sitting in that armchair. Household equipment produces new habits stemming from the specificity of needs they satisfy, and the ways they are used. The relationship between a human and an object again gains some features of inter-subjective relations. We somehow execute "the will" of these things to function according to their "functional postulates" (Barański 2007, 18–19). Such anthropomorphisation bears many traits of magical thinking (e.g. Domańska 2008, 35–36).

Apart from the issue of the evident misunderstanding connected with such an approach to the process of transcending functionality

(which was after all originally thought up in a rational subject) of these kinds of useful objects, we might contend that objective autonomy of material things is a post-modern representation. In Antiquity, and even prehistoric times, things were endowed with properties authentically experienced as “subjective” ones. Imaging of the object as an aggregate of only physical features remained alien for these cultures. A fine example of such an approach to features of the thing understood as a part of a wide and changeable net of interrelations are the implicitly valid principles of mythical conceptualization of “nature”, e.g. a) *mystical participation*, according to Lucien Lévy-Bruhl (1966), b) *solidarity of life* in the interpretation of William Isaac Thomas and Florian Znaniecki (1974) and c) *magical metamorphosis* (see Jerzy Kmita 2001).

Objects, as it was supposed, independently affected people not because that was the interpretation given by the archaic observers of social-life, but because such influence fitted the empirical model specific to the participants of that culture. The difference between inducing the already-mentioned subjectivity into material objects in the present, and archaic representations, lies in the degree of awareness of that fact. What comprises the contemporary, metaphorical-only, ascription of dispositions to objects, was the only way of experiencing them in primitive and archaic culture. Unlike today, for these earlier cultures there was no natural-scientific alternative to the predominant “animistic” or “magical” manner to define things (Bajburin 1998).

It is evident that objects always participate in the sphere of meanings which make up a certain ontic surplus over the material structure of things. Thus, it is not a great insight to the fashionable “anthropology of things” to appeal to examples of contemporary vitality of relations leading to making human will or identify conduct dependent on function of objects. What counts is that forms and essences of such connections are historically changeable. In the genealogical and culture-study perspective, an observation that people of each culture give in to a certain dependence upon objects is insignificant. Regardless of the kind of bond uniting people and objects (functional, emotional, pragmatic, aesthetic, religious etc.), only modern European culture offered a naturalistic image of a purely material object to social imagination, an image of a neutral physical entity which can be thought of as a thing without any special commitments to the “world of culture”. It seems, therefore, that the project of prehistoric archaeology as new a philos-

ophy offering just "aesthetical consumption" of artefacts is a proposal attempting to expel the concept of culture from the discipline.

References

- Bajburin A. 1998. Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3–4, 109–117.
- Baran B. 1990. *Saga Heideggera*. Kraków.
- Barański J. 2007. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków.
- Crombie A. C. 1967. *Medieval and Early Modern Science: Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times: XIII–XVII Centuries*. Cambridge.
- Domańska E. 2008. Problem rzeczy we współczesnej archeologii. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 27–60.
- Eliade M. 1978. *The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*, 2nd Edition. Chicago.
- Evans G. R. 1993. *Philosophy and Theology in Middle Ages*. New York–London.
- Foucault M. 2006. *History of Madness*. London.
- Hauser A. 1999. *The Social History of Art 2: Renaissance, Mannerism, Baroque*. London.
- Heidegger M. 1978. The Origin of the Work of Art. In M. Heidegger and D. F. Krell (eds.), *Basic Writings*. London, 139–212.
- Heidegger M. 1975. The Thing. In M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. New York, 163–182.
- Heidegger M. 1981. *Nietzsche 1: The Will to Power as Art*. London.
- Jakuszo H. 1999. *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutera do Herdera*. Lublin.
- Kieckhefer R. 2001. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge.
- Kmita J. (ed.). 2001. *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu? Poznań*.
- Krokiewicz A. 1995. *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa.
- Lévy-Bruhl L. 1966. *How Natives Think*. New York.
- Markowski M. 1980. Rozwój filozofii przyrody od XIV do XV wieku. In J. Legowicz (ed.), *Historia filozofii średniowiecznej*. Warszawa.
- Pałubicka A. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Pałubicka A. 2007. Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej w kontekście idei filozoficznych Martina Heideggera. In N. Leśniewski (ed.), *Heidegger w kontekstach*. Bydgoszcz, 119–134.
- Thomas W. I. and Znaniecki F. 1974. *The Polish Peasant in Europe and America* 1. New York.
- Żelazna J. 1993. Prawda dzieła sztuki (Na marginesie „Źródła dzieła sztuki” M. Heideggera). *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia* 15, 107–121.

Andrzej P. Kowalski

Rzecz w perspektywie antydualistycznej ontologii a problem zabytków archeologicznych

Współczesna archeologia badająca materialne artefakty odczuwa specyficzną nobilitację. Powodem są popularne filozoficzne tezy zmierzające do przewyciężenia kartezjańskiego dualizmu ducha i materii oraz rozwój tzw. antropologii rzeczy. W artykule niniejszym stawiam tezę, że 1) dzisiejszy antykartezjanizm rehabilituje materializm i nawołuje do zwrotu ku przedmiotom, a nie ku rzeczom [rezultat groteskowego odczytania postulatu E. Husserla *Zürück zu den Sachen*]; 2) badanie kulturowego i semiotycznego statusu rzeczy nie wyczerpało wszystkich możliwości; sama materialność rzeczy jest kategorią kulturową, której genealogia pozwala interpretować rzeczy z odległej, prehistorycznej przeszłości.

Wydawać by się mogło, że obowiązująca jako standard kulturowy nowożytna koncepcja rzeczy – przedmiotu ujmując przedmiotowość jako pakiet cech i własności fizycznych, i że jest to efekt wyłącznie przyrodoznawczego definiowania obiektów materialnych. Tymczasem wydaje się, że w procesie uprzedmiotowienia rzeczy ważną rolę odegrały również inne wyobrażenia związane z szerzej rozumianą klasyfikacją metafizyczną. Uprzedmiotowienie i materializowanie rzeczy to nie tylko kwestia potocznego czy psychologicznie warunkowanego zasobu doświadczeń ugruntowanych w toku obchodzenia się z rzeczami. To także dzieje rozwijania się i rozdzierania sieci podziałów kategoryalnych, uwzględniających istnienie bytów niematerialnych, istot nadprzyrodzonych, dyspozycji duchowych, mocy magicznych itp. (Pałubicka 2006, 89 i nast.).

Rzecz a antyplatonizm F. Nietzschego

Ważną genealogiczną analizę znamion zachodniej metafizyki mającą znaczenie dla kwestii materialności rzeczy przedstawił M. Heidegger. Chodzi o słynną nietzscheańską tezę postępującego odwrócenia platonizmu (Heidegger 1998). W klasycznej myśli metafizycznej byt w najwyższym stopniu przysługiwał ideom, aktywności duszy, czyli wszystkim ponadmysłowym instancjom. Natomiast rzeczy materialne, sfera obiektów zmysłowo dostępnych, będących przedmiotem badań przyrodoznawczych, były tylko pochodnymi bytowymi, mającymi udział w owych idealnych platońskich pierwowzorach. Nietzsche, postulując odwrócenie tych zależności, status złudzenia nadał ideom i dyspozycjom podmiotowym. Za pierwotnie dany i obiektywny uznał świat oglądany, dotykany, czyli najbliższy naszemu doświadczeniu. Ostatecznie więc w pierwszymchwycie rzecz jawi się nam jako

przedmiot danych zmysłowych, a nie jako symbol idei i sensów warunkujących jej istnienie.

Taki antyplatonizm nietzscheańskiej „metafizyki zmysłowości” jest dzisiaj bardzo modnym kierunkowskazem myślenia o rzeczy i o prymacie jej materialnych atrybutów. Monistyczne tudzież „symetryczne” „nieantropocentryczne” ontologie (takie jak np. metafizyka Bruno Latoura) są tylko konsekwencją myśli Nietzschego. Jednakże w ukazanym tu dyskursie „antymetafizycznym” ujawniają się co najmniej dwie istotne relacje definiujące panujący dzisiaj sposób oglądu rzeczy.

Po pierwsze, rzecz jako przedmiot doświadczenia zmysłowego została pozbawiona ideowych, semiotycznych odniesień. Przypuszczalnie proces swoistego czysto „estetycznego” promowania jakości rzeczy fundujących jej przedmiotowość od zawsze miał charakter dialektyczny. Przykładowo, takie klasy przedmiotów jak neolityczne wyroby z kamienia gładzonego były najprawdopodobniej w kulturze tego okresu metamorficznym uobecnieniem bóstwa nieba, lub mocy sakralnej ujawnionej w połysku. Estetycznie doznawana jakość takich rzeczy nie była więc wolna od uwikłań magiczno-mitycznych (Eliade 1993). Podobnie blask takich akcesoriów jak: cynowe naczynia, szklane kielichy, lśniąco powierzchnie ubiorów, połyskująca biżuteria, widocznych na obrazach holenderskich mistrzów siedemnastowiecznego realizmu, to symboliczny splendor, znak ówczesnego statusu mieszczanina doby wczesnego kapitalizmu (Hauser 1974, 376 i nast.). Przedmiotowe jakości rzeczy były percypowane jako fragment rozleglejszej sieci związków semiotycznych. Ale pewne jakości, początkowo duchowo-materialne, lepiej służyły ukazywaniu określonych sensów, niż inne. W tym sprzężeniu danych przedmiotowych z ich treścią znaczoną następowały przemieszczenia, awanse i dyskwalifikacje w zbiorze zmysłowo-materialnych aspektów rzeczy. Dlatego niektóre z nich potem łatwo mogły ulec estetycznej autonomizacji, sensualnemu uwolnieniu się. Suwerenność w sferze zmysłowości ustanowiła podłoże do zaistnienia neutralnej aksjologicznie i czysto fizycznej kategorii cechy przedmiotowej. Aby kwestię zilustrować, wróćmy do wspomnianego przykładu niderlandzkiego malarstwa nowożytnego. Wydaje się, że «analiza malarska» przedmiotów przedstawianych na tamtych obrazach z czasem przerodziła się w sztukę realizmu, a nawet stała się szczególnie cenioną metodą odzwierciedlania wybranych cech rzeczy. Efektem stało się niezaangażowane, czysto warsztatowe koncentrowanie się na wyglądach rzeczy. Malarz przestał zajmować się widzeniem rzeczy ze względu na ich walor symboliczny lub alegoryczny. Usiłował stworzyć obraz odpowiadający oczekiwaniom percepcora nawykłego do werystycznej prezentacji przedmiotów. Podobnie w stosunku do rzeczy postępował nowożytny naukowiec – empirysta. W rezultacie zarówno nowożytna kultura artystyczna, jak i praktyka naukowa doprowadziły do swoistej desemiotyzacji rzeczy i do wykreowania materialistycznego pojęcia «martwej natury».

Po drugie, omawiany nietzscheański odwrót od platonizmu spowodował nową interpretację opozycji tego, co aktywne, podmiotowe, gotowe do

przeobrażenia się, tego, co zdolne do samodzielnego kształtowania się wobec tego, co bierne, pozostające w ontycznym spoczynku, tego, co podatne na oddziaływanie. Opozycja ta nie rozgrywa się na płaszczyźnie wyobrażeń przyrodoznawczych. W grę wchodzi nie tylko zależność między rzeczami a tymi treściami, w stosunku do których rzeczy te są znakami. Nie chodzi więc o wyłączne relacje międzyprzedmiotowe. Wagi nabierają relacje typu podmiot – przedmiot.

Nowożytna definicja rzeczy

Czasy nowożytne, obok przełomowych dokonań w dziedzinie naukowego uprzedmiotowienia rzeczy, wniosły istotny wkład w nowe określenie podmiotowości. Te dwie drogi zainteresowań: z jednej strony przyrodą, a z drugiej człowiekiem, miały ogromny wpływ na dookreślenie kategorii materialności rzeczy. Przedmiotowość jest w pewnym sensie rewersem dokonujących się transformacji w dziedzinie wyobrażeń dotyczących podmiotu. Pragnąc zgłębić dzieje uprzedmiotowienia rzeczy, powinniśmy równocześnie przyglądać się historii podmiotowości. Powstaje pytanie, czy w dzisiejszych określeniach przedmiotowości nie kryją się ślady dawnego podmiotowego ich traktowania. Wydaje się, że rdzeniem definicyjnym nowożytnego pojmowania materialności jest cecha uległości i bierności, braku aktywności. Strategie odpodmiotowienia są rysem charakterystycznym i niemal instytucjonalnie dekretemowanym cieniem polityki społecznej zapoczątkowanej w kulturze nowożytnej (por. narodziny kategorii choroby umysłowej jako efektu i funkcji procesu pozbawiania wolnej woli = ubezwłasnowolnienia, zob. Foucault 1987). Jeśli atrybuty te skorelujemy z aspektami cielesności, wówczas z łatwością dostrzeżemy, że stanowią one opozycję w stosunku do duchowych, niecielesnych władz podmiotowych. Przypisanie rzeczom atrybutu bierności i uległości, a jednocześnie metaforyczne orzekanie o złośliwości przedmiotów martwych, jest w rzeczywistości przejawem ciągłej produktywności feudalnych wyobrażeń socjomorficznych. Rzecz, aby stać się przedmiotem, musiała zostać pozbawiona ewentualnych podmiotowych przywilejów i dyspozycji, zwłaszcza woli i mocy sprawczych.

Problem woli był ważkim zagadnieniem nie tylko psychologicznym, ale też teologicznym w okresie poreformacyjnym, a więc w czasach, gdy dojrzewa idea materialności rzeczy. Nie wchodząc w szczegóły nowożytnej antropologii, można stwierdzić, że nurtujące ówczesnych myślicieli zagadnienie, czy wola jest w stanie zapanować nad niższymi władzami poznawczymi (pożądaniem, doznawaniem, uzyskiwaniem wrażeń), czy działa tylko w obrębie wyższych funkcji intelektualnych i duchowych, udzieliło podmiotowości koncesji na aktywność tylko w sferze pozacielesnej (Jakuszek 1999).

Warto zwrócić uwagę, że pewne elementy etyki protestanckiej, zwłaszcza surowej pedagogiki, rozwijały się jako swego rodzaju frustracja wywołana nadmierną ekspansją przedmiotowości rzeczy w kulturze wczesnokapitalistycznej. Podmiot pozbawiony wolnej woli jest w istocie podobny

do biernego przedmiotu w rękach stwórcy. Podmiotowość ulegająca presji predestynacji wydaje się harmonizować z typową cechą braku aktywności rzeczy w sferze «martwej natury». W omawianym *filum* genealogicznym wyobrażeń dotyczących przedmiotowości mieści się zagadnienie średnio-wiecznej magii naturalnej i jej krytyki ze strony protestantów. Postawa magiczna, zmierzająca do nakłonienia quasi-osobowej mocy do uległości przewiduje obecność wolnej woli. Jednak magiczne praktyki skierowane były nie tylko do Boga, którego woli nie sposób sobie podporządkować, ale też do rzeczy. Postulowany od XVI wieku przez protestantów odwrót od magii naturalnej, inspirowany teologicznie, zasadał się na odmowie rzeczom wolnej woli. Chodziło o depersonalizację natury, o wyrugowanie inklinacji panteistycznych, o zarezerwowanie czystej wolnej woli jedynie dla stwórcy, a nie dla stworzenia. Wcześniej jednak magia była równoważna z nauką, fizyką i medycyną, wróżbiarstwem. Najbardziej ofensywna jej odmiana *goeteia*. Polegała na zaklinaniu, była apelowaniem do dyspozycji i «skłonności» drzemających w upodmiotowionych jeszcze rzeczach. W czasach ponowżytnych zabiegi takie stawały się coraz bardziej bezcelowe (Kieckhefer 2001, 32 i nast.)

Być może teza o ograniczonym zakresie przejawów wolnej woli widoczna w myśleniu protestanckim sprzyjała usankcjonowaniu wizji o przedmiotowych uwarunkowaniach człowieka i otaczających go rzeczy. Z tego chyba powodu antyplatońsko nastawiony Nietzsche mógł ogłosić, że pole doświadczeń zmysłowych, materialnych, wręcz popędowo-cielesnych, jako dziedzina niepoddająca się naszej woli, jest czymś bardziej obiektywnym, niż podległa duchowej kontroli sfera intelligibilna. Dlatego ciało człowiecze i ciała fizykalne zaludniające dyskurs naukowy znalazły na gruncie takiej orientacji możliwość jednakowej, wzajemnie dookreślającej się metaforyzacji.

Up Przedmiotowanie rzeczy. Diagnoza M. Heideggera

W opinii M. Heideggera, dzieje zachodniej metafizyki są historią „napa-ści” na rzecz. Wielowiekowy pokład filozoficznych ujęć bytu jest teraz grubym osadem zapomniania tego, co zostało człowiekowi powierzone w epoce „niezastawionego wystarczania się rzeczy”. „Można wskazać trzy wykładnie rzeczowości rzeczy, które panując nad przebiegiem zachodniego myślenia, od dawna uchodzą za oczywiste i są dzisiaj w powszechnym użyciu” (Heidegger 1997, 11).

Pierwsza wykładnia ujmuje rzecz jako nośnik cech. Ten sposób percepcji rzeczy upowszechnił się od czasów Arystotelesa, a został ugruntowany w dziełach Kartezjusza i w łonie filozofii empiryzmu. W *Metafizyce* Arystotelesa dwa aspekty struktury ontycznej rzeczy, a więc *hypokeiménon*, czyli podstawa oraz *symbebekota*, czyli własności zostały zinterpretowane jako substancja i przypadłości. Od tej pory rzecz zaczęto traktować jak przedmiot będący zbiorem subiektywnie i wtórnie nadanych cech osadzonych na niezmiennym i nieredukowalnym podłożu (Żelazna 1993, 109).

Druga wykładnia ujmuje rzecz jako uformowane tworzywo mające odpowiedni wygląd. Rzecz uważana w pierwszym rzędzie za ukształtowany surowiec narzuca się jako zbiór własności materii i formy. Ma to podstawowe znaczenie w potocznym opisie rzeczy. W przypadku charakterystyki dowolnego materialnego obiektu zwykle zmierzamy do drobiazgowej specyfikacji jego konsystencji, barwy, grubości, masy, ciężaru, do wnikliwej analizy jego osobliwości morfologicznych.

Trzecia wykładnia jest epistemologiczną konsekwencją respektowania poprzednich założeń. Rzecz jest poznawczo uchwytana tylko jako korelat empirycznie dostępnych wrażeń i jako zespół danych zmysłowych. Fenomenalizm dominujący w przyrodoznawczych opisach rzeczy jest zatem kulturową formą ich uprzedmiotowienia. Heidegger podkreślał, że obecnie „ustępujemy tylko przedmiotom” (Heidegger 1996, 21). Przedmiot jest czymś odrzuconym. Jest on czymś *przed-miotanym*, a więc odsuniętym z całą mocą po to, by przyglądać mu się z oddali (Baran 1990, 110; Pałubicka 2007).

Proponowana przez Heideggera *epoché* nowożytnego wypowiedzania się o rzeczy jest wymierzona w owe przyrodoznawcze krzywdy powodujące nie-szczęsną materialistyczną parametryzację rzeczy. Dotarcie do greckiej *physis* jako wyobrażenia nieredukowalnej mocy wzrostu wszelkiego bytu, pozwala Heideggerowi wystawić rzecz nie jako przedmiot, obiekt martwej natury, ale jako swoisty przed-przedmiot – coś, czemu jeszcze przysługuje przywilej wolnego istoczenia się.

Rzecz w systemie średniowiecznej i starożytnej metafizyki

Do niebagatelných zagadnień należy więc kwestia autonomii rzeczy jako przedmiotu materialnego. Przedmiot zajmuje określone miejsce i czas, odziera się bytowo od innych przedmiotów, a jako porcja materii wiecie nieco samotniczy żywot. Z punktu widzenia współrzędnych przyrodoznawczych, przedmioty rzeczywiście uczestniczą tylko w najbliższym otoczeniu fizycznym, w ograniczonym kręgu oddziaływań fizycznych. Nie zawsze jednak tak pojmowano ontologię rzeczy – przedmiotów. Na najwyższym poziomie refleksji przyrodoznawczej i zarazem metafizycznej, poprzedzającej narodziny nauki nowożytnej, kwestia rodzaju powiązań rzeczy materialnych uchodziła za jedną z podstawowych. Wyróżniającą się linią genealogiczną wyobrażeń z tym związanych wyznaczają poglądy takich myślicieli jak W. Ockham, R. de Grosseteste, potem R. Bacon i D. Hume. Chodzi tu o kwestię substancji materialnej rzeczy w aspekcie jej położenia w paśmie metafizycznego continuum. Jeżeli rzeczy mają status bytów odrębnych i niepowiązanych, to czy dopuszczalne jest istnienie między nimi próżni? Próżnia jest wszak zaprzeczeniem doskonałości i zupełności stworzenia. Akceptowanie jej realnego istnienia nadawałoby zwykłym rzeczom status niemal cudu, nadzwyczajnego wydarzenia, niemającego żadnych materialnych połączeń i determinacji (Markowski 1979, 309–314). Z tym dylematem średniowieczna metafizyka, a potem nowożytna fizyka i magia naturalna, radziły sobie przyjmując ko-

nieczność istnienia różnych form sympatii. Były to przykładowo siły przyciągania na odległość, swoiste moce ciągłości (*vis trahens*). Tu należą też magnetyzm Awerroesa, czy *tractus a vacuo* Idziego z Rzymu (Crombie 1960, 50–64; Evans 1996, 134–139).

W średniowieczu zatem dopuszczano myśl o aktywności rzeczy, o wzajemnych oddziaływaniach i związkach między materialnymi przedmiotami. Metafizyka tamtego czasu nie posługuje się pojęciem woli, nie antropomorfizuje w ten sposób rzeczy. Niemniej, na płaszczyźnie wyobrażeń przyrodoznawczych nie potrafi pozbawić materii pewnych własności, które obecnie uznalibyśmy za pozamaterialne. Jest to spuścizna starożytnych spekulacji, których najlepszym odzwierciedleniem są wizje stoików z ich teorią powszechnej *pneumy*. Według stoików, *pneuma* (rodzaj dyspozycji duchowej) przenikając wszystkie rzeczy sprawia, że są one tym, czym są dzięki nieustannemu, wewnętrznemu ruchowi tonicznemu oraz dzięki pewnej dyspozycji, szczególnej „skłonności” do zachowania spoistości (*eiksis*) (Krokiewicz 1995, 447).

Antropologia i archeologia rzeczy

We współczesnej refleksji antropologicznej nad kulturowym statusem rzeczy zaznacza się interesująca tendencja zmierzająca do odgrzebania antropomorficzno-funkcjonalnej ontologii artefaktów materialnych. Przykładowo fotel może być współtwórcą i częścią idei oraz myśli, które zrodziły się w naszym umyśle, gdy na tym fotelu siadaliśmy. Sprzęty gospodarstwa domowego wyznaczają nowe nawyki wynikające ze specyfiki zaspokajanych przez nie potrzeb i ze sposobów posługiwania się nimi. Zależność między człowiekiem a przedmiotem znowu nabiera znamion relacji niemal międzypodmiotowych. Wykonujemy niejako „wolę” tych rzeczy do funkcjonowania zgodnie z ich „funkcjonalnymi postulatami” (Barański 2007, 18–19). Antropomorfizowanie takie nosi wiele znamion myślenia magicznego (zob. np. Domańska 2008, 35–36).

Pomijając kwestię oczywistego nieporozumienia związanego z takim podejściem do transcendowania (pierwotnie obmyślonej wszak przez podmiot rozumny) funkcjonalności tego rodzaju przedmiotów użytkowych, możemy stwierdzić, że przedmiotowa autonomia rzeczy materialnych jest wyobrażeniem ponowożytnym. W starożytności, a wcześniej jeszcze w kulturze pierwotnej, rzeczy były obdarzone własnościami autentycznie odczuwanymi jako «podmiotowe». Obcy był tym kulturom wizerunek przedmiotu jako zbioru odrębnych jedynie fizycznych cech. Doskonałym przykładem funkcjonowania takiego ujmowania cech rzeczy jako części rozległej i zmiennej sieci związków są implicite obowiązujące zasady mitycznej konceptualizacji „natury”. Oto przykłady takich zasad: a) *mistycznej partycypacji* według L. Lévy-Bruhla (Lévy-Bruhl 1992), b) *solidarności życia* w interpretacji W. I. Thomasa i F. Znanieckiego (Thomas, Znaniecki 1976), c) *magicznej metamorfozy* (Kmita red. 2001).

Przedmioty – jak sądzono – samodzielnie oddziaływały na ludzi nie dlatego, że tak interpretowali to archaiczni obserwatorzy życia społecznego, ale dlatego, że mieściło się to w empirycznym modelu uczestników ówczesnej kultury. Różnica między obecnym indukowaniem wspomnianej podmiotowości przedmiotom materialnym a wyobrażeniami archaicznymi polega na stopniu świadomości tego faktu. To, co składa się na współczesne, metaforyczne tylko, przypisywanie dyspozycji przedmiotom – w kulturze pierwotnej i starożytnej było wyłącznym rodzajem ich doświadczenia. Nie było po prostu, jak jest dzisiaj, przyrodoznawczej alternatywy dla panującego „animistycznego”, „magicznego” sposobu definiowania rzeczy (Bajburin 1998).

Oczywiste, że przedmioty zawsze mają udział w sferze znaczeń, które stanowią wobec ich materialnej struktury pewną bytową nadwyżkę. Nie jest tedy odkrywczym osiągnięciem modnej „antropologii rzeczy” przywoływanie przykładów dzisiejszej żywotności relacji wiodących do uzależnienia woli/zachowań człowieka od funkcji przedmiotu. Liczy się to, że przecież zmienne historycznie są formy i istota tych powiązań. Nie jest też ważne, w perspektywie genealogiczno-kulturoznawczej, spostrzeżenie, że ludzie wszystkich kultur poddają się określonej zależności wobec przedmiotów. Bez względu bowiem na rodzaj więzi łączących ludzi z przedmiotami (funkcjonalne, emocjonalne, pragmatyczne, estetyczne, religijne, etc.) tylko nowożytna kultura europejska zaoferowała wyobraźni społecznej naturalistyczny wizerunek przedmiotu czysto materialnego, neutralnego bytu fizycznego, możliwego do pomyślenia jako rzecz pozostająca bez szczególnych zobowiązań wobec „świata kultury”. Wydaje się zatem, że projekty archeologii prehistorycznej jako nowej filozofii oferującej jedynie „estetyczną konsumpcję” artefaktów, to propozycje zmierzające do usunięcia pojęcia kultury z pola badawczego tej dyscypliny.

Andrzej P. Kowalski
Instytut Archeologii, Uniwersytet Gdański
ul. W. Stwosza 55, 80-952 Gdańsk
kowiregs@poczta.onet.pl

Anna Pałubicka

Tool and Thing in Archaeological Interpretation

On a superficial examination there is, perhaps, no need to call archaeologists to additional reflection on the differences between the concepts of a tool and a thing. It may seem that one should be satisfied with the common and ordinary definition of both terms. Archaeologists, and each of us in our everyday life, are prone to use these terms interchangeably. A tool is also a thing – a thing can be a tool. One may also use the neutral word “object”, each time making explicit whether a tool-object or a thing-object is meant. In this paper, I shall propose that the meaning of both concepts, of a tool and of a thing, should be carefully distinguished because of the consequences the above-mentioned distinction for the field of cultural studies (*Kulturwissenschaften*), especially in the context of culture-study interpretation, the concept of an historical source (including archaeological one) and characteristics of empirical basis.

Speaking of a thing one usually interprets it in terms of time-spatial parameters. We relate to something statically present, standing in front of us, which has a specific form (shape) and matter (substance), and is subject to intersubjective predication of constitutive features which make up the concept of the thing. Intersubjectively accessible properties are commonly pointed out or accepted by all members of a given cultural community. By “constitutive features” I mean only such properties that have been elaborated within the philosophy of the Enlightenment and cultivated within modern science. Each of these five properties is identified by an appropriate sense: sight (correlated with figure), hearing (sound), touch (texture, bulk), smell and taste. Next, the qualities are divided into primary (residing in the object) and secondary characteristics (the latter class encompasses more subjective qualities such as smell and taste; for further details see Locke 1996, 49f.). But the list of properties linked with senses reaches further: the so-called dispositional qualities (for example, the solubility of salt) are also attributed to objects, although they cannot be perceptually *noticed* in a passive observation, since they manifest themselves only as a result of a manipulation of objects.

Following analytical philosophy I will refer to a **physical description** as the description of a thing in terms which name the above-mentioned properties.

On the other hand, the tool, first of all, brings to mind its way of use. The meaning of a tool appears in the question of “what for”, or “for which” (*Wozu, Wofür*) in Martin Heidegger’s (1978, 96f.) analysis of the character of “readiness-to-hand” (*Zuhandenheit*) of an equipment or a tool (*Zeug*). The way of use, or the readiness-to-hand, makes the tool meaningful by constituting its cultural context. It is that cultural meaning (henceforth also referred to as “intention” or “intentionality”) that is first and foremost encountered by the subject in immediate contact. The spontaneous reaction of a field archaeologist *understanding* a find and identifying it by “occasional sentences” such as “Tomb!”, “Treasure!”, or “Homestead!” is an example of such immediate contact. Looking at a certain find we do not primarily see a thing, but rather *understand* a tool in its context of “in-order-to” (cp. Heidegger 1978, 96). It turns out that human acquisition of culture relies mostly on mastery of the readiness-to-hand characteristic of one’s own culture. It is the original dimension of human participation in culture and, importantly in this context, each person in their *own* culture (Pałubicka 2006, 21–34). It is no surprise, then, that in immediate contact with excavated objects the spontaneous reaction of an archaeologist or other person is to attribute meanings they are familiar with. However, when the tool is damaged and it cannot be used in a customary way, we suspend its readiness-to-hand or, to put it simply, its “toolness” and gradually begin to consider the thing-object. Hence we deliberate upon a “destroyed”, static, and simply “present” entity as a pure thing (cp. Heidegger 1978, 103f.). Also an archaeologist drawing up a catalogue description suspends the toolness and describes a physical thing.

I understand the term “tool” in a broad sense, extending beyond those commonly named as such, to include also words, even our thoughts, opinions, pieces of jewellery, and other people as well. All these categories mean something designed for something, which can be used “towards-this” (*Dazu*). Given tool refers to many other tools, to the “net of tools”, or “totality of equipment”, as Heidegger puts it (1978, 97). For instance, if one found a writing tool during fieldwork, one would have to assume that in the investigated culture other tools existed as well, even but not found yet, to be written on. In each cul-

ture tools and ways of their use constitute complex structures and cannot be used in isolation.

Again, following concepts developed within analytical philosophy, I call the description of a tool in terms of its cultural meaning (its “in-order-to”) commonly accepted in a given human group a **mental description**. Still, it has to be emphasized that the meaning of the term “mental description” introduced here differs from its regular understanding. Many analytical philosophers distinguish mental description as containing propositional attitudes such as “I believe that”, “I think that”, “I am convinced that”, “I regret that”, and so on. Distinct from this approach, my account of propositional attitude interprets it as an expression of an axiologically individualized stance towards the common cultural meaning. The cultural meaning itself is genetically primary to an individually acquired or developed propositional attitude. Cultural meanings are well known, accepted or respected by all members of a given community. Most frequently – they are the meanings one expresses one’s own propositional attitude to, i.e. one’s own way of experiencing them. It seems, therefore, that in cultural studies one could delimit the field of investigation by considering cultural meanings only, and distance oneself from a reconstruction of individualized propositional attitudes, since an excessive axiological pluralisation causes difficulties for Humanities which ought to be developed as an academic and professional domain. Due to this pluralisation a range of normative statements of an investigator is inserted into the field of investigation, statements which should be neutralized, according to Max Weber’s project of professional Humanities (cp. Weber 2004, 362f.). Otherwise the main goal of the investigation would be blurred and simply reduced to a report containing a sequence of lived experiences or of propositional attitudes taken toward the subject of consideration.

In what follows I will address the differences between the way of existence of a tool and of a thing. The issue arises in the question of why we are (since the age of Modernity in the Euro-Atlantic culture) convinced about, as well as *being* convinced about, the real existence of the thing, and at the same time we are not so sure of the real existence of a tool. The problem addressed is difficult to analyse within the traditional philosophical approach. Firstly, however, I will define some terms of reference: by using the phrase “real existence” I mean

“cultural-objective existence”, a specific existence “for us”, in the context of a specific community. There are no reasons, thus, to presuppose the real existence of a thing-object for the sake of it itself (i.e. “thing-in-itself”). And hence, the alleged inherent nature of an object cannot be interpreted as something universal in every culture especially as it would not manifest itself always and unalterably as a thing. The cultural characteristic of real existence, i.e. the objective existence relativized to a cultural stance of a specific society, is often misinterpreted and therefore also becomes a source of numerous misunderstandings.

This cultural account of reality and existence is frequently objected to due to the proposed relativisation of the existence of objects with respect to cultural beliefs. To put it simply, culture is understood as a form of social consciousness and therefore the consciousness itself could be supposed to produce or even create the objective existence of things. And still, with regard to traditional ontological categories, one knows that the objects are not mere products of one’s consciousness as well as one’s actions, and that they exist irrespective of human and cultural claims in a broad sense.

In order to fully understand the assumptions of the idea introduced here, let us consider the following problem: is it legitimate to speak about the objective reality of bacteria and viruses in the Middle Ages, a period where there were no pertinent words and concepts for them, although people somehow practically handled many forms of infections? It is nineteenth-century science that provides the appropriate concepts and validates them through experiential evidence. Only since then, therefore, can we discuss their real existence with appropriate language. From our contemporary perspective such entities are cultural-real, although they did not exist for medieval people.

There are various conclusions to be drawn from this thought-experiment. One could claim the axiological superiority of modern culture over the medieval, or even point out the idea of progress of human knowledge approximating the truth. Aside from these possible thoughts, I would draw the following conclusion. If a certain culture does not have any words or concepts for a given state of affairs, nor any ways of use of such words or states of affairs, then these states of affairs are not elements of the cultural-objective existence in this cultural community. For instance, if members of a particular community do not use the concepts of a rock or a mountain (i.e. their language

does not encompass terms naming the relevant objects) and do not use these natural entities in any way (although it is hard to imagine such a community surrounded by mountains), cultural-objective existence of the objects cannot be admitted. By way of further example, let us focus on Silesia in the Palaeolithic. The culture at that time did not manifest any interest in coal, and one could also claim that it did not use any words or concepts corresponding to it. Hence, the Palaeolithic communities had no reasons to ascribe cultural-objective existence to coal, even though from a contemporary perspective we possess knowledge concerning local deposits of this mineral. For people of the Palaeolithic coal did not exist in a cultural-objective way even if its real existence in the Silesian area is not subject to discussion now. Natural objects, if not “tamed” by culture, are not of cultural-objective existence; in summary: the lack of ways of use precludes cultural existence.

The most important feature of the concept of cultural-objective existence introduced here is that it should be thought of as possible only in reference to common beliefs. If one accepts and respects, or just respects given cultural beliefs, it is only regarding this common intersubjectivity that a certain tool or a thing is of cultural-real existence. Cultural existence expresses itself in the validity of beliefs inherent to the given community. Further, does it not make us wonder that a medical doctor observing a wound already sees a certain form of disease, whereas a non-specialist does not see it at all? What does this observation rely on, since observers may have similar brains and senses and may all live in a specific society, in which, of course, exists a division of labour. Clearly, the difference lies in the scope and range of the knowledge, sometimes very specialist, possessed by individuals. Nietzsche was well aware of this when he contended that “man finds nothing more in things than what he himself has put there” (Jaspers 1997, 288).

From this analysis I would conclude that beliefs constituting specialist knowledge do, to a large extent, broaden human perceptive capabilities. Karl R. Popper rightly identified the so-called “theory-ladenness of observation” and that the process of perception is necessarily organized and driven by *theoretical presuppositions* (see Popper 1959). To generalize the standpoint taken by the author of “Logik der Forschung” one could sum up the foregoing considerations with the following statement: ‘*we see as much as we know*’. Therefore, according

to contemporary cultural theories – which define “culture” in terms of beliefs which are accepted in a certain society and at the same time guide the activity of its members – culture seems to organize acts of perception as well. It determines not only the way of performing an observation drawing on a sense but also the range of object-content perceived.

The peculiarity of modern European culture manifests itself in intense scientific progress and consequent industrial revolutions that have modernized the European way of thinking. The history of disputes within European philosophy from Descartes to Kant documents these cultural transformations. They cannot all be discussed here, and instead I will focus on one significant intellectual achievement resulting from them. Their salient effect consists in the conscious and conceptual constitution of the new criteria of cultural-objective existence. Due to the successive industrial revolutions, the criteria (initiated in philosophy and further developed within natural sciences) have spread and obtained followers outside the philosophy and the circle of intellectuals. As early as the Enlightenment the new criteria pervade European culture under the banner of the cult of reason and prejudice criticism. If “an ordinary man” is asked *what exists for him*, he would presumably answer, as an heir of the Enlightenment, by enumerating the objects of his environment (trees, cars, people, streets, etc.). If he is asked *what are these objects for him*, he would point out macroscopic features and regularities of the occurrence of qualities and links between them. In our culture the cultural-objective existence could be admitted to such state of affairs, which can be pointed out and intersubjectively identified in the experience understood as an immediate, sensual contact (i.e. perception). The given answers attain modern standards of objective existence. The experience (as a product of perception processes) and perception (as a subjectively observed result of an autonomous sensual contact) determine the method each participant of modern culture applies on his own (although in a culture-regulated manner) in order to identify cultural-objective existence. The perceptual content, thus, is reduced to intersubjectively verifiable primary and secondary properties (in a Lockean sense of the term), and to the regularity of their coincidence and (or) succession. However there are no reasons for culturally established criteria of objective existence to be interpreted in terms of universality, an issue that many European thinkers have

been well aware of. Here, for example, are the views of Lucien Lévy-Bruhl, a French philosopher, anthropologist, and expert on the “primitive mentality”: “when collective representations imply the presence of certain qualities in objects, nothing will persuade the primitives that they do not exist. To us, the fact that we do not perceive them there is decisive. It does not prove to them that they are not there, for possibly it is their nature not to reveal themselves to perception, or to manifest themselves in certain conditions only. Consequently, that which we call experience, and which decides, as far as we are concerned, what may be admitted or not admitted as real, has no effect upon collective representations. Primitives have no needs of this experience to vouch for the mystic properties of beings and objects: and for the same reason they are quite indifferent to the disappointments it may afford” (Lévy-Bruhl 1966, 49).

One of the most important functions fulfilled of cultural beliefs is to provide the criteria of cultural-objective existence characteristic of, and developed by, the given culture. By participating in culture and acquiring ways of using tools, the human subject gains and maintains the criteria of what exists spontaneously or what can be indicated by means of concepts. In mass industrial production thing-objects are produced, but it is a tool (a use-value) that the customer purchases. Contemporary criteria of cultural-real existence stress the importance of the community and of sensual experience. The community establishes the existing states of affairs as references of statements intersubjectively valid on the basis of sensual experience (perception). The subject’s immediate contact opens the possibility of the statement and verification of the observable properties and relationships. The acquired knowledge is objectified in a thing conceived of as static and, thus, the observation of a thing brings to mind the knowledge vested in its physical description. Since the Age of Modernity knowledge concerning things, stemming mainly from scientific practice, is the foundation of European culture and this has been gradually dislodging the spontaneous, sometimes even not verbalized, manipulatory knowledge on tools. The growth of science, in combination with technical achievements, reaches far beyond the European culture circle, and therefore contributes to the dissemination of modern European criteria of cultural-objective existence. The process continues, and perhaps it will continue as far long as the Euro-Atlantic culture is in the position of technologi-

cal advantage. It should also be emphasised that it is the lack of a sufficient diagnosis of this process that evokes the illusion underpinning the assumption of the existence of perceptual universals.

I have already mentioned that as each human individual develops they begin to absorb culture with the acquisition of thinking within the perspective of readiness-to-hand. By gaining skills of using tools the subject acquires intentional nexuses. By the term “intentional nexus” I mean a rule linking an action with its meaning. The rules being practiced govern the use of tools and hence, as a part of a routine performance, they constitute cultural habits. This culture-participation horizon, even today, relies on “thinking through actions”. Such thought as identified with a practical conduct finds its verbal expression in situational speech-acts, and not in language as far as this is understood in linguistics or logic. In the light of distinctions made by Gilbert Ryle (2002, 25–61), it is the “knowing how” rather than “knowing that” which actually guides human actions. One may argue early traditional, primordial, or preliterate cultures think only in the horizon of readiness-to-hand. The horizon of readiness-to-hand, thus, is historically oldest, genetically primordial, and spontaneously experienced in every culture.

Only in literate societies is thinking in framework of “in-order-to” opposed to conceptual thinking appealing to concept-constructs. The conceptually verbalized knowledge comprise propositions which themselves are construed of concepts. Since Frege it is assumed that each term has a meaning (*Sinn*) and refers to certain states of affairs (*Bedeutung*). A Fregean account of language and concepts makes it possible to construe knowledge of static things, i.e. knowledge which will not intervene in or interfere with the object, nor grasp such interference itself. On the contrary, in the context of speech (i.e. of language in the horizon of readiness-to-hand) one can operate a given tool without a necessity to verbalize one’s practical competencies. The tool-related verbal articulations (e.g. commands, orders, or instructions) constitute the way the tool is used. I postulate, therefore, to distinguish utterances linked with a tool manipulation from language descriptions of abilities to use a given tool. In the first case the language expressions become a part of the way one uses tools; for instance, the utterance “On three!” appears in various situations where action participants try to lift a piece of furniture or any other heavy object for example. Simi-

larly, the same holds true of any command: they are included in the capability to use a given tool, or are even a part of a tool in a narrower sense. In the second case, though, it is the action-distanced language description of the tool using ability that comes into play.

It is worth noting that in every culture the tool is used in many culture-sanctioned ways: it has various applications and objectifies many different meanings. Regardless of the context it is difficult to see which particular meaning is applied at a given moment. Unlike thing characteristics (which are to some extent unambiguous), we do not have analogous characteristics regarding the tool. There are no uniform or standardised criteria of a tool-description. Perhaps this is the reason why we believe the real existence of a thing at the same time that we partially doubt the cultural-objective existence of a tool as far as it differs from a thing.

Modern culture enables us to reflect upon our competencies in using tools, and to express them in the terms of concepts, which already presupposes a suitably organised language. Its structure has to guarantee understanding and consensus among language users, and furthermore it has to secure the possibility of conceptual expression of the speech typical of practical object manipulation. Hence I argue that what exists, and what can be spoken of, constitutes the background or provides the framework of possible understanding and agreement, at least in the field of science and those everyday life domains influenced by a scientific approach. As discussed above, to describe a tool and its way of use we have to attain the criteria of objective existence valid in the investigator's culture. The multiplicity of tool meanings presents difficulties we encounter while attempting to negotiate uniform tool characteristics, whereas the thing description is standardised. Moreover, an observation oriented toward a tool as something static transforms it into a thing and overlooks its way of use or its readiness-to-hand.

It is the classical distinction of *doxa* and *episteme*, of beliefs making our lives easier and true knowledge, that can be heard in the different approaches to the recognition of existence depending on the concept, respectively, of a tool or of a thing. This distinction was invoked by Descartes, and later by Kant as well. For the beliefs of *doxa* they are to be identified with the thinking in the readiness-to-hand perspective and with knowledge utilised for tool manipulation. The *episteme*,

conversely, is a conceptual knowledge that fulfils the accepted criteria of cognitive validity.

I shall now ask *whether it is a tool or a thing that is the object of archaeological knowledge?* The answer is obvious in the light of the above-discussed issues. Archaeology, as far as it is a discipline investigating other cultures lies within the field of cultural studies and focuses its attention on preliterate communities. Its main task lies in understanding the most primordial horizon of culture being acquired by an individual, and at the same time in understanding the historically oldest cultures which predate literacy. Typical of these cultures is their practical (but not pragmatic) standpoint toward the world: every particular object is thought of in the terms of “in-order-to”, in a specific perspective of “what for” and “how to” use something. Therefore the understanding and description of the readiness-to-hand horizon of the investigated culture is one of the cognitive aims for archaeology to begin with. If we assume that the borders of every empirical science are defined by the testability of an hypothesis formulated within it, the results of an archaeological investigation are to fulfil these conditions as well. No matter what standards of hypothesis testability we consider, they all appeal to experiential data, i.e. to facts which constitute the empirical basis of science. Now, let us consider the question of the empirical basis of archaeology in the context of its main cognitive task. At this point several questions arise: how to characterise an empirical basis for the investigation of the readiness-to-hand typical of a certain culture; and how to interpret archaeological material from excavation (e.g. specific sources). And, further, how to understand and distinguish cultural facts in the field of cultural studies? All these questions address the very characteristics of an archaeological source in the consideration of the readiness-to-hand horizon of culture being investigated.

Thus, I propose that the excavated remains of cultures are interpreted not as things, but rather as entire tools or at least parts of them. The first difficulty to the investigator is that it is only by means of interpretation that we hypothetically recognise cultural meanings linked with tools. Spontaneous understanding imposes meanings drawn from those known in the culture of an archaeologist. So, in the first contact with a historical tool, or its fragments, one gives it a meaning that it would yield in one's own culture (reasoning by analogy). This does not preclude, though, that with analysis the tool could still retain a mean-

ing similar to that of the archaeologist's own culture – this, however, remains to be proved. To put it simply, the empirical basis of cultural studies consists of tools or their fragments. Yet, the tool is nothing but the ability to use it “in-order-to” which is objectified in its meaning. Every practical capability can be realised only in a proper action, and therefore an archaeologist has to document conducts performed with a given tool. Since spontaneous recognition of meaning may in many cases be misguided, it is necessary to explore further research techniques like methodical and critical interpretation which aim at meaning-ascription.

Hence, the empirical basis of cultural studies lies in elaboration of excavated archaeological material. This basis does not mean a catalogue description of archaeological remnants, which should be identified with the “physical description” (see above). The latter may become an empirical source to investigate culture, although not prehistoric ones, since the idea of “physical description” stems from modern empiricist epistemology and modern natural sciences. Therefore, as the archaeologist endeavours to know prehistoric cultures, the physical catalogue description of archaeological monuments, which postulates things and their observable properties, cannot sustain an account of recognition and ascription of tool-meanings respected in preliterate and pre-modern cultures.

I do not claim, though, that the very idea of physical description is redundant within archaeological studies. It is still worth remembering that the Humanities are a product of European culture dating from the nineteenth century. Each science defines the object of its study in accordance with valid criteria of cultural-objective existence. The physical catalogue description attains such standards and, thus, it provides information of what exists in a cultural-objective manner for our culture. Such descriptions identify the states of affairs intersubjectively existing within the established field of research, and therefore fix the most general framework for cultural meaning interpretation. On the one hand, the investigator is not allowed to universalise and to impute the modern criteria of existence to preliterate cultures. On the other hand, however, he should not forget that it is the contemporary community of investigators that the cognitive results are directed to: that a catalogue description facilitates communication and agreement among investigators is, in this case, a circumstance of indubitable significance.

If the cultural meanings (or “functions”, as archaeologists frequently put it to emphasise the extra-cultural sense of the objectivity of meaning) was to be automatically derived from the catalogue description, then the latter would essentially constitute the basis for cultural studies. This way appears to be promising and tempting for investigators and it is hard to deny the fact that it would significantly facilitate historical cultural studies. Followers of such an approach appeal to universal and biological features of human species. For instance, they focus on limbs, which by virtue of biological and physical capabilities, determine the form of a tool. It is unreasonable to completely disagree with such a diagnosis, although this explanation of the meaning of a tool is insufficient as it overlooks the fact that the same human hands are able to operate with stone, wooden, electronic, or even laser tools. Each type relies on another ability and, thus, on a pertinent “knowing how”. The particular fit between a tool and human biological physique does not allow proper premises to be derived to recognise the cultural intentionality of the above-mentioned types of tools. Let us consider another example. If a certain prehistoric tool became subject of research relying on the present state of natural sciences and other branches of knowledge, we would acquire broad information on technological processes, chemical composition, or even learn about the way it could be used (e.g. by observing excessive wear of a given part of a tool one could diagnose the manner it had been operated). Such knowledge is surely helpful and can be used in some way, but it still does not enable the investigator to recognise the types of readiness-to-hand common in the investigated culture. It is frequently forgotten that the readiness-to-hand is objectified in the tool, rather than simply generated by the tool itself. Therefore the knowledge acquired in this way does not bring us closer to the recognition of intentionality, although it explicates meanings accepted in the culture of investigator and, hence, helps us to understand ourselves through the medium of historical findings. If we had lived in this prehistoric culture we would have linked such meanings with excavated tools. “Understanding is a rediscovery of the I in the Thou”, as Wilhelm Dilthey (2002, 213) once suggested.

Let us consider, for instance, if a sickle manifests and includes its application in itself, or rather whether its cultural use depends on the knowledge of its user. There is nothing in its appearance that deter-

mines that it be used exclusively to harvest corn rather than to cut grass or weeds. However Slavs used it only to harvest crops, and we have to assume, unlike the contemporary pragmatic standpoint, that the sickle was connected with a number of other tools and relevant cultural conducts reaching far beyond the harvest itself. Tools and actions constitute a hierarchical whole referred to as “a lifestyle”. And the same holds true for the sickle, and its context of actions, as a part of the Slavic lifestyle. The investigator is only able to interpret the intentionality of a sickle in the context of this lifestyle, which otherwise appears to be so incomprehensible. In theoretical reflection in cultural anthropology and other cultural studies the recognition of various lifestyles is the subject of investigation. The latter term is interchangeably used with the concept of “culture” which, further, refers to “normative” and “directive” beliefs accepted or respected in a particular community.

Since there is not, at least so far, the possibility of deriving intentionality from physical description (a view that is supported in analytical philosophy from Bertrand Russell to Donald Davidson), we cannot presuppose it in an arbitrary manner. Certainly, one can always ignore pertinent cognitive results, and so can the archaeologist. What is left is speculation, or an assumption that the relation between the thing (to be precise: its physical description) and the meaning (i.e. the mental description) is given to the investigator by irrational (i.e. non-conceptual) means of intuition, telepathy or the subconscious for example. However, for the moment, science does not seem to encompass them.

To summarise: within the framework of historical investigation of preliterate cultures there are *two different varieties of empiricism* to be distinguished, and thereby two different accounts of the empirical basis as well. The first view (the traditional one) encompasses catalogue descriptions of monuments (physical descriptions of a static thing in terms of its observable properties) which constitute the empirical basis for further inquiry. This basis may support the analysis of how, according to contemporary knowledge, one would use excavated objects if one lived in the prehistoric culture under investigation.

The second variety of empiricism is connected with a distinct understanding of an archaeological source which, in this case, is constituted by tools or their parts. Here, the empirical basis is not given to the inquirer in sensual observation; rather it has to be interpretatively

construed within the perspective of readiness-to-hand. Hence, the tools interpreted by meaning ascription make up the empirical basis for further investigation of culture. This line of thinking develops from the belief that the aim of cognition, understanding, or reconstruction of another culture requires that the tools and the abilities to use them are the source for cultural studies. Tools and abilities contribute to a structural whole, or a lifestyle, whereby each refers to the other, cannot be used in isolation and manifests more than just one meaning.

The modern European will find it hard to distance themselves from their culture, and indeed cannot eliminate its influence totally. Compiling catalogue descriptions results from the participation in contemporary culture, which, although it cannot be entirely rejected, should be to some extent be distanced from, as far as cognitive interest is defined in terms of the understanding of intentionality proper in the historical culture being investigated. Thus I would argue that investigators of preliterate cultures should draw up two different types of descriptions which form a twofold empirical basis for cultural studies: i.e. a physical description (which recognizes the presence or the cultural-objective existence admitted from contemporary criteria) and a mental description (which ascribes the cultural intentionality to the tools of the particular community). The lack of either of these descriptions deflects us from realising the research aim of understanding past cultural forms of life.

References

- Dilthey W. 1993. *Rozumienie i życie*, tłum. G. Sowiński, w: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków.
- Dilthey W. 2002. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton.
- Heidegger M. 1978. *Being and Time*. Oxford.
- Heidegger M. 1994. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa.
- Jaspers K. 1997. *Nietzsche. An Introduction to Understanding of His Philosophical Activity*. Baltimore.
- Jaspers K. 1997. *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, Warszawa.
- Lévy-Bruhl L. 1966. *How Natives Think*. New York.
- Lévy-Bruhl L. 1992. *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Biblioteka Klasyków Psychologii, Warszawa.
- Locke J. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B. J. Gałęcki, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa.

- Locke J. 1996. *An Essay Concerning Human Understanding*. K. P. Winkler (ed.), Indianapolis.
- Pałubicka A. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Popper K. R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London.
- Popper, K. R. 1977. *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa.
- Ryle G. 2002. *The Concept of Mind*. Chicago.
- Ryle, G. 1970. *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa.
- Weber M. 2004. The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy. In S. Whimster (ed.), *The Essential Weber. A Reader*. New York.
- Weber, M. 1985. „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwieciński, w: „Problemy socjologii wiedzy”, Warszawa.

Anna Pałubicka

Narzędzie i rzecz w interpretacji archeologicznej

Na pierwszy rzut oka nie widać potrzeby obligującej archeologa do dodatkowej refleksji nad różnicami między pojęciem narzędzia i rzeczy. Mogłoby wydawać się, że wystarczy zwykła, potoczna definicja obu terminów. Archeolog, tak jak każdy z nas na co dzień, najczęściej skłonny jest używać zamiennie obu pojęć. Narzędzie to też rzecz, a rzecz może być narzędziem. Można też używać neutralnego słowa „przedmiot”, każdorazowo dookreślając, czy ma się na myśli przedmiot-narzędzie czy przedmiot-rzecz. W niniejszym artykule proponuję starannie oddzielać od siebie znaczenia obu pojęć: rzeczy i narzędzia z uwagi na konsekwencje, jakie powyższe rozróżnienie wnosi do problematyki badań kulturoznawczych, zwłaszcza interpretacji kulturoznawczej, pojęcia źródła historycznego (w tym archeologicznego) i charakterystyki bazy empirycznej.

Kiedy mowa o rzeczy, zazwyczaj rozumie się ją przez wzgląd na określone parametry czasoprzestrzenne. Odnosimy się do czegoś statycznie obecnego, stojącego naprzeciwko nas, co posiada jakąś formę (kształt) i ma jakąś materię (substancję), o czym możemy orzekać intersubiektywne, konstytutywne cechy. Intersubiektywne cechy to takie, które są wskazywane czy też akceptowane przez wszystkich członków danej wspólnoty kulturowej. Używając sformułowania „cechy konstytutywne” mam na myśli tylko te własności, które zostały opracowane przez filozofię oświecenia i były kultywowane przez naukę nowożytną. Każda z tych cech identyfikowana jest przez odpowiedni zmysł: wzrok (skorelowany z kształtem), słuch (z dźwiękiem), dotyk (z fakturą, ciężarem), zapach i smak. Jakości te dzielą się na pierwotne, znajdujące się w przedmiocie, oraz wtórne, do których należą bardziej subiektywne jakości, takie jak zapach czy smak (por. Locke 1996, 49 i n.). Lista własności wskazywanych przez zmysły na tym się jednak nie kończy: przedmiotom przypisujemy ponadto tzw. własności dyspozycyjne (np. rozpuszczalność soli), które, chociaż nie mogą zostać percepcyjnie *odnotowane* dzięki biernej obserwacji, tak jednak ujawniają się w trakcie manipulowania przedmiotami.

Opis rzeczy w terminach nazywających wskazane wyżej właściwości określe (za tradycją filozofii analitycznej) mianem **opisu fizykalnego**.

Z kolei narzędzie przywodzi na myśl przede wszystkim sposób jego użycia. Sens narzędzia ujawnia się w pytaniu „do czego”, jak sugeruje M. Heideggera analiza „poręczności” (Heidegger 1978, 96 i n.). Sposób użycia, poręczność narzędzia nadaje mu sens, tworząc kontekst kulturowy. Ów sens kulturowy, dla określenia którego będę w dalszym ciągu używać także słów „intencja” i „intencjonalność”, narzuca się podmiotowi w pierwszej kolejności w trakcie bezpośredniego kontaktu. Przykładem takiego kontaktu jest spontaniczna reakcja pracującego w terenie archeologa, który – *rozumiejąc* zna-

lezisko – reaguje nań „zdaniem okazjonalnym” w rodzaju „Grób!”, „Skarb!” czy „Domostwo!”. Spoglądając na znalezisko nie widzimy najpierw rzeczy, lecz *rozumiemy* narzędzie w kontekście „do czego” (por. Heidegger 1978, 96). Okazuje się, iż nabywanie kultury przez człowieka to przede wszystkim opanowywanie poręczności własnej kultury. Jest to pierwotny wymiar partycypacji człowieka w kulturze; co ważne – każdego człowieka w *jego* kulturze (Pałubicka 2006, 21–34). Nie dziwi przeto, że w bezpośrednim kontakcie z wykopanymi obiektami spontaniczna reakcja archeologa czy każdego człowieka polega na przypisywaniu znanych im sensów. Jednakże wtedy, gdy narzędzie jest uszkodzone i nie można go w dotychczasowy sposób używać, zawieszamy poręczność czy „narzędziowość” i zaczynamy stopniowo rozpatrywać rzecz-przedmiot. Dywagujemy wówczas nad „zdestruowanym” i „obecnym” bytem jako zwykłą rzeczą (Heidegger 1978, 103 i n.). Również archeolog, kiedy sporządza opis katalogowy, zawiesza narzędziowość i opisuje rzecz fizyczną.

Narzędzie rozumiem szeroko, wychodząc poza to, co zwykle określa się tym mianem, i uwzględniając również słowa, nawet nasze myśli, poglądy, biżuterie czy innych ludzi. Wszystkie te kategorie oznaczają coś, co służy lub może być używane *do czegoś*. Dane narzędzie odnosi do wielu innych narzędzi, do całej ich „sieci” czy „całości narzędzia”, jak ujmuje to Heidegger (1978, 97). Przykładowo, jeśli w badaniach odnajdujemy narzędzie do pisania, to trzeba założyć, iż w danej kulturze musiały istnieć także inne narzędzia, na których pisano, choć jeszcze ich nie znaleziono. Narzędzia i sposoby ich używania układają się w każdej kulturze w określone struktury i nie mogą być używane w izolacji.

Korzystając z pojęć wypracowanych przez tradycję filozofii analitycznej, opis narzędzia w terminach sensu kulturowego („do czego służy”), powszechnie w danej grupie ludzkiej akceptowanego, nazwę **opisem mentalnym**. Zaznaczyć jednak muszę, iż wprowadzone tu znaczenie terminu „opis mentalny” różni się nieco od znaczenia zwykle przywoływanego. Wielu filozofów analitycznych wyróżnia opis mentalny jako zawierający w sobie zwroty wyrażające postawę propozycjonalną takie jak „sądzę, iż”, „myślę, że”, „jestem przekonana, że”, „żałuję, iż” itp. W odróżnieniu od tego podejścia, moje ujęcie postawy propozycjonalnej traktuje ją jako wyraz zindywidualizowanego aksjologicznie stosunku do sensu kulturowego. Sam sens kulturowy jest czymś bardziej pierwotnym genetycznie względem indywidualnie nabytej czy wypracowanej postawy propozycjonalnej. Sensy kulturowe są znane, akceptowane bądź respektowane, przez wszystkich członków danej wspólnoty kulturowej. Najczęściej to wobec sensów kulturowych wyrażamy swoje postawy propozycjonalne, tj. własny sposób ich przeżywania. Dlatego wydaje mi się, że w badaniach kulturoznawczych można ograniczyć obszar badań, rozważając jedynie sensy kulturowe i dystansując się od odtwarzania zindywidualizowanych postaw propozycjonalnych, skoro nadmierne spluralizowanie aksjologiczne stwarza dodatkowe trudności w uprawianiu akademickiej nauki humanistycznej. Ze względu na tę pluralizację wprowadza się

w obręb rozważań szereg sądów normatywnych badacza, które – nawiązując do M. Webera (2004, 362 i n.) projektu profesjonalnej humanistyki – winny być zneutralizowane. W przeciwnym razie główny cel badań uległby rozmyciu, ograniczając się do formułowania raportu z przeżyć lub ciągu postaw propozycyjalnych zajmowanych względem przedmiotu badań.

W dalszym ciągu zajmę się różnicami w sposobie istnienia narzędzia i rzeczy. Kwestia ta wyłania się wraz z pytaniem, dlaczego (od nowożytności w kulturze euroatlantyckiej) jesteśmy przekonywani i przekonani o realnym istnieniu rzeczy, a nie żyjemy już takiej pewności wobec realnego istnienia narzędzia. Podjęty problem trudno analizować w ramach tradycyjnego filozoficznego podejścia. Po pierwsze, jednakże, chciałabym ustalić kilka punktów odniesienia: używając sformułowania „realne istnienie”, mam zawsze na myśli „istnienie obiektywno-kulturowe”, istnienia „dla nas”, w kontekście określonej wspólnoty. Nie ma zatem powodów, by zakładać realne istnienie rzeczy-przedmiotu ze względu na nią samą („rzecz sama w sobie”). Dlatego też domniemana wewnętrzna natura przedmiotu nie może być interpretowana jako coś uniwersalnego w każdej kulturze, zwłaszcza, że nie będzie się jawić zawsze i nieodwoływalnie jako rzecz. Kulturowo charakteryzowane realne istnienie, tj. obiektywne istnienie zrelatywizowane do stanu kultury danej społeczności, jest często mylnie interpretowane i staje się źródłem wielu nieporozumień.

Kulturowe ujęcie realności i istnienia krytykuje się za proponowaną relatywizację istnienia przedmiotów ze względu na przekonania kulturowe. Ujmując rzecz prościej, kultura jest rozumiana jako forma świadomości społecznej, a więc świadomość miałaby tu wytwarzać czy wręcz stwarzać obiektywne istnienie rzeczy. Trzymając się tradycyjnych kategorii ontologicznych, wiadomo, że przedmioty te nie są zwykłymi wytworami czyjejś świadomości czy czyichś działań i że istnieją niezależnie od ludzkich i kulturowych roszczeń w szerokim sensie.

Aby w pełni uchwycić założenia prezentowanego tu poglądu, proponuję najpierw rozważyć następującą kwestię: czy uprawnione jest mówienie o obiektywnej realności bakterii i wirusów w średniowieczu, skoro w tych czasach nie istniały odnośne słowa i pojęcia, jakkolwiek praktycznie radzono sobie z wieloma formami zakażeń? To XIX-wieczna nauka dostarczyła odpowiednie pojęcia i doświadczalnie udzieliła im ważności. Dopiero odtąd możemy mówić o ich realnym istnieniu, używając odpowiedniego języka. Ze współczesnego punktu widzenia twory te istnieją w sposób kulturowo-obiektywny, jakkolwiek nie istniały przecież dla człowieka średniowiecza.

Z zarysowanego tu eksperymentu myślowego można wysnuć różne wnioski. Można wnosić nawet o aksjologicznej wyższości naszej kultury nad kulturą średniowieczną; można dostrzec ideę postępu ludzkiej wiedzy zmierzającej ku prawdzie. Abstrahując od powyższych spostrzeżeń, proponuję wyciągnąć z tego przykładu wniosek następujący: jeśli w danej kulturze nie ma słów i pojęć nazywających dane stany rzeczy i nie są znane sposoby posługiwania się tymi słowami czy stanami rzeczy, to owe stany rzeczy

nie posiadają kulturowo-realnego istnienia w danej wspólnocie kulturowej. Przykładowo, jeśli przedstawiciele danej wspólnoty nie używają pojęcia kamienia czy góry (tj. ich język nie zawiera terminów nazywających odnośne obiekty) oraz nie wykorzystują tych tworów natury w żaden sposób (choćaż trudno sobie wyobrazić taką kulturę otoczoną górami), to nie można uznać kulturowo-obiektywnego istnienia tych przedmiotów. W kolejnym przykładzie skoncentrujemy się na Śląsku w epoce paleolitu. Nie używano w tej epoce węgla kamiennego i chyba nie operowano takim pojęciem. Wspólnoty paleolitu nie miały powodu przypisywania węglowi kulturowo-obiektywnego istnienia, chociaż posiadamy dziś wiedzę na temat tamtejszych złóż tego minerału. Dla ludzi paleolitu węgiel nie istniał w sposób kulturowo-obiektywny, nawet jeśli jego realne istnienie na obszarze Śląska nie podlega dziś dyskusji. Twory natury, zatem, jeśli nie są „obłaskawione” przez kulturę, to nie istnieją w sposób obiektywno-kulturowy. Podsumowując, brak sposobu użycia wyklucza kulturowe istnienie.

Najważniejszą cechą omawianego tu podmiotowego istnienia jest, iż możliwe jest ono tylko ze względu na wspólne przekonania. Jeśli powszechnie akceptuje się i respektuje lub tylko respektuje odpowiednie przekonania, to z uwagi na tę intersubiektywność narzędzie lub rzecz istnieje kulturowo-realnie. Kulturowe istnienie wyraża się w obowiązywaniu wspólnotowym. Czy nie zastanawia nas teraz fakt, że lekarz, patrząc na ranę, *widzi* określoną jednostkę chorobową, a niespecjalista zupełnie tego *nie widzi*? Od czego to *widzenie* zależy, skoro wszyscy, spoglądający na ranę posiadają takie same mózgi i zmysły oraz żyją w jednej wspólnocie, w której, oczywiście, istnieje podział pracy? Najwyraźniej różnimy się między innymi posiadanym zakresem wiedzy, niekiedy bardzo specjalistycznej. Pełną świadomość tego stanu rzeczy miał, jak się zdaje, F. Nietzsche, gdy twierdził: „W rzeczach człowiek nie znajduje niczego innego, niż to co sam w nie włożył” (Jaspers 1997, 228).

Z powyższej analizy wyciągam wniosek, iż przekonania składające się na wiedzę specjalistyczną znacznie rozszerzają nasze możliwości percepcyjne. Karl R. Popper trafnie zidentyfikował tzw. „teoretyczne obciążenie obserwacji” oraz to, iż proces percepcji jest zorganizowany i ukierunkowany założeniami teoretycznymi (Popper 1959). Uogólniając stanowisko autora *Logik der Forschung*, można metaforycznie podsumować te rozważania stwierdzeniem: *widzimy tyle, ile wiemy*. W myśl współczesnych koncepcji kultury, w ramach których definiuje się kulturę jako wspólne przekonania akceptowane w danej społeczności, które ukierunkowują aktywność jej członków, kultura reguluje też czynności percepcyjne. Niejako określa, oprócz samego sposobu wykonania obserwacji zmysłowej, również i zakres percypowanych treści przedmiotowych.

Specyfika nowożytniej kultury europejskiej przejawia się w intensywnym rozwoju nauki, owocującym w konsekwencji kolejnymi rewolucjami przemysłowymi, które zmodernizowały europejski sposób myślenia. Historia sporów i dyskusji toczących się w obrębie filozofii europejskiej od Kartezjusza po Kanta dokumentuje wspomniane przemiany kulturowe. Nie miejsce tutaj,

aby je wszystkie omawiać, dlatego nawiążę tylko do jednego ważnego osiągnięcia intelektualnego tych sporów. Ich doniosłość tkwi w świadomym i pojęciowym ukonstytuowaniu się nowych kryteriów kulturowo-obiektywnego istnienia. Wskutek rewolucji przemysłowych, kryteria te (zapoczątkowane w filozofii, a następnie rozwijane w naukach przyrodniczych) upowszechniły się, zdobywając zwolenników poza filozofią i kręgiem intelektualistów. Wraz z hasłami kultu rozumu i walki z przesądami, począwszy od oświecenia europejskiego, przenikają do kultury europejskiej nowe kryteria obiektywnego istnienia. Kiedy zadamy dzisiaj pytanie „człowiekowi z ulicy”: *co dla niego istnieje?*, najczęściej odpowie (jako spadkobierca oświecenia), wymieniając przedmioty go otaczające (drzewa, samochody, ludzie, ulice itp.). Pytany dalej: *czym są dla niego te obiekty?*, odpowie, wskazując na ich makroskopowe cechy oraz regularności występowania własności i związków między nimi. W naszej kulturze kulturowo-obiektywnie istnieją bowiem takie stany rzeczy, które można wskazać i zidentyfikować intersubiektywnie w doświadczeniu rozumianym jako bezpośredni, zmysłowy kontakt (tj. percepcja). Udzielone odpowiedzi są zgodne z nowożytnymi kryteriami obiektywnego istnienia. Doświadczenie (jako wytwór przebiegów percepcyjnych) i percepcja (jako odnotowany przez podmiot wynik autonomicznego kontaktu zmysłowego) reprezentują metodę, którą operuje każdy uczestnik kultury nowożytnej na własną rękę – ale w sposób uregulowany przez ową kulturę – ustalając kulturowo-obiektywne istnienie. Treść percepcji ogranicza się do odnotowywania intersubiektywnie weryfikowalnych własności pierwotnych i wtórnych (w sensie Locke’a) oraz regularności współwystępowania i/lub następowania po sobie wymienionych własności. Nie ma jednak powodów, by nasze kulturowo wypracowane kryteria obiektywnego istnienia traktować uniwersalnie, z czego zdawało sobie sprawę wielu myślicieli europejskich. Przytoczę wypowiedź wybitnego znawcy myślenia pierwotnego, filozofa i antropologa francuskiego L. Lévy-Bruhla, który pisał: „(...) kiedy wyobrażenia zbiorowe zakładają obecność niektórych własności w przedmiotach, nic nie może przekonać ludzi pierwotnych, że jest inaczej. Dla nas fakt, że ich nie widzimy, jest decydujący. Dla nich nie dowodzi to, że ich nie ma, albowiem być może, taką mają naturę, że nie jawią się w spostrzeżeniach, bądź jawią się w pewnych warunkach. A zatem to, co nazywamy doświadczeniem decydującym o tym, co należy założyć jako realnie istniejące bądź nie, jest bezsilne wobec wyobrażeń zbiorowych. Ludzie pierwotni nie mają potrzeby uciekania się do doświadczenia, by potwierdzić właściwości mistyczne osób i przedmiotów i z tego samego względu są nieczuli na dementi, które ono dostarcza” (Lévy-Bruhl, 1966, 49).

Jedną z najważniejszych funkcji pełnionych przez przekonania kulturowe jest oferowanie właściwych tej kulturze (wypracowanych przez nią) kryteriów kulturowo-obiektywnego istnienia. Podmiot ludzki poprzez partycypację w kulturze, poprzez uczenie się sposobów użycia narzędzi, nabywa i podtrzymuje kryteria tego, co w tej kulturze istnieje spontanicznie bądź można wskazać pojęciowo. W masowej produkcji przemysłowej wytwarza się przedmioty-rzeczy, a konsument nabywa narzędzia (wartości użytkowe).

Obecnie obowiązujące kryteria kulturowo-realnego istnienia podkreślają wagę wspólnoty i doświadczenia zmysłowego. Wspólnota ustanawia istniejące stany rzeczy jako odniesienia przedmiotowe sądów intersubiektywnie ważnych w oparciu o zmysłowe doświadczenie (percepcję). Bezpośredni kontakt podmiotu umożliwia stwierdzanie i weryfikację własności i zależności obserwowalnych. Zdobyta wiedza jest zobiektywizowana w statycznie pojętej rzeczy, przez co oglądanie rzeczy przywodzi na myśl wiedzę zawartą w jej możliwym fizykalnym opisie. Wiedza o rzeczach dostarczana głównie przez naukę zaczęła, od czasów nowożytnych, tworzyć fundament kultury europejskiej, zastępując stopniowo spontaniczną, nie zawsze zwerbalizowaną, manipulacyjną wiedzę o narzędziach. Inwazja nauki w połączeniu z osiągnięciami technicznymi, rozszerzając się poza granice europejskiego kręgu kulturowego, przyczynia się do upowszechniania się nowożytno-europejskich kryteriów obiektywno-kulturowego istnienia. Proces ten ciągle trwa i pewnie będzie trwał tak długo, jak długo kultura euroatlantycka posiadać będzie przewagę technologiczną. Należy podkreślić, że niedostateczne rozpoznanie i uświadomienie powyższego procesu powoduje złudzenie wyrażające się w przekonaniu istnieniu uniwersaliów percepcyjnych.

Wspomniałam już wcześniej, iż każdy człowiek w rozwoju indywidualnym zaczyna nabywać swą kulturę od przyswojenia myślenia w perspektywie poręczności. Nabywa umiejętności posługiwania się narzędziami, a więc przyswaja związki intencjonalne. Przez związek intencjonalny rozumiem regułę łączącą czynność z jej sensem. Jako czynności rutynowe, praktykowane sposoby użycia narzędzi tworzą kulturowe nawyki. Ten sposób partycypacji w kulturze polega – nawet współcześnie – na myśleniu działaniowym. Myślenie to jako utożsamione z czynnościami znajduje swą werbalizację w sytuacyjnych aktach mowy, a nie w języku, jeśli język rozumieć chociażby tak, jak definiuje go językoznawstwo czy logika. W świetle rozróżnień poczynionych przez Gilberta Ryle'a (2002, 25–61), to właśnie „wiedza, jak”, a nie „wiedza, że”, kieruje ludzkimi działaniami. Kultury wczesnotradycyjne, przedpiśmienne – można powiedzieć – myślą wyłącznie w perspektywie poręczności. Horyzont poręczności jest historycznie najstarszy, genetycznie najwcześniejszy i spontanicznie doświadczany w każdej kulturze.

W społeczeństwach, które dysponują pismem, myślenie w perspektywie *do czego* przeciwstawia się myśleniu pojęciowemu, odwołującemu się do pojęciowych konstrukcji. Wiedza werbalizowana pojęciowo składa się z sądów, których budulec stanowią pojęcia. Od czasów Fregego przyjmuje się, iż terminy posiadają znaczenia (*Sinn*) i odnoszą do określonych stanów rzeczy (*Bedeutung*). Fregeowska charakterystyka języka i pojęć umożliwia konstruowanie wiedzy o rzeczach statycznych, która nie ingeruje w przedmioty, ani nie ujmuje takiej ingerencji. Natomiast w kontekście mowy, tj. języka w perspektywie poręczności, można posługiwać się umiejętnie danym narzędziem bez konieczności werbalizacji swoich praktycznych umiejętności. Związane z narzędziami artykulacje słowne (np. komendy, rozkazy, pouczenia) są elementem składowym sposobu używania narzędzi. Postuluję zatem,

by odróżniać wypowiedzi związane z manipulowaniem narzędziami od językowego opisu umiejętności posługiwania się nimi. W pierwszym przypadku wyrażenia językowe są częścią sposobu używania narzędzia. Przykładowo, wypowiedź „Na trzy!” pojawia się w wielu sytuacjach, gdzie współdziałające osoby próbują podnieść mebel lub jakiś inny ciężki przedmiot. Podobnie rzecz się ma z wszelkiego rodzaju wydawanymi komendami: wchodzą one w skład umiejętności posługiwania się narzędziem, są niekiedy nawet częścią samego (wąsko pojętego) narzędzia. Natomiast w drugim przypadku w grę wchodzi dystansujący się od działania językowy opis umiejętności posługiwania się narzędziem.

Zauważmy też, iż narzędzie chyba w każdej kulturze używa się na wiele usankcjonowanych kulturowo sposobów: ma ono wiele zastosowań i uprzedmiotawia kilka sensów. Trudno, bez uwzględnienia kontekstu, zorientować się, który sens jest aktualny w danym momencie. W przeciwieństwie do w miarę jednoznacznej charakterystyki rzeczy, nie dysponujemy podobną charakterystyką w odniesieniu do narzędzia. Nie wypracowaliśmy jednolitych kryteriów jego opisu. Stąd chyba bierze się nasze przekonanie o realnym istnieniu rzeczy i pewna doza wątpliwości towarzysząca kulturowo-obiektywnemu istnieniu narzędzia, jeśli miałoby ono być czymś różnym od rzeczy.

W kulturze nowoczesnej, kiedy możemy zdać sprawę językowo, używając pojęć, z posiadanych umiejętności posługiwania się narzędziami, musimy już dysponować odpowiednio zorganizowanym językiem. Musi być on tak ustrukturalizowany, aby zapewnić zrozumienie i porozumienie między jego użytkownikami. Musi też być zdolny do pojęciowego wyrażania mowy używanej w trakcie posługiwania się narzędziami. Sądzę, że kryteria tego, co istnieje, o czym można mówić tworzą tło czy wyznaczają granice rozumienia i porozumienia, przynajmniej na terenie nauki i w dziedzinach życia kształtujących się pod jej wpływem. Opisuując narzędzie i sposób jego użycia, musimy, z wyżej wskazanych względów, czynić zadość kryteriom obiektywnego istnienia obowiązującym w kulturze badacza. Wielorakość sensów narzędzi stanowi przeszkodę w uzgodnieniu jednoznacznej charakterystyki danego narzędzia w porównaniu z jednoznaczną charakterystyką rzeczy. Statyczne spoglądanie na dane narzędzie czyni z niego rzecz, pomijając sposób jego użycia.

Zróznicowane podejście do przypisywania realnego istnienia, w zależności od pojęcia narzędzia lub rzeczy, uwidocznia się już w klasycznym odróżnieniu *doxa* i *episteme*, tj. mniemań ułatwiających nam życie i wiedzy prawdziwej. Do rozróżnienia tego nawiązał Kartezjusz, kontynuował je również Kant. Owe mniemania (*doxa*) utożsamiałabym z myśleniem w perspektywie poręczności i wiedzą wykorzystywaną w trakcie manipulowania narzędziem. Natomiast *episteme* to wiedza pojęciowa, spełniająca przyjęte kryteria prawomocności.

Zapytam teraz: czy przedmiotem poznania archeologicznego są rzeczy czy narzędzia? Odpowiedź, jakiej udzielię, biorąc pod uwagę wyżej poczynione ustalenia, jest chyba oczywista. Archeologia, jeśli jest nauką badającą inną

kulturę, należącą do grona dyscyplin kulturoznawczych, kieruje uwagę poznawczą na kultury przedpiśmienne. Stawia sobie za cel poznanie wyróżnionego przeze mnie najwcześniejszego horyzontu kultury przyswojonej przez jednostkę oraz jednocześnie najstarszych kultur, tych, które egzystowały na długo przed pojawieniem się pisma. Charakteryzowała je praktyczna (ale nie pragmatyczna) perspektywa widzenia świata, o wszystkim myślano w aspekcie *do czego*, w nastawieniu do czego się „tego” używa i jak się „tego” używa. Zrozumienie i opisanie poręcznościowego horyzontu kultury badanej przez archeologów byłoby, przynajmniej na początek, jednym z celów poznawczych omawianej dyscypliny. Jeśli przyjmimy, iż granice wszelkiej nauki empirycznej wyznacza sprawdzalność formułowanych w jej ramach hipotez, to wyniki dociekań archeologicznych też muszą ten warunek spełniać. Jakiegokolwiek wzięlibyśmy pod uwagę standardy sprawdzania hipotez w naukach empirycznych, wszystkie one odwołują się do danych doświadczenia, tzw. faktów, które tworzą bazę empiryczną nauki. Przejdźmy teraz do rozważań nad bazą empiryczną archeologii w kontekście wskazanego wyżej celu badawczego. Na pierwsze miejsce wysuwają się pytania: jak charakteryzować bazę empiryczną dla badań nad poręcznością danej kultury, jak interpretować materiały archeologiczne nagromadzone w badaniach wykopaliskowych w stosunku do źródeł dla tego typu badań. Idąc dalej, jak rozumieć i wyróżniać fakty kulturowe w badaniach kulturoznawczych? Są to pytania o rozumienie i charakterystykę źródła archeologicznego w kontekście rozważań nad poręcznością badanej kultury.

W pozostałościach po minionych kulturach odsłoniętych w badaniach wykopaliskowych proponuję dojrzeć fragmenty narzędzi lub narzędzia w całości, a nie rzeczy. Pierwsza trudność jaka rysuje się przed badaczami polega na tym, że tylko poprzez interpretację możemy hipotetycznie rozpoznawać sensory kulturowe narzędzi. Spontaniczne rozumienie narzuca archeologowi sensory analogiczne do takich, jakie znamy z naszej własnej kultury. W pierwszym kontakcie z narzędziem historycznym lub jego fragmentem przypisujemy mu sens, jaki posiadałby on w naszej kulturze (wnioskowanie przez analogię). Niewykluczone zresztą, że rozpatrywane narzędzie może zachować sens analogiczny do znaczenia, jakie posiadało w kulturze badacza, ale trzeba to wykazać. Powtórzę, bazę empiryczną dla badań kulturoznawczych tworzą narzędzia lub ich fragmenty. Narzędzie to przecież zobiektywizowana w nadanym mu znaczeniu umiejętność posługiwania się nim *do czego*. Wszelkie umiejętności stosuje się w czynnościach, więc archeolog w badaniach terenowych musi dokumentować czynności wykonywane z użyciem narzędzia. Ponieważ spontaniczne rozpoznawanie sensu narzędzi w wielu przypadkach zawodzi, pozostaje przeto konieczność stosowania technik badawczych, jakimi są metodycznie i krytycznie przeprowadzane interpretacje zmierzające do przypisania sensu.

Baza empiryczna dla badań kulturoznawczych powstaje przez opracowywanie wykopanego materiału archeologicznego. Nie stanowi tej bazy katalogowy opis zabytków archeologicznych, który należałoby utożsamiać z opi-

sem określanym mianem fizykalnego. Może on stanowić źródło do badań określonej kultury, ale nie prahistorycznej, skoro idea „opisu fizykalnego” ukształtowała się na gruncie nowożytnej epistemologii empiryzmu i nowożytnego przyrodoznawstwa. Gdy archeolog stawia sobie za cel poznanie kultur prahistorycznych, a nie nowożytnych, fizykalny, katalogowy opis zabytków archeologicznych, postulujący rzeczy i ich własności, nie może być podstawą do rozpoznania i przypisywania narzędziom sensów występujących w kulturach przedpiśmiennych i przednowożytnych.

Nie twierdzę jednak, że idea opisu fizykalnego jest w archeologii zbędna. Otóż trzeba ciągle pamiętać, że nauka humanistyczna jest wytworem naszej, europejskiej kultury, którego początki sięgają XIX wieku. Każda nauka definiuje swój przedmiot badań zgodnie z obowiązującymi kryteriami kulturowo-objektywnego istnienia. Fizykalny opis katalogowy spełnia takie kryteria i informuje nas o tym, co w sposób kulturowo-objektywny istnieje dla naszej kultury. Identyfikuje on dla badaczy istniejące intersubiektywnie stany rzeczy z zakresu wyznaczonego obszaru badań, a wraz z tym określa najogólniejsze granice interpretowania sensów kulturowych. Z jednej strony, w żadnym wypadku nie możemy naszych kryteriów uniwersalizować i przypisywać je kulturom przedpiśmiennym. Jednakże, z drugiej, pamiętać też trzeba, iż rezultaty poznawcze są skierowane do wspólnoty współczesnych uczonych. To, że opis katalogowy zabytków ułatwia komunikację i porozumienie pomiędzy badaczami, jest okolicznością o wielkim znaczeniu.

Gdyby z opisu katalogowego można było automatycznie wywieść sens czy sensy kulturowe („funkcje” – jak często mawiają archeolodzy, podkreślając w ten sposób pozakulturowo rozumianą obiektywność sensu), wówczas opis ten istotnie tworzyłby podstawę studiów kulturoznawczych. Droga ta wydaje się kulturoznawcom obiecująca i kusząca; nie przeczę, że znacznie ułatwiłaby ona historyczne badania kulturoznawcze. Zwolennicy tego podejścia powołują się na uniwersalne cechy gatunku ludzkiego o charakterze biologicznym. Wskazują, na przykład, na kończyny, które z racji swoich właściwości biologicznych, a także i możliwości fizycznych, warunkują formę narzędzia. Nikt rozsądny nie będzie temu zaprzeczał, jest to jednakże wysoce niewystarczające objaśnianie sensu narzędzia, skoro przeocza fakt, iż te same ręce ludzkie mogą obsługiwać narzędzia kamienne, drewniane, elektroniczne czy laserowe. Każde z nich wymaga innej umiejętności, a więc odpowiedniej „wiedzy, jak”. Z faktu swoistego dopasowania narzędzia do biologicznego uposażenia człowieka nie da się wyprowadzić odpowiednich przesłanek umożliwiających rozpoznawanie intencjonalności kulturowej wymienionych typów narzędzi. Rozważmy też inny przykład. Gdy określone prehistoryczne narzędzie poddamy badaniom, opierając się na naszej współczesnej wiedzy przyrodniczej (i nie tylko), uzyskamy sporo informacji odnośnie procesów technologicznych, składu chemicznego narzędzia, da się nawet ustalić, do czego używano narzędzie (np. po nadmiernym zużyciu jego określonej części można wnosić o obchodzeniu się z nim). Cała w ten sposób otrzymana wiedza na pewno jest przydatna i może być jakoś wykorzystana, ale nadal

w oparciu o nią nie rozpoznamy typów poręczności przyswojonych w badanej kulturze. Zapomina się, że poręczność jest tylko w narzędziu obiektywizowana, nie jest jednak stwarzana przez samo narzędzie. Wiedza ta nie przybliży nas do rozpoznania poszukiwanej intencjonalności, ale przybliży nas do sensów akceptowanych w kulturze badacza, do rozumienia nas samych przez medium znalezisk historycznych. Gdybyśmy żyli w tej prehistorycznej kulturze, to takie, a nie inne sensy wiązałibyśmy z wykopanymi przedmiotami. Jak pisał Wilhelm Dilthey, „rozumienie jest odnajdywaniem Ja w Ty” (Dilthey, 1993, 49).

Zastanówmy się, na przykład, czy sierp sam w sobie ujawnia i zawiera swoje przeznaczenie, czy też jego przeznaczenie kulturowe zależy od wiedzy użytkownika. Nie znajduję przecież w jego wyglądzie niczego, co nakazywałoby go używać wyłącznie do koszenia zboża, a nie np. trawy czy chwastów. Słowianie jednak używali go tylko do cięcia zboża. Musimy przyjąć, wbrew pragmatycznemu myśleniu nas współczesnych, że sierp w kulturze słowiańskiej powiązany był z szeregiem innych narzędzi i odpowiednich czynności kulturowych daleko wykraczających poza samo żniwowanie. Układają się one w pewną hierarchiczną całość określaną mianem stylu życia. Czynności związane z używaniem sierpa były więc fragmentem stylu życia Słowian. Badacz może zinterpretować intencjonalność sierpa, odwołując się do słowiańskiego stylu życia, w przeciwnym razie pozostanie ona dla nas niezrozumiała. W teoretycznej refleksji kulturoznawczej z zakresu antropologii kulturowej, przedmiot badań sprowadza się do rozpoznawania różnych stylów życia. Pojęcie stylu życia używane bywa zamiennie z pojęciem kultury, które odnosi się do „normatywnych” i „dyrektywnych” przekonań respektowanych w danej wspólnocie.

Skoro nie ma, przynajmniej na razie, takiej możliwości, aby z opisu fizykalnego rzeczy wywnioskować jej intencjonalność (zgodnie z wynikami dyskusji toczonej w obrębie filozofii analitycznej od Bertranda Russella po Donalda Davidsona), nie możemy jej zakładać w sposób arbitralny. Można oczywiście zawsze zignorować rezultaty poznawcze, może tak postąpić również archeolog. Pozostanie mu wówczas do dyspozycji spekulacja lub założenie, że ów związek warunkowania między rzeczą (ściślej: jej opisem fizykalnym) i sensem (opisem mentalnym) jest badaczowi dany za pomocą nieracjonalnych (tj. bezpojęciowych) środków w rodzaju intuicji, telepatii czy nieświadomości. Jednakże, póki co, do nauki one nie należą.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, dochodzimy do wniosku, iż w historycznych badaniach kultur przedpiśmiennych da się wyodrębnić *dwie różne odmiany empiryzmu*, zarazem zaś dwie inaczej rozumiane bazy empiryczne. Pierwsza z nich (tradycyjna) obejmuje katalogowe opisy zabytków (fizykalne opisy statycznej rzeczy w terminach obserwowalnych własności), które stanowią podstawę empiryczną dla dalszych badań. Taka baza może pomóc w analizie tego, jak (w nawiązaniu do współczesnej wiedzy) wykorzystywalibyśmy wykopane przedmioty, gdybyśmy żyli w badanej, prehistorycznej kulturze.

Druga odmiana empiryzmu wiąże się z odmiennym rozumieniem źródła archeologicznego, które stanowiłyby narzędzia lub ich fragmenty. Baza nie jest tu dana badaczowi w zmysłowym oglądzie; musiałaby dopiero zostać interpretacyjnie skonstruowana w perspektywie pytania *do czego*. Dlatego też narzędzia zinterpretowane poprzez przypisanie im sensu tworzą podstawę empiryczną dla dalszych badań nad daną kulturą. Rozumowanie powyższe wywodzi się z przekonania, że stawiając sobie za cel poznanie, zrozumienie czy zrekonstruowanie innej kultury, źródłami dla badań kulturoznawczych są narzędzia i umiejętność posługiwania się nimi. Narzędzia i umiejętności układają się w strukturalne całości, tworząc styl życia: jedno odnosi do drugich, nie używa się ich w izolacji, a każde z nich na ogół reprezentuje więcej niż jeden sens.

Przedstawicielowi współczesnej kultury europejskiej trudno jest nabrać dystansu do własnej kultury i nie może wyzwolić się spod jej wpływu. Sporządzanie katalogowych opisów zabytków jest świadectwem jego uczestnictwa w kulturze współczesnej, której pozbyć się wprawdzie nie może, ale zdystansowanie się względem niej byłoby pożądane, jeśli tylko określałoby się cel poznawczy w postaci zrozumienia intencjonalności badanej kultury historycznej. Postuluję zatem sporządzanie przez badaczy kultur przedpiśmiennych dwóch rodzajów opisów tworzących podstawy empiryczne dla badań kulturoznawczych: opisu fizykalnego (rozpoznającego obecność, kulturowo-objektywne istnienie zgodne ze współczesnymi kryteriami) i mentalnego (przypisującego narzędziom odpowiednią intencjonalność kulturową badanej wspólnoty). Brak któregoś z wymienionych opisów oddala nas od realizacji celu badawczego, jakim jest poznanie minionych, kulturowych sposobów życia.

Anna Pałubicka
Instytut Filozofii, Uniwersytet Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89c, 60-569 Poznań
annapal@amu.edu.pl

Henryk Mamzer

Archaeological Sources: Artefacts or Linguistic Statements Concerning Them?

When we look at museum exhibitions of human prehistory we find that all the exhibits are artefacts. They concern either preliterate communities or those with only a limited command of the written language. It is no wonder, then, that the main source of information about such communities is their material remains. It seems logical, therefore, to acknowledge the material character of the archaeological record of these long-gone preliterate communities. Without these material testimonies we would not be able to say anything about them. And what is material (physical) is also, at least in general opinion, also real. And if real, then undoubtedly also objective. It is common practice to associate the materiality of an object with the objectivity of statements concerning it. Consequently, archaeology as an empirical science is identified not only with investigating reality, but also with a conviction of the objectivity of what is said about this reality. As a result, the material remains of past generations are treated as an objective source of information independent of any interpretation. This stems from the belief that material remains are part of a past reality directly available to our perception. Knowledge of the past is therefore based on "pure" experience; it comes through observation of excavated material objects. In this way archaeology, by investigating what is material, paints a real picture of the past, the way it truly was.

Confidence in the "pure" factuality of archaeological sources is reflected in a statement by Jerzy Topolski, which emphasises the direct character of archaeological sources as opposed to the indirectness of historical written sources. *"Direct sources are material remains of the past, which can be directly observed by historians (archaeologists, ethnologists etc.). What I mean by that is directly watching, for example, objects discovered during excavations, but also buildings and works of art. In the case of written sources, typical for historical studies, we always have to deal with a report of somebody's observation. Consequently a historian uses what is provided by a historical informer"* (Topolski 1996,47), in other words uses it indirectly. Although, for Topolski direct sources

do not reflect reality, on the other hand the way he presents them implies a belief in “*the pre-epistemological or non-epistemological reality of the past and the world in general*”.

Anna Pałubicka represents a starkly different stance. She writes that “*all the archaeological sources concerning preliterate communities can be used – for obvious reasons – only indirectly. The division into direct and indirect sources is in fact all about using them in two different ways.*” According to Pałubicka (1990, 6) “*it (i.e. the source) is used indirectly when some of its features serve to verify (or negate) a hypothesis concerning a state of affairs beyond that source, no matter if it is explicitly confirmed (or invalidated) by that source or not*”. To put it another way, they can be considered indirect sources because they are indirectly used to affirm or discard an idea which is expressed by linguistic means, which in turn is a manifestation of the culture in which the researcher participates, or which they, in a sense, create. An example of such a concept is the concept of prehistory expressed in the categories of the Enlightenment idea of progress. “*Written sources, in turn, can only be used directly, especially when it comes to describing a historical figure. This way of using sources involves directly taking an attitude towards the validity of the state of affairs explicitly stated (or negated) in them*”. This point of view challenges the concept of the “pure” factuality of archaeological sources.

On the other hand, the ‘realistic’ approach of archaeologists, disappointed by the problems of interpretation associated with the “linguistic turn”, has recently found support in a broad group of Humanities research in a movement called a “return to materialism” or “return to things”, also called a “turn towards materialism” or “turn towards things” (Kopytoff 2005; Domańska 2006; 2008; Barański 2007; Dant 2007; Krajewski 2008). For the advocates of this approach the “return to materialism” is a reaction to currently marginalised studies of the material culture of everyday life; in other words, the culture of the mundane. This concept has proven to be especially productive in eastern Europe, where not that long ago the ideology of historical materialism, long forgotten elsewhere, still prevailed. This emphasised the importance of a material basis in shaping the non-material superstructure. The supporters of a “return to materialism” gather support from developments in general research. On the one hand, they invoke the sociological theories of Pierre Bourdieu and Jean Baudrillard which

are deeply rooted in the realm of things. Special emphasis is placed on Baudrillard's concept that the current reality (i.e. post-modernity) is an era of the object, as opposed to modernity being an era of the subject. On the other hand, they also identify the importance of material culture in the research agenda of the French Annales School, especially in the research on day-to-day reality by Fernand Braudel and Henri Lefebvre. The essence of the research approach represented by the "return to materialism" is to focus on what is perceptible, that is on the surface of phenomena, without probing into the depths of social life and culture.

However, according to its advocates a "return to materialism" aims to attain equilibrium with other disciplines of culture, and most of all, with culture understood as non-empirical or cognitive reality. It comes down to "giving things their due place in shaping reality"¹. In other words, it is about symmetry, or "extending democracy to things", as Bruno Latour or Bjørnar Olesn (2003) put it. Nonetheless, Latour explains that what he means is not so much the symmetry between humans and non-humans, as giving up the unjustified asymmetry between intentional human actions and the material (unintentional) world of causative relations. Similarly, Igor Kopytoff (2005, 249) in his article *The Cultural Biography of Things* writes that things need to be culturally marked in order to possess a certain value. In this way, he seems to minimise the asymmetry between things or thoughts and what is said about them (i.e. culture). For according to Tim Dant (2007, 14), material culture cannot be separated from language and social interactions. However, it facilitates interaction in more permanent and tangible ways, providing the means for sharing common values, activi-

¹ This is also the way Paul Ricoeur explains the famous statement by Leopold von Ranke (*Wie es eigentlich gewesen*), which defines the ideal of historical objectivity. According to Ricoeur (2008, 217), "*this famous principle expresses not so much the ambition to reach the past itself, that is to show how it really was, without an interpreting intermediary, as a historian's desire to get rid of personal inclinations, to extinguish (turn off) his own <self>, to, in a way, let the things speak for themselves, and reveal the forces at work across the ages*". In most of his works, the French philosopher questions the concept of past reality, for he believes there is no historical past without a testimony reporting it. The quotation above (which, one could say, defends metaphysical realism) seems to express that there is a clear difference between the objectivity of a historian's statement and the "speech of things", directly relating the past, though impossible to take place – according to Ricoeur – without an interpreter deciphering it.

ties and lifestyles. It also brings material objects to the foreground of modern social life, exposing its surface manifestations and marginalising its essence. Again, material culture is never autonomous; it never functions apart from its symbolic implications, especially in cases of archaic communities. According to Jerzy Kmita, it has cultural undertones even in modern communities.

However, when we try to challenge the anthropomorphic bias in perception of reality, stating that things have a biography of their own, that they live their own lives independent from human beings, we aim to eliminating our method of quantification and beholding the world in an axiologically neutral manner, as once proposed by Max Weber or Leopold von Ranke. Therefore, it is about emphasising a point of view which claims that things tell us at least as much about the surrounding reality as the observer perceiving them. We say “at least”, because this striving for equilibrium between things and the way of speaking about them (i.e. language, or more generally, culture) implies a belief in the priority of things. For material objects their sensory tangibility guarantees a sense of security, as opposed to what is said about them which is subject to cultural variability, impermanence or transience. Therefore a “return to materialism” or “return to things” can be interpreted as a return to the essence itself, the source, to what came before the linguistic superstructure (hence Domańska’s concept of archaeo-ontology). This brings to mind the famous phenomenological statement by Husserl: “return to the things themselves” or “return to the source”. Although for Husserl “things” are not extrasensory *res*, since they are not material (physical) in nature, they are phenomena, among which there are also things. So it can be inferred that it is actually physical objects, and not linguistic statements concerning them, that should be the heart of research. This in turn encourages researchers in the humanities, especially archaeologists, that their disciplines may achieve status equal with natural sciences. Nonetheless, Husserl himself called all attempts to introduce the natural sciences’ concept of objectivity into the humanities nonsense, emphasising the relativity of all historical worlds and all historical knowledge.

However, using these two terms (“return” and “turn”) has become a kind of play on words. On the surface it might seem a stylistic device, aimed at avoiding repetition, but using the expressions “turn to materialism” or “turn to things” instead of “return to materialism”

has very specific connotations. It implies that it is not simply drawing upon a past research approach, where the material basis came before the cultural superstructure. The term “turn” can very easily be associated with “linguistic turn” and therefore become particularly significant, giving the new movement an air of a humanistic revolution. By using such an expression, the advocates of the “turn to materialism” present their claims as a milestone in the field of humanities, one comparable with the linguistic turn. According to Ewa Domańska (2006; 2008), who identifies herself with the “material” research approach, this is a breakthrough because it opens doors to other disciplines, creating the possibility of eradicating the barrier between the natural sciences and humanities. Consequently, Domańska concludes that the natural sciences and humanities can get closer or even merge, and that the humanities might apply research methods typical for sciences².

This is of particular significance to archaeology, which investigates the material remains of past communities (i.e. things), and therefore claims to be “both a natural and a human science” (Renfrew, Bahn 2002, 12), a point of view that finds support beyond archaeologists. In

² Let us quote here a statement by Paweł Dybel (2004, 162), a marginal remark in his study of H. G. Gadamer’s hermeneutics: “... *requiring the use of <hard> research methods, borrowed directly from natural and exact sciences, in humanities proves only the hardheadedness of the authors of such claims, and nothing more*”. Kowalewski and Piasek (2008) also engage in polemics with Domańska’s views. In an answer to their article, Domańska, together with a Norwegian archaeologist Bjørnar Olsen, seems to soften her stance, even to the point of denying some of her former opinions in their joint article titled *We Are All Constructivists* (Domańska, Olsen 2008). In reality, however, she does the opposite. Referring to Latour’s interaction between humans and non-humans (things), which participates in constructing social reality (Latour 1999), Domańska agrees with the co-author of the cited article, Olsen, who is more interested in the *other side of history: how objects construct the subject*. The cause-effect relationship between physical events (objects as causative forces) and mental states of mind is expressed here almost directly. And this is how E. Domańska interprets it, declaring her constructivist point of view. Of course the construction in question refers to the subject being created by the object. Also, when Hayden White commented on Domańska’s book (2006) he observed that: “*the author absolutely cannot be called a historiographic constructivist; she has no doubts that the past truly existed, that real events in fact took place...*”, meaning that she represents a different kind of constructivism, according to which the subject is constructed by the world as much as it constructs the object. It is hard not to agree with the statement that the past existed or with the conviction about the existence of the external world. The problem lies in the fact that there is no external description of this world, just as there is no external description of the past.

his article *Towards a Sociology of Things*, Krajewski observes that the “analysis of things and the ways they are used [...] enables us to look at the social reality from a different perspective, yet another perspective”. However, we should note that this observation is an observation made by a man, and therefore it does not view social reality through the eyes of things. Things do not speak, just as, in the words of Rorty (1996, 22) “*The world does not speak. Only we do. The world can make us hold some convictions, but only after we are already programmed by language. It cannot impose on us the choice of language we speak.*”

This is clearly a classic case of so-called methodological monism, which describes mental phenomena as well as physical ones. In other words, this is a monism which invalidates the humanities as a type of cognition moving beyond introspection (as Kmita proved when analysing Quine’s pragmatic physical monism and Davidson’s anomalous physical monism). In justifying this concept, Domańska and Olsen cite Bruno Latour (1999; 2005), a French philosopher and sociologist of knowledge. Domańska and Olsen also promote in their own disciplines the actor-network theory (ANT): the unity of culture and nature, of subject and object. Latour holds that things (although they are mute) co-create social reality with humans, who confer meaning on them. His concept, called social nature, mixes what is human and non-human (things), eliminating the radical difference between the humanities and natural sciences. It also postulates the rejection of ontological and epistemological dualism in favour of building hybrid networks, which are natural, social and discursive at the same time.

However, according to Krzysztof Abriszewski, the concept of construction, so strongly emphasised by Domańska and Olsen, was used by Bruno Latour himself only in his earlier works. Later he introduced many reservations about its usage, and “finally started criticising it sarcastically” (Abriszewski 2008,72). His criticism of the concept of construction, as well as giving more importance to things, seems to put Latour closer to the realistic stance. In fact, he himself (1999) called his standpoint “realistic realism”, anti-essentialist in nature, and therefore modified. Nevertheless, as Abriszewski notes, due to the changeability of relations there is no such thing as basic reality in Latour’s works. The initiative to act is neither on the part of humans, nor on the part of non-humans. “Intentional and purposeful actions might

not be a property of things, but they are not a property of humans either” (Latour 1999, 192). They are a property of a network, a relational whole, which knows no distinctions between human and non-human. The agent is a network of relations, hence the relationism. As for realism, it is viewed from the perspective of relationism, as an effect of the creation of facts, which is influenced both by human and non-human factors. In the process of “creation” the autonomy of non-human factor increases, in other words, their reality increases.

Latour’s relationism seems to be conceptually close to that presented by Giorgio Colli (2005) and Hanna Buczyńska-Garewicz (2008), translator of the Italian philosopher and a supporter of his views. It is especially evident when Latour writes that things “*are too real to be representations...*”. According to Colli and Buczyńska-Garewicz (2008, 282–283) “*Representation is not an act of consciousness or a picture in the mind. It is a relation in which something manifests, announces its existence. [...] It is [...] neither subjective nor objective, it rather precedes and implies this distinction, which only comes after it.*” However, these two polar positions “*are not permanent, they are unstable sides of a relation, which constantly rearrange themselves into new shapes.*” The cited author summarises Colli’s standpoint in the following way: “*It is not the subject who creates reality, it is not <self> who creates being. Every representation contains or rather implies a subject, but is not created by him.*” Moreover, “*it starts from [...] the object, not the subject.*” Hence the statement by Buczyńska-Garewicz: “*Rorty’s thesis, that it is not the world which speaks a language, it is only us, is an illusion and an untruth*” (Buczyńska-Garewicz 2008, 278). Opposing Rorty’s thesis, she calls on the words of Witold Gombrowicz, spoken in the spirit of structuralism: “*it is not us who speak words, it is words that speak us*”. This means that when we speak, the language itself speaks, or “language speaks man”, as Heidegger would have it, otherwise our speech would never be possible. Furthermore Buczyńska-Garewicz, fascinated by Colli’s (2005) philosophy of expression, a philosophy which she sees as concerned with the ways nature expresses itself, states that man is only a part of it, as a receiver and an observer, never as a sender, never as an independent beginning.

There is a significant similarity between this concept and a statement by Latour in his book *Politics of Nature*. This book “*actually has no author – rather an editorial secretary, obliged to note things down and*

introduce corrections. The author will express himself in a more personal way only in footnotes, where he will cite those experiences and books which influenced him most. In the main text the secretary will generally use first person plural, as is fitting for a “collaborator” in its broadest sense. The secretary will refrain himself, as far as possible, from interfering in the unhurried and painstaking conceptual work, which should wholly absorb the reader” (Latour 2009, 23). In both the views of Colli and Buczyńska-Garewicz, and the statement by Latour, we can clearly see a longing for metaphysical universals. In order to more fully substantiate her point of view, Buczyńska-Garewicz refers to a statement by Colli, in which he says that: “an eye sees the sun, because the sun exists, a hand feels the earth, because the earth exists”. Consequently, “the one who speaks is the world, and humans only try to read those unintentional signs”. In other words, “the world is a representation. However” – according to Colli and Buczyńska-Garewicz – “the world as a representation is not a subjective mental construct. [...] The world as a representation exists beyond consciousness.” If this is true, then a question arises. Why did the world deceive past cultures “saying” (unintentionally – according to Buczyńska-Garewicz) that the Earth is flat and that the Sun rises in the morning and sets in the evening, after a day of travelling across the sky? As if in anticipation of such questions, Buczyńska-Garewicz quotes Colli again, who this time echoes Artur Schopenhauer, saying: “the world is our representation”. According to Colli and Buczyńska-Garewicz such an understanding of representation implies another type of world existence, analogous to Kant’s “thing in itself”, a world which is a mental concept, a world to which there is no access. Another question arises: how do we know that it is the world that speaks and not us, if we have no access to it? From this it seems that the mental acrobatics performed by Colli and Buczyńska-Garewicz end in defeat – and that Rorty was right.

If, following the supporters of “return to materialism”, we look at the problem of archaeological and historical sources from a different interpretational perspective from constructivism, semiotics, discourse theory or representation theory (Domańska 2008, 2829; i.e. if we disregarded the concepts that emerged after the “linguistic turn”), then we would have to approach the question from the standpoint of metaphysical realism. Consequently, we would also have to acknowledge the premise that the material remains of past communities excavated

by archaeologists are a part of the past which is directly available to our sensory perception. If a “return to things” would be equal to a proposition of eliminating the problem of representation, then it would mean a return to “pure” factuality, understood in a physical-metaphysical way and tantamount to a belief in the reality of the world exactly as we see it. However, let us recall here Schopenhauer’s concept of representation, based on Kant’s analysis of the limitations of our perception, and also advocated by Nietzsche and Heidegger. Thus, representation is the entirety of human perceptual abilities or “the world is my representation” as Arthur Schopenhauer put it (1995, 5), a view expressed even more clearly in the title of his work: *The World as Will and Representation*. If this is the case, then the world is not a world by itself. Representation, the subject of Heidegger’s *What Is Called Thinking*, is not a reconstruction of the world, but a person’s attitude to surrounding reality, a reality presented before them or placed in front of them in the case of things, or objects. They are ‘ob-jected’ (note: ob – in front of, against; jacere – to throw, to place), placed in front of, as things defining the creative faculty of man, the faculty that distinguishes him from nature and from what he himself has created. The reification of human creative activity is not just its preservation in material form and its representation. More importantly, it is setting the effects of such human activity in front of the man himself, which enables him to perceive and explore his own creativity. According to Heidegger, this is “transforming a pre-scientific approach into a scientific approach through an act of reification”. In this way objects become the objects of our experience, in other words – observational data.

Let us then try to answer the question of what actually are those things from the past, discovered by archaeologists, the only evidence concerning something – the observational data? According to W. v. O. Quine, since epistemology turned to the analysis of language, we should speak of observation terms rather than of things. However, considering that not all of them pertain to things, Quine (1998, 37) suggests using the expression ‘observation sentences’. “Flint”, “bronze” and “pottery” are examples of the simplest one-word observation sentences. They are occasion sentences, inter-subjective reports, used and accepted in a given language community. We learn them as a result of their direct connection with sensory stimuli. In other words, stimuli are the source of meaning for such linguistic expressions. Therefore, material objects

as observational data are nothing but a reaction to stimuli, an irritation of nervous tissue, which, however, is significantly disparate from the observed objects. The source of stimulus meanings (empirical signals, according to Kmita) is pre-linguistic and finds expression in occasion sentences, produced spontaneously, as they have not yet become part of the language of a given community. However, stimulus meanings are not dictated by material objects themselves. They are formed on the basis of meanings that already exist in a given language, that is stimulus meanings. The use of those stimulus signals in the form of occasion sentences is therefore “controlled” by the language environment. Stimuli are differently interpreted depending on the language of the observer. In order for the occasion sentences prompted by those stimuli to become observation sentences they need to be acknowledged by all the users of the observer’s language.

Occasion sentences by an archaeologist cannot be discussed with the users of the excavated objects, as is the case, for example, for ethnologists researching contemporary communities (Pałubicka 1994, 27). Therefore, the observation sentences based on them are acknowledged by a community of archaeologists, to which the scientist belongs. In this way empirical evidence, observation sentences which are meant to confirm a given theory, is not the result of an observation of objects as they were originally. Rather, they are a result of consulting the cultural environment of the archaeologist.

Now let us look at the image of a duck-rabbit from Ludwig Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* (1972, 271). In this physical image the observer perceives either a duck or a rabbit, but never both, since it is impossible to see them simultaneously. Since the real (physical) image is an image of a duck-rabbit, it means that the mental image is somewhat different from the physical one. It might be said that the object of the description is not the same as the description of the object (Mitterer 1996, 36). The fact that reality can be perceived in different ways was well known to ancient Greeks and used by them in building temples. Knowing that the human eye transforms reality in the process of perception, they designed the proportions of a façade’s colonnades in order to achieve optical effects that subverted reality (Mamzer 2004, 56). A mental image is therefore intrinsically linked with an interpretation; both the image and the interpretation are a construction (Putnam 1998, 231–232), revealing what Kmita sees as the fundamental role of

culture in the construction of the world of natural realism, combined by the realist to form a kind of “metaphysical fantasy”.

Having given up on a belief that past reality can be reconstructed the way it was, archaeologists are still trying to reach a compromise, insisting on the joint construction of that reality. That is, a reconstruction by the past reality itself on the one hand and the archaeologist on the other, from their own perspective. What follows is a conviction that there are cause-effect relationships between the observer and the reality observed, between the physical image of that reality and its mental image in the mind of the scientist, which mutually interact according to the empirical principle that there is nothing in the mind that has not first entered the senses. However, the argument presented above proves the opposite, that there is nothing in the senses that has not first entered the mind.

Here, we should note that the concept of the past itself presupposes causality. It is understood as the cause of the present, which comes after it and as a result of it. We arrange the material remains of past communities in a cause-effect relationship, in linear sequences of events, creating a past that we call real and totally independent from us. Therefore, the premise of causality is connected with a conviction that the world is not only real, but also continuous. Nevertheless, we have seen above that causative relations, which we describe as “inherent” in the structure of a real, independent world, are actually internal to us. Therefore, the relationship of cause and effect is not a physical one. *“One should not wrongly materialise “cause” and “effect,” as the natural philosophers do (and whoever like them naturalize thinking at present), according to the prevailing mechanical doltishness which makes the cause press and push until it “effects” its end; one should use “cause” and “effect” only as pure concepts, that is to say, as conventional fictions for the purpose of designation and mutual understanding, not for explanation. In “being-in-itself” there is nothing of “casual-connection,” of “necessity,” or of “psychological non-freedom”; there the effect does NOT follow the cause, there “law” does not obtain. It is we alone who have devised cause, sequence, reciprocity, relativity, constraint, number, law, freedom, motive, and purpose; and when we interpret and intermix this symbol-world, as “being-in-itself,” with things, we act once more as we have always acted – mythologically”* (Nietzsche 2001, 45–46). In this statement we find a critique of a concept called “the agency of things”,

things with an intentional causative force – in other words, a cause leading to an effect intended by it³.

The past that we investigate, contrary to our convictions, is not directly accessible to us. The same is true of our past experiences, which we claim to remember, and which constitute a past much closer to us than the one of archaeological interest. They belong to the past and therefore cannot be verified through the senses. The memory which links past and present experiences is not a memory of past sensory experiences, but a memory, as Quine (1998, 27) would put it, of entities postulated by physical descriptions (i.e. science). Consequently, when we say that we remember some experiences, we mean that we created a version of those events, based on causative relations and a constant presence of our “self”, which is inherent in the events and contains our experiences (Putnam 1998, 232). Therefore, statements about the past, about the way it actually was, are impossible, as are confirmation conditions (Putnam 1998, 287). Putnam’s confirmation conditions can be defined as classical truth conditions understood in reality – that is the conditions that make for the truth of our utterances. Thereupon, in the case of statements about the past, strict confirmation conditions would require the confirmer to be present both in the past and in the present, in a sort of timelessness as metaphysical realism would have it. However, note that confirmation conditions are discernible circumstances allowing us to take a particular stance. They are current conditions and therefore require the confirmer to be currently present. Consequently, it is impossible for a present observer to utter statements about the past which comply with the confirmation conditions. A present observer of the past is inevitably historically and culturally biased. Their utterances are never timeless, never non-cultural or ahistorical. They are intentional statements, axiologically tinted by

³ Pałubicka (2006, 111) notes that “naturalized” epistemologists very often speak of causative relations between stimulus and “irritation of nervous surface”. Therefore, the results of “irritations” would reflect external causative relationships. Quine (1998, 33) also writes about perceptual similarity being the basis of “all the expectations, all learning and all creation of customs”. It acts owing to our tendency to expect similar perceptual stimuli to result in similar perceptual consequences. According to Quine, perceptual similarity, as a primitive form of induction, is not entirely acquired, it is partly innate (and partly formed through experience). And “natural selection is what furnished us with standards of perceptual similarity, which reflect regularities in the world of nature, giving us more than a random success in our predictions. Such kind of induction serves us, as well as other animals”.

the cultural context in which the observer lives (their present). This means that statements about the past are implicitly statements about the present experiences of the people making them. In other words, they are statements about the present.

Therefore, when we talk about material objects, especially objects from a past in which we placed them, we are actually referring to objects already “processed” in our mind from the point of view of our own experiences in the reality surrounding us, not acquired in the past in which we have never lived. Our statements, both about the objects themselves and the past in which they were used, are intentional statements. Nevertheless, it is these statements or observation sentences, as carriers of the testimonies of the past that link the language with real objects, with the real world, which the language describes. They do not denote, however (i.e. they do not refer to objects).

The supporters of the “return to things” movement strive for the materialisation of utterances (statements), that is, for their reification. Quine’s prediction of observation sentences can be considered a step towards achieving that goal. What makes predictions different from regular observation sentences is that they join two sentences together, in a way expressing expectation. For example, where there is a grave there should be a graveyard; where there is a house, there should be a settlement (to discover). Combining observation sentences through prediction entails stepping beyond what can be observed at a given moment. Quine calls such combinations of sentences observation categoricals and they directly express inductive expectations. Quine points out that it is the observation categoricals that are implicitly present in predictions of archaeological discoveries and in deciphering inscriptions (Quine 1998, 76). That is how names are connected with objects. However, things can only be denoted in general terms. Only then can we talk about subjective reference. Proper reification is theoretical in nature.

Objects are therefore predictive empirical evidence, for they predict a confirmation. In other words, they are evidence confirming a given theory and at the same time are predicted by that theory. According to Quine, no sentences, not even the most basic ones, are free from a theory behind them. Consequently, observation sentences are sentences directed by a theory, which is connected with a certain archaeological school of thought, which has an axiologically biased worldview, and

which is confirmed by material evidence. Therefore, archaeology as an empirical science about culture often plays the role of an arbitrator in conceptual disputes, an arbitrator confirming or refuting theories usually based on written sources. However, according to Popper, observational data used in archaeology serves only to refute, not to substantiate a theory. A given theory should not be confronted with empirical data that it is able to predict, but with data supplied by alternative theories. The phenomenon of empirical under-definition of scientific knowledge, analysed by Quine, is relevant here. This implies the existence of multiple, alternative ways of describing the world of nature, all which are equally defensible. Nevertheless, every such description is still charged with under-defined translation or under-defined reference.

As noted above, the advocates of a “return to things” aim for reification, striving to link names with corresponding objects, to find semantic, or more importantly, literal references of socially (culturally) negotiated linguistic expressions. For names of material (natural) objects possess objective references, which we try to describe using language. Accordingly, our depiction of a flint core (its image) is an objective reference of the expression ‘flint core’. Emphatically, we refer to our depiction of the core, not to the core itself. A material object (e.g. a biface) is linked to a name through its use to depict that object. However, this link is not a sort of “metaphysical glue” (in the words of Hilary Putnam), but is a result of socio-cultural arrangements. Considering its historical and cultural changeability, we can say that this depiction (image) is in a way deformed. It does not reflect the real object.

Social agreement is achieved in the process of cultural communication, as a result of which certain objective references are ascribed in a given language to certain objects or elements of reality. Socially negotiated linguistic expressions are, of course, derivatives of socially negotiated beliefs. It is beliefs based on values which define literal references (Kmita 1980, 54). Consequently, objective references of linguistic expressions (statements) or beliefs constitute a social image of reality (objects), generally accepted and considered true. Kmita (1995, 248) notes that “*objective reference is a “central intentional concept”, and as such it defines the way words are connected with the world.*” This means that such connections are determined by a “text” or theory, in the context of which those words appear, determined by “a point of

view of the mind”, which has a certain cultural background. Individuals are hardly ever fully aware of objective references, for individual awareness, though determined socially, is not a duplication of social awareness. Overall, however, it is the objective references, and not the objects themselves that make for the “furnishing of the world”.

Therefore, literal objective references, determined by beliefs, can be described as elements of reality viewed from a social perspective. It follows that objects investigated by researchers in the humanities are not actually objects in themselves, but interpretations of certain subjects (this pertains both to material objects and the elements of perceived reality). They are objects given to us through experience (Znaniecki 1988, 25), a feature of humanities research that Znaniecki calls the humanistic factor. According to Kmita (1980, 54), the humanistic factor is a system of beliefs which determines literal objective references that constitute a subjective social (or cultural) image of reality, in other words, a view of the world based on socially accepted convictions. If we agree with this statement, then the past investigated by an archaeologist is also perceived and studied in such a culturally tinted way. To put it differently, the past viewed from the standpoint of the researcher’s culture values and beliefs is tantamount to an interpretation of the past based on their image of that period in time. And that image becomes materialised in the past. Consequently, it can be said that constructing (or generating) the object of perception – the past reality – begins with an axiological construction, only after which an epistemological construction follows. Axiological bias is therefore inherent in the whole process of research, beginning with the collection of data and sorting through analytical procedures, all the way to synoptic accounts of prehistory. In a logical sense, it is primordial in nature, although it is impossible to separate the axiologically biased from the axiologically neutral (real). By collecting and arranging data – we evaluate. By evaluating – we interpret. And by interpreting – we construct.

The intentionality of objective references, inextricably linked with what we say about those objects, is what makes them become deformed facts. This does not mean that facts which came into being independently of us, such as geological or archaeological layers, do not exist. However, what we say about them is determined by our conceptual choices and interests, although it has nothing to do with the veracity

of the facts themselves. Therefore, a depiction of what is unintentional, independent of us, as long as it is our depiction, is actually intentional. Intentionality permeates our every utterance, even those pertaining to unintentional facts. It seems to be omnipresent. The analytical separation of the intentional from the factual is virtually impossible. Such “reductionist delusions” aimed at reducing what is mental to what is material, are based on a belief in the existence of “pure” factuality, and understood in a physical-metaphysical way (Kmita 1995, 243).

Similarly, the past as the object of archaeological investigation is also viewed intentionally. One of the most conspicuous examples of this is the long-running dispute over whether it was Slavs or Germans who first inhabited what are now Polish territories (e.g. Rączkowski 1996). However, a physical description of the past should not be the basis for its mental depiction and vice versa. There is no logical connection between them (Pałubicka 2000, 80). For example, the chemical composition of the material used for making a statue of Julius Caesar is no basis for his mental depiction and cannot reveal any of his character traits. Also, a mental depiction cannot be reduced to the physical or chemical properties of that material. Finally, its chemical composition cannot account for Caesar’s decision to conquer Gaul.

If, then, knowledge based on experience is a construction, we should admit that the experience itself is a construction as well, that does not go beyond the boundaries of culture in which we function. We are not able to take off our cultural glasses in order to see the world without culture and then compare it with the perception of the world shaped by culture (Tomasello 2002, 286). We know what we discover only because we experienced it in the reality which surrounds us, and not in the long-gone past. If the excavated objects from the past were not the same as those we experience with our senses in the present, we would not be able to recognise them. It is our knowledge, based on sensory experience, which enables us to observe and analyse material objects from the past. We talk about them spontaneously and, in a way, without thinking about it, based on knowledge from our everyday experience – the so-called humanistic factor (Znaniński 1998, 25). When using this kind of knowledge we do not realise that it is culturally acquired. Such spontaneity makes us oblivious to the fact that while describing an object from the past (e.g. a piece of pottery), we know what it was meant for because we know its use in our own

present reality. Therefore, the denotation of such observation objects makes our statements feel “natural” or even objective. Such “transparency” creates an illusion of direct contact with the past, especially when it relates to the observation of utilitarian artefacts. We tend to say that the application of such objects, since they look the same as the ones we presently use, is universal – and our statements objective. Hence the illusion of correspondence between material objects from the past and what we say about them.

Material objects in themselves cannot be considered cultural unless they possess objective references (meanings) provided by particular semantics. And semantics in any given culture consist of the entirety of directive opinions reflected in cultural objects, which in turn serve to communicate specific states of affairs in direct ways (Kmita 1995; 2000). Cultural objects are therefore actions or their products which are provided with objective references by certain semantics. This means that cultural objects are also semiotic, since they are shaped by the semantics specific to a given culture. This applies also to material objects, which become cultural only when they possess adequate semantics. Therefore, it is semantic objective references, and not the objects themselves, that can be called cultural correlates. Moreover, they are semantic and not objective (material) in nature⁴. A thing in itself, without a semantic objective reference, cannot be called a correlate.

Ideas or opinions about semantic correlates, in the form of those objects, are never subject to a semantics whose assumptions would restrict the range of the objects depending on how they are viewed. A stone is a stone because of the properties it possesses, and not because of what we think about it, as in case of cultural objects (e.g. stones making up sacrificial altars). According to Kmita (2000), this accounts for why realistic epistemology, typical – among others – in scientifically oriented archaeology, most often refers to natural objects, to which status cultural objects are being reduced.

The reality that we investigate is formed on our sensual experience, and the nature of the objects and phenomena we discover is determined by language, the way we speak about them, which reflects a certain way

⁴ A different point of view is presented by Tabaczyński (1993). Writing about material correlates of culture, he situates them outside of culture, following J. Topolski (1993). In support of his stance, Tabaczyński refers to statements by Antonina Kłoskowska and E. T. Hall's *Beyond Culture*.

of thinking. These objects exist in a reality “organised” by the cultural frame of the researcher-observer, at the same time creating a structural context for relations and counter-relations, which defines them (Kmita 1980). As a consequence, objects are related to a way of thinking and constitute a reality (context) determined by that way of thinking. Thus material objects, as well as the past reality in which they existed, are inextricably connected to the researcher’s conceptual framework and cultural context. As a result, it is impossible to separate the objective character of things from their cultural context through which they are perceived. In other words, material objects are never independent from the way we think about them. Let us quote here a statement by Kazimierz Ajdukiewicz, written in 1930 in response to Tadeusz Kotarbiński’s views on concretism (and repeatedly cited by Kmita, annoyed by the dehumanising tendencies appearing in the literature): “*According to reism (...), if somebody gained direct access to the world, something like Kant’s intellektuelle Anschauung, he would find nothing but things there. If such a thought really crossed the mind of a concretist, we could not possibly sympathize with him, not because we thought that direct contact with the world would reveal something beyond things, but because the concept of such contact, such cognition, that would take place apart from language in which we operate, and apart from any forms of thought, is in itself an illusion.*” (Ajdukiewicz 1985, 85–86). Then what actually are those material sources from the past?

Teresa Kostyrko (1995, 83) answers this question with reference to E. Bernheim’s concept of historical source. The distinction between indirect and direct sources is made on the basis of questions posed by the researcher. They will treat a material object or a written text as an indirect source when asking about the meaning attributed to it by its author (producer or user in the case of material objects). On the other hand, questions concerning a direct source would focus on its properties, having nothing to do with its communicative sense. Therefore, it is the informative function that makes indirect sources different from direct ones. Direct sources are, according to Kostyrko, remains, or traces of the past. Indirect sources, in turn, are signs, or testimonies (which encompasses also Bernheim’s tradition) characterised by a communicative function, that is transmitting intentional information, in contrast to direct sources. Knowledge obtained through indirect sources is different from that obtained through direct sources

not only because of what we are aiming to explain (explanandum), but also due to disparate structures of the explanantia (i.e. the ways in which we explain). A distinction between direct and indirect sources would not be possible at all, however, if we treated them solely as material objects, as archaeologists tend to do, claiming their sources to be non-verbal.

Therefore, let us define an archaeological source, quoting Kostyrko (1995, 87), as “*a particular abstract structure, formed on the one hand by a certain state of affairs, and on the other, by the type of question posed by the researcher (who becomes a co-author of the source – HM). Such a view is substantiated by the practice of historians (and archaeologists – HM), whose explanations, referring to the source, are always based on only one set of features of a given phenomenon, chosen by the researcher. Consequently, it is the researcher’s question that determines the state of affairs (explanandum), which we are trying to explain. And the answer comprising the explanation (explanans) contains the so-called source information*”. This point of view is also reflected in the works of Minta-Tworzowska (1998), Gediga (2005) and Zalewska (2005).

Reducing the asymmetry exposed by the supporters of a “return to things”, that is to separate and view independently culture understood as mental reality, and material culture⁵, seems impossible. If culture as mental reality regulates all human activity, it is consequently difficult to isolate those characterised by technological utility, and therefore con-

⁵ According to Domańska (2008, 55), we are still in the realm of “enlightened anthropocentrism”. Writing that “*archaeology has not moved beyond >enlightened anthropocentrism<. Non-human entities (things) still serve it to reflect upon man...*”, she seems to express regret over the fact that archaeology, which in its investigations relies heavily on material objects, perpetuates the state of asymmetry in the relation; material culture – culture as mental reality; while it should be reducing it. However, a question arises whether it is possible at all, as Domańska would have it, to move beyond enlightened anthropocentrism. Let us point to a discussion between Clifford Geertz and Richard Rorty concerning the concept of anti-anti-ethnocentrism. The term in itself is to some extent equivalent to ethnocentrism. The point is that anti-ethnocentrism, in theory opposed to ethnocentrism, is actually a “disguised” (in the words of Geertz) form of ethnocentrism. This means that there is no way to escape ethnocentrism (or anthropocentrism). Consequently, a concept of anti-anti-ethnocentrism has been introduced, which as opposed to radical ethnocentrism, is a conscious or enlightened form of ethnocentrism. In other words, an ethnocentrism “with a human face”, to use an expression which served Hilary Putnam to describe his concept of internal realism. The same is true for anthropocentrism, since – as H. Arendt writes (1994, 64) – even “*physics, as we now realize, is a no less an anthropocentric glance into what there is, than historical research is*”.

nected with material culture, and investigate them (or their remains in the form of material objects) in a manner typical in the natural sciences. This proves that it is impossible to present the past in a “purely” physical way. However, the adherents of a “return to materialism”, and especially Domańska (2006; 2008), seem to reduce the work of an archaeologist to a “pure” description of a natural (material) state of affairs, entirely disregarding the cultural context in which it took place. This is clearly visible in a statement by Domańska (2008, 29): “... *the object of my interest is the materiality and form of a historical source, and not its textuality or content*”. This means that she is not interested in reading an inscription on a clay tablet, even less in interpreting it, but what she wants is to investigate its shape, size and the material it was made of. To put it differently, she is interested in what “the source speaks itself”, not in what past generations wanted to communicate, or even less in what we, the archaeologists or historians, say about this message. In a sense, this point of view seems close to structuralism, as well as Russian formalism and the Tartu school of semiotics, which does not focus on what is being communicated in a given text, but how it is being communicated.

This kind of research attitude is an instructive example of an unexpected reorientation of the object of archaeological investigation. Through focusing on material objects, it is no longer the culture of past communities but its material remains that are of interest to an archaeologist – hence A. P. Kowalski’s statement that an archaeologist who studies artefacts does not study culture. For culture as an object of research is a non-empirical mental reality (Kmita 1980). “*It is not the objects found in a given territory that define a culture’s identity, but culturally determined typological-functional aspects of their use*” (Kowalski 1997, 159). “*For culture is not reflected in objects. It is not directly visible..., but it can be sensibly discussed*”, using arguments “*based on the power of thinking and not on the strength of artefacts’ materiality*” (*idem*, 166). Giving priority to what things “speak of themselves” over what people thought about them makes a researcher lose sight of culture in his studies. Moreover, by describing material objects only in technical-utilitarian categories, a biased attitude is revealed, tinted by contemporary rationalism and focusing on technological utility, which does not have much to do with the meaning attributed to those objects by their makers and users. In this way, through our own research

method, we imply the priority of the technological role of culture over its other, especially symbolic, aspects.

As to an assessment of a return to materialism, which may be regarded as one of the most dangerous, (along with scientism) modern intellectual tendencies (Putnam 1998, 234), it is worth noting that it is a classic example of magical thinking typical of archaic communities. On the one hand it leads to anthropomorphisation of the world of nature, endowing it with human properties, and on the other, to a reification of the cultural image of the world, as a result of which culture becomes naturalised and materialised (Durkheim 1990, 227). Magical thinking, despite being a heritage of archaic communities, is also present in modern culture. The observations of Norbert Elias, as well as research on this type of thinking in contemporary science and philosophy conducted by Jerzy Kmita and Artur Dobosz, all substantiate this claim.

References

- Abriszewski K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora – sieci Bruno Latoura*. Kraków.
- Ajdukiewicz K. 1985. *Reizm. Tadeusz Kotarbiński: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lviv 1929, VIII + 483. In Ajdukiewicz K. (ed.), *Język i poznanie 1. Wybór pism z lat 1920–1939*. Warszawa, 79–101.
- Arendt H. 1994. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli*. Warszawa.
- Barański J. 2007 *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków.
- Buczyńska-Garewicz H. 2008 *Prawda i złudzenie. Esej*. Kraków.
- Colli G. 2005 *Filozofia ekspresji*. Kraków.
- Dant T. 2007 *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*. Kraków.
- Dobosz A. 1991. Refleksja teoriopoznawcza a tradycja myślenia magicznego. *Studia Metodologiczne* 26, 47–57.
- Domańska E. 2006. *Historie niekonwencjonalne*. Poznań.
- 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., Olsen B. 2008 *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 83–100.
- Durkheim E. 1999 *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa.
- Dybel P. 2004. *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków.
- Elias N. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*. Warszawa.

- Gediga B. 2005. *Natura wielopostaciowości źródła archeologicznego* (= *Acta Universitatis Vratislaviensis* 2783. *Historia* 171). Wrocław, 549–553.
- Heidegger M. 2000. *Co zwie się myśleniem?* Warszawa–Wrocław.
- Kmita J. 1980. *Z problemów epistemologii historycznej*. Warszawa.
- Kmita J. 1989. Dziedzictwo magii w nauce. In H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki and M. J. Siemek (eds.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*. Warszawa.
- Kmita J. 1995. *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*. Poznań.
- Kmita J. 2000. *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa.
- Kopytoff I. 2005. Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces. In M. Kempny and M. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa, 249–274.
- Kostyrko T. 1995. O pojęciu źródła historycznego. Na marginesie Giedyminowej krytyki koncepcji E. Bernheima. In: K. Zamiara (ed.), *O nauce i filozofii nauki*. Poznań, 79–89.
- Kowalewski J. and Piasek W. 2008. *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrot ku rzeczom” w historiografii i archeologii*. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn, 61–81.
- Kowalski A. P. 1997. Synkretyzm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne. In A. Pałubicka (ed.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*. Poznań, 151–167.
- Krajewski M. 2004. *W stronę socjologii przedmiotów*. In M. Golka (ed.), *W cywilizacji konsumpcyjnej*. Poznań, 43–64.
- 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.
- Latour B. 1999. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge.
- Latour B. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor – Network Theory*. Oxford.
- Latour B. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa.
- Mamzer H. 2004. *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*. Poznań.
- Minta-Tworzowska D. 1998. Jerzego Topolskiego koncepcja źródeł historycznych a ujęcia źródeł archeologicznych. In W. Wrzosek (ed.), *Świat historii*. Poznań, 329–340.
- Mitterer J. 1996. *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*. Warszawa.
- Nietzsche F. 2001. *Poza dobrem i złem*. Kraków.
- Olsen B. 2003. Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review* 36 (2), 87–104.
- Pałubicka A. 1990. *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań.
- Pałubicka A. 1994. W. V. Quine'a projekt epistemologii naturalizowanej a badania archeologiczne. In A. Pałubicka (ed.), *Szkice z filozofii kultury*. Poznań, 23–31.

- Pałubicka A. 2000. *Archeologia jako nauka historyczna o kulturze. O badaniu formy i funkcji znalezisk archeologicznych*. In A. Buko and P. Urbańczyk (eds.), *Archeologia w teorii i w praktyce*. Warszawa, 75–86.
- Pałubicka A. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Putnam H. 1998. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*. Warszawa.
- Quine W. v. O. 1998. *Od bodźca do nauki*. Warszawa.
- Rączkowski W. 1996. Drang nach Westen?: Polish Archaeology and National Identity. In M. Diaz-Andreu and T. Champion (eds.), *Nationalism and Archaeology in Europe*. London, 189–217.
- Renfrew C. and Bahn P. 2002. *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*. Warszawa.
- Ricoeur P. 2008. *Czas i opowieść 3: Czas opowiadany*. Kraków.
- Rorty R. 1996. *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa.
- Schopenhauer A. 1995. *Świat jako wola i przedstawienie* 1–2. Warszawa.
- Tabaczyński S. 1993. Kultura i jej rzeczowe korelaty. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41(3), 5–21.
- Tomasello M. 2002. *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*. Warszawa.
- Topolski J. 1993. O składnikach i korelatach kultury. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 41(3), 421–425.
- Topolski J. 1996. Historyk i źródła. *Przegląd Bydgoski* 7, 44–51.
- Wittgenstein L. 1972. *Dociekania filozoficzne*. Warszawa.
- Zalewska A. 2005. *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*. Lublin.
- Znaniecki F. 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa.

Henryk Mamzer

Źródła archeologiczne: artefakty czy językowe o nich wypowiedzi?

Jeżeli przyjrzymy się ekspozycjom muzealnym, przedstawiającym pradzieje człowieka, to okazuje się, że są to wyłącznie ekspozycje artefaktów. Dotyczą społeczeństw nieznających pisma, bądź takich, które posługiwały się nim w ograniczonym jedynie zakresie. Siłą więc rzeczy głównym źródłem informacji o tych społeczeństwach są materialne po nich pozostałości. Argumentacja o materialności przekazu o owych dawno już minionych społeczeństwach nie dysponujących znajomością pisma, zdaje się więc całkowicie przekonywająca. Pozbawieni owych materialnych świadectw nie byłibyśmy bowiem w stanie czegośkolwiek o nich powiedzieć. To zaś co materialne (fizykalne), to – w potocznym przekonaniu – realne. Skoro zaś realne, to niewątpliwie obiektywne. Kojarzenie materialności przedmiotów z obiektywnością wypowiedzi o nich okazuje się rozpowszechnionym nawykiem. W związku z czym archeologia jako nauka empiryczna utożsamiana jest nie tylko z badaniami realności lecz również z przekonaniem o obiektywności tego, co o owej realności mówi. Wynika stąd, że materialne pozostałości po społeczeństwach minionych są traktowane przez archeologa jako obiektywne, niezależne od jakiejkolwiek interpretacji źródło informacji, źródło samo w sobie. Wiąże się to z przekonaniem, że pozostałości materialne są częścią rzeczywistości minionej, dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmysłowemu. Wiedza o przeszłości oparta jest więc na „czystym” doświadczeniu; pozyskiwana jest drogą obserwacji wydobywanych podczas wykopalisk materialnych przedmiotów. W myśl owego przekonania archeologia, w wyniku swoich badań nad materialnością, odtwarza obraz przeszłości w jej rzeczywistym kształcie, a więc taką, jaką owa przeszłość naprawdę była.

Przekonanie o „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych znalazło również wyraz w wypowiedzi Jerzego Topolskiego o bezpośrednim charakterze źródeł archeologicznych w przeciwieństwie do pośredniego charakteru historycznych źródeł pisanych. *„Źródła bezpośrednie są materialnymi pozostałościami przeszłości, które mogą być przez historyków (archeologów, etnologów itd.) obserwowane bezpośrednio. Chodzi mi tutaj o bezpośrednie oglądanie na przykład przedmiotów odkrytych w czasie wykopalisk, a także budynków czy obiektów sztuki. W źródłach pisanych, które są typowe dla historii, zawsze mamy do czynienia ze sprawozdaniem z czyjejś obserwacji. Wówczas historyk korzysta z tego, co podaje mu historyczny informator (Topolski 1996, 47), inaczej mówiąc – korzysta pośrednio. Mimo że źródła bezpośrednie – zdaniem J. Topolskiego – nie odbijają rzeczywistości, to w takim ich ujęciu zdaje się tkwić – jak to sformułował Andrzej Zybertowicz – wiara „w przed- lub pozapoznawczą realność dziejów i świata w ogóle”.*

Odmienności natomiast punkt widzenia w tej kwestii prezentuje Anna Pałubicka. Mianowicie pisze ona, że „wszelkie źródła archeologiczne, dotyczące społeczeństw przedpiśmiennych mogą być – ze względów oczywistych – użytkowane tylko pośrednio. W owym podziale na źródła bezpośrednie i pośrednie w gruncie rzeczy idzie o dwa różne sposoby ich użytkowania.” Według A. Pałubickiej (1990, 6) „korzysta się z niego (ze źródła – HM) pośrednio, gdy pewne jego cechy uznaje się za rację potwierdzania (lub obalania) hipotezy o wyeksponowaniu poza tym źródłem określonego stanu rzeczy, bez względu na to, czy jest on ponadto ewentualnie stwierdzany (lub negowany) explicite przez odnośne źródło”. Inaczej mówiąc, są one źródłami pośrednimi, ponieważ są wykorzystywane pośrednio do potwierdzania lub obalania koncepcji zawierającej sądy literalne, będące przejawem kultury, w której partycypuje badacz, lub którą w jakimś sensie projektuje. Taką koncepcją świadectwem współczesnej badaczowi kultury jest np. koncepcja pradziejów ujmowana w kategoriach oświeceniowej idei postępu. „Natomiast bezpośrednio wykorzystywać można wyłącznie źródła pisane”, zwłaszcza jeżeli chodzi o charakterystykę jakiejś postaci historycznej. (...) ten typ wykorzystywania źródeł opiera się na bezpośrednim ustosunkowaniu się do kwestii realności stanów rzeczy stwierdzanych (negowanych) przez nie explicite”. Ten punkt widzenia poddaje więc w wątpliwość problem „czystej” faktyczności źródeł archeologicznych.

Tymczasem realistyczny punkt widzenia archeologów rozczarowanych problemami, jakie nasiliły się po zwrocie lingwistycznym, znajduje wsparcie w pojawiających się ostatnio w humanistyce światowej i europejskiej propozycjach badawczych, wysuwanych pod hasłem „powrotu do materialności” lub „powrotu do rzeczy”, bądź też „zwrotu ku materialności” czy „zwrotu ku rzeczom” (Kopytoff 2005; Domańska 2006; 2008; Barański 2007; Dant 2007; Krajewski 2008). Określenie „powrót do materialności” wyraża reakcję na marginalizowane ostatnio – jak twierdzą przywołani autorzy – badania nad materialnością, ową kulturę życia codziennego, czy też kulturę potoczności. Trafia ono również na podatny grunt w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, w których do niedawna obowiązywała niemalże całkowicie dziś poniekąd idea materializmu historycznego, eksponująca znaczącą rolę bazy materialnej w kształtowaniu niematerialnej nadbudowy. Rzecznicy „powrotu do materialności” w uzasadnianiu swojego programu badawczego odwołują się wszakże do bardziej ogólnych tendencji badawczych. Z jednej strony odwołują się do socjologicznych teorii Pierre’a Bourdieu i Jeana Baudrillarda w poważnym stopniu budowanych w oparciu o świat rzeczy. Ze szczególnym naciskiem podkreśla się przy tym wypowiedzi J. Baudrillarda, według którego aktualną dziś rzeczywistość – ponowoczesność – charakteryzuje era przedmiotu, w przeciwstawieństwie do właściwej nowoczesności ery podmiotu. Z drugiej strony wskazują na znaczącą swego czasu rolę kultury materialnej w programie badawczym francuskiej szkoły historycznej skupionej wokół czasopisma *Annales*, realizowanym zwłaszcza przez Fernanda Braudela czy Henri Lefebvre’a dotyczące badania codzienności. Rzec by można, że istotą

propozycji badawczej zwolenników „powrotu do materialności” jest to, co jest możliwe do zmysłowego zaobserwowania, coś, co utrzymuje się na powierzchni zjawisk, bez wnikania w głąb życia społecznego i kultury.

Postawa badawcza pozostająca w związku z hasłem „powrotu do materialności”, ma jednak na celu – jak twierdzą jego rzecznicy – zapewnienie równowagi z innymi dziedzinami kultury, a przede wszystkim z kulturą pojmowaną jako rzeczywistość pozaempiryczna, myślowa. Idzie zatem o „przyznanie rzeczom należnej im roli w tworzeniu rzeczywistości”¹, inaczej mówiąc, o symetrię, czy też „rozszerzenie demokracji na rzeczy” – jak to powiedziałby Bruno Latour i zainspirowany jego poglądami Bjørnar Olsen (2003). Co prawda B. Latour pisze, że nie tyle chodzi mu o symetrię między ludźmi i nie-ludźmi, lecz o samo poniechanie owej nieuzasadnionej asymetrii między ludzkimi działaniami intencjonalnymi a materialnym [pozaintencjonalnym] światem relacji przyczynowych. Również kiedy Igor Kopytoff (2005, 249) w swej *Kulturowej biografii rzeczy* pisze, żeby rzeczy mogły posiadać określoną wartość, muszą zostać naznaczone kulturowo, zdaje się minimalizować ową symetrię rzeczy – myśli nad tym, co się o nich mówi, kulturą. Kultura materialna nie jest bowiem – jak twierdzi Tim Dant (2007, 14) – oderwana od języka i interakcji społecznych. Jednak bardziej trwale i namacalnie niż język ułatwia interakcję, podsuwając środki umożliwiające podzielenie tych samych wartości, czynności czy stylów życia. Przedmioty materialne wysuwa na plan pierwszy nowoczesnego życia społecznego; bardziej eksponuje w ten sposób jego powierzchowne przejawy, marginalizując zaś to, co stanowi jego istotę. Kultura materialna nie jest bowiem dziedziną autonomiczną, funkcjonującą niezależnie od związków symbolizowania, zwłaszcza jeżeli chodzi o społeczeństwa archaiczne. Nie jest również pozbawiona – jak pisze J. Kmita – wartościujących światopoglądowo sankcji w społeczeństwach nowożytnych.

Kiedy jednak mówimy, że rzeczy mają swoją biografię, żyją własnym, niezależnym od człowieka życiem, czyniąc tak gwoździem antropomorficznego postrzegania rzeczywistości, staramy się wyeliminować nasz spo-

¹ W taki też sposób Paul Ricoeur tłumaczy słynną formułę Leopolda von Ranke (*Wie es eigentlich gewesen*), za pomocą której definiował on ideał obiektywności historii. Zdaniem Ricoeura (2008, 217, przyp. 29) „Owa słynna zasada wyraża nie tyle ambicję osiągnięcia przeszłości samej, a więc by ograniczyć się do pokazania, jak to naprawdę było bez interpretującego zapośredniczenia, ile pragnienie historyka by wyzbyć się osobistych upodobań, by „wygasić (wylączyć) swoje własne <ja>, by w pewien sposób pozwolić przemówić samym rzeczom, by pokazać przemożne siły, jakie ujawniły się w ciągu wieków”. Francuski filozof w swych pracach zazwyczaj kwestionuje pojęcie rzeczywistości minionej; nie ma bowiem – jego zdaniem – przeszłości historycznej pozbawionej relacjonującego ją świadectwa. Z przytoczonej wyżej jego wypowiedzi (w obronie – chciałoby się rzec – realizmu metafizycznego) zdaje się wynikać wprost, że czym innym jest obiektywność wypowiedzi historyka, czym innym zaś „mowa rzeczy” bezpośrednio relacjonująca przeszłość, mimo że – jak sam Ricoeur pisze – niemożliwa do zaistnienia bez odczytującego ją interpretatora.

sób wartościowania i postrzegać świat w sposób aksjologicznie neutralny, jak swego czasu chciał tego Max Weber, czy wspomniany wyżej L. von Ranke. Idzie zatem o wyeksponowanie punktu widzenia, że materialne przedmioty w równym co najmniej stopniu mówią nam o otaczającej nas rzeczywistości, co postrzegający je obserwator. Mówimy „co najmniej”, ponieważ w owym dążeniu do równowagi między rzeczami a sposobem mówienia o nich – językiem (szerzej: kulturą), tkwi w istocie rzeczy przekonanie o prymarnym charakterze rzeczy. Bowiem to, co materialne – rzeczy, poprzez swą zmysłową uchwytność, stają się – w przeciwieństwie do tego, co się o nich mówi, a więc w przeciwieństwie do kulturowej zmienności, a więc nietrwałości i przemijalności – gwarantem poczucia pewności. Dlatego też „powrót do materialności” czy też „powrót do rzeczy”, traktowany jest niekiedy jako powrót do istoty samej, do źródłowych początków wyprzedzających to, co zostało na nich językowo nadbudowane (stąd u Domańskiej pojawia się projekt archeontologii). Przywodzi na myśl słynne hasło husserlowskiej fenomenologii: „powrót do rzeczy samych” czy też „powrót do źródeł”. Mimo że dla Husserla „rzeczy” nie są pozazmysłowymi *res*, nie mają charakteru materialnego (fizykalnego) lecz są to fenomeny, wśród których występują również rzeczy, to owa skojarzeniowość prowadzi do wniosku, że to właśnie rzeczy (w sensie fizykalnym) nie zaś językowe o nich wypowiedzi stanowią istotę badania. W związku z czym ponownie odżywają „przyrodoznawcze” nadzieje humanistów, widoczne zwłaszcza wśród archeologów. Wszakże sam Husserl nonsensem nazwał wszelkie próby wprowadzania do humanistyki przyrodoznawczego pojęcia obiektywności, głosząc przy tym istotową względność wszelkich historycznych światów i wszelkiego poznania historycznego.

Przemienne stosowanie owych wyrażeń „powrót”, „zwrot” staje się swoistą grą językową, mającą na celu – zdawałoby się – unikanie powtórzeń, nie jest jednak kwestią stylu. Użycie określenia „zwrot ku materialności” czy „zwrot ku rzeczom” w miejsce wyrażenia „powrót do materialności” ma swoje określone konsekwencje. Nie jest to już bowiem wyłącznie powrót do uprzednio praktykowanej postawy badawczej, według której materialna baza ma charakter prymarny nad kulturową jej nadbudową. Użycie terminu „zwrot” poprzez grę skojarzeniową z określeniem „zwrot językowy”, nabiera szczególnej wymowy, nadaje związanej z nim postawie badawczej charakter rewolucji naukowej w humanistyce. Eksponuje znaczenie reprezentowanego przez użytkowników tych określeń programu badawczego jako momentu przełomowego w naukach humanistycznych, podobnie jak to miało miejsce chociażby w przypadku *linguistic turn*. Owa przełomowość, to – zdaniem Ewy Domańskiej (2006; 2008), identyfikującej się z przedstawicielami owego „materialnego” ukierunkowania badawczego – możliwość przekraczania granic między poszczególnymi dyscyplinami, możliwość zniesienia bariery między przyrodoznawstwem a humanistyką. To stąd właśnie bierze się konkluzja prowadzonego przez Domańską wywodu o możliwości zbliżenia czy wręcz połączenia przyrodoznawstwa i humanistyki, a co za tym

idzie, stosowania w tej ostatniej tych samych co w przyrodoznawstwie metod badawczych².

Szczególne znaczenie ma to dla archeologii, która badając materialne pozostałości po społeczeństwach minionych – rzeczy, sama w związku z tym mieni się być „nauką tyleż przyrodniczą, co humanistyczną” (Renfrew, Bahn 2002, 12). Ten punkt widzenia pozostaje w całkowitej zgodności nie tylko z przekonaniem archeologów. „*Analiza przedmiotów i sposobów ich używania* – jak pisze M. Krajewski (2004, 44) w artykule zatytułowanym *W stronę socjologii przedmiotów* – [...] pozwala przyrzeć się rzeczywistości społecznej z innej perspektywy, z jeszcze jednej perspektywy”. Jednakże zwróćmy uwagę, że owo przyglądanie się, to przyglądanie się człowiekowi, które nie jest bynajmniej przyglądaniem się rzeczywistości społecznej oczyma rzeczy. Rzeczy nie mówią tak, jak według sformułowania R. Rorty’ego (1996, 22) „Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić”.

Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przypadkiem uznawania tzw. monizmu metodologicznego, redukującego opisy wydarzeń mentalnych do opisów wydarzeń fizycznych, inaczej mówiąc – monizmu likwidującego

² Przypomnijmy w tym momencie sformułowaną na marginesie hermeneutyki H. G. Gadamera wypowiedź Pawła Dybla (2004, 162): „...domaganie się aby w humanistyce stosowano <twarde> metody, zaczerpnięte żywcem z nauk przyrodniczych i ścisłych, dowodzi tylko twardogłowości autorów, którzy je formułują – i niczego więcej”. Polemika z poglądami E. Domańskiej znalazła wyraz w artykule J. Kowalewskiego i W. Piaska (2008). W odpowiedzi na nią, E. Domańska wraz z norweskim archeologiem Bjørnarem Olsenem – zdawałoby się – łagodzi swoje stanowisko, wręcz przeciwstawia je swoim wcześniejszym wypowiedziom, tytułując wspólny z Olsenem artykuł: *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami* (Domańska, Olsen 2008). Otóż nic bardziej mylnego. E. Domańska, odwołując się tu do Latourowskiej interakcji ludzi i nie-ludzi (rzeczy) współkonstruującej społeczną rzeczywistość (Latour 1999), pozostaje w zgodności ze współautorem przywołanego artykułu – B. Olsenem, którego bardziej – jak twierdzi – interesuje *druga strona historii: jak przedmioty konstruują podmiot*. Związek przyczynowo-skutkowy między zdarzeniami fizycznymi (przedmiotami jako przyczynami sprawczymi) a mentalnymi stanami umysłu jest tutaj niemalże wyrażany wprost. Tak też odczytuje go E. Domańska deklarując swój konstruktywistyczny punkt widzenia. Chodzi tu, rzecz jasna, o konstruowanie podmiotu przez przedmiot. Kiedy więc Hayden White pisze w swej opinii o książce Domańskiej (2006) o wyrażnie ontologizującym nastawieniu, opinii której fragment zamieszczono na okładce: „Autorka w żadnym razie nie jest historiograficzną konstruktywistką; nie ma wątpliwości, że przeszłość naprawdę istniała, że realne zdarzenia faktycznie miały miejsce...”, oznacza to, że jest wyrazicielem innego rodzaju konstruktywizmu, według którego świat konstruuje podmiot co najmniej w takim samym stopniu, jak podmiot konstruuje przedmiot. Trudno nie zgodzić się z wypowiedzią, że przeszłość istniała, podobnie jak z przekonaniem, że świat zewnętrzny istnieje. Problem jednak w tym, że nie istnieje jakikolwiek zewnętrzny opis tego świata, tak jak nie istnieje zewnętrzny opis przeszłości.

w gruncie rzeczy (jak wykazał to J. Kmita na przykładzie analizy pragmatystycznego monizmu fizykalnego W. v. O. Quine'a i anomijnego monizmu fizykalnego D. Davidsona) humanistykę jako rodzaj poznania przekraczającego granicę autorefleksji. E. Domańska i B. Olsen, przybliżając ową koncepcję, starają się ją uzasadnić odwołaniem się do autorytetu francuskiego filozofa i socjologa wiedzy Bruno Latoura (1999; 2005). Lansują na gruncie reprezentowanych przez siebie dyscyplin koncepcję aktora-sieci: jedności kultury i natury czy jedności podmiotu i przedmiotu (actor-network theory – ANT). Wyraża on między innymi przekonanie, że rzeczy (mimo że są nie-me) współtworzą rzeczywistość kulturową z człowiekiem, nadającym owym rzeczom znaczenia. Miesząc to, co ludzkie i to, co nie-ludzkie, z rzeczami, koncepcja Latoura określana mianem socjoprzyrody, ma na celu likwidację radykalnej różnicy między humanistyką a przyrodoznawstwem, i zawiera równocześnie postulat porzucenia dualizmu ontologicznego i epistemologicznego na rzecz budowania hybrydycznych sieci powiązań, będących jednocześnie przyrodniczymi, społecznymi i dyskursywnymi.

Jednakże zdaniem Krzysztofa Abriszewskiego, sam Bruno Latour tak silnie eksponowane przez Domańską i Olsena pojęcie konstruowania używa głównie w swoich wcześniejszych pracach. Z czasem jego stosowanie coraz bardziej obwarowuje różnego rodzaju zastrzeżeniami, by „wreszcie uszczupliwie je atakować” (Abriszewski 2008, 72). Atak Latoura na pojęcie konstruowania, jak i próba dowartościowania rzeczy zbliża go – zdawałoby się – do podejścia realistycznego. Sam zresztą Latour (1999) określa swoje stanowisko mianem „realizmu rzeczywistego”, antyesencjalistycznego a więc realizmu przetworzonego. Nigdzie jednak, w związku ze zmiennością relacji, nie znajdziemy w pracach Latoura – jak pisze cytowany Abriszewski – czegoś na kształt rzeczywistości bazowej. Inicjatywa działania nie sytuowałaby się po ludzkiej stronie, ale i także po stronie nie-ludzkiej. „Celowe działania intencjonalne mogą nie być własnością rzeczy, ale nie są też własnością ludzi” (Latour 1999, 192). Są własnością sieci – nieodróżnicowanej na to, co ludzkie i nie-ludzkie – relacyjnej całości. Aktorem działającym jest bowiem sieć relacji. Stąd relacjonizm. Realizm zaś jest przezeń postrzegany z perspektywy relacjonizmu właśnie, jako efekt „fabrykowania” faktów w wyniku działania zmieszanych ze sobą czynników ludzkich i pozaludzkich. W procesie „fabrykowania” wzrasta autonomia czynników pozaludzkich; innymi słowy wzrasta ich realność.

Wyeksponowany przez Latoura relacjonizm zdaje się pozostawać bliiski koncepcyjnie relacjonizmowi Giorgio Colli'ego (2005) i utożsamiającej się z jego poglądami Hanny Buczyńskiej-Garewicz (2008), tłumaczki dzieła włoskiego filozofa, zwłaszcza wtedy, kiedy Latour pisze, że rzeczy „są zbyt rzeczywiste by być przedstawieniami...”. Zdaniem G. Colli'ego i H. Buczyńskiej-Garewicz (2008, 282–283) *„Przedstawienie nie jest aktem świadomości ani obrazem w umyśle. Jest natomiast relacją, w której coś pokazuje, anonсуje swoje istnienie. [...] Nie jest [...] ani podmiotowe, ani przedmiotowe, lecz poprzedza i implikuje to zróżnicowanie, które dopiero z niego się wyłania. Owe*

dwa bieguny *nie są jednak trwałe, lecz są zmiennymi stronami relacji stale na nowo i różnorodnie się kształtującymi*". Cytowana autorka podsumowuje punkt widzenia Colli'ego następująco: „*To nie podmiot tworzy rzeczywistość, to nie <ja> tworzy byt. Każde przedstawienie zawiera, czy raczej go implikuje, ale nie jest tworzone przez podmiot*". Zaś „*Początek wychodzi [...] od strony przedmiotu, a nie podmiotu*.” Dlatego też pojawia się jej wypowiedź, że „*Złudzeniem i nieprawdą jest teza Rorty'ego, że nie świat mówi językiem, jedynie i wyłącznie my nim mówimy*” (Buczyńska-Garewicz 2008, 278). Przywołana autorka, przeciwstawiając się tezie Rorty'ego, przywołuje wypowiedziane w duchu idei strukturalistycznej słowa Witolda Gombrowicza: „*nie my mówimy słowa, tylko słowa nas mówią*”. Oznacza to, że gdy my mówimy, mówi sam język, „język mówi człowiekiem” – jak by to powiedział Heidegger. Inaczej nigdy nasza mowa nie byłaby możliwa. Autorka zafascynowana filozofią ekspresji Georgio Colli'ego (2005), filozofią – jak pisze – rozważającą sposoby wyrażania się natury, pisze, że człowiek jest tylko co najwyżej ich częścią jako odbiorca i obserwator lecz nigdy nadawcą, nigdy samodzielnym początkiem.

Znaczące podobieństwo do tego poglądu odnajdujemy w wypowiedzi B. Latoura o swojej książce *Polityka natury*. Książka ta „*nie ma w zasadzie autora – ma raczej sekretarza redakcji, który zobowiązany był spisać i właściwie wprowadzić poprawki. Autor wyrażać się będzie w sposób bardziej osobisty w przypisach, gdzie cytować będzie te doświadczenia czy lektury, które w szczególny sposób nań wpłynęły. Sekretarz w tekście głównym zasadniczo posługiwać się będzie pierwszą osobą liczby mnogiej, jako przystoi osobie mówiącej w imieniu „współpracownika” w najszerszym wymiarze. Sekretarz powstrzymać się będzie, na ile to możliwe, od wtrącania się w niespieszną i staranną pracę pojęciową, która jako jedyna powinna absorbować czytelnika*” (Latour 2009, 23). W obu przypadkach, zarówno w poglądach Colli'ego i Buczyńskiej-Garewicz oraz wypowiedzi Latoura, mamy do czynienia z wyraźną tęsknotą do uniwersalnych idei metafizyki. Dla pełniejszego uzasadnienia swojego punktu widzenia Buczyńska-Garewicz odwołuje się do sformułowania Colli'ego, którego zdaniem: „*oko widzi słońce, bo słońce jest, ręka czuje ziemię, bo ziemia jest*”. Zatem „*...tym, kto mówi, jest świat, a człowiek stara się jedynie odczytywać te nieintencjonalne znaki*.” Tak więc „*Świat jest przedstawieniem. Świat jako przedstawienie nie jest jednak – zdaniem Colli'ego i Buczyńskiej-Garewicz – subiektywnym konstruktem umysłu*.” [...] *Świat jako przedstawienie istnieje poza świadomością*. Skoro tak, to powstaje pytanie: dlaczego świat okłamywał społeczeństwa minione, „mówiąc” im (nieintencjonalnie – wg Buczyńskiej-Garewicz), że ziemia jest płaska oraz że słońce rankiem wschodzi, a wieczorem zachodzi, po całodiennej wędrówce po niebie? W oczekiwaniu – jak można sądzić – na tego typu pytania Buczyńska-Garewicz ponownie przywołuje wypowiedź Colli'ego, pisząc tym razem tak, jak Artur Schopenhauer: „*Świat jest naszym przedstawieniem*. Tak pojmowane przedstawienie odsyła – zdaniem Colli'ego i Buczyńskiej-Garewicz – do innego sposobu bytowania świata, analogicznego do kantowskiej „rzeczy

samej w sobie”, świata jako konceptu rozumu, świata, do którego dostęp jest niemożliwy. Zapytajmy wobec tego, to skąd wiemy, że to świat mówi, a nie my, skoro nie mamy do niego żadnego dostępu? Wynika stąd, że cała ekwilibrystyka myślowa Coliego i Buczyńskiej-Garewicz skonstruowana została po to, by w ostateczności przyznać jednak rację Rorty’emu.

Jeżeli zatem, w myśl propozycji zwolenników hasła „powrót do materialności”, problem źródła archeologicznego czy historycznego ujęlibyśmy w innym kontekście interpretacyjnym aniżeli konstruktywizm, semiotyka, teoria dyskursu, teoria reprezentacji (Domańska 2008, 28–29), a więc gdybyśmy abstrahowali od ustaleń, jakie pojawiły się po „zwrocie językowym”, wówczas zmuszeni byłibyśmy ująć problem w duchu realizmu metafizycznego. Winniśmy wówczas respektować przekonanie, że wydobywane przez archeologa materialne po społeczeństwach minionych pozostałości są częścią przeszłości dostępną wprost naszemu postrzeganiu zmysłowemu. Jeżeli „powrót do rzeczy” miałby być równoznaczny z propozycją wyeliminowania problemu przedstawiania, oznaczałoby to powrót do „czystej” faktyczności pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny, tożsamej z wiarą w realność świata takiego, jakim go widzimy. Przypomnijmy tu jednak schopenhauerowską formułę przedstawiania opartą na kantowskiej analizie o ograniczoności naszego poznania, podzielaną również przez F. Nietschego, jak i przez M. Heideggera. Przedstawienie to całokształt ludzkich władz postrzegania; „świat jest moim przedstawieniem” pisze Artur Schopenhauer (1995, 5), wyrażając swą myśl w sposób bardziej wyrazisty już w samym tytule swego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*. Jeżeli tak, to świat nie jest światem, samym w sobie. Przedstawianie, któremu Heidegger poświęca swą rozprawę *Co zwie się myśleniem?*, nie jest więc odtwarzaniem świata, lecz stosunkiem człowieka do otaczającej go rzeczywistości, rzeczywistości przed nim przezeń przedstawionej, usytuowanej naprzeciw, jak to ma miejsce w przypadku rzeczy, przedmiotów. Są one przedmiotane, usytuowane naprzeciwko, jako przedmioty określające twórczą aktywność człowieka, odróżniającą go od samej natury i tego, co zostało przezeń wytworzone. Uprzedmiotowanie czy też urzeczowienie aktywności twórczej człowieka to nie tylko jej utrwalenie w materialnej postaci i przedstawienie. To przede wszystkim przeciwstawienie efektów owej działalności człowieka jemu samemu, umożliwiające ogłęd i poznawanie własnej aktywności twórczej. Zdaniem Heideggera, mamy tu do czynienia z „przekształcaniem postawy przed naukowej w postawę naukową poprzez zasadniczy akt uprzedmiotowienia”. Tak oto przedmioty stają się przedmiotami naszego doświadczenia, inaczej mówiąc – danymi obserwacyjnymi.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym wobec tego są odkrywane przez archeologa przedmioty z przeszłości, jedyne po niej świadectwa – dane obserwacyjne. Według W. v. O. Quine’a, kiedy epistemologia dokonała zwrotu ku analizie języka, zamiast o przedmiotach winniśmy mówić o terminach obserwacyjnych. Z uwagi jednak na fakt, że nie wszystkie z nich dotyczą przedmiotów, W. v. O. Quine (1998, 37) proponuje określenie zda-

nia obserwacyjne. „Krzemień”, „brąz”, „ceramika” to najprostsze jednowyrazowe zdania obserwacyjne. Są one zdaniami okazjonalnymi, sprawozdaniami z bezpośrednio obserwowanych sytuacji, sprawozdaniami o charakterze intersubiektywnym, tzn. używanymi i akceptowanymi w danej wspólnocie językowej. Uczymy się ich w następstwie bezpośredniego ich powiązania z pobudzeniami zmysłowymi. Inaczej mówiąc, źródło znaczenia owych wyrażań językowych ma charakter bodźcowy. Zatem interesujące nas tu przedmioty materialne jako dane obserwacyjne są niczym innym jak reakcją na bodźce, podrażnienia powierzchni nerwowej, które jednak dzieli przepaść od obserwowanych przedmiotów. Źródła znaczeń bodźcowych (sygnały empiryczne według J. Kmity) mają charakter przedjęzykowy i znajdują wyraz w zdaniach okazjonalnych, wyrażanych spontanicznie, jako że nie należących jeszcze do języka danej wspólnoty kulturowej. Znaczenia bodźcowe nie są jednak podyktowane przez przedmioty materialne same w sobie. Konstytuują się one bowiem na podstawie już istniejących w danym języku znaczeń, znaczeń bodźcowych. Użycie owych sygnałów bodźcowych w postaci zdań okazjonalnych jest więc „kontrolowane” przez otoczenie kulturowe. Bodźce, w zależności od języka używanego przez obserwatora, są przezeń na różny sposób przetwarzane. Wypowiadane w związku z nimi zdania okazjonalne, by mogły być z kolei uznane za zdania obserwacyjne, muszą być uzgodnione przez wszystkich użytkowników danego języka, którym posługuje się obserwator.

Ponieważ zdania okazjonalne wypowiediane przez archeologa nie mogą być zdaniami uzgodnionymi – jak pisze A. Pałubicka (1994, 27) – z użytkownikami tych przedmiotów z przeszłości tak, jak to ma miejsce – przykładowo – w przypadku etnologów badających współczesne im społeczności, tym samym zdania okazjonalne okazują się zdaniami obserwacyjnymi, uzgodnionymi w społeczności archeologów, do której należy badacz. W ten oto sposób świadectwa empiryczne – zdania obserwacyjne, potwierdzające daną teorię nie są rezultatem obserwacji przedmiotów takimi, jakimi one były same w sobie. Są rezultatem uzgodnień w otoczeniu kulturowym badacza.

W tym momencie zwróćmy uwagę na zamieszczony przez Ludwiga Wittgensteina w jego *Dociekaniach filozoficznych* (1972, 271) obraz kaczk-zająca. Okazuje się, że ów fizyczny obraz postrzegany jest przez obserwatora w taki sposób, że widzi on wyłącznie albo kaczkę, albo zająca, nigdy zaś kaczk-zająca; nie jest bowiem możliwe równoczesne ich postrzeganie. Skoro więc obraz rzeczywisty (fizyczny) to obraz kaczk-zająca, oznacza to, że obraz mentalny w umyśle jest czymś innym aniżeli obraz fizyczny. Można by powiedzieć, używając słów J. Mitterera (1996, 36), że przedmiot opisu nie jest tym samym, co opis przedmiotu. Fakt, że percepcja nie odzwierciedla rzeczywistości takiej, jaką ona jest sama w sobie, doskonale zdawali sobie sprawę starożytni Grecy podczas wznoszenia świątyń. Świadomość tego, że ludzkie oko w swym postrzeganiu zawsze dokonuje przekształcenia rzeczywistości, była powodem wprowadzania korekt w proporcjach

kolumnady frontonów świątyń tak, by uzyskać pożądaný efekt optyczny, odmienny od rzeczywistego (Mamzer 2004, 56). W obraz mentalny wpisana jest więc interpretacja; obraz mentalny i pozostająca z nim w związku interpretacja jest konstrukcją (Putnam 1998, 231–232), ujawniającą fundamentalną – według wyrażenia Jerzego Kmity – rolę kultury w konstrukcji świata realizmu naturalnego, łączonego przez realistę w pewnego rodzaju „fantazję metafizyczną”.

Archeolodzy wszakże, rezygnując z przekonania o odtwarzaniu rzeczywistości minionej takiej, jaką była ona sama w sobie, nader często gwołi kompromisu mówią o współkonstruowaniu rzeczywistości minionej: przez nią samą z jednej strony, z drugiej zaś przez archeologa z punktu widzenia orientacji, której jest on wyrazicielem. Wynika stąd przekonanie o istnieniu powiązań przyczynowo-skutkowych między obserwatorem a rzeczywistością przezeń obserwowaną, między obrazem fizykalnym owej rzeczywistości a jej obrazem mentalnym w umyśle badacza, współoddziaływających na siebie w myśl empirystycznej zasady: nie ma niczego w umyśle, czego przedtem nie byłoby w zmysłach. Tymczasem, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, mamy do czynienia z sytuacją odwrotną; nie ma niczego w zmysłach, czego przedtem nie byłoby w umyśle.

Zauważmy, że już samo pojęcie przeszłości zakłada przyczynowość; jest traktowane jako przyczyna następującej po niej teraźniejszości, jako jej skutku. Materialne po społeczeństwach minionych pozostałości układamy w związki przyczynowo-skutkowe, w linearne ciągi wydarzeń, konstruując tym samym rzeczywistość, o której mówimy, że jest przeszłością realną i całkowicie od nas niezależną. Tak więc założenie o przyczynowości pozostaje w związku z przekonaniem nie tylko o strukturze realnego świata, lecz również świata ciągłego. Tymczasem – jak wynika z tego, co powiedziano wyżej – relacje przyczynowe, o których mówimy, że są „wpisane” w strukturę realnego, niezależnego od nas świata, są w gruncie rzeczy umieszczone w nas samych, tak jak w nas samych tkwi potrzeba istnienia świata ciągłego. Związek przyczynowo-skutkowy nie jest więc relacją fizyczną. „Przyczyny i skutku nie powinno się reifikować, jak to czynią przyrodznawcy (i wszyscy, którzy wykazują dziś podobną skłonność do naturalistycznego myślenia) zgodnie z panującym bałwaństwem mechanicystycznym, który każe przyczynie dopóty naciskać i przeć, aż przyniesie to skutek; „przyczyną” i „skutkiem” należy się posługiwać jedynie jako czystymi pojęciami, to znaczy jako konwencjonalnymi fikcjami, które służą oznaczaniu, porozumieniu, a nie wyjaśnianiu. ‘Byt sam w sobie’ nie zna czegoś takiego jak ‘związek przyczynowo-skutkowy’, jak ‘konieczność’, jak ‘psychologiczna niewola’, nie następuje w nim ‘skutek po przyczynie’, nie rządzi w nim żadne ‘prawo’. To my sami wymyśliliśmy przyczyny, następstwo, wzajemność, relatywność, przymus, liczbę, prawo, wolność, podstawę, cel; a gdy ten świat symboli jako ‘byt sam w sobie’ wymyślamy, wtapiamy w rzeczy, to znów uprawiamy coś, co zawsze uprawialiśmy – mitologię” (Nietzsche 2001, 45–46). W wypowiedzi Nietzschego odnajdujemy więc antycypującą krytykę poglądu formułowanego pod hasłem „sprawczość

rzeczy” (*agency*), rzeczy o intencjonalnej mocy sprawczej, inaczej mówiąc – przyczynie, prowadzącej do zamierzonego (przez nią) skutku³.

Przeszłość, którą badamy – wbrew naszym przekonaniom – nie jest nam bezpośrednio dostępna. Nasze minione doznania, o których mówimy, że je pamiętamy, a więc przeszłość znacznie nam bliższa aniżeli ta, która jest przedmiotem badania archeologa, również nie jest nam bezpośrednio dostępna. Należy do przeszłości, w związku z czym nie możemy jej naocznie stwierdzić. Pamięć łącząca nasze doświadczenie z przeszłości z doświadczeniem aktualnym nie jest pamięcią minionych doznań zmysłowych, lecz pamięcią – jakby to powiedział W. v. O. Quine (1998, 27) – bytów postulowanych przez opisy fizykalne (naukę). Jeżeli więc mówimy, że owe doznania pamiętamy, oznacza to – jak pisze H. Putnam (1998, 232), że skonstruowaliśmy jakąś wersję wydarzeń dzięki relacjom przyczynowym i stałej w owych wydarzeniach obecności naszego „ja” z umiejscowionymi w owej jaźni doznaniem. Wypowiedzi o przeszłości w takim sensie, w jakim ona była sama w sobie, nie są więc możliwe – jak pisze H. Putnam (1998, 287) – również w kategoriach warunków stwierdzalności. Pojęcie warunków stwierdzalności redukuje się – według Putnama – do klasycznego pojęcia warunków prawdziwości pojmowanych realistycznie, czyli warunków czyniących nasze wypowiedzi prawdziwymi. W związku z tym, w przypadku wypowiedzi o przeszłości, ściśle pojmowane warunki stwierdzalności wymagałyby równoczesnego usytuowania osoby stwierdzającej zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości, a więc w swego rodzaju ponadczasowości, jak zakłada to realizm metafizyczny. Tymczasem – przypomnijmy – warunki stwierdzalności, to rozpoznawalne okoliczności uprawniające nas do przyjęcia określonego zdania, które są warunkami aktualnie stwierdzanymi; wymagają usytuowania podmiotu stwierdzającego w obecnym czasie. Nie są więc możliwe wypowiedzi o przeszłości obserwatora usytuowanego w teraźniejszości tak, by spełniał on warunki stwierdzalności. Każde usytuowanie w teraźniejszości osoby stwierdzającej o przeszłości jest usytuowaniem historycznie i kulturowo zmiennym. Jej wypowiedzi nie mogą być wypowiedziami ponadczasowymi, tzn. ponadkulturowymi, ahi-

³ U epistemologów „znaturalizowanych”, na co zwraca uwagę A. Pałubicka (2006, 111), nader często mówi się o przyczynowych powiązaniach: bodziec – „podrażnienie powierzchni nerwowej”, w związku z czym następstwa „podrażnień” stanowiłyby odwzorowanie zewnętrznych powiązań przyczynowych. Natomiast sam W. v. O. Quine (1998, 33) pisze o podobieństwie percepcyjnym jako podstawie „wszelkich oczekiwań, wszelkiego uczenia się i formowania zwyczajów. Oddziałuje ono za pośrednictwem naszej skłonności do oczekiwania, że pobudzenia percepcyjne podobne będą mieć następstwa percepcyjne do siebie podobne. Zdaniem Quine’a, ta pierwotna postać indukcji, jaką jest podobieństwo percepcyjne, nie jest w całości wyuczona, jest także w części wrodzona (a częściowo uformowana przez doświadczenie). To „dobór naturalny wyposażył nas w standardy podobieństwa percepcyjnego, które dobrze odpowiadają regularnościom przyrodniczym, umożliwiając nam więcej niż przypadkowy sukces w naszych przewidywaniach. Indukcja tego rodzaju służy nam, jak i innym zwierzętom”.

storicznymi. Są to wypowiedzi intencjonalne, aksjologicznie ukierunkowane kontekstem kulturowym (teraźniejszością), w którym usytuowana jest osoba stwierdzająca. Oznacza to, że wypowiedzi o przeszłości są *implicite* wypowiedziami o obecnych doświadczeniach osób wyrażających owe wypowiedzi. Inaczej mówiąc, są wypowiedziami o teraźniejszości.

Kiedy więc mówimy o materialnych przedmiotach, a tym bardziej o przedmiotach z przeszłości, w której je umiejscowiliśmy, to mówimy o przedmiotach „przetworzonych” w naszym umyśle, z punktu widzenia naszych własnych doświadczeń w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś nabywanych z przeszłości, w której nigdy nie byliśmy. Nasze wypowiedzi zarówno o przedmiotach, jak i o przeszłości, w której występowały, są wypowiedziami intencjonalnymi. Jednakże to owe wypowiedzi, inaczej mówiąc – zdania obserwacyjne, będące nośnikami świadectw, są tym, co łączy język z realnymi przedmiotami, z realnym światem, o którym mówi się w tym języku. Wszakże nie ma w nich jeszcze denotowania, tzn. odniesienia do przedmiotów.

W postępowaniu badawczym zwolenników hasła „powrotu do rzeczy” chodzi zatem o uprzedmiotowienie wypowiedzi (stwierżeń), o ich reifikację. Droga w kierunku reifikacji jest sposób budowania zdań obserwacyjnych, określanych przez Quine’a predykcją. Wyjście poza zwykłe zdania obserwacyjne polega na łączeniu dwóch zdań obserwacyjnych w sposób wyrażający oczekiwanie. Np. gdzie grób, tam cmentarzysko, gdzie domostwo, tam osada (do odkrycia). Połączenia zdań obserwacyjnych za pomocą predykcji prowadzą więc do wykraczania poza to, co w danej chwili obserwowalne. Tak połączone zdania Quine określa mianem obserwacyjnych zdań kategorycznych, bezpośrednio wyrażających oczekiwanie indukcyjne. Zwraca przy tym uwagę, że właśnie obserwacyjne zdania kategoryczne występują *implicite* jeszcze w predykcjach (przewidywaniach) odkryć archeologicznych i w odcyfrowywaniu inskrypcji (Quine 1998, 76). Na tym właśnie polega droga do powiązania nazw z odpowiednimi obiektami czy też przedmiotami. Jednakże rzeczy czy przedmioty mogą być denotowane dopiero przez terminy ogólne, pojęcia. Wówczas to dopiero mamy do czynienia z odniesieniem przedmiotowym. Właściwa reifikacja ma charakter teoretyczny.

Przedmioty są wobec tego świadectwami empirycznymi o charakterze przewidystycznym, przewidującymi potwierdzenie. Inaczej mówiąc, są świadectwami potwierdzającymi daną teorię, przez ową teorię przewidzianymi. Według Quine’a, wszystkie zdania, nawet te najbardziej pierwotne, są obciążone teorią. Zdania obserwacyjne okazują się więc zdaniami ukierunkowanymi przez teorię, pozostającą w związku z daną orientacją w archeologii, z wartościującą orientacją światopoglądową, znajdującą w owych świadectwach potwierdzenie. Toteż archeologia jako nauka empiryczna o kulturze powoływana jest zazwyczaj do roli arbitra rozstrzygającego spory koncepcyjne, arbitra potwierdzającego lub obalającego teorie, formułowane zwykle w oparciu o źródła pisane. Tymczasem zdaniem K. R. Poppera, dane obserwacyjne, którymi archeologia się posługuje, służą jedynie do obalania, nie zaś do uzasadniania teorii. Nie chodzi więc o to, by daną teorię konfrontować

z danymi empirycznymi, które zdolna jest ona przewidzieć, lecz z tymi, których dostarczają teorie względem niej alternatywne. Przypomnijmy w tym momencie analizowane przez Quine'a zjawisko niedodeterminowania empirycznego wiedzy naukowej i związanej z nim koncepcją wielości alternatywnych, dających się obronić sposobów ujmowania (opisów, obrazów) świata natury. Wewnątrz każdego z nich arbitralnie wybranego ujęcia świata, nadal jednak mamy do czynienia z niedodeterminowaniem przekładu czy niedodeterminowaniem odniesienia.

Jak już mówiliśmy, zwolennikom hasła „powrotu do rzeczy” chodzi o uprzedmiotowienie, inaczej mówiąc – o powiązanie nazw z odpowiednimi przedmiotami, o semantyczne, a zwłaszcza literalne odniesienia przedmiotowe uzgodnionych społecznie (kulturowo) wyrażen językowych. Nazwy przedmiotów materialnych (naturalnych) mają bowiem swoje odniesienia przedmiotowe, które usiłujemy uchwycić za pomocą opisów. Zatem nasz opis rdzenia krzemienego (jego obraz) jest odniesieniem przedmiotowym słowa rdzeń krzemieny. Podkreślmy to z całą mocą jeszcze raz: chodzi o nasz opis rdzenia, nie zaś sam rdzeń. Przedmiot materialny np. pięściak złączony jest z nazwą poprzez jej użycie dla nazwania tego właśnie materialnego przedmiotu. Owo złączenie nie jest jednak jakimś „metafizycznym klejem” (by użyć określenia Hilary’ego Putnama), jest wynikiem uzgodnień społeczno-kulturowych. Mając na uwadze ich historyczno-kulturową zmienność, możemy powiedzieć, że opis ów ma charakter zdeformowany. Nie jest więc opisem (obrazem) odzwierciedlającym rzeczywisty przedmiot.

Uzgodnienia społeczne następują w komunikacji kulturowej, w wyniku której określone odniesienia przedmiotowe przyporządkowuje się w ramach danego języka odpowiednim przedmiotom czy fragmentom rzeczywistości. Uzgodnione społecznie wyrażenia językowe są – rzecz jasna – równoznaczne z uzgodnionymi społecznie przekonaniem. To przekonania właśnie, zawsze odniesione do wartości, określają literalne odniesienia przedmiotowe (Kmita 1980, 54). Zatem odniesienia przedmiotowe wyrażen językowych (stwierdzeń) – przekonań są społecznym wyobrażeniem rzeczywistości (przedmiotów) z punktu widzenia z góry uznanych za prawdziwe i akceptowanych społecznie. *Odniesienie przedmiotowe* – jak pisze J. Kmita (1995, 248) – „*jest centralnym pojęciem intencjonalnym*” i jako takie właśnie stanowi o sposobie łączenia się słów ze światem. Oznacza to, że owo łączenie się określone jest przez „tekst” czy teorię, w ramach których występują określone słowa (kontekst słów), określone w sposób podyktowany przez „punkt widzenia rozumu”, usytuowanego w konkretnym kontekście kulturowym. Odniesienia przedmiotowe z reguły nie są w pełni uświadamiane przez poszczególne jednostki; świadomość jednostkowa, mimo że jest determinowana społecznie, nie jest powieleniem świadomości społecznej. W każdym razie to odniesienia przedmiotowe nie zaś rzeczy tworzą „umeblowanie świata”.

Tak więc określane przez przekonania literalne odniesienia przedmiotowe są swego rodzaju „widzianymi” społecznie fragmentami rzeczywistości. Wynika stąd, że badane przez humanistów przedmioty nie są żadnymi

przedmiotami samymi w sobie, lecz są zawsze już jakoś widziane przez określone podmioty (dotyczy to przedmiotów materialnych, jak i fragmentów postrzeganej rzeczywistości). Są one – jak pisze F. Znaniecki (1988, 25) – przedmiotami danymi komuś w doświadczeniu. Tę właśnie cechę badań humanistycznych Znaniecki określa mianem współczynnika humanistycznego. Jeżeli więc przyjąć w ślad za J. Kmitą (1980, 54), że współczynnik humanistyczny to układ przekonań określających literalne odniesienie przedmiotowe, będące społeczno-subiektywnym (kulturowym) wyobrażeniem rzeczywistości, a więc ujęciem owej rzeczywistości z punktu widzenia przekonań akceptowanych społecznie i uznanych za prawdziwe, tym samym badana przez archeologa przeszłość w taki kulturowy sposób jest przezeń postrzegana i badana. Innymi słowy, przeszłość odniesiona do wartości i pozostających z nimi w związku przekonań właściwych kulturze badacza jest równoznaczna z przekładem owej przeszłości na jego świat wyobrażeń o niej, w owej przeszłości uprzedmiotowionych. Możemy więc powiedzieć, że w procesie konstruowania (wytwarzania) przedmiotu poznania – rzeczywistości minionej, najpierw mamy do czynienia z konstruowaniem aksjologicznym, a następnie poznawczym. Wartościowanie przenika więc całą naszą praktykę badawczą, poczynając od gromadzenia danych i ich porządkowania poprzez procedury analityczne po syntetyczne ujęcia prądziejów. W sensie logicznym ma ono charakter przedustawny, mimo że oddzielenie tego, co wartościujące od tego, co rzeczywiste (aksjologicznie neutralne) nie jest możliwe. Gromadząc i porządkując dane – wartościujemy. Wartościując – interpretujemy. Interpretując – konstruujemy.

„Współczynnik” intencjonalny odniesień przedmiotowych, nierozzerwalnie związany z tym, co o tych przedmiotach mówimy powoduje, że są one – jak już mówiliśmy – faktami zdeformowanymi. Nie znaczy to, że nie istnieją fakty powstałe niezależnie od nas, takie jak warstwy geologiczne czy archeologiczne. Jednakże to, co o nich mówimy, bierze się z naszych wyborów pojęciowych i zainteresowań, mimo że prawdziwość lub fałszywość tego, o czym mówimy nie jest owymi wyborami podyktowana. Stąd opis tego, co nieintencjonalne, niezależne od nas, skoro jest naszym opisem, jest opisem intencjonalnym. Intencjonalność wdziera się do naszych wypowiedzi o nieintencjonalnych faktach tak, że przenika każdą naszą wypowiedź; sprawia wrażenie wszechobecnej. Analityczne rozdzielenie tego, co intencjonalne od tego, co faktyczne okazuje się niemożliwe. U podstaw owych „redukcjonistycznych rojeń” by to, co mentalne zredukować do tego, co materialne, tkwi wiara w istnienie „czyste” faktyczności, pojmowanej na sposób fizykalno-metafizyczny (Kmita 1995, 243).

W taki też intencjonalny sposób postrzegana jest owa odległa przeszłość, stanowiąca przedmiot naszego archeologicznego badania. Najbardziej wyrazistym tego dowodem jest trwający ponad sto lat spór o to, czy Słowianie, czy też Germanie byli pierwotnymi mieszkańcami ziem polskich (por. Rączkowski 1996). Tymczasem fizykalny opis przeszłości nie tworzy fundamentu do jej opisu mentalnego, jak również opis mentalny nie daje podstawy do opisu

fizykalnego; nie istnieją między nimi związki logiczne (Pałubicka 2000, 80). Skład chemiczny surowca użytego do wykonania posągu Juliusza Cezara nie stanowi podstawy do jego opisu mentalnego, nie odpowie nam na pytanie o cechy osobowości rzymskiego wodza. Podobnie opis mentalny nie daje się zredukować do właściwości fizyko-chemicznych tego surowca. Jego decyzji o podboju Galii – przykładowo, nie da się wytłumaczyć składem chemicznym surowca, z którego wykonywano posągi Cezara.

Jeżeli zatem nasza wiedza oparta na doświadczeniu jest konstrukcją, tym samym przyjąć winniśmy, że konstrukcją jest także nasze doświadczenie; nie wykracza poza kulturę, w której funkcjonujemy. Nie możemy zdjąć naszych kulturowych okularów, by zobaczyć świat bez kultury i porównać go z percepcją świata ukształtowanego przez kulturę (Tomasello 2002, 286). Wiemy, co odkrywamy wyłącznie dlatego, ponieważ doświadczyliśmy tego w rzeczywistości, która nas otacza, nie zaś w nieistniejącej już przeszłości. Jeżeli odkrywane przez nas przedmioty z przeszłości nie byłyby takimi samymi jak te, które poznaliśmy zmysłowo w teraźniejszości, nie mogłyby być przedmiotami przez nas rozpoznanymi. Na takim właśnie doświadczeniu zmysłowym oparta jest nasza wiedza, pozwalająca nam na obserwację materialnych przedmiotów z przeszłości i ich powiązań. Mówimy o nich spontanicznie – rzecz by można – bezrefleksyjnie w oparciu o wiedzę należącą do obszaru naszego potocznego doświadczenia – współczynnika humanistycznego, według określenia F. Znanieckiego (1988, 25). Posługując się tego rodzaju wiedzą nie zdajemy sobie sprawy z tego, że posługujemy się wiedzą kulturowo nabytą. Taka spontaniczność powoduje, że charakteryzując dany wytwór z przeszłości, np. naczynie gliniane, nie zdajemy sobie w danym momencie sprawy z tego, że wiemy, do czego służyło, z naszej własnej, otaczającej nas rzeczywistości. Wtedy to denotacje takich przedmiotów obserwacyjnych wywołują poczucie „naturalności” czy wręcz obiektywności naszych o nich wypowiedzi. Owa „przeźroczystość” stwarza złudzenie bezpośredniego kontaktu z przeszłością zwłaszcza wtedy, kiedy kontakt ów sprowadzony zostaje do obserwacji wytworów o charakterze utylitarnym, nakierowanych na technologiczną użyteczność. Wówczas to mówimy, że sposób użycia tych przedmiotów, w związku z tym, że są one takie same jak te, z którymi mamy do czynienia w naszej własnej, otaczającej nas rzeczywistości, jest uniwersalny, a nasze o nich wypowiedzi wypowiedziami obiektywnymi. Stąd pojawia się złudzenie korespondencji owych materialnych przedmiotów z tym, co o nich mówimy.

Materialne przedmioty jako przedmioty same w sobie trudno zatem uznać za obiekty kulturowe, jeżeli nie są one zaopatrzone przez określoną semantykę w odniesienia przedmiotowe (znaczenia). Semantykę w danej kulturze tworzy – jak pisze J. Kmita (1995; 2000) w cytowanych wyżej pracach – ogół respektowanych w niej sądów dyrektywalnych, które wykazują obiekty kulturowe, służące wprost komunikowaniu określonych stanów rzeczy. Obiektami kulturowymi są więc działania lub ich wytwory zaopatrywane przez określoną semantykę w odniesienie przedmiotowe. Oznacza to, że

obiekty kulturowe są obiektami semiotycznymi, jako że są obiektami objętymi semantyką obecną w danej kulturze. Dotyczy to również przedmiotów materialnych, które stają się obiektami kulturowymi wyłącznie wtedy, gdy są zaopatrzone w odpowiednią semantykę. Zatem semantyczne odniesienia przedmiotowe, nie zaś same przedmioty są korelatami kulturowymi; korelatami semantycznymi nie zaś przedmiotowymi (rzecзовymi)⁴. Rzecz sama w sobie, pozbawiona semantycznego odniesienia przedmiotowego, korelatem być nie może.

Pojęcia lub sądy o korelatach semantycznych w postaci tych obiektów nigdy nie podlegają takiej semantyce, której założenia uzależniałyby odpowiedni rodzaj owych obiektów od tego, czy respektowane są o nich takie czy inne sądy. Kamień jest kamieniem dlatego, że ma stosowne dlań właściwości, nie zaś dlatego, że tak się o nim sądzi, jak to ma miejsce w przypadku charakterystyki obiektów kulturowych, np. głązów jako ołtarzy ofiarnych. Zdaniem cytowanego J. Kmita (2000), powyższa okoliczność tłumaczy zarazem, dlaczego realistyczna teoria poznania, charakterystyczna dla scjentyistycznie zorientowanej archeologii na przykład, najchętniej odwołuje się w swej argumentacji do przykładu obiektów naturalnych, redukując w ten sposób do ich statusu status obiektów kulturowych.

Badana rzeczywistość konstituuje się więc na podstawie naszego doświadczenia zmysłowego. Odkrywane przedmioty czy zjawiska przedmiotowe są nimi dlatego, ponieważ ukonstituowane są przez język, sposób orzekania o nich, odzwierciedlający pewne zasady myślenia. Występują w rzeczywistości „zorganizowanej” – jak pisze J. Kmita (1980) – przez formę kulturową badacza-observatora, tworząc równocześnie kontekst strukturalny relacji i ich przeciwieństw, który owe przedmioty definiuje. Przedmioty wchodzą więc w relacje pewnego sposobu myślenia, kreując rzeczywistość (kontekst) przez ów sposób myślenia konstituowany. W ten oto sposób owe materialne przedmioty, podobnie jak i miniona rzeczywistość, w której funkcjonowały, łączą się nierozdzielnie z kontekstem myślowym badacza, z jego kontekstem kulturowym. W związku z tym oddzielenie ich obiektywnego charakteru od kontekstu kulturowego, za pośrednictwem którego są one postrzegane, okazuje się niemożliwe. Nie jest więc możliwe oddzielenie rzeczy od naszego sposobu myślenia o nich. W tym momencie przytoczmy tu (wielokrotnie przywoływaną przez Jerzego Kmitę, zirytowanego pojawiającymi się w literaturze tendencjami zmierzającymi do dehumanizacji) wypowiedź Kazimierza Ajdukiewicza, sformułowaną w 1930 roku w polemice z poglądami Tadeusza Kotarbińskiego na temat reizmu: „*Reista sądzi (...) – jak przypuszczamy – że gdyby ktoś zyskał bezpośredni kontakt ze światem, coś na kształt intellektuelle Anschauung Kanta, to nie znalazłby w nim nic prócz rzeczy. Gdy-*

⁴ Odmienny punkt widzenia prezentuje S. Tabaczyński (1993). Pisząc o rzeczowych korelatach kultury, również w późniejszych artykułach, cytowany badacz sytuuje je – jak wykazał to J. Topolski (1993) w artykule polemicznym – poza kulturą. Dla uzasadnienia swego reifikującego stanowiska S. Tabaczyński odwołuje się do wypowiedzi Antoniny Kłoskowskiej oraz do pracy E. T. Halla *Poza kulturą*.

by reście naprawdę coś takiego w myśli majaczyło, nie moglibyśmy się z nim solidaryzować, nie dlatego, żebyśmy sądzili, iż w bezpośrednim kontakcie ze światem znalazłoby się coś więcej prócz rzeczy, lecz dlatego, że sama koncepcja takiego kontaktu, takiego poznania, które dokonywałoby się w oderwaniu od wszelkiego języka, którym się operuje, od wszelkich form myślenia, jest mrzonką.” (Ajdukiewicz 1985, 85–86). Czym wobec tego są owe materialne źródła z przeszłości?

Nader trafnie problem ten ujmuje Teresa Kostyrko (1995, 83), odwołując się przy tym do koncepcji źródła historycznego E. Bernheima. To, czy źródło nazwiemy pośrednim czy też bezpośrednim zależy od pytań stawianych przez badacza. Badacz traktuje wytwór materialny lub tekst pisany jako źródło pośrednie wówczas, gdy pyta o znaczenie nadane przez autora źródła (wytwórcy lub jego użytkownika jeżeli chodzi o wytwory materialne). Natomiast źródło bezpośrednie widzi on w owym wytworze wówczas, gdy pyta o stan rzeczy, który określa właściwości wytworu lub tekstu pisanego, niezwiązane z sensem komunikacyjnym źródła. Podział na źródła bezpośrednie i pośrednie jest podziałem dokonywanym ze względu na funkcję informacyjną. Źródło bezpośrednie to – zdaniem T. Kostyrko – oznaka stanu rzeczy minionych, pozostałość, ślad. Źródło pośrednie natomiast, to znak, świadectwo (do którego T. Kostyrko włącza również bernheimowską tradycję), pełniące funkcję komunikacyjną, przekazującą – w przeciwieństwie do źródła bezpośredniego – oznaki, celowe informacje. Wiedza uzyskiwana na podstawie źródeł pośrednich, jest różna od tej, jaką uzyskujemy na podstawie źródeł bezpośrednich nie tylko ze względu na to, co zamierzamy wyjaśnić (eksplanandum), lecz również ze względu na odmienność struktury eksplanansów – sposobów, w wyniku których dany stan rzeczy wyjaśniamy. Sam fakt podziału na źródła bezpośrednie i pośrednie nie byłby możliwy, gdyby były one traktowane wyłącznie jako materialne rzeczy, przedmioty fizyczne, na co główny akcent kładą archeolodzy, określający swoje źródła mianem źródeł pozawerbalnych.

Tak więc źródłem archeologicznym nazwiemy – w ślad za T. Kostyrko (1995, 87) – „określoną strukturę abstrakcyjną, ukonstytuowaną z jednej strony przez pewien stan rzeczy, z drugiej zaś strony przez typ postawionego przez badacza pytania (badacz staje się więc współtwórcą źródła – H.M.). Uzasadnia takie ujęcie praktyka historyków (a także i archeologów – H.M.), których postępowanie wyjaśniające, odwołujące się do źródła, uwzględnia zawsze jedynie wybrany przez badacza zbiór cech określonego zjawiska. Tak więc to pytanie badacza wyznacza stan rzeczy (eksplanandum), który zamierzamy wyjaśnić. Odpowiedź natomiast stanowiąca wyjaśnienie (eksplanans) zawiera to, co nazywamy informacją źródłową”. Ten punkt widzenia znajduje również odzwierciedlenie w pracach D. Minta-Tworzowskiej (1998), B. Gedigi (2005) czy Anny Zalewskiej (2005).

Trudno zatem w jakikolwiek sposób mówić tu o zniwelowaniu owej eksponowanej przez zwolenników „powrotu do rzeczy” asymetrii tak, byśmy z jednej strony mieli do czynienia z kulturą jako rzeczywistością myślową

z drugiej natomiast całkowicie niezależną od niej kulturą materialną.⁵ Skoro kultura jako rzeczywistość myślowa jest regulatorem ludzkich działań, to trudno całkowicie wyizolować z nich te, pod które podpadają związane z kulturą materialną działania nastawione na technologiczną użyteczność i badać je (zwłaszcza będące ich pozostałościami materialne przedmioty) na sposób przyrodoznawczy. Możemy więc sformułować wniosek, że nie jest możliwe przedstawianie przeszłości na sposób „czysto” fizyczny. Tymczasem w propozycjach zwolenników „powrotu do materialności”, zwłaszcza jeżeli chodzi o propozycje Ewy Domańskiej (2006; 2008), mamy do czynienia ze spowodowaniem praktyki badawczej archeologa do „czystego” opisu owego naturalnego (materialnego) stanu rzeczy, z całkowitym pominięciem sytuacji kulturowej, w której było ono usytuowane. Szczególnie wyraźnie jest widoczne w sformułowaniu Domańskiej (2008, 29): „... *przedmiotem moich zainteresowań jest materialność i forma źródła historycznego, a nie ich tekstualność i treść*”. Oznacza to, że nie interesuje ją odczytanie i treść inskrypcji na tabliczce glinianej, a tym bardziej jej interpretacja, lecz wyłącznie kształt, wymiary czy surowiec, z którego została wykonana. Inaczej mówiąc, interesuje ją to, co „źródło mówi samo za siebie”, (skoro – jak pisze – żyje ono własnym, niezależnym od użytkownika życiem i posiada własną biografię i własną tożsamość) nie zaś to, co miały nam do przekazania społeczeństwa minione, a tym bardziej nie to, co my archeolodzy czy historycy o owym przekazie – źródle mówimy. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z postawą badawczą właściwą myśli strukturalistycznej, a także formalizmowi rosyjskiemu czy szkole semiotycznej z Tartu, która swoim problemem czyni nie to, co w tekście jest przekazywane, lecz jakimi dokonuje się to środkami.

⁵ Nadal pozostajemy więc w obszarze „oświeconego antropocentryzmu”, jak twierdzi E. Domańska (2008, 55). Cytowana autorka pisząc, że „...archeologia nie wyszła poza >oświecony antropocentryzm<. Były nie-ludzkie (rzeczy) nadal służą jej do refleksji nad człowiekiem...”, zdaje się wyrażać ubolewanie, że w archeologii, dysponującej w swoich badaniach głównie rzeczami, nadal mamy do czynienia z niekorzystną dla nich asymetrią w relacji: kultura materialna – kultura jako rzeczywistość myślowa, którą to asymetrię sama archeologia winna zniwelować. Powstaje wszak pytanie: czy w ogóle jest możliwe wyjście poza oświecony antropocentryzm, jak chciałaby Domańska. Warto zwrócić tu uwagę na dyskusję, jaka swego czasu toczyła się między Clifordem Geertzem i Richardem Rortym na temat pojęcia anty-antycentryzmu. Pojęcie to w pewnym sensie jest równoważne pojęciu etnocentryzmu. Idzie bowiem o to, że przeciwny etnocentryzmowi antycentryzm jest w gruncie rzeczy „przenicowanym” (określenie Geertza) etnocentryzmem. Oznacza to, że z etnocentryzmu, podobnie jak i z antropocentryzmu, nie sposób się uwolnić. Stąd dla odróżnienia radykalnego etnocentryzmu wprowadzono pojęcie anty-antycentryzmu, jako etnocentryzmu uświadamianego lub oświeconego, bądź „z ludzką twarzą” – by użyć określenia Hilarego Putnama w odniesieniu do stosowanego przezeń pojęcia realizmu wewnętrznego. Tak też rzecz się ma w przypadku antropocentryzmu, skoro – jak pisze H. Arendt (1994, 64) – nawet „*Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejściem w to, co jest, niż badania historyczne*”.

Tego rodzaju postawa badawcza stanowi nader instruktywny przykład nieoczekiwanej reorientacji przedmiotu badania archeologii, którym – wbrew pierwotnym zamierzeniom – nie jest już, w związku z ukierunkowaniem owych badań na przedmioty materialne kultura społeczeństw minionych, lecz materialne po nich pozostałości. To na tej podstawie A. P. Kowalski formułuje swą wypowiedź, że archeolog badający artefakty nie bada kultury. Kultura jako przedmiot badań jest – według określenia J. Kmity (1980) – rzeczywistością pozaempiryczną, myślową. *„O tożsamości danej kultury nie decydują jednak obecne na jej obszarze przedmioty, lecz związane z kulturą typologiczno-funkcjonalne aspekty ich wykorzystywania”* (Kowalski 1997, 159). *„Kultura bowiem nie odzwierciedla się w przedmiotach. Nie można jej bezpośrednio dostrzec ..., ale można o niej sensownie mówić”, wykorzystując argumenty podlegające „władzy myślenia a nie na sile materialności artefaktów”* (idem, 166). Przedkładając natomiast to, co rzeczy „mówią same o sobie” ponad to, co ludzie o nich myśleli, badacz nie tylko eliminuje kulturę ze swego pola badawczego. Ujmując przedmioty materialne wyłącznie w kategorii techniczno-użytkowe, imputuje swoje własne wartościujące nastawienie, przesycone współczesną mu racjonalnością, skierowaną na technologiczną użyteczność, mającą niewiele lub zgoła nic wspólnego za znaczeniami nadawanymi owym przedmiotom przez ich wytwórców i użytkowników. W ten oto sposób swoją własną praktyką badawczą komunikujemy o nadrzędnej dla nas roli technologii nad innymi, zwłaszcza symbolicznymi aspektami kultury.

Na wyłaniające się tu pytanie o powrót do materialności, do jednej z najbardziej dziś niebezpiecznych – jak pisał Hilary Putnam (1998, 234) – wraz ze scjentyzmem tendencji intelektualnych – odpowiedzieć możemy następująco: mamy tutaj do czynienia z klasycznym wręcz przykładem charakterystycznego dla społeczeństw archaicznych myślenia magicznego, polegającego z jednej strony na antropomorfizowaniu świata natury, wyposażającego go w ludzkie właściwości, z drugiej zaś na równoczesnym reifikowaniu kulturowego obrazu świata, w wyniku którego kultura zostaje znaturalizowana i urzeczowiona (Durkheim 1990, 227). Myślenie magiczne, mimo że stanowi dziedzictwo sposobów myślenia społeczeństw archaicznych, jest trwale obecne w kulturze współczesnej. Wskazują na to obserwacje Norberta Eliasa (2003, 220), a także badania Jerzego Kmity (1989) i Artura Dobosza (1991) nad tego typu myśleniem w nauce i filozofii współczesnej.

Anna Zalewska

Archaeology (of *Second Degree*) as the Element of the World of Cultural Representations

The eponymous term of *second degree archaeology*, treated here conventionally and tentatively, stimulates many semantic intuitions and covers a broad spectrum of inspiration¹. The fundamental concept underlying these deliberations was inspired by a form of historical practice termed *second degree history* (*histoire au second degré*) by French historian, Pierre Nora. The concept has been gradually incorporated into various cognitive frameworks and constitutes an interesting supplement to traditional historiography, hence the idea of applying it to the instances of secondary exploitation of material traces of the past, and to archaeological knowledge as such. As I have attempted to single out and systematise the analysed phenomena from the range of *second degree archaeology*, I found the idea of “second reality” conceptualised by Michael Fleischer particularly valuable. This author distinguishes the “second reality” from the physical one (“first reality”) and treats it as “the world of cultural representations”. It is defined as based on *statements* that register and constitute a medium of expression for opinions, judgements, attitudes and assumptions, as well as the world insights that condition them. It is a cognitive construct and as such is perceived not as a spatial-physical phenomenon, but rather as functional – semiotic, relational and systematic, i.e. a cultural one (Fleischer 2002, 324). “Second reality” stems from the biological system of living organisms and the social system of their actions and interactions. Without these systems it would be inconceivable.

¹ I would like to express my gratitude to Ms Kornelia Kończal and to profs. Hans H. Hahn and Robert Traba for the opportunity to participate in the project “Polsko-niemieckie miejsca pamięci / Deutsch-polnische Erinnerungsorte”, and for the access to materials that acquainted me with the current state of research on “second degree history”. So far, in the Polish humanities, the category of collective, social or cultural memory is applied in literature and by culture experts and sociologists (certain observations made by Polish sociologists several decades ago are particularly noteworthy) much more commonly than by historians or archaeologists (Hahn, Traba, Górny, Kończal 2009, 18–19).

It is assumed here that the material dimension of the anthropogenic traces (which can be situated somewhere in between the systems identified above) can be seen as synonymous with *statements* on the extent to which they are the subject of human interest, if activated by their contemporary functioning. Those material traces from the past manifest themselves in two obviously interdependent ways: on the one hand as physical data (means of communication or communication bases), and on the other, as cognitive – constructive messages (Fleischer 2002, 323–30)². Even the first way is problematic from the archaeological perspective. Material traces, as durable entities, are often burdened by many meanings put on them by the cultural system in which they were and are engaged. This makes them complicated as the bases for the cognitive – constructive messages and raises many questions. One of them is about specificity of dependence between various types of *statements* and messages comprising elements of archaeological knowledge. The other question is about the status of certain material traces from the past. It includes considerations on relation between physical data related to the past and especially powerful material simulations of the past reality i.e. connected somehow with the so called “reconstructions” or – on the extent to which the recognition of the above mentioned *palimpsest* of meanings can help in strengthening the position of fragile pieces from the remote past within contemporary culture. Also problematic are the ways in which the (not necessarily mutable) features of physical data “can” revise cognitive messages based on it. Here also the impact, the specific interpretative change can have on the “collective imaginations” about the past, should be noteworthy. Taking into consideration the inspiring assumption by Michael Shanks (2007, 273), that archaeologists do not discover the past, they rather set up relationships with what remains, I treat the last problem as the crucial for the presented sketch.

² “The messages can take one of two forms: that of *individual messages* produced by a person in the act of individual concretisation, or that of culturally relevant *collective messages*, i.e. entities present in the cultural space and active within it, factors belonging to a given manifestation of culture of which one must be aware, and whose arrangement, condition and significance for (and in) the given manifestation of culture is not individually determined or subject to change. *Collective messages* (and other constructs) are given, socialised in a particular way, and they determine the direction of each particular manifestation of a cultural system” (Fleischer 2002, 324).

Placing Archaeology in Social Imaginarium

The type of questions signalled above naturally falls into the pattern of *second degree history* (i.e. the study of various instances and changes observed in social imaginarium). However, where *second degree history* enquires into human collective memory and its role in processes that constitute collective identities, *second degree archaeology* may also consider the causal force of materiality. The vestiges from the past condition our present directly (consider trade routes or city planning) and indirectly (by shaping receptivity for passing away of the world or by giving infinite re-interpretative opportunities). It is among others with these fragments of *material memory* that archaeologists work. Thus, while the historian, P. Nora, illustrates the distinction between *second degree history* and classical historiography by referring to “the fundamental incompatibility between factual depictions of the Lascaux paintings and their analysis based solely on the speech given by Mitterand on the fiftieth anniversary of the discovery” (Nora 1995, 86), the potential scholar of *second degree archaeology* may also observe the overwhelming discrepancy between Lascaux cave before 1940 and the Lascaux cave of today, and between Lascaux cave (*in situ*) and Lascaux II (*simulacra*). From reflecting on what and why Lascaux cave(s) re-present now, and why the creation of the copies was forced by the deterioration in the originals brought on by changing environmental conditions in the caves (e.g. high temperatures and levels of CO² and condensation on the walls), but also by the concern with fungal growth and the discomfort of visitors, one might observe that materiality and contemporary culture are very entangled in it. And that relation, for which as the punch line can be seen the assumption of French conservator and theoretician Laurent Olivier (2008, 100): “What we have on the surface, or near the surface, are remnants, traces, fragments *de temporalité* which are continuously involved in our lives and re-inscribed according to new circumstances” – I see as crucial for *second degree archaeology* inquiry³.

Therefore, the terminological isolation of *second degree archaeology* from *second degree history* does not stipulate that archaeology is

³ The problem of the increasingly popular interest in the distant past, and the outcomes of *heritage industry* (such as confronting the original traces of the past with *simulacra*, which contribute to constant “actualisation” of the remnants) can be one of the key area for analysis of *second degree archaeology*.

disconnected from the framework of human memory. On the contrary, it is inherently dependent on the latter, as a discipline shaped within the confines of specific social contexts, and as a result of actions by individuals subject to acculturation processes driven by the development paths of the societies in which they function. Yet, archaeology does have at its disposal certain means (tools, methods, interpretative strategies) allowing it to penetrate the specific *memory of materiality*. The latter, however, does not occur in isolation, but is in constant interaction with human memory. As such, archaeology can be treated not as a form of history, but as a form of memory: archaeological memory is a *material memory*, when memory is seen as a property of everything that is born, grows and disappears. In result, the project of our representation of *material memory* should be also composed out of those unconscious elements which escape history's consciousness (Olivier 2008, 59)⁴.

In summary, practitioners of *second degree archaeology* would not be preoccupied with placing artefacts in the development of archaeological explanation, and thus, would not contribute to the cognitive status of archaeology directly. Rather they would enquire about the vicissitudes and the status of said artefacts in the social *imaginarium*, and in doing so, not only recognise the social status of archaeology as a discipline and consequences of the particular approach to practicing it, but also contribute to the appreciation and protection of past remains.

The forms in which archaeological knowledge and *material memory* function in contemporary society, and the extent to which archaeologists can influence visions of the remote past outside academia, can be observed even at the level of the so-called basic knowledge. Understanding the ways in which knowledge of the past, attitudes to the material traces from the past and the commentary on *material memory* function today, and how and why they are realised, can begin with an analysis of the very bottom level of the shaping reflections on the past, on materiality, and on archaeology.

⁴ Archaeology can (re)present something that "should not be normally seen". Similar strategy is presented by Don Ihde's "material hermeneutics" (2003).

The Past(?) in the Hands of Teenage Students

The past is at hand, here and now, everywhere, the place of the past is not the past itself, but rather the present (Olivier 2008, 86). So, the *second degree archaeologist* can find the subject of inquiry almost everywhere. As one of them can be seen carriers of knowledge about the remote past such as, material from excavations, archaeological sites, heritage parks, museums, illustrations, books and so on. Also textbooks can provide an insight into the specificity of “collective imaginations”. The tools utilised in teaching history (which also covers in a parenthetical manner archaeological knowledge) at primary schools are seen as special here, as they have a broad impact, specific dynamics, and significant influence on the historical/archaeological awareness of the entire society. Additionally, school history education is efficiently complemented by parallel and life-long education. Mass media (television, radio, publications) regularly include stories about material remains and they play an important, but not crucial, role in the process of “discovering the future and the past which demand autoreferential ways of behaving, entertainment and curiosity to become decisive point in culture evolution” (Fleischer 2005, 10, 92–95). Recently also, in addition to books and mass media, some *first person* experiences of *living archaeology* have started to play an important role. The influence of factors such as a traditional family, church, mass media, literature, art and lately also different types of *simulacra* can stabilise some opinions on and shape attitudes to the remote past. However it is still school that provides young people with the knowledge and skills “necessary to properly function in a society and to understand the historical background of the nation and the state” (Składanowski 2004, 7).

The archaeological inquiry process of (re)shaping elements of historical background via textbooks can be illustrated from the very bottom, by the representation of Biskupin. That extraordinary archaeological site in the district of Żnin in the north-east part of the Wielkopolska (Great Poland) Lowland – which has been “elevated to the distinctive rank of the symbol of our enquiries into the most remote past of our land” (Dąbrowski 1964, 74) – was chosen as a case study because it has been given a prominent place in many school textbook for over 70 years. Over the decades “it continued as a symbol and one of the most important references of Slav identity for the Poles” and as such was extensively presented to the general public (*vide* abundant

bibliography for popularisation, radio broadcasting and fiction in the period 1933–1983 in: Piotrowska 2008, 427–428, 381).

It is interesting that, despite the fact that for decades Biskupin was also the “object of heated discussions and contention, not infrequently, more political than scholarly” (Brzeziński 2008, 11), its crucial and unique role in public awareness (mainly attributed at the time to ethnic issues) till the last years seemed to be stable. It can be demonstrated by two views spanning more than an half-century. Firstly, in the book *The Dawn of Slavonic Tomorrow* by Paweł Jasienica (1952, 40 and 1965, 39–40), the author observes that: “We can safely bet any amount of money on the fact that the word Biskupin will immediately evoke in the listener’s mind the image of an ancient town. It is a fixed element of our consciousness, separate, complete and uniform”. Almost 60 years later Wojciech Brzeziński, the Director of the State Archaeological Museum, stated that “If one were to hold a national quiz testing the awareness of archaeological discoveries in our country and ask the participants for a name they associate with Polish archaeology, the crushing majority presumably would answer briefly: Biskupin”. This view is reinforced by Brzeziński’s significantly-entitled introduction (“Biskupin – a living Legend”) to the newest and monumental *Prolegomenon to the archaeology of Biskupin. Volume 1. An Archaeological Bibliography of Biskupin 1933–1983* by Danuta Piotrowska (2008, 9–12).

In the period between the 1930s and the 1970s references to Biskupin as “proto-Slavonic” and “proto-Polish” were applied and adapted to the cognitive context by both researchers and teachers, as they perfectly fitted the personal beliefs of Poles in general. While some archaeologists still feel that the “ethnic burden” of Biskupin is worth examining, the interpretative situation has changed radically since the interpretative turn in the late 1980s. According to certain researchers, “the archaeologically evidenced Slavonic culture from the period when it entered history and begun its great expansion to as far as the Elbe and the Balkan Peninsula should not be associated with periods earlier than the 6th century AD” (Kaczanowski, Kozłowski 1998, 350). The Biskupin stronghold, which is Bronze Age in date, cannot be seen as Slavonic in the light of the assumptions of allochtonists, naming themselves as a “majority” among archaeologists. As the “communication base” for such opinion are perceived features of

physical data considered as archaeological evidence. The intentions of advocates of the view that Biskupin had “no connection with the Slavs” during the Lusatian settlement and those who stress “ethnic continuity” since at least the Bronze Age – may be assumed to be equally sincere and self confident. However the opposite opinions are treated as offensive by each side of the argument. The Polish polemic on the origins of the Slavs continues in a very emotional and not always in competent manner.

Despite the complexity of interpretations’ changes, overall one might suggest that the foundation of knowledge about Biskupin site is still purposefully and consistently formed as a hybrid construct serving the purposes of national identity and leisure activities. As such it is derived both from long-lasting results of primary education and the popular science publications. That raises the problem of when and how the contradictory opinions about the representations (interpretations) of the remote past can be presented in a form understandable to the general public opinion and among them to the youngest pupils⁵. Ignoring this type of questions can be risky enterprise, as identified by K. Kristiansen, whose views are highly relevant to the Biskupin case:

“We can no longer hide behind the source criticism and the study of formation processes to neutralize the past, but need to set the political agenda of our work; otherwise others will do it for us” (1993, 3). So who is taking care of the “Biskupin legend” for us?

The *clue* to understanding how and why Biskupin is still active in the process of establishing strong beliefs in the local origin of the Slavs can be found in the contents of school textbooks. Of course they must be seen against the background of all existing books, articles and films which contain even a passing mention of the Biskupin case (Piotrowska 2008, 32–3⁶).

⁵ That also raises more detailed (and difficult to answer without serious social research) questions such as: is the lack of stimulation of critical thinking during the school education leading to far-reaching, negative effects in shaping historical awareness? Can early school education be perceived simultaneously as the cause and as the result of sustaining historiographic myths and, as such, as a sphere of interest of responsible archaeologists? To what extent and how is the often heated debate over the ethno-genesis of Slavs influencing the young? And, how should archaeologists react to different and often out of date content of school textbooks?

⁶ ‘Biskupin has, for a long time now, been a subject of study in Polish schools and is to be found in countless school textbooks and various methodological mate-

The rather homogenous⁷ representations of Biskupin that dominated until the end of the 1990s can be seen as the long-term result of specific historical (i.e. social, political) circumstances that have been described elsewhere (Gediga, Piotrowski 2004). There is no doubt that the key point, driven by the need to defend or expose ethnic issues, was constituted by outside demands of changing the borders and scope (form) of the given ethnos (Leube 2004). For example, in the 1930s and 1940s both Poland and Germany challenged the inseparability of the Germanic and Slavonic ethnos and the lands in question (Strzelczyk 2003, 19–24). Indeed, it may be that the disagreements over Biskupin's ethnic identity (Slavonic, Germanic, Illyrian: Sömmer 2004, 57–68) provided a perfect catalyst for Poles' ethnic assumptions such as the continuity of Slavic ethnos within contemporary Polish borders since the Neolithic period (Piotrowska 2004, 102–135). The certainty was “guaranteed” through “archaeological evidence” created during years of excavations, which are seen here as the “means of communication” among scholars and with the society. A second loop of information rooted in archaeological interpretations is a further crucial component of the *second degree archaeology* whereby an “ethnic myth” was in order to strengthen national awareness and identity (Kłoskowska 1996) also of the youngest citizens.

It is worth stressing the active, serious and intentional participation of archaeologists in shaping the views passed even to the youngest students in first half of XX century. For example, the *Tales from the history of our country for the 4th and 5th grades of primary school* which referred also to Biskupin as an ancient Slavic settlement and presented finds and reconstructed houses from the site (Hoszowska 1946), was revised by Józef Kostrzewski (1946). Also Witold Hensel (1946) made

rials intended for teachers. Because the Biskupin excavations were assigned an important role in the ideological war with propaganda of Nazi Germany, they appeared in works of fiction, essays and articles” (Piotrowska 2008, 32–33).

⁷ Differences within the parts of the school textbooks devoted to the problem of Biskupin differed only stylistically. For example, my text book *Z naszych dziejów* (published during the 1970s and 1980s by the dominant publishing house (Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne) was the standard choice for teachers throughout Poland. For a dozen or so years students read: “And so it was, that 2500 years ago the forefathers of the Slavs arrived at the lake, from whom the Polish nation descends...” (Centkowski, Syty 1991, 14). Additionally the chapter contained impressive, colourful pictures of daily life in Biskupin. I must personally admit that the message was suggestive and irresistible for a long time.

some critical remarks on the description of the settlement in the school-book *How people lived ages ago*. The chapter about Lusatian Biskupin entitled *In the fortified village beside the lake* (Przeworska 1946, 105–108) was revised and reprinted many times. Interestingly enough, *The earth tells a story: A textbook for teaching prehistory for class 3 of primary school* (Sarnowska, Tropaczyńska-Ogarkowa, Podolak, 1948, 73–78, 122) was also commented upon by the prominent archaeologist Roman Jakimowicz in his polemic *Prehistory at school: On the margin of the textbook...* (1947, 127–136). This significant engagement of archaeologists in primary education can be seen as the result of common and strong belief in the assumption that “archaeology has given us, Poles, the certainty that our land has belonged to us for thousands of years” (Jasienica 1952, 355). Expression of such “certainty” is visible in the notorious references to the “proto-Slavonic settlement from 2500 years ago” till 1990. of XX century. (*Program* 1990, 5–6). Precisely, till 1999 the “Biskupin episode” was included in virtually every textbook.

Even a selective analysis of textbooks illustrates that information about Biskupin archaeological site was an obligatory element of school history, and archaeology became a part of the process of educating young people. Thus the story of brave, hard-working ancestors who built an egalitarian system in the uniform houses at Biskupin, was deemed appropriate to prepare pupils “to understand the genesis and causes of the disappearance of certain social and systematic formations” (*Historia* 1975, 30–31). As such indirectly it took part in “preparing pupils to actively and intentionally participate in the political, social and cultural life of our country with respect to the ideals of Marxist humanism and socialist patriotism and internationalism and to prepare them to understand the genesis and causes of the disappearance of certain social and systematic formations” (*ibid.*). Archaeological knowledge to varying degrees has been a component of history teaching driven by the agenda that it “should serve as a preparation of students for active and intentional participation in the political, social, economic and cultural life of the country and contribute in a creative way to the welfare of socialist Poland” (*Program* 1990, 3).

It is difficult to assess the extent to which the archaeological knowledge also facilitated the building of a “new order” in Poland, one that would encourage the creative, critical outlook and the sense of responsibility.

Theoretically, the Biskupin case could be handy in exercising critical thinking of teachers and students since 1980s. As far back as the 1980s one of the handbooks for those trained as history teachers stated that “using the archaeological-settlement method, Józef Kostrzewski, a distinguished representative of the autochthonic school, attempted to verify the existence of cultural continuity between the Lusatian culture and the early Medieval history of the Polish lands. Referring to written sources and linguistic evidence, he identified the Przeworsk and Oksywie cultures with the Slavs”. However, “researchers challenging this opinion point to the cultural discontinuity in 3rd and 2nd centuries B.C. as well as in 4th and 5th centuries A.D.” (Chomentowska 1980, 153). For 30 years, trainee history teachers at least in part of Polish universities have been taught that the views advocated by Józef Kostrzewski are oversimplified and that “the most radical researchers have denied the possibility of Slavonic presence in the basins of the Odra and the Vistula rivers before the 5th century A.D.” (Kaczanowski, Kozłowski 1998, 343). An accessible review of the current discussion (with an allochtonistic standpoint explicitly stated by the authors) in the volume the *Great History of Poland* (Kaczanowski, Kozłowski 1998, 343–352) is commonly accepted as a standard university history course book from the late 1990s till today.

Teachers could be interested in revising or at least supplementing knowledge about Biskupin also while facing it with the ‘symptoms’ of interpretative change included in students’ textbooks. Especially the reforms of educational agendas started to encourage not only “to learn about the world, to observe, understand and interpret the process taking place in it, to stimulate and strengthen the sense of cultural, historical, national and ethnic identity, as well as to shape conscious patriotic and civil attitudes, to stimulate the desire to responsibly participate in the social and public life of the country”, but also – “to exercise subjectivity, while departing from the notion of blind obedience” (Marciniak, Hensler, Syty 1999, 3, 125). Additionally, in the 1990s radical educational reform (and introduction of *Gimnazjum*, more e.g. Waśko, Wrońska, Zduniak, 2005) encouraged active engagement from the teachers and new history textbooks for all levels of primary and secondary education from publishers. This situation was conducive to participation of archaeologists in the co-creation of a secondary circulation of archaeological knowledge and beliefs. However, an examination of some of

the elements of the *second degree archaeology* of that time does not fill us with pride. In practice, those teachers and students who were expected to make creative efforts, find individual meanings in equivocal culture rather than behave schematically, in general followed standards and simply acquired and reproduce knowledge which was uniform, unquestionable and certain. However in the late 1990. few textbooks appeared to be challenging for such attitude.

The deregulated publishing trade produced an impressive selection of differing textbooks. Schoolteachers were left with only personal judgement in selecting the way in which Biskupin (as one factor among other more decisive elements of the book) would be presented to pupils. Interestingly, some of the educational materials in the 1990s were still helping to construct a multitude of myths (e.g. “settlement continuity” strengthens the Slavonic *cliché* attributed to the Lusatian people; “egalitarianism” builds upon social equality in the Biskupin stronghold).

Today students can read that “the settlement in Biskupin was erected around 2600 years ago, its inhabitants most certainly spoke a language different from ours. The population was approximately one thousand people. They cultivated land, reared animals, knew how to process bronze” (Małkowski 1998, 24–25). However, this message differs significantly from that still found circulating in a history course which states that “2500 years ago, ancestors of the Slavs arrived at the lake, whose descendants were later to become Poles. The peninsula was an island in those days...” (Centkowski, Syty 1991, 14). Such multivocality (even if generously termed) is additionally problematised by factual differences presented in textbooks. One states that: “Archaeologists are often helped by pure luck (...) as was the case with the discovery of the famous stronghold of Biskupin from 2500 years ago” (Marciniak, Hensler, Syty 1999); while another, that: “Archaeological research has provided us with a lot of information about the life of people on the territory of modern Poland nearly 3000 thousand years ago” (Julkowska, Konieczka-Śliwińska, Skórzyńska 1999, 80–81).

Especially interesting is the latter book, which is illustrated by a reconstruction of Biskupin and a question “what does it mean that the inhabitants of Biskupin were self-reliant?” Thus, the student’s attention is diverted from the issue of identity and directed towards existential and material problems, with only a slight reference to the

sense of identity and continuity in the words “people on the territory of modern Poland”⁸. The verified chronology of Lusatian Biskupin is also used in *History and Social Sciences Course book for Grade 4. Family, Poland and Europe*, where next to a photograph of a reconstructed palisade gate we can read: “Around 2600 years ago, visitors entered Biskupin through this gate”, or “The stronghold of Biskupin had 102 wooden houses located in several rows along streets also laid with wood” (Baran, Bobiński 1999, 81–82). Interestingly, the text itself lacks any reference to Biskupin.

In the late 1990s, the inseparable pairing of Biskupin with the Slavs had not only been weakened, but even breaks – unimaginable thus far – began to appear between the association of archaeology with Biskupin. The eradication of the Biskupin ambiguity was taken one step further by the author of *History – grade 4. Let me tell you a story*, who neglected Biskupin altogether. The lack of direct reference to Biskupin despite drawing on a lot of its archaeological content⁹ (Wołosik 1999, 61, 65–67) is surprising and depressing, when one considers the multicultural and extraordinarily well-preserved qualities of that unique site. Is the approach taken in that volume symptomatic? Is the absence of Biskupin in some textbooks today the result of poorly examined factual gaps by professionals? Is that “accident” significant enough to move the debate on to what is the role of archaeology when deprived of its identity-building mission? With

⁸ The lack of ethnic identity connotations in that book and the updated dating (no longer “2500” but “nearly three thousand years ago”) is an wise and intentional interpretative change, which is not surprising when one understands the background of that book. It was prepared by scholars from Poznań University under the direction of ideas of Jerzy Topolski. It is worth stressing that researchers of the Institute of History, very solid authors Violetta Julowska, Danuta Konieczka-Śliwińska, and Izabela Skórzyńska (1999, 80–81), also developed the Biskupin issue into a more critical representation through a series prepared for junior high schools which includes a research question: “Were there Slavs in Biskupin?” It also brings into consideration a problem almost completely omitted from my sketch, that of the how to problematize past reality for the 12–13s as well as for 7–8 years olds students?

⁹ The first chapter in this textbook is directed towards proto-history and archaeology as such. Among others, the term “excavations” is illustrated in that book with authentic photographs from field work. One of the photographs is titled: 1998 – *Archaeological site in Wierzchuca Nadgórna in the Podlaskie Voivodship*. The textbook also includes commentary: “Archaeologists study a settlement which existed in this place in the first centuries A.D. and the excavation works plan with a drawing of a profile called *diagram*”. It seems to evidence the author’s involvement in highlighting issues from the archaeological sphere as such (Wołosik 1999, 64–66).

some difficulty, such questions can be placed within considerations of archaeological inquiry as understood in the most common sense. However, within the framework of *second degree archaeology*, answers for such questions can start to be relevant as the *cognitive-constructive messages* treated here as crucial for understanding not only social beliefs and presuppositions about the past but also archaeologists' communicative and social competences and attitudes toward the general public. What for? At least, it can help to enrich and problematise knowledge about the particular manifestations of (un)interest in the past(s) within the cultural system.

In summary, the plural nature of the past and the collective shaping of its representations and simulations can be illustrated by many cases. The issue of the ethno-genesis of the Slavs, referring also to Biskupin (presented above as a subject of "collective messages"), is seen in both academic publications and textbooks as only one of many. One might assume that the visions of the past(s) are today rather subjective categories, whose objectivity is no longer guaranteed by the State or by academia. Thus not only has history "abandoned its claim to bearing coherent meaning and consequently lost its pedagogical authority to transmit values" (Nora 1989, 11), also archaeology, at least in contemporary Poland, faces such kind of problems.

From the perspective of Polish archaeology it seems as if the need for (re)formulating and enriching the prevalent cultural practices connected to material traces of the past and knowledge about it is persuaded or/and inspired (the selection of verb depends on individual attitude toward that kind of stimulus's) more by the general public than by specialists. This has a crucial influence on academic disciplines such as archaeology, and also on the statuses and conditions of material traces of the past. Presumably, this should result in greater appreciation of collective imaginations of the past. Popular culture (in which the knowledge or beliefs about the past are enrolled) is a source of knowledge not only about "functional cognitive constructs", but also about the social relations (such as actions and interactions of archaeologists and reconstructors, collectors and many other stakeholders) and last but not least about the agency of *materiality* within "second reality".

“Second Reality” as the Determinant for the Past

Past reality is certainly a product of the real, but not exclusively. If past reality is seen not solely as the reflection of the real, the congruence between such a reflection and the actual state of affairs can still never be determined to the point of scientific certainty, but can be more subservient and advantageous. Since reality and its various manifestations such as materiality are to some extent constructed, it is never revealed directly and is always being shaped by a number of additional factors, which as is underscored by Michael Fleischer “cannot be entirely reduced solely to what is real” (2002, 314). Should we (for the purposes of these deliberations) analyse the observation that those “additional factors” are chance-governed products of the real in the framework of a long timeline? If yes, the temporal entanglement (i.e. the diachronic character of archaeological remains) seems to be overwhelming (Domańska 2008), as providing to the question of: what does archaeology actually study, the past or the present?

The fact that archaeologists are motivated to investigate the remote past in the light of modern political and market uses of it, of social (and individual) interests and of intellectual and pragmatic trends, is obvious. But the extent to which they are susceptible to each factor and the rules the separate factors play in activating the outputs of archaeological activities is not clear. The perspective of *second degree archaeology* denotes a departure from positivistic “factography”, the history of events and linearity, towards the realm of the symbolic, serving to boost also various fragments of collective imagination and popular culture. An analysis of many means by which the past can be presented, used and functionalised in order to fulfil the most current needs at hand can be worthwhile for many reasons. One of them is to illustrate the complexity of the relation between real and archaeological, scientific and common, etc.

The physical and abstract (cognitive, semantic, social, etc.) spaces around Lake Biskupin provides a great chance to observe the confrontation (symbiosis/clash) between the frames of minds of archaeologists (aware of the site’s intellectual inheritance) and expectations of visitors (wishing to see not only the accomplishments of local archaeologists but also everything that they associate with archaeology). As such Biskupin case is a clear-cut case of sometimes-conflicting interests

between what was found, what was stipulated and what was expected. Instead of meaningful conclusions based on the detached overview of research done so far, the phenomenon which had raised it to the level of a Monument of National History – serves to shroud the site in obscure and partial deliberations.

It is hard to escape the impression that the situation in Biskupin is no longer fuelled by an intellectual game of interpretations, but rather by a free-market struggle to maintain the unique status that the site once enjoyed. Although this issue is not really an element of our deliberations here, it is interesting to observe that the scientific interpretations of the settlement may rather be treated as a manifestation of contemporary needs and opportunities. If that intuition is correct, then also academic outcomes (publications, debates, atmosphere, divisions, and even reasons for muteness observed around some interpretative areas connected to Biskupin) should be seen as the elements of *second degree history/archaeology* because they impact on the overview of the past in trans-communicative senses and their dynamics.

The long lasting role of Biskupin as the “Slavonic cradle” is a great case to study the (un)changing attitudes and beliefs caused by the lack of archaeologists’ decision about how the site is going to sustain senses (e.g. of belonging) in the future. The question *if* it is going to sustain senses seems inadequate, since that place can be and should be treated as the “unique site of remembrance”. *Remembrance* may simply refer to the presence of this legacy as an element co-constituting the context that underlines the meaning of various products, occurrences, educational messages and forms of entertainment present in contemporary culture. It is assumed that the constituting basis for the establishment of a site of remembrance is provided by a certain sense of intergenerational connection. In this light, visiting Biskupin (or discussing it, which is in itself a very specific form of visiting) becomes a way of remaining true to the legacy of the forefathers and preserving their values, ideas and codes for the benefit of future generations (Szpociński 2007, 15–16).

In general, Biskupin as a part of the social system comprises a number of phenomena, common for various primacies, which, despite being *products* of first reality, cannot be fully reduced to the same. As with all such phenomena it can be categorised as *sign* phenomena in terms of character. Reflections on the simulations of past reality, such

as the “reconstruction” presented today at Biskupin, can hopefully provide us with deeper understanding of different type of *statements* (mentioned before).

Socially active archaeological sites can in the long-term perspective allow statements about “second reality” to be the subject of inquiry as serious as those about “first reality”. It provokes questions such as: what influences the decisions and abilities of archaeologists and other individuals in respect to their interaction with the material traces of the past? What shapes their views of “past cultural reality”, and ultimately, what sense, significance, social response and cultural implications result from archaeologists’ activities? Finding the answers for such questions is challenging from the perspective of the *proper* archaeologist. However, I have assumed that “the potential provided by modern theoretical reflection in the depiction of past culture through the prism of material culture analyses” (which the editors of that volume deemed the main focus of this publication), can also be found in examination of the circumstances under which such answers can be possible.

In detail, the perception of the archaeological *sites* (Biskupin) as an interrelated network of material, cognitive, social and didactic phenomena encourages a more in-depth and systematic analysis of different *statements*, factors, *signs* from both the *first* and the *second reality*. Some of them, such as textbooks, can be regarded also as responsible for the long cognitive torpor around the interpretation of the ethnic issues among archaeologists (*vide* Urbańczyk 2006; Barford 2003). However, simultaneously they can be seen also as factors in the development of interest in public issues among academics and the ever rising popularity of “specific” type of archaeology. That dual potential needs further studies and should not be ignored. Those are only few of many potential reasons for favouring *second degree archaeologists’* type of reflection.

Due to the lack of existing patterns, building up knowledge of *second degree archaeology* is bound to be done gradually and at times hesitantly. It seems, however, that the effort is worthwhile, so that in the boom period of the “archaeological brand” (Holtorf 2007) we are not faced with the same problem whereby “academic historians practising their science in accordance with methodological standards and good academic practice have been marginalised in the public debate on current history. Those who wish to avoid marginalisation, must adapt to standards imposed by the media” (Ricoeur, 2002, 50).

Conclusions

To sum up, through the concept of *second reality* (which pertains to *statements*, opinions, judgements, understanding and world views -also views of the world in the past), one might try to determine *what* part of the specific phenomena (here the academic and public constructs of Biskupin) generates meanings and *how* and *why* it finds representation in the world of signs. In other words, the manifestations of various actions and communications (related to either the materiality, whose past is being studied, or the activity of archaeologists) may be ordered, systematised and interpreted so as to determine *how* and *why*, and *in what manner* archaeology functions or may function and what type of social space it covers as the result of mediations with the general public. If, as suggested by Laurent Olivier, archaeologists, are “those who bring back the vanished past, who make it reappear in the present and who, in so doing, change history by making the past happen” (2007, 97) – *second degree archaeology* can provide us with the basis for better understanding than the second important part of Olivier’s assumption. The notion of *transformation*, which it implicitly contains, is something far more promising than the conventional view that “archaeology brings the past back”, suggested in the first part of the quoted sentence. What can be conceived as the crucial role of archaeology is an understanding, with its own grammar, of the “trajectory of the past into the present” and that would be placed as (as much alluring as challenging) an agenda for further study in *archaeology*.

I will, therefore, venture a thesis that archaeology, as I am able to see it from the local subjective perspective, needs to enrich the existing scope of research traditions with elements focusing on the activity-related (dynamic) aspect of symbolic-cultural practice. The “observer perspective” (defined and understood here after Fleischer 2005, 105) or the long lasting effects of “new epistemology of reading” or “deconstructive reading” (launched a long time ago by Foucault, Derrida, Barthes etc.) should not be ignored any more. Also the unique durability and agency of material traces of the past (and/or stimulated by the past) provoke interest in emphasising *how* material remains mean and what thoughts they stimulate. All such dilemmas and practices may provoke and support investigation and also affirm the plurality of meanings obtained by remains being re-read by new people in new

contexts. Such readings are more a matter of translation and negotiation than of recovering (further inspirations and references in Olsen 2006). If we do not discover, and do not reveal the past, but rather we (co-)shape and (co-)create it – it is certainly worth considering the specificity of the responsibility for the status of material remains from the past and the ways in which archaeological knowledge is perceived by the society and individuals.

Archaeologists are certainly faced with the complexity of contemporary societies' dilemmas. They can be seen not only as ambitious scholars, but also as media "tools" or as "pop-scientists" (Kowalski 2004). They are *in betwixt* all of it. They are both the participants in cultural processes and the researchers studying them (Zeidler-Janiszewska 2007, 46). Realising archaeologists' research agendas dictated not only by the fragile status of the material remains from the past, but also by the specificity of the *age of uncertainty* (i.e. Scott and Gibbons 2001), and taking into consideration the complex expectations of the general public opinion – can be helpful in obtaining the multilateral picture of those particular cultural phenomena, which are somehow entangled with the *material memory*, the "past" and the present. I believe that *second degree history/ archaeology* can be helpful in achieving that goal (Warsaw 2009).

References

- Baran B. and Bobiński W. 1999. *W rodzinie w Polsce w Europie. Podręcznik do historii i społeczeństwa dla klasy 4*. Warszawa.
- Barford P. 2003. Crisis in the Shadows: Recent Polish Polemic on the Origin of the Slavs. *Slavia Antiqua* 44, 121–155.
- Brzeziński W. 2008. Biskupin – a Living Legend. In D. Piotrowska, *Prolegomena do Archeologii Biskupina. Tom 1: Bibliografia archeologiczna Biskupina 1933–1983*. Warszawa, 9–12.
- Centkowski J. and Syty A. 1991. *Historia-klasa czwarta szkoły podstawowej. „Z naszych dziejów”*. Warszawa.
- Chomentowska B. 1980. *Najdawniejsza historia ziem polskich*. Warszawa.
- Domańska E. 2006. The return to things. *Archaeologia Polona* 44: *Archaeology – Antropology – History. Parallel tracks and divergences*, 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.
- Dąbrowski K. 1964. *Przymierze z archeologią*. Warszawa.
- Fleischer M. 2002. *Teoria kultury i komunikacji*. Wrocław.

- Fleischer M. 2005. *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*. Wrocław.
- Gediga B. and Piotrowski W. (eds.). 2004. *Archeologia. Kultura. Ideologie*. Biskupin–Wrocław, 213–221.
- Hahn H. H., Traba R., Górny M., and Kończal K. 2009. *Polsko-niemieckie miejsca pamięci / Deutsch-polnische Erinnerungsorte. Reader dla Auterek i Autorów artykułów na temat polsko-niemieckich miejsc pamięci*. Typescript.
- Hensel W. 1946. Recenzja. *Przegląd Wielkopolski* 2 (6), 186–187.
- Historia. 1975. *Historia. Wstępna wersja programu 10 letniej szkoły średniej*. Warszawa.
- Holtorf C. 2007. *Archaeology as a brand. The meaning of archaeology in contemporary popular culture*. Oxford.
- Ihde D. 2003. *More Material Hermeneutics*. [www.ifz.tugraz.at/index_en.php/filemanager/download/1125/More%20Material%20Hermeneutics%20\(1\).pdf](http://www.ifz.tugraz.at/index_en.php/filemanager/download/1125/More%20Material%20Hermeneutics%20(1).pdf).
- Jakimowicz R. 1947. Prehistoria w szkole. Na marginesie podręcznika „Ziemia opowiada”. *Z otchłani wieków* 16, 127–136.
- Jasienica P. 1952. *Świt Słowiańskiego jutra*. Poznań.
- Jasienica P. 1965. *Słowiański rodowód*. Warszawa.
- Julkowska V. and Konieczka-Śliwińska D. and Skórzyńska I. 1999. *Historia i społeczeństwo. Podręcznik dla klasy 4 szkoły podstawowej adaptacja dydaktyczna*. Poznań.
- Kaczanowski P. and Kozłowski J. K. 1998 *Wielka Historia Polski 1. Najdawniejsze dzieje ziem polskich (do VII w)*. Warszawa.
- Kłoskowska A. 1996. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa.
- Kończal K. 2009. Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia. In A. Szpociński (ed.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*. Warszawa, 207–226.
- Kostrzewski J. 1946. Recenzja książki „Życie ludzi w dawnych wiekach” (Review of the book “How people lived ages ago”). *Przegląd Archeologiczny* 7, 117–120.
- Kowalski P. 2004. *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*. Kraków.
- Kristiansen K. 1993. The strength of the past and its great might: an essay on the use of the Past. *Journal Of the European Archaeology* 1, 3–32.
- Lascaux, <http://www.lascaux.culture.fr>.
- Leube A. 2004. Zur Germanen- Ideologie in der NS-Zeit (O ideologii Germanów w okresie narodowego socjalizmu). In B. Gediga and W. Piotrowski (eds.), *Archeologia. Kultura. Ideologie*. Biskupin–Wrocław, 83–90.
- Olivier L. 2008. *Le sombre abime du temps: memoire et archeologie*. Paris.
- Olsen B. 2006. Scenes from a Troubled Engagement: Post-Structuralism and Material Culture Studies. In Ch. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands, and P. Spyer (eds.), *Handbook of Material Culture*. London, 85–103.
- Olsen B. 2003. Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review* 36 (2), 87–104.
- Małkowski T. 1998. *Historia dla klasy 4 szkoły podstawowej. Dzieje Cywilizacji*. Gdańsk.

- Marciniak E., Hensler M., Syty A. 1999. *Historia i społeczeństwo dla klasy 4*. Warszawa.
- Nora P. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, *Representations* 26. *Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring)*, 7–24.
- Nora P. 1995. Das Abenteuer „Lieux de memoire”. In F. Etienne (...) (eds.), *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen, s. 83–92.
- Nora P. 2002. Pour une histoire au second degré. *Le débat. Mémoires du XX^e siècle* 122, 24–31.
- Piotrowska D. 2004. Biskupin – ideologie – kultura. In B. Gediga and W. Piotrowski (eds.), *Archeologia. Kultura. Ideologie*. Biskupin–Wrocław, 91–155.
- Piotrowska D. 2008. *Prolegomena do archeologii Biskupina. Tom 1: Bibliografia archeologiczna Biskupina 1933–1983*. Warszawa.
- Program szkoły podstawowej. *Historia. Klasy 4–8*. 1990. Warszawa.
- Przeworska J. 1946. *Życie ludzi w dawnych wiekach. Z 68 rysunkami Janiny Rosen*. Warszawa.
- Ricoeur P. 2002. Większość była gapiami. In J. Żakowski (ed.), *Rewanż pamięci*. Warszawa, 45–57.
- Shanks M. 2007. Digital Media, Agile Design, and the Politics of Archaeological Authorship. In T. Clack and M. Brittain (eds.), *Archaeology and the Media*. Walnut Creek, 273–289.
- Strzelczyk J. 2003. Początki Polski i Niemiec. In A. Lawaty and H. Orłowski (eds.), *Polacy i Niemcy. Historia – kultura – polityka*. Poznań, 13–24.
- Szpociński A., Kwiatkowski P. 2006. *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Warszawa.
- Urbańczyk P. 2006. Polski węzeł słowiański. In P. Urbańczyk (ed.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian / Non Slaves about the Origin of the Slavs*. Poznań–Warszawa, 133–153.
- Sarnowska W., Tropaczyńska-Ogarkowa W. and Podolak W. 1948. *Ziemia opowiada. Podręcznik do nauki prehistorii dla klasy 3 szkoły podstawowej*. Warszawa.
- Scott P., Gibbons M. 2001. *Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge.
- Składanowski H. 2004. *Stosunki polsko-sowieckie w programach nauczania i podręcznikach historii w szkole powszechnej (podstawowej) w Polsce w latach 1932–1956*. Toruń.
- Sömmer U. 2004. Die Lausitzer Kultur- Germanen, Illyrer oder Sorben? Etnische Deutungen der sächsischen Vorgeschichte im 19. und frühen zwanzigsten Jahrhundert. In B. Gediga and W. Piotrowski (eds.), *Archeologia – Kultura – Ideologie*. Biskupin–Wrocław, 57–72.
- Waśko P., Wrońska M. and Zduniak A. (eds.). 2005. *Polski system edukacji po reformie 1999 roku*. Poznań–Warszawa 2005. Also available at <http://konferencja.21.edu.pl/publikacje>.
- Wołosik A. 1999. *Historia. Szkoła podstawowa klasa 4. Opowiem Ci ciekawą historię*. Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska A. 2007. Perspektywy performatywizmu. *Teksty Drugie* 5 (107), 34–47.

Anna Zalewska

Archeologia jako element współczesnych wyobrażeń kulturowych

Traktowany tu umownie i roboczo, tytułowy termin archeologia *drugiego stopnia*, łączyć można z szerokim polem inspiracji¹. Jako zasadniczą traktuję, stopniowo upowszechnianą koncepcję zaproponowaną przez francuskiego historyka Pierra Norę, który raczej inspiruje pewną formę badań określanych jako „historia drugiego stopnia” (*histoire au second degré*), niż wypracowuje jej zamknięte definicje (Nora 2002). Uznanie tej specyficznej formy uprawiania historii za wartościowe uzupełnienie tradycyjnej historiografii (Kończal 2009) motywuje do analogicznego potraktowania przejawów wtórnego eksploatowania wiedzy archeologicznej oraz stanowiących domenę archeologii materialnych śladów przeszłości. Zwłaszcza, że rekomendowana przez Norę perspektywa pozwala postrzegać tego typu ślady jako „częstki znaczące” wówczas, gdy wolą ludzi lub pracą czasu zostały one przekształcone w symboliczną część dziedzictwa pamiętanego przez daną wspólnotę – stając się przez to „miejscami pamięci” (*lieux de memoire*) lub ich komponentami (Nora 1989).

W systematyzacji zjawisk poddawanych refleksji z perspektywy archeologii „drugiego stopnia” pomocna wydała mi się koncepcja „drugiej rzeczywistości” drobiazgowo charakteryzowana przez Michaela Fleischera. Na rzeczywistość tą składają się „kognitywne konstrukty”, tj. różnego rodzaju *wypowiedzi* oraz utrwalone w nich i manifestujące się poprzez nie opinie, mniemania, postawy, nastawienia i sterujące nimi obrazy świata. Nie jest więc ona zjawiskiem przestrzenno-fizykalnym, lecz „funkcjonalno-semiotycznym”, relacjonalnym i systemowym, chociaż jej bazę stanowi obok socjalnego systemu interakcji i działań także biologiczny system organizmów (Fleischer 2002, 324). W owym „socjalnym systemie interakcji” niebagatelną rolę odgrywają materialne nośniki znaczeń (w tym także te odnoszone do przeszłości) wówczas, gdy wzbudzają zainteresowanie, a ich materialność jest informatywna i podlega (re)interpretacjom. Trzeba pewnej determinacji i uważności, by w różnego typu *wypowiedziach* na temat śladów z prze-

¹ W rodzimej humanistyce zagadnieniami z kręgu zróżnicowanego eksploatowania wiedzy na temat przeszłości (wiązanymi m.in. z pamięcią zbiorową, społeczną, kulturową czy komunikatywną) bardziej niż badacze przeszłości, zajmują się literaturoznawcy, kulturoznawcy i socjologowie (szerzej na ten temat piszą: Hahn, Traba, Górny, Kończal 2009, 18–19). W tym miejscu chciałam serdecznie podziękować Pani Kornelii Kończal oraz Profesorom Hansowi H. Hahnowi i Robertowi Tracie za możliwość uczestniczenia w projekcie „Polsko-niemieckie miejsca pamięci / Deutsche Erinnerungsorte” oraz za związany z tym bieżący dostęp do materiałów, które pozwoliły mi poznać aktualny stan badań nad „historią drugiego stopnia”.

szłości (począwszy od zdyscyplinowanej refleksji stanowiącej domenę wiedzy archeologicznej, a skończywszy na często ulotnych i trudno uchwytnych „szumach” popkultury) – dostrzec, uwypuklić i uszanować zawierające się w nich znaczenia. Wszystkie one mogą być traktowane jako istotny element charakterystyki współczesnego świata wyobrażeń kulturowych.

Miejsce archeologii (*drugiego stopnia*) w imaginarium społecznym

Badanie różnego rodzaju *wypowiedzi*, w których zawiera się element wiedzy archeologicznej lub poprzez które aktywizowane są materialne ślady przeszłości, daje wyobrażenie m.in. o zbiorowych imaginacjach na temat przeszłości. Wpisuje się to w przestrzeń prób „historii drugiego stopnia”, w ramach której docieka się przejawów i przemian, jakim podlegały i podlegają kolektywne wyobrażenia dotyczące przeszłości. O ile jednak domeną „historii drugiego stopnia” są dociekania dotyczące ludzkiej pamięci zbiorowej oraz rolę jakie pełni pamięć w procesach konstytuujących zbiorowe tożsamości, o tyle w przypadku archeologii *drugiego stopnia* należałoby pytać także o *pamięć materii* i *sprawczość materii*. Brane tu pod uwagę *wypowiedzi* manifestują się w co najmniej dwóch formach: z jednej strony „jako (dane fizycznie) *środki komunikacji* (lub bazy komunikacji)”, a z drugiej „jako kognitywno-konstruktywne komunikaty” (Fleischer 2002, 323–330)². Ich w miarę możliwości kompletne rozpoznanie wymaga szczególnego podejścia, z uwagi na fakt, że pozostałości po przeszłości, postrzegane jako *środki komunikacji* są z wielu powodów wyjątkowe³. Podlegając wpływom zarówno procesów fizycznych jak i społecznych, komunikują jedynie fragmenty znaczeń nakładanych na nie przez „systemy kulturowe”, w które były lub są angażowane. Przy czym, znaczenia te, często uzyskiwane są kosztem zatarcia pewnych cech stanowiących o specyfice „baz komunikacji”.

Postrzeganie pozostałości przeszłości jako ewentualnych *środków komunikacji*, funkcjonujących z różnych powodów i na odmiennych zasadach, ale

² Komunikaty te obecne są w dwóch postaciach: jako wyprodukowane przez jednostki w akcie indywidualnej konkretyzacji *indywidualne komunikaty*, które dla nauki o kulturze interesujące są tylko z uwagi na mechanizm ich konstrukcji i produkcji oraz jako kulturowo relewantne *kolektywne komunikaty*, obecne w przestrzeni kulturowej i w niej oddziałujące. Kolektywne komunikaty (oraz pozostałe konstrukty) są dane, są tak a nie inaczej socjalizowane i sterują ukierunkowaniem danej manifestacji systemu kultury (Fleischer 2002, 324).

³ Dlatego konieczna jest także refleksja nad tym w jaki sposób i w jakim zakresie, rozpoznanie narastającego wokół i na pozostałościach przeszłości *palimpsestu* znaczeń może być pomocne we wzmacnianiu aktualnej kondycji kruchych fragmentów przeszłości. Ewentualne odpowiedzi mogą być o tyle istotne, że autentyczne pozostałości konfrontowane są coraz częściej przez współczesną kulturę z konkurencyjnymi (?) dla nich jakościami, np. materialnymi i wirtualnymi symulacjami przeszłej rzeczywistości, których status (m.in. poznawczy) pozostaje nie w pełni oczywisty.

jednak i kiedyś i dziś unaocznia jednocześnie fakt, że warunkują one naszą teraźniejszość. O ile za dość czytelne uznać można „sprawstwo rzeczy”, jako materialnych „determinant” pewnych działań społecznych (np. przebieg szlaków handlowych kiedyś i dziś; rozplanowanie współczesnych miast względem ich historycznej zabudowy), o tyle dociekanie tego jak i w jakim stopniu oraz z jakim skutkiem i wobec kogo materia „zaświadcza(ła)” o przeszłości kreując „kognitywne konstrukty” – wymaga specyficznego podejścia.

Jeśli historyk Pierre Nora istotę odrębności „historii drugiego stopnia” od klasycznej historiografii ilustruje jako fundamentalną różnicę między konkretnym opisem malowideł z grotu w Lascaux a ich analizą opartą na wygłoszonej z okazji pięćdziesięciolecia odkrycia naskalnych rysunków mowie Mitteranda (Nora 1995, 86), to potencjalny badacz archeologii *drugiego stopnia* zauważyć może dodatkowo zasadnicze różnice między uprzednią kondycją jaskini w Lascaux, a tym, co stanowi ona (w sensie materialnym) dziś. Istotne mogą okazać się, np. odczytywane właśnie z materii, informacje dotyczące zmiennej dostępności, użyteczności, atrakcyjności tej ikonicznej przestrzeni. Za ciekawe mogą też zostać uznane relacje między jedyną w swoim rodzaju oryginalną jaskinią w Lascaux, a tworam takimi jak materialne Lascaux II, czy Lascaux wirtualne. Archeologia *drugiego stopnia* zawierałaby więc zarówno analizy tego, co złożyło się na zmienne zainteresowanie tym miejscem oraz na chęć bezpośredniego z nim kontaktu, jak i tego jaki miało to wpływ na (bio)materię jaskini w jej długim trwaniu⁴. Można by rzec, że przedmiotem dociekań archeologii *drugiego stopnia* jest materia uwikłana w kulturę uwikłaną w materię⁵.

Wyodrębnienie terminologiczne z „historii drugiego stopnia” nie oznacza, że archeologia *drugiego stopnia* wymyka się wyłącznie ku „pamięci materialnej” z planu „świadomości historycznej”, pamięci ludzkiej, etc. Wręcz przeciwnie, jest od nich uzależniona, zarówno jako dyscyplina kształtowana

⁴ W przypadku, przywołanej tu wyłącznie jako ilustracja, jaskini w Lascaux, w drugiej połowie XX wieku, wyjątkowo wysoki poziom CO² skutkujący kondensacją wody na ścianach jaskini i podwyższoną temperaturą stał się przyczyną niepokoju odpowiedzialnych za „stan zachowania unikatowej sztuki oraz komfort zwiedzających”. By zneutralizować skutki czynników antropomorficznych i destrukcyjnych działań m.in. grzybów *fusarium solani* etc. zastosowano nowe narzędzia, środki badawcze i konserwatorskie. Jest to ciekawy przykład tego, jak masowe zainteresowanie odległą przeszłością i wszystko to, co składa się na tzw. przemysł dziedzictwa przyczynia się nie tylko do ciągłej aktualizacji i „uwspółcześnienia” sensów i znaczeń, ale także do reakcji materii na te zjawiska. Więcej informacji na temat fenomenu *Lascaux* m.in. na: <http://www.lascaux.culture.fr>.

⁵ Na przyspieszenie destrukcyjnych procesów podepozycyjnych ma wpływ m.in. rosnące i masowe zainteresowanie przeszłością. Fizyczne skutki jakie „przemysł dziedzictwa” wywiera na pozostałościach przeszłości wymagają systematycznego rozpoznania w szerszej skali. Za godne uwagi archeologów można też uznać efekty konfrontacji oryginalnych śladów przeszłości z różnego typu *simulacrami*, które powodują specyficzną „aktualizację” i „aktywizację”, często jednak okupioną degradacją tych pierwszych.

w konkretnych kontekstach społecznych, jak i jako efekt działań jednostek podlegających procesom określonej „kulturacji”. W tym sensie archeologia jest i będzie dostarczycielką wiedzy, znaczeń i sensów dla „historii drugiego stopnia”. Ma jednak archeologia możliwość (a także narzędzia, metody, przestrzenie prób) by, przeniknąć osobiwą „memoire matérielle”, *pamięć materii, pamięć materialną, czy pamięć zmaterializowaną*. Wszystkie te nieprecyzyjne określenia odwołują się do materialnych nośników znaczeń, w których zapisał się czas, lub bardziej precyzyjnie do jednostek materialnych w których zarejestrowana jest pamięć jakiegoś momentu czasu.

Francuski archeolog, konserwator i teoretyk Laurent Olivier określa je mianem *objets-mémoire* (Olivier 2008, 198–201). Promując postrzeganie archeologii nie (wyłącznie) jako formy historii, lecz jako formy pamięci, zauważa on m.in., że „miejsce przeszłości nie należy do przeszłości, lecz raczej do teraźniejszości”. W efekcie, to, co mamy na powierzchni lub nieco pod nią to „pozostałości, ślady, fragment czasu, które nieustannie angażujemy w życie każdego z nas i które wciąż dostosowujemy do nowych okoliczności” (Olivier 2007, 86, 100).

Reasumując, przedmiotem dociekań archeologii *drugiego stopnia* nie jest umiejscawianie artefaktów w procesie uzasadniania wiedzy na temat przeszłości lecz raczej odwoływanie się do nich celem zrozumienia jaki mają one wpływ na specyfikę *imaginarium* społecznego, na znaczenie „przeszłości” (we) współczesności a także na status społeczny wiedzy archeologicznej. Zakładam tu, że za punkt wyjścia można obrać mieszczącą się w planie historii drugiego stopnia obserwację a przez to lepsze zrozumienie sposobów funkcjonowania wiedzy archeologicznej w przestrzeni pozaakademickiej. Może to mieć znaczący i pozytywny wpływ na współczesną kondycję i status materialnych pozostałości przeszłości.

Sposobem na zrozumienie współczesnego funkcjonowania wiedzy na temat przeszłości oraz przeświadczeń i opinii mających wpływ na nasz stosunek do materialnych nośników znaczeń, może być analiza specyfiki informacji podstawowych kanałów informacyjnych poprzez które kształtowana jest wiedza archeologiczna. Masowe oddziaływanie w tej przestrzeni można łączyć z przekazem zawartym w podręcznikach wczesnoszkolnych.

Po(d)ręczna „przeszłość” w podręcznikach wczesnoszkolnych

Przeszłość jest podręczna, jest tu i teraz, jest wszędzie. Jej następstwa wypełniają świat swą obecnością. Wydaje się jednak, że to nie bliskie towarzystwo materialnych pozostałości przeszłości, ale specyficzne, bardzo ograniczone informacje na temat pradziejów zawarte w podręcznikach szkolnych mają zasadniczy wpływ na społeczny stan wiedzy archeologicznej i na postawy wobec materialnych nośników znaczeń. Zakładam tu, niestety wyłącznie intuicyjnie, że największą rolę w kształtowaniu szeroko rozumianej świadomości historycznej (w tym archeologicznej), odgrywa wczesnoszkolna edukacja historyczna. Jest ona oczywiście simultanicznie stymulowana oraz uzu-

pełniana przez inne typy wypowiedzi. Różne mass media typu TV, Internet, radio, etc. pomocne są w poszerzaniu wiedzy uczniów m.in. na temat (materialności) przeszłości. Ostatnio, coraz większą rolę zaczyna w tym procesie odgrywać „komunikacja performatywna” (prezentacje żywej/doświadczalnej archeologii, działania grup rekonstrukcyjnych etc.). Nie należy co oczywiste pomijać wpływu również takich mediów jak przekazywana z pokolenia na pokolenie tradycja rodzinna, nauczanie kościoła, literatura czy sztuka. Jednak, to niezmiennie edukacja szkolna „zapewnia młodzieży niezbędną wiedzę i umiejętności potrzebne do prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie oraz rozumienie procesu dziejowego własnego narodu i państwa” (Składanowski 2004, 7). Podkreślić należy, że nauka w szkole podstawowej jako obowiązkowa, ma poważny wpływ na świadomość historyczną i stosunek do przeszłości całego społeczeństwa, gdyż jej oddziaływanie wychowawczo-informacyjne następuje w sposób zorganizowany i systematyczny.

Złożoność procesu kształtowania „podstaw wiedzy na temat przeszłości” można zobrazować odwołując się do reprezentacji konkretnego fenomenu, który już od prawie 100 lat kształtuje naszą rodzimą „teraźniejszość”, w tym stosunek Polaków do wiedzy archeologicznej. Stanowiskiem, które niewątpliwie osiągnęło „wyjątkową rangę symbolu badań nad odległą historią naszych ziem” (Dąbrowski 1964, 74) jest Biskupin. O prehistorycznej osadzie biskupińskiej uczyły się w szkole przez kilkadziesiąt lat w sumie miliony Polaków, czego konsekwencją jest obecność archeologicznego Biskupina w podręcznikach szkolnych i w różnego rodzaju materiałach metodycznych adresowanych do nauczycieli (Piotrowska 2008, 32–33): „w całej historii polskiej archeologii nie ma chyba drugiego takiego stanowiska, jak właśnie gród kultury łużyckiej w Biskupinie. Znajduje on poczesne miejsce w każdym szkolnym podręczniku, przez dziesięciolecia był symbolem i jednym z ważniejszych odnośników słowiańskiej tożsamości Polaków. Przez dekady był przedmiotem ożywionych dyskusji i sporów nierzadko o charakterze bardziej politycznym niż naukowym” (Brzeziński 2008, 9). Stało się tak, głównie z tej racji, że przez dziesięciolecia Biskupin funkcjonował jako symbol i jeden z istotniejszych punktów odniesienia Słowiańskiej tożsamości Polaków i jako taki był szeroko prezentowany społeczeństwu (*vide* imponujące zestawienie przejawów popularyzacji biskupińskiej osady m.in. poprzez TV, słuchowiska radiowe, fikcje literackie (Piotrowska 2008, 427–428, 381). Za istotę zrozumienia, jak i dlaczego Biskupin był i wciąż bywa aktywny – nie tylko w procesie budowania świadomości archeologicznej, ale również narodowej, można uznać treści zawarte w podręcznikach szkolnych sytuowane na tle setek artykułów, książek, filmów, powieści etc, które choćby wspominają Biskupin⁶). Składają się one na dość homogeniczny obraz Biskupina, który

⁶ „Ważna rola, jaka przypadła wykopaliskom biskupińskim w nasilającej się wojnie ideologicznej z propagandą nazistowską III Rzeszy, sprawiła, że pisali o nich literaci w utworach beletrystycznych, esejach, reportażach” (Piotrowska 2008, 18, 32–33) – które jako „nośniki pamięci” wciąż funkcjonują i biorą udział w socjalizacji kolejnych pokoleń.

traktować należy jako dalekosiężny skutek specyficznych okoliczności historycznych⁷, które były już wielokrotnie i wnikliwie opisywane (m.in. Gediga, Piotrowski 2004, tam dalsza literatura).

Do niedawna, wyjątkowa pozycja Biskupina (którą obrazują m.in. dwie przywołane poniżej niemal bliźniacze opinie z lat 1952 i 2008) wydawała się całkowicie bezapelacyjna i ponadczasowa. W latach 50. i 60. XX w. można było „śmiało zakładać się o najgrubsze pieniądze, że słowo Biskupin w umyśle słuchacza wywoła natychmiast skojarzenie z tym właśnie prastarym miastem” – zauważał Paweł Jasienica zarówno w *Świecie Słowiańskiego jutra* jak i w *Słowiańskim rodowodzie* (1952, 40 i 1965, 39–40). Zaś na początku XXI w. w wymownie zatytułowanym wprowadzeniu („Biskupin legenda wiecznie żywa”) do najnowszej, monumentalnej pracy pt. *Prolegomena do Archeologii Biskupina. Tom 1. Bibliografia archeologiczna Biskupina 1933–1983* autorstwa Danuty Piotrowskiej stwierdzono, że „gdyby zrobić ogólnopolski konkurs dotyczący wiedzy na temat odkryć archeologicznych w naszym kraju, zadając pytanie o nazwę kojarzącą się z polską archeologią, zapewne przytłaczająca większość odpowiedzi byłaby krótka: Biskupin” (Brzeziński 2008, 9–12). Drobne rysy na wizerunku tego bez wątpienia (!) wyjątkowego i monumentalnego stanowiska zaczęły być jednak dostrzegalne już na poziomie poddawanych tu analizie treści podręczników wczesnoszkolnych. Można je oczywiście zignorować, jako nie zawierające się w przestrzeni dociekań archeologa *proper*.

Trudno jednak zignorować również fakt, że to reinterpretacja materialnych pozostałości tej łużyckiej osady spowodowała te zmiany. M.in. na skutek zastosowania nowych narzędzi wobec badanej materii Biskupin przestał być jednoznaczny. O randze i specyfice tej wciąż otwartej „gry” interpretacyjnej może świadczyć fakt, że zarówno intencje tych, którzy dowodzą „braku związku Biskupina ze Słowianami” (tj. „allochtonistów”, uważających się za większość wśród archeologów polskich) jak i tych, którzy obstają, angażując coraz bardziej wyszukane argumenty „za nieprzerwaną ciągłością osadniczą” – mogą być przez odbiorców uznawane za równie szczere, uzasadnione, czy przekonujące⁸. Bierność w stosunku do tego typu wyzwań

⁷ Niewątpliwie ogniskiem zapalnym wzbudzającym potrzebę „obrony” lub ek-sponowania kwestii etnicznych były, podyktowane względami politycznymi, obce roszczenia do zmian zasięgu terytorialnego. Miało to miejsce w czasach, gdy w relacji polsko-niemieckiej lat 30. i 40. XX wieku „podważano kwestie nierozzerwalności więzów etnosu germańskiego i słowiańskiego ze spornymi ziemiami” (Strzelczyk 2003, 19–24).

⁸ Wynika z tego m.in. problem, na jakim etapie edukacji i w jaki sposób, sprzeczne opinie na temat odległej przeszłości mogą / powinny być prezentowane również najmłodszym uczniom. Prowadzi to również do bardziej szczegółowych pytań, na przykład o to, czy brak stymulacji krytycznego myślenia na etapie edukacji wczesnoszkolnej może skutkować dalekosiężnymi negatywnymi skutkami w kształtowaniu świadomości historycznej? Czy edukacja wczesnoszkolna może być postrzegana zarówno jako przyczyna, jak i skutek podtrzymywania mitów historiograficznych

może się okazać ryzykowna. Obrazuje to znane, wielokrotnie już cytowane i niemal profetyczne stwierdzenie Kristiana Kristiansena: „We can no longer hide behind the source criticism and the study of formation processes to neutralize the past, but need to set the political agenda of our work; otherwise others will do it for us” (1993, 3). Kto więc troszczy się za nas o „prasłowiańską legendę biskupińską”, skoro za deficytową należy uznać społeczną wiedzę o tym, że zdaniem pewnej grupy badaczy: „uchwytną w źródłach archeologicznych kulturę ludów słowiańskich z okresu, gdy wkroczyły one na karty historii i zaczęły swą wielką ekspansję obejmującą tereny Łaby po Półwysep Bałkański należy łączyć dopiero z VI wiekiem naszej ery” (Kaczanowski i Kozłowski 1998, 350).

Biskupin już nie zawsze jest traktowany jako oczywisty „emblem” archeologii, przez niektórych autorów podręczników. Czy wynika to z „niedomówień” interpretacyjnych, czy może z pewnych potknięć (m.in. przemilczeń) w przekazywaniu społeczeństwu aktualnego stanu badań, w świetle którego, miejsce to wciąż (i oby niezmiennie) zasługuje na najwyższą uwagę chociażby z racji bogactwa kulturowego w pradziejach czy wyjątkowych działań poznawczo-edukacyjnych we współczesności. Pomimo, że konflikt wokół tożsamości etnicznej pradziejowego Biskupina (m.in. konkurujących na osobliwych zasadach koncepcji słowiańskiej, germańskiej, czy np. illiryskiej *vide* m.in. w Sömmmer 2004, 57–68) zostaje stopniowo zażegnany – stanowisko to stanowi niezmiennie podłoże dla kreowania „mitów tożsamościowych”. Zaognienia na tym tle, często wpisujące się w troskę o wzmacnianie świadomości narodowej mają niezmiennie długą i poważną metrykę.

W 1. połowie XX wieku za istotny powód aktywizacji niektórych stanowisk archeologicznych w przestrzeni społeczno-edukacyjnej, można było uznać silnie wspierane ideologicznie przekonanie, że „my Polacy dzięki archeologii posiadliśmy pewność, że ziemia nasza od tysiącleci należy do nas” (Jasienica, Świt Słowiańskiego jutra, 1952, 355). Ta „pewność” wyrażana była począwszy od lat 30. aż po lata 90. XX wieku i przejawiała się m.in. w eksponowaniu „prasłowiańskości” osady sprzed 2500 lat oraz we włączaniu „Biskupińskiego epizodu” do wszystkich podręczników historii (*Program* 1990, 5–6). Znamienne i z dzisiejszego punktu widzenia wyjątkowe, było również bezpośrednie zaangażowanie archeologów w proces edukacji szkolnej m.in. na poziomie podstawowym. Na przykład podręcznik z 1946 roku pt. *Było to dawno... Opowiadania z dziejów ojczystych dla kl. IV i V szkoły powszechnej*, w którym były odniesienia do Biskupina przedstawianego jako osada (pra)słowiańska - był przedmiotem zainteresowania samego Józefa Kostrzewskiego (Hoszowska, Szczechura, Tropaczyńska-Ogarkowa

i czy powinny one stanowić domenę dociekań poważnego archeologa? Jak i w jakim zakresie nie zawsze spokojna i przyjazna debata na temat etnogenezy Słowian ma wpływ na najmłodszych odbiorców wiedzy archeologicznej? Jak archeolodzy powinni reagować na różne, często niezgodne z aktualnym stanem wiedzy akademickiej treści, zawarte w podręcznikach. Trudno udzielić poważnych odpowiedzi na tego typu pytania bez specjalistycznych analiz i badań.

1946; Kostrzewski 1946). Również Witold Hensel napisał kilka uwag na temat sposobu prezentacji osady biskupińskiej w pracy pt. *Życie ludzi w dawnych wiekach* (Przeworska 1946, 105–108). Podał on recenzji rozdział „W warownej wsi nad jeziorem” – *opowieść o Biskupinie łżyckim* (Hensel 1946, 186–187). Także *Ziemia opowiada. Podręcznik do nauki prehistorii dla III klasy szkoły powszechnej*, w którym oczywiście przedstawiano m.in. Biskupin, komentowany był przez Romana Jakimowicza w jego artykule *Prehistoria w szkole. Na marginesie podręcznika „Ziemia opowiada”* (Sarnowska, Tropaczynska-Ogarkowa, Podolak 1947, 73–78, 122; Jakimowicz 1947, 127–128). Bezpośrednie zaangażowanie archeologów w proces doskonalenia treści zawartych w podręcznikach wczesnoszkolnych w świetle mojej wiedzy uległo współcześnie minimalizacji. Sprzyja to m.in. daleko posuniętej „fossilizacji” i „mitologizacji” wiedzy na temat Biskupina.

Nawet wybiórcza analiza treści podręczników oraz ich obudowy dydaktycznej pozwala dostrzec statyczność wzruszającej historii naszych dzielnych przodków, twórców egalitarnego systemu społecznego, o których pamięć przechowywały pozostałości drewnianych domostw Biskupińskiej osady.

Wiedzę archeologiczną, choć prezentowaną w podręcznikach bardzo powierzchownie angażowano w przygotowanie uczniów do aktywnego i świadomego udziału w życiu politycznym, społecznym i kulturalnym kraju m.in. „zgodnie z ideałami marksistowskiego humanizmu oraz socjalistycznego patriotyzmu i internacjonalizmu...” (*Historia* 1975, 30–31). Eksponowano treści, które „powinny służyć przygotowaniu uczniów do aktywnego i świadomego udziału w życiu politycznym, społecznym, gospodarczym i kulturalnym kraju do twórczej pracy dla dobra socjalistycznej Polski” (*Program..* 1990). I choć trudno byłoby rozstrzygnąć, w jakim sensie i stopniu wiedza archeologiczna miała „...budować nowy ład w Polsce, ład który sprzyja postawom twórczym i poczuciu odpowiedzialności” (*Program* 1990, 3) – niewątpliwie brała ona udział również w tym zadaniu.

W rzeczywistości społecznej lat 90. XX wieku, gdy kształcenie „kreatywnego” i „krytycznego” myślenia promowano jako cel nauczania, w procesie dydaktycznym, krytyczne podejście do osiągnięć archeologii miało szansę zaistnieć, choćby marginalnie. Teoretycznie było to możliwe już znacznie wcześniej. Nauczyciele mieli, a ściślej mogli mieć bieżący kontakt z wiedzą na temat Biskupina aktualizowaną już w latach 70. i 80. Na przykład w podręczniku używanym w latach 80. przez studentów historii pt. *Najdawniejsza historia ziem polskich*, czytamy: „stosując metodę archeologiczno-osadniczą Józef Kostrzewski, wybitny przedstawiciel szkoły autochtonistów, starał się udowodnić istnienie ciągłości kulturowej na ziemiach polskich od kultury łżyckiej do wczesnego średniowiecza. Wykorzystując dane zawarte w źródłach pisanych oraz przesłanki językowe identyfikował kultury przeworską i oksywską ze Słowianami”. Jednak: „badacze kwestionujący ten pogląd wskazują na dyskontynuację kulturową mającą miejsce w III i II wieku p.n.e. oraz w IV i V w naszej ery” (Chomentowska 1980, 53). Od ponad dekady, w świadomości nauczycieli może upowszechniać się bez przeszkód opinia,

że „stanowisko reprezentowane przez Kostrzewskiego jest zbyt uproszczone”. Przystępne sprawozdanie z bieżącej polemiki, z czytelną deklaracją poparcia stanowiska allochtonicznego, zawiera traktowany obecnie na wielu uniwersytetach jako podręcznik obowiązujący studentów historii, w tym przyszłych nauczycieli, tom I *Wielkiej Historii Polski* (Kaczanowski, Kozłowski 1998, 343–352)⁹.

Liczne reformy systemu edukacyjnego sprzyjały przemianom w podejściu do kwestii trudno interpretowalnych. Nauczyciele zachęcani byli do tego, by promować: „poznawanie świata, dostrzeganie, rozumienie i interpretowanie zachodzących w nim zjawisk, budzenie i wzmacnianie poczucia tożsamości kulturowej, historycznej, narodowej i etnicznej, a także kształtowanie świadomej postawy patriotycznej i obywatelskiej, budzenie chęci do odpowiedzialnego udziału w życiu społecznym i publicznym” (Marciniak, Hensler, Syty 1999, 3, 125). Jeden z celów edukacji przyjętych na nowe tysiąclecie wyrażał się w założeniu, że „współczesny świat preferuje reguły odpowiedzialności i podmiotowości, odchodząc od kierowania się regułami ślepego posłuszeństwa” (Marciniak, Hensler, Syty 1999, 3, 125). Gdy założenie to zostało skonfrontowane z rzeczywistością szkolną w wyniku radykalnej reformy edukacyjnej (której pewne skutki i konsekwencje opisano w zbiorowej pracy Waśko, Wrońska, Zduniak 2005) – na nauczycielach, a pośrednio także na autorach i wydawcach podręczników wymuszone zostały zasadnicze zmiany. Niemal w jednym czasie powstało kilkanaście bardzo zróżnicowanych serii wydawniczych. Sytuacja ta sprzyjała zaangażowaniu archeologów w dobór treści przekazywanych poprzez podręczniki i kształtujących podstawy wiedzy archeologicznej w społeczeństwie. Wydaje się, że jako środowisko nie w pełni sprostaliśmy temu zadaniu. Od uczestników procesu edukacyjnego oczekiwano „zachowań twórczych, odnajdywania osobistych sensów w wieloznacznej kulturze, nie zaś zachowań schematycznych, standardowych, przyswajania i tylko reprodukcji wiedzy zamkniętej, niepodważalnej, pewnej” (Dobryniewska 1989, 4–5). W praktyce stanęli oni przed dość trudnymi wyborami i zadaniem doboru optymalnych pomocy szkolnych i podręczników, które – jeśli chodzi o zakres, szczegóły i sposób prezentacji wiedzy archeologicznej – znacznie się różniły. Nauczyciele, w kwestii trafności sposobu, w jaki Biskupin (stanowiący, lub nie (!) jedynie epizod pośród „istotniejszych” treści) powinien być przedstawiany uczniom, mogli niemal wyłącznie zdać się na własną intuicję.

Za ciekawy i nieco zaskakujący, można uznać fakt, że wiele spośród materiałów dydaktycznych dostępnych na przełomie XX i XXI wieku niezmiennie

⁹ Wydaje się, że autorom tej pracy bardzo zależy na jednoznacznym i czytelnym komunikacie skierowanym do odbiorcy: „W bogatej literaturze archeologicznej, a także w różnego typu pracach o charakterze popularnonaukowym, spotykamy zupełnie odmienne opinie, charakteryzujące się bardzo jednoznacznymi stwierdzeniami np. o prasłowiańskości grodu biskupińskiego. Poglądy te zakładają, że ziemie polskie były kolebką plemion słowiańskich, a twórcami (lub wg innych badaczy tylko jej wschodniej części) były plemiona Prasłowian” (Kaczanowski, Kozłowski 1998, 343).

wzmacnia schematy interpretacyjne takie jak niezachwiana ciągłość osadnicza, która pozwala interpretować ludność kultury łużyckiej jako Słowian, czy egalitarny wizerunek mieszkańców biskupińskiej osady obronnej. Choć nie jest to tendencja powszechna. Studenci mogą m.in. przeczytać: „Osada w Biskupinie powstała ok. 2600 lat temu. Jej mieszkańcy na pewno mówili językiem innym niż my. Było ich około tysiąca...” (Małkowski 1998, 24–25). Cytowany wyżej przekaz wymownie kontrastuje ze starszym o zaledwie 7 lat podręcznikiem, gdzie czytamy: „2500 lat temu nad jezioro przybyli przodkowie Słowian, od których wywodzą się Polacy. Dzisiejszy półwysep był w owym czasie wyspą...” (Centkowski, Syty 1991, 14).

Tego typu „wielogłosowość” (ryzykuję tu ogromną nadwyżkę semantyczną) jest dodatkowo komplikowana przez różnice merytoryczne zawarte w podręcznikach. Możemy na przykład przeczytać: „Czasem archeologom pomaga przypadek. Tak było z odkryciem słynnej osady w Biskupinie sprzed 2500 lat... ich pracowite życie zostało przerwane napadem...” (Marciniak 1999, 125); lub: „Dzięki badaniom archeologicznym wiemy dość sporo o tym, jak żyli ludzie na ziemiach dzisiejszej Polski przed prawie trzema tysiącami lat. Nie było wówczas jeszcze miast. Ludzie mieszkali w osiedlach otoczonych fortyfikacjami” (Julkowska, Konieczka-Śliwińska, Skórzyńska 1999, 80–81). Godny uwagi jest ostatni z cytowanych wyżej podręczników. Zawiera on ilustrację zrekonstruowanej osady w Biskupinie, której towarzyszy pytanie: „co to znaczy, że mieszkańcy Biskupina byli samowystarczalni?”. Wyraźnie więc uwaga ucznia kierowana jest z wątku tożsamościowego na egzystencjalno-bytowy, z lekkim otarciem się o wzmocnienie poczucia tożsamości i ciągłości słowami „ludzie na ziemiach dzisiejszej Polski”. Zaktualizowano tu też wiedzę na temat datowania osady¹⁰. Zweryfikowaną datację uczeń spotka też w *Podręczniku do historii i społeczeństwa dla kl IV. W rodzinie w Polsce w Europie*, gdzie obok fotografii rekonstrukcji palisady z bramą czytamy „Okolo 2600 lat temu tą bramą (sic!) wjeżdżało się do grodu w Biskupinie”.

¹⁰ Brak nawiązań do tożsamości etnicznej mieszkańców Biskupina oraz zaktualizowane datowanie (już nie dwa i pół, jak w poprzednich podręcznikach, lecz „prawie trzy tysiące lat temu”) sugeruje intencjonalną zmianę. Nie dziwi to, jeśli przyjrzeć się bliżej okolicznościom powstania serii wydawniczej, której podręcznik jest częścią. Została ona przygotowana przez badaczy z Poznańskiego Uniwersytetu Adama Mickiewicza pod patronatem nieodżałowanego Jerzego Topolskiego. Wart podkreślenia jest fakt, że autorki Violetta Julowska, Danuta Konieczka-Śliwińska i Izabela Skórzyńska związane z Instytutem Historii UAM rozwinęły kwestię biskupińską w bardziej krytycznym stylu w podręczniku skierowanym do uczniów gimnazjum, który w zamyśle stanowi kontynuację serii przeznaczonej dla uczniów szkół podstawowych. Zawarto tam pytanie o to, „czy w Biskupinie byli Słowianie”. Towarzyszy pytaniu krótka seria sugestywnych i intrygujących komiksowych ilustracji dostosowanych do percepcji gimnazjalistów. Sygnalizowane tu zróżnicowanie w sposobie i zakresie ukazywania uczniom złożoności interpretacyjnej w zależności od ich wieku wyczuła m.in. na powody, dla których autorki za zasadne uznały problematyzowania przeszłej rzeczywistości raczej w komunikatach skierowanych do uczniów 12–13-letnich niż 7–8-letnich.

zaś obok zdjęcia chat i ulic umieszczono podpis „W grodzie biskupińskim były 102 drewniane domy ustawione w kilku rzędach wzdłuż ulic wyłożonych także drewnem” (Baran, Bobiński 1999, 81-82). Co ciekawe, tekst sam w sobie nie zawiera informacji o Biskupinie. Abstrahując w tym momencie od symptomatycznego wyparcia infosfery przez ikonosferę, warto być może zwrócić uwagę na wątek „tej” bramy, który, być może w sposób niezamierzony, ale bardzo jednoznaczny, kształtuje postawę dziecka wobec tego, czym „jest” Biskupin.

Powyższe przykłady unaoczniają, że nierozłączny przez wiele dziesięcioleci związek znaczeniowy „Biskupin – Słowianie” zostaje stopniowo osłabiany również poprzez treść podręczników wczesnoszkolnych i to dziwić nie powinno. Za zaskakujące można jednak uznać zerwanie synonimicznego dotąd związku znaczeniowego: „archeologia – Biskupin”. Ilustruje to podręcznik *Historia – klasa 4. Opowiem ci Ciekawą Historię*, w którym Biskupin został całkowicie pominięty (Wołosik 1999, 61, 65-67). Brak nawiązania do tego kluczowego, wielokulturowego, ikonicznego stanowiska w podręczniku, w którym archeologii poświęcono wyjątkowo dużo uwagi np. definiując i ilustrując w przystępny sposób specjalistyczne terminy z zakresu wiedzy archeologicznej¹¹. Może to prowokować dalsze pytania: czy należy ten wypadek traktować jako symptomatyczny? Czy brak Biskupina w podręczniku używanym obecnie przez uczniów, można uznać za wynik nieumiejętnego radzenia sobie „z luką interpretacyjną” w wiedzy na temat rzeczywistości pradziejowej? Czy ten „wypadek” jest wystarczająco znaczący, by wywołał dyskusję m.in. na temat tego, jaka jest, może być, powinna być (?) rola archeologii pozbawionej „obowiązkowej” misji umacniania tożsamości?

Powyższe pytania z trudem można sytuować w przestrzeni określanej mianem „dociekań archeologicznych”. Jednak w przestrzeni „historii drugiego stopnia”, rezultaty rozpoznania sygnalizowanych wyżej zjawisk zgodnie - z zasadami analizy „środków komunikacji” z jednej strony i „kognitywnych komunikatów” z drugiej strony – mogą się okazać istotne dla zrozumienia nie tylko społecznych przekonań i przesądów na temat przeszłości, ale także kompetencji komunikacyjnych i społecznych archeologów oraz ich postaw wobec społeczeństwa. Po co nam tego typu wiedza? Może to wzbogacić i sproblematyzować naszą świadomość specyficznych przejawów zainteresowania przeszłością/przeszłościami, lub ich braku, m.in. we współczesnym systemie kulturowym.

¹¹ O tym, że autorce nie towarzyszyła chęć umniejszenia roli archeologii w procesie poznawania przeszłości świadczy treść 1 rozdziału. Hasło „wykopaliska” zilustrowano tam autentycznymi fotografiami z prac polowych, którym towarzyszy podpis: „1998 rok. Stanowisko archeologiczne w miejscowości Wierzchuca Nadgórna (?) w woj. podlaskim. Archeolodzy prowadzą badania osady, która istniała w tym miejscu w pierwszych wiekach naszej ery”. Również „plan prac badawczych”, „rysunki profilu” określonego jako „diagram” – świadczą o sporym zaangażowaniu autorki w próbę uwypuklenia specyfiki archeologii oraz źródeł archeologicznych (Wołosik 1999, 64-66).

Podsumowując, złożona natura przeszłości oraz skutki zbiorowego kształtowania jej reprezentacji przejawia się na wiele sposobów. Zagadnienie etnogenezy Słowian, wiązane m.in. z wiedzą na temat Biskupina należy więc postrzegać nie tylko przez pryzmat akademickich publikacji, lecz również z uwzględnieniem odmiennych przekazów m.in. skierowanych do uczniów. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że poszerzony ogląd sposobów prezentacji stanu wiedzy unaocznia nie tylko mit etniczny, ale także możliwość traktowania przeszłości jako kategorii subiektywnej, której obiektywności nie gwarantuje już państwo czy prestiż naukowy. Uogólniając, wydaje się, że nie tylko historia, co zauważył 20 lat temu P. Nora (Nora 1989, 11) w kontekście historiografii francuskiej, ale także archeologia tu i teraz, porzuciła roszczenia odnośnie kreowania spójnych znaczeń. Nauki o przeszłości utraciły pomocny w przekazywaniu wartości, autorytet pedagogiczny. Archeologia staje więc w obliczu nowych wyzwań (szerzej na ich temat ciekawie piszą E. Domańska 2008; Olsen 2003).

Wydaje się, że również we współczesnej Polsce warto zwracać uwagę na przyczyny i skutki (pre)formułowania i wzbogacenia praktyk związanych z materialnymi śladami przeszłości i z wiedzą na ich temat. Potrzeba ta wymuszana jest lub inspirowana (dobór czasownika uzależniam od postawy wobec tego typu pobudek) bardziej przez opinię publiczną i wikłanie materialnych śladów przeszłości w kulturę masową, niż przez wąską grupę specjalistów. Taki rodzaj działalności poznawczej byłby przejawem poznania otwarcie zaangażowanego i mającego wpływ nie tylko na archeologię jako dyscyplinę akademicką, ale także na status i pozycję (a przez to kondycję) materialnych pozostałości przeszłości w społeczeństwie. Zakładanym efektem byłoby rozpoznanie zbiorowych imaginacji i kultury popularnej jako pośrednich źródeł wiedzy o nas samych, czyli o archeologach oraz o materii, tj. m.in. o złożonej naturze śladów przeszłości. W związku z powyższym istotne wydaje się także rozpoznanie sposobów (nad)używania i „ufunkcyjniania” materii przeszłości dla aktualnych potrzeb w różnych „systemach społecznych” oraz, co nie mniej ważne, „sprawstwa” materii sytuowanej w „drugiej rzeczywistości”.

„Druga rzeczywistość” determinantą „przeszłości” w teraźniejszości

Przeszła rzeczywistość jest wytworem realności, z tym, że nie wyłącznie. Nawet jeśli postrzegalibyśmy przeszłą rzeczywistość nie tylko jako odzwierciedlenie realności to i tak, o przystawalności takiej refleksji do stanu faktycznego, nie możemy orzekać w sposób naukowo pewny. To, jak rzeczywistość i jej różne manifestacje są konstruowane, nie objawia się wprost i zawsze jest zależne od wielu dodatkowych czynników, które – jak podkreśla Michael Fleischer – „nie mogą być sprowadzalne bez reszty do realności” (Fleischer 2002, 314). Jeśli spostrzeżenie, że owe „dodatkowe czynniki są produktami realności na zasadzie możliwości” zostanie dodatkowo uwi-

klane w długi horyzont czasowy – to oczywiste będzie to, że na motywacje archeologów, prócz indywidualnych czy grupowych pobudek mają wpływ m.in. ideologiczne, polityczne, rynkowe (i inne) okoliczności oraz intelektualne trendy towarzyszące badaniom odległej przeszłości.

Wiele spostrzeżeń odnośnie sygnalizowanej wyżej wątpliwości poczynić można w przestrzeni wokół biskupińskiego jeziora. Dostrzegalny jest tam narastający się od lat 30. XX wieku konflikt interesów między tym, co zostało odkryte, tymi którzy proponowali interpretacje tych odkryć oraz szerokim i zróżnicowanym gronem odbiorców wiedzy na temat pradziejów. Aktualnie, na wewnątrzśrodowiskową recepcję Biskupina i na działania archeologów¹², obciążonych zarówno świadomością intelektualnego dziedzictwa (a tym samym wręcz symbolicznego znaczenia) tego stanowiska – nakładają się także oczekiwania i wymagania odwiedzających to miejsce. W efekcie, Biskupin zamiast cieszyć się zasłużoną sławą, boryka się z zarzutami „zawłaszczania” tej wyjątkowej przestrzeni przez kulturę konsumencką. Trudno oprzeć się wrażeniu, że sytuacja ta znajduje pożywkę już nie w intelektualno-ideologicznej grze interpretacji, ale w wolnorynkowej walce o sprawne funkcjonowanie rezerwatu i o jednocześnie zabezpieczenie pozostałych *in situ* śladów. Nie jest to jednak przedmiotem prezentowanych tu rozważań, choć warto zauważać rysy zakłócające szlachetny obraz Biskupina. Tego typu dylematy również kształtują obraz przeszłości postrzegany przez społeczeństwo, a tym samym składają się na „historię drugiego stopnia”.

Długotrwałe funkcjonowanie Biskupina i jego istotność, już nie tylko jako „kolebki słowiańskości”, jest doskonałym polem badawczym, pozwalającym na rozpoznanie aktualnych, radykalnie odmiennych od zastanych, poznawczych i znaczeniowych procesów. Można tu odnotować m.in. transformację od „ściśłego skodyfikowania treści” przypisywanych temu miejscu, aż po stan, w którym „jedyną skodyfikowaną regułą interpretacyjną jest to, że dane miejsce jest śladem przeszłości”, że jest „miejscem wspominania” tj. miejscem w którym się wspomina przeszłość (Szpociński 2008, 12–14). Biskupin, podobnie jak kilka innych znaczących stanowisk czy parków archeologicznych jest, i mam nadzieję, że na zawsze pozostanie, miejscem dedykowanym przeszłości w teraźniejszości, miejscem, gdzie przeszłości przypisuje się znaczenia, gdzie przeszłość jest przywracana. O ile stanowisko to „stworzyły” ściśle poznawcze działania archeologiczne, o tyle o jego „być albo nie być” jako „miejsca pamięci”, bardziej niż zainteresowana nim i uwikłana w nie dyscyplina akademicka – decyduje recepcja społeczna. Tylko w efekcie

¹² Biskupin daje też pośredni wgląd w kwestie rygoryzmu interpretacyjnego i jego uzależnienia od szerszego kontekstu kulturowego: niektórzy archeolodzy postrzegają zaangażowanie sił pracowników Muzeum Archeologicznego w Biskupinie w działalność dydaktyczno-rozrywkowo-zarobkową, jako unik przed podjęciem poważnej pracy inwentaryzacyjno-interpretacyjnej. Taka opinia wydaje mi się błędna. Jest ona jednak o tyle istotna, że unaocznia skłonność archeologów do polaryzacji (a nawet traktowania jako wykluczających się) przestrzeni dydaktycznej i poznawczej, które jako wzajemnie się uzupełniające nie muszą przecież być konfrontowane.

reperkusji społecznych, m.in. otwartości na kreowane i upubliczniane tam znaczenia i treści – *stricte* poznawcza domena przekształca się w punkt kryształizujący zbiorowe imaginarium.

Umiejscowienie stanowiska archeologicznego w szerszej skali i w powiązaniu z siecią zjawisk poznawczych, dydaktycznych, społecznych i materialnych może prowadzić do określenia go mianem „miejsca pamięci”. Jeśli w perspektywie „historii drugiego stopnia” terminem tym określane są, „punkty krystalizacyjne naszego narodowego patrymonium”, najważniejsze „miejsca” (we wszystkich znaczeniach tego słowa), fenomeny obecne w pamięci zbiorowej, fundujące tożsamość grupy i ilustrujące tym samym kluczowe treści kolektywnych autodefinicji” (Hahn, Traba, Górny, Kończal 2009), to archeologiczne „miejsca pamięci” będą co najmniej tym samym. Ponadto, można do nich zaliczyć także fenomeny, które, często wbrew kulturze, np. nie sprzyjającej pozyskiwaniu i adoracji „substancji zabytkowej” trwają w czasie i (czasem wręcz niespodziewanie) nabierają nowych znaczeń lub odpominają stare.

Wydaje się, że najczęściej o wyróżnieniu „miejsc pamięci” decyduje ich tożsamościowotwórcza ranga. Silnie przejawia się to w kontekście aktywizacji materialnych śladów pamięci, kształtujących czy podtrzymujących poczucie ciągłości i przynależności (czy to etnicznej czy narodowej). By uniknąć nieporozumień, zwróćmy od razu uwagę, że utożsamianie stanowiska archeologicznego z „miejscem pamięci” nie musi (przynajmniej teoretycznie) być tożsame z respektowaniem jakiegokolwiek elementu dziedzictwa przodków w tu i teraz istniejącej rzeczywistości. Nie musi też zakładać wiary w etniczną czy biologiczną więź z ludźmi z przeszłości, których ślady zostają archeologicznie rozpoznane. „Dochowywanie wierności”, „pamięć o..” może także oznaczać obecność owego dziedzictwa jako kontekstu współkonstituującego znaczenia wytworów, zdarzeń, przekazów dydaktycznych i form rozrywki w kulturze współczesnej (Szpociński 2008, 15–16).

Przekonują do tego poglądu zarówno liczne wypowiedzi na temat biskupińskiego stanowiska jak i materialne konstituenty tego miejsca (kiedyś m.in. gród obronny, potem ruina i zgliszcza, dziś solidna drewniana, nieustannie odnawiana i uatrakcyjniana symulacja/ rekonstrukcja). Oscylują one między „pierwszą” a „drugą” rzeczywistością, między materią a sensem, między pamięcią materialną a pamięcią ludzką. Są one nie tylko komentowane i eksponowane poprzez podręczniki wczesnoszkolne, ale także poznawane i doświadczane przez masową praktykę „odwiedzania” Biskupina. To wszystko sprawia, że Biskupin nieustannie pozostaje fascynującym przedmiotem nie tylko w przestrzeni problematyki „drugiej rzeczywistości”.

Podsumowanie

Jeśli potraktować archeologów jako tych, którzy odzyskują zanikającą przeszłość, którzy sprawiają, że pojawia się ona współcześnie i którzy poprzez to zmieniają historię, powodują, że przeszłość się zdarza (Olivier 2007, 97)

– to archeologia *drugiego stopnia* może być pomocna w dostrzeganiu i w lepszym zrozumieniu istoty i istotności *transformacji*, którym poddawana jest materia przeszłości w imię „racji” teraźniejszości. Świadome zaangażowanie się w przekształcanie przeszłego w teraźniejsze (z uwzględnieniem refleksji nad jego przyczynami i skutkami) wydaje się znacznie bardziej obiecujące niż standardowe założenie, że archeolodzy „przywracają przeszłość”. Odkrywanie zasad „trajektorii przemiany przeszłości w teraźniejszość”, kluczowe dla postulowanej przeze mnie perspektywy archeologii *drugiego stopnia*, może więc nieco zmienić naszą postawę wobec działań wokół materialnych pozostałości przeszłości. Zaryzykuję wręcz tezę, że we współczesnej archeologii, na tyle na ile jestem w stanie dokonać jej oglądu z lokalnej ograniczonej perspektywy, zaistniała potrzeba wzbogacenia zastanego obszaru tradycji badawczej elementami koncentrującymi się na działaniowym (dynamicznym) aspekcie praktyk symboliczno-kulturowych. Wyzwaniem pozostaje właściwe „zaprojektowanie” oglądu form i treści przekazów (*wypowiedzi*) poprzez które należałoby charakteryzować wyjątkowość, trwałość i sprawczość śladów przeszłości oraz tego *jak rzeczy znaczą* i jakie myśli i ewentualnie czyny wywołują, wyzwalają, wzmagają etc.¹³ Wydaje się, że pomocne w tym może okazać się lepsze rozpoznanie tzw. *drugiej rzeczywistości*, na którą składają się m.in. wypowiedzi, opinie, sądy, obrazy/ reprezentacje świata (w tym także wyobrażenia świata przeszłego). Można próbować dotrzeć do tego, *co* z danych poza znakami fenomenów, *jak* oraz *w jakim celu* jest reprezentowane w świecie znaków, czyli w kulturze. Innymi słowy, przejawy różnych działań mające związek bądź to z materią, której przeszłość się liczy, bądź to z działalnością archeologów, mogą być porządkowane, systematyzowane i interpretowane celem określenia tego, *co*, *jak* i *w jakim celu* funkcjonuje lub może w przyszłości funkcjonować w społeczeństwie jako „archeologia”. Istotne jest tu także rozpoznanie specyfiki przestrzeni publicznej połączonej, związanej czy wyłącznie kojarzonej z archeologią.

Jeśli przeszłości nie odkrywamy, nie zastajemy, lecz ją (współ)tworzymy/ (współ)kreujemy, to warto zatrzymać się nad tym, jakiego typu i czyja „twórczość” i kreatywność składa się na archeologię, wreszcie kim jest archeolog. Co wpływa na decyzje i możliwości archeologów dotyczące interakcji z materialnym śladami przeszłości? Co kształtuje ich wyobrażenia „przeszłej rzeczywistości kulturowej”? Wreszcie, jaki sens, znaczenia, oddźwięk społeczny i wydźwięk kulturowy mają ich działania poznawcze i popularyzatorskie?

Nieoczywistość odpowiedzi na tego typu pytania oraz wiele z prezentowanych wyżej spostrzeżeń pozwala zakładać, że „potencjał jaki daje współczesna refleksja teoretyczna w ujmowaniu zagadnień przeszłej kultury przez pryzmat analiz kultury materialnej” (stanowiący zgodnie z deklarowanym we wstępie zamysłem redaktorów zasadniczy przedmiot dociekań niniejsze-

¹³ Tego typu praktyki pozwalają dociekać bogactwa znaczeń nabywanych przez rzeczy, poprzez dokonywanie ich kolejnych rozpoznań, oglądów, odczytań w nowych okolicznościach i przez nowych użytkowników. Takie „odczyty” są bardziej wynikiem przekładu i negocjacji niż prostego ich odkrycia (dalsze wskazówki Olsen 2006).

go tomu) zawiera się również w potrzebie określenia aktualnych uwarunkowań społecznych poznania archeologicznego. To one w dużej mierze określają role i losy materialnych pozostałości po przeszłości. Z powodu braku zastanych wzorców, budowanie wiedzy z zakresu archeologii *drugiego stopnia* odbywa się nieco „po omacku”. Wydaje się jednak, że warto zaryzykować, by w okresie koniunktury archeologicznej (Holtorf 2007) nie spotkał nas zarzut wystosowany np. pod adresem pewnej grupy historyków, którzy chcąc uniknąć marginalizacji, muszą dostosować się do standardów dyktowanych przez media (Ricoeur 2002, 50). Archeologia wyraźnie i niebezpiecznie się o dyktat mediów ociera, podobnie zresztą, jak o zarzut bycia „pop-nauką” (Kowalski 2004). Zaradzić negatywnym skutkom licznych procesów społeczno-kulturowych mogą tylko archeolodzy mający ogląd gruntu m.in. dydaktycznego, intelektualnego, rozrywkowego, turystycznego pod stopami.

Jako archeolodzy nie mamy wyboru, znajdujemy się pomiędzy materialnymi śladami przeszłości, a żadnymi atrakcyjnej wiedzy na ich temat (bądź - co wydaje się znacznie gorsze, obojętnymi na nie) odbiorcami. Jesteśmy między skłonnością do powolnego i wnikliwego oglądu materii (coraz częściej z zastosowaniem specjalistycznej aparatury szerzej Ihde 2003) oraz do jej pospiesznego często destrukcyjnego zawłaszczania i czynienia „użyteczną”; jesteśmy pomiędzy pospieszną konsumpcją wiedzy na temat przeszłości oraz uważnością i namysłem nad nią. Kategoria „pomiędzy” stosowana w odniesieniach zarówno do sytuacji uczestników procesów kulturowych, jak i do badaczy owych procesów, nie jest tu przypadkowa (Zeidler-Janiszevska 2007, 46).

Tylko zdiagnozowanie płynnej metapozycji badaczy przeszłości oraz sposobów funkcjonowania wyników ich badań umożliwia dociekanie wielowarstwowości konkretnych fenomenów kulturowych. Ich lepsze zrozumienie jest z kolei warunkiem sensowności analiz materialnych nośników znaczeń, na które wpływ mają zarówno przeszłość jak i teraźniejszość, przejawiające się m.in. poprzez materialne pozostałości (w tym ich „pamięć” i pamięć o nich). Wierzę, że wnioski płynące z historii i/lub archeologii *drugiego stopnia* mogą być pomocne w dociekaniach istotności działań poznawczych archeologów na które składają się nie tylko kruche pozostałości przeszłości, ale także specyfika „czasów niepewności”, w jakich działania te są podejmowane i postrzegane (Warszawa 2009).

Anna Zalewska
Instytut Archeologii
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin
azalew@op.pl

Truth will sooner come out from error than from confusion
F. Bacon, „Novum Organum”

Marcin S. Przybyła

Quantitative analysis of prehistoric pottery and neo-Darwinian approach in archaeology

This paper is a result of my interest in cultural evolution theory and my studies of the stylistic diversity of Late Bronze Age pottery from the Carpathian Basin. While gathering materials for this text, I have “discovered” the obvious fact that a neo-Darwinian approach in archaeology not only appeared in the literature more than a decade ago, but has also developed into a separate school (Trigger 2007, 486–489). A synthetic work of Stephen Shennan (2002) is of particular interest in this field. It considerably modified my views on many aspects of cultural evolution, although I do not accept all of Shennan’s opinions. My paper addresses certain basic issues of the neo-Darwinian approach to archaeology, which are still not very popular among our scholars. I also present several of my own ideas, which I believe have not been previously raised in this context.

Dual inheritance theory

A Neo-Darwinian approach in social sciences, including archaeology, is based on two assumptions. The first one states that human social behaviors are governed by the laws of sociobiology, which are based on the propensity of an individual to maximize adaptive value by passing its genetic information to the next generation. This goal is not only achieved through the individual’s survival and reproductive success, but also through the reproductive effectiveness of their close relations, and via the compromises that enable the members of a larger society to cooperate. A second assumption has the development of human culture, just as with biological evolution, as a variant of a universal evolutionary process. Therefore, in important respects cultural evolution can resemble biological evolution, although both variants have their own particular features. Behaviours, cultural transformations of the natural environment, or products of material culture would

be phenotypes: real beings reflecting culturally encoded information modified by environment. Accepting these assumptions means that the evolution of humankind, as well as actions of individuals, are characterized and determined by the presence of two interacting inheritance systems – biological and cultural.

A sociobiological approach to the development of civilization, based on the first of the above assumptions, has been often criticized (for comprehensive discussion see: Kleeberg, Walter 2001). In particular, the views of Edgar O. Wilson (1988; 2000), one of the exponents of sociobiology, have attracted extensive criticism. Wilson regarded biological evolution as the main, if not only, factor determining the social life of man and so constraining the development of culture. However, from the perspective of archaeological studies, one of the Wilson's basic ideas is worth mentioning: numerous customs and behaviours common in human populations (e.g. incest taboo and marital exchange, hypergamy, some forms of aggression and the most frequent the size of a permanently cooperating group) are the legacy of behavioural traits which were developed in the early stages of humankind's development. These traits initially had an adaptive role, lost in later stages of development and replaced by an ideological halo (Wilson 1988, *passim*; 2000, 291–321).

In fact, the “phenotypic gambit” – a balance of benefits and costs for evolutionary success – provides a more or less broad framework for a number of behaviors in human communities. The most obvious examples concern optimization of behaviors connected with gathering or producing food and with the regulation of population size. Practices similar to those common in the animal world are particularly striking in hunter-gatherer communities (e.g. Hassan 1981, 7–38, 53–60; Shennan 2002, 142–148; Bright et al. 2002), although the optimizing strategies occur in populations with a productive economy as well. A pattern of benefits and costs is the basis for the site catchment theory, which has been exploited by archaeology for almost 40 years already. This approach aims to determine the size of a territory which could be exploited with optimal energy expense, and to calculate the optimal population size for a given area and economy (e.g. Vita-Finzi, Higgs 1970; Jarman 1972; Higgs 1975; Rydzewski 1982; Kobyliński 1986).

However, the role of biological inheritance is not only limited to the optimization of economic activities. Success in passing genes onto

the next generation is a goal of competition or cooperation of individuals and manifests itself in numerous human behaviours. I will present in more detail one of the most important examples. Shennan (2002, 179–197) showed how a biologically determined difference between women (investing more in a parenting effort) and men (better fit to resources exploitation) is reflected in primeval rules of social life. As women always tend to choose wealthier (better adapted) representatives of their own population, who provide resources for rearing and “ensuring the future” of a largest number of offspring, in egalitarian societies male competition for women and resources prevails. However, as social stratification deepens, this competition will weaken – the lowest in social hierarchy will be excluded from competition, while the richest will become the object of increasing rivalry between females of the population. This principle lies at the heart of hypergamy – a rule characteristic of many primitive communities, which allows women to select husbands only from their own or higher social class, thus reducing the chances of the poorest men for reproduction. In a similar way, sexual selection may determine the appearance of other social rules, particularly those connected with mating systems (compare recent discussion about polygyny and monogamy in primeval communities – White, Burton 1988; Burgerhoff Mulder 1990; Marlowe 2003; Brown et al. 2009; Fortunato, Archetti 2009).

A clinical example of the influence that hypergamy has on social behaviours are the changes observed in the Mukogodo people from Kenya (Cronk 2000, 205–218). As a result of being gradually assimilated by the Masai this group found itself at the very bottom of the social pyramid in the early 20th century. Low social position hindered the attempts of Mukogodo men to gain wives. However, the way for parents to achieve reproductive success turned out to be through their daughters, who could marry up the social ladder. As a result, a traditionally greater interest in male descendants was replaced by investing in raising daughters. Contemporary investigations of the Mukogodo proved that the observed survival rate in the age group from 0 to 4 years was one third lower for boys than for girls!

Some concepts in archaeological studies can be reconsidered in the context of the above-mentioned laws drawn from biological evolution. As mentioned above, in societies with distinct social stratification women move up by getting married. However, this means that

daughters of people in the highest social class cannot seek husbands within their own group, as this would doom them to degradation. The solution – profitable also from the point of view of their parents' reproductive success – is finding them a partner in another, even very distant population. This would result in so-called marital travels or more institutionalized long-distance marital exchange a phenomenon, which might belong to the mechanisms stimulating intercultural contacts, observable in the archeological record (Jockenhövel 1991; 2007; Lehmkuhler 1991; Arnold 1995; 2005; Blajer 1996; Kristiansen, Rowlands 1998: 57–58; Bergerbrant 2005; 2007, 118–129; Przybyła 2009, 29–31, 367–401; Przybyła in print).

The examples presented above show that social behaviours of archaeologically studied populations could have been governed by natural selection. However, the essence of the neo-Darwinian approach to archaeology assumes that culture was the primary cause of human behavioural variation and of the particulars of humankind evolution.

Culture is here understood as an inheritance system, the “transmission from one generation to the next, via teaching and imitation, of knowledge, values, and other factors that influence behaviour” (Boyd, Richerson 1985, 2; compare *ibidem*, 33; Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 7), and not only as a phenotypic adaptation of an individual organism to the environment as it was perceived in the classical sociobiological approach. Furthermore, a unique role of cultural inheritance in human evolution makes this process far more complicated than that of other living organisms (Boyd, Richerson 1985, 4–7; 2005, 52–64).

Cultural contents are transmitted among individuals through various forms of imitation or so-called social learning (Henrich, Gil-White 2001, 173–174; Blackmore 2002, 84–88). As shown by ethnographic studies, in primitive communities the transmission takes place first of all between generations, within kin groups (Shennan, Steele 1999, 376–384; Knopf 2002, 182, 189–191; Shennan 2002, 39–40, 49). This can reflect the universal mechanisms of the human mind, which favor contact and communication between similar individuals (Buston, Emlen 2003), at the same time generating prejudice against strangers (Gil-White 2001, compare Collard et al. 2006, 171–172). This “vertical” transmission of cultural information (Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 77–129) takes place mostly during childhood and adolescence, which are particularly long in humans (Shennan 2002, 38). Socializa-

tion also continues during later stages of human life, although “horizontal” transmission among individuals of the offspring generation within the group or between populations can be more important in adults (Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 151–218). In the course of human life another process becomes more and more important which is not subject to cultural inheritance (thus it is a phenotypic adaptation) – individual trial-and-error learning. According to Robert Boyd and Peter J. Richerson (1985, 14–16, 128; 2005, 35–51), social learning will dominate as a high fitness strategy when changes in the environment that require adaptation occur slowly, and a sufficiently high quality of information copying will be maintained. But when change occurs quickly, inertia inscribed into the laws of social learning will render the behaviours encoded in culture inadequate for the situation. In such a case, higher fitness value can be achieved by those who take the risk of individual trial-and-error learning. Fitness value of social learning will also decrease in the situations when spreading of cultural information is negatively correlated with benefits achieved by individuals, for example when we deal with methods increasing competitiveness in the struggle for limited resources.

Thus, cultural information is being transmitted and, in this way, regenerated in the minds of subsequent bearers. Therefore, culture is an inheritance system similar to organic inheritance. The question is: are there any further similarities between cultural and biological evolution? This problem is not a new one, and one of the possible answers is given by what is called the Campbell rule. This stipulates that there is a certain general model of evolutionary changes which are controlled by mechanisms of selection, and biological evolution is only one specific variant. Cultural evolution can be regarded as another variant of the same process (after Blackmore 2002, 44–45).

This view has developed in two directions. The first one, popularized by Richard Dawkins (1996, 262–278; compare for example Biedrzycki 1998; Blackmore 2002), assumes that cultural evolution is a strict analogy of biological evolution not only from the standpoint of the processes that promote it, but also due to the presence of a replicator – the smallest unit of information, self-copying and undergoing gradual mutations. Those who criticize the memes theory (the name given by Dawkins to cultural replicators, equivalent to genes) emphasize two weaknesses of this approach. Firstly, the existence of a physi-

cal carrier of memes (equivalent to DNA) has not yet been proven, and the assumption that this role is played by groups of neurons responsible for long-term memory (Dawkins 1996, 434–435; Biedrzycki 1998) remains speculative. The second much more important objection concerns the existence of fundamental differences between the processes of cultural and biological inheritance (Boyd, Richerson 1985, 7–8). But is it just the form of transmission of information (inheritance) that is the key factor determining the course of evolution? Contrary to biological inheritance, the process of cultural inheritance is extended in time (it lasts for the whole life of an individual, although with varying intensity), is conscious to a significant degree and, most importantly, it consists in copying the phenotype (behaviours, words) and not in a direct replication of information as is the case for genes.

The second approach to cultural evolution, called the dual inheritance theory, is also based on the assumption that there are some universal laws of functioning for evolutionary processes. However, those who adopt this view are more attentive to the specificity of cultural evolution. Classic by Luigi Luca Cavalli-Sforza, Marcus W. Feldman (1981) and Robert Boyd and Peter J. Richerson (1985) suggest that mathematical models developed for biology may be used in studies of evolution and transmission of cultural patterns. These authors also describe similarities between biological and cultural evolution processes, which are seen in the existence of three forces acting on both processes: mutation, selection and drift (see also Shennan 2002, 51–57).

Mutation (which in the case of cultural evolution can be called innovation or invention – compare Dunell 1978, 197) is a change that can become widespread in the population as a result of various processes (selection, drift). In organic evolution, mutations are caused by random errors in DNA replication. Innovations though, are somewhat different. They can also result from an error in the transmission of information (Eerkens 2000; Eerkens, Bettinger 2001; Eerkens, Lipo 2005, 320–321), and numerous examples of this can be found in oral traditions. At the same time however, an innovation can appear as a result of an individual's adaptation resulting from his own trial-and-error experiments (Shennan 2002, 51–52).

Selection, in its narrower meaning, is a non-random differentiation of survivorship and reproduction of phenotypes. In the case of cultural evolution this means that the genes of the individuals who have

a certain cultural phenotype (e.g. a certain custom) will either spread or disappear from the population depending on the influence this attribute has on fitness of the individuals. Assuming that cultural patterns are mainly transmitted from parents to children, lower reproductive success and higher mortality will influence the spread or dying out of ideas (Shennan 2002, 53). In other words, natural selection influences the development of culture and culture bearers are not aware of it. This strength of cultural evolution could be regarded as a kind of protection against adopting such innovations which threaten the biological existence of the population. However, the effectiveness of this mechanism can be limited. Cavalli-Sforza and Feldman (1981, 105, 344) analyzed the case of the Kuru epidemic, a prion disease which decimated the Fore People of New Guinea. Infection with Kuru occurred during cannibalistic behaviour associated with burial rituals, attended mostly by women and children. Simulations presented by Cavalli-Sforza and Feldman suggest that lethal custom could lead to the death of up to 50% of the population before it would stop spreading. Boyd and Richerson (1985, *passim*) proposed a classification of other forms of selection, which are typical only for cultural evolution and which operate in the population's ideological system in such a way that the members of the population are aware of it. These would be: (i) directly biased transmission, where the decision to adopt a cultural attribute is taken by an individual on the basis of a cost – benefit analysis when this attribute increases individual fitness; (ii) indirectly biased transmission, where an individual adopts a cultural attribute of another individual who has a high fitness value even if this attribute is not an adaptive one (for example the mode of dress for a high-prestige person); (iii) conformist transmission, consisting of adopting attributes which are predominant in the population.

Conscious selection of cultural attributes can also be approached from another, less individual perspective. Assuming that the members of a given population share a common set of cultural patterns which forms one of the elements sustaining group bonds (see below), the mechanism responsible for selection of new attributes (either those emerging inside the population as a result of innovation or those coming from outside via inter-group transmission) will be verification of their fitness to the existing ideological system and to the specific environment. To put it another way, if new cultural attributes are to spread they must

be attractive and intelligible in the context of the existing standards. This prevents culturally unfit ideas from being adopted even if they would increase individual fitness value. I will try to illustrate this idea with a hypothetical example. Let us imagine a population of farmers, dominated by a group of warlike shepherds occupying a neighbouring area. It can be expected that farmers will gradually (depending on the frequency of contacts) adopt some adaptive and non adaptive traits of the shepherds' culture, which will be spreading in their own population through indirectly biased transmission. However, this will not apply to such elements that will conflict with the farmers' lifestyle, determined, among other things, by farm activities (e.g. ritual behaviours and related patterns of material culture).

The last process promoting evolution is drift, or random changes in the frequency of entities in the population. Many geneticists claim that for cultural evolution drift should be considered as the null hypothesis. This means that it should be regarded as the process responsible for the spreading or dying out of alleles when the operation of selection cannot be demonstrated (Futuyma 2008, 228). In particular, this concerns the genes responsible for traits or behaviours which have no clear impact on the fitness value of an individual. The way in which drift can influence changes in culture is well illustrated by a hypothetical example presented by Shennan (2002, 55). Let us assume that a certain population is characterized by two competing styles of pottery decoration. The manner of pottery-making is transmitted "vertically" in the group from mothers to daughters, while decorating a vessel with one or another style does not enhance the fitness value of potters, nor is it subject to cultural selection (e.g. connected with higher attractiveness of one of the motifs). In such a situation, if one of the women has more daughters, who in turn also achieve a higher reproductive success, the result will be that their preferred ornament will become more prevalent in the population. This will be a completely random process, as the survival and reproductive success of the women from the above example are not connected to the style of pottery decoration. In this example, we would be dealing with cultural evolution promoted by drift.

Cultural evolution and patterns of material culture

What has been presented above is a general outline of the theory underlying the neo-Darwinian approach to archaeology, and examples of concepts related to this theory already functioning in prehistoric studies have been given. At the end of this paper I will come back to the potential significance of the neo-Darwinian approach as a “common denominator” for many approaches traditionally used in archaeology. Before that I would like to draw attention to the possibility of using dual inheritance theory not as a framework for building interpretative models, but as a scheme applied to direct analysis of sources.

Firstly, however, it should be noted that there are basic differences between sources available to the social sciences and environmental data which underpin the models of the evolutionary approach. This problem has been raised in the context of cultural evolution theory and sociobiologists’ conclusions since the appearance of these concepts (e.g. Griesmer 1986). Kim Sterelny (2004, 251–253) in his review of Shennan’s work (2002) emphasized that aspect in the context of potential use of optimization models of behavioural ecology in archaeology. Indeed, the possibilities of observation, and particularly of creating reliable quantitative data sets, are much smaller in archaeology than in the environmental sciences. This does not stem solely from the character of our sources, but rather is connected with technical constraints of research. Human behaviour is also much more complex than that of the animal world – it is the result of permanent interplay of biological and cultural conditioning. Archaeologists can find consolation only in the fact populations they study were not aware of being the future subject of research and therefore could not intentionally manipulate the sources, in contrast to those investigated by sociologists and ethnologists. In spite of an awareness of these limitations, “neo-Darwinian archaeology” nevertheless attempts to observe phenotypic effects of cultural evolution – that is the variability of material culture through time and across space. These studies are predicated on two assumptions. The first is a view, commonly accepted by archaeologists, that the patterns of material culture which we observe form a closed structure, and that the final outcome of all the changes occurring within it – regardless of whether they are stimulated by external or internal factors – is a derivative of the initial set of patterns (compare Shennan 2002, 77). In other words, everything has its origin, and properly conducted

observations allow the course and directions of changes in material culture to be traced. The second key assumption is that the transmission of material culture patterns takes place solely through psychocultural channels (language, imitation, learning) of direct contacts between individuals, not through material culture products (Sterelny 2004, 253). According to this idea, which has been a feature of the archaeological literature for quite a long time, in primitive societies such a route could enable the transmission of a whole operational sequence (“*chaîne opératoire*”) that accurately reconstructs subsequent stages of producing objects, and perhaps also other behaviours (including the ritual ones) related to it (e.g. Dietler, Herbich 1998).

One of the most frequently asked questions of cultural evolution is what processes prevail in it? Does cultural evolution, just as biological evolution, operate mainly through branching from one phylogenetic tree, or does it hybridize by continuous intertwining of many “branches”? In archaeology, as in the other cultural sciences, the key role is most often assigned to this second process (compare e.g. Bernbeck 1997, 88–89). However, some ethnographical and archaeological studies suggest that elements of material culture tend to occur in larger “packages”, which would be characterized by a significant resistance to external influences (Shennan 2002, 83–91). The ethnographical and psychological observations mentioned above, as well as some studies on the development of technical abilities in prehistory (e.g. Kienlin 2008, 101–103) point to the particular role of “vertical” cultural transmission, which would also make blending of different cultural traditions a less significant process. Finally, interesting results were obtained by the analysis of a selected group of time-variable cultural patterns, conducted in accordance with the rules of genetic classification. The picture obtained turned out to resemble the phylogenetic tree model (Collard et al. 2006; compare Eerkens et al. 2005). It is thus possible that a “genetic analogy” for the development of cultural patterns via branching should be considered much more seriously than it has been done so far. Those who support the above view, like Shennan (2002, 125, 134), would be more inclined to explain more radical changes in culture patterns through population changes (i.e. by mass migrations).

Obviously, this does not mean that the significance of “horizontal” transmission, including inter-population contacts, should be negated.

To use the metaphor of Cavalli-Sforza and Feldman (1981, 157), every single immigrant is for a cultural population what a mutated specimen is for a biological population. Of importance is how the mechanisms of selection or chance will influence the spread or dying-out of the innovation introduced by the individual, and whether hybridization will occur or whether different traditions would coexist. Here, it is worth raising the concept of “cultural package” used in archaeology (Burgess 1979, 309–312). This assumes that elements of culture could be transmitted “horizontally” in whole packages encompassing certain types of material culture products and behaviours assigned to them. Proceeding from the concrete source examples it has also been proved that the spreading package could – in the populations adopting it – to some extent function parallel with local traditions, not blending with them (Burgess 1979; Czebreszuk 1998; 2001).

In his theoretical study of changes in pottery styles Fraser D. Neiman (1995) attempted to discuss whether variability patterns in material culture allow the force which influenced their evolution to be determined. That is to say, whether this process was promoted by random events (drift) or by selection. In several simulations using genetic models, Neiman studied the factors which influenced the time period after which stylistic patterns passed on randomly over generations became homogenous. For isolated populations these factors were the group size (the real one, that is such which took part in teaching – compare Shennan 2002, 127–129) and the probability of mutation. The lower the value of these factors, the faster the population was dominated by one pattern. However, with continuous appearance of new mutations, sooner or later the predominant pattern was changed (Neiman 1995, 12). This picture resembles the archaeological schemes of material culture variability acquired through seriation (e.g. Clarke 1968, 162–178; compare Neiman 1995, 12, Fig. 1–2). This indicates, hypothetically at least, that a driving force for gradual stylistic transformations could be chance only. That is to say, evolution was driven by drift and random mutations of the existing patterns.

Further simulations conducted by Neiman illustrated the impact that drift can have on the differentiation of two populations which originally had an identical set of material culture patterns. This differentiation advanced quickly immediately after the separation of the groups, to stabilize later on a level depending on the intensity of pat-

tern transmission between the populations (Neiman 1995, 21–24, Fig. 5). It is worth noting that archaeology provides numerous examples of similar processes of “the emancipation of younger generations” (Zimmermann 2003, 32), which consists in a rapid regionalization of previously homogenous cultural complexes.

In his considerations, Neiman referred to the opposition between style and function, an issue also discussed in archaeology (Sackett 1977, 370–374; Dunnell 1978, 199–200; Dietler, Herbich 1998, 237). He regarded style as non-adaptive, and as such, in principle governed by drift. This view was, with some objections, adopted by Shennan (2002, 54–55; 2005). Assessment of the match between the theoretical drift model and changes in material culture patterns based on the analysis of vessel ornaments in the Linear Band Pottery culture from Merzbach valley (Shennan, Wilkinson 2001) and the frequency of crop species in the European Early Neolithic (Connolly et al. 2008) proved, that in both cases drift was only one of the factors of cultural evolution and that some form of selection must have been important as well (compare Shennan 2002, 77; 2005).

Nevertheless, the studies quoted above point to the necessity of considering drift as a kind of “null hypothesis” in the studies on cultural evolution (compare Eerkens, Lipo 2005, 318, 330–331). This especially concerns “neutral” components of culture, which might not have been particularly significant from an adaptive point of view. The demonstration of divergences between the theoretical model and the picture of frequency changes obtained should give sufficient basis for inferring selection for the presence or for the elimination of a certain attribute.

Quantitative analysis and interpretation of stylistic diversity of Late Bronze Age pottery from the Carpathian Basin

I will now discuss some aspects of interpreting material culture patterns in the context of dual inheritance theory with reference to the results of quantitative analyses of the Late Bronze Age (ca 1450–900 BC) pottery from the Carpathian Basin and adjoining borderlands of Moravia and Lower Austria. This study uses a group of 162 sites or individual, clearly distinguishable, phases of occupation within sites (Przybyła 2009, appendix 8 contains the list of sites and basic references), selected on the basis of the amount of published material and

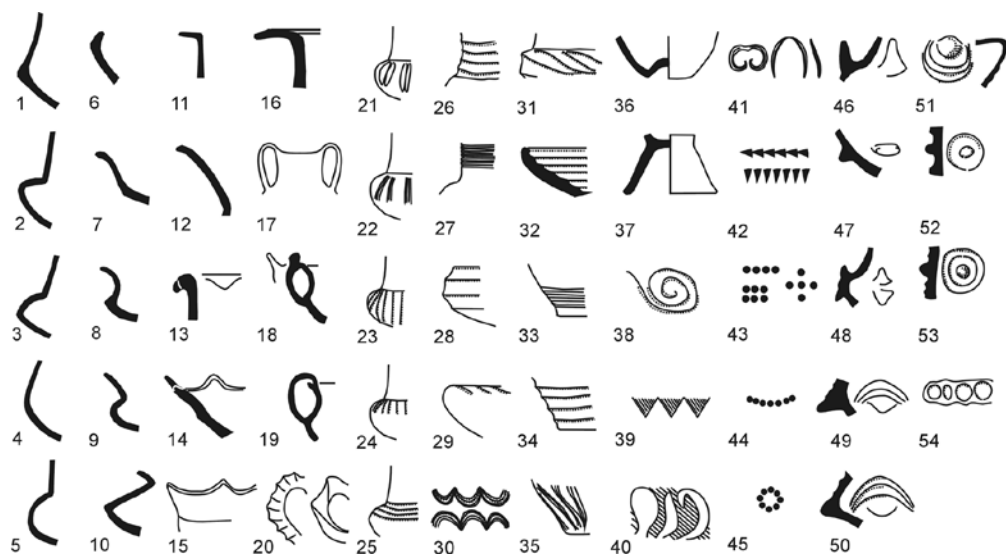


Fig. 1. List of 54 decoration motifs and morphological attributes included in the quantitative analysis of Late Bronze Age pottery from the Carpathian Basin.

Ryc. 1. Zestawienie 54 motywów dekoracyjnych i cech morfologicznych uwzględnionych w analizach ilościowych ceramiki z późnej epoki brązu w Kotlinie Karpackiej.

a balanced distribution from different regions. Individual sites were regarded as closed assemblages following some other pottery analyses (e.g. Boroffka 1994). Proceeding from earlier observations (Przybyła 2009, 119–138), a group of 54 morphological traits and decoration motifs (Fig. 1) has been distinguished, the majority of which are present in the study area (in various combinations) through the whole or almost the entire Late Bronze Age. Regional diversity of attributes in question is clearly manifested. For the analysis, only the presence or absence of a given stylistic element was considered, and not the number of vessels bearing it. This improved the comparability between the sites with a relatively small number of artefacts and those that yielded large series. In particular, this enabled comparison of grave assemblages (more numerous in the western and northern parts of the studied area) with those from settlements (prevalent in Transylvania).

For the study, it has been assumed that the period was not characterised by workshop manufacture of pottery or any significant pottery trade (compare e.g. Welbourn 1985, 124–125; Brosseder 2006, 121–122), and that that pottery from one site and dated to a chronological phase, represents a certain stage of the development of local

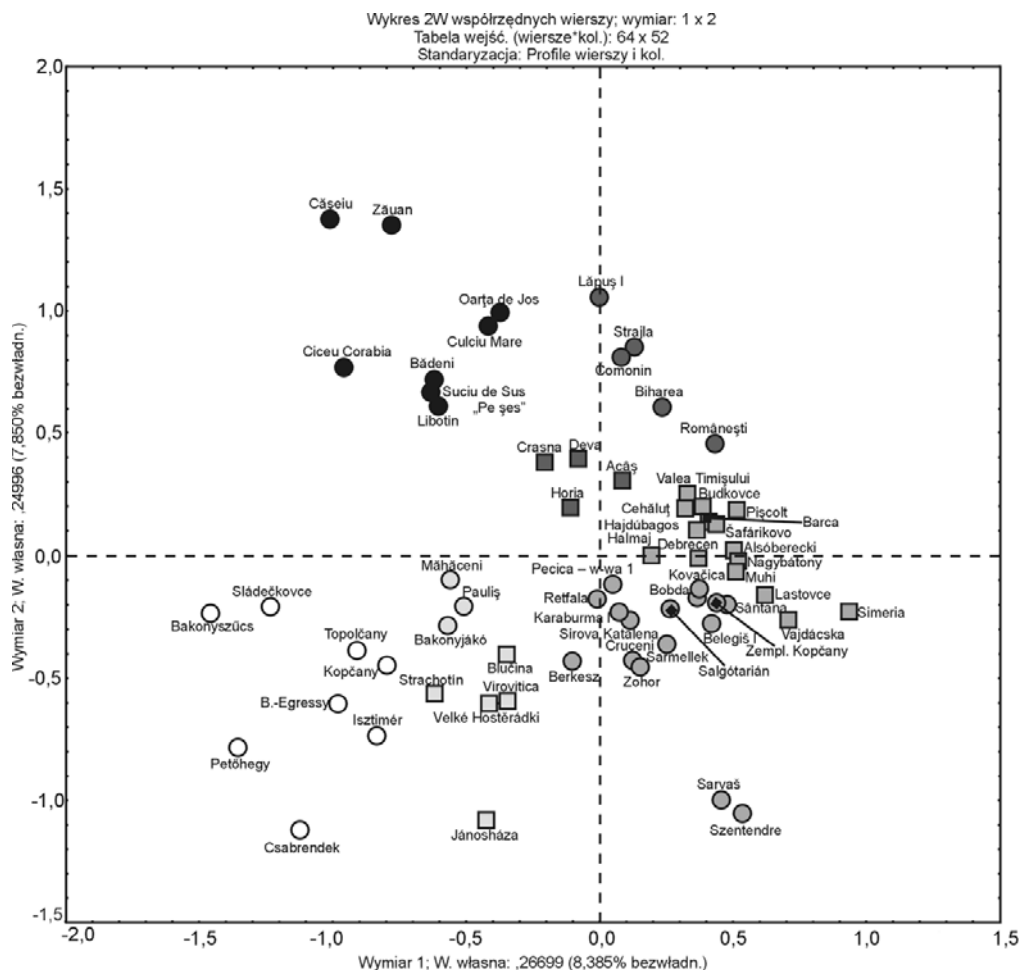
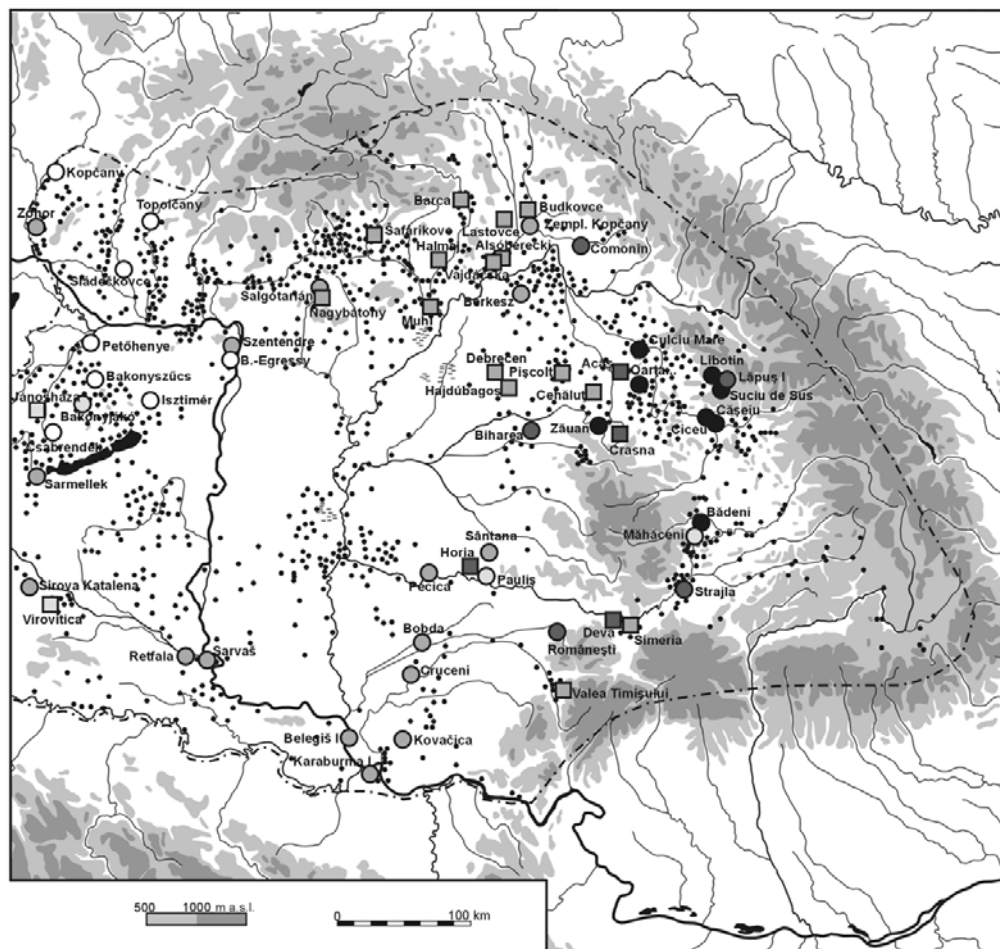


Fig. 2. Correspondence analysis for the older group of sites (15th – mid 12th century BC) (a); distribution of sites in the Carpathian Basin (b). The following sites from Moravia are located outside the mapped area: Blučina, Strachotin and Velké Hostěradki. Signatures denote particular clusters visible on the correspondence analysis map. Settlement concentrations from older phases of the Late Bronze Age in the Carpathian Basin are presented in the background.

Ryc. 2. Analiza korespondencji starszej grupy stanowisk (XV – poł. XII w. przed Chr.) (a) oraz rozmieszczenie stanowisk na obszarze Kotliny Karpackiej (b). Poza zasięgiem skartowania znalazły się stanowiska z obszaru Moraw: Blučina, Strachotin i Velké Hostěradki. Sygnatury oznaczają poszczególne skupienia widoczne na mapie analizy korespondencji. W tle koncentracje osadnicze ze starszych faz późnej epoki brązu w Kotlinie Karpackiej.

2b



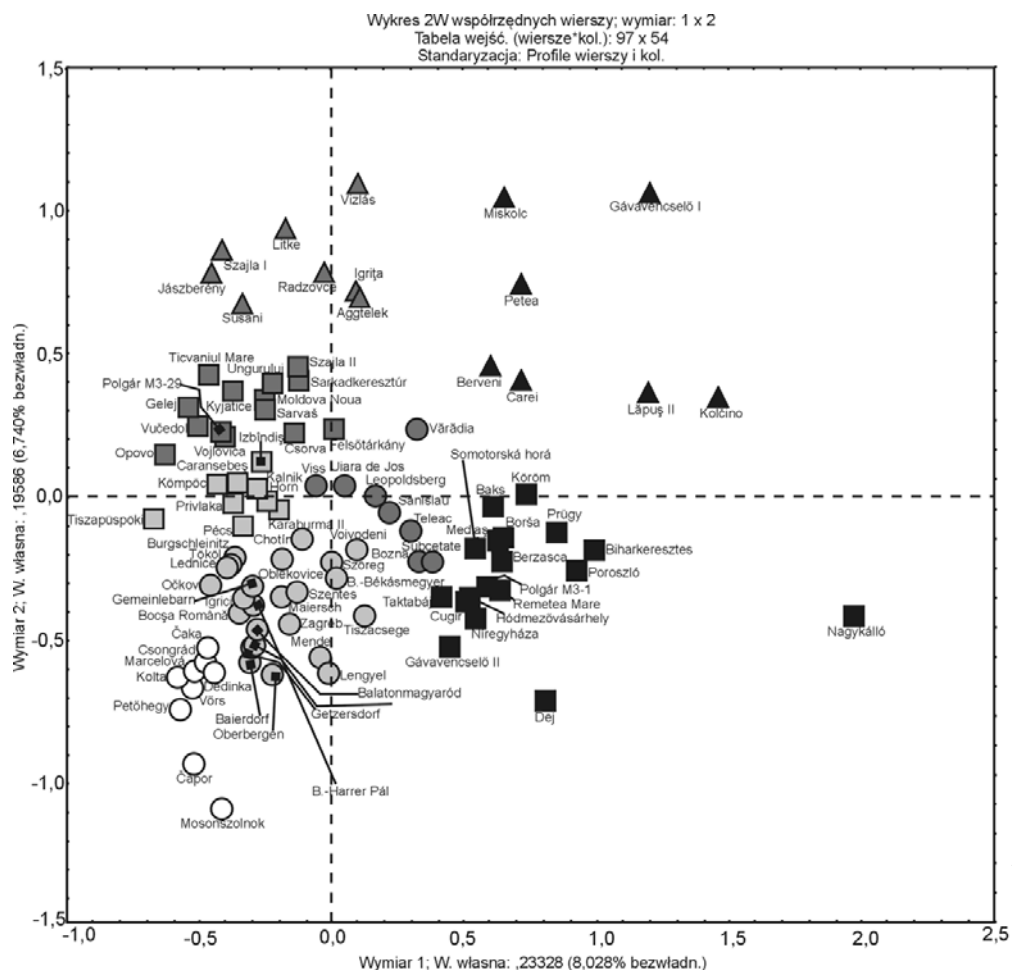
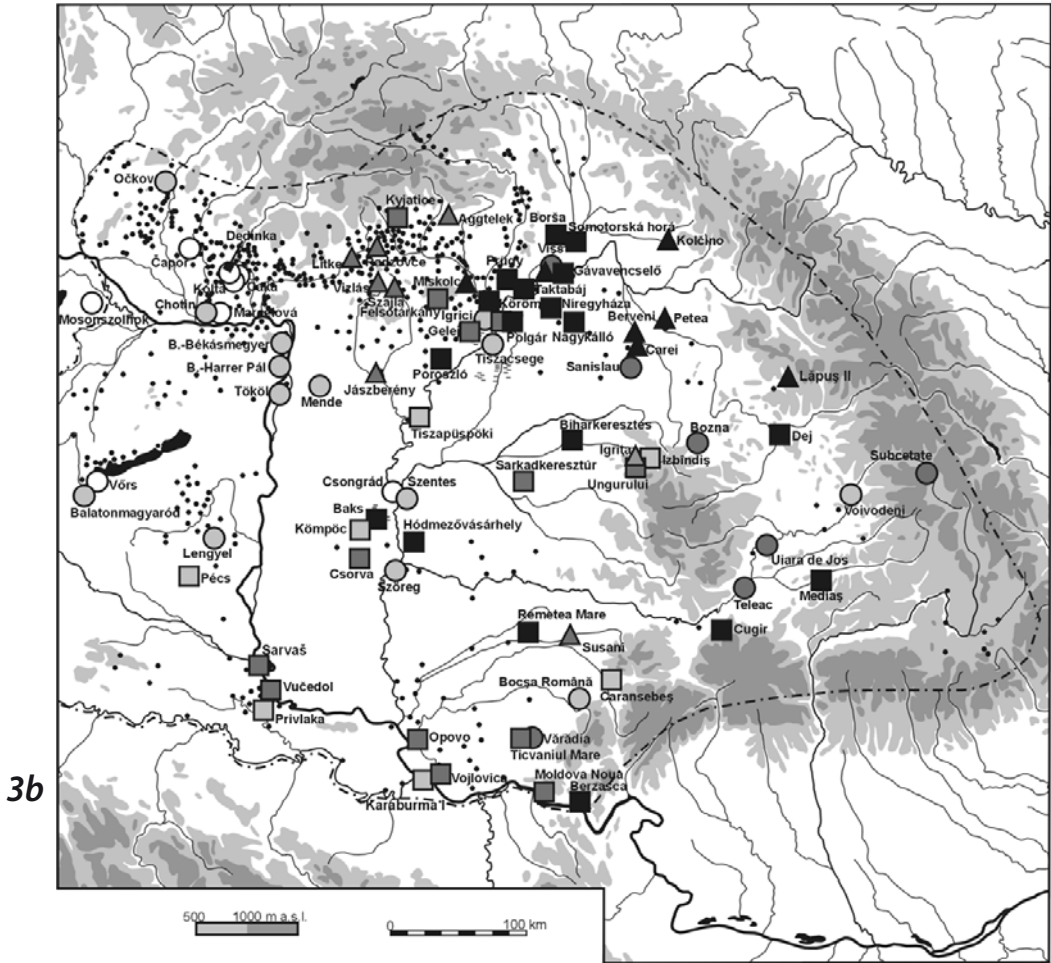


Fig. 3. Correspondence analysis for the younger group of sites (second half of the 12th–10th century BC) (a); distribution of sites in the Carpathian Basin (b). The following sites are located outside the mapped area: Baierdorf, Burgschleinitz, Gemeinlebar, Getzersdorf, Horn, Leopoldsberg, Maiersch, Oberbergen (Lower Austria), Lednice, Oblekovice (Moravia), Kalnik and Zagreb (Croatia). Signatures denote particular clusters visible on the correspondence analysis map. Settlement concentrations from developed phases of the Late Bronze Age in the Carpathian Basin are presented in the background.

Ryc. 3. Analiza korespondencji młodszej grupy stanowisk (2. poł. XII – X w. przed Chr.) (a) oraz rozmieszczenie stanowisk na obszarze Kotliny Karpackiej (b). Poza zasięgiem skartowania znalazły się następujące stanowiska: Baierdorf, Burgschleinitz, Gemeinlebar, Getzersdorf, Horn, Leopoldsberg, Maiersch, Oberbergen (Dolna Austria), Lednice, Oblekovice (Morawy) oraz Kalnik i Zagreb (Chorwacja). Sygnatury oznaczają poszczególne skupienia widoczne na mapie analizy korespondencji. W tle koncentracje osadnicze z rozwiniętych faz późnej epoki brązu w Kotlinie Karpackiej.



manufacture tradition. Each stage is the outcome of inherited stylistic patterns, new attributes that emerged through mutation of older elements, and “foreign” aesthetic influences resulting from inter-group transmission via direct contacts among individuals. The first step of the investigation comprised the analysis of differences between these traditions in two shorter chronological periods, the phases LB I – LB II (c. 1450–1150 BC) and LB III – LB IV (c. 1150–900 BC).

The correspondence analysis map for the older group of sites (Fig. 2a) reveals a U-shaped disposition of points (the so-called arc effect), which may indicate the presence of two stylistic “poles”. Most of the local manufacture traditions are situated somewhere between these extremities. Using the least inter-point distance method, a number of groups have been distinguished that share similar sets of decorative and morphologic attributes (differentiated signatures on the correspondence analysis map). It should be emphasized though, that the borders between these clusters are not very distinct. Plotting the results on a map (Fig. 2b) shows that the sites representing the stylistic “poles” are generally located in the west and east, while the middle Danube and Tisza Rivers have a “mixed” character (i.e. the points in the central part Fig. 2a). However, it is worth noting that in a number of cases, geographically close sites represent different manufacture traditions.

This picture is consistent with more general observations on cultural development in the Carpathian Basin during the Late Bronze Age. The beginning of this period was dominated by the spread of the Tumulus complex mainly in the western part of the middle Danube basin, while in Transylvania Middle Bronze Age traditions continued. The roughly central part of the Carpathian Basin was occupied by groups which combined both these traditions (e.g. Boroffka 1994; David 1998; 2002, 413–414; Ciugudean 1999; Kacsó 1999; 2001; Müller 1999; Novotná 1999; Gogâltan 2005, 171–173; Przybyła 2009, 76–89, 120–123 – and older references cited there).

The diversity of local manufacture traditions is quite different in the younger chronological range (Fig. 3a). The clear bipolarity is lacking, cluster borders are less distinguishable, and the correlation between statistical proximity and geographic distance is more difficult to demonstrate (Fig. 3b). When compared with the previous period the character is more of unification rather than differentiation of stylistic patterns in the whole Carpathian Basin. However, this conclusion

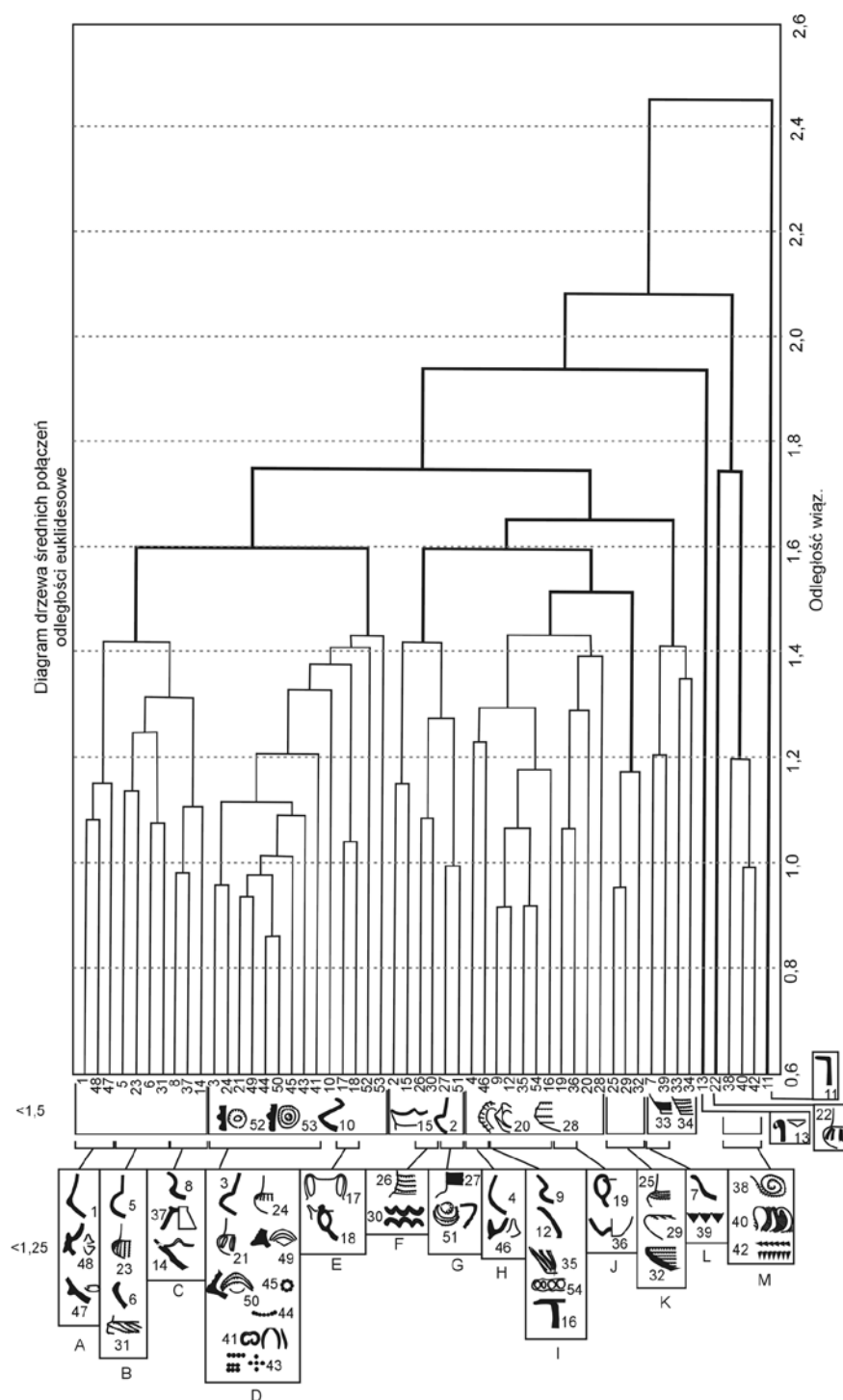
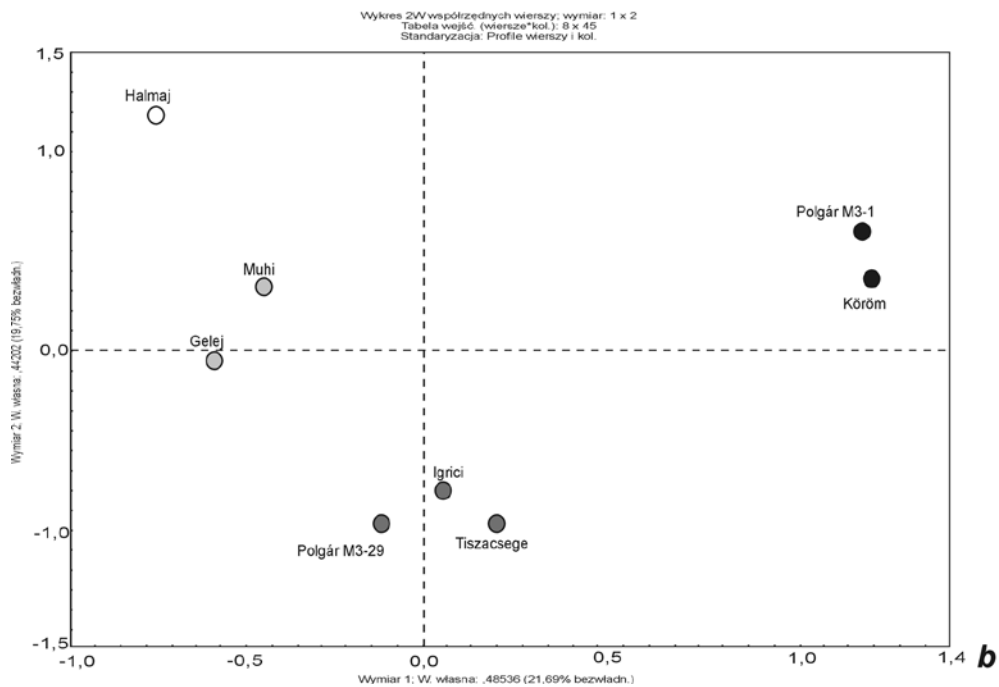
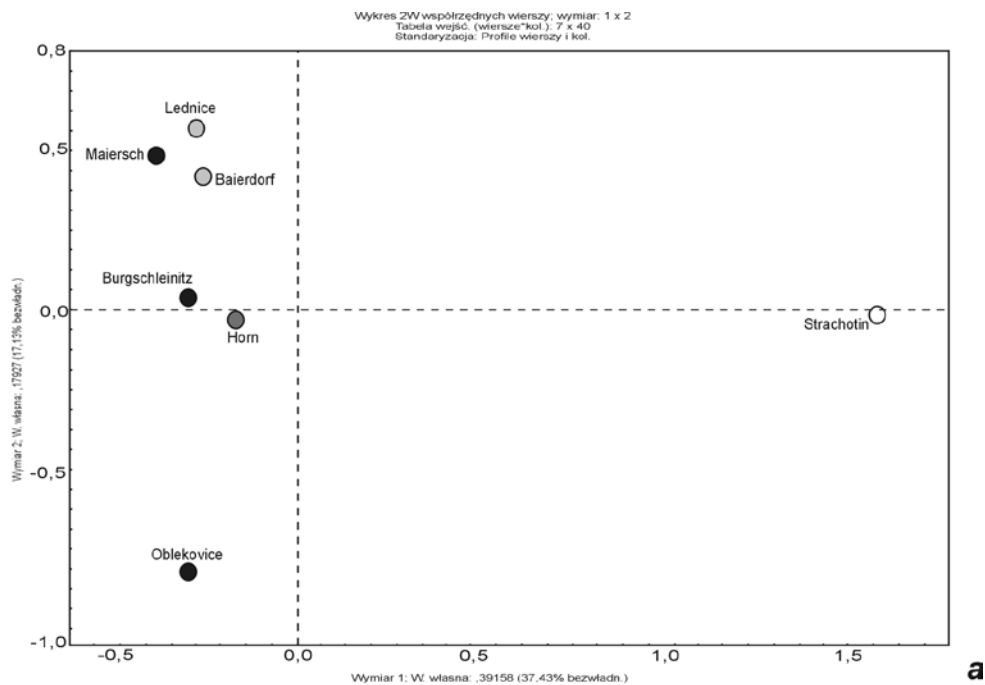


Fig. 4. Co-occurrence of 54 decoration motifs and morphological traits from cluster analysis.
Ryc. 4. Współwystępowanie 54 motywów dekoracyjnych i cech morfologicznych w świetle analizy skupień.



is a very general one, and the evolution of material culture may have followed different patterns in individual regions. Despite the spread of some stylistic elements over the whole area (which is reflected by quantitative analysis), the division is still detectable into stylistic currents from western part of the Carpathian Basin (characterized characterised by more simple decoration) and the Transylvanian tradition of decorating vessels by combining various motifs and techniques (Przybyła 2009, 119–138).

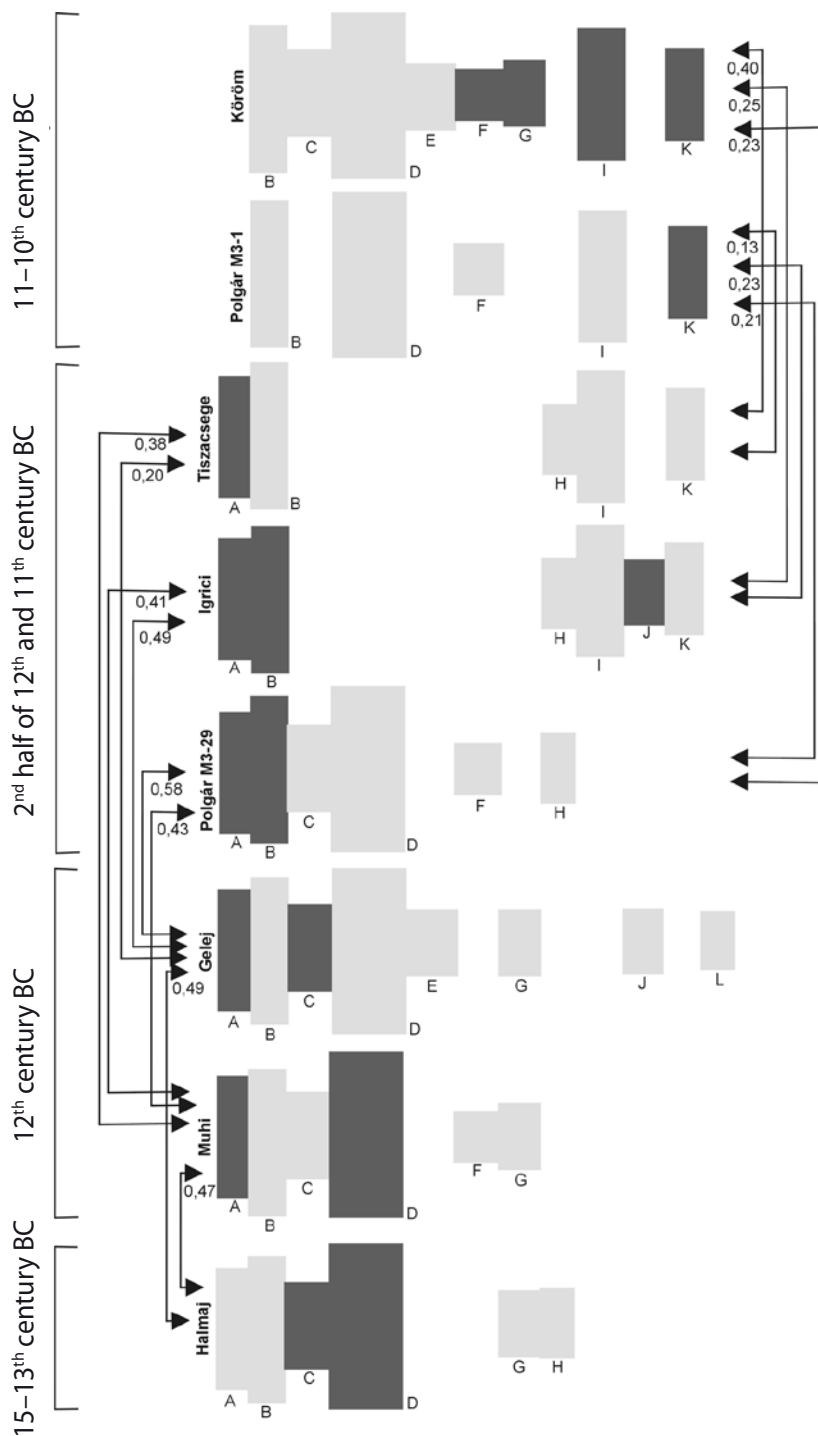
However, the correspondence analysis for the younger group of sites may also reflect more general and dynamic cultural processes. These processes have been interpreted in more recent literature either as resulting from mass migrations (Przybyła 2006), or from much less clearly defined “unifying tendencies” which led to the emergence of a *koinè* of cultures with fluted pottery (Szabó 1996, 53; Pare 1999, 406; Pankau 2004).

Summarizing the results of the correspondence analysis we can see that: (i) there is a lack of distinctly discernible clusters of sites with similar pottery manufacture traditions, (ii) significant change from the bipolar diversity of manufacture traditions of the older phase to the younger phase with its unifying tendency in stylistic patterns, and finally (iii) there is no distinct correlation (particularly in the younger phase) between geographic distance and statistical proximity.

It does not seem likely that these differences between the older and younger patterns of stylistic diversity in the Carpathian Basin result from “neutral evolution” promoted by drift. Firstly, we cannot confirm a tendency to drift-driven reduction of diversity in stylistic elements over time (most occur over the whole period, and their number increases from 52 in the older phase to 54 in the younger). Secondly, “natural evolution” should lead to deepening of the divisions visible in the first period, which is not shown in the analysis. Finally, drift-driven diversity should be less intensive in neighbouring populations, and more intensive in the geographically isolated groups. Yet, the correspondence analysis of the younger phase sites provided numerous examples of marked similarities between distant points, a picture that might be produced

Fig. 5. Correspondence analysis of local patterns of pottery styles from the borderlands of Moravia and Austria (a) and from the Sajó mouth region (b). Particular signatures denote successive chronological periods.

Ryc. 5. Analiza korespondencji lokalnych wzorów stylistyki ceramicznej z pogranicza Moraw i Dolnej Austrii (a) oraz z rejonu ujścia Sajó (b). Poszczególne rodzaje sygnatur oznaczają kolejne przedziały chronologiczne.

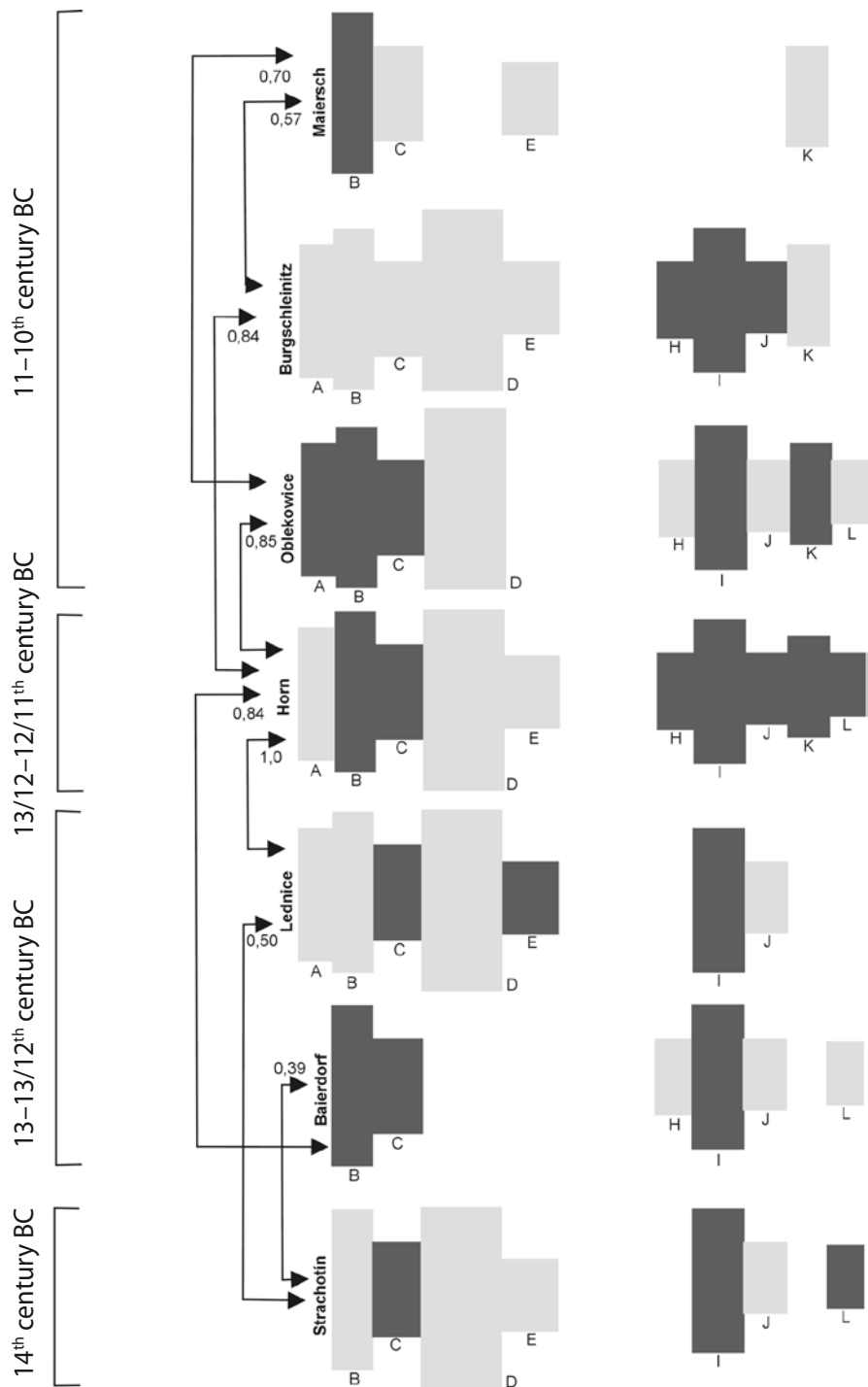


by “horizontal” transmission. Moreover, either the relations between populations were based on criteria other than geographic proximity – which most often determines the intensity of cultural transmission (compare Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 44–46) – or the distribution of local manufacture traditions resulted from migrations.

Another goal of this study was to establish whether the stylistic elements tend to occur in durable packages that can be identified using quantitative techniques. For this analysis, it was not the frequency of stylistic elements on particular sites that was studied, but the frequency of their co-occurrence. All sites were included regardless of chronological differences. The degree of correlation between pairs of analyzed elements was then standardised using an affinity coefficient formula with the modifications proposed by Thomas Saile (1999). This allowed every stylistic element to be described as a row of values between 0 and 1, referring to the frequency of a given element co-occurring with the other 53 elements. This information allows us to decide not only whether two given elements occur particularly frequently together, but also whether they “react” in a similar way to the other decoration motifs and morphological attributes. The resulting data matrix was then ordered using cluster analysis (Fig. 4). The diagram allows 13 clusters to be distinguished, each with between two and 10 elements. These clusters were interpreted by comparing them with more general observations on the stylistic diversity of Late Bronze Age pottery from the Carpathian Basin (Przybyła 2009, 119–143). It seems that at least some of the clusters can be regarded as relatively long-lasting “beans” of attributes, from which more short-termed stylistic currents were built. Double-handled vessels and decoration of the tops of handles with knobs (variables 17–18) are good examples, these attributes co-occurring over the whole Late Bronze Age in various cultural contexts.

Fig. 6. Frequency diagram of particular clusters of stylistic elements on Late Bronze Age sites from the Sajó mouth region. Dark-grey rectangles indicate that a given site yielded the majority of a given cluster’s elements, light-grey rectangles indicate lower frequency (less than half of stylistic elements). Numerals denote the value of affinity coefficient between the sites from successive chronological phases.

Ryc. 6. Schemat frekwencji poszczególnych skupisk elementów stylistycznych na stanowiskach z późnej epoki brązu w rejonie ujścia Sajó. Ciemnoszare prostokąty oznaczają, iż na danym stanowisku wystąpiła większość elementów należących do danego skupiska, jasnoszare oznaczają niższą frekwencję (do połowy elementów stylistycznych). Cyfry oznaczają wartość współczynnika pokrewieństwa pomiędzy stanowiskami z następujących po sobie faz chronologicznych.



In an attempt to verify the above observations let us consider the development of pottery styles in a small area (not larger than the territory occupied by a model regional group – see below), but in the narrowest possible chronological segments. Two regions were chosen for this analysis: the region where the Sajó River flows into the Tisza River, and the borderlands between Lower Austria (Waldviertel) and Moravia (outside the Carpathian Basin). In the Sajó/Tisza region, the earliest site is a cemetery at Halmaj, which was used solely during the older phase of the Piliny culture (Kemenczei 1968). Cemeteries at Muhi (Kovács 1966; Kemenczei 1984) and Gelej (Kemenczei 1989) are connected mainly with the late phase of this culture in the 12th century BC (Przybyła 2009, 79–80, 110). Also dating to the second half of the 12th century or to the 11th century (period HaA) is a settlement at Polgár M3–29 (Szabó 2004a) and mass deposits of vessels from Tiszacsege and Igrici (Szabó 2004). The majority of pottery from these three sites represents a style characteristic of the Belegiš II culture from the southern Carpathian Basin. The youngest are settlements at Polgár M3–1 (Szabó 2004a) and Köröm (Kemenczei 1984), already occupied during the younger phase of the Gáva culture (11th–10th century). In the Lower Austria/Moravia region, a cemetery from the final phase of the Tumulus culture at Strachotín has the earliest dating (probably 14th century BC) (Říhovský 1982). Slightly younger are cemeteries at Baierdorf (Lochner 1986) and Lednice (Rzehak 1905), principally related to phase BrD or the BrD/HaA1 transition (probably the 13th century and the beginning of the 12th century). A cemetery at Horn (Lochner 1991a) is to some extent contemporary with these sites, but it seems to have continued into the HaA period. Finally, at the HaA/HaB transition and the beginning of HaB period (11th–10th century) there are cemeteries at Burgschleinitz (Lochner 1991b), Oblekovice (Říhovský 1968) and Maersch (Berg 1962), this latter site seems to be the youngest.

The correspondence analysis revealed a fundamental difference between the two regions (Fig. 5a–b). Variability observed on the lower Sajó River can be interpreted as gradual evolution, with new stylistic elements systematically appearing. This picture resembles, for exam-

Fig. 7. Frequency diagram of particular clusters of stylistic elements on Late Bronze Age sites in the borderlands of Lower Austria and Moravia. For description see Fig. 6.

Ryc. 7. Schemat frekwencji poszczególnych skupisk elementów stylistycznych na stanowiskach z późnej epoki brązu na pograniczu Dolnej Austrii i Moraw. Opis jak przy ryc. 6.

ple, that obtained from analysis of variability of grave inventories in a long-lived cemetery. The correspondence analysis map for Lower Austria/Moravia is different. Here, there is a considerable distance between the cemetery at Strachotín and the slightly younger sites at Lednice and Baierdorf, while these latter two sites have a very similar pottery style. In the 12th century, one can see the appearance of certain innovations represented by pottery from cemetery at Horn, and later by that from cemetery at Oblekovice. Yet the two other sites from the 11th and 10th centuries (especially Maiersch) seem to return to the pattern developed in the 13th century by the populations that were using the cemeteries at Baierdorf and Lednice.

The difference between the two regions can be also illustrated in another way. Figures 6 and 7 present the frequency of 13 clusters of stylistic elements identified earlier on particular sites. On the lower Sajó River, the stylistic tradition of Halmaj cemetery is, in principle, continued on the younger sites at Gelej and Muhi. In the 12th century, a group of totally new stylistic elements appears there (clusters I-K), represented mostly by assemblages from Igrici and Tiszacsege, whereas in the cemetery at Gelej and the settlement at Polgár M3–29 this was represented to a much smaller degree. Putting aside the interpretation of this phenomenon, one can suggest that the difference within these sites from the 12th century can stem from their different character. If a new set of stylistic elements appeared as a result of contacts between the local population and “foreign” groups, it seems likely that the innovation might be reflected differently in the intentionally selected set of vessels from mass deposits at Igrici and Tiszacsege (whatever the reasons for this deposition might be) than it was in more random assemblages from the cemetery at Gelej, and especially from Polgár M3–29. It seems that pottery from the youngest sites, at Köröm and Polgár M3–1 (11th–10th century), represent the merging of traditions from the beginning of the Late Bronze Age (certain stylistic elements from cluster D) and new patterns, which occurred in a “pure” form in deposits from Igrici and Tiszacsege in the 12th and 11th century.

In the Lower Austria/Moravia area sets of stylistic elements on particular sites show considerably more similarities than on the lower Sajó River, as the mean affinity coefficient is roughly twice as high. A stable set of stylistic elements (clusters C and I), supplemented by the attributes representing other clusters (in particular B, J and K) prevails

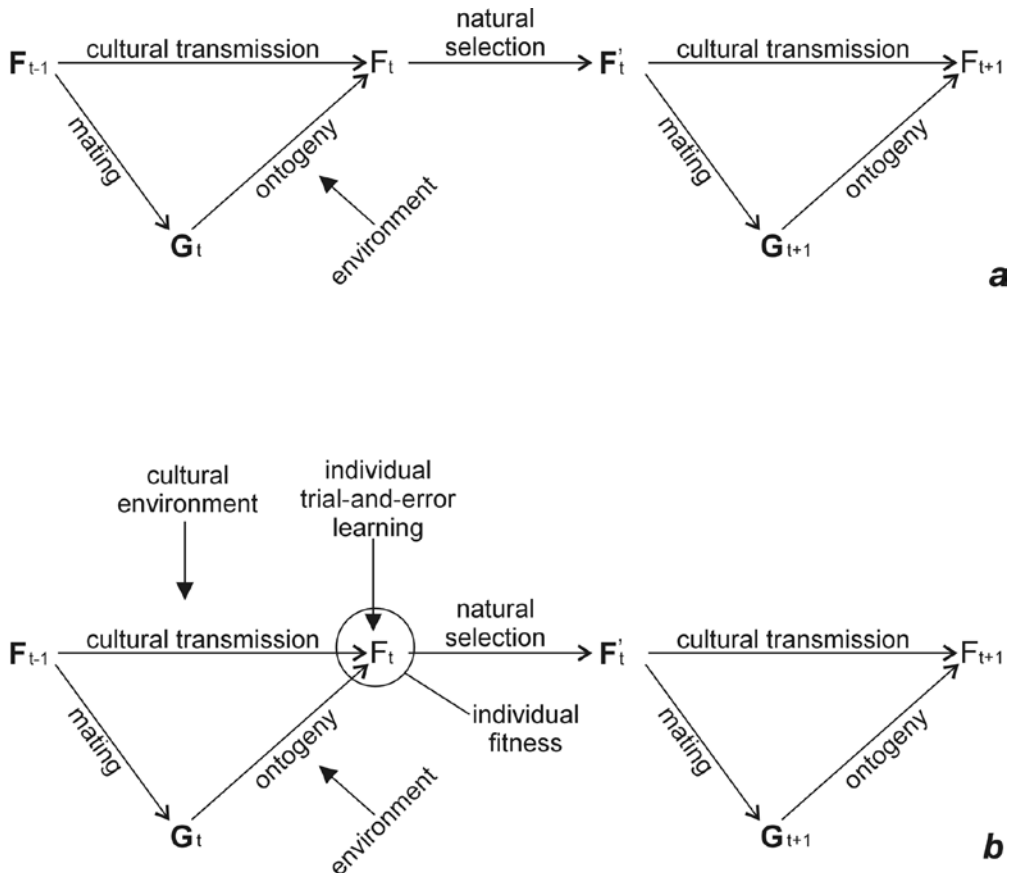


Fig. 8. Basic diagram of cultural organisms' evolution according to Boyd, Richerson 1985 (a): F – phenotype (organism), G – genotype. The same diagram after taking into consideration the impact that cultural environment (other representatives of a given population) and an individual's experiments have on individual adaptive value (b).

Ryc. 8. Podstawowy schemat ewolucji organizmów kulturowych wg Boyd, Richerson 1985 (a): F – fenotyp (organizm), G – genotyp. Ten sam schemat z uwzględnieniem wpływu środowiska kulturowego (innych przedstawicieli danej populacji) oraz indywidualnych doświadczeń jednostki na jej wartość przystosowawczą (b).

here during the entire Late Bronze Age. From the beginning of the Late Bronze Age diversity gradually increases and reaches its maximum in the 12th century, when the cemetery at Horn was in use. Later though, diversity decreases, an impoverishment that is most clearly visible in pottery from the youngest cemetery at Maierisch.

Drawing on the discussion of material culture evolution above we can attempt to explain this phenomenon by drift. In the Late Bronze Age the Lower Austria/Moravia area was dominated by one regional

manufacture tradition. At first, it showed development, either due to local innovations or through inter-group transmissions, but by the 12th century, it was becoming more and more impoverished, perhaps due to cultural isolation. It is worth noting that after the 12th century the whole territory of the so-called Middle Danubian Urnfields is marked by a clear decrease in site density. So far this phenomenon has been investigated in more detail only in the south-western Slovakia (Romsauer, Veliačik 1987, 298–300, Fig. 2) but it seems that this also occurred in the Lower Austria/Moravia area (Lochner 1991b, 335–337). Partial depopulation could cause the loosening or even breaking of contacts between populations, as well as a decrease of regional group size. According to the rules illustrated by Neiman simulations both these factors would in turn favour drift-driven homogenization of cultural patterns.

Cooperation: dual inheritance theory and systems approach

The neo-Darwinian approach to archaeology is focused on decisions taken by individuals aimed at increasing individual adaptive value, an assumption that underpins Shennan's work (2002). At the same time, Shennan repeatedly drew attention to the fact that the character of archaeological sources usually does not allow the processes represented by these sources to be discussed at the level of individual, but rather at the level of the whole community (e.g. Shennan 2002, 112). The need to investigate cultural evolution processes from both the individual's perspective but also from the standpoint of the whole population, is not due only to the limitations in the interpretation of archaeological sources, but also by the obvious fact that man, his behaviours and actions, are tightly connected with social context. Cooperation between organisms, which lies at the core of the rise and functioning of more complex communities, is explained in the evolutionary approach in several ways. The concept of group selection proposed by sociobiologists (Wilson 2000, 65–71), consisting in the biological evolution of attributes beneficial to society even if they are disadvantageous for an individual, is criticised by most evolutionary biologists (Futuyma 2008, 260–261). However, the influence of kin selection on organisms is very likely. This selection would favour neutral or disadvantageous phenotypic effects (including a tendency to sac-

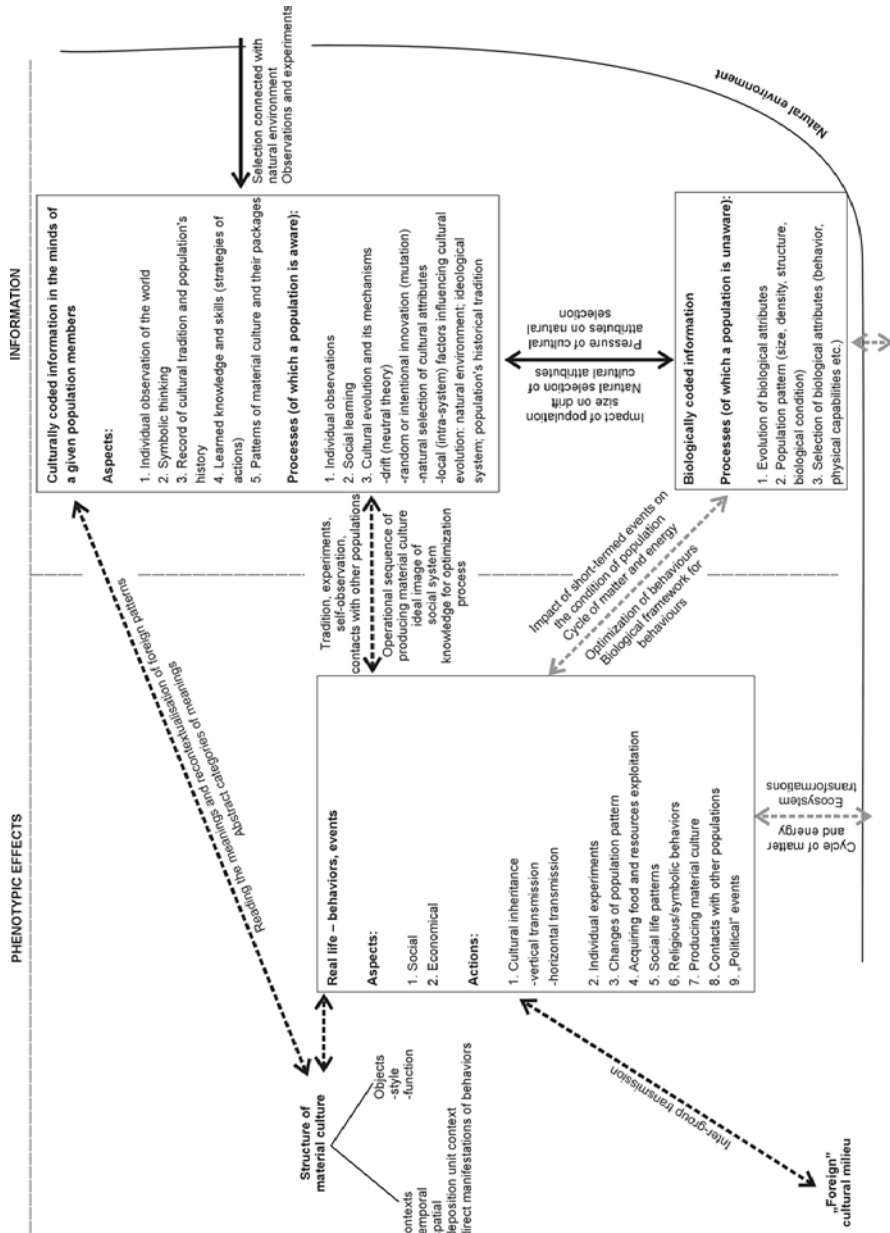


Fig. 9. Diagram of the interactions within a socio-cultural system between information (cultural and biological) and phenotypic effects (behaviors, material culture).
Ryc. 9. Schemat interakcji zachodzących w obrębie systemu społeczno-kulturowego, pomiędzy obszarem informacji (kulturowych i biologicznych) i obszarem efektów fenotypowych (zachowań, kultury materialnej).

rifice an individual's life), which enhance the fitness of relatives. This is because the so-called inclusive fitness of an organism is influenced not only by its own survival and reproduction, but also by the degree of adaptation of organisms with the closest genotype (Hamilton 1964; Futuyma 2008, 261, 343–345). This rule can explain cooperation within small groups of related individuals, small human populations included (kin selection favours altruistic behaviours towards relatives, cousins included; see also Wilson 1988, 188–196). However, the majority of human communities exceed the size of a kin group, or build relations based on criteria other than kinship – e.g. on the ties with collectively cultivated land (compare Kadrow 2001, 156; Nowicka 2005, 382–383). According to the rule proposed by H. Kern Reeve and Laurent Keller (1999), cooperation between unrelated organisms remains stable when the attraction forces (i.e. adaptive benefits to an individual) prevail over the repulsion forces (costs caused by other organisms from the group, for example resulting from the necessity to submit to a given population's hierarchy) and centrifugal forces, that is the benefits which an individual could gain by terminating the cooperation and leaving the community.

This rule can be regarded as crucial for functioning of human communities, and it is therefore not only the biological cost-benefit analysis that influences an individuals' adaptive value (e.g. regulation of acquiring and division of resources, or defence against external threats). The functioning of human communities, and the multitude of rules which organize them, are also related to the benefits gained by members of a population through cultural transmission mechanisms. These are one of the two inheritance systems that determine the adaptive value of an individual (Fig. 8a). Access to knowledge and skills enhancing adaptation of an individual can be a factor which consolidates social bonds and influences the rise of social institutions. As shown by Joseph Henrich and Francisco J. Gil-White (2001), psychological mechanisms responsible for transmission of cultural patterns could enable prestige to develop as the form of rule based on the authority of those best adapted (contrary to domination, understood as rule based on compulsion; compare Müller, Bernbeck 1996). Culture creates communities, and simultaneously sustains their coherence through control of inheritance processes. The significance of cultural environment for the final shape of ideas transmitted via social learning resembles the role

played by the external environment in the ontogenesis process (Fig. 8b). Contrary to the biological evolution of behaviours, where selection works at the individual level, the evolution of cultural traits and institutions will rather operate at the group or cultural environment selection-level (Soltis et al. 1995; Bowles et al. 2003).

Therefore it seems that, from the general principles of evolution, cultural inheritance systems can be considered as a regulator of the functioning and development of human communities, although it operates differently from the external environment which also regulates this development. This is why I would claim that the theory of self-regulating socio-cultural systems still remains the most complete model of particular source data classification and interpretation for prehistoric archaeology. However, the original concept (Clarke 1968, 43–130) requires the following modifications: (i) it should take account of the mechanisms and processes of cultural inheritance; (ii) it should accept the importance of internal (cultural) factors as regulators of the socio-cultural system on an equal footing with external (environmental) factors; (iii) that the investigated socio-cultural systems should be constricted to structures detectable in settlement patterns and equivalent to endogamous populations.

The last point requires some explanation. At least some studies of prehistoric settlement patterns suggest that clusters may be distinguished with dimensions roughly corresponding to a one-day march (up to 30 km) (e.g. Mierzwinski 1994, 20; Czopek 1996, 106; Kadrow 2007; Przybyła, Blajer 2008, 106–110). Such a distance, according to ethnographic data, marks the upper limit of a preferred range for seeking marital partners (Boyce et al. 1967; Lehmkuhler 1991, 157–158). Therefore, it is a typical size of endogamous groups, within which permanent transmission of cultural pattern took place, and the participation in a system of marital relations could develop into a sense of ethnic identity (Gil-White 2001). The development of socio-cultural systems, distinguished on the level of endogamous regional groups, can be discussed from the perspective of both the cultural patterns that regulate the functioning of a group, and environmental conditions, reconstructed by natural scientific methods.

A pattern of interactions within a socio-cultural system should take into account a fundamental difference between the area of information (both culturally and biologically coded) and the area of pheno-

typic effects – behaviours and resulting material culture products and contexts (Fig. 9). Basic feedback would operate here between biological and cultural subsystems of a population (the latter being a pool of cultural information imprinted in the brains of the population), and – above all – between the two information subsystems and the area of phenotypic effects. On the one hand, behaviours and events unconsciously (natural selection, circulation of matter and energy) influence the biological subsystem and consciously (tradition, experiences, self-observations, learning) have an impact on the cultural subsystem, while on the other hand all phenotypic effects are a function of cultural ideas and the framework set by biological evolution. This is the case even with so many biologically-related aspects of the community functioning as behaviours controlling the population patterns. Contrary to the opinion that population processes are totally dependent on individual decisions and their adaptive benefits (Shennan 2002, 110, 113), marital practices (e.g. wife-purchase) common in primitive communities indicate the existence of cultural factors controlling the size of endogamous groups.

Socio-cultural systems understood in such a way would be a complicated equation, for which archaeology would provide data. Archaeological data and environmental information on demographic relations and changes in natural environment and economy should not determine the reconstruction of the functioning of a population in particular phases of its development, yet they can establish the framework into which all behaviours must fit, thus defining the constraints responsible for the selection of cultural patterns. Within this framework, it becomes possible to reconstruct behaviours and the underlying ideological patterns by analysing evolving material culture patterns and by investigating routine practices in the population manifested in permanent dependencies between objects and their contexts (Hodder 1995).

Can dual inheritance theory constitute a paradigm for prehistoric archaeology?

In the final part of my paper I will focus on a potential role for the neo-Darwinian approach in contemporary prehistoric archaeology. I will refer to the theory of the development of science presented by Thomas Kuhn (1968) in the early 1960's. In contrast to Karl Popper's

falsifiability, which is relatively often referred to in the archaeological literature, Kuhn's "rival" concept is much less known. Therefore, his observations are worth presenting. Based on his historical studies of science, T. Kuhn noticed that progress in particular disciplines is not a uniform accumulation of experiences and knowledge. The development of science is marked by alternating periods of dynamic growth and of stagnation or crisis. The development of what Kuhn described as "normal science" is made possible by adherence to a paradigm (i.e. a superior theory or a theoretical framework of basic assumptions) accepted by the representatives of a given discipline, which provides basic notions and within which all theories are formulated, and around which research programs are constructed. In the development of science, the time before the introduction of the first paradigm was called a pre-paradigm period by Kuhn (1968, 117–118).

The existence of a paradigm is a criterion which allows us to recognise a scientific discipline as normal science. However, forming a widespread consensus necessary for the functioning of a paradigm is very difficult, because "in the absence of a paradigm or some candidate for paradigm, all the facts that could possibly pertain to the development of a given science are likely to seem equally relevant" (Kuhn 1968, 32). Therefore research conducted in the pre-paradigm period is a nearly random activity, and the lack of clearly formulated questions impedes the creation of conclusions from experimental observations. Scientific knowledge does not progress in chaos, in a situation where every theory can be proposed and questioned, and rival schools do not recognize the achievements of their adversaries (Kuhn 1968, 179–180).

Research conducted by normal science is focused on groups of facts closely tied to the functioning paradigm, because the paradigm is a "map" for science, and it is developed by research. It should be noted that the paradigm not only provides scholars with knowledge about what "pieces" form the world they study, but should also include indications of the methods of research (Kuhn 1968, 125). At the same time, a paradigm is not a set of strict procedures. It need not, and in fact in most cases does not, explain all the facts it should encompass. The presence of anomalies is inherent in any paradigm and indeed in normal science (which was not taken into account by Karl Popper's theory of falsifiability – Kuhn 1968, 161–162). It is a weakness, which in time can lead to crisis and to rejection of a paradigm. However,

this weakness is essential to the development of science. According to Kuhn, a theory without anomalies is no longer the subject of scientific investigations, but becomes a tool of technology. Kuhn maintains that the accumulation of important anomalies leads gradually to crisis in normal science. The Scientific community may respond to this crisis in various ways, with some researchers trying to sustain the current paradigm often only on the authority of the school they represent, while others decide to abandon it. However, “from the moment when the first paradigm was invented, there is no such thing as research in the absence of a paradigm. To reject one paradigm without simultaneously substituting another is to reject science itself” (Kuhn 1968, 96). Science is then brought back to the state of chaos of the pre-paradigm period. The former paradigm is invalidated only if a new paradigm is proposed which can account for anomalies discovered during the crisis period. Scientific revolution is a new beginning for normal science and a new paradigm is the answer to crisis. It is a result of a sort of selection which drives the evolution of science, like natural selection is responsible for biological evolution (Kuhn 1968, 186–187).

So how does the development of prehistoric archaeology fit into this model of the evolution of science? Is archaeology still in a pre-paradigm period (compare Kuhn 1968, 31), or does it relate its research programs to a specific paradigm (in Kuhn’s meaning of the term)? In my opinion, in the contemporary history of our discipline only two periods can be distinguished, when from the combination of previously existing schools and views emerged the theories which can be regarded as widely (though not universally) accepted paradigms. These two periods are the development of Culture-Historical and of processual archaeology (compare e.g. Bernbeck 1997; Trigger 2007). According to the Culture-Historical paradigm, there exist some spatially and temporally limited patterns of material culture (types of pottery, houses, graves), which correspond to prehistoric political or ethnic structures. This paradigm required comprehensive studies of spatial and chronological variability of material culture, and it is in this direction that most research programs conducted under this paradigm are oriented. The immense progress in the ordering of archaeological sources achieved since the early 20th century is the outcome of studies conducted under the Culture-Historical paradigm. Processual archaeology replaced Culture-Historical archaeology in a natural way,

addressing the issues which the latter was unable to deal with. a key element of the new paradigm was the introduction of “a general theory of systems” into archaeology, as a framework for ordering the collected empirical observations. Research programs started to focus on explaining transformations in socio-cultural systems, perceived in particular as a result of adaptation conditioned by the interactions between economy and natural environment. This direction revived interest in topics such as the settlement and economy of prehistoric communities, and paved the way for the development of interdisciplinary studies, the so-called archaeological sciences.

On the other hand, an emphasis on economic factors in the interpretation of cultural change became one of the weaknesses of the processual approach. In the approaches that renounced materialism, more attention was paid to the potential importance of ideology or inter-group contacts and these were the factors which eluded description within systems theory. The response to the processual paradigm's crisis were attempts to adopt new concepts for archaeology from other social sciences (i.e. “world-system” theory – see e.g. Kümmel 2001), and the development of studies of symbolism (e.g. the cognitive-processual archaeology of C. Renfrew – e.g. Trigger 2007, 435). Concepts inspired by Marxism were also presented (in particular, the theory of prestige-goods economy – Frankenstein, Rowlands 1978). To a limited degree, Marxism had already influenced the development of archaeology, in the countries of the former Eastern Bloc (e.g. Tabaczyński 2000). However, since the 1980's, anti-positivist tendencies, those connected with neo-Marxist “critical theory” and general postmodernist trends have become particularly clearly manifested (e.g. Trigger 2007, 444–478).

Recent (over the last decades) development of archaeological theory has been marked by pluralism in the humanities, inspired by “critical theory”. At present, each theory, and also each ideology, may to the same extent constitute a basis for interpreting the past. Each view can be therefore questioned, not because of its incorrect methodological assumptions, but from a perspective of the individual beliefs (e.g. political) of the scholar who evaluates it (compare e.g. Hodder 1995, 213–214; Minta-Tworzowska 2000). From Kuhn's perspective, this is a science lacking a paradigm, in a crisis phase. Using biological sciences' terminology we can say that archaeology is successful in ob-

serving direct causes (in particular owing to the development of new techniques and the improvement of standards of empirical studies), but has no chance of developing studies on ultimate causes, because such studies cannot be conducted outside a paradigm. An advantage of the Culture-Historical and processual theories lies in the fact that they directed archaeological work towards a certain goal. Thus it did not matter if the paradigm was not an ultimate rule correctly describing the way in which the functioning of living communities translated into material culture. What was important was some kind of philosophical comfort for scholars organising their research according to the same rules and for the same purposes, and speaking the language of the same science. As a result the years during which these two paradigms dominated were a period of accelerated development in archaeology – the trends initiated then have been continued and discussed in subsequent decades.

Throughout this paper I have tried to emphasise that the neo-Darwinian approach in archaeology is not an alternative to all previous theoretical concepts. On the contrary, many of these concepts fit very well with it. Dual inheritance theory combines interest in material culture diversity, typical of the Culture-Historical school, with the holistic processual approach. Similarly, dual inheritance theory and processual approaches are embedded in a much longer tradition of evolutionary thought, particularly in American anthropology (Dunell 1978, 197–199; compare Trigger 2007, 486–488, 490–491). However, at the same time it is a theory adopted, to a significant degree, from “outside”, referring evolutionary biology rules, and as such, the least dependent on the cultural context of the authors conducting contemporary archaeological research. In the Kuhnian paradigm, this theory should rather set a framework for lower-range theories and guide research (compare Trigger 2007, 29–32, Fig. 1.1). According to Boyd and Richerson (1985, 2): “Our goal is (...) not to (show) that one or another interpretation of human evolution is correct. Instead, we hope that dual inheritance models will clarify the logical relationships between cultural transmission and other Darwinian processes and stimulate social scientists to make the empirical observations that may eventually allow us to make reliable general statements about the evolution of human behavior”. As in many other superior theories in science, so the dual inheritance concept still has many unclear points, especially

those concerning the psychological mechanism of cultural transmission. However, using Shennan's (2002, 48) words: "rather than worry too much about this and assume that we cannot make any progress until the mechanism is fully understood, the way forward for archaeologist and anthropologist, if not for psychologist, seems to be to ignore the psychological mechanisms and accept that, whatever they may be, they lead to culture having the characteristics of an inheritance system with adaptative consequences".

Dual inheritance theory can set a very general framework for the interpretation of archaeological results. It can also stimulate new directions and methods of research. But, at the same time, it can determine the position and goals of prehistoric archaeology in modern science. Evolution of culture, a phenomenon which has lasted for several hundreds of thousand years, and for some 10,000 years with a particular intensity, is of vital importance for human evolution. If this evolution really operated in a way suggested by dual inheritance theory, then it is only through researching material culture pattern diversity over very long time periods and in as broad a context as possible that it can be tested. Among the social sciences, only prehistoric archaeology operates with data of a sufficiently broad time-span and has the methods to meet this challenge. In cooperation with the natural sciences, archaeology can not only trace the diversity of material culture patterns, but also investigate the common points between cultural evolution and, though much slower, biological evolution (compare e.g. Durrer 2007). And although the assumptions of the dual inheritance theory paradigm may turn out to be wrong, the discussion of even incorrect assumptions will be more stimulating in the search for truth than the confusion of relativism.

Acknowledgements

I would like to thank Assoc. Prof. Wojciech Blajer, PhD and Prof. Janusz K. Kozłowski for reading a preliminary version of this text and for their remarks and interesting suggestions. I wish to thank Piotr Godlewski for translating this paper.

References

- Arnold B. 1995. "Honorary males" or woman of substance? Gender, status, and power in Iron-Age Europe. *Journal of European Archaeology* 3(2), 153–168.
- Arnold B. 2005. Mobile men, sedentary women? Material culture as a marker of regional and supra regional interaction in Iron Age Europe. In H. Dobrzańska, V. Megaw, P. Poleska (eds.), *Celts on the margin. Studies in European cultural interaction 7th century BC – 1st century AD, dedicated to Zenon Woźniak*. Kraków.
- Berg F. 1962. Ein Gräberfeld der älteren Urnenfelderkultur aus Maiersch, NÖ. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft* 92, 25–29.
- Bergerbrant S. 2005. Female interaction during the early and middle Bronze Age Europe, with special focus on bronze tubes. In T. Hjørungdal (ed.), *Gender locales and local genders in Archaeology (= British Archaeological Reports. International Series 1425)*. Oxford, 13–23.
- Bergerbrant S. 2007. Bronze Age identities: costume, conflict and contact in Northern Europe. *Stockholm Studies in Archaeology* 43. Stockholm.
- Bernbeck R. 1997. Theorien in der Archäologie, UTB Uni-Taschenbücher, 1964, Tübingen-Basel.
- Biedrzycki M. 1998. *Genetyka kultury*. Warszawa.
- Blackmore S. 2002. Maszyna memowa. Poznań.
- Blajer W. 1996. Prinzessinnen und Schmiede. Einige Bemerkungen zur regionalen Differenzierung des Ringschmucks in der frühen Phase der Lausitzer Kultur. In J. Chochorowski (ed.), *Problemy epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej. Księga jubileuszowa poświęcona Markowi Gedłowi*. Kraków, 83–110.
- Boroffka N.G.O. 1994. *Die Wietenberg-Kultur. Ein Beitrag zur Erforschung der Bronzezeit in Südosteuropa (= Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 19)*. Bonn.
- Bowles S., Jung-Kyoo Choi and Hopfensitz A. 2003. The co-evolution of individual behaviors and social institutions. *Journal of Theoretical Biology* 223, 135–147.
- Boyce A. J., Küchemann C. F. and Harrison G. A. 1967. Neighbourhood knowledge and the distribution of marriage distances. *Annals of Human Genetics* 30, 335–338.
- Boyd R. and Richerson P. J. 1985. *Culture and the evolutionary process*. Chicago.
- Boyd R. and Richerson P. J. 2005. *The origin and evolution of cultures*. Chicago.
- Bright J., Ugan A. and Hunsaker L. 2002. The effect of handling time on subsistence technology. *World Archaeology* 34(1), 164–181.
- Brosseder U. 2006. Ebenen sozialer Identitäten im Spiegel des Zeichensystems hallstattzeitlicher Keramik. In S. Burmeister and N. Müller-Scheeßel (eds.), *Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie (= Tübinger Archäologische Taschenbücher 5)*. Münster, 119–138.
- Brown G. R., Laland K. N. and Burgerhoff Mulder M. 2009. Bateman's principles and human sex roles. *Trends in Ecology and Evolution* 24/6, 297–304.

- Burgerhoff Mulder M. 1990. Kipsigis women's preferences for wealthy men: evidence for female choice in mammals? *Behavioral Ecology and Sociobiology* 27, 255–264.
- Burgess C. 1979. The Beaker phenomenon: some suggestions. 1: General comments and the British evidence. In C. Burgess and R. Miket (eds.), *Settlement and economy in the third and second millennia B.C.* (= *British Archaeological Reports. International Series* 33). Oxford, 309–323.
- Buston P. M. and Emlen S. T. 2003. Cognitive processes underlying human mate choice: the relationship between self-perception and mate preference in Western society. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100(15), 8805–8810.
- Cavalli-Sforza L. L. and Feldman M. 1981. *Cultural transmission: a quantitative approach*. Princeton.
- Ciugudean H. 1999. Betrachtungen zum Ende der Wietenberg-Kultur. In N. Boroffka and T. Soroceanu (eds.), *Transsilvanica. Archäologische Untersuchungen zur älteren Geschichte des südöstlichen Mitteleuropas – Gedenkschrift für Kurt Horedt* (= *Internationale Archäologie – Studia honoraria* 7). Rhaden, 107–131.
- Clarke D. L. 1968. *Analytical Archaeology*. London.
- Collard M., Shennan S. J. and Tehrani J. J. 2006. Branching, blending, and the evolution of cultural similarities and differences among human populations. *Evolution and Human Behavior* 27, 169–184.
- Conolly J., Colledge S. and Shennan S. 2008. Founder effect, drift, and adaptive change in domestic crop use in early Neolithic Europe. *Journal of Archaeological Science* 35, 2797–2804.
- Cronk L. 2000. Female-biased parental investment and growth performance among the Mukogodo. In L. Cronk et al (eds.), *Adaptation and human behaviour*. New York, 203–221.
- Czebreszuk J. 1998. Trzciniec – koniec pewnej tradycji In A. Kośko and J. Czebreszuk (eds.), „Trzciniec“ – system kulturowy czy interkulturowy proces. Poznań, 411–429.
- Czebreszuk J. 2001. *Schylek neolitu i początki epoki brązu w strefie południowo-zachodniobałtyckiej (III i początki II tys. przed Chr.)* (= *Seria Archeologia Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza* 46). Poznań.
- Czopek S. 1996. *Grupa tarnobrzeska nad środkowym Sanem i dolnym Wisłokiem*. Rzeszów.
- David W. 1998. Zum Ende der bronzezeitlichen Tellsiedlungen im Karpatenbecken. In H. Küster, A. Lang and P. Schauer (eds.), *Archäologische Forschungen in urgeschichtlichen Siedlungslandschaften. Festschrift für Georg Kossack zum 75. Geburtstag* Regensburger Beiträge zur prähistorischen Archäologie, Regensburg, 231–267.
- David W. 2002. *Studien zu Ornamentik und Datierung der bronzezeitlichen Depotfundgruppe Hajdúsámson-Apa-Ighiel-Zajta* (= *Bibliotheca Musei Apulensis* 18). Alba Iulia.
- Dawkins R. 1996. *Samolubny gen*. Warszawa.
- Dietler M. and Herbich I. 1998. Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries. In M. T. Stark (ed.), *The Archaeology of Social Boundaries*. Washington, 232–263.

- Duerr J. 2007. Zum Beginn der Milchnutzung in Mitteleuropa. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 48, 335–373.
- Dunnell R. C. 1978. Style and function: a fundamental dichotomy. *American Antiquity* 43, 192–202.
- Eerkens J. W. 2000. Practice makes within 5% of perfect: visual perception, motor skills, and memory in artifact variation. *Current Anthropology* 41(4), 663–668.
- Eerkens J. W. and Bettinger R. L. 201. Techniques for assessing standardization in artifacts assemblages: can we scale material variability? *American Antiquity* 66(3), 493–504.
- Eerkens J. W., Bettinger R. L. and McElreath R. 2005. Cultural transmission, phylogenetics, and the archaeological record. In C. P. Lipo, M. J. O'Brien, M. Collard and S. Shennan (eds.), *Mapping our ancestors: phylogenetic methods in anthropology and prehistory*. Sommerset, 169–183.
- Eerkens J. W. and Lipo C. P. 2005. Cultural transmission, copying errors, and the generation of variation in material culture and the archaeological record. *Journal of Anthropological Archaeology* 24, 316–334.
- Fortunato L. and Archetti M. 2009. Evolution of monogamous marriage by maximization of inclusive fitness. *Journal of Evolutionary Biology* 23(1), 149–156.
- Frankenstein S. and Rowlands M.J. 1978. The internal structure and regional context of Early Iron Age society in south-western Germany. *Institute of Archaeology Bulletin* 15, 73–112.
- Futuyma D. J. 2008. *Ewolucja*. Warszawa.
- Gil-White F. 2001. Are ethnic groups biological “species” to the human brain? *Current Anthropology* 42, 515–554.
- Gogăltan F. 2005. Der Beginn der bronzezeitlichen Tellsiedlungen im Karpatenbecken: Chronologische Probleme. In B. Horejs et al (eds.), *Interpretationsraum Bronzezeit. Bernhard Hänsel von seinen Schülern gewidmet (= Universitätsforschungen für prähistorische Archäologie 121)*. Bonn, 161–179.
- Griesmer J. R. 1986. Review: Culture and the evolutionary process by Robert Boyd and Peter J. Richerson. *The Condor* 88, 123–124.
- Henrich J. and Gil-White F. 2001. The evolution of prestige. Freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. *Evolution and Human Behavior* 22, 165–196.
- Hamilton W. D. 1964. The genetical evolution of social behaviour, part 1–2. *Journal of Theoretical Biology* 7, 1–16, 17–52.
- Hassan F. A. 1981. *Demographic archaeology*. New York.
- Higgs E. S. (ed.). 1975. *Paleoeconomy. Being the second volume of Papers in Economic Prehistory by members and associates of the British Academy Major Research Project in the Early History of Agriculture*. Cambridge.
- Hodder I. 1995. *Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii*. Poznań
- Jarman M. R. 1972. A territorial model for archaeology: a behavioural and geographical approach. In D. Clarke (ed.), *Models in archaeology*. London, 705–733.
- Jockenhövel A. 1991. Räumliche Mobilität von Personen in der mittleren Bronzezeit des westlichen Mitteleuropa. *Germania* 69, 49–62.

- Jockenhövel A. 2007. Zu Mobilität und Grenzen in der Bronzezeit. In S. Rieckhoff and U. Sommer (eds.), *Auf der Suche nach Identitäten: Volk – Stamm – Kultur – Ethnos. Internationale Tagung der Universität Leipzig vom 8.–9. Dezember 2000* (= *British Archaeological Reports. International Series* 1705). Oxford, 95–106.
- Kacsó C. 1999. Die Endphase der Otomani-Kultur und die darauffolgende kulturelle Entwicklung in Nordwesten Rumäniens. In J. Gancarski (ed.), *Kultura Otomani- Füzesabony – rozwój, chronologia, gospodarka*. Krosno, 85–112.
- Kacsó C. 2001. Zur chronologischen und kulturellen Stellung des Hügelgräberfeldes von Lăpuș. In C. Kacsó (ed.), *Der nordkarpatische Raum in der Bronzezeit* (= *Bibliotheca Marmatia* 1). Baia Mare, 231–278.
- Kadrow S. 2001. *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu epoki brązu w Europie Środkowej*. Kraków.
- Kadrow S. 2007. Soziale Strukturen und ethnische Identitäten in der Bronzezeit Ostpolens. In S. Rieckhoff and U. Sommer (eds.), *Auf der Suche nach Identitäten: Volk – Stamm – Kultur – Ethnos. Internationale Tagung der Universität Leipzig vom 8.–9. Dezember 2000* (= *British Archaeological Reports. International Series* 1705). Oxford, 107–119.
- Kemenczei T. 1968. Adatok a kárpát-medencei halomsíros kultúra vándorlásának kérdéséhez. *Archaeologiai Értesítő* 95, 159–187.
- Kemenczei T. 1984. Die Spätbronzezeit Nordostungarns. *Archaeologia Hungarica* 51. Budapest.
- Kemenczei T. 1989a. Bemerkungen zur Chronologie der spätbronzezeitlichen Grabfunde im Donau-Theiß Zwischenstromgebiet. *Communicationes Archaeologicae Hungariae* 1989, 73–96.
- Kienlin T. 2008. Tradition and innovation in Copper Age metallurgy: results of a metallographic examination of flat axes from Eastern Central Europe and the Carpathian Basin. *Proceedings of the Prehistoric Society* 74, 79–107.
- Kleeberg B. and Walter T. 2001. Der mehrdimensionale Mensch. Zum Verhältnis von Biologie und kultureller Entwicklung. In B. Kleeberg, S. Metzger, W. Rapp and T. Walter (eds.), *Die List der Gene. Stratgeme eines neuen Menschen*. Tübingen, 21–72.
- Knopf T. 2002. Kontinuität und Diskontinuität in der Archäologie. Quellenkritisch-vergleichende Studien. *Tübinger Schriften zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie* 6. Münster.
- Kobyliński Z. 1986. Koncepcja „terytorium eksploatowanego przez osadę” w archeologii brytyjskiej i jej implikacje badawcze. *Archeologia Polski* 31(1), 7–30.
- Kovács T. 1966. A halomsíros kultúra leletei az Észak-Alföldön. *Archaeologiai Értesítő* 93, 159–202.
- Kristiansen K. and Rowlands M. J. 1998. *Social Transformations in Archaeology. Global and Local Perspectives*. Routledge.
- Kuhn T. S. 1968. *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa.
- Kümmel Ch. 2001. Frühe Weltsysteme. Zentrum und Peripherie-Modelle in der Archäologie, Tübinger Texte. *Materialien zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie* 4. Rahden.

- Lehmkuhler S. 1991. Heiratskreise in der Vorgeschichte. *Archäologische Informationen* 14, 155–159.
- Lochner M. 1986. Das frühurnenfelderzeitliche Gräberfeld von Baierdorf, Niederösterreich – eine Gesamtdarstellung. *Archaeologia Austriaca* 70, 263–293.
- Lochner M. 1991. Studien zur Urnenfelderkultur im Waldviertel (Niederösterreich). *Mitteilungen der Prähistorischen Kommission* 25, Wien.
- Lochner M. 1991a. Ein Gräberfeld der älteren Urnenfelderzeit aus Horn, Niederösterreich. *Archaeologia Austriaca* 75, 137–215.
- Marlowe F. W. 2003. The mating system of foragers in the Standard Cross-Cultural Sample. *Cross-Cultural Research* 37(3), 282–306.
- Mierzwiński A. 1994. *Przemiany osadnicze społeczności kultury łużyckiej na Śląsku*. Wrocław.
- Minta-Tworzowska D. 2000. Postmodernizm, myśl poststrukturalistyczna a archeologia (zarys problematyki). In A. Buko and P. Urbańczyk (eds.), *Archeologia w teorii i praktyce*. Warszawa, 87–95.
- Müller J. 1999. „Otomani“ in Siebenburgen? Fragen zur mittleren Bronzezeit im Westen Rumäniens. In N. Boroffka and T. Soroceanu (eds.), *Transsilvanica. Archäologische Untersuchungen zur älteren Geschichte des südöstlichen Mitteleuropas, Gedenkschrift für Kurt Horedt (= Internationale Archäologie-Studia honoraria 7)*. Rahden, 71–89.
- Müller J., Bernbeck R. 1996. Prestige und Prestigegüter aus kulturanthropologischer und archäologischer Sicht. In J. Müller and R. Bernbeck (eds.), *Prestige – Prestigegüter – Sozialstrukturen. Beispiele aus dem europäischen und vorderasiatischen Neolithikum (= Archäologische Berichte 6)*. Bonn, 1–27.
- Neiman F. D. 1995. Stylistic variation in evolutionary perspective: inferences from decorative diversity and interassemblage distance in Illinois Woodland ceramic assemblages. *American Antiquity* 60(1), 7–36.
- Nowicka E. 2005. *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa.
- Novotná M. 1999. Beiträge zur Besiedlung der mitteldanubischen Hügelgräberkultur in der Slowakei. In J. Batora and J. Peška (eds.), *Aktuelle Probleme der Erforschung der Frühbronzezeit in Böhmen und Mähren und in der Slowakei (= Archaeologica Slovaca Monographiae 1)*. Nitra, 241–249.
- Pankau C. 2004. *Die älterhallstattzeitliche Keramik aus Medias/Siebenbürgen (= Universitätsforschungen zur prähistorische Archäologie 109)*. Bonn.
- Pare C. F. E. 1999. Beiträge zum Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit in Mitteleuropa 1. *Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseums* 45(1), 293–433.
- Przybyła M. J. Die Regionalisierung der reicher Frauentracht und die Nachweismöglichkeiten der Vernetzung in der keiserzeitlichen Eliten im Rahmen der Heiratsspolitik – am Beispiel Nordeuropas. In D. Quast (ed.), *Weibliche Eliten im ersten nachchristlichen Jahrtausend*. Mainz (in press).
- Przybyła M. S. 2006. Mittel- und Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 12. Jh. v. Chr. – die Klimakrise von 1159–1141 BC und deren Widerspiegelung im Fundmaterial / Europa Środkowa i południowo-wschodnia w 2. połowie XII w. przed

- Chr. – kryzys klimatyczny lat 1159–1141 BC i jego odbicie w zapisie źródeł archeologicznych. *Sprawozdania Archeologiczne* 58, 21–92.
- Przybyła M. S. 2009. *Intercultural contacts in the Western Carpathian area at the turn of the 2nd and 1st millennium BC*. Warszawa.
- Przybyła M. S. and Blajer W. 2008. *Struktury osadnicze w epoce brązu i wczesnej epoce żelaza na obszarze podkarpackiej wysoczyzny lessowej między Wisłokiem i Sanem*. Kraków.
- Reeve H. K. and Keller L. 1999. Levels of selection: burying the units-of-selection debate and unearthing the crucial new issues. In L. Keller (ed.), *Levels of selection in evolution*. Princeton, 3–14.
- Říhový J. 1982. Základy středodunajských popelnicových polí na Moravě. *Studie Archeologického Ústavu Československé Akademie Věd v Brně* 10/1, Praha.
- Říhový J. 1968. Urnengraberfeld in Oblekovic. *Fontes Archaeologici Pragenses* 12, Praha.
- Romsauer P. and Veliačik L. 1987. Entwicklung und Besiedlung der Lausitzer und Mitteldonauländischen Urnenfelder in der Westslowakei. In E. Plesl and J. Hrala (eds.), *Die Urnenfelderkulturen Mitteleuropas*. Praha, 295–304.
- Rydzewski J. 1982. Liczebność grupy ludzkiej a możliwości produkcyjne środowiska naturalnego na przykładzie zespołu osadniczego kultury łużyckiej w Wawrzeńczyczach, woj. Krakowskie. In M. Gedl (ed.), *Południowa strefa kultury łużyckiej i powiązania tej kultury z południem*. Kraków–Przemyśl, 319–332.
- Rzehak A. 1905. Prähistorische Funde aus Eisgrub und Umgebung. *Zeitschrift des Mährischen Landesmuseums* 5, 34–80.
- Sackett J. R. 1977. The meaning of style in archaeology: a general model. *American Antiquity* 42(3), 369–380.
- Saile T. 1999. Der Affinitätskoeffizient K*. Eine Maßzahl zur Beurteilung von Siedlungskontinuität bzw. –affinität. *Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen* 21, 241–250.
- Shennan S. J. 2002. *Genes, memes and human history. Darwinian archaeology and cultural evolution*. London.
- Shennan S. J. 2005. The evolutionary dynamics of cultural traditions. In T. L. Kienlin (ed.), *Die Dinge als Zeichen: kulturelles Wissen und materielle Kultur (= Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 127)*. Bonn, 133–141.
- Shennan S. J. and Steele J. 1999. Cultural learning in hominids: a behavioural ecological approach. In H.O. Box and K. R. Gibson (eds.), *Mammalian social learning: comparative and ecological perspectives*. Cambridge.
- Shennan S. J. and Wilkinson J. R. 2001. Ceramic style change and neutral evolution: a case study from Neolithic Europe. *American Antiquity* 66, 577–593.
- Soltis J., Boyd R. and Richerson P. J. 1995. Can group-functional behaviors evolve by cultural group selection? An empirical test. *Current Anthropology* 36(3), 473–494.
- Sterelny K. 2004. Review: Genes, memes, and human history by Stephen Shennan. *Mind & Language* 19(2), 249–257.
- Szabó G. V. 1996. A Csorva-csoport és Gáva-kultúra kutatásának problémái néhány Csongrád megyei leletgyűttes alapján, A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. *Studia Archaeologica* 2, 9–109.

- Szabó G. V. 2004. Ház, településszerkezet a késő bronzkori (BD, HA, HB periódus) Tisza- vidéken. *ΜΩΜΟΣ II. Óskoros Kutarók II. Összejövetelének konferenciakötete*. Debrecen, 137–170.
- Szabó G. V. 2004a. A Tiszacsegei edénydepó. Újabb adatok a Tisza-vidéki késő bronzkori edénydeponálás szokásához, A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. *Studia Archaeologica* 10, 81–113.
- Tabaczyński S. 2000. “Wymuszony przewrót metodologiczny” w archeologii polskiej i jego nieoczekiwane skutki. In M. Kobusiewicz and S. Kurnatowski (eds.), *Archeologia i prehistoria polska w ostatnim półwieczu*. Poznań, 513–525.
- Trigger B. G. 2007. *A history of archaeological thought* (2nd edition). Cambridge.
- Vita-Finzi C. And Higgs E. S. 1970. Prehistoric economy in the Mount Carmel Area of Palestine: site Catchment Analysis. *Proceedings of the Prehistoric Society* 36, 1–37.
- Welbourn D. A. 1985. Craft specialization and complex societies: a critique. In T. C. Champion and J. V. S. Megaw (eds.), *Settlement and Society: aspects of West European prehistory in the first millennium B.C.* Leicester, 123–131.
- White D. R. and Burton M. L. 1988. Causes of polygyny: ecology, economy, kinship, and warfare. *American Anthropologist* 90, 871–887.
- Wilson E. O. 1988. *O naturze ludzkiej*. Warszawa.
- Wilson E. O. 2000 *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*. Poznań.
- Zimmermann A. 2003. Landschaftsarchäologie 1: Die Bandkeramik auf der Aldenhovener Platte. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 83 (2002), 17–38.

Prawdę łatwiej wyłowić z błędów niż z zamętu
F. Bacon, „Novum Organum”

Marcin S. Przybyła

Analizy ilościowe ceramiki prehistorycznej i neodarwinowskie podejście w badaniach archeologicznych

Niniejszy artykuł powstał jako efekt moich zainteresowań teorią ewolucji kulturowej oraz badań nad zróżnicowaniem stylistycznym ceramiki z późnej epoki brązu na obszarze Kotliny Karpackiej. W toku zbierania materiałów do tego tekstu, dokonałem jednak „odkrycia” oczywistego faktu, iż neodarwinowskie podejście do archeologii nie tylko zaistniało w literaturze kilkanaście lat temu, lecz nawet zdążyło już urosnąć do rangi szkoły (Trigger 2007, 486–489). Szczególne miejsce w badaniach nad tym zagadnieniem zajmuje syntetyczne opracowanie Stephena Shennana (2002), które w zdecydowany sposób zmodyfikowało mój pogląd na wiele aspektów związanych z ewolucją kulturową, choć nie wszystkie zawarte w tej książce tezy są przeze mnie w pełni akceptowane. Prezentowany artykuł porusza zarówno podstawowe zagadnienia związane z podejściem neodarwinowskim do archeologii – wciąż jednak mało upowszechnione w naszym środowisku – jak również kilka pomysłów, które – jak mi się wydaje – nie były dotąd podnoszone w kontekście omawianej teorii.

Teoria podwójnego dziedziczenia

Podejście neodarwinowskie w naukach społecznych, w tym również w archeologii, opiera się na dwóch założeniach. Pierwsze głosi, iż zachowania społeczne człowieka podlegają prawom socjobiologii, których podstawą jest dążenie każdego osobnika do osiągnięcia maksymalnej wartości przystosowawczej, a więc przekazania kolejnej generacji przenoszonego przez niego zestawu informacji genetycznych. Cel ten jest realizowany zarówno dzięki indywidualnym działaniom umożliwiającym przetrwanie i sukces rozrodczy, jak i poprzez reprodukcyjną skuteczność osobników spokrewnionych, a także na drodze kompromisów pozwalających na współdziałanie z innymi członkami większej społeczności. Zgodnie z drugim założeniem rozwój kultury ludzkiej stanowi, podobnie jak ewolucja organiczna, pewien wariant uniwersalnego procesu ewolucyjnego. Dlatego zasady funkcjonowania ewolucji kulturowej mogą być zbliżone do ewolucji biologicznej, choć oba warianty posiadają także specyficzne właściwości. Zachowania, kulturowe przekształcenia środowiska naturalnego, czy też wytwory kultury materialnej byłyby

tutaj efektami fenotypowymi: realnymi bytami stanowiącymi odbicie przekształconych przez środowisko kulturowo kodowanych informacji. Przyjęcie tych założeń oznacza, iż zarówno ewolucję całej ludzkości, jak też działania każdej jednostki charakteryzuje i warunkuje obecność dwóch przenikających się linii dziedziczenia – biologicznej i kulturowej.

Wychodzące od pierwszego z przedstawionych wyżej założeń socjobiologiczne podejście do rozwoju cywilizacji było często przedmiotem krytyki (obszerna dyskusja w: Kleeberg, Walter 2001). Dotyczy to zwłaszcza poglądów jednego z twórców tego kierunku – Edgara O. Wilsona (1988; 2000), który widział w ewolucji biologicznej główny, jeżeli nie jedyny czynnik warunkujący życie społeczne człowieka, ściśle ograniczający rozwój kultury. Z perspektywy badań archeologicznych warta przytoczenia jest jednak jedna z zasadniczych myśli tego autora: wiele praktyk i zachowań spotykanych powszechnie w populacjach ludzkich (np. tabu kazirodstwa i wymiana małżeńska, hipergamia, niektóre formy agresji oraz najczęstsza wielkość stale kooperującej grupy) są dziedzictwem cech behawioralnych wykształconych na wczesnych etapach rozwoju ludzkości. Cechy te posiadały wówczas znaczenie adaptatywne, które na późniejszych etapach rozwoju cywilizacji miałyby ulec zatraceniu, zastąpione ideologiczną otoczką (Wilson 1988, *passim*; 2000, 291–321).

W istocie „fenotypowy gambit” – bilans korzyści i strat na drodze do ewolucyjnego sukcesu wyznacza mniej lub bardziej szerokie ramy dla szeregu zachowań występujących w społecznościach ludzkich. Najbardziej oczywistymi będą tutaj przykłady optymalizacji zachowań związanych ze zdobywaniem lub wytwarzaniem pożywienia oraz regulacją wielkości populacji. Praktyki zbliżone do powszechnych w świecie zwierząt widoczne są szczególnie jaskrawo w społecznościach łowców i zbieraczy (np. Hassan 1981, 7–38, 53–60; Shennan 2002, 142–148; Bright et al. 2002), strategie optymalizacyjne występują jednak również w populacjach o gospodarce wytwórczej. Na bilansie korzyści i strat oparta jest teoria terytorium wykorzystywanego przez osadę, eksploatowana w archeologii już od prawie 40 lat. Określając wielkość terenu, który mógł być użytkowany przy optymalnym wydatkowaniu energii, koncepcja ta pozwala m. in. na szacunkowe wyliczenie wielkości populacji optymalnej dla danego obszaru i określenie rodzaju stosowanej gospodarki (np. Vita-Finzi, Higgs 1970; Jarman 1972; Higgs 1975; Rydzewski 1982; Kobyliński 1986).

Rola biologicznego dziedziczenia wykracza jednak daleko poza strategie optymalizacji działań gospodarczych. Sukces w przekazywaniu genów kolejnym generacjom jest celem rywalizacji lub współdziałania jednostek, manifestującym się w wielu zachowaniach społecznych. Jeden z istotniejszych przykładów przytoczę tutaj szerzej. S. Shennan (2002, 179–197) zaprezentował, w jaki sposób zdeterminowana przez biologię różnica pomiędzy kobietami (inwestującymi więcej w rodzicielstwo) oraz mężczyznami (lepiej przystosowanymi do eksploatacji zasobów) odzwierciedla się pierwotnych regułach życia społecznego. Ponieważ kobiety będą zawsze wybierać zamożniejszych

(najlepiej dostosowanych) przedstawicieli własnej populacji, gwarantujących możliwość odchowania i „zapewnienia przyszłości” największej liczbie potomstwa, w egalitarnych społeczeństwach dominować będzie męska konkurencja o kobiety i zasoby. W miarę pogłębiania się stratyfikacji społecznej konkurencja ta będzie jednak słabnąć – wykluczeni zostaną z niej najniżsi stojący w hierarchii mężczyźni, najzamożniejsi zaś staną się przedmiotem nasilającej się rywalizacji kobiecej części populacji. Zasada ta leży u podstaw hipergamii – reguły charakterystycznej dla wielu pierwotnych społeczności, pozwalającej kobietom na wybór współmałżonków jedynie z własnej lub wyższej warstwy społecznej, co jednocześnie zmniejsza w znacznym stopniu szanse na posiadanie potomstwa przez najuboższych mężczyzn. W podobny sposób dobór płciowy może decydować o występowaniu innych reguł społecznych, zwłaszcza związanych z systemami kojarzeń (por. ostatnia dyskusja na temat poliginii i monogamii w społecznościach pierwotnych – White, Burton 1988; Burgerhoff Mulder 1990; Marlowe 2003; Brown et al. 2009; Fortunato, Archetti 2009).

Klinicznym przykładem wpływu hipergamii na zachowania społeczne są przemiany zaobserwowane u kenijskiego ludu Mukogodo (Cronk 2000, 205–218). Grupa ta, stopniowo zasymilowana przez Masajów, na początku XX wieku znalazła się na samym dole piramidy społecznej. Niska pozycja utrudniała mężczyznom Mukogodo zdobycie żon. Drogą do sukcesu reprodukcyjnego rodziców okazały się jednak córki, którym małżeństwo umożliwiała awans społeczny. W efekcie tradycyjnie większe zainteresowanie potomkami płci męskiej zostało zastąpione inwestowaniem w odchowanie córek. Współczesne badania ludu Mukogodo wykazały, że w grupie wiekowej 0–4 lat przeżywalność chłopców była aż o jedną trzecią niższa niż dziewczynek!

Do przytoczonych tutaj, warunkowanych zasadami ewolucji biologicznej reguł można ponownie odnieść niektóre koncepcje funkcjonujące w studiach archeologicznych. Zgodnie z powyższą zasadą, w społecznościach, w których zaznacza się wyraźniej stratyfikacja społeczna, kobiety wychodząc za mąż awansują. Oznacza to jednak, że córki przedstawicieli najwyższej warstwy społecznej nie mogą szukać mężów we własnej grupie, gdyż skazywałoby je to na degradację. Rozwiązaniem, korzystnym także z punktu widzenia sukcesu reprodukcyjnego ich rodziców, jest znalezienie dla tych kobiet odpowiedniego (należącego do właściwej warstwy społecznej) partnera w innej, nawet bardzo odległej populacji. Efektem tych zabiegów byłyby tzw. wędrówki małżeńskie, lub bardziej zinstytucjonalizowana dalekosiężna wymiana małżeńska – zjawiska, które mogły być jednym z mechanizmów napędzających kontakty międzykulturowe uchwytne w ewidencji źródeł archeologicznych (Jockenhövel 1991; 2007; Lehmkuhler 1991; Arnold 1995; 2005; Blajer 1996; Kristiansen, Rowlands 1998, 57–58; Bergerbrant 2005; 2007, 118–129; Przybyła 2009, 29–31, 367–401; Przybyła: w druku).

Zaprezentowane wyżej przykłady pokazują, iż zachowania społeczne badanych archeologicznie populacji mogły być regulowane przez działania doboru naturalnego. Istota podejścia neodarwinowskiego do archeologii polega

jednak na przyjęciu, iż kluczową rolę w kształtowaniu zachowań i specyfiki ewolucji gatunku ludzkiego odgrywała kultura.

Kultura jest tutaj rozumiana jako system dziedziczenia: „transmisja z jednej generacji do następnej – poprzez nauczanie i imitację – wiedzy, wartości i innych czynników, które wpływają na zachowania” (Boyd, Richerson 1985, 2; por. ibidem, 33; Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 7), a nie tylko jako fenotypowa adaptacja indywidualnego organizmu do środowiska, jak postrzegano ją w klasycznym ujęciu socjobiologów. Co więcej, wyjątkowa rola dziedziczenia kulturowego w procesie ewolucji gatunku ludzkiego sprawia, że proces ten jest znacznie bardziej złożony, niż w przypadku innych organizmów żywych (Boyd, Richerson 1985, 4–7; 2005, 52–64).

Treści kulturowe przekazywane są pomiędzy ludźmi na drodze różnorodnych form naśladownictwa lub tzw. społecznego uczenia się (Henrich, Gil-White 2001, 173–174; Blackmore 2002, 84–88). Jak wykazały studia etnograficzne, w społecznościach pierwotnych przekaz ten odbywa się przede wszystkim pomiędzy pokoleniami, w obrębie grup krewniackich (Shennan, Steele 1999, 376–384; Knopf 2002, 182, 189–191; Shennan 2002, 39–40, 49). Może być to odbiciem uniwersalnych mechanizmów ludzkiego umysłu, ułatwiających kontakt i komunikację pomiędzy podobnymi do siebie jednostkami (Buston, Emlen 2003), a jednocześnie powodujących uprzedzenie w stosunku do obcych (Gil-White 2001, por. Collard et al. 2006, 171–172). Ten „pionowy” transfer informacji kulturowych (Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 77–129) zachodzi przede wszystkim w okresie dzieciństwa i dojrzewania, wyjątkowo długim w przypadku gatunku ludzkiego (Shennan 2002, 38). Socjalizacja przebiega również na kolejnych etapach życia człowieka, jakkolwiek wówczas większą rolę może odgrywać już „poziomy” transfer informacji – pomiędzy rówieśnikami w obrębie grupy lub też pomiędzy populacjami (Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 151–218). W trakcie życia człowieka coraz istotniejszego znaczenia nabiera również proces, który nie podlega dziedziczeniu kulturowemu (a zatem jest adaptacją fenotypową) – indywidualne uczenie się metodą prób i błędów. Według Roberta Boyda i Petera J. Richersona (1985, 14–16, 128; 2005, 35–51) społeczne uczenie się będzie dominować jako strategia o wysokim stopniu dopasowania wówczas, gdy wymagające adaptacji zmiany zewnętrznego środowiska będą zachodzić powoli i utrzymana będzie odpowiednio wysoka jakość kopiowania informacji. Natomiast w wypadku gwałtownych zmian inercja wpisana w zasadę społecznego uczenia się spowoduje, że zakodowane w kulturze sposoby postępowania będą nieadekwatne do sytuacji. Wówczas większą wartość przystosowawczą mogą osiągnąć jednostki podejmujące ryzyko indywidualnego uczenia się metodą prób i błędów. Wartość przystosowawcza społecznego uczenia się będzie również maleć w takich sytuacjach, kiedy upowszechnienie się informacji kulturowych będzie negatywnie korelować się z zyskami osiąganymi przez jednostki, np. wówczas, gdy chodzi o metody zwiększające konkurencyjność w walce o ograniczone zasoby.

Informacje kulturowe podlegają zatem transmisji na jej drodze regeneracji w umysłach kolejnych nosicieli. Dlatego kultura jest systemem dziedziczenia, podobnie jak dziedziczenie organiczne. Pytanie dotyczy jednak tego, czy istnieją dalsze podobieństwa pomiędzy kulturą i ewolucją biologiczną? Kwestia ta nie jest nowa, a jedną z możliwych odpowiedzi stanowi teza określana jako reguła Campbella, która głosi, iż istnieje pewien ogólny model zmian ewolucyjnych podporządkowanych mechanizmom selekcji, a ewolucja biologiczna jest tylko jego szczególnym wariantem. Innym wariantem tego procesu może być ewolucja kulturowa (za Blackmore 2002, 44–45).

Pogląd ten rozwinął się w dwóch kierunkach. Pierwszy, spopularyzowany przez Richarda Dawkinsa (1996, 262–278; por. np.: Biedrzycki 1998; Blackmore 2002), zakłada, iż ewolucja kulturowa stanowi ścisłą analogię ewolucji biologicznej, nie tylko pod względem napędzających ją sił, lecz także poprzez obecność replikatora – najmniejszej, samokopiującej się i ulegającej stopniowym mutacjom jednostki informacji. Krytycy teorii memów (tak właśnie Dawkins ochrzcił kulturowe replikatory, odpowiedniki genów) zwracają uwagę na dwie słabości tego ujęcia. Po pierwsze nie udało się jak dotąd wykazać obecności fizycznego nośnika memów (odpowiednika DNA); w sferze spekulacji pozostaje przypuszczenie, iż rolę tę pełnią zespoły neuronów, odpowiedzialne za proces pamięci długotrwałej (Dawkins 1996, 434–435; Biedrzycki 1998). Drugi zarzut, jak się wydaje znacznie istotniejszy, dotyczy obecności zasadniczych różnic pomiędzy procesem dziedziczenia biologicznego i kulturowego (Boyd, Richerson 1985, 7–8). Tymczasem właśnie forma transmisji informacji (dziedziczenia) jest decydującym czynnikiem warunkującym przebieg ewolucji. W przeciwieństwie do dziedziczenia organicznego proces dziedziczenia kulturowego jest rozciągnięty w czasie (choć w różnym nasileniu, trwa on przez całe życie osobnika), jest w znacznej mierze świadomy i co najistotniejsze: polega na kopiowaniu fenotypu (zachowań, słów) a nie na bezpośrednim replikowaniu się informacji, jak ma to miejsce w wypadku genów.

Drugi kierunek rozważań nad ewolucją kulturową – określony jako teoria podwójnego dziedziczenia (dual inheritance theory) – również wychodził z założenia, iż istnieją pewne uniwersalne zasady funkcjonowania procesów ewolucyjnych. Przedstawiciele tego ujęcia zwracają jednak baczniejszą uwagę na specyfikę ewolucji kulturowej. Klasyczne dla tego kierunku opracowania Luigi Luca Cavalli-Sforzy i Marcusa W. Feldmana (1981) oraz Roberta Boyda i Petera J. Richersona (1985) wskazują na możliwość wykorzystania w badaniach nad ewolucją i transmisją wzorców kulturowych matematycznych modeli stworzonych na potrzeby biologii ewolucyjnej. Opisują także podobieństwa pomiędzy ewolucją biologiczną i kulturową, widoczne zwłaszcza w występowaniu trzech sił napędzających oba procesy: mutacji, selekcji i dryftu (zob. też Shennan 2002, 51–57).

Mutacja (w wypadku ewolucji kulturowej można by nazwać ją innowacją lub inwencją – por. Dunell 1978, 197) jest jednostkową zmianą, która na skutek różnych procesów (selekcja, dryft) może upowszechnić się w populacji.

W ewolucji organicznej mutacje są wynikiem przypadkowego błędu w replikacji DNA. Nieco inaczej ma się sprawa z innowacjami. Również one mogą być efektem błędu w transmisji informacji (Eerkens 2000; Eerkens, Bettinger 2001; Eerkens, Lipo 2005, 320–321) licznych przykładów mogą dostarczyć tutaj badania nad przekazywaną ustnie tradycją. Jednocześnie jednak pojawienie się innowacji może być wynikiem jednostkowej adaptacji, powstałej na skutek doświadczeń metodą prób i błędów (Shennan 2002, 51–52).

Selekcja w swoim węższym znaczeniu jest nieelosowym zróżnicowaniem przeżywalności i rozrodczości fenotypów. W przypadku ewolucji kulturowej oznacza to, iż geny osobników wykazujących jakiś kulturowy efekt fenotypowy (np. pewien zwyczaj), będą upowszechniać się lub znikać z populacji w zależności od wpływu tej cechy na indywidualne dopasowanie tych osobników. Przyjmując, iż transmisja wzorców kulturowych przebiega w znacznej mierze z rodziców na dzieci, mniejsza rozrodczość i większa śmiertelność będą miały wpływ na upowszechnianie się lub zanikanie idei (Shennan 2002, 53). Innymi słowy dobór naturalny wpływa na rozwój kultury, w sposób nieuświadomiony dla jej nosicieli. Tą siłę ewolucji kulturowej można by traktować jako pewne zabezpieczenie przed upowszechnianiem się innowacji zagrażających biologicznemu funkcjonowaniu populacji. Skuteczność tego mechanizmu może być jednak ograniczona. L. L. Cavalli-Sforza i M. W. Feldman (1981, 105, 344) przeanalizowali przypadek epidemii Kuru – choroby prionowej, która zdziesiątkowała nowogwinejski lud Fore. Do zakażenia Kuru dochodziło podczas kanibalistycznych zachowań związanych z rytuałami pogrzebowymi, których uczestnikami były głównie kobiety i dzieci. Z przedstawionych przez cytowanych autorów symulacji wynika, że równie zabójczy zwyczaj mógłby doprowadzić do śmierci nawet 50% populacji, za nim przestałby się rozprzestrzeniać.

R. Boyd i P. Richerson (1985, *passim*) zaproponowali klasyfikację dalszych form selekcji, typowych już wyłącznie dla ewolucji kulturowej i zachodzących w ideologicznym systemie populacji w sposób uświadomiony dla jej członków. Byłyby to: (i) transmisja bezpośrednio uwarunkowana, w której decyzja o przyjęciu cechy kulturowej jest podejmowana przez jednostkę w wyniku kalkulacji zysków i strat wówczas, gdy cecha ta ma wpływ na zwiększenie indywidualnego dopasowania; (ii) transmisja pośrednio uwarunkowana, w której przejmowana jest cecha kulturowa właściwa dla innej jednostki, posiadającej wysoką wartość przystosowawczą nawet wówczas, gdy cecha ta nie jest adaptatywna (może to być np. rodzaj stroju noszony przez osobę o wysokim prestiżu); (iii) transmisja konformistyczna polegająca na przyjmowaniu cech, które stają się dominujące w populacji.

Na świadome formy selekcji cech kulturowych spojrzeć można także z innej, mniej indywidualnej perspektywy. Zakładając, iż członkowie danej populacji dzielą wspólny zestaw wzorców kulturowych, który jest jednym z elementów utrzymujących więzi grupowe (zob. dalej), to mechanizmem selekcji nowych cech, czy to pojawiających się wewnątrz populacji, w wyniku innowacji, czy też z zewnątrz na skutek transmisji międzygrupowej, bę-

dzie kontrola ich dopasowania do istniejącego systemu ideologicznego oraz do właściwości środowiska. Innymi słowy, aby nowe cechy kulturowe mogły się rozprzestrzeniać muszą być atrakcyjne i zrozumiałe w kontekście już istniejących norm. To sprawia, że idee kulturowo niedopasowane nie będą się rozprzestrzeniać, nawet wówczas, gdyby miały podnosić indywidualną wartość przystosowawczą. Spróbuję zilustrować tą myśl hipotetycznym przykładem. Wyobraźmy sobie populację rolników, która jest zdominowana przez zajmującą sąsiednią ekumenę grupę wojowniczych pasterzy. Można spodziewać się, że rolnicy będą stopniowo (w zależności od częstości kontaktów) przejmować pewne adaptatywne i nieadaptatywne cechy kultury pasterzy, które na drodze transmisji pośrednio uwarunkowanej będą upowszechniać się w ich populacji. Nie będzie to jednak dotyczyło takich elementów, które będą sprzeczne ze stylem życia rolników, uwarunkowanym m.in. działaniami gospodarczymi (np. zachowań rytualnych i powiązanych z nimi wzorców kultury materialnej).

Ostatnią siłą napędzającą proces ewolucyjny jest dryft, czyli zachodzące losowo zmiany we frekwencji bytów w populacji. Wielu genetyków twierdzi, iż w przypadku ewolucji organicznej dryft należy traktować jako „hipotezę zerową”, a więc przyjmować go jako siłę odpowiedzialną za upowszechnianie się lub zanik alleli, wtedy, gdy nie można wykazać działania doboru (Futuyma 2008, 228). Dotyczy to zwłaszcza genów odpowiadających za takie cechy lub zachowania, które nie mają jednoznacznego wpływu na wartość przystosowawczą osobnika. To, w jaki sposób dryft może działać na zmiany zachodzące w kulturze dobrze ilustruje hipotetyczny przykład przedstawiony przez S. Shennana (2002: 55). Przyjmijmy, że w pewnej populacji istnieją dwa konkurencyjne sposoby dekorowania ceramiki. W grupie tej sposób wykonywania naczyń dziedziczy się na drodze „pionowej” transmisji kulturowej pomiędzy matką i córką. Jednocześnie wykonywanie takiego, czy innego ornamentu nie jest cechą zwiększającą wartość przystosowawczą garncarek, ani też nie podlega selekcji kulturowej (np. związanej z większą atrakcyjnością któregoś z motywów). Jeżeli w tej sytuacji któraś z kobiet będzie posiadała większą ilość córek, które z kolei również odniosą większy sukces reprodukcyjny dojdzie do rozprzestrzenienia się w populacji preferowanego przez nie wzoru dekoracji. Proces ten będzie przebiegał całkowicie losowo, gdyż przetrwanie i sukces reprodukcyjny kobiet z przykładu nie są powiązane ze sposobem zdobienia naczyń. Będziemy mieli zatem do czynienia z ewolucją kulturową napędzaną dryftem.

Ewolucja kulturowa i wzory kultury materialnej

Powyżej przedstawiony został zarys ogólnej teorii, na której opiera się neodarwinowskie podejście do archeologii. Przywołane zostały również przykłady koncepcji już istniejących w studiach prehistorycznych, które wpisują się w tę teorię. Do kwestii potencjalnego znaczenia podejścia neodarwinowskiego, jako „wspólnego mianownika” dla wielu ujęć tradycyjnie stosowanych

w archeologii, powróć jeszcze na końcu artykułu. Teraz chciałem zwrócić uwagę na możliwości wykorzystania teorii podwójnego dziedziczenia nie jako ram dla budowania modeli interpretacyjnych, lecz jako schematu wykorzystywanego w bezpośredniej analizie źródeł.

Na wstępie należy przypomnieć jednak fakt istnienia zasadniczych różnic pomiędzy charakterem źródeł, którymi dysponują nauki społeczne i danych przyrodniczych, na których budowane są modele wykorzystywane w podejściu ewolucyjnym. Na problem ten, w odniesieniu do teorii ewolucji kulturowej oraz do ustaleń socjobiologów, zwracano uwagę już od początku funkcjonowania tych koncepcji (np. Griesmer 1986). Kim Sterelny (2004, 251–253) w recenzji pracy S. Shennana (2002) podkreślała ten aspekt szczególnie w odniesieniu do perspektyw wykorzystania w archeologii optymalizacyjnych modeli ekologii zachowań. W istocie możliwości obserwacji, a zwłaszcza tworzenie wiarygodnych zestawień danych ilościowych, są w archeologii znacznie mniejsze niż w naukach przyrodniczych. Nie wynika to jednak tylko z charakteru naszych źródeł, ale raczej z technicznych ograniczeń badań. Stopień złożoności ludzkich zachowań jest też znacznie większy niż w wypadku społeczności świata zwierzęcego – jest to efektem stałego nakładania się na siebie uwarunkowań biologicznych i kulturowych. Pociągające dla archeologów może być tylko to, że badane przez nas populacje – w przeciwieństwie do tych obserwowanych przez socjologów i etnologów – nie były świadome tego, że będą przedmiotem badań i nie mogły celowo manipulować źródłami.

Mimo świadomości tych ograniczeń „archeologia neodarwinowska” podejmuje próby obserwacji fenotypowych efektów działania ewolucji kulturowej, a więc przede wszystkim czasowej i przestrzennej zmienności kultury materialnej. Badania te opierają się na dwóch założeniach. Pierwsze, to powszechnie akceptowane przez archeologów twierdzenie, iż obserwowane przez nas wzorce kultury materialnej stanowią pewną zamkniętą strukturę, a ostateczny produkt wszystkich zachodzących w nich zmian – niezależnie, czy stymulowanych czynnikami zewnętrznymi, czy też wewnętrznymi – jest pochodną pierwotnego zestawu wzorców (por. Shennan 2002, 77). Innymi słowy wszystko ma swoje źródło, a odpowiednio prowadzone obserwacje pozwalają śledzić przebieg i kierunki zmian kultury materialnej. Drugie kluczowe założenie głosi, iż transmisja wzorców kultury materialnej zachodzi wyłącznie psycho-kulturowymi kanałami (język, naśladownictwo, nauczanie), nie poprzez wytwory kultury materialnej, lecz w wyniku bezpośredniego kontaktu pomiędzy jednostkami (Sterelny 2004, 253). Zgodnie z koncepcją funkcjonującą już od dłuższego czasu w literaturze archeologicznej, w społecznościach pierwotnych na tej drodze przenoszona mogła być cała sekwencja operacyjna (*“chaîne opératoire”*), wiernie odtwarzająca kolejne etapy wykonywania przedmiotów, a być może też przypisane procesowi wytwórczemu inne zachowania, także rytualne (np. Dietler, Herbich 1998).

Jedno z najczęściej stawianych w stosunku do ewolucji kulturowej pytań dotyczy tego, jaki rodzaj procesów ma w niej dominujące znaczenie. Czy

podobnie jak ewolucja biologiczna przebiega ona głównie na drodze rozgałęziania się jednego drzewa filogenetycznego, czy też hybrydyzacji – stałego splatania się wielu „gałęzi”? W archeologii, podobnie jak w innych naukach o kulturze, kluczową rolę przypisuje się przeważnie drugiemu z tych procesów (por. np. Bernbeck 1997, 88–89). Niektóre studia etnologiczne oraz archeologiczne mogą jednak sugerować, że elementy kultury materialnej wykazują tendencję do występowania w większych „pakietach”, które charakteryzowałyby się znaczną odpornością na zewnętrzne wpływy (Shennan 2002, 83–91). Wspomniane wcześniej etnologiczne i psychologiczne obserwacje, a także niektóre studia nad rozwojem umiejętności technicznych w prehistorii (np. Kienlin 2008, 101–103), wskazują na szczególną rolę „pionowej” transmisji kulturowej, co również pozwalałoby przyjmować mniejszą rolę procesu stapiania się różnych tradycji kulturowych. Interesujące wyniki przyniosła wreszcie próba przeanalizowania, zgodnie z zasadami genetycznej kladystyki, wybranej grupy zmieniających się w czasie wzorców kulturowych. Uzyskany obraz okazał się być zbliżony do modelu drzewa filogenetycznego (Collard et al. 2006; por. Eerkens et al. 2005). Możliwe więc, iż w znacznie większym stopniu niż przyjmowano dotąd należy brać pod uwagę „genetyczną analogię” rozwoju wzorców kulturowych na drodze rozgałęziania się. Bardziej radykalne zmiany we wzorcach kultury materialnej zwolennicy powyższego poglądu – jak S. Shennan (2002, 125, 134) – byłiby raczej skłonni tłumaczyć zmianami ludnościowymi, a więc masowymi migracjami.

Rzecz jasna, nie wiąże się to z negowaniem znaczenia transmisji „poziomej”, także tej przybierającej charakter kontaktów międzypopulacyjnych. Posługując się metaforą L. L. Cavalli-Sforzy i M. W. Feldmana (1981, 157): każdy pojedynczy imigrant jest dla populacji kulturowej tym, czym zmutowany osobnik dla populacji biologicznej. Istotne jest to, w jaki sposób mechanizmy selekcji lub przypadek wpłyną na upowszechnienie się lub zanik wniesionej przez niego innowacji oraz czy rzeczywiście dojdzie do hybrydyzacji, czy też raczej do współwystępowania obok siebie różnych tradycji. Wydaje mi się, że w kontekście poruszanej kwestii warto przypomnieć istniejącą w archeologii koncepcję „pakietu kulturowego” (Burgess 1979, 309–312). Przyjęto w niej założenie, iż elementy kultury mogły być przekazywane na drodze „poziomej” transmisji w całych pakietach, obejmujących pewne rodzaje wytworów kultury materialnej i przypisanych im zachowań. W oparciu o konkretne przykłady źródłowe wykazano również, iż rozprzestrzeniający się pakiet mógł funkcjonować w przejmujących go populacjach niejako równoległe z lokalną tradycją, nie mieszając się z nią (Burgess 1979; Czebreszuk 1998; 2001).

W teoretycznym studium poświęconym zmianom zróżnicowania stylistycznego ceramiki Fraser D. Neiman (1995) próbował rozważyć, czy możliwe jest dostrzeżenie we wzorach zmienności kultury materialnej, jaka siła miała wpływ na jej ewolucję. To znaczy, czy proces ten przebiegał w wyniku zdarzeń losowych (a więc dryftu), czy też selekcji. W szeregu symulacji, w których wykorzystane zostały modele genetyczne, F. D. Neiman obserwo-

wał jakie czynniki mają wpływ na czas, po którym populacja losowo przekazywanych z pokolenia na pokolenie wzorów stylistycznych staje się całkowicie homogeniczna. W wypadku wyizolowanych populacji czynnikami tymi była wielkość grupy (realna, czyli taka, która brała udział w nauczaniu – por. Shennan 2002, 127–129) oraz prawdopodobieństwo wystąpienia mutacji. Im mniejsze były wartości obu tych czynników, tym szybciej następowało zdominowanie populacji przez jeden wzór. Przy stałym pojawianiu się nowych mutacji prędzej czy później dochodziło jednak do kolejnej „rywalizacji” i zmiany dominującego wzoru (Neiman 1995, 12). Uzyskany obraz sugestywnie przypomina schematy zmienności wzorów kultury materialnej, otrzymywane w archeologii na drodze seriacji (np. Clarke 1968, 162–178; por. Neiman 1995, 12, ryc. 1–2). Wskazuje to, iż siłą napędzającą stopniowe przekształcenia stylistyczne mógł być – przynajmniej hipotetycznie – wyłącznie przypadek, to znaczy ewolucja napędzana dryftem i zachodzącymi losowo mutacjami już istniejących wzorów.

Dalsze symulacje przeprowadzone przez F. D. Neimana zobrazowały, jaki może być wpływ dryftu na różnicowanie się dwóch populacji, posiadających początkowo identyczny zestaw wzorów kultury materialnej. Różnicowanie to postępowało szybko na początkowym etapie rozejścia się obu grup, aby później ustabilizować się na pewnym poziomie, zależnym od stopnia transmisji wzorców pomiędzy obiema populacjami (Neiman 1995, 21–24, ryc. 5). Zasygnalizować można w tym kontekście, iż archeologia dostarcza licznych przykładów przebiegających w podobny sposób procesów swoistej „emancypacji młodszych pokoleń” (Zimmermann 2003, 32), polegających na szybkiej regionalizacji początkowo jednolitych zespołów kulturowych.

W swoich rozważaniach F. D. Neiman odnosił się do dyskutowanej w archeologii opozycji pomiędzy stylem i funkcją (Sackett 1977, 370–374; Dunnell 1978, 199–200; Dietler, Herbich 1998, 237). Pierwszy z obu składników kultury materialnej uznał on za nieadaptatywny i jako taki z zasady podlegający dryftowi. Z pewnymi zastrzeżeniami pogląd ten przyjmuje S. Shennan (2002, 54–55; 2005). Testowanie stopnia zbieżności teoretycznego modelu dryftu ze zmianami wzorów kultury materialnej, przeprowadzone w oparciu o analizę dekoracji naczyń kultury ceramiki wstęgowej rytej z doliny Merzbach (Shennan, Wilkinson 2001) oraz frekwencji gatunków upraw we wczesnym neolicie europejskim (Conolly et al. 2008), wykazało bowiem, iż w obu przypadkach dryft był tylko jednym z czynników ewolucji kulturowej, istotną rolę pełnić musiała również jakaś forma selekcji (por. Shennan 2002, 77; 2005).

Przytoczone studia wskazują mimo to na konieczność uwzględniania dryftu, jako swoistej „hipotezy zerowej” w procedurze badań nad ewolucją kulturową (por. Eerkens, Lipo 2005, 318, 330–331). Dotyczy to zwłaszcza „neutralnych” składników kultury, które mogły nie pełnić istotniejszej adaptatywnej roli. Dopiero wykazanie rozbieżności pomiędzy teoretycznym modelem, a uzyskanym obrazem zmian frekwencji powinno być podstawą dla wnioskowania o zaistnieniu selekcji na obecność lub zanik pewnej cechy.

Zróznicowanie stylistyczne ceramiki z późnej epoki brązu w Kotlinie Karpackiej: analizy ilościowe i ich interpretacja

Pewne wątki związane z interpretacją wzorów kultury materialnej w kontekście teorii podwójnego dziedziczenia spróbuję teraz odnieść do wyników analiz ilościowych ceramiki z późnej epoki brązu (około 1450–900 przed Chr.) na obszarze Kotliny Karpackiej oraz sąsiedniego pogranicza Moraw i Dolnej Austrii. W badaniu tym wykorzystana została seria 162 stanowisk, lub też poszczególnych, wyraźnie wyodrębniających się etapów użytkowania tych stanowisk (Przybyła 2009, zestawienie 8 – tam lista stanowisk z podstawową literaturą). Kryterium wyboru stanowisk była ilość pochodzących z nich, opublikowanych materiałów. Pod uwagę wzięto też konieczność zachowania proporcji w liczbie stanowisk pochodzących z różnych regionów. Poszczególne stanowiska potraktowane zostały jako zespoły zamknięte, podobnie jak przyjmowano już w niektórych innych analizach ceramiki (np. Boroffka 1994). W oparciu o wcześniejsze obserwacje (Przybyła 2009, 119–138) wyróżniona została grupa 54 cech morfologicznych oraz sposobów dekoracji (ryc. 1). Zaznaczyć należy, iż większość z wydzielonych elementów stylistycznych występowała na analizowanym obszarze, w różnych kombinacjach, przez całą lub prawie całą późną epokę brązu. Bardziej wyraźnie zaznacza się natomiast regionalne zróznicowanie analizowanych cech. W zliczeniu pod uwagę wzięta została wyłącznie obecność lub brak danego elementu stylistycznego, a nie liczba wykazujących je naczyń, co poprawiło porównywalność stanowisk, z których pochodzą stosunkowo nieliczne zabytki i tych, które dostarczyły ich dużych serii, a zwłaszcza umożliwiło zestawienie ze sobą materiałów grobowych (liczniejszych w zachodniej i północnej partii badanego obszaru) i osadowych (dominujących na terenie Siedmiogrodu).

W oparciu o założenie, że w badanym okresie i regionie nie występowała jeszcze warsztatowa wytwórczość naczyń oraz nie zachodził na większą skalę handel ceramiką (por. np. Welbourn 1985, 124–125; Brosseder 2006, 121–122), można przyjąć, iż ceramika z jednego stanowiska, datowanego na jedną fazę chronologiczną, reprezentuje pewien etap rozwoju lokalnej tradycji wytwórczej, który jest wynikiem dziedziczenia starszych wzorów stylistycznych, nowych cech powstałych w wyniku mutacji starszych elementów oraz „obcych” wpływów estetycznych, będących wynikiem transmisji międzygrupowej, zachodzącej na drodze bezpośrednich kontaktów pomiędzy jednostkami. Pierwszy etap badania polegał na przeanalizowaniu zróznicowania pomiędzy tymi tradycjami, w dwóch krótszych przedziałach chronologicznych: w fazach PB I – PB II (ok. 1450–1150 przed Chr.) oraz PB III – PB IV (ok. 1150–900 przed Chr.).

Na mapie analizy korespondencji starszej grupy stanowisk (ryc. 2a) widoczne jest U-kształtne rozmieszczenie punktów (tzw. efekt łuku). W analizowanej grupie danych może ono świadczyć o istnieniu dwóch opozycyjnych „biegunów” stylistycznych. Większość lokalnych tradycji wytwórczych plasuje się gdzieś pomiędzy tymi skrajnościami. W oparciu o technikę najmniejszych

odległości pomiędzy punktami wyróżnionych zostało kilka grup posiadających zbliżone zestawy cech dekoracyjnych i morfologicznych (zróznicowane sygnatury na mapie analizy korespondencji). Podkreślić należy jednak, że granice pomiędzy tymi skupiskami nie rysują się ostro. Przenosząc uzyskane wyniki na mapę Kotliny Karpackiej (ryc. 2b) można zaobserwować, że stanowiska reprezentujące skrajne „bieguny” stylistyczne zlokalizowane są zasadniczo w zachodniej i wschodniej części analizowanego obszaru, tereny położone nad środkowym Dunajem i Cisą wykazują natomiast „mieszany” charakter (odpowiadają im punkty leżące w środkowej części wykresu). Warto podkreślić jednak, iż w szeregu sytuacji stanowiska zlokalizowane bardzo blisko geograficznie reprezentują odmienne tradycje wytwórcze.

Zauważyć można, iż uzyskany obraz jest zgodny z bardziej generalnymi obserwacjami, dotyczącymi rozwoju kulturowego na obszarze Kotliny Karpackiej w późnej epoce brązu. Początki tego okresu zdominowane były przez procesy związane z rozpowszechnieniem się kręgu kultur mogiłowych. Procesy te objęły głównie zachodnią część dorzecza środkowego Dunaju, podczas gdy w Siedmiogrodzie kontynuować miała się wciąż tradycja kultur środkowej epoki brązu. Środkowa – w przybliżeniu – część Kotliny Karpackiej zajęta była natomiast przez ugrupowania łączące obie tradycje (np. Boroffka 1994; David 1998; 2002, 413–414; Ciugudean 1999; Kacsó 1999; 2001; Müller 1999; Novotná 1999; Gogâltan 2005, 171–173; Przybyła 2009, 76–89, 120–123 – tam starsza lit.).

Obraz zróznicowania lokalnych tradycji wytwórczych w młodszym przedziale chronologicznym przedstawia się całkowicie odmiennie w stosunku do wcześniejszego okresu (ryc. 3a). Brak już wyraźnej dwubiegunowości, granice pomiędzy skupiskami są mniej czytelne, jeszcze trudniej wykazać też korelację pomiędzy statystyczną bliskością badanych tradycji, a ich geograficzną odległością (ryc. 3b). Można stwierdzić, że w porównaniu z poprzednim okresem w skali całej Kotliny Karpackiej następuje raczej unifikacja wzorów stylistycznych, a nie ich różnicowanie. Wniosek ten jest jednak bardzo generalny, a procesy ewolucji kultury materialnej mogły przebiegać w różny sposób w poszczególnych regionach. Pomimo upowszechnienia się pewnych elementów stylistycznych na całym analizowanym obszarze – co znajduje odbicie w analizie ilościowej – wciąż zauważalny jest też podział na nurty stylistyczne z zachodniej części Kotliny Karpackiej, cechujące się większą prostotą dekoracji, oraz typową dla Siedmiogrodu tradycję zdobienia naczyń poprzez łączenie różnych wątków i technik dekoracyjnych (Przybyła 2009, 119–138).

Ponownie można natomiast zasygnalizować, że obraz widoczny w analizie korespondencji dla młodszej grupy stanowisk znajduje odzwierciedlenie w bardziej ogólnych i dynamicznych procesach kulturowych, interpretowanych w nowszej literaturze jako wynik masowych migracji (Przybyła 2006), czy też mniej jednoznacznie zdefiniowanych „ujednolicających tendencji”, które doprowadziły do powstania *koiné* kultur z ceramiką kanelowaną (Szabó 1996, 53; Pare 1999, 406; Pankau 2004).

Podsumowując wyniki analizy korespondencji można stwierdzić: (i) brak wyraźnie rozgraniczających się skupisk stanowisk o podobnej tradycji wytwórczości ceramicznej; (ii) wyraźną zmianę pomiędzy etapem starszym, charakteryzującym się dwubiegunowością różnicowania tradycji wytwórczych, a młodszym, z tendencją do wyraźniejszej unifikacji wzorów stylistycznych i wreszcie (iii) brak wyraźnej korelacji (zwłaszcza w młodszym etapie) pomiędzy odległością geograficzną a statystyczną bliskością. Nie wydaje się, aby uzyskany obraz różnic pomiędzy starszym i młodszym wzorem różnicowania stylistycznego był w skali całej Kotliny Karpackiej wynikiem „neutralnej ewolucji” napędzanej dryftem. Po pierwsze nie można stwierdzić tendencji do postępującego w czasie zmniejszenia się różnorodności występujących elementów stylistycznych (większość z nich występuje przez cały analizowany okres, a ich całkowita liczba wzrasta z 52 w etapie starszym do 54 w etapie młodszym), które mogłoby być wynikiem działania dryftu. Po drugie „neutralna ewolucja” powinna prowadzić do pogłębiania się podziałów widocznych w starszym etapie, czego nie można stwierdzić w analizowanym przykładzie. Po trzecie wreszcie, napędzane dryftem różnicowanie powinno w mniejszym stopniu dotyczyć najbliższej leżących populacji, a nasilać się w wypadku grup bardziej izolowanych geograficznie. Analiza korespondencji stanowisk z fazy młodszej dostarczyła natomiast licznych przykładów znaczących podobieństw pomiędzy odległymi punktami. W ukształtowaniu tego obrazu istotniejszą rolę mogła ogrywać „pozioma” transmisja. Przy czym związki pomiędzy populacjami były albo budowane w oparciu o inne kryteria niż odległość geograficzna – najczęściej warunkująca intensywność transmisji kulturowej (por. Cavalli-Sforza, Feldman 1981, 44–46) – albo też widoczny obraz dystrybucji lokalnych tradycji wytwórczych był wynikiem przemieszczeń ludnościowych.

Kolejnym celem prezentowanego badania było stwierdzenie, czy analizowane elementy stylistyczne wykazują tendencję do występowania w trwałych pakietach i czy pakiety te można wyróżnić w oparciu o techniki ilościowe. Tym razem zliczona została nie częstość występowania elementów stylistycznych na poszczególnych stanowiskach, lecz częstość ich współwystępowania ze sobą. W zliczeniu wykorzystano wszystkie stanowiska, bez uwzględnienia różnic chronologicznych. Stopień korelacji par badanych elementów został następnie zestandaryzowany. Wykorzystany został przy tym wzór na współczynnik pokrewieństwa, z poprawkami zaproponowanymi przez T. Sallé (1999). Dzięki temu zabiegowi każdy z elementów stylistycznych opisany został ciągiem wartości, zamykających się w przedziale od 0 do 1, opisujących częstość jego współwystępowania z pozostałymi 53 elementami stylistycznymi. Te informacje pozwoliły na stwierdzenie nie tylko tego, czy dane dwa elementy występują szczególnie często ze sobą, ale również czy „reagują” podobnie na pozostałe badane motywy zdobnicze i cechy morfologiczne. Uzyskana matryca danych została następnie uporządkowana z pomocą analizy skupień (ryc. 4). W oparciu o obraz dendrogramu możliwe było wyróżnienie 13 skupisk, liczących od 2 do 10 elementów. Interpretacja tych

skupisk została przeprowadzona przez zestawienie ich z bardziej ogólnymi obserwacjami, dotyczącymi zróżnicowania stylistycznego ceramiki z późnej epoki brązu w Kotlinie Karpackiej (Przybyła 2009, 119–143). Wydaje się, że przynajmniej niektóre skupiska traktować można jako stosunkowo długotrwałe „wiązki” cech, z których budowane były bardziej krótkotrwałe nurty stylistyczne. Przykładem mogą być naczynia dwuuche i dekoracja guzkami na szczycie ucha (zmienne 17–18) – cechy współwystępujące ze sobą przez całą późną epokę brązu, w różnych kontekstach kulturowych.

Próbą zweryfikowania powyższych obserwacji może być prześledzenie rozwoju stylu wytwórczości ceramicznej na niewielkim obszarze (nieprzekraczającym terytorium zajętego przez modelową grupę regionalną – zob. dalej), jednak przy uwzględnieniu możliwie najwęższych przedziałów chronologicznych. Do tej analizy wybrane zostały dwa regiony: terytorium w pobliżu ujścia Sajó do Cisy oraz położony już poza Kotliną Karpacką region pogranicza pomiędzy Dolną Austrią (Waldviertel) i Morawami. Na pierwszym z wymienionych terenów najwcześniejszą pozycję chronologiczną ma cmentarzysko w Halmaj, funkcjonujące wyłącznie w starszej fazie kultury pilińskiej (Kemenczei 1968). Głównie z młodszą fazą tego ugrupowania, a więc raczej już z XII stuleciem przed Chr. (Przybyła 2009, 79–80, 110), związane są cmentarzyska w Muhi (Kovács 1966; Kemenczei 1984) i Gelej (Kemenczei 1989). Na drugą połowę XII lub XI w. (okres HaA) należy datować także osiedle w Polgár M3-29 (Szabó 2004a) oraz gromadne depozyty naczyń z Tiszacsege i Igrici (Szabó 2004). Ceramika z tych trzech stanowisk reprezentuje głównie nurt stylistyczny właściwy dla kultury Belegiš II z południowej partii Kotliny Karpackiej. Najmłodszą pozycję chronologiczną posiadają osiedla w Polgár M3-1 (Szabó 2004a) oraz w Köröm (Kemenczei 1984), związane już z młodszą fazą kultury Gáva (XI–X stulecie). Na drugim z analizowanych obszarów najwcześniejsze datowanie (prawdopodobnie XIV w. przed Chr.) ma cmentarzysko schyłkowej fazy kultury mogiłowej w Strachotín (Říhový 1982). Nieco młodsze są cmentarzyska w miejscowościach Baierdorf (Lochner 1986) i Lednice (Rzehak 1905), związane głównie z fazą BrD lub przełomem BrD/HaA1 (prawdopodobnie XIII i początek XII w.). Częściowo współczesne z nimi jest cmentarzysko w Horn (Lochner 1991a), którego czas użytkowania, jak się jednak wydaje, sięgał też dalej w okres HaA. Wreszcie na przełom okresów HaA/HaB i początek HaB (XI–X w.) datowane są cmentarzyska w Burgschleinitz (Lochner 1991b), Oblekovice (Říhový 1968) i Maieresch (Berg 1962), przy czym wydaje się, że ostatnie z nich posiada najmłodszą pozycję chronologiczną.

Analiza korespondencji wykazała zasadniczą różnicę pomiędzy oboma badanymi regionami (ryc. 5a–b). Nad dolnym Sajó obserwujemy wzorec zmienności, który można interpretować jako stopniową ewolucję, z systematycznie pojawiającymi się nowymi elementami stylistycznymi. Otrzymany obraz jest zbliżony do uzyskiwanego choćby podczas analizy zmienności inwentarzy grobowych na jednym, długotrwałe użytkowanym cmentarzysku. Inaczej przedstawia się mapa analizy korespondencji stanowisk z pogranicza

Dolnej Austrii i Moraw. Tutaj rzuca się w oczy znaczny dystans pomiędzy cmentarzyskiem w Strachotínie, a nieco młodszymi stanowiskami w Lednice i Baierdorf, które z kolei wykazują bardzo zbliżony wzór stylistyki ceramicznej. W ciągu XII w. zauważalne jest pojawienie się pewnego zestawu innowacji, reprezentowanego przez ceramikę z cmentarzyska w Horn, a następnie z cmentarzyska w Obleskovic. Jednak pozostałe dwa stanowiska z XI i X w. (zwłaszcza Maierisch) zdają się powracać do wzoru wypracowanego w XIII w., przez populację użytkującą cmentarzyska w Baierdorf i Lednice.

Różnicę pomiędzy oboma analizowanymi regionami można też zilustrować w inny sposób. Na rycinach 6 i 7 przedstawiona została frekwencja wyróżnionych wcześniej 13 skupisk elementów stylistycznych, na poszczególnych stanowiskach. Nad dolnym Sajó obserwujemy zasadniczą kontynuację tradycji stylistycznej pomiędzy cmentarzyskiem w Halmaj i młodszymi stanowiskami w Gelej i Muhi. W XII w. pojawia się tutaj grupa całkiem nowych elementów stylistycznych (skupiska I-K), reprezentowana głównie przez zespoły z Igrici i Tiszacsege, natomiast w znacznie mniejszym stopniu przez cmentarzysko w Gelej i osiedle w Polgár M3-29. Nie wnikając głębiej w problem interpretacji tego zjawiska, można zasugerować, iż różnica w obrębie wymienionej grupy stanowisk z XII wieku może wynikać z ich odmiennego charakteru. Jeżeli nowy zestaw elementów stylistycznych pojawił się w wyniku kontaktów miejscowej populacji z „obcymi” grupami, to mógł być on w innym stopniu manifestowany w celowo wyselekcjonowanym zestawie naczyń z gromadnych depozytów w Igrici i Tiszacsege (niezależnie od przyczyn ich złożenia w ziemi), niż w bardziej przypadkowych zbiorach z cmentarzyska w Gelej, a zwłaszcza z osiedla w Polgár M3-29. Ceramika z najmłodszych stanowisk, w Köröm i Polgár M3-1 (XI–X w.), stanowi, jak się wydaje, fuzję tradycji z początków późnej epoki brązu (manifestującej się zwłaszcza poprzez występowanie niektórych elementów stylistycznych ze skupiska D) oraz nowych wzorów, które w XII i XI stuleciu występowały w „czystej” postaci w depozytach z Igrici i Tiszacsege.

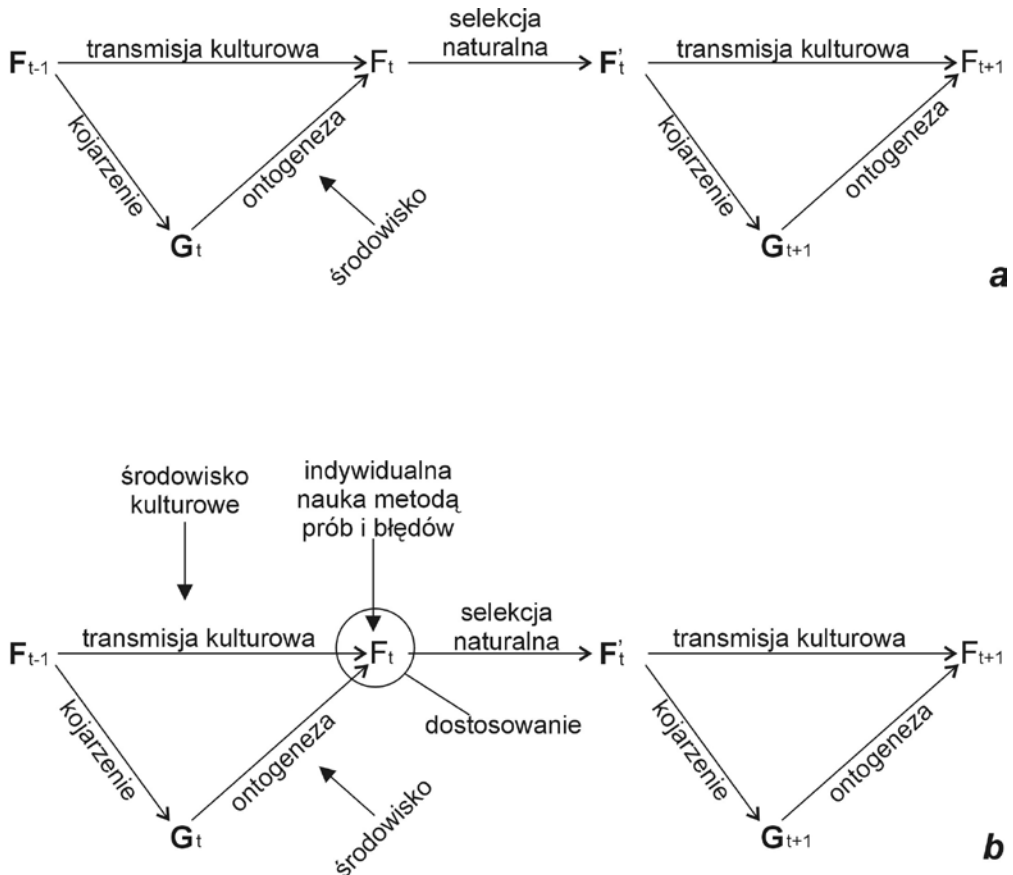
Na terytorium Waldviertel oraz w sąsiedniej partii Moraw zauważalny jest znacznie wyższy stopień podobieństwa zestawów elementów stylistycznych na poszczególnych stanowiskach, niż nad dolnym Sajó. Średnia wartość współczynnika pokrewieństwa jest na pierwszym z tych obszarów mniej więcej dwa razy większa. Przez całą późną epokę brązu dominuje tutaj stały zestaw elementów stylistycznych (skupiska C i I), uzupełniony przez cechy reprezentujące inne skupiska (zwłaszcza: B, J i K). Od początku późnej epoki brązu może być obserwowana tendencja do stopniowego wzrostu różnorodności, która osiąga maksimum w okresie użytkowania cmentarzyska w Horn (XII stulecie). Później zróżnicowanie staje się jednak coraz mniejsze. Najwyraźniej to zubożenie manifestuje się w ceramice z najmłodszego cmentarzyska w Maierisch.

W oparciu o przywołaną wcześniej dyskusję nad ewolucją wzorów kultury materialnej można spróbować zinterpretować to zjawisko jako skutek działania dryftu. Na opisywanym tutaj obszarze pogranicza Moraw i Dolnej

Austrii przez całą późną epokę brązu dominowała jedna, regionalna tradycja wytwórcza. Początkowo rozwijała się ona, czy to w wyniku lokalnych innowacji, czy też działania transmisji międzygrupowej, następnie po XII wieku zaczęła jednak ubożeć, być może na skutek kulturowego wyizolowania. Warto bowiem zauważyć, że po XII stuleciu na całym terytorium tzw. środkowodunajskiego kręgu pól popielnicowych obserwuje się wyraźne zmniejszenie gęstości występowania stanowisk. Zjawisko to zostało dotąd dokładniej zbadane tylko na obszarze południowo-zachodniej Słowacji (Romsauer, Veliačik 1987, 298–300, ryc. 2), lecz jak się wydaje wystąpiło ono także na pograniczu Dolnej Austrii i Moraw (Lochner 1991b, 335–337). Częściowe wyludnienie mogło oznaczać osłabienie intensywności kontaktów pomiędzy populacjami lub ich przerwanie, a także zmniejszenie się wielkości grup regionalnych. Jak wynika z zasad, ilustrowanych symulacjami F. D. Neimana, oba te czynniki sprzyjałyby z kolei przyspieszeniu procesu napędzanej dryftem homogenizacji wzorów stylistycznych.

Kooperacja: teoria podwójnego dziedziczenia, a podejście systemowe

Podejście neodarwinowskie w archeologii koncentruje się na decyzjach podejmowanych przez jednostki, mających na celu podnoszenie indywidualnej wartości przystosowawczej. Takie założenie konsekwentnie przyjmował w swoich rozważaniach S. Shennan (2002). Jednocześnie jednak autor ten kilkakrotnie zwracał uwagę, iż charakter źródeł archeologicznych przeważnie nie pozwala rozpatrywać manifestowanych przez nie procesów na poziomie jednostek, lecz raczej całych społeczności (np. Shennan 2002, 112). Na konieczność rozpatrywania procesów ewolucji kulturowej nie tylko z perspektywy jednostek, lecz z poziomu całych populacji wskazują nie tylko ograniczenia możliwości interpretacji źródeł archeologicznych, lecz także oczywisty fakt, iż zachowania i działania jednostki powiązane są ściśle ze społecznym kontekstem, w którym ona żyje. Współpracę pomiędzy organizmami, leżącą u podstaw powstania i funkcjonowania bardziej złożonych społeczności, podejście ewolucyjne tłumaczy kilkoma przyczynami. Proponowana przez socjobiologów koncepcja doboru grupowego (Wilson 2000, 65–71) – biologicznego wyewoluowania cech korzystnych dla społeczeństwa, nawet jeśli są szkodliwe dla jednostki – jest krytycznie postrzegana przez większość biologów ewolucyjnych (Futuyma 2008, 260–261). Wysoce prawdopodobne jest natomiast oddziaływanie na organizmy doboru krewniaczego. Dobór ten faworyzowałby powstawanie takich neutralnych lub niekorzystnych dla osobnika efektów fenotypowych (ze skłonnością do poświęcenia jego własnego życia włącznie), które podnoszą wartość przystosowawczą jego krewnych. Na tzw. całkowitą wartość przystosowawczą organizmu wpływ ma bowiem nie tylko jego własne przetrwanie i reprodukcja, lecz także stopień przystosowania organizmów posiadających najbliższy mu genotyp (Hamilton 1964;



Ryc. 8. Podstawowy schemat ewolucji organizmów kulturowych wg Boyd, Richerson 1985 (a): F – fenotyp (organizm), G – genotyp. Ten sam schemat z uwzględnieniem wpływu środowiska kulturowego (innych przedstawicieli danej populacji) oraz indywidualnych doświadczeń jednostki na jej wartość przystosowawczą (b).

Futuyma 2008, 261, 343–345). Ta zasada może leżeć u podstaw kooperacji w obrębie małych grup spokrewnionych organizmów, także niewielkich populacji ludzkich (dobór krewniaczy wpływa na zachowania altruistyczne wobec spokrewnionych osób, do kuzynów włącznie; zob. też Wilson 1988, 181–196). Znaczna część społeczności ludzkich przekracza jednak rozmiary grup krewniaczych, lub też buduje więzi w oparciu o inne kryteria niż pokrewieństwo – np. przypisanie do wspólnie uprawianej ziemi (por. Kadrow 2001, 156; Nowicka 2005, 382–383). Zgodnie z zasadą zaproponowaną przez H. Kerna Reeve i Laurenta Kellera (1999) kooperacja pomiędzy niespokrewnionymi organizmami będzie stabilna wówczas, gdy siły przyciągania, a więc przystosowawcze korzyści, jakie osobnik uzyskuje z kooperacji, będą przeważać nad siłami odpychania (stratami wyrządzanymi przez inne organizmy z grupy, wynikającymi np. z konieczności podporządkowania się hierarchii

panującej w populacji) oraz siłami odśrodkowymi, czyli korzyściami, jakie osobnik odniesie przerywając kooperację i opuszczając społeczność.

Zasada ta może być uznana za kluczową także dla funkcjonowania społeczności ludzkich i to nie tylko przy rozważaniu biologicznych korzyści i strat wpływających na wartość przystosowawczą jednostek (np. regulacji pozyskiwania i podziału zasobów lub ochrony przed zagrożeniami zewnętrznymi). Funkcjonowanie społeczności ludzkich i mnogość zasad, które nimi rządzą, związane są również z korzyściami, jakie członkowie tych społeczności uzyskują dzięki istnieniu mechanizmów transmisji kulturowej, jednego z dwóch systemów dziedziczenia, które określają wartość przystosowawczą osobnika (ryc. 8a). Dostęp do wiedzy i umiejętności podnoszącej indywidualne przystosowanie może być czynnikiem konsolidującym więzi społeczne i wpływającym na powstawanie instytucji społecznych. Jak wykazali np. Joseph Henrich i Francisco J. Gil-White (2001) mechanizmy psychologiczne odpowiedzialne za transmisję wzorców kulturowych mogły rozwinąć prestiż, jako formę władzy opartą na autorytecie najlepiej przystosowanych (w przeciwieństwie do dominacji, rozumianej jako forma władzy oparta na przymusie; por. Müller, Bernbeck 1996). Kultura jednocześnie tworzy społeczności i utrzymuje – poprzez kontrolę procesu dziedziczenia – ich spójność. W ostatecznym ukształtowaniu treści przekazywanych na drodze społecznego uczenia się środowisko kulturowe pełni zatem podobną rolę, jaką zewnętrzne środowisko organizmu odgrywa w procesie ontogenezy (ryc. 8b). W przeciwieństwie do biologicznej ewolucji zachowań, z selekcją działającą na poziomie jednostki, ewolucja cech i instytucji kulturowych będzie zachodziła jednak raczej na poziomie grupy lub środowiska kulturowego (Soltis et al. 1995; Bowles et al. 2003).

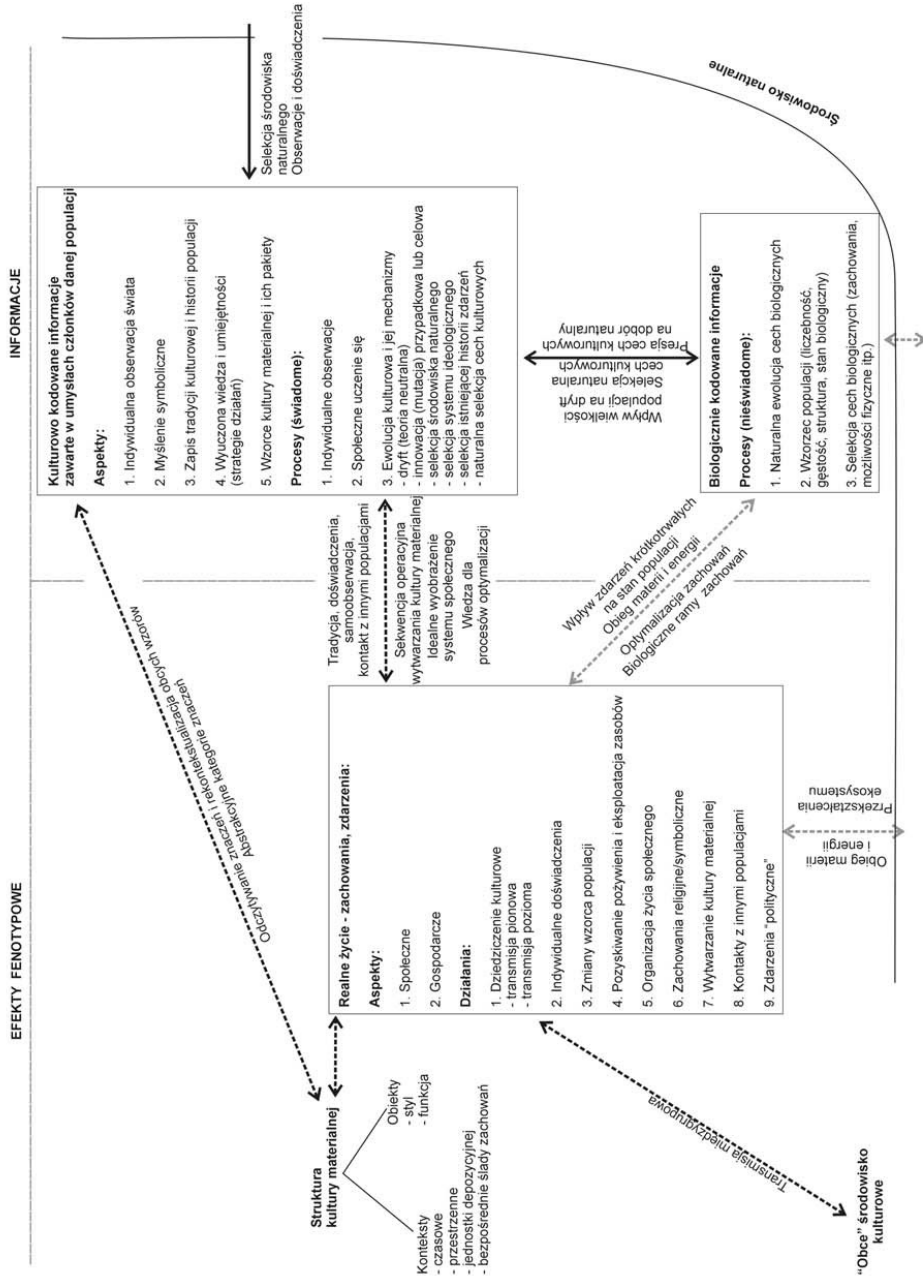
Wydaje się więc, że z punktu widzenia generalnych zasad rządzących procesem ewolucji, system dziedziczenia kulturowego może być traktowany jako regulator funkcjonowania i rozwoju społeczeństw ludzkich, choć działający w inny sposób, niż także regulujące ten rozwój środowisko naturalne. To skłania mnie do wyrażenia opinii, iż dla archeologii prehistorycznej wciąż najpełniejszym modelem klasyfikacji i interpretacji konkretnych danych źródłowych pozostaje teoria samoregulujących się systemów społeczno-kulturowych. W stosunku do pierwotnej koncepcji (Clarke 1968, 43–130) model ten wymaga jednak modyfikacji, które winny objąć: (i) uwzględnienie mechanizmów i procesów dziedziczenia kulturowego; (ii) przyjęcie znaczenia czynników wewnętrznych (kulturowych) jako regulatora systemu społeczno-kulturowego na równi z czynnikami zewnętrznymi (środowiskowymi); (iii) ograniczenie badanych systemów społeczno-kulturowych do realnie istniejących struktur, czytelnych we wzorcach osadnictwa i odpowiadających endogamicznym populacjom.

Ostatni z wyliczonych punktów wymaga bliższego objaśnienia. Otóż wydaje się, że badania nad strukturami osadniczymi pozwalają mówić obecnie o występowaniu – przynajmniej w wypadku niektórych społeczności prehistorycznych – wyodrębniających się skupisk o rozmiarach odpowiadają-

cych w przybliżeniu zasięgowi jednodniowego marszu (do ok. 30 km) (np. Mierzwinski 1994, 20; Czopek 1996, 106; Kadrow 2007; Przybyła, Blajer 2008, 106–110). Odległość ta, zgodnie z danymi etnograficznymi, stanowi górną granicę preferowanego zasięgu poszukiwań partnerów małżeńskich (Boyce et al. 1967; Lehmkuhler 1991, 157–158). Jest to zatem typowa wielkość grup endogamicznych, w obrębie których zachodziła stała transmisja wzorów kulturowych, a uczestnictwo w systemie powiązań małżeńskich mogło przekształcać się w poczucie tożsamości etnicznej (Gil-White 2001). Rozwój systemów społeczno-kulturowych, wyróżnianych na poziomie endogamicznych grup regionalnych, można rozważać zarówno z perspektywy puli wzorów kulturowych, regulującej ich funkcjonowanie, jak i uwarunkowań środowiska naturalnego, rekonstruowanego metodami przyrodniczymi.

Wzór interakcji zachodzących w systemie społeczno-kulturowym powinien uwzględniać zasadniczą różnicę pomiędzy obszarem informacji, zarówno kodowanych kulturowo, jak i biologicznie, a obszarem efektów fenotypowych – zachowań i będących ich produktem wytworów i kontekstów kultury materialnej (ryc. 9). Podstawowe sprzężenia zwrotne zachodziłyby tu pomiędzy podsystemem biologicznym populacji oraz podsystemem kulturowym (stanowiącym pulę informacji kulturowych zapisanych w umysłach członków populacji), a przede wszystkim pomiędzy oboma podsystemami informacyjnymi i obszarem efektów fenotypowych. Zachowania i zdarzenia z jednej strony wpływają bowiem nieświadomie (selekcja naturalna, obieg materii i energii) na podsystem biologiczny oraz świadomie (tradycja, doświadczenia, samoobserwacje, nauczanie) na podsystem kulturowy, z drugiej zaś wszystkie efekty fenotypowe są funkcją kulturowych idei i ram wyznaczanych przez ewolucję biologiczną. Dotyczy to nawet tak ściśle powiązanych z biologią aspektów funkcjonowania społeczności, jak zachowania regulujące wzory populacji. Wbrew pogładowi o całkowitym uzależnieniu procesów populacyjnych od decyzji jednostek i ich korzyści przystosowawczych (Shennan 2002, 110, 113), powszechne występowanie w pierwotnych społecznościach ludzkich zasad zawierania małżeństw (np. wykupu żon) wskazuje na istnienie kulturowych czynników regulujących wielkość endogamicznych grup.

Tak rozumiany system społeczno-kulturowy byłby skomplikowanym równaniem, dla którego archeologia dostarczałaby danych. Archeologiczne i przyrodnicze informacje dotyczące stosunków demograficznych, zmian środowiska naturalnego i gospodarki nie powinny determinować rekonstrukcji obrazu funkcjonowania badanej społeczności w poszczególnych fazach jej rozwoju, mogą one jednak wskazywać na ramy, w których musiały mieścić się wszystkie zachowania, a tym samym na ograniczenia, które odpowiadały za selekcję wzorów kulturowych. W tych ramach możliwa jest rekonstrukcja zachowań i tworzących je wzorców ideologicznych prowadzona poprzez analizę ewolucji wzorów kultury materialnej oraz śledzenie zrutynizowanych praktyk badanej populacji, manifestujących się w stałych zależnościach pomiędzy przedmiotami i ich kontekstami (Hodder 1995).



Ryc. 9. Schemat interakcji zachodzących w obrębie systemu społeczno-kulturowego, pomiędzy obszarem informacji (kulturowych i biologicznych) i obszarem efektów fenotypowych (zachowań, kultury materialnej).

W jakim sensie teoria podwójnego dziedziczenia może stanowić paradygmat dla archeologii prehistorycznej?

W ostatniej części mojego artykułu chciałem skoncentrować się na tym, jaką rolę może pełnić podejście neodarwinowskie we współczesnej archeologii prehistorycznej. Odniosę się tutaj do teorii rozwoju nauki, zaprezentowanej na początku lat 60. przez Thomasa Kuhna (1968). W przeciwieństwie do falsyfikacjonizmu Karla Poppera – teorii stosunkowo często przywoływanej w literaturze archeologicznej – „konkurencyjna” koncepcja Kuhna jest w naszym środowisku znacznie mniej znana. Warto zatem przytoczyć obserwacje dokonane przez tego badacza. W oparciu o śledzenie historii rozwoju nauki, T. Kuhn zauważył, iż postęp w poszczególnych dyscyplinach nie przebiegał na drodze ciągłej kumulacji doświadczeń i wiedzy. Na historię nauki składają się okresy dynamicznego wzrostu wiedzy i fazy jej zastoju lub kryzysu. Właściwy rozwój tego, co Kuhn określił jako nauka zinstytucjonalizowana (*normal science*), możliwy jest dopiero dzięki obecności paradygmatu – uznanej przez ogół przedstawicieli danej dyscypliny nadrzędnej teorii, która dostarcza podstawowych pojęć, w ramach której formułowane są wszystkie teorie niższego rzędu i wokół której konstruuje się programy badawcze. Czas w rozwoju nauki, poprzedzający wprowadzenie pierwszego paradygmatu, T. Kuhn (1968, 117–118) określił jako okres przed-paradygmatyczny.

Obecność paradygmatu jest kryterium pozwalającym uznać pewną dyscyplinę wiedzy za naukę zinstytucjonalizowaną. Uzyskanie potrzebnej dla funkcjonowania paradygmatu jednomyślności jest jednak bardzo trudne, bowiem „tam gdzie brak paradygmatu lub czegoś, co do tej roli mogłoby pretendować, wydaje się, że wszystkie fakty, które mogą przyczyniać się dla rozwoju danej dyscypliny, są równie doniosłe” (Kuhn 1968, 32). To sprawia, iż badania prowadzone w okresie przed-paradygmatycznym mają w znacznym stopniu nieukierunkowany, przypadkowy charakter, a brak jednoznacznie sformułowanych pytań utrudnia wyciąganie wniosków z obserwacji uzyskiwanych w procesie doświadczeń. Postęp nie może mieć miejsca w chaosie, w sytuacji kiedy każda teoria może być zgłoszona i zakwestionowana, a konkurencyjne szkoły nie uznają swoich osiągnięć (Kuhn 1968, 179–180).

Programy badań eksperymentalnych prowadzonych przez naukę zinstytucjonalizowaną koncentrują się na grupach faktów związanych ściśle z funkcjonującym paradygmatem. Paradygmat jest bowiem dla nauki „mapą konturową”, której dalsze szczegóły ujawniane są przez programy badawcze. Należy jednak zauważyć, iż paradygmat nie tylko dostarcza uczonym wiedzy o tym, z jakich „cząstek” zbudowany jest badany przez nich świat, lecz również winien zawierać w sobie wskazówki odnoszące się do metody badań (Kuhn 1968, 125). Jednocześnie paradygmat nie stanowi zbioru ścisłych reguł postępowania. Nie musi, i w rzeczywistości na ogół nie tłumaczy też wszystkich faktów, które powinien obejmować. Obecność anomalii tkwi bowiem w istocie paradygmatu, a tym samym też nauki zinstytucjonalizowanej (czego nie brał pod uwagę twórca falsyfikacjonizmu – Kuhn 1968, 161–162). Jest to

słabość, która z czasem może prowadzić do kryzysu i odrzucenia paradygmatu. Słabość ta jest jednak elementem koniecznym, umożliwiającym rozwój nauki. Według Kuhna teoria pozbawiona anomalii przestaje być bowiem przedmiotem dociekań naukowych, a staje się narzędziem technologii.

Stwierdzenie obecności coraz liczniejszych i istotniejszych anomalii prowadzi stopniowo – zdaniem T. Kuhna – do kryzysu nauki zinstytucjonalizowanej. Na kryzys ten społeczność uczonych reaguje w różny sposób – część badaczy usiłuje podtrzymywać obowiązujący paradygmat, często wspierając się wyłącznie na autorytecie reprezentowanej przez nich szkoły, inni decydują się na jego porzucenie. Jednakże „od chwili, gdy wynaleziono pierwszy paradygmat, nie istnieje nic takiego, jak badania naukowe bez paradygmatu. Odrzucenie paradygmatu bez jednoczesnego zastąpienia go innym paradygmatem jest równoznaczne z porzuceniem samej nauki” (Kuhn 1968, 96). Nauka powraca wówczas do chaosu z okresu przed-paradygmatycznego. Właściwe zanegowanie dotychczasowego paradygmatu może zatem nadejść dopiero w wyniku przedstawienia propozycji nowego paradygmatu, radzącego sobie z anomaliami zgłoszonymi w okresie kryzysu. Rewolucja naukowa stanowi nowy początek dla rozwoju nauki zinstytucjonalizowanej, nowy paradygmat jest odpowiedzią na kryzys, jest wynikiem pewnej selekcji napędzającej ewolucję wiedzy, w podobny sposób jak dobór naturalny odpowiada za ewolucję biologiczną (Kuhn 1968, 186–187).

Należy postawić sobie pytanie, w jaki sposób w ten modelowy obraz ewolucji nauki wpisuje się rozwój archeologii prehistorycznej? Czy pozostaje ona wciąż w okresie przed-paradygmatycznym (por. Kuhn 1968, 31), czy też wiąże swoje programy badawcze z określonym paradygmatem (w kuhnowskim rozumieniu tego słowa)? W mojej opinii we współczesnej historii naszej dyscypliny można wyróżnić tylko dwa okresy, kiedy z fuzji funkcjonujących już wcześniej szkół i poglądów wyłoniły się teorie mające charakter szeroko (choć nie powszechnie) zaakceptowanych paradygmatów. Były to okresy rozwoju archeologii kulturowo-historycznej oraz archeologii procesualnej (por. np. Bernbeck 1997; Trigger 2007).

Zgodnie z paradygmatem pierwszej z nich istnieją pewne ograniczone przestrzennie i czasowo wzory kultury materialnej (typy ceramiki, domostw, grobów), które posiadają ściśle określone granice i odpowiadają funkcjonującym w pradziejach strukturom politycznym lub etnicznym. Paradygmat ten wymagał przede wszystkim poszerzonych studiów nad przestrzennym i chronologicznym zróżnicowaniem kultury materialnej i w tym też kierunku orientowana była (i jest) większość prowadzonych w jego ramach programów badawczych. Ogromny postęp w zakresie porządkowania źródeł archeologicznych, jaki dokonał się od 1. połowy XX w., to właśnie rezultat badań prowadzonych przez ośrodki przyjmujące paradygmat kulturowo-historyczny. Archeologia procesualna w naturalny sposób zastąpiła archeologię kulturowo-historyczną podejmując kwestie, na które ta druga nie potrafiła odpowiedzieć. Istotą nowego paradygmatu było wprowadzenie do archeologii „ogólnej teorii systemów”, jako ram porządkujących zebrane empirycz-

nie obserwacje. Programy badawcze skupiły się na wyjaśnianiu procesów przekształceń systemów społeczno-kulturowych, postrzeganych zwłaszcza jako skutek adaptacji, warunkowanej interakcjami pomiędzy gospodarką i środowiskiem naturalnym. Ten kierunek badań ożywił zainteresowanie takimi zagadnieniami jak osadnictwo i gospodarka społeczności prehistorycznych oraz otworzył drogę dla rozwoju interdyscyplinarnych badań, tzw. *archaeological sciences*.

Nacisk kładziony na przyczyny ekonomiczne w interpretacji zjawiska zmiany kulturowej stał się jednocześnie jedną ze słabości ujęcia procesualnego. Wraz z odejściem od materializmu coraz ostrzej zwracano bowiem uwagę na potencjalne znaczenie sfery ideologii lub kontaktów międzygrupowych, czynników, które wymykały się opisowi prowadzonemu w ramach teorii systemów. Odpowiedzią na kryzys paradygmatu procesualnego były próby zaadaptowania dla potrzeb archeologii nowych koncepcji z zakresu innych dyscyplin nauk społecznych (jak teoria „systemów-światów” – zob. np. Kümmel 2001) oraz rozwój studiów nad symboliką (np. archeologia kognitywno-procesualna C. Renfrew – Trigger 2007, 435). Przedstawione zostały również koncepcje zainspirowane marksizmem (zwłaszcza teoria ekonomii dóbr prestiżowych – Frankenstein, Rowlands 1978), który w ograniczonym stopniu już wcześniej wpłynął na rozwój archeologii w krajach tzw. Bloku Wschodniego (np. Tabaczyński 2000). Od lat 80. XX wieku szczególnie wyraźnie zaznaczyły się jednak tendencje antypozytywistyczne i związane z neomarksistowską „teorią krytyczną” oraz z ogólnymi trendami postmodernizmu (np. Trigger 2007, 444–478).

Aktualny (trwający w ostatnich dekadach) rozwój teorii archeologicznej stoi właśnie pod znakiem zainspirowanego „teorią krytyczną” pluralizmu w naukach humanistycznych. Obecnie każda teoria, ale też każda ideologia może w tym samym stopniu stanowić podstawę dla interpretacji zjawisk z przeszłości. Każdy pogląd może być więc zakwestionowany, nie ze względu na leżące u jego podstaw uchybienia metodyczne, ale z perspektywy indywidualnych (np. politycznych) przekonań poddającego go krytyce badacza (por. np. Hodder 1995, 213–214; Minta-Tworzowska 2000). Dopasowując obecną sytuację do teorii Kuhna uzyskujemy obraz pozbawionej paradygmatu nauki znajdującej się w fazie kryzysu. Stosując zaś pojęcia z zakresu nauk przyrodniczych można powiedzieć, że współczesna archeologia odnosi sukcesy na wielu polach w zakresie obserwacji przyczyn bezpośrednich (zwłaszcza dzięki rozwojowi nowych technik i podniesieniu standardów badań empirycznych), ale nie ma szansy rozwijać studiów nad przyczynami ostatecznymi, gdyż tych badań nie można prowadzić poza paradygmatem. Zaletą przywołanych wyżej dwóch nadrzędnych teorii (kulturowo-historycznej i procesualizmu) było to, iż nadawały pewien określony cel pracy archeologów. Nie miało zatem znaczenia, czy paradygmat był czy też nie był ostatecznym prawem, trafnie opisującym sposób, w jaki funkcjonowanie żywych społeczeństw przekłada się na kulturę materialną. Ważny był pewien rodzaj filozoficznego komfortu uczonych organizujących swoje badania według tych samych reguł i dla

tych samych celów oraz posługujących się językiem tej samej nauki. To zaś sprawiało, że lata dominacji obu wymienionych paradygmatów były okresem przyspieszenia w rozwoju archeologii: czasu, w którym wyznaczane były trendy kontynuowane i dyskutowane w kolejnych dekadach.

W różnych częściach tego artykułu starałem się podkreślić, iż podejście neodarwinowskie w archeologii nie stanowi alternatywy w stosunku do wszystkich dotychczasowych koncepcji teoretycznych – przeciwnie wiele z nich doskonale się w nie wpisuje. Teoria podwójnego dziedziczenia łączy w sobie zainteresowanie zmiennością kultury materialnej, typowe dla szkoły kulturowo-historycznej i holistyczne podejście procesualizmu. Podobnie jak drugi z wymienionych kierunków, koncepcja ta wpisuje się też w znacznie dłuższą tradycję myśli ewolucjonistycznej, żywej zwłaszcza w antropologii amerykańskiej (Dunell 1978, 197–199; por. Trigger 2007, 486–488, 490–491). Jednocześnie jest to jednak teoria przejęta w znacznym stopniu „z zewnątrz”, odnosząca się do praw biologii ewolucyjnej i jako taka najmniej zależna od kulturowego kontekstu współczesnych autorów badań archeologicznych. Jako kuhnowski paradygmat teoria ta powinna służyć raczej wyznaczaniu ram dla koncepcji niższego rzędu i sugerowaniu kierunków badań (por. Trigger 2007, 29–32, fig. 1.1). Jak deklarowali R. Boyd i P. J. Richerson (1985, 2): „Naszym celem (...) nie jest „pokazanie”, że ta czy inna interpretacja ewolucji człowieka jest poprawna. Zamiast tego mamy nadzieję, że modele podwójnego dziedziczenia będą wyjaśniać logiczne relacje pomiędzy transmisją kulturową i innymi procesami darwinowskimi oraz stymulować przedstawicieli nauk społecznych do dokonywania empirycznych obserwacji, które mogą ostatecznie umożliwić nam sformułowanie solidnych, ogólnych twierdzeń dotyczących charakteru ewolucji ludzkiego zachowania”. Jak wiele innych nadrzędnych teorii w nauce, także koncepcja dziedziczenia kulturowego posiada u swych podstaw wciąż wiele niejasnych miejsc, odnoszących się zwłaszcza do psychologicznego mechanizmu transmisji kulturowej. Posługując się jednakże słowami S. Shennana (2002, 48): „raczej zamiast zanadto troszczyć się o to i zakładać, że nie możemy poczynić żadnych postępów dopóki ten mechanizm nie będzie w pełni zrozumiały, dalszą drogą dla archeologów i antropologów – jeśli nie dla psychologów – wydaje się być ignorowanie psychologicznych mechanizmów i zaakceptowanie, że cokolwiek by one nie były, to prowadzą do kultury mającej charakter systemu dziedziczenia z adaptacyjnymi konsekwencjami”.

Teoria podwójnego dziedziczenia może wyznaczać bardzo ogólne ramy dla interpretacji wyników badań archeologicznych, a także stymulować nowe kierunki i metody tych badań. Jednocześnie może jednak ona wyznaczać także cel i miejsce dla archeologii prehistorycznej we współczesnej nauce. Ewolucja kultury jest zjawiskiem trwającym od kilkuset tysięcy lat, a w szczególnym natężeniu od około dziesięciu tysiącleci, mającym kluczowe znaczenie dla ewolucji gatunku ludzkiego. Jeżeli w istocie ewolucja ta przebiegała w sposób postulowany przez teorię podwójnego dziedziczenia, to jedynym sposobem, aby to stwierdzić, lub też aby wykazać słabości tej teorii, jest badanie

zmian wzorów kulturowych w bardzo długich przedziałach czasu i w możliwie szerokim kontekście. Spośród nauk społecznych tylko archeologia prehistoryczna operuje danymi o wystarczającej rozpiętości chronologicznej i dysponuje metodami, które mogą sprostać temu zadaniu. We współpracy z naukami przyrodniczymi może ona nie tylko śledzić zmienność wzorów kultury materialnej, ale także badać punkty styczne pomiędzy ewolucją kulturową, a znacznie wolniejszą, lecz wciąż postępującą ewolucją biologiczną (por. np. Durrer 2007). I choć same założenia paradygmatu teorii podwójnego dziedziczenia mogą w przyszłości okazać się błędne, to jednak nawet dyskusja wokół błędnych założeń będzie bardziej stymulująca dla poszukiwań prawdy, niż zamęt niesiony przez relatywizm.

Podziękowania

Za zapoznanie się ze wstępną wersją tekstu i zgłoszenie do niej uwag oraz interesujących sugestii dziękuję dr. hab. Wojciechowi Błajerowi, Prof. UJ oraz Prof. dr. hab. Januszowi K. Kozłowskiemu. Za przygotowanie tłumaczenia tego artykułu dziękuję Piotrowi Godlewskiemu.

Martin Furholt

Polythetic classification and measures of similarity in material culture. A quantitative approach to Baden Complex material

Introduction: Cultural Homogeneity?

At the core of the traditional Culture Historical research tradition lies the assumption of “Archaeological Cultures” representing culturally homogenous entities in respect to time and space (cf. Shennan 1989; Veit 1989; Wotzka 1993; Wotzka – in press). In this approach, material culture is seen as a sign for a group of people conceptualised with 19th century ideas of ethnicity as an essential form of human organisation. Such an homogenous group of people could be identified via a set of stylistically homogenous material culture in every sphere of social reality, be it pottery production, tool or ornament production, techniques of house building or burial rites (to refer to Childe’s famous definition of an archaeological culture). From a semiotic perspective, homogeneity of prehistoric sign production would signify the presence of a prehistoric people.

Taking into account what we now know about the variety in the use of material culture as sign systems (Furholt/Stockhammer 2008; Müller 2001; Hodder 1982; Sackett 1982; Wiessner 1983; Wiessner 1985) it is unlikely that such a model of a homogenous material culture signifying a homogenous group of people in prehistory would find support. At the best, it is a very simplistic model ignoring the complex interactions of coexisting social subgroups and interests.

The reason that this concept of the “Archaeological Culture” has survived so long is the fact that it in effect mostly reverses the chain of arguments. In practice, a pottery style (or whatever else is taken to be definitive of the respective unit) is held to signify a homogenous culture without really verifying whether the other available archaeological findings actually support this view or not. This will be illustrated below by the example of the so-called “Baden Culture”.

Recognition of these problems has led to a general abandonment of the concept in the archaeologies of English-speaking countries, while

in central and parts of Eastern Europe “Archaeological Culture” has undergone a transformation from an explanative concept to a seemingly neutral tool of classification (Wotzka 1993; Veit 1989; see Lünig 1972).

At first glance this latter approach holds a number of advantages. Classified in homogenous, block-like units such as the Archaeological Cultures represent, material culture is easy to handle and approximate dating is possible through the visual inspections of a few potsherds you find in your excavations or in the catalogue you open.

Nevertheless, the abandonment of the model of “Archaeological Cultures” in the English-speaking world and its transformation in Central Europe has left a vacuum. Problems remain as relict concepts from these approaches lead to a situation where non homogenous settings in different cultural spheres are heavily undervalued, if not ignored.

Classification issues

Unfortunately, for a long time, alternative approaches to the study of spatial variation of style in material culture were not properly developed, despite the promising start made by D. L. Clarke (1968) in his work “Analytical Archaeology” and the school dominant in German Neolithic research (Lünig 1972, 1979). A polythetic classification that allows for diverse distributions of the different categories of material normally reveals a non-coherent setting of different types in the archaeological record, indicating that most of our “Archaeological Cultures” are more or less crude approximations of past cultural relations.

Only in the last few years, however, has the application of such conceptual insights to the Neolithic (cf. Müller 2001; Wotzka i. pr.) and the Iron Age (Nakoinz 2005) made rapid progress. In my opinion the study of the spatial variation of stylistic traits in material culture is still a basic interest for our understanding of past cultural reality and for that reason we need further development of concepts in this field. If we do not push further on here, we have to live with spatial archaeological units of classification – our traditional “Archaeological Cultures” – which are poorly defined and heavily biased by outdated concepts about ethnicity.

Quantifying Similarities

Besides the issue of classification discussed above, it is clear that an approach based on judgements of the similarity and dissimilarity of material culture needs some form of quantitative background. The comparison of one culture against another generates absolute statements about regional contacts that cannot easily be compared. Often single finds are ascribed as indications of cultural contacts without regard to the total quantity of material in the contexts involved. Surely qualitative considerations of the different significance of individual artefacts are important, but they should be combined with considerations of quantitative relations.

When we discuss the similarity and dissimilarity of material culture, a quantitative approach should be able to create a set of data that allows for judgement on the scale and degree of similarities. This has the potential to break-away from a binary yes/no framework and towards a comparable and computable assessment of cultural similarities.

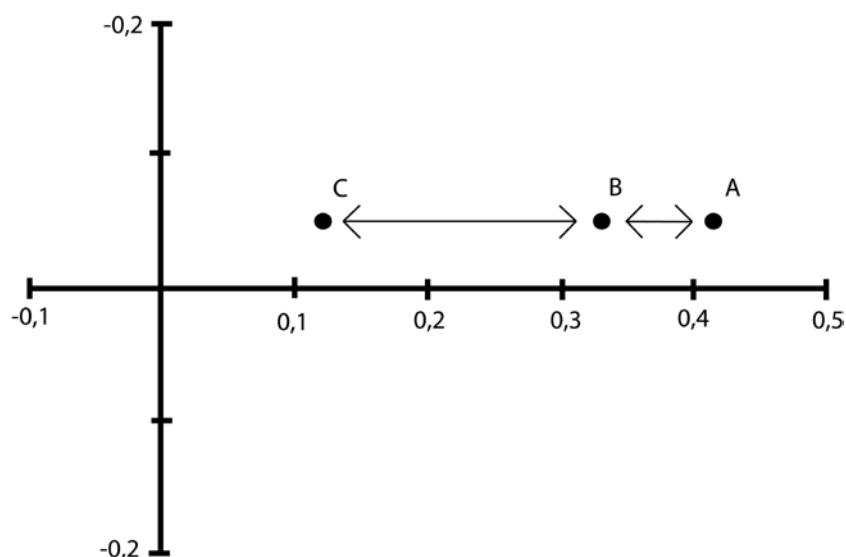


Fig. 1. Different statistical procedures, like the Correspondence Analysis favoured here, are able to display similarities by the affiliation of similar traits as proximities between the units in question. These may be treated like Euclidian Distances.

Ryc. 1. Różne procedury statystyczne, jak np. proponowana tu analiza korespondencji, mogą pokazywać podobieństwa poprzez mierzenie podobnych cech jako bliskości między analizowanymi jednostkami. Mogą one być traktowane jako odległości euklidesowe.

The increased availability of database systems and statistical procedures (Shennan 1997), together with Geographical Information Systems (GIS; Burrough/McDonnell 1998) allow for the assessment and processing of the large and ever-increasing amounts of archaeological data that have been collected all over the world. Using these systems, instead of talking about cultures, we can register the stylistic traits of each artefact, geo-reference it, date it and compare it to every other artefact available. This is, of course, a theoretical statement, but it becomes realistic when proper sampling strategies are implemented (Orton 2000). Comparable and inspiring approaches have been carried out in the central European Iron Age (Müller-Scheessel/Burmeister 2006; Nakoinz/Steffen 2008).

It should be clearly stated that such a quantitative approach to stylistic variation in material culture does not provide a more objective assessment of cultural patterning than the traditional, non-quantitative ones. It is, of course, no more than a procedure to formalise our evidence and to compare our data (excavated, processed and published and thus subjected to a series of subjective filters). The formalisation makes the data comparable, and the quantification allows us to go beyond absolute statements like “site a is similar to site B, but very different from site C”. Indeed, it provides us with the possibility to express how similar sites a B are, and how marked the differences are compared to site C (see fig. 1). Nevertheless, as a discipline of the humanities, we have to use theories and build plausible models that must be confronted with empiric data.

Similarities in a Polythetic culture model

In a cultural communication model these similarities in style may be interpreted as equivalent to the cultural proximity between the different producers of the objects, a proximity that will indicate the level of communication between these persons. In a culture-theoretical perspective, such communication does not take place in one single realm of a coherent culture. Instead it is connected to different cultural collectives, which show different ranges and overlap, as every individual is involved in several different collectives due to different social roles he/she is engaged in (see Hansen 2003). These cultural collectives can be viewed as connected to spheres of cultural communication that have

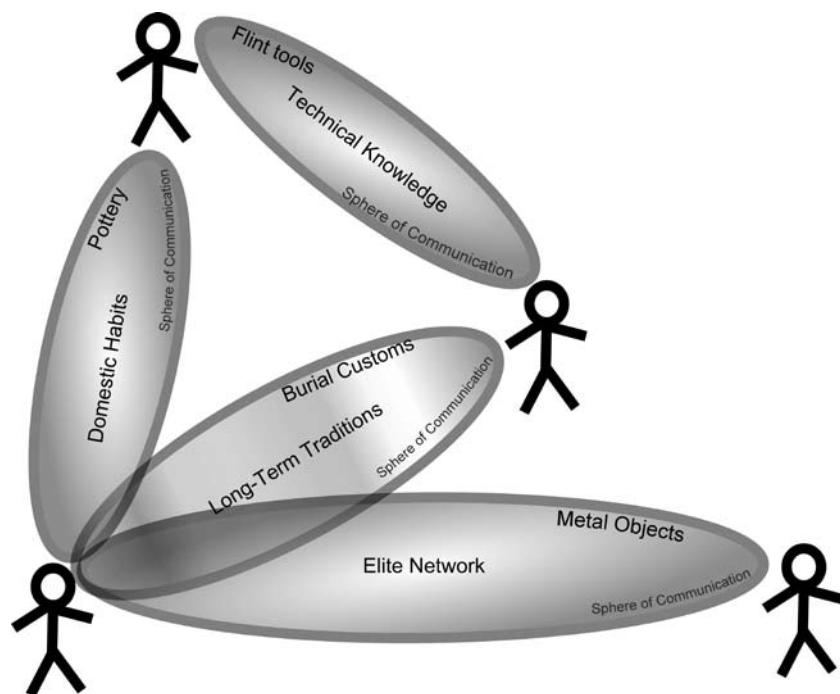


Fig. 2. A polythetic culture model applied to the archaeological record: the different find categories are identified with distinguishable spheres of communication.

Ryc. 2. Politetyczny model kultury zastosowany w studiach nad materiałem archeologicznym: różne kategorie zabytków identyfikowane są w ramach wyróżniających się sfer komunikacji.

a polythetic setting, thus meeting the argument for a polythetic classification of the archaeological record. It should be legitimate to associate different categories of archaeological find material with such different spheres of communication (fig. 2; cf. Müller 2001, 40). It is conceivable to see, for example, metal objects as being associated with different social spheres and having a different spatial range than pottery, whereas burial rites are communicated through cultural collectives that may differ from those connected to prestigious metal objects or homemade pottery (fig. 2).

This means that we must first quantify the similarities and dissimilarities for each cultural sphere and, second, compare these datasets in order to reconstruct patterns of communication intensity and the relations between the cultural spheres in a model of socio-cultural interaction.

Outline of a procedure

In order to quantify the similarities of artefact inventories, we need to classify the attributes of the material culture that will form the basis for the assessment of similarity and dissimilarity. Such a classification is subjective to a large extent and this will affect the results. However, this subjectivity can be attenuated by a classification that is as detailed as possible. The more traits to be compared, the more differentiated the correlations and the less room there will be for a subjective weighting of single traits over the other.

Beyond the classification of single attributes, we need a procedure that formalises, quantifies and normalises the similarity identified. This is especially the case when we compare data from such different find categories such as pottery, pieces of portable art, stone tools, house forms and burial rituals. These are all thought of as spheres of cultural communication and as associated with differentiable cultural collectives and they represent communication intensities in different layers of social reality. These data are not compared directly, because they represent different amounts of material and their designs are diverse. Thus, the procedure required needs to generate a set of structured data that can be compared.

As a tool I chose correspondence analysis (see Greenacre 1984; 1993), because it is able to convert our similarity matrix into a set of relational similarity values, centred around a neutral “0”-point, depending upon the total variance observed and largely independent of the size of the population analysed. This means that we are able to produce normalised similarity data that makes the different cultural layers comparable (see fig. 1 for an illustration), irrespective of the quality and quantity of data upon which it has been based.

Illustration: The Baden Complex

To illustrate the approach proposed here, I will refer to my work on Baden style pottery (Furholt 2009) – an investigation based on settlement sites that contain Baden style pottery. These are normally called the “Baden Culture”, assuming a cultural coherence that can be easily disproven (cf. Furholt 2008a; Furholt 2008b). Rather than coherence, we have certain stylistic groups of pottery that display a complicated

set of parallels and differences between each other and with regard to other contemporary pottery styles. In the study area, extending from the Carpathian Basin to the northern European Lowlands (fig. 3), seven different pottery styles can be identified. Figure 4 shows the correspondence analysis of the pottery decoration motifs (192 different motifs classified) from settlement material in Moravia, Upper Silesia and Lesser Poland during the period from 3650 to 2900 cal BC. Besides an overall temporal trend in axis 1, there is a certain degree of clustering (clusters 1 to 4), indicating discontinuities in the similarity matrix. These are the foundation for the definition of Baden Pottery Styles.

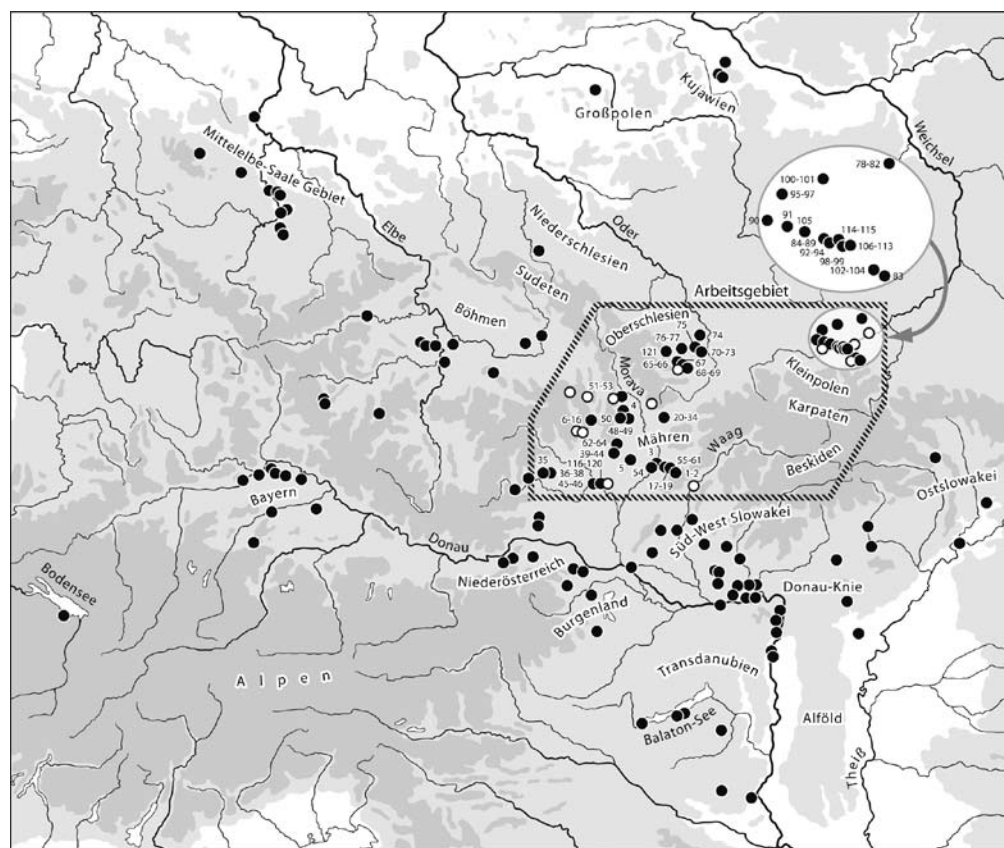


Fig. 3. Map of the investigation area starting from a core study area (boxed) and extended into the Carpathian Basin in the south and the northern European lowlands in the north.

Ryc. 3. Mapa obszaru badań obejmująca teren centralny (określony zaznaczonymi granicami) wraz z rozszerzeniem na Kotlinę Karpacką na południu i na Niż Europejski na północy.

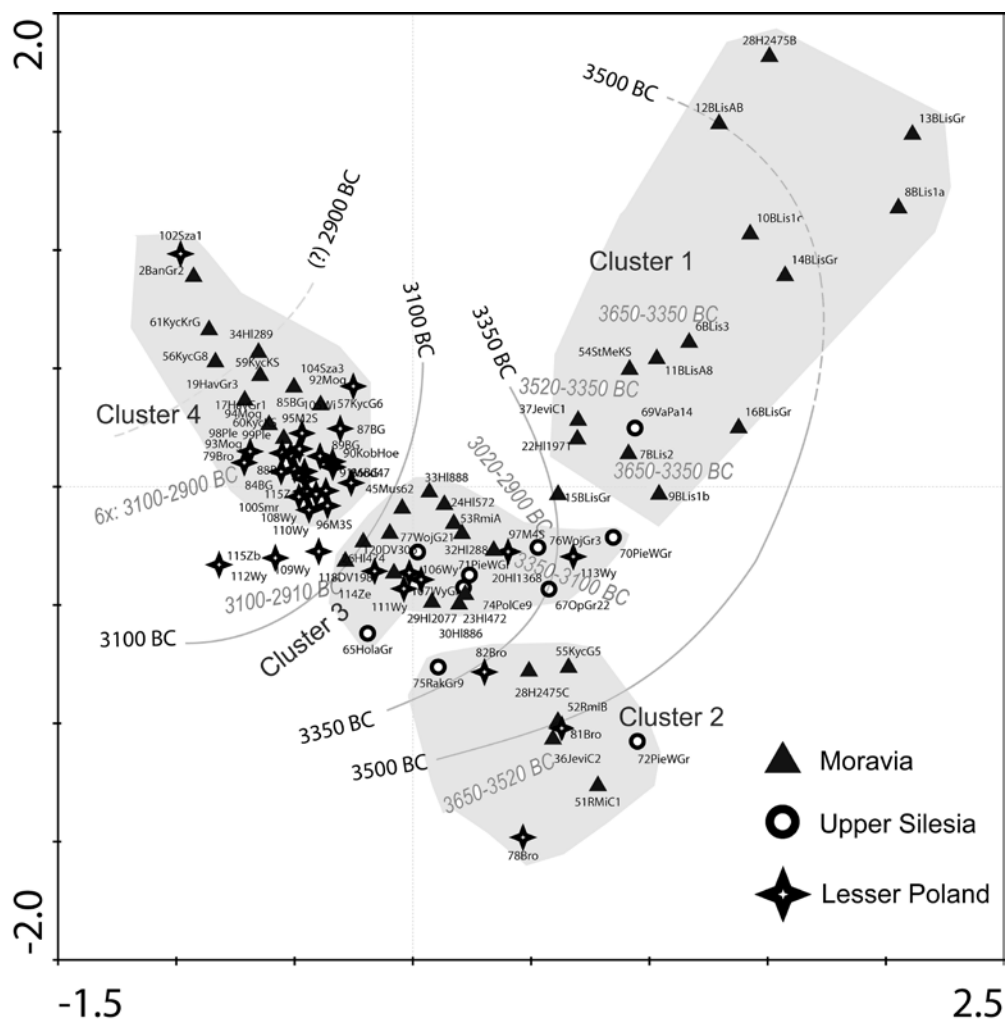


Fig. 4. Correspondence Analysis of the decoration motifs (Axes 1 and 2) of the finds from closed settlement contexts containing Baden Style Pottery in the regions of Moravia, Upper Silesia and Lesser Poland (Fig. 3 in the box, carrying numbers). The figure provides an interpretation towards the temporal trend on the first axis that is based upon ^{14}C -Dates and the shape of Baden substyles, denoted as “Clusters 1 to 4”

Ryc. 4. Analiza korespondencji motywów dekoracyjnych (osie 1 i 2) ze zwartych zespołów osadowych zawierających ceramikę zdobioną Badeńskim Stylem Ceramicznym z Moraw, Górnego Śląska i z Małopolski (numeraacja taka jak na Ryc. 3). Na wykresie przedstawiony jest trend zmian czasowych zdobnictwa na osi 1, oparty na chronologii 14C oraz Podstole ceramiki badeńskiej pod postacią „Klasterów od 1 do 4”.

This term, however, may be somewhat misleading, as many pots of the Funnel Beaker and Wyciąże-Książnice styles are also included, forming different percentages in the respective pottery style. But in the framework of the quantitative approach proposed here, any definition of pottery styles or sub-styles is totally irrelevant, as in the course of the analysis every unit (that is, every find complex) will be represented by its position in the similarity matrix. Terms such as “Boleráz” (Cluster 1), “Funnel Beaker with Boleráz Influences” (Cluster 2) or “Late Baden/Bošáca” (Cluster 4) are familiar to every scientist working on the topic and have their right primarily as illustrative tools.

The assessment of quantitative similarity data

The structures of similarity in pottery were analysed for different regions in the Carpathian Basin and to the north of it (Furholt 2009), but here it is summarised by a supra-regional analysis of decoration motifs (Fig. 5), in which the results from the regional ones could be verified. This analysis provides similarity data of the pottery decoration motifs for the whole area between 3650 and 2900 BC. These pottery decoration motifs have been shown to represent quite well the similarity patterns for the whole vessels (Furholt 2009, 140).

Looking at the flint tools, the starting position is much less favourable than in the case of pottery. There are hardly any find complexes published in a way that would allow a quantitative analysis by itself, and we must rely on descriptions given by Balcer (1988), Kaczanowska (1982/1983), Kaczanowska and Kozłowski (2000), Pelisiak (1991) and Lech (1982/1983). Here, mainly typological features of flint industries are discussed, hinting at proportions of some distinct traits dominant in different regional units. Thus we have only a semi-quantitative dataset, and it would seem very problematic to compare the cultural spaces denoted by the flint tools with those of pottery. But the normalisation achieved by the correspondence analysis makes these two different layers comparable. Although a better knowledge base for the flint tools would be desirable, we are able to create a working tool that may serve as long as no better data sets are available.

Figure 6 shows a result that is easily interpreted, as it displays features already known from the literature and thus plausible. On the right, there is a concentration of traits associated with the Alpine Late

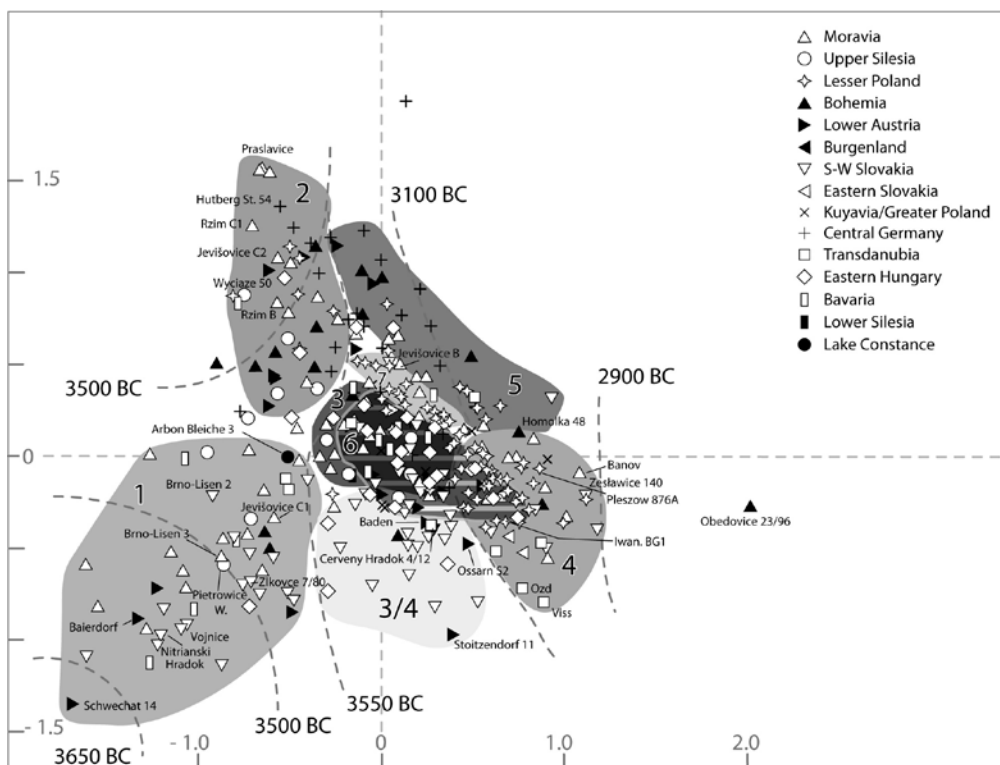


Fig. 5. Correspondence Analysis (Axes 1 and 2) of the decoration motifs based on the data from the extended working area as shown in Fig. 3. Various degrees of grey shadings indicate the the seven newly postulated Baden Pottery styles subgroups; the temporal development is indicated by the dotted lines (see Furholt 2009).

Ryc. 5. Analiza korespondencji (osie 1 i 2) motywów dekoracyjnych ceramiki z obszaru rozszerzonego poza teren centralny (por. Ryc. 3). Różny stopień odcieni szarości określa siedem nowo postulowanych podgrup Badeńskiego Stylu Ceramicznego; ich rozwój w czasie pokazany jest za pomocą przerywanych linii (por. Furholt 2009).

Neolithic (often associated with pottery of the Altheim, Cham or Mondsee styles, see Kaczanowska/Kozłowski 2000; Uerpman 1995; 1999), like bifacial heavy retouch and Bavarian jurassic tabular chert. In the lower left are traits like blades and scrapers, characterising the industries south of the Beskides (see Kaczanowska 1982/1983). They are separated from another group of traits in the upper left that can be associated with Polish or Moravian industries like Pietrowice (Balcer 1988). Located between these poles are the units indicating different mixing and interaction processes.

Another layer of cultural communication is that of subsistence practices, which may be heavily influenced by functional or environmen-

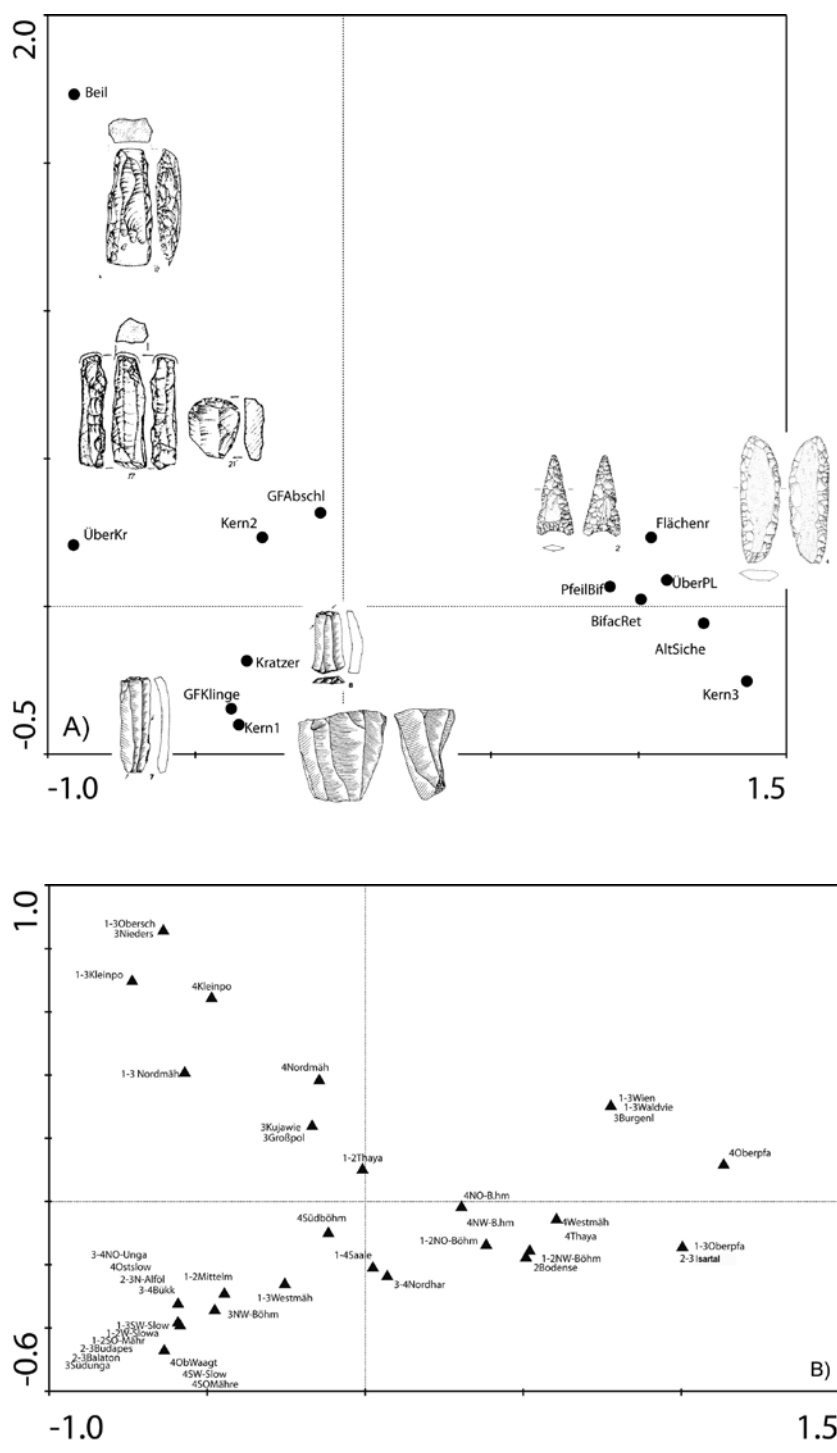
tal factors. Nevertheless, they will also reflect cultural traditions that can be integrated into a model of cultural communication. At present there is only one category of data widely available – the animal bone ratios summarised by Benecke (1994). He has shown that during the late Neolithic period there is a significant difference between inventories with dominant or very high ratios of sheep and goat bones in the Carpathian Basin versus a dominance of cattle in the areas to the north. This sheep/goat dominance starts before the presence of Baden Style Pottery (Furholt 2009, 135), and thus becomes a strong point against the idea of a coherent so-called “Baden Culture”, because the spatial distributions of the animal bone ratios cut right through the area in which the Baden Style Pottery is present.

The correspondence analysis for the animal bone ratios is again easily interpretable (fig. 7). The first axis is mostly dominated by a distinction between domestic species to the left and wild species to the right, where dog and horse also lie. The second axis highlights the difference referred to above, between assemblages dominated by cattle or pig and those dominated by sheep and goat. Again we have produced a set of similarity data comparable to those of pottery and flint tools.

Clay figurines are quite abundant in Baden style pottery assemblages, and the so-called “violin-shaped figurines”, or “figurines with mobile head” are regarded as a typical type of figurine (see Kalicz 2002; Bondár 2008). The distribution map (Furholt 2009, Fig. 143) of the three most frequent types of figurines in the period from 3650 to 2900 BC show a strikingly limited spread of the type mentioned, reaching only the central and southern part of the distribution of the Baden Style Pottery. To the north (Lower Austria, Moravia, Silesia and Bohemia), these figurines are absent and the depiction of animals dominate. Conversely, animal figurines are very rare in much of the Carpathian Basin. Thus, in this layer of communication, again two cultural spaces emerge that have very little to do with the distribution of the Baden Pottery.

This very clear relation is shown in a correspondence analysis (fig. 8). While this does not supply us with new knowledge about the setting of the figurines, it does provide a set of similarity data comparable to the other layers of communication.

Burial rites are an important element for an investigation into the spatial setting of cultural traits. At present we must wait for the publi-



cation of the thorough work of C. Sachße (2005), who has studied the chronological and spatial settings the burial rituals connected with Baden pottery (for a summary, see Sachße 2008). Houses are too infrequent to provide a suitable database.

Combining information from different cultural layers

Thus, at present we have defined four layers of cultural communication, each with a quantified similarity matrix of cultural traits. These are of different quality, and in some respects suffer from low or poor representation. But to take an optimistic perspective, the model can only be improved by backing it up with a more abundant database as research goes on.

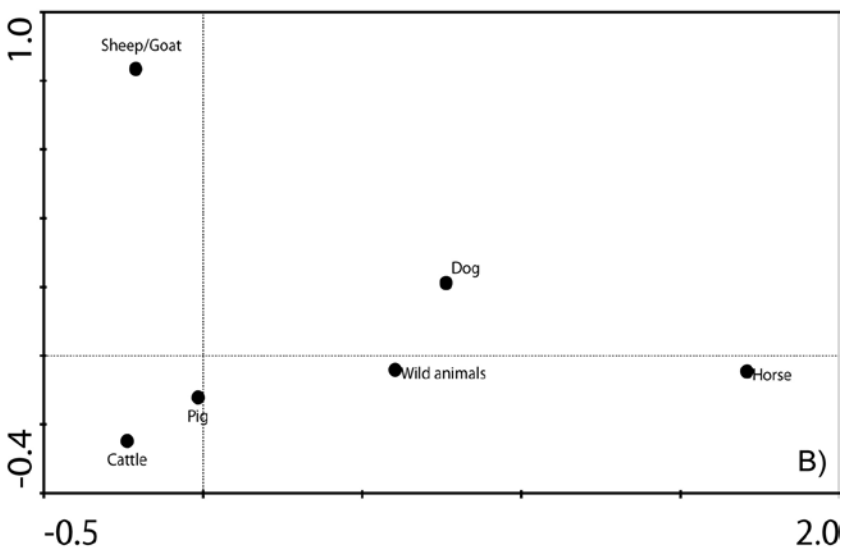
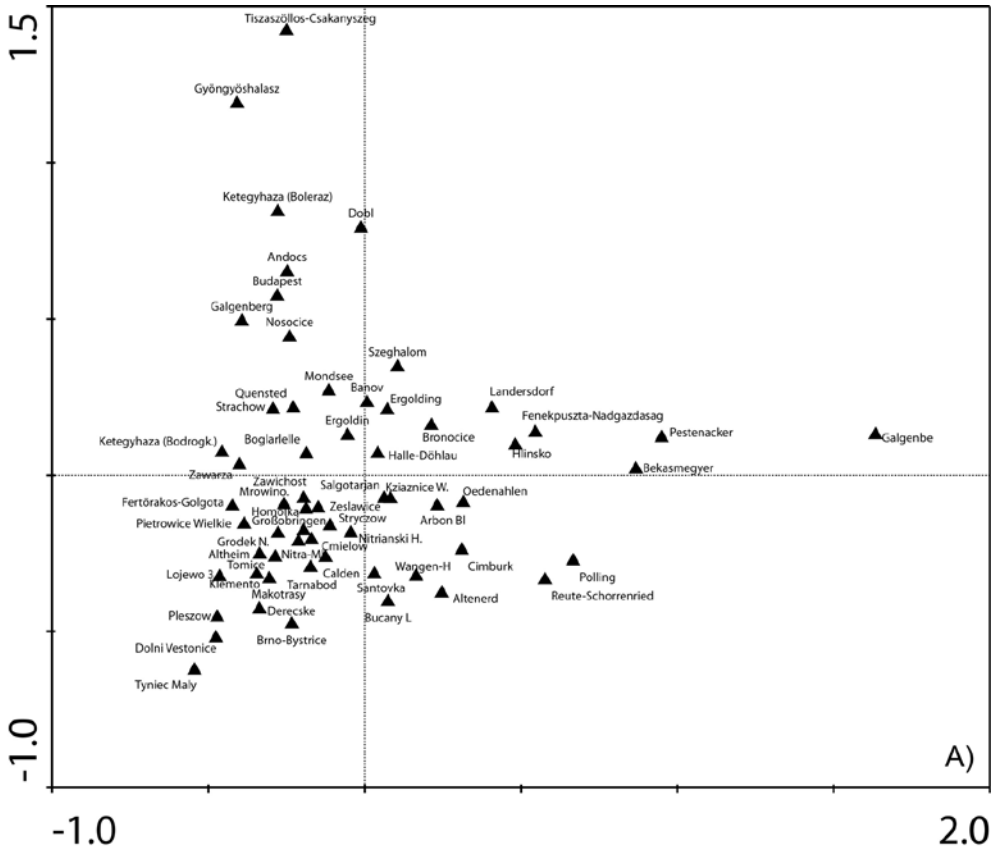
The preliminary results of the polythetic classification applied here provides results at several levels, within which different similarity structures in the style of the material culture may be interpreted as proxies for different communication intensities in distinguishable cultural collectives. This is coherent with a culture theory that is explicitly polythetic and disregards the assumption of cultural coherence as *a priori*.

The next step will be the examination of the possibilities for combining these layers. This is not very straightforward. It would be possible to just combine the similarities of all layers in order to get a summed similarity matrix representing a total of similarity or dissimilarity discernable through the archaeological record. This would be acceptable as an heuristic tool, but it undervalues the different contexts in which cultural communication is embedded.

In my opinion, two different approaches are appropriate. The first is a search for incidences of coherence (an approach in line with the classical approach in culture history). A more progressive approach is the investigation of social context and mechanisms. In the scope of this paper I will mainly concentrate on the first path, while the second one will only be outlined as a perspective for future development.

Fig. 6. Correspondence analysis (axes 1 and 2) of the main flint tools characteristics based on published reports only. (see text). The Units of the analysis are the mesoscale regions as shown in fig. 9.A) Types; B) Units.

Ryc. 6. Analiza korespondencji (osie 1 i 2) głównych cech narzędzi krzemiennych oparta na analizie publikowanych materiałów (por. uwagi w tekście). Jednostkami analizy są mezoregiony pokazane na Ryc. 9. A – jednostki, B – typy.



One path of investigation: the search for incidences of coherence

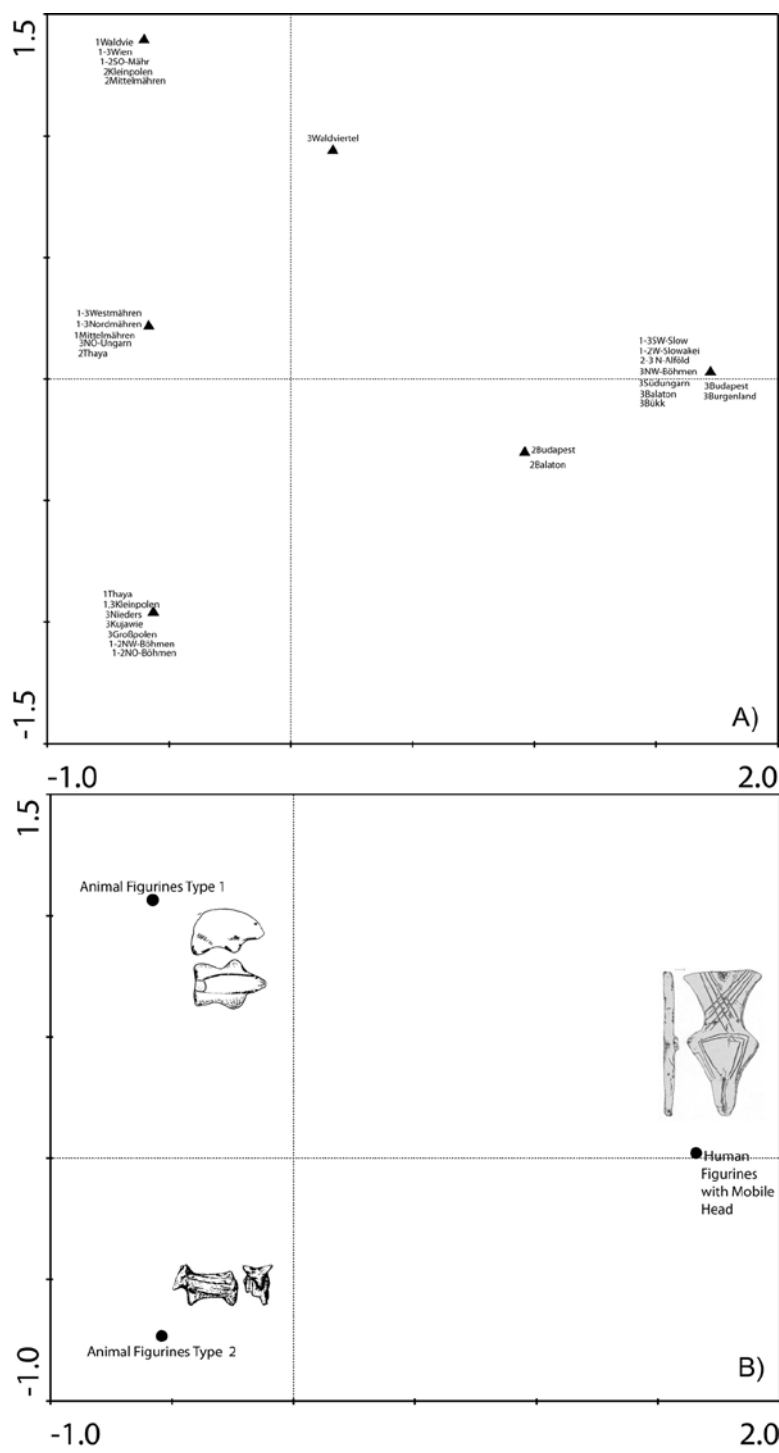
This is clearly reminiscent of classical culture history and very much in keeping with Clarke's *Analytical Archaeology*. We can look for coherent settings of different cultural layers that are basically polythetic, but that may show a certain degree of coherence that may be caused by political, ideological or economic factors. Such a setting would be a special case of a cultural space, and it would be the base for an interpretation of group identities among the individuals involved.

Such incidences of coherence may be revealed through a social network analysis, such as that calculated by the program UCINET (Borgatti et al. 2002) for the combined data of pottery, clay figurines, flint tools and faunal remains between 3500 and 3350 cal BC (fig. 10). The units represented by dots (resp. "nodes" in terms of Social Network Analysis) are formed by the regional groupings already mentioned and indicated in Figure 9 by red hatches. The much more detailed pottery and faunal remains that are available are represented by mean values of the find complexes in the respective regions. The ties between the nodes are graded according to the tie strength that corresponds to the similarity of the two nodes that they connect. The similarity matrix is calculated by a combination of the total eigenvalues of the correspondence analyses for each of the find categories. Thus the majority of the variances present for each category of material culture are accounted for, and a matrix of total similarity is established that is based upon the similarities and dissimilarities of several polythetically classified layers of cultural communication. However, a weighting has been applied to allow that some realms of cultural communication will be more determined by natural and functional means than others. For this reason the similarities of the pottery decoration and the clay figurines are counted twice to account for their higher potential in transmitting cultural meanings.

If there are incidences of cultural coherence subgroups should be visible in the network. On the other hand, where the different layers

Fig. 7. Correspondence analysis (axes 1 and 2) of the percentages of animal bones from settlements of the late 5th to early 3rd millennium BC in southeastern Central Europe (see Tab. 1). A) Units; B) Types.

Ryc. 7. Analiza korespondencji (osie 1 i 2) procentowego udziału kości zwierzęcych z osad datowanych od końca V do początków III tys. BC w południowo-wschodniej Europie (patrz Tabela 1). A – jednostki, B – gatunki zwierząt.



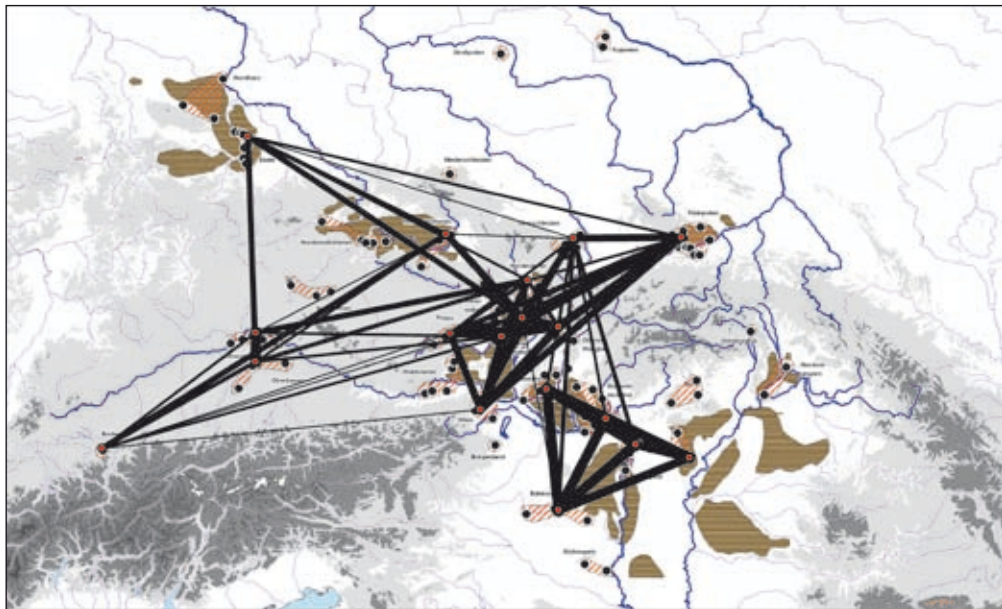


Fig. 10. Network analysis (performed by the program UCINET) showing the combined similarity matrix of the eigenvalues for the four cultural layers (pottery decoration, clay figurines, faunal remains and flint tools) covering the period of 3500–3350 BC. The thickness of the lines denotes the strength of the similarity on a scale from 1 to 6.

Ryc. 10. Analiza sieci powiązań (wykonana przy użyciu programu UCINET) ukazująca połączone matryce własności z czterech poziomów kulturowych (zdobnictwo ceramiki, figurki gliniane, kości zwierzęce i narzędzia krzemienne) w okresie od 3500 do 3350 BC. Grubość linii odpowiada stopniom podobieństwa na skali od 1 do 6.

sibility for measuring the degree of coherence in a network as well as in the sub-networks, and, thus, we may again compare different historical situations. However, to play to the strength of the method we would need more examples to work with. Thus, we will leave this aspect aside and rather return to our example in Figure 10.

The traditional view, largely based on pottery studies, sees the southern and central group as one cultural area – denoted by the term “Baden Culture”, while the polythetic classification and the network analysis point to a different interpretation. Although the (Early Baden-) Boleráz-Pottery dominate both regions, the other cultural layers show a different structure that seems to be dominated by a situation that predates the spread of Boleráz-Pottery to the north (see Furholt 2009 and below). This pattern is clearly observable in the archaeological record, for example in the context of clay figurines and animal bones referred to above.

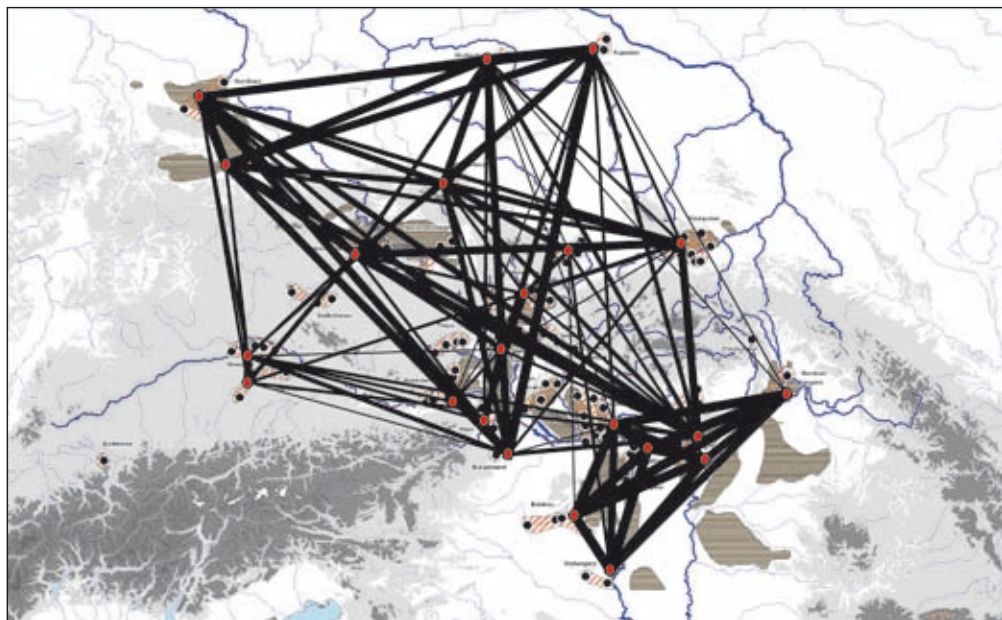


Fig. 11. Network analysis (performed by the program UCINET) showing the combined similarity matrix of the eigenvalues for the four cultural layers (pottery decoration, clay figurines, faunal remains and flint tools) covering the period of 3350–3100 BC. The thickness of the lines denotes the strength of the similarity on a scale from 1 to 6.

Ryc. 11. Analiza sieci powiązań (wykonana przy użyciu programu UCINET) ukazująca połączone matryce własności z czterech poziomów kulturowych (zdobnictwo ceramiki, figurki gliniane, kości zwierzęce i narzędzia krzemienne) w okresie od 3350 do 3100 BC. Grubość linii odpowiada stopniom podobieństwa na skali od 1 do 6.

In the period between 3350 and 3100 BC the network analysis is clearly divided into two subgroups (fig. 11). The greater part of the network displays a unstructured clump of similarities that seems to indicate a very low degree of coherence. In this period, different styles of the classical Baden Pottery show a very distinct spatial pattern, demonstrating a regionalisation of the traditions in pottery production (Furholt 2009), supposedly in contrast to the widespread distribution of the Boleráz-Style in the period before. This regionality cannot be found in the other cultural spheres analysed.

A marked exception is the region of southern and central Hungary. Here, we see coherence in the spatial extent of the realms of pottery production, flint knapping traditions, animal breeding and clay idols. Again this is true only for the delineation towards the north, as in the south the edge of the study area limits the network. It is, however, striking that looking at our archaeological maps, the area covered

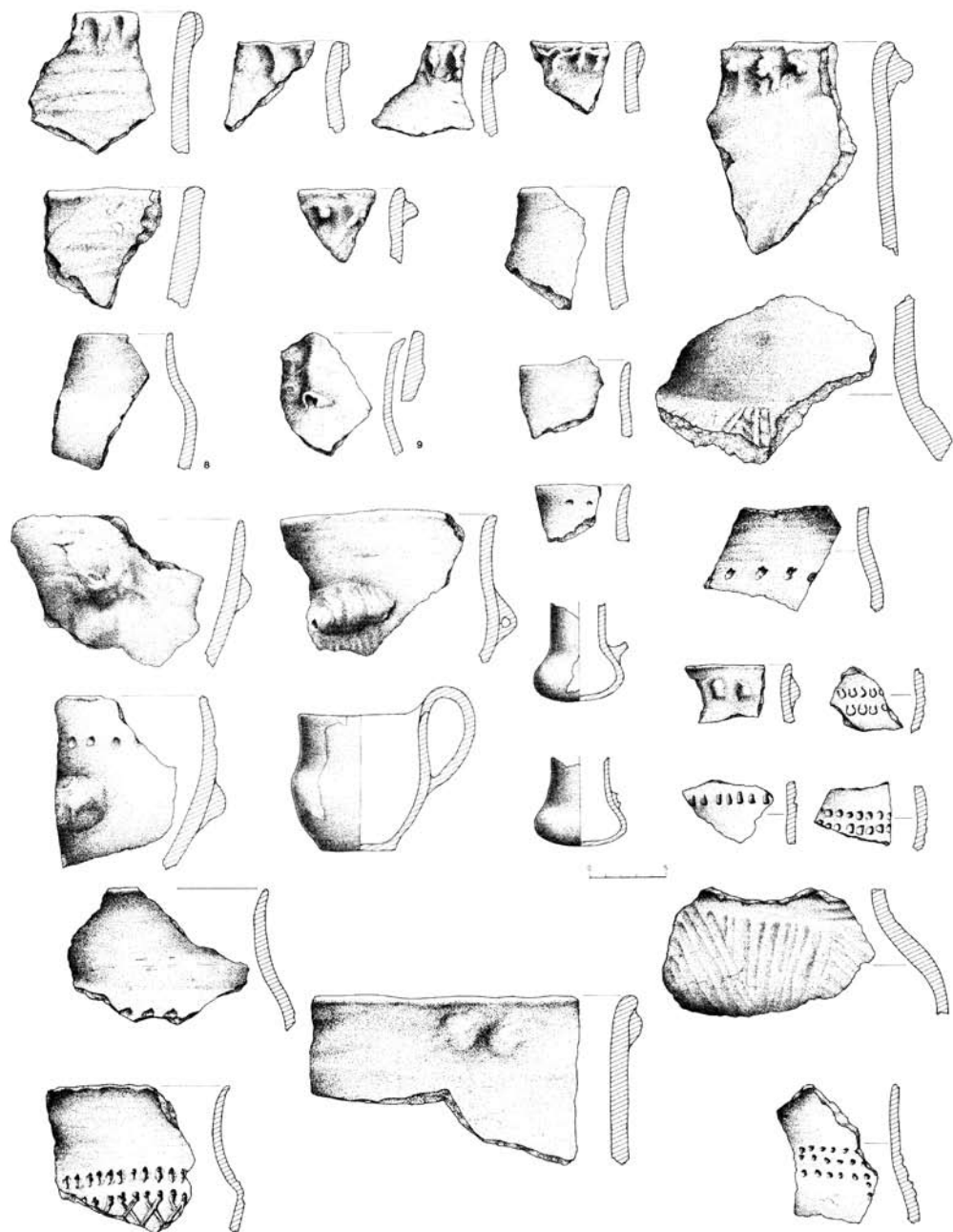


Fig. 12. Example of an inventory of the Baden Pottery Style 6 from Békásmegyer (after Endrődi 2002).

Ryc. 12. Przykład zespołu Badeńskiego Stylu Ceramicznego nr 6 z miejscowości Békásmegyer (wg Endrődi 2002).

by the Classical Baden Pottery Style 6 (fig. 12) corresponds to Banner's (1956) "Group of Skeletal Graves". This area is characterised by a dominance of figurines with mobile head and settlements with high proportions of sheep and goat bones – both phenomena that seem to continue south-eastwards, forming a part of larger southeast European traditions. Nevertheless, it is tempting to interpret such an area with a high degree of coherence in material culture as the reflection of group identities. However, in our introduction, we called such concepts simplistic as they do not take into account the complexity of the social reality of sign production and communication.

Coherence detection as a dead-end?

Coherence in material culture is primarily a reflection of intense communication among the individuals in a network and a more or less abrupt break in external communication. This may be caused by economic or ecological factors as well as ideological reasons. Every argument towards group identities inevitably touches the topic of ethnicity.

As ethnicity only works as a self-attribution (following Weber 1922, 303–311; esp. 307), it is archaeologically undetectable. We know from anthropology that ethnic groups in traditional pre-state societies seldom exceed a range of 3000 square kilometres (Wotzka 1997), an area much smaller than our Hungarian example. Moreover, the cultural realms recorded in our example are only a small extract from past cultural reality. As we know from anthropology, it is unpredictable which parts of material culture, if any, really communicate group identities in a given case (see; Barth 1969, 119; Hodder 1982 35; Sommer 2003, 212; Wotzka in print).

At most we can suggest a higher probability of the presence of a human identity group in the single cases in figures 10 and 11. And our investigation does not provide evidence for the absence of human identity groups in areas in which we cannot detect coherence in material culture. The search for group identity via archaeological data always seems to lead to a dead-end. It is, of course, important to detect areas of intense cultural communication in contrast to marked cultural borders. But this should not lead us towards the definition of a new set of "Archaeological Cultures". Surely these should be much better

founded than the traditional ones, and it is conceivable that static units of classifications have their heuristic values.

But the fixing of such static units will inevitably lead to the underestimation of gradual differences and dynamics in time and space, the detection of which actually mark the greatest strength of the quantitative approach described.

Perspective: patterns of spatial cultural behaviour in social reality

Rather we should proceed to describe the patterns of cultural communication in its spatial and temporal variation and with reference to the social context in which it takes place. As we spatially model communication intensities, we can compare patterns of cultural interactions that are connected to specific social contexts. Above, following the polythetic classification and culture theory, we stated that the different categories of the archaeological record could be viewed as differentiable cultural spheres associated with different cultural collectives. These collectives are defined as individuals communicating in the course of a specific social purpose or value. These values or purposes are dependent on the overall social structure and mode of social production. This means that we will be able to compare the patterns of communication among cultural collectives present in one society.

As an example, the communication patterns reflected by the fine ware (assumed to be of high status) in Boleráz pottery in the early Baden phase (3650–3350 BC) are very different from those of the mostly domestic coarse ware (i.e. Furholt 2008b, 623ff.). Cultural choices of economic strategies are connected to other aspects of the social system and to functional needs (Furholt 2009, 133ff.), and, thus, they again show a very different setting. The same is true for flint technologies (Furholt 2009, 106ff.) and for burial rituals (see Sachße 2008). This can paint a highly dynamic picture. The point is that we must be explicit about the social model that we apply to the material that we examine. When we have such a model, our quantifications of cultural communication patterns may help us understand the connections between a vertical social structure and spatial cultural behaviour.

What is more, when we compare different societies in varying social organisational and economical systems, we will be able to compare the

changing interrelations of economic systems, social systems and spatial cultural behaviour. It is common knowledge that there are marked differences in spatial behaviour, depending upon the specific social and political systems. But the application of formalised quantified similarity data to the spatial cultural behaviour will allow us a much more systematic approach in describing and analysing these questions.

References

- Ambros C. 1961. Zvieracie kosti z neolitických objektov z Lužianok a Mlynárieč, okr. Nitra. *Sborník Filosoickej Fakulty Univerzity Komenskeho, Musaica*, Ročník 12, 81–93.
- Ambros, C. 1968. Remains of Fauna Found in the Eneolithic Settlement on Homolka (1960–1961). Ehrich, R. W., E. Pleslová-Štiková (eds.), *Homolka. An Eneolithic Site in Bohemia*, 440–469. Cambridge.
- Ambros, C. 1986. Tierknochenfunde aus Siedlungen der Lengyel-Kultur in der Slowakei. *Internationales Symposium über die Lengyel-Kultur. Nové Vozokany 5.–9. November 1984*: 11–7. Nitra & Wien. Archeologický Ústav Nitra & Institut für Ur- und Frühgeschichte Wien.
- Balcer B. 1988. The Neolithic Flint Industries in the Vistula and Odra Basins. *Przegląd Archeologiczny* 35, 49–100.
- Banner J. 1956. *Die Pécelér Kultur*. Budapest.
- Barth F. 1969. Pathan Identity and its Maintainance. In F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, 117–34.
- Barthel H.-J. 1985. Die Tierreste aus einer “Grabenanlage” der neolithischen Bernburger Kultur. *Beiträge zur Archäozoologie* 3, 59–101.
- Benecke N. 1994. *Archäozoologische Studien zur Entwicklung der Haustierhaltung in Mitteleuropa und Südsandinavien von den Anfängen bis zum ausgehenden Mittelalter*. Berlin
- Blome W. 1968. *Tierknochenfunde aus der spätneolithischen Station Polling*. Typescript München.
- Bökönyi S. 1959. Die Frühalluviale Wirbeltierfauna Ungarns. *Acta Archaeologica Academia Scientiarum Hungaricae* 11, 39–102.
- Bökönyi S. 1968. Wirbeltierfauna der Siedlung von Salgótarján-Pécskö. *Acta Archaeologica Academia Scientiarum Hungaricae* 20, 59–100.
- Bökönyi S. 1978. The Earliest Waves of Domestic Horses in East Europe. *Journal of Indo-European Studies* 1978, 16–76.
- Bökönyi S. 1979. Copper Age Vertebrate Fauna from Kétegyháza. In I. Ecsedy (ed.), *The People of the Pit-Grave Kurgans in Eastern Hungary*. Budapest, 101–18.
- Bökönyi S. 1988. *History of Domestic Mammals in Central and Eastern Europe*. Budapest.
- Boessneck J. 1956. *Tierknochen aus spätneolithischen Siedlungen Bayerns*. München.

- Bondár M. 2008. The Paraphernalia of Cult Life in the Late Copper Age. *Acta Archaeologica Academia Scientiarum Hungaricae* 59, 171–81.
- Borgatti S. P., Everett M. G. and Freeman L. C. 2002. *Ucinet for Windows: Software for Social Network Analysis*. Harvard.
- Burrough P. A. And McDonnell R. A. 1998. *Principles of Geographical Information Systems*. Oxford .
- Childe V. G. 1929. *The Danube in Prehistory*. London.
- Clarke D. L. 1968. *Analytical Archaeology*. London.
- Clason A. T. 1985. Animal Bones and Implements. In E. Pleslová-Štiková (ed.), *Makotřasy: a TRB Site in Bohemia*. Praha, 137–62.
- Endrődi A. 2002. Adatok Békásmegyer őskori településtörténetéhez: a késő rézkori bádeni kultúra települései és temetkezései. *Budapest Régiségei* 35(1), 35–75.
- Furholt M. 2008a. Culture History Beyond Cultures: The Case of the Baden Complex. In Furholt M., M. Szymt and A. Zastawny (eds.), *The Baden Complex and the Outside World .Proceedings of the 12th Annual Meeting of the EAA in Cracow 19–24th September 2006 (= Studien zur Archäologie in Ostmitteleuropa 4/ Studia nad Pradziejami Europy Środkowej 4)*. Bonn, 13–24.
- Furholt M. 2008b. Pottery, Cultures, People? The European Baden material re-examined. *Antiquity* 82, 617–28.
- Furholt M. 2009. *Die nördlichen Badener Keramikstile im Kontext des mitteleuropäischen Spätneolithikums (3650–2900 v. Chr.)*. Bonn.
- Furholt M. Materielle Kultur und räumliche Strukturen sozialer Identität im 4. und 3. Jahrtausend v. Chr. in Mitteleuropa. In S. Hansen and J. Müller (eds.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v. Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus*. [Internationale Tagung in Kiel 15.–18. Oktober 2007]. In press.
- Furholt M. And Stockhammer P. 2008. Wenn stumme Dinge sprechen sollen: Gedanken zu semiotischen Ansätzen in der Archäologie. In M. Butter., R. Grundmann and C. Sanchez (eds.), *Zeichen der Zeit. Interdisziplinäre Perspektiven zur Semiotik*. Frankfurt am Main, 59–71.
- Glass M. 1995. Untersuchung der Tierknochen. In B. S. Ottaway (ed.), *Ergolding, Fischergasse – Eine Feuchtbodensiedlung der Altheimer Kultur in Niederbayern*. Kallmütz, 87–117.
- Glass M. 1999. Animal Remains from the Galgenberg. In B. S. Ottaway (ed.), *A Changing Place. The Galgenberg in Lower Bavaria from the fifth to the first millenium BC (= British Archaeological Reports. International Series 752)*. Oxford, 137–56.
- Godłowska M. 1968. Materiały z osady kultury ceramiki promienistej w Zesławicach-Dłubni (Kraków–Nowa Huta) na stanowisku I. *Materiały Archeologiczne Nowej Huty* 1, 91–172.
- Greenacre M. J. 1984. *Theory and Application of Correspondence Analysis*. London.
- Greenacre M. J. 1993. *Correspondence analysis in practice*. London.
- Hansen K. P. 2003. *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tübingen–Basel.
- Hodder I. 1982. *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge–London.

- Hormuth S. 1995. *Tierknochenfunde aus drei (end)neolithischen Siedlungen Bayerns (Landersdorf, Hadersbach, Oberschneiding)*. Typescript. Hannover.
- Jones S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London–New York.
- Kaczanowska M. 1982–83. Z badań nad przemysłem krzemiennym kultury ceramiki promienistej. *Acta Archaeologica Carpathica* 22, 65–96.
- Kaczanowska M. And Kozłowski J. K. 2000. Umwandlungen in den spätäneolithischen Steinindustrien im mittleren Donaugebiet. In S. Kadrow (ed.), *A Turning of Ages. Im Wandel der Zeiten. Jubilee Book Dedicated to Professor Jan Machnik on his 70th Anniversary*. Kraków, 239–55.
- Kalicz N. 2002. Eigenartige anthropomorphe Plastik der kupferzeitlichen Badener Kultur in Karpatenbecken. *Budapest Régiségei* 36, 11–53.
- Kokabi M. 1990. Ergebnisse der osteologischen Untersuchungen an den Knochenfunden von Hornstaad im Vergleich zu anderen Feuchtbodenfundkomplexen Südwestdeutschlands. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 71, 145–60.
- Krysiak K. 1956. Materiał zwierzęcy z osady Neolitycznej w Gródku Nadbużnym, pow. Hrubieszów. *Wiadomości Archeologiczne* 23(1), 49–60.
- Krysiak K. 1966/67. Szczątki zwierzęce z osady neolitycznej w Zawichoście-Podgórzu, pow. Sandomierz. *Wiadomości Archeologiczne* 32(3–4), 376–84.
- Kulczycka-Leciejewiczowa A. 1969. Pleszów (Nowa Huta) – osada neolityczna kultury ceramiki wstęgowej rytej i lendzielskiej. *Materiały Archeologiczne Nowej Huty* 2, 7–124.
- Lasota-Maskalewska A. 1982. Kości zwierzęce z neolitycznej osady w Stryczowicach, gm. Waśniów, woj. kieleckie. *Wiadomości Archeologiczne* 47(2), 267–71.
- Lech J. 1982–83. Flint Work of the Early Farmers. Production Trends in Central European Chipping Industries from 4500–1200 B.C. An Outline. *Acta Archaeologica Carpathica* 22, 5–63.
- Lüning J. 1972. Zum Kulturbegriff im Neolithikum. *Praehistorische Zeitschrift* 47, 145–73.
- Lüning J. 1979. Über den Stand der neolithischen Stilfrage in Südwestdeutschland. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 26, 75–113.
- Makowicz-Polisot D. 2002. Zwierzęce szczątki kostne ze stanowiska kultury pucharów lejkowatych w Zawarży. In A. Kulczycka-Leciejewiczowa (ed.), *Zawarża. Osiedle neolityczne w południowopolskiej strefie lessowej*. Wrocław, 135–60.
- Milisauskas S. and Kruk J. 1989. Economy, migration, settlement organization, and warfare during the late neolithic in southeastern Poland. *Germania* 67, 77–96.
- Molenda O. 1986. Szczątki kostne zwierząt z neolitycznego stanowiska kultury pucharów lejkowatych w Strachowie. *Roczniki Akademii Rolniczej w Poznaniu* 172. *Archeozoologia* 11, 77–90.
- Müller H. H. 1978. Tierreste aus einer Siedlung der Bernburger Gruppe bei Halle (Saale). *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 62, 203–20.
- Müller H. H. 1985. Tierreste aus Siedlungsgruben der Bernburger Kultur von der Schalkenburg bei Quenstedt, Kr. Hettstedt. *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte* 68, 179–220.

- Müller J. 2001. *Soziochronologische Studien zum Jung- und Spätneolithikum im Mittelbe-Saale-Gebiet (4100–2700 v. Chr.)*. Rahden/Westfalen.
- Müller-Scheessel N. and Burmeister S. Einführung: Die Identifizierung sozialer Gruppen. Die Erkenntnismöglichkeiten der prähistorischen Archäologie auf dem Prüfstand. In S Burmeister and N. Müller-Scheessel (eds.), *Soziale Gruppen-kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie*, 9–38. Münster–New York–München–Berlin.
- Nakoinz O. and Steffen M. 2008. Siedlungshierarchien und kulturelle Räume. In D. Krauß (ed.), *Frühe Zentralisierungs- und Urbanisierungsprozesse. Zur Genese und Entwicklung frühkeltischer Fürstensitze und ihres territorialen Umlandes. Kolloquium des DFG-Schwerpunktprogramms 1171 in Blaubeuren*, 9.–11. Oktober 2006. Stuttgart, 381–98.
- Neumann K. 1990. *Tierknochenfunde aus einer Feuchtbodensiedlung der Altheimer Kultur in Ergolding/Fischergasse bei Landshut, Niederbayern*. Dissertation München.
- Orton C. 2000. *Sampling in Archaeology*. Cambridge.
- Pavelčík J. 2001. Erkenntnisse zur Höhensiedlung der Badener Kultur in Hlinsko bei Lipník nad Bečvou [Mährisches Tor]. In A. Lippert, M. Schultz, S. Shennan and M. Teschler-Nicola (eds.), *Mensch und Umwelt während des Neolithikums und der Frühbronzezeit in Mitteleuropa*, 73–82. Rahden/Westf.
- Pelisiak A. 1991. Ze studiów nad wytwórczością kamieniarską w kręgu kultury ba-deńskiej. *Acta Archaeologica Carpathica* 30, 17–54.
- Peške L. 1990a. Osteologické nálezy kultury s moravskou malovanou keramikou z Brna-Bystrce. *Archeologické Rozhledy* 40, 523.
- Peške L. 1990b. Osteologické nálezy z lokality Věstonická Brána. *Archeologické Rozhledy* 42, 499–500.
- Peške L. 2000. Die osteologischen Funde von Cimburk. In M. Zápotocký (ed.), *Cimburk und die Höhensiedlungen des frühen und älteren Äneolithikums in Böhmen*. Praha, 89–92.
- Pucher E. and Engl K. 1997. *Studien zur Pfahlbauforschung in Österreich. Materialien 1. Die Pfahlbaustationen des Mondsees. Tierknochenfunde*. Wien.
- Sachße C. 2005. *Untersuchungen zu den Bestattungssitten der Badener Kultur in ihrem räumlichen und zeitlichen Umfeld*. Unpublished Dissertation Heidelberg.
- Sachße C. 2008. Baden Cultural Identities? Late Copper Age Funerals Reviewed. In M. Furholt, M. Szmyt and A. Zastawny (eds), *The Baden Complex and the Outside World .Proceedings of the 12th Annual Meeting of the EAA in Cracow 19–24th September 2006 (= Studien zur Archäologie in Ostmitteleuropa 4/ Studia nad Pradziejami Europy Środkowej 4)*. Bonn, 49–68.
- Sackett J. R. 1982. Approaches to Style in Lithic Archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology* 1, 59–112.
- Schramm Z. 1987. Zwierzęcy materiał kostny z osady ludności kultury pucharów lejkowatych w Mrowinie. *Roczniki Akademii Rolniczej w Poznaniu* 184. *Archeozoologia* 12, 75–89.
- Shennan S. 1989. Introduction: Archaeological Approaches to Cultural Identity. In S. Shennan (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London, 1–32.

- Shennan S. 1997. *Quantifying Archaeology*. Edinburgh.
- Sobociński M. 1973. Materiał kostny zwieźcy z osady kultury pucharów lejko-watych i kultury łużyckiej oraz domniemanego grobu kultury unietyckiej w Tomicach. In J. Romanow, K. Wachowski and B. Miszkiewicz (eds.), *Tomice, pow. Dzierżoniów wielokulturowe stanowisko archeologiczne*. Wrocław, 297–312.
- Sobociński M. 1989. Materiał kostny zwierząt z wykopalisk osady z okresu wpływów Rzymskich w Polanowicach, woj. Bydgoskie. *Roczniki Akademii Rolniczej w Poznaniu* 206. *Archeozoologia* 14, 69–90.
- Sommer U. 2003. Materielle Kultur und Ethnizität – eine sinnlose Fragestellung? In U. Veit, T. L. Kienlin, C. Kümmel and S. Schmidt (eds.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*. Münster–New York–Berlin, 205–23.
- Sych L. 1964. Szczątki zwierząt z neolitycznej osady w Książnicach Wielkich, pow. Kazimierza Wielka. *Studia i materiały do badań nad neolitem Małopolski* (= *Prace Komisji Archeologicznej* 4), 329–37.
- Uerpmann H.-P. 1988. Bemerkungen zu den Tierknochenfunden aus Dobl. In I. Burger (ed.), *Die Siedlung der Chamer Gruppe von Dobl, Gemeinde Prutting, Landkreis Rosenheim und ihre Stellung im Endneolithikum Mitteleuropas*. Fürth, 279–81.
- Uerpmann M. 1995. Feuersteinartefakte der Altheimer Kultur. In B. S. Ottaway (ed.), *Ergolding, Fischergasse – eine Feuchtbodensiedlung der Altheimer Kultur in Niederbayern*. Kallmütz, 129–151.
- Uerpmann M. 1999. Flints of the Cham Culture. In B. S. Ottaway (ed.), *a Changing Place. The Galgenberg in Lower Bavaria from the fifth to the first millennium BC* (= *British Archaeological Reports. International Series* 752). Oxford, 175–98.
- Veit U. 1989. Ethnic concepts in German prehistory: a case study on the relationship between cultural identity and archaeological objectivity. In S. Shennan (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London, 33–56.
- Vörös I. 1982. A Boglárlellel későrézkori gödör állatsontleletei. *Communicationes Archaeologicae Hungariae* 1982, 27–8.
- Vörös I. 1983. Gyöngyöshalász-Encspusztai késő rézkori telep állatsontleletei. *Agria* 19, 35–62.
- Weber M. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Reprint Neu-Isenburg 2008. Tübingen.
- Weinstock J. and Pasda K. 2000. Die Tier- und Menschenknochen aus dem Erdwerk Calden. In D. Raetzl-Fabian (ed.), *Calden. Erdwerk und Bestattungsplätze des Jungneolithikums. Architektur – Ritual – Chronologie*. Bonn, 290–314.
- Wiessner P. 1983. Style and Information in Kalahari San Projectile Points. *American Antiquity* 48, 253–76.
- Wiessner P. 1985. Style or Isocrestic Variation? a Reply to Sackett. *American Antiquity* 50, 221–4.
- Wotzka H.-P. 1993. Zum traditionellen Kulturbegriff in der prähistorischen Archäologie. *Paideuma* 39, 25–44.
- Wotzka H.-P. 1997. Maßstabsprobleme bei der ethnischen Deutung neolithischer „Kulturen“. *Das Altertum* 43, 163–76.

- Wotzka H.-P. *Aspekte des traditionellen archäologischen Kulturbegriffs in der Forschung zum mitteleuropäischen Neolithikum*. Unpublished Habilitation Thesis. Frankfurt am Main. In press.
- Wyrost P. 1986. Szczątki kostne zwierząt z neolitycznej osady kultury lendzielskiej w Tyńcu Małym. *Roczniki Akademii Rolniczej w Poznaniu* 172. *Archeozologia* 11, 181–90.

Martin Furholt

Politetyczna klasyfikacja i miara podobieństwa w kulturze materialnej. Podejście ilościowe do materiałów kompleksu badeńskiego

Wstęp: kulturowa homogeniczność?

U podstaw tradycji studiów kulturowo-historycznych leży założenie o istnieniu „kultur archeologicznych”, reprezentujących kulturowo homogeniczne w czasie i przestrzeni jednostki taksonomiczne (Shennan 1989; Veit 1989; Wotzka 1993; Wotzka – *w druku*). W tym podejściu kultura materialna uważana jest za wyznacznik ludzkiej grupy, konceptualizowanej przy pomocy XIX-wiecznej idei etosu jako zasadniczej struktury organizacyjnej człowieka. Identyfikatorem takiej homogenicznej grupy ludzi mógłby być zespół stylistycznie homogenicznych elementów kultury materialnej z każdej sfery rzeczywistości społecznej, np. wytwórczości ceramiki lub ozdób, produkcji narzędzi, technik konstrukcji domostw albo obrządku pogrzebowego (odnosząc się do słynnej definicji kultury archeologicznej Childe’a). Z perspektywy semiotycznej homogeniczność pradziejowego tworzenia znaków mogłaby oznaczać obecność pradziejowej grupy ludzkiej.

Biorąc jednak pod uwagę to co wiemy o różnorodnych możliwościach użycia kultury materialnej jako systemu znakowego (Furholt, Stockhammer 2008; Müller 2001; Hodder 1982; Sackett 1982; Wiessner 1983; Wiessner 1985) jest mało prawdopodobne by taki model homogenicznej kultury materialnej oznaczający homogeniczną grupę ludzi w pradziejach znalazł potwierdzenie. Co najwyżej jest to bardzo uproszczony model takiej grupy, który ignoruje kompleksowość interakcji koegzystujących podgrup społecznych i ich interesów.

Powodem tak długiego przetrwania pojęcia „kultury archeologicznej” jest fakt, że odwraca ono często kolejność w łańcuchu argumentów. W praktyce styl ceramiki (lub cokolwiek co definiuje odpowiednią jednostkę kulturową) służy jako wyznacznik homogeniczności kultury bez rzeczywistej weryfikacji czy inne dostępne źródła archeologiczne potwierdzają ten pogląd czy nie. Teza ta zostanie poniżej zilustrowana przykładem tzw. „kultury badeńskiej”.

Uświadczenie sobie tych problemów spowodowało masowy odwrót od pojęcia kultury archeologicznej w krajach anglojęzycznych, podczas gdy w Europie Środkowej i w części krajów Bloku Wschodniego pojęcie to uległo transformacji: jego funkcje wyjaśniające zastąpione zostały przez funkcje czysto klasyfikacyjne (Wotzka 1993; Veit 1989; por. Lüning 1972). Na pierwszy rzut oka podejście takie ma wiele zalet. Kultura materialna klasyfikowana w ramach homogenicznych jednostek o charakterze bloków, takich jakie reprezentuje kultura archeologiczna, jest łatwa w analizie. Możliwe jest jej przybliżone datowanie oparte na oglądzie kilku skorup odkrytych w czasie wykopalisk lub znalezionych w jakimś katalogu.

Jednakże odrzucenie modelu „kultury archeologicznej” w krajach anglojęzycznych i jego transformacja w Europie Środkowej pozostawiły pustkę. Pojawiają się problemy gdy pozostałości tego pojęcia w obu podejściach prowadzą do sytuacji, w której niehomogeniczne konstrukty z różnych sfer kultury pozostają niedoszacowane lub są całkowicie ignorowane.

Kwestie klasyfikacji

Niestety przez dłuższy czas alternatywne podejścia do studiów nad przestrzenną zmiennością stylu w kulturze materialnej nie zostały odpowiednio rozwinięte, pomimo obiecującego początku зробionego przez D. L. Clarke’a (1968) w jego pracy „Analytical Archaeology” albo w ramach szkoły badań neolitycznych J. Lüninga (1972; 1979) dominujących w Niemczech. Klasyfikacja politetyczna, która pozwala na badanie dystrybucji różnych kategorii zabytków kultury materialnej na różnych poziomach, ujawnia istnienie niekoherentnych wzajemnie układów różnego typu źródeł archeologicznych, co wskazuje na to, że większość naszych „kultur archeologicznych” to tylko mniej lub bardziej udane aproksymacje relacji kulturowych z przeszłości.

Dopiero jednak w ciągu ostatnich kilku lat zastosowano tego typu rozwiązania konceptualne – owocujące wyraźnym postępem – w badaniach nad neolitem (por. Müller 2001; Woztka *w druku*) i epoką żelaza (Nakoinz 2005). W mojej opinii studia nad przestrzennym zróżnicowaniem cech stylistycznych kultury materialnej pozostają nadal zasadniczym celem w próbach zrozumienia przeszłej rzeczywistości kulturowej. Dlatego też potrzebujemy dalszego rozwoju pojęć na tym polu. Jeżeli nie popchniemy tego typu studiów do przodu, to będziemy musieli nadal żyć z archeologicznymi jednostkami klasyfikacji przestrzennej – z naszymi „kulturami archeologicznymi” – które są marnie zdefiniowane i na które zdecydowanie negatywny wpływ mają przestarzałe koncepcje etniczności.

Podobieństwa ilościowe

Poza dyskutowanymi tutaj kwestiami klasyfikacji jest czymś oczywistym, że podejście oparte na wnioskowaniu z podobieństw i z różnic kultury materialnej potrzebuje pewnej matematycznej podstawy. Porównanie jednej kultury z drugą generuje zdecydowane twierdzenia o regionalnych kontaktach, które nie mogą być łatwo porównywane. Często pojedyncze znaleziska uważane są za wskaźniki kontaktów kulturowych bez zwracania uwagi na ogólną liczebność materiału w rozważanych kontekstach. Oczywiście jakościowe rozważania różnej wagi pojedynczych artefaktów są również ważne ale powinny być one skorelowane z rozważaniami nad relacjami ilościowymi. W trakcie dyskusji nad podobieństwami i różnicami kultury materialnej podejście ilościowe powinno dostarczyć nam zespołu danych, które pozwolą ocenić skalę i stopień podobieństwa. Podejście takie ma potencjał wyrwania

się z binarnych ograniczeń typu „tak” i „nie” w kierunku porównywalnych i poddających się formalizacji sądów odnośnie podobieństw kulturowych.

Wzrastająca dostępność różnych systemów baz danych i procedur statystycznych (Shennan 1997) oraz Systemów Informacji Geograficznej (GIS; Burrough, McDonnell 1998) umożliwia ocenę i obróbkę wielkich i stale powiększających się zespołów materiałów archeologicznych, pozyskiwanych co dnia na całym świecie. Używając wspomnianych systemów, zamiast mówienia o kulturach, możemy zarejestrować stylistyczne cechy każdego artefaktu, jego współrzędnych, określić jego chronologię i porównać go z każdym innym artefaktem. Jest to oczywiście stanowisko teoretyczne, które staje się jednak osiągalne w sytuacji, w której zastosuje się odpowiednie strategie próbkowania (Orton 2000). Tego typu inspirujące analizy przeprowadzono odnośnie środkowoeuropejskiej epoki żelaza (Müller-Scheessel, Burmeister 2006; Nakoinz, Steffe 2008).

Należy wyraźnie podkreślić, że tego typu ilościowe podejście do stylistycznego zróżnicowania materiałów kulturowych nie dostarcza bardziej obiektywnej oceny konfiguracji kulturowych od podejścia tradycyjnego, nieilościowego. Jest to oczywiście niewiele więcej niż procedura formalizacji naszej bazy źródłowej i porównywania danych (wykopywanych, analizowanych i publikowanych a więc poddawanych całej gamie działania subiektywnych filtrów). Formalizacja sprawia, że dane są porównywalne, a kwantyfikacja umożliwia nam wyjście poza arbitralne stwierdzenia typu „stanowisko A jest podobne do stanowiska B ale różni się znacznie od stanowiska C”. Rzeczywiście, podejście takie dostarcza nam możliwości wypowiadania się w jakim stopniu stanowiska A i B są do siebie podobne i jak zarysowują się ich różnice w stosunku do stanowiska C (ryc. 1). Archeologia jako dyscyplina humanistyczna musi także wykorzystywać teorie i budować stosowne modele, które muszą być konfrontowane z empirycznymi danymi.

Podobieństwa w politetycznym modelu kultury

W modelach komunikacji kulturowej podobieństwa stylistyczne mogą być interpretowane jako wyraz kulturowej bliskości między różnymi wytwórcami danych przedmiotów, bliskości która wskazuje na poziom komunikacji między tymi osobami. W świetle teorii kulturowej taka komunikacja nie zachodzi w pojedynczym królestwie wewnętrznie spoistej kultury. Odwrotnie, jest ona związana z jednostkami społeczno-kulturowymi, które wykazują różne zasięgi, czasami pokrywające się a czasami nie, jako że każdy członek społeczności działa w różnych tego typu jednostkach, zgodnie z różnymi rolami/statusami społecznymi, które wypełnia (por. Hansen 2003). Te jednostki społeczno-kulturowe mogą być rozumiane jako związane ze sferą kulturowej komunikacji o politetycznej naturze. Korespondują więc one z potrzebą politetycznej klasyfikacji źródeł archeologicznych.

Należy uzasadnić wiązanie różnych kategorii zabytków archeologicznych z różnymi sferami społecznej komunikacji (ryc. 2; por. Müller 2001,

40). Możliwe jest np. postrzeganie wyrobów metalowych jako związanych z odmienną sferą społeczną i mających odmienny zasięg od ceramiki. Podobnie należy sądzić, że obrządek pogrzebowy komunikowany jest przez inne jednostki społeczno-kulturowe od tych, za pomocą których komunikowane są prestiżowe przedmioty metalowe lub ceramika produkowana na potrzeby domowe (ryc. 2).

Oznacza to, że wpierw musimy skwantyfikować podobieństwa i różnice w każdej sferze kulturowej, następnie porównać te zestawy danych w celu zrekonstruowania wzorów komunikacyjnej intensywności i relacji między sferami kulturowymi w postaci modelu społeczno-kulturowej interakcji.

Zarys procedury

W celu skwantyfikowania podobieństw inwentarzy artefaktów musimy sklasyfikować cechy kultury materialnej, która stanie się bazą oceny podobieństw i różnic. Taka klasyfikacja jest w znacznym zakresie subiektywna i wpływa na końcowe rezultaty podejmowanych analiz. Niemniej, ta subiektywność może być osłabiona dzięki przyjęciu na tyle szczegółowych cech, na ile jest to możliwe. Im więcej jest porównywanych cech, im bardziej zróżnicowane są korelacje między nimi, tym mniej miejsca pozostaje dla subiektywności, która rodzi się w wyniku wyboru takich a nie innych cech do analizy.

Wychodząc poza klasyfikację pojedynczej cechy, potrzebujemy procedur formalizacji, kwantyfikacji i normalizacji identyfikowanych podobieństw. Jest to szczególnie ważne gdy porównujemy dane tak różnych kategorii jak ceramika, obiekty mobilnej sztuki, narzędzia kamienne, formy domów i obrządek pogrzebowy. Wszystkie one uważane są za sfery komunikacji kulturowej i są związane z dającymi się różnicować społeczno-kulturowymi jednostkami, reprezentującymi intensywność komunikacji na różnych poziomach społecznej rzeczywistości. Dane te nie są porównywane bezpośrednio, ponieważ reprezentują różną liczebność swego składu a ich konfiguracje są również zróżnicowane. Dlatego też procedura wymaga generowania ustrukturyzowanych zespołów cech możliwych do porównania.

Jako narzędzie takiej strukturyzacji wybrałem analizę korespondencji (por. Greenacre 1984; 1993), ponieważ umożliwia ona skonwertowanie macierzy podobieństw na zespół relacyjnych wartości podobieństw, skupionych wokół neutralnego punktu „0”. Jest ona zależna od ogólnej liczby obserwowanych zmienności i w wysokim stopniu niezależna od wielkości analizowanych populacji. Oznacza to, że możemy wytwarzać znormalizowane dane do analizy podobieństw, co umożliwia porównywanie zjawisk z różnych poziomów kulturowych (ryc. 1), niezależnie od jakości i liczebności analizowanych danych.

Ilustracja: badeński kompleks kulturowy

Aby zilustrować proponowane w tym artykule podejście odwołam się do mojej pracy poświęconej stylom ceramiki badeńskiej (Furholt 2009), w któ-

rej odnośne analizy wykonano na ceramice badeńskiej pochodzącej z osad. Materiał ten zwykle zwany jest „kulturą badeńską”, w czym zawiera się założenie o ich spójności kulturowej, którego można jednak łatwo zakwestionować (Furholt 2008a; 2008b). Zamiast wewnętrznej spójności mamy raczej do czynienia ze stylistycznymi grupami ceramiki, które wykazują skomplikowane wzory podobieństw i różnic pomiędzy sobą i w relacjach do innych współczesnych im stylów ceramicznych. Na analizowanym obszarze, rozciągającym się od Kotliny Karpackiej na południu do Niżu Europejskiego na północy (ryc. 3), wyróżnić można siedem różnych stylów ceramicznych. Na ryc. 4 pokazana jest analiza korespondencji motywów zdobniczych na ceramice (sklasyfikowano 192 motywy zdobnicze) pozyskanej z osad na Morawach, Górnym Śląsku i w Małopolsce, datowanej na okres od 3650 do 2900 cal BC. Oprócz ogólnego trendu rozwoju ceramiki w czasie na osi 1, mamy też widoczny pewien stopień klasteryzacji (klastery od 1 do 4), wskazującej na dyskontynuacje w macierzy podobieństw. Jest to podstawa definiowania stylów ceramiki badeńskiej.

Pojęcie to może być jednak nieco mylące, jako że do analizy włączono wiele naczyń w stylu kultury pucharów lejkowatych i w stylu Książnicy-Wyciąże, stanowiących różny procent odpowiednich stylów ceramiki. Ale w ramach proponowanego tutaj podejścia ilościowego żadna definicja stylu lub sub-stylu ceramiki nie jest całkowicie nieadekwatna. W trakcie analizy każda jednostka (tj. każdy zespół zabytków) jest reprezentowany na określonej pozycji w macierzy podobieństw. Takie terminy jak „Boleráz” (Cluster 1), „puchary lejkowate z wpływami bolerazkimi” (Cluster 2) lub „późny Baden/Bošáca” (Cluster 4) nie są obce dla badaczy zainteresowanych problemem i są użyteczne jako narzędzia ilustrujące pewne zjawiska.

Oszacowanie danych do analizy ilościowego podobieństwa

Analizie poddano strukturę podobieństw ceramiki z różnych regionów Kotliny Karpackiej i z obszarów położonych na północ od niej (Furholt 2009). W niniejszym artykule struktura ta jest podsumowana przy pomocy analizy podobieństw motywów zdobniczych w skali ponadregionalnej (ryc. 5), dzięki której można zweryfikować rezultaty analiz prowadzonych w skali regionalnej. Analiza ta dostarcza danych odnośnie podobieństwa motywów zdobniczych ceramiki z całego wyżej wymienionego obszaru z okresu między 3650 a 2900 BC. Motywy zdobnicze mają reprezentować wzory podobieństw również całych naczyń (Furholt 2009).

Kiedy rozpatrujemy narzędzia krzemienne, to musimy przyznać, że ich pozycja wyjściowa jest znacznie mniej korzystna od ceramiki. Prawie w ogóle nie ma takich zespołów, których sposób publikacji pozwoliłby na ich ilościową analizę. Musimy więc w tym przypadku zdać się na opisy zawarte w pracach Balcera (1988), Kaczanowskiej (1982/1983), Kaczanowskiej i Kozłowskiego (2000), Pelisiaka (1991) i Lecha (1982/1983). W wymienionych pracach dyskutowane są głównie cechy typologiczne przemysłów krzemiennych, w których napomykano jedynie o frekwencji występowania pewnych wyrazistych

cech charakterystycznych dla różnych regionów. Tak więc w opisywanym przypadku mamy do dyspozycji tylko semi-kwantytatywny zespół danych i wydaje się problematyczne porównywanie przestrzeni kulturowych determinowanych wynikami analiz wyrobów krzemiennych z wynikami analiz ceramiki. Ale normalizacja osiągnięta przy pomocy analizy korespondencji sprawia, że te dwa poziomy mogą być porównywane. Pomimo tego, że lepsza baza źródłowa do poznania krzemieniarstwa byłaby mile widziana, to jednak jesteśmy w stanie stworzyć z niego narzędzie badawcze, które może służyć do czasu gdy dostępne będą dane lepszej jakości.

Na ryc. 6 pokazane są łatwe do zinterpretowania rezultaty analizy, jako że pokazują one cechy znane już z literatury, a przeto wiarygodne obiekty. Po prawej stronie występuje koncentracja cech związanych z późnym neolitem alpejskim (często kojarzonym z ceramiką stylu Altheim, Cham lub też Mondsee; por. Kaczanowska, Kozłowski 2000; Uerpmann 1995; 1999) w postaci intensywnie retuszowanych bifasów i bawarskich, płytkowatych czertów. Na dole po lewej stronie znajdują się wióry i skrobacze, charakterystyczne dla przemysłów z terenów położonych na południe od Beskidów (por. Kaczanowska 1982/1983). Są one odseparowane od innej grupy cech, ulokowanych w górnej partii ryciny po jej lewej stronie, które mogą być powiązane z polskimi lub morawskimi przemysłami w typie Pietrowic (Balcer 1988). Grupy cech rozlokowane pomiędzy wspomnianymi biegunami wskazują różnorodne procesy mieszania się i interakcji.

Innym poziomem kulturowej komunikacji jest ten związany z praktykami ekonomicznymi, które mogą być silnie współkształtowane przez czynniki środowiskowe i funkcjonalne. Niemniej jest on także odbiciem tradycji kulturowych, które poddają się integracji z innymi czynnikami w modelu komunikacji kulturowej. Obecnie szeroko dostępna jest tylko jedna kategoria danych – udziały kości różnych zwierząt zebrane przez Beneckiego (1994). Wykazał on, że podczas późnego neolitu występowały istotne różnice między inwentarzami z dominacją kości owcy/kozy na terenie Kotliny Karpackiej a inwentarzami z dominacją bydła, rozlokowanymi na północ od niej. Dominacja kości owcy/kozy zaczyna się przed pojawieniem się badeńskiego stylu ceramiki (Furholt 2009, 135). Jest to mocny argument przeciw idei „kultury badeńskiej”, ponieważ rozkłady przestrzenne inwentarzy o zróżnicowanym udziale kości wspomnianych zwierząt przecinają obszar występowania stylu ceramiki badeńskiej. Łatwo jest zinterpretować wykres analizy korespondencji inwentarzy z kośćmi zwierząt (ryc. 7). Pierwsza oś jest głównie zdominowana przez różnicę między gatunkami udomowionymi po lewej stronie i dzikimi po stronie prawej, gdzie znajduje się zarówno pies jak i koń. Druga oś ukazuje różnice wzmiankowane powyżej, tj. między zespołami zdominowanymi przez kości bydła lub świni a zespołami z przewagą kości owcy/kozy. Znów otrzymaliśmy zespół danych odnośnie podobieństw porównywalny z tymi, w których analizowano ceramikę i narzędzia krzemienne.

Całkiem częste w zespołach ceramiki stylu badeńskiego są figurki gliniane, wśród których „figurki w kształcie skrzypiec” albo „figurki z ruchomy-

mi głowami” uważane są za typowe (por. Kalicz 2002; Bondár 2008). Mapa rozkładu przestrzennego najczęściej występujących typów figurek (ryc. 6) z okresu od 3650 do 2900 BC pokazuje zdecydowanie ograniczony zasięg wymienionych powyżej typów, które spotykane są w środkowej i południowej części zasięgu badeńskiego stylu ceramiki. Strefa północna (Dolna Austria, Morawy, Śląsk i Czechy) jest ich pozbawiona. Dominują tam figurki zoomorficzne. I odwrotnie, figurki zwierzęce bardzo rzadko występują na terenie Kotliny Karpackiej. Tak więc na tym poziomie komunikacji mamy ponownie do czynienia z dwoma przestrzeniami kulturowymi, które mają niewiele wspólnego z rozkładem przestrzennym ceramiki badeńskiej.

Ta bardzo klarowna relacja przestrzenna jest także widoczna na wykresie analizy korespondencji (ryc. 8). O ile nie mówi on nam nic nowego na temat pozycji figurek, to dostarcza jednocześnie zespołu danych podobieństw porównywalnymi z innymi poziomami komunikacji.

Obrządek pogrzebowy jest ważnym elementem badań nad organizacją przestrzenną elementów kultury. Obecnie musimy jednak czekać na publikację szczegółowych ustaleń C. Sachße (2005) w tym zakresie, gdzie przebadano chronologiczne i przestrzenne reguły obrządku pogrzebowego ludności wytwarzającej ceramikę stylu badeńskiego (podsumowanie w Sachße 2008). Niestety pozostałości domów są zbyt rzadko rejestrowane by dostarczyć odpowiednich danych do dalszej analizy.

Zestawienie informacji z różnych poziomów kulturowych

Tak więc zdefiniowaliśmy w tym momencie cztery poziomy komunikacji kulturowej, każdy z nich zaopatrzony w matrycę podobieństw ilościowych cech kulturowych. Mają one różną wartość i pod pewnymi względami cierpią na niedostatek odpowiednio licznej reprezentacji. Ale patrząc na to z bardziej optymistycznej perspektywy, proponowany model może być udoskonalony przez zaopatrzenie go w liczniejszą bazę danych co będzie możliwe wraz z postępem stanu badań.

Wstępne wyniki politetycznej klasyfikacji, którą tu zastosowano, przynoszą efekty na wielu poziomach. Zawarte tam różne struktury podobieństw stylu kultury materialnej mogą być interpretowane jako przybliżenia różnych form komunikacji w dających się wyróżnić jednostkach kulturowych. Jest to zgodne z teorią kultury, podkreślającej jej politetyczną naturę, niezależnie od apriorycznego założenia o koherencji kultury. Następnym krokiem naszej analizy jest sprawdzenie możliwości różnych powiązań między tymi poziomami. Nie jest to zadanie łatwe. Byłoby wprawdzie możliwe po prostu połączenie podobieństw z każdego poziomu w celu otrzymania zsumowanej matrycy podobieństw, reprezentującej wszystkie podobieństwa i różnice dostrzegalne w materiale archeologicznym. I byłoby to postępowanie możliwe do zaakceptowania jako narzędzie heurystyczne. Umniejsza ono jednak wagę różnych kontekstów, w których operuje komunikacja kulturowa.

Według mnie właściwe są dwa inne podejścia. Pierwszym jest śledzenie zakresu koherencji (podejście zgodne z klasycznym postępowaniem odnośnie historii kultury). Bardziej postępowym podejściem jest poszukiwanie społecznych kontekstów i mechanizmów. W niniejszym artykule będę się koncentrował głównie na pierwszym z wymienionych podejść, podczas gdy drugie będzie tylko zarysowane jako perspektywa możliwa do rozwinięcia w przyszłości.

Pierwsze podejście: śledzenie zakresu koherencji

Podejście to jest reminiscencją z klasycznej historii kultury i ma wiele wspólnego z *Analytical Archaeology* Davida Clarke'a. Możemy szukać koherentnych układów różnych poziomów kultury, które ze swej istoty są politetyczne. Ale to, że mogą one wykazywać pewien poziom koherencji mogło być warunkowane czynnikami politycznymi, ideologicznymi lub ekonomicznymi. Takim szczególnym przypadkiem koherentnego układu może być przestrzeń kultury i jako taka może stanowić podstawę interpretacji identyfikacji grupowej wśród zaangażowanych w nią jednostek.

Takie zakresy koherencji mogą być odkrywane za pomocą analizy sieci społecznej (Social Network Analysis), w rodzaju tej wykonywanej przez program komputerowy UCINET (Borgatti *et al.* 2002) łącznie dla danych odnoszących się do ceramiki, figurek glinianych, narzędzi krzemiennych i pozostałości faunistycznych z okresu między 3500 a 3350 BC (ryc. 10). Jednostki złożone z punktów (lub „węzłów” w terminologii Social Network Analysis) odpowiadają grupom regionalnym wzmiankowanym już i pokazanym na ryc. 9 w postaci czerwonych szrafów. Dostępność bardziej szczegółowych danych odnośnie ceramiki i pozostałości faunistycznych spowodowała, że są one przedstawione w postaci wartości uśrednionych dla całych kompleksów z odpowiednich regionów. Połączenia między węzłami są stopniowane według siły połączeń, korespondującej z podobieństwem dwóch powiązanych węzłów. Matryca podobieństw liczona jest w efekcie uwzględnienia wszystkich wartości własnych matryc analiz korespondencji, wykonanych dla każdej kategorii zabytków. Tak więc obliczono większość wariancji każdej kategorii kultury materialnej a matrycę wszystkich podobieństw oparto na podobieństwach i różnicach kilku politetycznie klasyfikowanych poziomów komunikacji kulturowej. Jednakże zastosowano też ważenie by uwzględnić fakt, że pewne poziomy komunikacji kulturowej są bardziej zeterminowane przez czynniki naturalne i funkcjonalne od innych. Z tego powodu wartości podobieństw zdobnictwa ceramiki i figurki gliniane zostały przemnożone przez dwa by uwzględnić ich wyższy potencjał w transmisji znaczeń kulturowych.

Jeżeli istnieją podgrupy w zakresach koherencji kulturowej, to powinny one być również widoczne na grafie przeprowadzonej analizy. Z drugiej strony, jeżeli różne poziomy wykazują rozbieżne układy cech, to wtedy ta-

kie wyraziste grupy nie powinny być widoczne. I rzeczywiście na ryc. 10 widoczny jest zakres koherencji kulturowej, a przynajmniej jego jedna granica. Na grafie znajdują się dwie bardzo luźno połączone ze sobą podgrupy. Jako że nasza baza danych ograniczona jest na południu tylko do Kotliny Karpackiej, nie wiemy jak rozległy zasięg ma podgrupa południowa na obszarze północnych Bałkanów, ale jej rozgraniczenie z drugą podgrupą jest całkiem wyraźne.

Druga podgrupa, usytuowana w środku jest zdecydowanie wyraźniej połączona z resztą zakresu na północy, wskazując jednocześnie na mniejszy stopień swojej koherencji. Analiza sieci społecznej dostarcza możliwości mierzenia stopnia koherencji w sieci, a także w sub-sieciach, dzięki czemu możemy porównywać różne sytuacje historyczne. Jednakże podkreślając zalety metody potrzebujemy więcej przykładów do pracy przy jej zastosowaniu. Dlatego teraz nie będziemy dalej rozwijać tego tematu i wrócimy do przykładu zilustrowanego na ryc. 10. W świetle tradycyjnego poglądu, wspartego głównie na studiach nad ceramiką, grupa południowa i centralna widziana jest jako jeden obszar kulturowy – określany mianem „kultury badeńskiej”. Klasyfikacja politetyczna i analiza sieci społecznej wskazują na możliwość innych interpretacji. Pomimo tego, że (wczesno badeńska) ceramika typu Boleráz dominuje w obu regionach, to na innych poziomach kulturowych widoczne są różniące się między sobą struktury, które wydają się odzwierciedlać sytuację, która poprzedzała rozprzestrzenienie się ceramiki bolerazkiej na północ (por. Furholt 2009 i poniżej). Opisany wyżej wzór jest łatwo czytelny w materiale archeologicznym, np. odnośnie figurek glinianych i zwierzęcego materiału kostnego opisanych powyżej.

W okresie między 3350 a 3100 BC graf analizy sieci jest wyraźnie podzielony na dwie podgrupy (ryc. 11). Większa część grafu wygląda jak nieustrukturyzowana bryła podobieństw, co zdaje się wskazywać na bardzo niski stopień koherencji. W tym okresie różne style klasycznej ceramiki badeńskiej wykazują wyrazisty wzór przestrzenny, wskazujący na regionalizację tradycji produkcji ceramiki (Furholt 2009), przeciwieństwo do szerokiego rozprzestrzenienia stylu bolerazkiego w poprzedzającym okresie. Ta regionalizacja ceramiki nie ma odpowiednika na innych poziomach kulturowej analizy.

Wyrazistym wyjątkiem jest region środkowych i południowych Węgier. Widzimy tu koherencję w rozkładzie przestrzennym wytwórczości ceramiki, tradycji produkcji krzemieniarskiej, hodowli zwierząt i figurek glinianych. Należy zaznaczyć, że wyrazista delimitacja odnosi się do granicy północnej, ponieważ na południu obszar badań ogranicza możliwości odpowiednich ustaleń. Niemniej, uderzające jest, że patrząc na archeologiczne mapy widzimy jak obszar klasycznego stylu ceramiki badeńskiej nr 6 (ryc. 12) koresponduje z tym, co Banner (1956) określił jako „grupę grobów szkieletowych”. Obszar ten charakteryzuje się dominacją figurek z ruchomymi głowami i osadami, na których stwierdzono wysoki udział kości owcy/kozy. Oba zjawiska wydają się mieć kontynuację w kierunku południowo-wschodnim, będąc częścią rozleglejszej południowo-wschodnio-europejskiej tradycji. Niemniej wy-

stępuje pokusa by interpretować taki obszar o wysokiej koherencji kultury materialnej jako odbicie zachodzenia tam zjawiska identyfikacji grupowej. Jednakże we wstępie tego artykułu określiliśmy takie koncepcje jako uproszczone dlatego, że nie uwzględniają one złożoności społecznej rzeczywistości wytwarzania znaków i komunikacji.

Wykrywanie koherencji jako ślepa uliczka?

Koherencja kultury materialnej jest w przybliżeniu odbiciem intensywności komunikacji między ludźmi pozostającymi wewnątrz analizowanej sieci i mniej lub bardziej wyraźną barierą komunikacji na zewnątrz. Mogło to być spowodowane przyczynami ekonomicznymi lub ekologicznymi a także ideologicznymi. Każdy argument z zakresu identyfikacji grupowej w sposób nieunikniony dotyka zagadnień etniczności.

Jako że etniczność funkcjonuje jako element samoświadomości (za Weber 1922, 303–311, szczególnie 307) jest ona archeologicznie niewykrywalna. Dane antropologiczne mówią nam, że grupy etniczne na etapie społeczeństw przedpaństwowych rzadko zajmują obszar większy od 3000 km kwadratowych (Wotzka 1997), czyli obszar znacznie mniejszy od rozpatrywanego przez nas przypadku z terenu Węgier. Co więcej, kulturowe zjawiska rejestrowane w naszym przykładzie stanowią tylko niewielki procent z przeszłej rzeczywistości kulturowej. Z antropologii wiemy, że niemożliwe jest określenie jaka część kultury materialnej, o ile jakakolwiek, rzeczywiście mówi nam o identyfikacji grupowej w określonym przypadku (por. Barth 1969, 119; Hodder 1982, 35; Sommer 2003, 212; Wotzka *w druku*).

Co najwyżej możemy zasugerować wyższe prawdopodobieństwo obecności samoidentyfikacji grupy ludzkiej w pojedynczych przypadkach na rycinach 10 i 11. Nasze dociekania nie dostarczają nam z drugiej strony przesłanek do sądzenia o braku samoidentyfikacji grup ludzkich na obszarach, na których nie możemy wykryć koherencji kultury materialnej. Poszukiwanie identyfikacji grupowej za pomocą danych archeologicznych często wiedzie do ślepej uliczki. Oczywiście ważne jest wykrywanie obszarów intensywnej komunikacji kulturowej w przeciwieństwie do kreślenia granic kulturowych. Ale to nie powinno skłaniać nas do definiowania nowego ujęcia „kultury archeologicznej”. Oczywiście powinna ona być zdecydowanie lepiej ugruntowana niż tradycyjna kultura archeologiczna. Do przyjęcia jest teza, że statyczne jednostki klasyfikacyjne mają pewną wartość heurystyczną. Ale utrwalanie takich statycznych jednostek nieuchronnie prowadzi do niedoceniań roli subtelnych różnic i dynamiki zjawisk w czasie i przestrzeni, których wykrywanie stanowi obecnie największą siłę opisywanych kwantytatywnych podejść.

Perspektywy: wzory przestrzennych zachowań kulturowych w rzeczywistości społecznej

Powinniśmy kontynuować opisy wzorów komunikacji kulturowej w ich przestrzennej i czasowej zmienności, w odniesieniu do społecznego kontekstu, w którym miały miejsce. Modelując przestrzennie intensywność komunikacji, możemy porównywać wzory interakcji kulturowych, powiązanych ze specyficznymi kontekstami kulturowymi. Powyżej, idąc tropem politetycznej klasyfikacji i teorii kultury, stwierdziliśmy, że różne kategorie źródeł archeologicznych mogą być widziane jako zróżnicowane sfery kultury powiązane z różnymi jednostkami kulturowymi. Te jednostki zdefiniowane są jako grupy osobników komunikujących się ze sobą w trakcie realizacji określonych celów i wartości społecznych. Te wartości i cele są zależne od ogólnej struktury społecznej i sposobu społecznej produkcji. Oznacza to, że będziemy mogli porównywać wzory komunikacji między jednostkami kulturowymi obecnymi w jednej społeczności.

Na przykład wzory komunikacji odzwierciedlane przez delikatną ceramikę (uważaną za reprezentującą wysoki status) stylu bolearskiego we wczesnej fazie Badenu (3650–3350 BC) są zdecydowanie różne od tych odzwierciedlanych głównie przez ceramikę grubej roboty (np. Furholt 2008b, 623 i n.). Kulturowe wybory ekonomicznych strategii związane są z innymi aspektami systemu społecznego i z wymogami funkcjonalnymi (Furholt 2009, 133 i n.), i jako takie wykazują jeszcze inny układ. To samo odnosi się do technologii krzemieniarskich (Furholt 2009, 106 i n.) i obrządku pogrzebowego (por. Sachße 2008). Można dzięki temu malować dynamiczne obrazy. Chodzi o to, że musimy wyeksplikować model społeczny, którym się posługujemy w trakcie studiów nad materiałem. Mając taki model możemy przy pomocy wzorów kwantyfikacji społecznej komunikacji zrozumieć powiązania między pionowym zróżnicowaniem społecznym a przestrzennymi zachowaniami kulturowymi.

Co więcej, gdy porównujemy różne społeczności z różnych systemów społeczno organizacyjnych i ekonomicznych, to jesteśmy w stanie także porównać zmieniające się interrelacje systemu ekonomicznego, społecznego oraz przestrzennych zachowań kulturowych. Powszechnie znana jest zależność wyrażonych różnic przestrzennych zachowań od określonych systemów społecznych i politycznych. Zastosowanie sformalizowanych i skwantyfikowanych danych do badań przestrzennych zachowań kulturowych pozwoli nam na bardziej usystematyzowane podejście w opisie i analizie tych problemów.

Martin Furholt
Institut für Ur- und Frühgeschichte Christian-Albrechts Universität zu Kiel
Johanna-Mestorf-Strasse 2–4
24098 Kiel
Germany
martin.furholt@ufg.uni-kiel.de

Sławomir Kadrow

The Early Copper Age: socio-cultural process in modern sociological interpretation

Introduction

The paper presents new interpretations of material culture and socio-cultural processes implied by selected modern sociological theories. To demonstrate the potential of these new concepts, their interpretational models have been juxtaposed with major approaches to the Early Copper Age that dominate in traditional archaeology.

An interesting hypothesis concerning the beginnings and nature of the Copper Age was proposed by Jan Lichardus. By describing his subject as *Die Kupferzeit als historische Epoche* (1991a), Lichardus defined himself as an interpreter of the past understood as a historical process. His valuable multi-layered (re)construction of an important period of European prehistory may serve to illustrate methods of interpreting material culture in culture-historical archaeology (for a more extensive analysis of Lichardus' views, see Kadrow 2008a).

Jan Lichardus (1991c; cf. also Ivanov 2000), while undertaking the ambitious and difficult task of defining the Copper Age as a historical period, focuses on a synthesis of passive local (Balkan) Old Neolithic models with dominant elements of the Eneolithic culture of animal breeders coming from steppes of northern Pontus. Accepting the thesis of the complex and internally diversified nature of Varna culture communities (after e.g. Renfrew 1978; Ivanov 1988), and following Marija Gimbutas' theory that steppe cultures had a decisive impact on all significant events and phenomena in European prehistory (e.g. Gimbutas 1982; cf. harsh criticism of that opinion in Häusler 1996), Lichardus claims that highly diversified social structures, exemplified by Varna culture communities, were able to develop only when a higher social layer of animal breeders from the Black Sea steppes had penetrated the local agricultural and egalitarian society (Lichardus 1991b; 1991c). He writes: "Only by relationships 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).

The adaptation, not mere imitation, of foreign patterns to local traditions led to the emergence of the Copper Age civilisation. Contacts between Pontic herdsmen and Balkan farmers were mutually advantageous (Lichardus 1991a, 191). Similar mechanisms were described by Joachim Werner (1956) in relation to the impact of steppe peoples (Huns) on indigenous farming communities (Germanic tribes) in the period of migrations, and from a broader temporal perspective by Georg Kossak (1974). It is their reasoning that has become Lichardus' model in his research on new social and cultural structures on the western coast of the Black Sea in the 5th millennium BC (Lichardus 1991a, 191). Of course, the population of herdsmen was the active (migrating, aggressive, superior) participant in that model of mutual influences of the pastoral and the farming communities.

It is worth noting that animal breeders from the steppes could not have migrated into the environment of agricultural population, because there was no such population (Todorova 2003). In the late 6th millennium and throughout the 5th millennium BC, the cultural complex of pastoral nomads had no developed social structures in the steppes of northern Pontus; such structures only appeared there in their classical form together with the much later Catacomb culture. Even the Yamna culture has been called a culture of "half-nomadic cattle breeders", due to the internal structure of animal husbandry (Rassamakin 1994, 70). Pre-Yamna cultures, however, did not evolve in the open steppe that supposedly determined their pastoral and nomadic nature, but in valleys of large East European rivers, which had completely different ecological character (Rassamakin 1994, 33–42; Rassamakin 1999, 154–156; Videiko 1994, 7–9). The same may be true of central Asia (Kislenko, Tatarintseva 1999, 214). Lichardus' opinions have been treated with reserve by palaeozoologists as well (Benecke 1994, 288–310; Benecke, von den Driesch 2003, 80–81; Levine 1999, 53–54). Of course, there have also been voices supporting his view on the pastoral and nomadic character of those cultures (e.g. Anthony, Brown 2000, 76–84; Anthony, Brown 2003, 64–66).

In general, Jan Lichardus' hypothesis shows many weaknesses, among others for purely archaeological reasons (e.g. Häusler 1994; Lichter 2001), and his disregard of the taxonomic independence of the Hamangia-Varna culture sequence of Kodžadermen-Gumelnița-Karanovo VI" culture complex. A crucial factor in the negative evaluation

of the theory, however, is the incorrect (too early) dating of the Sredniy Stog II culture. According to recent chronology, this culture was undoubtedly younger than the Varna cemetery (cf. e.g. Rassamakin 2004, 180–185; Higham *et al.* 2008), to say nothing of the whole sequence of the Hamangia and the Varna cultures (e.g. Bojadžiev 2002).

Burial rites for adult males in Varna are now associated with indigenous Mesolithic traditions, not with eastern influences (Häusler 1995b, 50–57; Lichter 2001, 149–153, Fig. 71), and the custom of burying the dead in cemeteries situated outside settlements (Zvelebil 1986, 172; Häusler 1994, 23), known also from Central Europe in the Early Neolithic Age (Pavúk 1972; Nieszery 1995; Lichter 2001, 199). Social structures in Varna, too, tends to be interpreted in an entirely different way (cf. e.g. Biehl, Marciniak 2000). Moreover, researchers argue in favour of a different chronology and origin of many elements of material culture traced by Lichardus to northern Pontus, e.g. stone sceptres (Häusler 1995b, 47–49) and bone or metal discs and pendants (Voinea 2008, 80–82).

Despite the very long time during which the Copper Age communities on the western coast of Black Sea were formed (cf. Bojadžiev 2002; Boyadziev 2008), Lichardus analysed them in a synchronic way. In the central part of the Varna cemetery, Lichardus identifies five groups of graves (A–E) from their richness, choice of burial place, and the arrangement and quality of the graves themselves. The graves represent the same temporal horizon, and their internal diversity does not depend on the gender of the buried. The burials also evidence various religious affiliations. Lichardus interprets that diversity as indicative of an hierarchical social system: social significance of particular persons is reflected in ritual groups, the size and depth of grave pits, places chosen for burial, grave goods (noble metals in particular, symbols of power and status), and the quality of workmanship (Lichardus 1991a, 184).

In his analyses, Lichardus follows a specific sociological conception. He maintains that every society has its own distinctive stable structure that regulates relationships between individuals and groups. In every society, people differ in many respects, including their biological characteristics, age, sex, ethnicity, beliefs, occupations, possessions, and legal and political positions. Depending on the criteria used, we may determine the membership of a particular person in one or another social group (Lichardus 1991b, 181).

Summing up Lichardus' achievements one should point out some essential elements of his hypothesis. First of all it is based on a conviction that migrations had an important role as the main stimulus of cultural change. In his opinion migrations of Indo-Europeans played a special role in some key moments in the history and the evolution of civilisation. Of course, the view that the steppe (or, more generally, eastern) cultures exerted deep cultural influence is by no means shared by all researchers (cf. Häusler 1996; Kadrow 2001, 188–201; Lichter 2001; Todorova 2003). In truth, the theory of steppe migrations has often been expounded in archaeological research on cultural change in various parts of prehistory, particularly the Copper Age and later periods (cf. e.g. Gimbutas 1977; 1979; Parzinger 1998, 457–459; Anthony 2007). Its popularity and persistence results from the mythological nature of views on the beginnings of the Indo-Europeans (cf. e.g. Häusler 1992; 1995a). The presence of myths in scholarship is by no means unusual (Kořakowski 2009, 13–22). They are arbitrarily arranged images of the past, with some elements missing, and with fictional elements functioning on equal terms with real ones. The essential trait of scientific myths is reluctance to verify them on the part of researchers and theses included in myths are treated as a given (Topolski 1996, 270–274). Of course, not everyone succumbs to the charm of that particular myth (cf. e.g. Zimmer 1990; Renfrew 2001, 27–66).

Migration theories are given archaeological credence through reconstruction of historical processes occurring in a relatively short time. Instead of long-lasting phenomena developing over whole generations and centuries (e.g. slow gradual internal differentiation of the Hamangia and Varna communities that lasted 700–800 years; e.g. Todorova 2002b; 2003), researchers focus on relatively sudden events which can only, or most likely, be explained with migrations, especially those from the North Pontic steppes (Lichardus 1991b; cf. also Lichardus, Vladár 1996; Bátorá 2006).

Lichardus applies a neo-evolutionist and functionalist view of social groups as stable systems (Turowski 1999, 53, 54) that change only under the influence of external factors (here: migration). This view stands in contradiction to the position, now dominant in sociology, that a community is a dynamic, historically shaped phenomenon undergoing transformations that are mostly determined internally (cf. e.g. Giddens 2003, 331–406; Sztompka 2007, 67–77).

In general, too much evidence provided by various disciplines contradicts Jan Lichardus' interpretation of the Copper Age. From the perspective of theories of social development, too, his model (Lichardus 1991b; 1991c) is not the only possible one (e.g. Biehl, Marciniak 2000) nor, among many possibilities, the best one (e.g. Vandkilde 2006c).

Socio-cultural process in modern sociological interpretation

The approach to interpreting material culture and socio-cultural processes presented in this paper as an alternative to culture-historical archaeology is based on new sociological theories which reject the metaphor of society and culture as an organism. This metaphor has shaped the notion of reality and sociocultural change in a majority of archaeological approaches (from classical evolutionism to traditional archaeology to "new archaeology").

At its very beginnings, sociology made a distinction between "social statics" and "social dynamics" (August Comte), or "structure" and "function" (Herbert Spencer), drawing an analogy between society and a biological organism (Turner 2006, 9, 10). Social statics (the structure) were considered as the anatomy of society (its components and their arrangement), by analogy with the anatomy of a human body and its organs, while social dynamics (the function) focused on processes within society, modelled on the physiology of a biological organism (breathing, metabolism etc.). The organic metaphor, typical of the classical approach to social change, was a kind of "original sin" determining the further development of theory and practice in sociology. Ideas of organic processes may be found in the theory of social systems, functionalism and structural functionalism (Sztompka 2007, 20). Spencer viewed social change as resulting from primary factors (e.g. climate, soil and flora, physical traits of human beings, their intelligence and character) and secondary cultural factors (Szacki 2007, 302–304).

The social system theory interprets a 'system' as a whole composed of many interrelated elements, separated from other systems, e.g. an organism, a planet, society. Society as a system consists of numerous subsystems (e.g. economy and politics) that may also be treated as systems composed of subsystems. Its *equilibrium* depends on processes taking place within it (cf. Turner 2006, 32–48). Thus, structural change of organisation and relationships between elements leads to social change.

Major transformations change the system itself, lesser ones result only in changes within the system (Sztompka 2007, 2–22).

More recent sociological concepts question the need for distinguishing social statics from social dynamics, and the legitimacy of the organic and systemic model of society inspired by natural sciences. The emphasis is placed on events and processes rather than on things and states. Embracing this dynamic model of social life leads to emphasis of the diachronic (historical) perspective rather than the synchronic one. The concept of *praxis* as a level that synthesises functioning structures and active subjects plays an important role in this approach (Sztompka 207, 204–208).

In Piotr Sztompka's theory of social becoming (Sztompka 1991) society as a subject of research is no longer viewed as a "hard" system: what has hitherto been understood as social groups and structures becomes specific clusters of social relationships. The "soft" field of social relationships is analysed in four dimensions: ideal, normative, interactive and distributive. The ideal dimension (beliefs, convictions) involves the ideological domain, the normative dimension (norms, regulations) refers to the domain of social institutions, and the combined relationships of ideology and social institutions constitute what is traditionally termed culture. The interactive dimension determines the domain of social organisation, the distributive dimension refers to the domain of social hierarchy, the two together shaping society *sensu stricto*, as it is usually called (Sztompka 2007, 24–27). Unlike in the systemic model, changes and processes in the social field model are truly continuous, never discrete or intermittent, and processes taking place in the four dimensions are interrelated.

In Anthony's Giddens view of the constitution of society, structure and agency are inseparable. Structure refers to people using rules and resources during their interaction over time and space, not to an external framework of social organisation (Giddens 2003, 16–24). Social reality comprises sustained processes of organisation and disorganisation rather than in stable social groups. It rests on the process of structuration – that is the active production and reproduction of social structure (Giddens 2004, 686–688). Giddens' formula of the duality of structure is intended to overcome the oppositions of subjectivism vs. objectivism and subject vs. object (Turner 2006, 571–584).

A similar idea lies behind Pierre Bourdieu's research, aimed at bridging the gap between objectivism and subjectivism (Turner 2006, 593). Bourdieu uses two key concepts: *habitus* and field. The *habitus*, as a combined result of socialising factors affecting individuals in their lifetime, stemming from their internalization of social norms and values, is formed by all the acquired and consolidated dispositions to perceive, assess and respond to the world according to patterns accepted in a given environment (Bourdieu 2005, 215–222). The field is a relatively autonomous microcosm (e.g. economy, science, settlement), within the social universe, ruled by its own logic and producing practices and interrelations peculiar to itself (Bourdieu 2005, 280–285).

Another concept may also be regarded as an attempt to remove the dichotomy between the subjective and the objective, the static and the dynamic, in social sciences. It is Jürgen Habermas' (1999; 2002) reconceptualised theory of social evolution and his related theory of communicative action. Both theories are historical in nature (Kmita 2004, 87–89). Social evolution is described as a process of structural diversification and problems arising from integration of complex systems, leading to adaptation in the system that increase social ability to cope with the (changing) environment. Society's capability to respond to problems generated by its environment is shaped by entire social knowledge, which in turn is determined by views and knowledge of individual people (Habermas 1983, 476–508).

The views of classical evolutionists in the social sciences, who claimed that the same innovations and institutions appeared independently in various places time and time again due to psychological uniformity of humankind, provoked a reaction – that is diffusionism. The culture-historical school of archaeology, initiated by Gustaf Kossinna, developed in the same intellectual climate. The romantic, strongly relativistic and inherently nationalistic German concept of *Kultur* was grounded in the folklore tradition of *Volkskunde* and opposed to the rationalistic and universalistic post-Enlightenment concept of civilisation, rooted in the tradition of social evolutionism (cf. Elias 1969). Kossinna was interested in the diversity of local cultures, and he was the first to define archaeological culture in more detail, which he understood as a complex of similar finds from a given area and period. In his opinion, archaeological culture, thus defined, was linked to a specific ethnos. His aim was to find the oldest historically

identifiable vestiges of Indo-European tribes, mostly German, and to track their even more remote past with distribution maps of artefacts which he attributed to those tribes (Kossinna 1911).

Culture-historical archaeology may now be regarded as “innocent” (cf. Clarke 1973), as its supporters were not interested in its theoretical basis, and they engaged in research guided largely by their common sense (Gosden 1999, 472). However, it was deeply attached to the organic metaphor of culture and society. Cultural change was viewed mostly in terms of diffusion and migration, associating the latter with a change of the whole repertory of material culture, while changes limited to the governing elite were linked to invasions. They saw people as conservative, resistant to change and generally not very innovative, while cultures were interpreted as static by nature, changing only with the changing population (Bintliff 1984, 17).

In their research, processual archaeologists have taken neo-evolutionist and systemic approaches, adopting the classical division of social organisation into “structure” and “function”, or “social statics” and “social dynamics”. One variant of processual archaeology interprets culture as a system made up of numerous subsystems, such as economy, society, religion or material culture (Clarke 1978, 42–45). The system oscillates around a state of permanence, maintaining stable relations with the environment. Change occurs when the pressure of external factors is so strong that the system cannot maintain stability, despite its mechanism for self-regulation and its constant striving for *equilibrium* (Clarke 1978, 52). In Lewis Binford’s view, culture is the “man’s extrasomatic means of adaptation” to changing environment (Binford 1965, 205). Binford perceives cultural change in Darwinist terms. To him, culture represents a pool of traits that become apparent in response to natural selection, as an equivalent of genetic variation in biological evolution (Thomas 1999, 449). Culture is involved in social adaptation to the environment and in permanence of social internal homeostasis. Cultural change takes place when the pool of cultural traits responds flexibly to changing environmental conditions.

As the name itself indicates, post-processual archaeology grew from the critique of processual archaeology, particularly of its evolutionary and functionalistic orientation from the 1960s and 1970s. Rejecting the mechanistic and organic model of society and its culture, post-processual archaeology first drew mainly on structuralism (Thomas

1999, 455–459) and then on hermeneutics (Thomas 1999, 460–463), as shown by its interest in meaning and by the conviction that the outside world is construed and processed in the human mind, rather than perceived objectively. The outside world, therefore, is received in many different ways depending on culturally determined worldviews (Gadamer 2004) – that is how we see and explain it results from our position in the world. The central role in creating meanings is played by ritual. Post-processual archaeology gives a prominent place to gender studies (Gosden 1999, 486–488). Following Anthony Giddens and his theory of structuration (Giddens 2003), it questions the sense of exploring social structures. The rejection of the positivist paradigm in the functional-processual phase of processual archaeology is largely due Ian Hodder's work (e.g. Hodder 1982; 1986).

Inter-contextual archaeology

Inter-contextual archaeology is a new direction whose research practice draws on modern sociological approaches mentioned above, renouncing the dichotomy between subjective and objective, between static and dynamic, in its study of prehistory. Its fundamentals have been set forth recently by Scandinavian researchers (Kristiansen, Larsson 2005, 4–31). While abandoning entrenched theoretical positions, inter-contextual archaeologists seek to creatively combine the processual and postprocessual traditions, and local perspectives and world system rules (Kristiansen, Larsson 2005, 4–8). This interpretational strategy helps to identify various institutions and their ideological aspects in archaeological sources (Kristiansen, Larsson 2005, 11, 12). Instead of tracing potentially random similarities in material culture, inter-contextual archaeology examines the transmission and transformation of structured records of social institutions in time and space. Thus, rather than focusing on typological similarities between material finds, it studies adaptation of a whole set of values (ethos, worldview) and their structured manifestation in iconography, regalia and monuments, for example, which generate institutions and structures significant to the historical process (Kristiansen, Larsson 2005, 32–107). This approach aims to rediscover lost inter-contextual meanings that united different institutions and behaviours in the past when they were commonly understood as part of myths and rituals, rather than today when they are

treated as separate archaeological categories such as hoards, burials, settlements and so on. This inter-contextual approach requires an integration based on a structured symbolic relationship which formerly determined relations between institutions (Kristiansen, Larsson 2005, 10–15; cf. Kadrow 2008b, 197, 198).

Communities of the Hamangia and the Varna cultures: evolving ethos of the warrior and the knight

This paper proposes an alternative to Jan Lichardus' conception of the Copper Age (Lichardus 1991b), by interpreting the period in terms of its evolving ethos and ideological and institutional basis according to the principles of inter-contextual archaeology. All moral and aesthetic aspects of a culture, by which it may be evaluated, form its ethos, while its cognitive and existential aspects are defined as its worldview. The ethos becomes intellectually reliable by being shown as a representation of the way of life indicated by the reality described by the worldview. All religions attempt to demonstrate a meaningful relation between a given people's values and the general order of existence within which the people are placed. Meaning can only be conveyed through symbols. Sacred symbols, present in the drama of ritual and in myths, relate ontology and cosmology to aesthetics and morality. They have the power to identify facts with values and at the most fundamental level, to give facts a normative significance. The number of such synthesising symbols is limited in each culture (Geertz 2005, 151–152). Of course, symbols like those occur in funeral rites, which are the main source of our knowledge of prehistoric communities, although they give insight into the prehistoric idea of what the worldview should be like rather than what it actually was (Biehl, Marciniak 2000, 201; Ossowska 2000, 9–21). It seems, however, that in the period of prehistory discussed here, the gap between the propagated and the actual worlds was still manageable (Ossowska 2000, 14).

Research into the ethos of communities inhabiting the western coast of the Black Sea from about 5000 BC to 4400 BC requires examination of historically reliable cases where differences between the status of men and women were emphasised in material terms as an important element of culture. The earliest such example illuminated by various (historical, archaeological, literary) sources comes from

Mycenaean communities (e.g. Hammond 1977, 66–108; Hauser 1974, 45–55; Dickinson 1994), credited with the heroic ethos (e.g. Hauser 1974, 45–55) centred on the archetype of a hero and a wanderer (Kristiansen, Larsson 2005, 60, 61) within courtly culture (e.g. Hauser 1974; Dickinson 1994, 153–168). These traits of the Mycenaean civilisation have also been attested by the Hittite record (Latacz 2003, 332–342). Maria Ossowska defined the Mycenaean ethos as knightly (Ossowska 2000, 22–47). Despite certain controversies (cf. the conception of the knightly ethos as exclusively medieval; e.g. Huizinga 1974; Piwowarczyk 1998), her thesis seems to be an effective analytical tool. In contrast to the heroic ethos, known also from the Middle East in the 4th and the 3rd millennia BC (Kristiansen, Larsson 2005, 62–65), and to the notion of a warrior community popular in many regions and periods (e.g. Vandkilde 2006a, 2006d), the knightly ethos as understood by Ossowska narrows the scope of research to the cultures of Hamangia–Varna, the Polgár circle, Lublin–Volhynia and Brześć–Kujavia, that is to those cases where marked polarisation of material culture depended on gender, as shown, for example, in their funeral rites (cf. Kadrow 2008a).

Varieties of the knightly ethos had a number of common characteristics as well as traits peculiar to places and periods in which the ethos was adopted. Its earliest form may be traced back to the Mycenaean culture (Ossowska 2000, 22–36), which, like that of classical Greece, was a society dominated by males. A knight (warrior) was required to demonstrate specific qualities, such as noble background, good looks, imposing build and physical strength, refinement, oratorical skill, courage, desire for fame and hospitality (Ossowska 2000, 22–27). Manlike activities included ruling, religious practices, war, hunting and sport. The most important element of a man's life was fighting, as a type of competition carried out to established rules. Old age commanded respect for its wealth of experience and travel was valued for the opportunity to gain practical wisdom in foreign lands (Ossowska 2000, 28–35). Women looked after family life. Unlike men, they were expected to remain chaste until married and to be faithful in marriage (Ossowska 2000, 33). The typically courtly culture of Mycenae (Hauser 1974, 52) was an advanced expression of the knightly ethos. As such, it must have had its less sophisticated, structurally simpler antecedents, presumably in periods which have left no written sources but have provided

specific configurations of material finds implying a pronounced contrast between the male and the female worlds and strong competition among men. Archaeological exploration (cf. Kadrow 2008a) points to the cultures of Hamangia–Varna and the Polgár culture circle as the oldest manifestations of that ethos.

The Mycenaean culture dated from the turn of the 19th and 18th centuries BC to the early 12th century BC (Dietz 1991, 316–317; Manning 1995, 214), over two thousand years later than the Varna culture and about 1500 years after the Polgár circle (the Tiszapolgár and the Bodrogkeresztúr cultures), which were of similar date to Late Neolithic and Early Bronze cultures practising gender-differentiated funeral rites (e.g. the Corded Ware culture, the Bell Beaker culture, the Mierzanowice culture).

Any research into earlier, less advanced forms of the knightly ethos must rely on a sound theory of socio-cultural evolution. One such theory, called “reconstructed historical materialism” (somewhat misleadingly, as the name refers explicitly to Marxism) has been put forward by Jürgen Habermas (1983). Contrary to Marxist views, reconstruction of human history should not be based on the notion of evolving modes of production (e.g. Legowicz 1976, 496). Rather, evolution is mediated through societies and their members, revealing itself in increasingly comprehensive structures. This “structure-formative” process is accompanied by a change in societies and in individuals with their personal and communal identities. Evolution gives rise to inter-subjective communities of a higher order rather than to macro-subjects (i.e. various social units). When developmental logic (a rational model of the hierarchy of increasingly comprehensive structures) is separated from developmental dynamics (processes through which empirical substrates evolve), history no longer has to be perceived as unilinear, necessary, continuous and irreversible (Habermas 1983, 487).

Accordingly, genetic explanation (reasons for a given stage of development reached by a given society) should be distinguished from structural explanation (mechanics of a system governed by the logic of structures obtained at each stage). The same developmental phase may be reached in different ways, which contradicts the unilinearity of development. Nothing can guarantee continuous evolution. Marginal conditions decide whether society stays at a given developmental level or solves its systemic problems by evolving new structures. Evolution-

ary regression is possible. What is irreversible is not an evolutionary process in itself but a sequence of structures the society must form one after another, if it undergoes evolution (Habermas 1983, 488).

While reconstructing the evolving forms of the knightly ethos, therefore, it is not necessary to refer to their developmental dynamics. Nor is it necessary to provide a step-by-step reconstruction of a genetically understood sequence of events leading from the beginnings of the ethos in the Hamangia-Varna culture to its advanced Mycenaean form. What is more pertinent to our study is developmental logic, along with structural explanation. We need not look for chronological staging posts between the Early Eneolithic on the western Black Sea coast and the Mycenaean culture. The history of the knightly ethos in periods well illuminated by written sources shows that the sequence of its historical forms had gaps which did not result from incomplete sources but were structural in their nature (e.g. the gap between the ethos of “proud men” in classical Greece and the chivalric ethos of the Middle Ages). For that reason, we should not worry about the lack of so-called cultural continuity between the end of the Polgár circle and, for example, the early Corded Ware culture, as both cultural traditions separately created conditions for the knightly ethos to appear.

Rejection of Lichardus’ notion of the Copper Age as a historical period shaped largely by external influences and migrations from the North Pontic steppes (Lichardus 1991b; 1991c), requires a return to the idea of locally conditioned change of the indigenous Mesolithic cultural environment (Lichter 2001; Todorova 2002a; 2003). It seems useful here to evoke the theory of “great endogenous evolutionary advances” (Habermas 1983, 494–495), originating from Max Weber’s study of the effect of Protestant ethics on the rise of capitalism (Weber 1984, 209–260; Weber 2002, 440–442; Habermas 1999, 370–410) and reminiscent of the idea of “epoch-making cultural mutations” resulting in the development of higher cultures, such as Mesopotamian kingship in particular at the beginning of the 4th millennium BC or earlier (Campbell 2004, 72–74). For the great endogenous evolutionary advances, the development of productive forces was their consequence, not their condition: “the consciousness of men determined their social being” rather than “their social being determined their consciousness” (Habermas 1983, 495). It was Protestant ethics and the Protestant theory of salvation in particular that brought about the

rise of capitalism and unprecedented economic development, not vice versa (Weber 1984, 209–260). It was the conception of mathematically governed cosmic order conceived and elaborated by an educated caste of priests during their regular observation of the sky that led to the stable forms of state authority and to the flourishing state organisations in the Middle East (Campbell 2004, 72–74). And it was the creative synthesis of experiences of local Mesolithic and Neolithic communities, not the Pontic migration, that resulted in gender-differentiated funeral rites and in subsequent demand for prestigious objects (made of gold, copper, stone, sea shell etc.) with which men legitimised their privileged social position.

The differentiation of burial rites described in this paper is mainly based on gender (cf. e.g. Dornheim *et al.* 2005, 42–47, 63), not on sex. Anthropology provides many examples of a third gender and other forms of transsexualism. Gender and relations between genders have been conditioned by sex-based divisions of labour, by roles, tasks and the status of men and women in social life. They have also resulted from cosmological beliefs, symbolic principles and propositions (Moore 2004, 402–403; cf. Bétéille 2004, 315). The lack of anthropological markings of the sex of burials, therefore, should not be given too much importance (e.g. Anders, Nagy 2007, 88), since analyses discussed here centre around gender, not sex.

Communities of the Hamangia–Varna culture and the Polgár circle made efforts to emphasise socio-cultural differences between genders. Although the practice began earlier (e.g. Nieszery 1995, 110), it assumed real significance at the turn of the Neolithic and the Eneolithic Ages (Anders, Nagy 2007, 91). The blending of two very different traditions of the Neolithic and the Mesolithic (Todorova 2003) was a great cultural change that initiated a sequence of inadvertent social and economic processes which required symbolic interpretation and ideological legitimisation. This long-lasting phenomenon (about 700 years; cf. Bojadžiev 2002; Higham *et al.* 2008) was reflected in multi-layered transformations of funeral rites (Boyadziev 2008), which are an excellent illustration of the dynamic theory of “social becoming” (Sztompka 2007, 202–219).

This great change gave rise to communities whose culture revolved around the male–female dichotomy (e.g. Häusler 2000, 342–343). Separation of burial places (cemeteries) from settlements indicated more

pronounced cultural separation of the world of the dead from the world of the living (Chapman 1997). An economy based on primary products was superseded by an economy based on secondary agricultural products (Sherratt 1983). Men took over the dominant role characteristic of women in the Early Neolithic Age (Hodder 1995, 67–76), in a process defined in classical anthropological literature of the evolutionist orientation as a transition from matriarchy to patriarchy (e.g. Morgan 1877; Engels 1884).

The processes described here, reflected in the archaeological record, correspond to Habermas' 'great endogenous evolutionary advances'. Neolithic and Mesolithic communities met on the western coast of the Black Sea in the late 6th millennium BC, when groups of hunters and gatherers inhabiting rich ecological environments on large rivers (e.g. Around the Iron Gates on the Danube) or on sea coasts (e.g. in the Dobruja region) had already undergone deep socio-cultural transformations induced by Early and Middle Neolithic communities evolving in the Balkans for some time (Whittle 1996, 24–36). Here and there, funeral rites included the practice of emphasising gender differences with specific grave inventories (cf. Nieszery 1995, 110). The custom of burying the dead in cemeteries outside settlements was gradually established (e.g. Pavúk 1972; Podborský 2002). Neolithic communities were receptive to new influences, as shown by the broad distribution of Spondylus shell ornaments in the 6th millennium BC (Müller *et al.* 1996). These were the main elements in a set of necessary but insufficient conditions for the rise of more comprehensive social structures (in this case, the knightly ethos). The fact that the assimilation of Mesolithic and Neolithic communities took place in Dobruja, a semi-arid area where continuation of typically Mesolithic activities (wild ass hunting and seafood gathering) stood a far better chance than digging stick agriculture, was an additional element which to some extent determined the direction of further changes (Todorova 2002a, 356, 357).

The key factor, however, was the necessity to symbolically interpret the new privileged position of men (Mesolithic hunters) in the Neolithic culture where a more important role had previously fallen to women. Mesolithic values acquired special valorisation when Mesolithic rules of funeral rites were consistently assigned to men, while Neolithic traditions continued in female burials. Those practices are archeologically expressed in the custom of providing male burials with

increasingly rich prestigious objects, mostly of metal. Moreover, male burials were exclusively associated with weaponry, while metal ornaments occurred more and more frequently in female graves (Boyadziev 2008), which gained significance with time. The need to emphasise and legitimise men's new role was the driving force behind rapid development of metallurgy and economic transformations of widening scope, aptly termed "the secondary products revolution" (Sherratt 1983).

An important role in these socio-cultural changes was played by Late Neolithic communities in the Tisza River basin. Gender-differentiated funeral rites, with men buried in a contracted position on their right side and women in a contracted position on their left side, evolved on the Tisza River as early as the Late Neolithic Age (Anders, Nagy 2007, 84). The association of the right side with men and the left side with women is known from a majority of later cultures which observed similar forms of funeral rites (e.g. the Polgár circle, the Lublin-Volhynia culture, the Brześć-Kujavia group, the Corded Ware culture, the Carpathian Epi-Corded cultural circle with the Mierzanowice and the Füzesabony cultures; cf. Kadrow 2001, 120–127), the exceptions being Central European groups of the Bell Beaker culture (e.g. Primas 1977, 8) and certain cultural units in the Early Bronze Age, e.g. Adlerberg, Straubing (Primas 1977, 51–55), Singen (Krause 1988, 43–44) and Maroš (Girić 1971), where women were buried on their right side and men on their left side.

The Late Neolithic communities on the Tisza were exposed to cultural influences from many directions (Raczky *et al.* 2007), and themselves also impacted adjacent areas, which facilitated adaptation of Early Eneolithic models from the western Black Sea coast and contributed to the dissemination of funeral rites (e.g. in Kujavia and north of the Carpathians, in Volhynia and Małopolska). However, while the cultures of the Carpathian Basin and the Polgár culture circle fully adapted and elaborated early forms of the knightly ethos (Vandkilde 2006c), regions further north seem to have contented themselves with importing selected elements only.

But continuation and development of the gender-differentiated funeral rites in Late Neolithic and Early Bronze cultures (cf. Vandkilde 2006a; 2006b; Harde 2006; Harding 2007, 46–70) associated with thriving warrior communities (Vandkilde 2006a; 2006b) are a separate issue.

References

- Anders A. and Nagy E. G. 2007. Late Neolithic Burial Rites at the Site of Polgár-Csőszhalom-Dűlő. In J. K. Kozłowski and P. Raczky (eds.), *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. Kraków, 83–96.
- Anthony D. W. 2007. *The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton–Oxford.
- Anthony D. W. and Brown D. R. 2000. Eneolithic horse exploitation in the Eurasian steppes: diet, ritual and riding. *Antiquity* 74, 75–86.
- Anthony D. W. and Brown D. R. 2003. Eneolithic Horse Rituals and Riding in the Steppes: New Evidence. In M. Levine, C. Renfrew, K. Boyle (eds.), *Prehistoric steppe adaptation and the horse* (= *McDonald Institute Monographs*). Cambridge, 55–68.
- Bátora 2006. *Štúdie ku komunikácii medzi Strednou a Východnou Európou v dobe bronzovej*. Bratislava.
- Benecke N. 1994. *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung*. Stuttgart.
- Benecke N. and von den Driesch A. 2003. Horse Exploitation in the Kazakh Steppes during the Eneolithic and Bronze Age. In M. Levine, C. Renfrew and K. Boyle (eds.), *Prehistoric steppe adaptation and the horse* (= *McDonald Institute Monographs*). Cambridge, 69–82.
- Béteille A. 2004. Rasa, kasta i pleć kulturowa. In M. Kempny and E. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa, 312–328.
- Biehl P. F. and 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.
- Binford L. R. 1965. Archaeological systematic and the study of culture process. *American Antiquity* 31, 203–210.
- Bintliff J. 1984. Introduction. In J. Bintliff (ed.), *European Social Evolution. Archaeological Perspectives*. West Chilmington, 13–39.
- Bojadžiev 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.
- Bojadžiev 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.
- Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Warszawa.
- Campbell J. 2004. *Mityczny obraz*. Warszawa.
- Chapmann J. 1997. Changing gender relations in the later prehistory of Eastern Hungary. In J. Moore and E. Scott (eds.), *Invisible People and Processes. Writ-*

- ing *Gender and Childhood into European Archaeology*. London-New York, 131–149.
- Clarke D. 1973. *Archaeology: the loss of Innocence*. *Antiquity* 47, 6–18.
- Clarke D. 1978. *Analytical Archaeology* (2nd edition). London.
- Dickinson O. 1994. *The Aegean Bronze Age*. Cambridge.
- Dietz S. 1991. *The Argolid at the Transition to the Mycenaean Age. Studies in the Chronology and Cultural Development in the Shaft Grave Period*. Copenhagen.
- Dornheim S., Lißner B., Metzler S., Müller A., Ortolf S., Sprenger S., Stadelbacher A., Strahm C., Wolters K. and Wiermann R. R. 2005. Sex und Gender, Alter und Kompetenz, Status und Prestige: Soziale Differenzierung im 3. Vorchristlichen Jahrtausend. In: J. Müller (ed.), *Alter und Geschlecht in ur- und frühgeschichtlichen Gesellschaften. Tagung Bamberg 20.-21. Februar 2004 (= Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 126)*. Bonn, 27–71.
- Elias N. 1969. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bern.
- Engels F. 1884. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*. Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung (www.mlwerke.de/me/me21/me21_025.htm).
- Gadamer H.-G. 2004. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Warszawa.
- Geertz C. 2005. *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków.
- Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Poznań.
- Giddens A. 2004. *Socjologia*. Warszawa.
- Gimbutas M. 1977. The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe. *Journal of Indo-European Studies* 5, 277–339.
- Gimbutas M. 1979. The Three Waves of the Kurgan People into Old Europe, 4500–2500 B.C. *Archives Suisses d'Anthropologie générale* 43, 113–137.
- Gimbutas M. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500–3500 B.C.: Myths and Cult Images*. London.
- Girić M. 1971. *Mokrin. The Early Bronze Age Necropolis*. Beograd.
- Gosden C. 1999. The organization of society. In: G. Barker (ed.), *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*. Warszawa.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego 2*. Warszawa.
- Hammond N. G. L. 1977. *Dzieje Grecji*. Warszawa.
- Harde A. 2006. Funerary Rituals and Warfare in the Early Bronze Age Nitra Culture of Slovakia and Moravia. In: T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 341–382.
- Hauser A. 1974. *Spoleczna historia sztuki i literatury*. Warszawa.
- Häusler A. 1992. Archäologie und Ursprung der Indogermanen. *Das Altertum* 38, 3–16.
- Häusler A. 1994. Grab- und Bestattungssitten des Neolithikums und der frühen Bronzezeit in Mitteleuropa. *Zeitschrift für Archäologie* 28, 23–61.

- Häusler A. 1995a. Über Archäologie und Ursprung der Indogermanen, In M. Kuna and N. Venclová (eds.), *Wither Archaeology? Papers in Honour of Evžen Nes-tupný*. Praha, 211–229.
- Häusler A. 1995b. Die Entstehung des Äneolithikums und die nordpontischen Steppen-kulturen. Bemerkungen zu einer neuen Hypothese. *Germania* 73, 41–68.
- Häusler A. 1996. Invasionen aus den nordponitischenSteppen nach Mitteleuropa im Neolithikum und in der Bronzezeit. Realität oder Phantasieprodukt? *Archäol-ogische Inforamationen* 19, 75–88.
- Häusler A. 2000. Zu den Kulturbeziehungen Südosteuropa im Neolithikum und Äneolithikum im Lichte der Bestattungssitten. *Germania* 78, 319–354.
- Harding A. 2007. *Warriors and Weapons in Bronze Age Europe* (= *Archaeolingua. Seria Minor* 25). Budapest.
- Higham T., Chapman J., Slavchev V., Gaydarska B., Honch N., Yordanov Y. and Di-mitrova B. 2008. New AMS Radiocarbon Dates for the Varna Eneolithic Ce-metry, Bulgarian Black Sea Coast. In V. Slavchev (ed.), *Studia in Memoriam Ivani Ivanov. Yhe Varna Eneolithic Necropolis and Problems of Prehistory in Southeast Europe* (= *Acta Musei Varnaensis* 6). Varna, 95–114.
- Hodder I. R. 1982. *Symbols in Action*. Cambridge.
- Hodder I. R. 1986. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archae-ology*. Cambridge.
- Hodder I. 1995. Burials, houses, women and men in the European Neolithic. In *The-ory and Practice in Archaeology*. London–New York, 45–80.
- Huizinga J. 1974. *Jesień średniowiecza*. Warszawa.
- 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.
- Ivanov I. S. 2000. Varna and the Birth of European Civilization. In I. S. Ivanov and M. Avramova, *Varna Necropolis. The Dawn of European Civilization*. Sofia, 5–14.
- Kadrow S. 2001. *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu epoki brązu w Europie Środkowej*. Kraków.
- Kadrow S. 2008a. Gender-differentiated burial rites in Europe of the 5th and 4th mil-lennia BC: attempts at traditional archaeological interpretation. *Analecta Ar-chaologica Ressoviensia* 3, 49–95.
- Kadrow S. 2008b. 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 Profeso-rowi Aleksandrowi Koško w 60. rocznicę urodzin*. Poznań, 191–202.
- Kislenko A. and Tatarintseva N. 1999. The Eastern Ural Steppe at the End of the Stone Age. In M. Levine, Y. Rassamakin, A. Kislenko and N. Tatarintseva, *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe* (= *McDonald Institute Mono-graphs*). Cambridge, 183–216.
- Kmita J. 2004. Posłowie. Racjonalność “uwolniona od hipotez metafizycznej”. In J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Warszawa, 71–92.

- Kořakowski L. 2009. *Obecnořć mitu*. Warszawa.
- 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.
- Kozłowski J. K. and Raczky P. (eds.). 2007. *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. Kraków.
- Krause R. 1988. *Die endneolithischen und frühbronzezeitlichen Grabfunden auf der Nordstadterrasse von Singen am Hohentwiel* (= *Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 32*). Stuttgart.
- Kristiansen K. and Larsson T. 2005. *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*. Cambridge.
- Latacz J. 2003. *Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*. München, Zürich.
- Legowicz J. 1976. *Zarys historii filozofii*. Warszawa.
- Levine M. 1999. The Origins of Horse Husbandry on the Eurasian Steppe. In M. Levine, Y. Rassamakin, A. Kislenko and N. Tatarintseva, *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe* (= *McDonald Institute Monographs*). Cambridge, 5–58.
- 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. (ed.). 1991a. *Die Kupferzeit als historische Epoche. Symposium Saarbrücken/Otzenhausen 1988* (= *Saarbrücker Beiträge zur Altertumskund 55*). Bonn.
- Lichardus J. 1991b. Das Gräberfeld von Varna im Rahmen des Totenrituals des Kodžadermen-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. 1991c. 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. and Vladár J. 1996. Karpatenbecken -Sintařta -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.
- Lichter C. 2008. Varna und Ikiztepe – Überlegungen zu zwei Fundplätzen am Schwarzen Meer. 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, 191–208.

- Manning S. W. 1995. *The Absolute Chronology of the Aegean Early Bronze Age. Archaeology, Radiocarbon and History*. Sheffield.
- Moore H. L. 2004. Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii. In M. Kempny and E. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa, 402–419.
- 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., 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.
- Nieszery N. 1995. *Linerabandkeramische Gräberfelder in Bayern (= Internationale Archäologie 16)*. Espelkamp.
- Ossowska M. 2000. *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa.
- Parzinger H. 1998. Kulturverhältnisse In der eurasischen Steppe während der Bronzezeit. In B. Hänsel (ed.), *Mensch und Umwelt in der Bronzezeit Europas*. Kiel, 457–479.
- Pavúk J. 1972. Neolithisches Gräberfeld in Nitra. *Slovenská Archeológia* 20, 5–105.
- Piowarczyk D. 1998. *Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)*. Warszawa.
- Podborský V. 2002. *Zwei Gräberfelder des neolithischen Volkes mit Linearbandkeramik in Vedrovice in Mähren*. Brno.
- Primas M. 1977. Untersuchungen zu den Bestattungssitten der ausgehenden Kupfer- und frühen Bronzezeit. *Berichte der Römisch-Germanischen Kommission* 58, 1–160.
- Raczky P., Dombróczy L. and Hajdú Z. 2007. The Site of Polgár-Csőszhalom and its Cultural and Chronological Connections with the Lengyel Culture. In J. K. Kozłowski and P. Raczky (eds.), *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. Kraków, 49–70.
- Rassamakin Y. Y. 1994. The Main Directions of the Development of Early Pastoral Societies of Northern Pontic Zone: 4500–2450 BC (Pre-Yamnaya Cultures and Yamnaya Culture). In A. Koško (ed.), *Nomadism and Pastoralism in the Circle of Baltic-Pontic Early Agrarian Cultures: 5000–1650 BC (= Baltic-Pontic Studies 2)*. Poznań, 29–70.
- Rassamakin Y. Y. 1999. The Eneolithic of the Black Sea Steppe: Dynamics of Cultural and Economic Development 4500–2300 BC. In M. Levine, Y. Rassamakin, A. Kislenko and N. Tatarintseva, *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe (= McDonald Institute Monographs)*. Cambridge, 59–182.
- 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.
- Renfrew C. 1978. Varna and the Social Context of Early Metallurgy. *Antiquity* 52, 199–203.

- Renfrew C. 2001. *Archeologia i język*. Warszawa.
- Sherratt A. G. 1983. The secondary products revolution of animals in the Old World. *World Archaeology* 15, 90–104.
- Szacki J. 2007. *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe. Warszawa.
- Sztompka P. 1991. *Society In Action: The Theory of Social Becoming*. Oxford.
- Sztompka P. 2007. *Socjologia zmian społecznych*. Kraków.
- Thomas J. 1999. Culture and identity. In G. Barker (ed.), *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London, New York, 431–469.
- Todorova H. (ed.). 2002a. *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia.
- Todorova H. 2002b. Chronologie, horizontale Stratigraphie und Befunde. In H. Todorova (ed.), *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia, 35–52.
- Todorova H. 2002c. Die archäologische Geschlechtsbestimmung. In H. Todorova (ed.), *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia, 53–60.
- Todorova H. 2003. Neue Angaben zur Neolithisierung der Balkanhalbinsel. In E. Jerem, P. Raczky (eds.), *Morgenrot der Kulturen. Frühe Etappen der Menschheitsgeschichte in Mittel- und Südosteuropa. Festschrift für Nándor Kalicz zum 75. Geburtstag*. Budapest, 83–88.
- Topolski J. 1996. *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa.
- Turner J. H. 2006. *Struktura teorii socjologicznej*. Wydanie nowe. Warszawa.
- Turowski J. 1999. *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin.
- 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 and pre-State Societies: An Introduction. In: T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 105–111.
- Vandkilde H. 2006c. Warriors and Warrior Institutions in Copper Age Europe. In: T. Otto, H. Thrane, and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 393–422.
- Vandkilde H. 2006d. 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.
- Videiko M. Y. 1994. Tripolye-“Pastoral” Contacts. Facts and Character of the Interactions: 4800–3200 BC. In A. Koško (ed.), *Nomadism and Pastoralism in the Circle of Baltic- Pontic Early Agrarian Cultures: 5000–1650 BC (= Baltic-Pontic Studies 2)*. Poznań, 5–28.
- Voinea V. 2008. About Figurines *en violon* within the Civilisation Gumelnița-Karanovo VI. *Sprawozdania Archeologiczne* 60, 73–101.
- Weber M. 1984. *Szkice z socjologii religii*. Warszawa.

- Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa.
- Werner J. 1956. *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*. München.
- Whittle A. 1996. *Europe in the Neolithic*. Cambridge.
- Zimmer S. 1990. On Indo-Europeanization. *The Journal of Indo-European Studies* 18, 141–155.
- Zvelebil M. Mesolithic Societies and the Transition of Farming. Problems of Time, Scale and Organisation. In M. Zvelebil (ed.), *Hunters in Transition*. Oxford, 167–188.

Sławomir Kadrow

Początki epoki miedzi – interpretacja procesu społeczno-kulturowego w świetle nowszych koncepcji socjologicznych

Wstęp

Celem artykułu jest zaprezentowanie nowych możliwości interpretacji kultury materialnej i procesu społeczno-kulturowego w świetle wybranych, współczesnych koncepcji socjologicznych. Dla pełniejszego ujawnienia potencjału, który niesie w sobie wykorzystanie wspomnianych koncepcji, skonstruowano oparte na nich modele interpretacyjne z wybitniejszymi przykładami praktyki badawczej odnoszącej się do zagadnień początków epoki miedzi, panującej w archeologii tradycyjnej.

Zacznijmy więc od krótkiego przypomnienia interesującej hipotezy na temat początków i charakteru epoki miedzi, wysuniętej przez Jana Lichardusa. Nazywając przedmiot swych badań *„Die Kupferzeit als historische Epoche”* (Lichardus 1991a) odsłonił on swoje intencje badawcze jako interpretatora przeszłości w kategoriach procesu historycznego. Ze względu na wysoką jakość i wielowątkowość stworzonej przez niego (re-) konstrukcji ważnego odcinka pradziejów naszego kontynentu, może ona posłużyć jako dobry przykład ilustrujący sposoby interpretowania kultury materialnej na gruncie archeologii kulturowo-historycznej (por. szerszą prezentację poglądów Lichardusa w Kadrow 2008a).

Jan Lichardus (1991a; 1991c; por. też Ivanov 2000), podejmując się niezwykle ambitnego i trudnego zadania zdefiniowania epoki miedzi 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 społeczności kultury Varna (za m.in. Renfrew 1978; Ivanov 1988) i idąc za teorią Mariji Gimbutas o przemożnym wpływie na wszelkie istotne wydarzenia i zjawiska w pradziejach Europy ludności kultur stepowych (np. Gimbutas 1982; por. ostrą krytykę tego stanowiska w Häusler 1996) stwierdził, że wykształcenie się silnie wewnętrznie zróżnicowanych struktur społecznych, których przykładem były społeczności 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 1991b; 1991c). Napisał on: „Tylko poprzez związki z północnopontyjskimi, noma-dyzowanymi grupami ludności dają się wyjaśnić najważniejsze zmiany strukturalne wewnątrz zespołu kulturowego Kodżadermen-Gumelnița-Karanovo VI” (Lichardus 1989, 21).

Adaptacja obcych wzorów do miejscowych tradycji, a nie prosta ich imitacja, miały doprowadzić do powstania cywilizacji epoki miedzi. Obojętne kontakty pontyjskich hodowców i bałkańskich rolników przynosiły obu stronom korzyści (Lichardus 1991b, 191). Podobne mechanizmy zostały opisane odnośnie wpływu ludów stepowych (Hunów) na miejscowe społeczności o charakterze rolniczym (Germanie) w okresie wędrówek ludów przez Joachima Wernera (1956) oraz w szerszym wymiarze czasowym przez Georga Kossaka (1974). To one stały się właśnie wzorcem wnioskowania dla Lichardusa w kwestii pojawienia się nowych struktur społecznych i kulturowych na zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego w V tys. BC (Lichardus 1991b, 191). W tym modelu wzajemnych oddziaływań ludności pasterskiej i rolniczej czynnikiem aktywnym (migrującym, wojowniczym, nadrzędnym) była oczywiście strona pasterska.

Warto jednak zauważyć, że hodowcy ze stepów nie mogli migrować w środowisko ludności rolniczej, bo jej tam w ogóle nie było (Todorova 2003). W końcu VI i na przestrzeni całego V tys. BC nie było także jeszcze wykształconych struktur społecznych kompleksu kulturowego pastoralnych nomadów na stepach północnopontyjskich. Zagościły one tam dopiero w klasycznej postaci wraz ze znacznie późniejszą kulturą katakumbową. Nawet kultura jamowa ze względu na wewnętrzną strukturę hodowli nazywana jest kulturą „półnomadycznych hodowców bydła” (Rassamakin 1994, 70). Środowiskiem kultur przed-jamowych nie był jednak otwarty step, determinujący ich rzekomo pastoralno-nomadyczny charakter, lecz doliny wielkich rzek wschodnioeuropejskich, charakteryzujące się zupełnie odmiennymi cechami ekologicznymi (Rassamakin 1994, 33–42; 1999, 154–156; Videiko 1994, 7–9). Podobna sytuacja mogła panować także w centralnej Azji (Kislenko, Tatarintseva 1999, 214). Pełne rezerwy na ten temat są też wypowiedzi niektórych paleozoologów (Benecke 1994, 288–310; Benecke, von den Driesch 2003, 80–81; Levine 1999, 53–54). Oczywiście są też poglądy akceptujące w pełni pastoralno-nomadyczny charakter tychże kultur (np. Anthony, Brown 2000, 76–84; Anthony, Brown 2003, 64–66).

Hipoteza Lichardusa wykazuje szereg innych słabości, m.in. ze względu na obiekty natury czysto archeologicznej (np. Häusler 1994; Lichter 2001) i ignorowanie odrębności kulturowej sekwencji kultur Hamangia-Varna od wspomnianego kompleksu kulturowego K-G-KVI. Najważniejsze znaczenie dla oceny rozpatrywanej tu hipotezy ma jednak niewłaściwe, zbyt wczesne datowanie kultury Średni Stóg II. W świetle nowszej chronologii tej kultury była ona wyraźnie młodsza od cmentarzyska w Warnie (por. np. Rassamakin 2004, 180–185; Higham *et al.* 2008), nie mówiąc już o chronologii całej sekwencji kultur Hamangia i Varna (np. Bojadżiev 2002).

Z miejscowych tradycji mezolitycznych, a nie ze wschodu, wywodzony jest obrządek pogrzebowy typowy dla mężczyzn w Warnie (Häusler 1995b, 50–57; Lichter 2001, 149–153, ryc. 71), oraz zwyczaj chowania zmarłych na oddzielonych od osad cmentarzyskach (Zvelebil 1986, 172; Häusler 1994, 23), znany też z wczesnego neolitu Europy środkowej (Pavúk 1972; Nieszery 1995;

Lichter 2001, 199). Zupełnie inna bywa też ocena warneńskich struktur społecznych (por. np. Biehl, Marciniak 2000). Dowodzi się też innej chronologii i genezy szeregu elementów kultury materialnej, związanych przez Lichardusa jednoznacznie z terenami północnopontyjskimi. Chodzi tu m.in. o kamienne berła (Häusler 1995b, 47–49) oraz o kościane lub metalowe tarczki lub zawieszki (Lichter 2008; Voinea 2008, 80–82).

Pomimo ukształtowania się społeczności wczesnej epoki miedzi na zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego w wyniku długiego procesu historycznego (por. Bojadżiew 2002; Boyadziev 2008) Lichardus analizował je w ujęciu synchronicznym. Na cmentarzysku w Warnie, w jego centralnej części, wyróżnił on 5 grup (A-E) grobów, różniących się między sobą pod względem bogactwa, wyboru miejsca pochówku i jego przygotowania i jakości wykonania samego grobu. Groby te należą według niego 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 jako wyraz zhierarchizowanego systemu społecznego. Społeczne 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 swych analizach Lichardus kierował się określoną koncepcją socjologiczną. Każde społeczeństwo według niego ma własną, wyrazistą i stabilną strukturę, która reguluje stosunki między jednostkami i grupami. Oczywiście jest, że ludzie każdego społeczeństwa wyróżniają się licznymi cechami, w tym: biologicznymi, wiekiem, płcią, przynależnością etniczną, wierzeniami, profesjami, posiadaniem własności oraz prawnymi i politycznymi statusami. Zależnie od tego, które z wymienionych kryteriów weźmiemy pod uwagę, można określić taką lub inną przynależność danej jednostki do takiej lub innej grupy społecznej (Lichardus 1991b, 181).

Podsumowując dokonania Lichardusa należy wskazać na kilka istotnych elementów jego hipotezy. Opiera się ona *implicit* na przekonaniu o kluczowej roli migracji w procesie zachodzenia zmiany kulturowej. Szczególną rolę w kluczowych dla historii i rozwoju cywilizacyjnego momentach miały odgrywać migracje ludów indoeuropejskich. Przekonanie o istotnej roli oddziaływań stepowych (lub ogólnie wschodnich) w kształtowaniu się sytuacji kulturowej i cywilizacyjnej w epokach metali w Europie środkowej i południowo-wschodniej nie jest oczywiście powszechnie podzielane (por. Häusler 1996; Kadrow 2001, 188–201; Lichter 2001; Todorova 2003). Prawdą jest natomiast, że jest to pogląd często prezentowany w kulturowo-historycznych studiach archeologicznych nad zmianą kulturową różnych odcinków pradziejów, szczególnie poczynając od epoki miedzi (por. np. Gimbutas 1977; 1979; Parzinger 1998, 457–459; Anthony 2007). Popularność i praktyczna nieusuwalność stepowych teorii migracyjnych związana jest z mitologicznym charakterem przekonań o początkach Indoeuropejczyków (por. np. Häusler

1992; 1995a). Obecność mitów w nauce, która jest jednym z elementów kultury, nie jest niczym nadzwyczajnym (Kołakowski 2009, 13–22). Mity to obrazy przeszłości, w których układ elementów jest arbitralny, w których brak jest pewnych elementów, w których obecne są elementy fikcyjne na równych prawach z elementami rzeczywistymi. Najważniejszą cechą mitu w nauce jest niechęć do jego weryfikacji. Tezy zawarte w micie uchodzą za oczywisty pewnik (Topolski 1996, 270–274). Oczywiście nie wszyscy ulegają czarowi tego mitu (por. np. Zimmer 1990; Renfrew 2001, 27–66).

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. procesy powolnej, stopniowej 700–800 lat trwającej dyferencjacji wewnętrznej społeczności kultur Hamangia i Varna (np. Todorova 2002b; 2003; Boyadziev 2008), wprowadza się stosunkowo nagle zachodzące zdarzenia, których jedynym lub najlepszym wytłumaczeniem mogły być migracje, szczególnie ze stepów północnopontyjskich (Lichardus 1991b, 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).

W sumie należy stwierdzić, że zbyt wiele dowodów z różnych dziedzin znajduje się w sprzeczności z rozumieniem epoki miedzi na sposób Jana Lichardusa. Również od strony teorii rozwoju społecznego i cywilizacyjnego proponowany model (Lichardus 1991b; 1991c) nie jest jedynym możliwym (por. np. Biehl, Marciniak 2000), ani wśród wielu możliwych tym najlepszym (por. np. Vandkilde 2006c).

Interpretacja procesu społeczno-kulturowego w świetle nowszych koncepcji socjologicznych

Prezentowany w niniejszym artykule alternatywny program interpretacji kultury materialnej i procesu społeczno-kulturowego względem archeologii kulturowo-historycznej opiera się na nowych koncepcjach socjologicznych, odrzucających metaforę społeczeństwa i kultury jako organizmu. Metafora ta wpłynęła decydująco na sposób ujmowania rzeczywistości i zmiany społeczno-kulturowej w większości szkół archeologicznych (od klasycznego ewolucjonizmu, poprzez archeologię tradycyjną, do „nowej archeologii” włącznie).

W momencie narodzin socjologii powstało trwałe rozróżnienie na „statykę” i „dynamikę” społeczną w terminologii Augusta Comte’a lub na „struk-

ture” i „funkcję” w ujęciu Herberta Spencera. U podstaw tego rozróżnienia leżała analogia między społeczeństwem a jednostkowym organizmem biologicznym (Turner 2006, 9–10). Statyka społeczna (struktura) była więc pojmowana jako nauka o anatomii społeczeństwa (jego elementach składowych i ich uporządkowaniu) analogicznie do anatomii ciała ludzkiego (z jego organami). Dynamika społeczna miała się natomiast zajmować procesami zachodzącymi wewnątrz społeczeństwa na podobieństwo fizjologii organizmu (np. oddychanie, metabolizm itd.). Metafora organiczna, typowa dla klasycznego podejścia do zmiany społecznej, była rodzajem „grzechu pierworodnego” socjologii, który decydująco wpłynął na rozwój teorii i praktyki tej dyscypliny. Idee typowe dla organicyzmu odnaleźć można w teorii systemu społecznego, funkcjonalnej i strukturalnego funkcjonalizmu (Sztompka 2007, 20). Spencer zmianę społeczną widział jako efekt działania czynników pierwotnych (np. klimat, gleba, flora itd. oraz cechy fizyczne ludzi, ich inteligencja i charakter) i wtórnych o charakterze kulturowo-cywilizacyjnym (Szacki 2007, 302–304).

W teorii systemu społecznego, „system” to całość złożona z wielu elementów połączonych wzajemnymi relacjami i oddzielona od innych systemów. Społeczeństwo jako system składa się z podsystemów (np. ekonomia, polityka itd.), które również mogą być traktowane jako systemy, mające swoje podsystemy. Procesy wewnątrzsystemowe utrzymują jego integrację, *equilibrium* systemu (por. Turner 2006, 32–48). W wyniku strukturalnej zmiany relacji, organizacji i powiązań między elementami systemu następuje zmiana społeczna. Zmiany o poważniejszym charakterze powodują zmianę systemu, inne – mniej dogłębne – tylko zmiany w systemie (Sztompka 2007, 2–22).

W nowych koncepcjach socjologicznych podkreśla się natomiast powszechność dynamicznych właściwości rzeczywistości społecznej i rezygnuje z przedmiotowego ujmowania tejże rzeczywistości. Odrzuca się celowość rozróżnienia między „statyką” a „dynamiką” społeczną. Na pierwszy plan wysuwa się raczej zdarzenia a nie rzeczy, procesy a nie stany. W konsekwencji przyjęcia dynamicznego obrazu życia społecznego podważa się zasadność badań o charakterze wyłącznie synchronicznym. Na pierwszy plan wysuwana jest perspektywa diachroniczna (historyczna). Ważną rolę w tych koncepcjach odgrywa pojęcie *praxis*, jako poziomu syntetyzującego funkcjonujące struktury i działające podmioty (Sztompka 2007, 204–208).

W koncepcji Piotra Sztompki, nazywanej „stawianiem się społeczeństwa” (Sztompka 1991) społeczeństwo przestaje być „twardym” systemem. Jako przedmiot badań staje się raczej „miękkim” polem relacji. Dotychczasowe grupy i struktury społeczne rozumiane są jako szczególne wiązki relacji społecznych. Pole relacji społecznych posiada cztery aspekty: idealny, normatywny, interakcyjny i szans życiowych. Idealny (wierzenia, przekonania) aspekt relacji tworzy wymiar ideologiczny. Aspekt normatywny (normy, przepisy) tworzy wymiar instytucji społecznych. Połączone ze sobą relacje wymiaru ideologicznego i instytucji społecznych stanowią to co tradycyjnie nazywane jest kulturą. Interakcyjny aspekt relacji tworzy wymiar organizacji społecz-

nej, a aspekt szans życiowych – wymiar hierarchii społecznej. Dwa ostatnie wymiary tworzą to co zwykle nazywane jest „społeczeństwem” *sensu stricte* (Sztompka 2007, 24–27). Procesy zachodzące we wspomnianych czterech wymiarach nie rozgrywają się niezależnie od siebie. W przeciwieństwie do modelu systemowego zmiany i procesy mają w modelu pola społecznego rzeczywiście charakter ciągły, nigdy dyskretny lub przerywany.

W koncepcji Anthony Giddensa, nazywanej „stanowieniem społeczeństwa”, „działanie” i „struktura” [*agency and structure*] są ze sobą nierozzerwalnie związane. Struktura jest wykorzystywaniem reguł i zasobów przez ludzi w czasie interakcji, rozciągającej się w czasie i w przestrzeni a nie zewnętrzną ramą organizacji społecznej (Giddens 2003, 16–24). W rzeczywistości społecznej mamy raczej do czynienia z nieustannymi procesami organizacji i dezorganizacji niż ze stabilnymi grupami społecznymi. Zamiast stabilnych struktur obserwujemy w niej dynamiczne procesy strukturacji, czyli procesy czynnego tworzenia i odtwarzania struktury społecznej (Giddens 2004, 686–688). Formuła „dualności struktury” ma przezwyciężyć opozycję subiektywizmu i obiektywizmu, podmiotu i przedmiotu (Turner 2006, 571–584).

Podobne intencje co Anthony Giddensowi przyświecają Pierre Bourdieu, który usiłuje w swej socjologii przerzucić mosty nad przepaścią dzielącą obiektywizm i subiektywizm (Turner 2006, 593). Czyni to za pomocą dwóch kluczowych pojęć: *habitus* i pole. *Habitus* jest łącznym rezultatem oddziaływań socjalizacyjnych, jakim podlega w ciągu życia jednostka, rezultatem interioryzowania przez nią społecznych norm i wartości, tj. całokształtem nabytych przez nią i utrwalonych dyspozycji do postrzegania, oceniania i reagowania na świat zgodnie z ustalonymi w danym środowisku schematami (Bourdieu 2005, 215–222). Pole jest natomiast względnie autonomicznym „mikrokosmosem” wewnątrz „wszechświata społecznego”, rządzącym się swoistą logiką i wytwarzającym właściwy sobie rodzaj praktyk i stosunków między uczestnikami (Bourdieu 2005, 280–285).

Kolejną formą rezygnacji z dychotomii tego co subiektywne i obiektywne, statyczne i dynamiczne w studiach nad społeczeństwem jest w pewnym sensie również rekonceptualizacja teorii ewolucji społecznej i powiązana z nią teoria działania komunikacyjnego autorstwa Jürgena Habermasa (1999; 2002). Obie te teorie mają charakter historyczny (por. Kmita 2004, 87–89). Ewolucja społeczna jest według niego procesem różnicowania strukturalnego i powstawania problemów wiążących się z integracją systemów złożonych, która prowadzi do adaptacyjnych zmian systemu, zwiększających zdolność społeczeństwa do radzenia sobie ze środowiskiem. Poglądy i wiedza poszczególnych ludzi określają całościowy poziom wiedzy społeczeństwa, który kształtuje jego zdolność do reagowania na problemy narzucane przez środowisko (Habermas 1983, 476–508).

Klasyczno-ewolucjonistyczna wizja, zgodnie z którą te same innowacje i instytucje wciąż pojawiały się w różnych miejscach niezależnie od siebie w wyniku psychicznej jedności rodzaju ludzkiego doprowadziła do reakcji w postaci pojawienia się dyfuzjonizmu. Ten sam klimat intelektualny był

podatną glebą, na której rozwinęła się archeologiczna szkoła kulturowa-histeryczna, której początek dał Gustaf Kossinna. Romantyczne, silnie zrelatywizowane i inherentnie nacjonalistyczne przywiązanie do niemieckiego pojęcia „Kultur”, tkwiło głęboko w folklorystycznej tradycji *Volkskunde*. Pozostawało ono w opozycji do racjonalistycznego, uniwersalistycznego i zrodzonego z ducha oświecenia pojęcia cywilizacji, zakorzenionego w tradycji społecznego ewolucjonizmu (por. Elias 1969). Kossinnę interesowało zróżnicowanie lokalnych kultur. Był on twórcą definicji kultury archeologicznej, którą uważał za zespół podobnych do siebie zabytków z określonego czasu na określonym terytorium. Twierdził ponadto, że za tak zdefiniowaną kulturą archeologiczną kryje się określony etnos. Jego celem było szukanie najstarszych historycznie uchwytanych śladów plemion indoeuropejskich, głównie germańskich, a następnie śledzenie ich jeszcze starszych dziejów przy użyciu map dystrybucji określonych typów zabytków, które wedle jego mniemania były z tymi plemionami związane (Kossinna 1911).

Archeologia kulturowa-histeryczna miała charakter „niewinny” (por. Clarke 1973). Jej przedstawiciele nie interesowali się jej teoretycznymi podstawami. W znacznej mierze w swych studiach i badaniach kierowali się tzw. zdrowym rozsądkiem (Gosden 1999, 472). Zmiana kulturowa w omawianej szkole widziana jest przede wszystkim w kategoriach dyfuzji i migracji. Przy czym o migracjach mówiono w sytuacji zmiany całego repertuaru kultury materialnej a o najazdach w sytuacjach, gdy tylko rządząca elita zajmowała miejsce dotychczasowej, co nie przesądzało o całkowitej zmianie zabytków. Ludzi uważano za konserwatywnych i opornych na zmiany i ogólnie rzecz biorąc w niewielkim stopniu innowacyjnych. Kultury uważano za statyczne ze swej natury i podlegające zmianom tylko wraz z takimi czy innymi zmianami populacji (Bintliff 1984, 17).

Archeolodzy procesualni w praktycznych rozważaniach na temat organizacji społecznej i zmiany kierują się podejściem neoewolucjonistycznym i systemowym. W rozważaniach nad organizacją społeczną akceptują więc klasyczny podział na „strukturę” i „funkcję” (na „statykę” i „dynamikę” społeczną). W jednym z ujęć kultura uważana jest za system złożony z podsystemów, np. ekonomicznego, społecznego, religijnego i kultury materialnej (Clarke 1978, 42–45). System ten oscyluje wokół stanu trwałości, utrzymując stabilne relacje ze swoim środowiskiem naturalnym. Zmiana systemu następuje wtedy gdy z zewnątrz działają na tyle silne czynniki naruszające tę stabilność, tak że system nie jest w stanie dalej utrzymać równowagi, mimo funkcjonowania mechanizmu jego samoregulacji i stałego dążenia do zachowania systemu w stanie równowagi (Clarke 1978, 52). W koncepcji Louisa Binforda kultura stała się „man’s extrasomatic means of adaptation” do warunków zmieniającego się środowiska (Binford 1965, 205). Binford widział zmianę kulturową w kategoriach darwinistycznych. Kultura reprezentuje według niego pulę cech ujawniających się w reakcji na działanie selektywnych cech (doboru naturalnego), jako odpowiednik genetycznej zmienności będącej materią ewolucji biologicznej (Thomas 1999, 449). Kultura angażu-

je się w adaptację społeczności do środowiska i w trwanie jej wewnętrznej homeostazy. Ze zmianą kulturową mamy do czynienia wtedy, gdy pula cech kulturowych elastycznie reaguje na zmieniające się warunki środowiskowe.

Archeologia postprocesualna powstała na fali krytyki archeologii procesualnej, szczególnie jej ewolucjonistycznej i funkcjonalistycznej orientacji z lat 60. i 70. XX wieku. Odrzucając mechanicystyczny i organicystyczny model społeczeństwa i jego kultury archeologia procesualna odwoływała się w swej wstępnej fazie głównie do strukturalizmu (Thomas 1999, 455–459), by w kolejnym etapie oprzeć swe podstawy teoretyczne na hermeneutyce (Thomas 1999, 460–463). Ich wpływ widoczny jest w szczególnym zainteresowaniu znaczeniem oraz w przekonaniu, że świat zewnętrzny nie jest odbierany obiektywnie ale raczej jest konstruowany i przetwarzany w umyśle człowieka. Nie ma więc jednego sposobu odbioru zewnętrznego świata. Jest odwrotnie. Jest on odbierany na wiele różnych sposobów w zależności od kulturowo zdeterminowanych obrazów świata (Gadamer 2004). Od naszej pozycji w świecie zależy to jak go widzimy i wyjaśniamy. Centralne miejsce w kreowaniu znaczeń odgrywa rytuał. Ważne miejsce przyznano *gender studies* (Gosden 1999, 486–488). Za Anthony Giddensem i jego teorią strukturalizmu (Giddens 2003) pod znakiem zapytania postawiono sens rozważania struktur społecznych. Kluczową rolę w przełamaniu pozytywistycznego paradygmatu fazy funkcjonalno-procesualnej archeologii procesualnej odegrały prace Iana Hoddera (m.in. Hodder 1982; 1986).

Archeologia interkontekstualna

Nowym kierunkiem w archeologii, który w praktyce badawczej nawiązuje do wymienionych wyżej nowych kierunków socjologii, rezygnując z dychotomii tego co subiektywne i obiektywne, statyczne i dynamiczne w studiach nad przeszłością, jest archeologia interkontekstualna. Jej zasadnicze zręby zostały nakreślone stosunkowo niedawno przez badaczy skandynawskich (Kristiansen, Larsson 2005, 4–31). Odchodząc od sztywnych stanowisk paradygmatycznych archeologia ta chce twórczo łączyć doświadczenia tradycji procesualnej i postprocesualnej oraz perspektywę lokalną, regionalną z regułami systemu światowego (Kristiansen, Larsson 2005, 4–8). Zaproponowano nową strategię interpretacyjną, która pozwala identyfikować różne instytucje i ich ideologiczny wymiar w źródłach archeologicznych (Kristiansen, Larsson 2005, 11, 12). Postulowane jest odejście od śledzenia i rozważania przypadkowych podobieństw zabytków kultury materialnej. W zamian należy skupić się na studiowaniu transmisji i transformacji ustrukturyzowanych źródeł różnych instytucji społecznych w czasie i w przestrzeni. W tych studiach nie powinien być ważny typologiczny stopień podobieństwa między zabytkami, lecz adaptacja całego zespołu wartości (etosu i światopoglądu) oraz ich ustrukturyzowana materializacja w ikonografii, regaliach, monumentach itd., generujących instytucje i struktury o istotnym dla procesu historycz-

negu znaczeniu, które z tego właśnie powodu zasługują na uwagę badaczy (Kristiansen, Larsson 2005, 32–107). Należy ponownie odkrywać zagubione, interkontekstualne znaczenia, które niegdyś spajały różne instytucje i zachowania. W przeszłości były one zrozumiałe, będąc częścią powszechnie znanych mitów i częścią rytuałów. Obecnie są one izolowane i studiowane jako oddzielne kategorie archeologiczne, takie jak: skarby, groby, osady itd. Postępowanie zgodne z celami archeologii interkontekstualnej wymaga zintegrowanego podejścia, w którym punktem wyjścia jest ustrukturyzowana relacja symboliczna, definiująca niegdyś relacje między instytucjami (Kristiansen, Larsson 2005, 10–15; por też Kadrow 2008b, 197, 198).

Pojawienie się społeczności kultury Hamangia i Varna jako proces kształtowania się etosu wojownika i rycerza

W mniejszym artykule chcę podjąć próbę przedstawienia alternatywnej, w stosunku do koncepcji Jana Lichardusa (1991b), możliwości rozumienia epoki miedzi. Jest nią rozumienie początków tej epoki w kategoriach kształtowania się nowego etosu, poszukiwania jej podstaw ideologicznych i instytucjonalnych, zgodnie z zasadami archeologii interkontekstualnej. Moralne i estetyczne aspekty danej kultury, jej elementy wartościujące, traktuje się łącznie 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. Symbole religijne są obecne w dramacie rytuału i pojawiają się w mitach. Święte symbole odnoszą zatem ontologię i kosmologię do estetyki i moralności. Mają zdolność utożsamiania faktów z wartościami na najbardziej fundamentalnym poziomie. Nadają faktom normatywną wagę. Liczba takich syntetyzujących symboli jest w każdej kulturze ograniczona (Geertz 2005, 151–152). Symbole są oczywiście obecne także w rytuałach pogrzebowych, w tym co nazywamy obrzędkiem pogrzebowym. Stanowi on główne źródło naszej wiedzy o interesujących nas społecznościach i kulturach. Daje on nam jednak raczej wgląd w panującą w nich koncepcję tego jaki świat życia powinien być, niż jaki w rzeczywistości był (Biehl, Marciniak 2000, 201; Ossowska 2000, 9–21). Wydaje się jednak, że dla interesującego nas odcinka pradziejów rozziew między światem propagowanym, a światem rzeczywistym nie powinien być jeszcze zbyt duży (Ossowska 2000, 14).

By zarysować przynajmniej w ogólnym zakresie etos społeczności zachodniego wybrzeża Morza Czarnego w okresie od ok. 5000 do 4400 BC należy zidentyfikować historycznie znane przypadki, które wyróżniają się zdecydowanym podkreśleniem w zakresie kultury materialnej różnic mię-

dzy statusami kobiet i mężczyzn i w których różnice te są istotną częścią ich kultury. 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). 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 historycznych (Latacz 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 pojęcia etosu rycerskiego, zawężone zwykle do średniowiecza, np. Huizinga 1974; Piwowarczyk 1998 itd.), koncepcja Ossowskiej wydaje się szczególnie efektywna jako narzędzie w dalszej analizie. W przeciwieństwie do koncepcji etosu bohaterskiego, obejmującego również IV i III tys. BC na Bliskim Wschodzie (Kristiansen, Larsson 2005, 62–65) oraz idei społeczności wojowników przejawiającego się w różnych epokach i w różnych miejscach globu (np. Vandkilde 2006a; 2006d), etos rycerski w ujęciu Ossowskiej pozwala na ograniczenie pola analizy prahistorycznej do kultur Hamangia-Varna, kultur kręgu połgarskiego, kultury lubelsko-wołyńskiej i brzesko-kujawskiej, czyli do tych jednostek archeologicznych, w których szczególnie wyrazista jest polaryzacja kultury materialnej w zależności od płci, jak to jest widoczne np. w obrządku pogrzebowym wymienionych kultur (por. Kadrow 2008a).

Etos rycerski przejawiał się w różnych epokach i w różnych miejscach (Ossowska 2000). Szereg wspólnych cech określa wszystkie odmiany etosu rycerskiego, inne charakteryzują jedynie jego czasowo-przestrzenne odmiany. W sensie chronologicznym najstarsza forma etosu rycerskiego przejawiała się w kulturze mykeńskiej (Ossowska 2000, 22–36). Wraz z kulturą klasycznej Grecji była to cywilizacja ekskluzywnie męska. Mężczyzna 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. Były one prowadzone w duchu ustalonych i przestrzeganych reguł. Starość była respektowana ze względu na bogactwo doświadczeń i obycie. Cenione były dalekie podróże i doświadczenia zdobywane w obcych krajach (Ossowska 2000, 28–35). Kobiety poświęcały się harmonijnemu życiu rodzinnemu. W przeciwieństwie do mężczyzn były one zobowiązane do czystości przed ślubem i do wierności po ślubie

(Ossowska 2000, 33). Kultura mykeńska miała charakter typowo dworski (Hauser 1974, 52). 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 2008a) skłania do wytypowania kultur Hamangia i Varna oraz kultur kręgu połgarskiego jako najstarszych form przejawiania się etosu rycerskiego.

Kulturę mykeńską można datować od przełomu XIX i XVIII w. do początków XII w. BC (Dietz 1991, 316–317; Manning 1995, 214). Od końca kultury Varna dzieli ją więc ponad dwa tysiące lat, a od końca kręgu kultur połgarskich (tiszapolgarskiej i bodrogkereszturskiej) ok. 1500 lat. Chronologicznie stykały się (?) one natomiast ze schyłkowoneolitycznymi i wczesnobrązowymi kulturami, hołdującymi zróżnicowanemu pod względem płci obrządkowi pogrzebowemu (np. kultura ceramiki sznurowej, kultura pucharów dzwonowatych, kultura mierzanowicka itd.).

Zaproponowana wyżej operacja poszukiwania wcześniejszych, mniej zaawansowanych strukturalnie form etosu rycerskiego wymaga odwołania się do odpowiedniej teorii ewolucji społecznej i kulturowej. Taką teorię oferuje Jürgen Habermas pod mylącą nieco, bo nawiązującą bezpośrednio do marksizmu, nazwą „zrekonstruowanego materializmu historycznego” (Habermas 1983). Kluczem do rekonstrukcji historii człowieka nie jest pojęcie sposobu produkcji i jego kolejnych, ewolucyjnie coraz bardziej rozwiniętych form, tak jak zakładał to marksizm (np. Legowicz 1976, 496). Nosicielami ewolucji są społeczeństwa i ludzie, którzy wchodzą w skład tych społeczeństw. Znamiona ewolucji widoczne są w coraz pojemniejszych strukturach. W toku tego „strukturotwórczego” procesu zmieniają się społeczeństwa i jednostki, a zarazem ich osobowa i grupowa tożsamość. W trakcie ewolucji nie powstają podmioty w makroskali (różnego rodzaju jednostki społeczne), lecz intersubiektywne wspólnoty wyższego stopnia. Oddzielając logikę rozwoju (czyli dającego się racjonalnie odtworzyć wzorca hierarchii coraz pojemniejszych struktur) od dynamiki rozwojowej (czyli procesów, w trakcie których rozwijają się empiryczne substraty) można zrezygnować z unilinearności, konieczności, ciągłości i nieodwracalności historii (Habermas 1983, 487).

Z wyżej wyłuszczonych względów należy oddzielić wyjaśnienie genetyczne (dlaczego określone społeczeństwo osiągnęło określony etap rozwoju?) od wyjaśnienia strukturalnego (jak zachowuje się system, kierujący się na każdym etapie logiką każdorazowo uzyskanych struktur?). Ten sam poziom rozwoju można osiągnąć na różne sposoby. Przeczy to unilinearności rozwoju. Nic nie gwarantuje rozwojów nieprzerwanych. Od warunków brzegowych zależy czy dane społeczeństwo tkwi na jakimś szczeblu rozwoju, czy

też rozwiązuje swoje systemowe problemy przez rozwijanie nowych struktur. Regresy w ewolucji są możliwe. Charakter nieodwracalny mają nie procesy ewolucyjne, ale następstwo struktur, które społeczeństwo musi kolejno wykształcać, jeżeli podlega ewolucji (Habermas 1983, 488).

Dla naszych rozważań ważne jest to, że rekonstruując ewolucję form przejawiania się etosu rycerskiego nie musimy odwoływać się do jej dynamiki rozwojowej. Nie musimy też odtwarzać krok po kroku genetycznie rozumianej sekwencji zdarzeń wiodących od początku etosu rycerskiego w postaci kultury Hamangia i Varna do jego zaawansowanej, historycznie znanej formy w postaci kultury mykeńskiej. Ważniejsze jest natomiast odwołanie się do logiki rozwoju, czyli dającego się racjonalnie odtworzyć wzorca hierarchii coraz pojemniejszych struktur i do zasad wyjaśniania strukturalnego, skupiającego się na tym jak zachowuje się system, kierujący się na każdym etapie logiką każdorazowo uzyskanych struktur. Nie musimy więc 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 nas, że w sekwencji jego kolejnych, historycznych form istnieją luki, które nie wynikają z braków źródłowych, lecz mają charakter strukturalny (np. między etosem rycerskim „słusznie dumnych” w klasycznej Grecji, a etosem rycerskim średniowiecza). W związku z tym nie musimy martwić się brakiem tzw. ciągłości kulturowej między końcem polgarskiego kręgu kulturowego, a np. początkami kultury ceramiki sznurowej twierdząc, że w ramach obu tradycji kulturowych (tj. polgarskiej i sznurowej) istniały warunki do przejawiania się etosu rycerskiego.

Odrzucając koncepcję „epoki miedzi jako historycznej epoki” Jana Lichardusa, w której zasadniczym czynnikiem przemian miały być zewnętrzne wpływy i migracje z terenu stepów północnopontyjskich (Lichardus 1991b; 1991c), wracamy do idei lokalnie uwarunkowanych przemian miejscowego, mezolitycznego środowiska kulturowego (Lichter 2001; Todorova 2002a; 2003). W tym przypadku warto odwołać do teorii „wielkich endogamicznych skoków rozwojowych” (Habermas 1983, 494–495), która ma swe źródło w studiach Maxa Webera nad wpływem etyki protestanckiej na powstanie nowoczesnego kapitalizmu (Weber 1984, 209–260; Weber 2002, 440–442; Habermas 1999, 370–410). Teoria ta wykazuje podobieństwo do idei „mutacji kulturowych o epokowym znaczeniu”, które doprowadziły do powstania wyższych kultur, a przede wszystkim władzy królewskiej w Mezopotamii, najpóźniej w początkach IV tys. BC (Campbell 2004, 72–74). W przypadku wielkich endogamicznych skoków rozwojowych rozwój sił wytwórczych nie był ich warunkiem, lecz następstwem. W tych przypadkach nie „byt określał świadomość”, lecz „świadomość określała byt” (Habermas 1983, 495). To etyka protestancka, a szczególnie protestancka teoria zbawienia doprowadziła do powstania kapitalizmu i do niebywałego rozwoju gospodarczego, a nie odwrotnie (Weber 1984, 209–260). To idea matematycznie zdeterminowanego, kosmicznego porządku, wypracowana przez wykształconą kastę kapłanów

w trakcie systematycznych długotrwałych obserwacji nieba doprowadziła do wykształcenia się ustabilizowanych form władzy państwowej i trwałego rozkwitu organizacji państwowych na Bliskim Wschodzie (Campbell 2004, 72–74). To twórcza synteza doświadczeń lokalnych społeczności mezolitycznych i neolitycznych doprowadziła do pojawienia się zróżnicowanego względem płci obrządku pogrzebowego, a następnie gwałtowanego popytu na przedmioty prestiżowe (ze złota, miedzi, kamienia, muszli itd.), dzięki którym mężczyźni legitymizowali swą uprzywilejowaną pozycję społeczną, a nie migracje hodowców ze stepów pontyjskich.

Mówiąc o zróżnicowanym względem płci obrządku pogrzebowym należy odnieść się głównie do płci kulturowej (por. np. Dornheim *et al.* 2005, 42–47, 63). Płeć (*sex*) nie musi decydować o płci kulturowej (*gender*). Antropologia dostarcza szeregu przykładów trzecich płci (*genders*) oraz innych form transseksualizmu. Płeć kulturowa i relacje między kulturowymi płciami powiązane były z podziałem pracy ze względu na płeć, z rolami, zadaniami oraz statusem kobiet i mężczyzn w życiu społecznym. Płeć kulturowa wiązała się też z wierzeniami kosmologicznymi oraz symbolicznymi zasadami i sądami (Moore 2004, 402–403; por. też Béteille 2004, 315). Dlatego też nie należy zbyt eksponować braku antropologicznych oznaczeń płci (*sex*) zmarłych pochowanych w grobach (np. Anders, Nagy 2007, 88), ponieważ przedmiotem interesujących nas analiz jest płeć kulturowa (*gender*), a nie biologiczna (*sex*).

Społeczności kultury Hamangia i Varna, a nieco później także kultur kręgu połgarskiego dokładały wielkich starań by wyeksponować społeczne i kulturowe różnice między płciami. Wprawdzie już wcześniej obserwowane są zaczątki takich praktyk (por. np. Nieszery 1995, 110), ale dopiero u schyłku neolitu oraz na przełomie neolitu i eneolitu osiągnęły one bardzo znaczący charakter (Anders, Nagy 2007, 91). 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. Bojadżiew 2002; Higham *et al.* 2008), czytelny w wielowątkowych zmianach obrządku pogrzebowego (Boyadżiew 2008), będących świetną ilustracją mechanizmów dynamicznej teorii „stania się społeczeństwa” (Sztompka 2007, 202–219).

W rezultacie wspomnianej przemiany pojawiły się społeczności, w których dychotomia męskie-żeńskie zaczęła stanowić główną oś ich kultury (por. np. Häusler 2000, 342–343). Oddzielenie miejsc grzebalnych (cmentarzysk) od osad sygnalizowało silniejszą separację kulturową świata zmarłych od żywych (Chapmann 1997). Nastąpiło przejście od gospodarki opartej na pierwotnych produktach do gospodarki wtórnych produktów rolnych (Sherratt 1983). Dominującą rolę kobiet charakterystyczną dla wczesnego neolitu przejęli w nowym systemie mężczyźni (Hodder 1995, 67–76). W ewolucjonistycznie zorientowanej klasycznej literaturze antropologicznej przemiana

ta była określana przejściem od matriarchatu do patriarchatu (np. Morgan 1877; Engels 1884).

Przywołane w tym artykule i znajdujące odbicie w źródłach archeologicznych procesy wpisują się w logikę „wielkich endogamicznych skoków rozwojowych” Habermasa. 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 środkowoneolitycznych (Whittle 1996, 24–36). Tu i ówdzie w obrządku pogrzebowym czytelny był zwyczaj podkreślania różnic płci wyposażaniem zmarłych w odmienne przedmioty (por. Nieszery 1995, 110). Powoli narastała też tendencja do grzebania zmarłych poza osadami na oddalonych od nich cmentarzyskach (np. Pavúk J. 1972; Podborský V. 2002). Szerokie rozprzestrzenienie się ozdób z muszli spondylusa w VI tys. BC (Müller *et al.* 1996) potwierdza szerokie 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 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 2002a, 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 uchwytną formę w zwyczaju coraz bogatszego wyposażania grobów męskich w przedmioty prestiżowe, wykonywane głównie z metali. W miarę upływu czasu coraz większego znaczenia nabierało także wyłączone wiązanie 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).

Ważne miejsce w łańcuchu opisywanych przemian społeczno-kulturowych zajmowały społeczności późnoneolityczne w dorzeczu Cisy. Już w późnym neolicie pojawił się tam zróżnicowany względem płci obrządek pogrzebowy, w którym mężczyźni grzebani byli w pozycji skurczonej na prawym boku, a kobiety na lewym (Anders, Nagy 2007, 84). Związek prawego boku z mężczyznami i lewego z kobietami spotykany był później w większości kultur, w którym praktykowano podobne formy rytuałów pogrzebowych (np. kultury kręgu połgarskiego, kultura lubelsko-wołyńska, kultura/grupa brzesko-kujawska, kultura ceramiki sznurowej, kultury przykarpackiego episznurowego kręgu kulturowego łącznie z kulturą mierzanowicką i kulturą Füzesabony; por. Kadrow 2001, 120–127). Wyjątkiem były w tym przypadku tylko środkowoeuropejskie ugrupowania kultury pucharów dzwonowatych (np. Primas 1977, 8) oraz niektóre jednostki kulturowe z wczesnego okresu epoki brązu, np. Adlerberg, Straubing (Primas 1977, 51–55), Singen (Krause 1988, 43–44) i Maroš (Girić 1971), w których strona prawa związana była z kobietami, a lewa z mężczyznami.

Nadcisańskie społeczeństwa późnoneolityczne skupiały jak w soczewce wielokierunkowe wpływy kulturowe (Raczky *et al.* 2007). Same też oddziaływały na sąsiednie obszary. Ułatwiło to z jednej strony adaptację wczesnoneolitycznych wpływów z obszaru zachodniego wybrzeża Morza Czarnego, a z drugiej przyczyniło się do upowszechnienia na innych obszarach (np. na północ od Karpat na Wołyniu i w Małopolsce oraz na Kujawach) wspomnianego wyżej obrządku pogrzebowego. O ile jednak w przypadku Kotliny Karpackiej i kręgu kultur połgarskich (Vandkilde 2006c; można mówić o pełnej adaptacji i rozwinięciu zaczątkowych ewolucyjnie form idei etosu rycerskiego, to na obszarach położonych dalej na północ należy liczyć się raczej tylko z przeniesieniem tam pewnych wyselekcjonowanych idei związanych z tym etosem. Osobnym problemem jest natomiast kontynuacja i rozwój zróżnicowanego względem płci obrządku pogrzebowego w kulturach schyłkowoneolitycznych i wczesnobrązowych (por. Vandkilde 2006a; 2006b; Harde 2006; Harding 2007, 46–70), które łączone są z rozkwitem społeczności wojowników (Vandkilde 2006a; 2006b).

Sławomir Kadrow
Instytut Archeologii
Uniwersytet Rzeszowski
ul. Hoffmanowej 8
35-016 Rzeszów
slawekkadrow@gmail.com

Dawid Kobiątka

Rethinking face-urns through Heidegger, Lévy-Bruhl and... Jim Carrey

Preface

Hitherto archaeologists interpreting face-urns have focused on their symbolic aspects. However, the aim of this paper is to examine Pomeranian face-urns from a perspective emphasizing artefacts as such, not what artefacts symbolise but rather what artefacts were for the prehistoric societies. However, my research does not stand in opposition to the existing approaches. They should rather be complementary. Only by taking into account both a symbolic perspective and the approach offered in this paper – what I shall call a *thingness perspective* – can archaeology take a step closer to grasping the complexity of the face-urns phenomenon. The paper begins with a discussion of Martin Heidegger's thinking about the differences between thing and object. Then I will try to correlate Heidegger's reasoning with the Lévy-Bruhl's concept of *dualité et bi-présence*, using a film, *The Mask* (1994) directed by Chuck Russell, to illustrate Heidegger's and Lévy-Bruhl's thinking about things. Then using some thoughts from archaeology of the body I will investigate similarities between the human body and face-urns. The paper will conclude with an attempt to draw some aspects of the cultural biography of face-urns.

Previous interpretations of face-urns

Pomeranian face-urns have been fascinating archaeologists for many decades. Without doubt, face-urns are one of the most intriguing categories of artefacts known from Poland (see Kwapiński 1999; Kwapiński 2008). The meaning of a face on a pot and the engraved decorations on pots have long been the objects of special interest for archaeologists (e.g. Undset 1890; Kostrzewski 1955, 167; Łuka 1978; Sylwestrowicz 1979; Fogel 1980; Kwapiński 1987, 1993, 1998, 2003; Hensel 1988, 396), from what can be called a *symbolic perspective*. To put it simply, the face-urn is worth studying because it refers to prehistoric symbols and meanings, a perspective that dominates face-urn stud-

ies. However, in my view focusing only on the symbolic aspect of artefacts is from a methodological point of view rather limiting, and in what follows, I specify my reasoning in relation to interpretations of face-urns. The reader should note that the question: 'what is the face-urn' is not the same as 'what does the face-urn symbolise'. The first question is posited from an ontological level, whereas the second belongs to epistemology. Ontology is in this context defined as dealing with the nature of being: 'what is it'. Epistemology, on the other hand, concerns the knowledge of 'how to approach a particular phenomenon'. We should be aware of these two fundamental perspectives and ensure that ontology and epistemology are not be confused with one another. However, it is clear that in the case of face-urns archaeologists have constantly confused ontology with epistemology. That is to say, the question of 'what the face-urn was' has been continually brought down to the epistemological level, that is, 'what the face-urn symbolise'. In other words, the question of 'what a face-urn is' has been understood as 'what a face-urn symbolises'. That is why a decision on the ontological level has consequences at the epistemological level. Let me consider this observation closer.

Taking into account this confusion one can distinguish two main theoretical positions concerning Pomeranian face-urns. On the one hand, the face-urn is regarded as a symbol (pot symbolising a body), a portrait of a human being buried in the urn (e.g. Ossowski 1879; Kostrzewski 1955, 167; Hensel 1988, 396). On the other hand, the face on a pot is not only a symbol of a human being, but a representation of the 'death deity' (Łuka 1978, 244) or deity to protect the person buried in the vessel (Kwapiński 1987). Magdalena Kowalska (2003) proposed a slightly different point of view. According to her, face-urns can be approached as artefacts used in mortuary performance. However, this position is still embedded in the *symbolic perspective* and presumes the passive role of face-urns. Also Kwapiński (2003), changing his earlier views, suggested looking at face-urns as the ritual body of the dead imbued with magic agency. So, in this context one could pose the following question. Is there any alternative to this symbolic point of view? I claim that there is one and in order to go beyond *symbols* and *symbolisations* in archaeology one must try to, first of all, answer the question of what are artefacts approached by archaeologists? Another way to put it is to say that closer attention must be given to things.

Artefacts are (*not*) objects

Face-urns are a part of material culture. This statement should not be controversial, especially when one adds that the face-urn is an artefact from the distant past (basically HaD). However, to restate a philosophical cliché, the more obvious something is, the more problematic it may be. I suggest that we can observe something very similar in archaeology. So, a seemingly naive, but fundamental question for archaeology should now be posed: what, then, is, an artefact? To simplify archaeologists' thinking:

For a discipline concerned with the study of human actions and human development through time, the central place accorded in archaeology to *artefacts*– *objects* made and used by people– is not hard to understand. They are the direct products of human intelligence and, however incomplete the archaeological record and however selectively objects entered that record, they are actual items that were deliberately made and utilized. [...] Archaeologists may be ultimately concerned with the broad issues of social, political and economic systems, and the individual *objects* standing in serried ranks in museums may seem far removed from these, but it is the *objects* that are a source of fundamental data [...] (Slater 1999, 344; my italics).

This passage makes it clear that in archaeological discourse words such as 'artefact', 'object', and 'thing' are just synonyms. This, however, requires elaboration and a clear distinction between the words should be established, drawing on contemporary culture and the way things are perceived today. This is a crucial point because archaeology and archaeologists are inherently part of today's society and culture (see e.g. Shanks, Tilley 1987; Holtorf 2005, 2007), a factor that is sometimes forgotten. As participants in the contemporary world, archaeologists project their own habits, customs and day-to-day practices onto archaeological remains and their interpretation. It is vital to note that things are treated as something passive, material, dead, sometimes-useful *objects*¹. Along the same lines, things are tools whose main aim is to be used by humans in their lives. The same holds true for properties of things' often conceived as inherent to them, such as colour, weight, shape and so on (for a detailed account see Pałubicka 2006). This reasoning can be expanded with reference to Figure 1, which is a 'typical' Pomeranian face-urn from Kozia Góra 1 (Poland). Its archaeological characteristics are as follows:

¹ This is a simplification of a more complex issue (see e.g. Gell 1998).

Urn no. 2 – pottery face-urn with slightly coin-shaped neck, separated by a small curve from the bulging body of the pot. Two rows of slanting cuts run above and below. On the face the ears are hemispherical with four pierced holes. The eyes are rings with marked pupils. Aquiline nose has marked nasal septum. Around the bulging body of the pot there is a chevron motif in a zig-zag pattern, filled with white incrustation. The pot has a flat base. Diameters: height – 20,8 cm, ball's diameter – 20,7 cm, edge's diameter – 10,5 cm, bottom's diameter – 9,9 cm. The clay is tempered with by gypsum. The surface is smooth and dark coloured (Kuczkowski 2001, 211; my translation).



Fig. 1. Face-urn nr 2 from grave nr 19 from Kozia Góra 1, commune Mrocza (Poland) (after Kuczkowski 1997, 13, Fig. 13).

Ryc. 1. Urna twarzowa nr 2 z grobu nr 19 z Koziej Góry, gm. Mrocza (Polska) (za Kuczkowski 1997, 13, Ryc. 13).

The human being is seen differently, as an active, living social actor. In this regard humans create things, not the other way round. Also a human being lives in contrast to thing. But is this description really so clear? Is the face-urn so passive and obvious a category of artefact as the above description of the face-urn seems to suggest? Is the face-urn a thing? To answer these questions I shall refer to Martin Heidegger.

Heidegger is one of the theoretical inspirations in contemporary archaeology, and the concept of *Heideggerian archaeology* is established in archaeological discourse (e.g. Gosden 1994; Thomas 1996; Karlsson 1998). The classic volume used by *Heideggerian archaeology* is *Being and Time* (Heidegger 1996). There is, however, a short and less known

paper that is crucial to archaeological thinking about artefacts, namely *The Thing* (Heidegger 1975)².

In this short essay Heidegger investigates the difference between thing and object, taking as an example a pot – the jug. So, what then, is a thing? Heidegger claims that a thing is “self-supporting independence of something independent”. He defines independence very precisely. First, a thing is not something that just stands before us as human beings. Secondly, a thing is not a mere representation (of something else). Representation and position ‘before’ characterise an *object*, not a thing. Thirdly, a thing is not a sum of properties. A thing is a jug. A pot as a “self-supporting jug has to gather itself for the task of containing”. A jug as the vessel contains a space. It is the space that is shaped by the potter. A space is what holds the jug as a thing. Later outpouring the void a vessel is filled in and gives for instance wine, water and so on. And such giving is crucial for Heidegger. That is why the thing is a *giving gift*. A jug, the giving gift gathers in an instance four components of sky, earth, mortals and divinities. As Heidegger (1975, 174) maintains:

In the gift of the outpouring that is drink, mortals stay in their own way. In the gift of the outpouring that is a libation, the divinities stay in their own way, they who receive back the gift of giving as the gift of the donation. In the gift of the outpouring, mortals and divinities each dwell in their different ways. Earth and sky dwell in the gift of the outpouring. In the gift of the outpouring earth and sky, divinities and mortals dwell *together all at once*. These four, at one because of what they themselves are, belong together.

Which is why, the thing is a thing only when thing things and by *thinging* gathers. *Thinging* of the thing is precisely being self-united fourfold – the giving gift which gathers and holds sky, earth, mortals and divinities. In that way the thing as a thing presences itself. So:

The jug’s presencing is the pure, giving gathering of the onefold fourfold into a single time-space, a single stay. The jug presences as a thing. The jug is the jug as a thing. But how does the thing presence? The thing things. Thinging gathers. Appropriating the fourfold, it gathers the fourfold’s stay, its while, into something that stays for a while: into this thing, that thing (Heidegger 1975, 174).

That view stands in contrast to archaeological practice of interpreting face-urns. Seeing face-urns only by functional aspects (as pots

² The situation in Polish archeology is different. For Andrzej P. Kowalski (2000, 2001) *The Thing* is one of the crucial references to Heidegger.

for human bones with a certain weight, height colour, ornamentation, etc.) is the reason why face-urns are treated as objects, as something that stand in front of human being. The thinging character of a thing is lost in science and in archaeology too. For archaeology things are just objects.

Although I claim that the face-urn is precisely a *thing* in a strictly Heideggerian sense of the term, I would like to add to Heidegger's account a more 'anthropological' point of view. But first: in what sense is the face-urn the *thing*? First of all, the face-urn holds a void and human bones in itself. A face-urn gathers gathering, gathers bodies in itself. This face-urn provides a dwelling for the dead. Thereby humans dwell in face-urns. Dwelling is the gift given by the face-urn. That is why the face-urn is also a giving gift, as it gives the space and the 'body' for the human ashes. A face-urn can be seen as existing in one of four attributes, as it mirrors earth, sky, mortals and deities. To paraphrase Heidegger's reasoning, in the gift of dwelling, mortals stay in the face-urn in their own way. In the gift of dwelling that concerns mortals, the divinities stay in their own way possibly because death was linked with beliefs and gods by the people who made face-urns. In the gift of dwelling, mortals and divinities each dwell in their different ways. Earth and sky are mirrored in the gift of the dwelling. A face-urn was made using clay (earth) and water (sky). Clay and water are not just materials that were used to make face-urns. 'The Earth is not a geomorphological creation, but a power of a breeding and absorbing element. The Sky is not a celestial firmament, or the source of rainfall, but rather the residence of the gods' (Kowalski 2000, 110; my translation). In the gift of dwelling in a face-urn, earth and sky, divinities and mortals dwell *together all at once*. These four, because of what they themselves are, belong together.

In addition, a face-urn is not a vessel because it was made in clay; rather, the face-urn had to be made – it is a holding vessel for the void and human bones. Finally, the face-urn is a face-urn because it is *urn-ing itself* and human remains. This neologism, the urn that is urning itself can be theoretically regarded as acquiring identity by the face-urn as the thing, not merely the object.

Heidegger offers us a philosophical point of view on relations between things and objects. What he means by *thing things* and *thinging gather*, and also my own claim that the *face-urn is urning itself*, can be

compared to anthropological observations. As clearly stated by Kowalski (2000; 2001, 31–38) Heidegger's project can be understood as a philosophical description of syncretic experience by non-European societies and possibly prehistoric ones as well. Here, it is worth referencing Lévy-Bruhl, the French philosopher and ethnologist, who pointed out that:

Inanimate entities such as rivers, boulders, mountains, things made by man, like houses, weapons, tools etc., are all capable, like living beings, of exercising a good or bad influence upon the fate and upon the success of those who approach them or make use of them. Since the primitive finds no difficulty in assuming homogeneity in all entities, he does not think it any stranger that he should have to depend on the goodwill of his spear or of his canoe than on the good offices of the omenbirds or of his own fellows, and since, as we know, he considers no metamorphosis to be impossible, his feeling about this is all the stronger. The real matter of importance to the primitive mind is not the form assumed by beings and things, which may at any moment change entirely; it is not their physico-chemical properties or their psychological functions, about which he knows nothing – it is the influences emanating from them, and hence their disposition with respect to him (Lévy-Bruhl 1973, 106–107; see also Kowalski 2001, 51).

As *dispositions* are seen by Lévy-Bruhl they have nothing whatsoever to do with qualities usually of interest to archaeologists, such as weight, colour or length of artefact. The problem, however, is that an archaeological account is the result of historical and cultural processes which characterise Western societies. The beginning of these processes lies in ancient Greece (Kowalski 2001) when early philosophers began to think about the nature of the world (i.e. philosophical thinking – *myślenie filozoficzne*). Societies that predate the first philosophers or had no contacts with the ancient world are described by Kowalski as characterised by pre-philosophical thinking (*myślenie przedfilozoficzne*). For such societies the world was syncretic, united and thinking was already a form of acting. Things were experienced as *dispositional* rather than as object, which has its own characteristics such as colour and weight. Thing was thus important through its *dispositions* rather than by its qualities. Researchers such as Lévy-Bruhl, Heidegger and Kowalski describe the same thing in different words. This thing is how people in Europe, ancient Greece and in prehistory thought/acted.

The crucial point is that, for the archaeologist, *dispositions* are imaginative qualities impossible to approach in a standard archaeologi-

cal way (e.g. measuring, weighing). Indeed, *dispositions* were possibly a constitutive part of things identity in past societies. It is *the process where the thing becomes itself*. Things were experienced as dynamic and living beings (from the point of view of prehistoric people who made and used them). Such a view defines precisely pre-philosophical thinking. In accordance with pre-philosophical thinking the thing acquired its quantity, its own dispositions, its own thingness which constituted it as the thing and not as an object which stands in front of a human being.

This is a very general overview but still concise enough for this stage of argument. Some conclusions should be drawn from the discussion above: basically, the thing and the object are not synonyms. A prehistoric artefact (the thing) should always be seen as a potentially dynamic item, as giving gift, as a *thinging* thing endowed with *dispositions*. It is the way in which the face-urn may be treated as the thing, not as the *object*.

Dualité et bi-présence

The concept of *dualité et bi-présence* was proposed by Lévy-Bruhl (1965, 158–184) to explain processes during which the person from non-European societies believes in transfer from one being into another. The basis for that human being position is a lack of conviction that empiricism is the only way to understand the world. For non-European societies the world is not only what one can see, smell or touch. In other words, the world is not a set of experiences as well as perceptions. What we are dealing here with is not just a naive attempt to use the thoughts built upon observations of non-European societies. What needs to be emphasised is that *dualité et bi-présence* should rather be perceived as a framework within which I examine the context of social processes linked with face-urns. As also suggested by Kowalski (2001, 18), prehistoric humans might not have treated their surrounding world in the same way as a scientist looking for a solid framework to understand the world. Lévy-Bruhl provides a useful illustration of this, discussed also by Kowalski – the case of the werewolf. According to Lévy-Bruhl when a wolf skin is worn the individual is not the same person. Rather, one transfers into a new being, not human, but also at the same time not wolf. Consequently, one becomes,

and is regarded by others, as a new being, a werewolf (or a new ontological being). 'It is not that the soul changes into an animal's body, but that the human 'I' completely changes its form' (Kowalski 2001, 22; my translation). What one sees is the act of creation of a *new* being which is simultaneously one, but also two separate beings. That is why one can be *double* being. It is an example of what Kowalski (2001) calls pre-philosophical thinking³.

Such process of changing one's ontological status can be seen as an example of what is referred to in poetics and literary as the comparison. In archaeology, however, we usually approach the past using more or less conscious metaphor(s). Writing about metaphors in the context of Early Iron Age societies, for instance, presupposes the division into the signifier and the signified (Kowalski 2001, 115–116). With reference to face-urns, it is only by using some sign or symbol that one can express the idea by metaphor. In accordance with that view an artefact symbolises and refers to more abstract ideas. In other words, by using a part of something one can express the whole. The structure of metaphor then can be defined as follows: A symbolises B.

What is often ignored in archaeological discourse is the possibility of alternative logic of experience framed by culture. At this point we can elaborate more on the aforementioned comparison. The structure of the comparison is defined as follows: A like B, A as B (Kowalski 2001, 110). It is crucial that the differences between A and B disappear: *A is B!* For example, a man wearing a wolf skin does not represent or symbolise the werewolf. A man wearing wolf skin *is* the werewolf. There is no distinction between what signifies and which is signified. That is why, saying that the thing symbolises something is inadequate. The thing *is* precisely that which archaeologists think it only symbolises. It is likely that in past societies the comparison was much more a common logic of thinking/acting than it is usually admitted. From this point of view, many symbolic interpretations of artefacts may need revision. To Kowalski *dualité et bi-présence* is the purest example of

³ Contrary to a pre-philosophical thinking, from a philosophical point of view a human being wearing a wolf skin does not change one's ontological status. One is still and just a person wearing a wolf skin. The acme of a philosophical thinking is represented by scientific discourse. That is why it is more likely that people making face-urns should be seen as representatives of pre-philosophical thinking rather than philosophical thinking.

the comparison, of pre-philosophical thinking. This statement can be illustrated by Lévy-Bruhl:

Let us refer, for example, to the striking story in which Petronius relates the adventure of a soldier werewolf, which may serve as a type of a number of other similar ones: the man and the animal are in reality one and the same individual. It is not the soldier's soul that leaves him to enter the body of the wolf, for the soldier himself and the wolf make but one (Lévy-Bruhl 1965, 158).

If we reflect, moreover, that assuming the skin of an animal is, literally, becoming that animal, the conclusion is forced upon us. The man-leopard of the West Coast of Africa, when he covers himself with a leopard-skin, is not disguised, as we say, as that animal. He veritably *is* a leopard, without ceasing to be a man (Lévy-Bruhl 1965, 167).

To put it simply, I presume that this structure of transgression could extend beyond the relations between human being and animal. What, then, if the structure of the *dualité et bi-présence* could take place in relations between human being and a thing? My theoretical proposal can be illustrated as at Fig. 2.

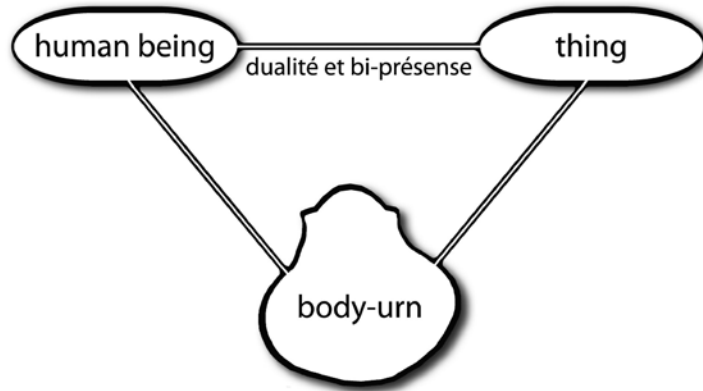


Fig. 2. *Becoming the body-urn.*
Ryc. 2. *Stawanie się ciałem-urną.*

The fundamental assumption in describing the body-urn (Fig. 2) is that the people who were making Pomeranian face-urns represent a pre-philosophical mode of thinking. So, in the context of face-urns the human being is one's ashes. The thing is a pot. The human ashes and a pot are separated entities. The situation changed dramatically when human ashes were put into the pot. Precisely at the moment when human ashes were deposited into the pot two separated entities united.

We cannot then refer to human ashes and thing anymore. Rather we deal with the human-thing, the *body-urn*. This act of uniting human ashes and a pot can be seen as a form of *dualité et bi-présence*. In that sense the face-urn does not symbolise the body of the dead or of the death deity as was proposed in the literature. Quite the opposite, a face-urn (human ashes and a pot) becomes a new being, the human-thing. To paraphrase Lévy-Bruhl, the face-urn *was becoming* a human-thing, without ceasing to be a man and a thing at the same time. As the thing face-urn has something in common with human being (bones), so the human being face-urn has also something in common with the thing (pot). The result creates the human-thing, a body-urn.

To put it in another way, the human body (remains of) and pot (with elements of the human face) created a new being or existence during *du-alité et bi-présence*. This *being* is what is usually regarded in archaeological discourse as a face-urn. In this sense, the differences between human being and thing have overlapped and mixed. A human being and thing started to a new *continuum*. The result is, of course, human-thing or to put it another way, a body-urn. It was a new ontological being. Possibly when the ashes were put into the pot the constitutive elements took place. Then, a new being, a body-urn started its independent, own being. Despite having *dispositions* characteristic of both human and thing, this new being should likely be regarded as sum of them. A body-urn as the result of *dualité et bi-présence* had qualities which were not achieved by the people who modelled them. It is only by uniting the thing and the human body that a new being could emerge.

A body-urn is not an object. Looking at it as a symbol, or portrait of the human being, is also not appropriate. Such perspectives reduce and divide the body-urn into a pot and on the other hand, human ashes which were put into it. Of course, the body-urn consists of human being *and* pot (thing). And my theoretical point is very simple; perhaps it is time to address face-urns holistically and ontologically. More precisely, from this perspective one approaches not so much a pot and/or the human ashes but one coherent, single being – the body-urn. The body-urn is a process of uniting the two entities. Putting ashes into the vessel was the moment when and where the outset of *dualité et bi-présence* may be located. What I mean by becoming the body-urn has much in common with *The Mask*, a film directed by Chuck Russell, which clearly illustrates the previous discussion.

There is always something to learn from American blockbusters, and it is remarkable that archaeologists have ignored this source of inspirations and explanations of social/cultural phenomena (but see Shanks, Pearson 2001, 68–101). I will present one example in detail – *The Mask* (1994) (Fig. 3).



Fig. 3. *The Mask*, the human-thing (downloaded from [http://en.wikipedia.org/wiki/The_Mask_\(film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Mask_(film)), accessed 2009-04-14).

Ryc. 3. *Maska*, człowiek-rzecz (pobrano z [http://en.wikipedia.org/wiki/The_Mask_\(film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Mask_(film)), dostęp 2009-04-14).

Briefly, the film is about a shy man (Stanley Ipkiss played by Jim Carrey) who found a mask. When Stanley puts the mask on he becomes a hyperactive, green being who is the absolute opposite of the shy Stanley. It is inadequate to claim that when Stanley is wearing the mask he is still one and the same person, but seeing him as an absolutely new being is also not appropriate. Which is why he is and is not simultaneously the same person wearing the mask. The moment when Stanley puts the mask on is strictly comparable with the moment when the human ashes were deposited into a face-urn. Human remains and a thing unite just like Stanley when he puts the mask on. In both cases we deal with *becoming* a new ontological being. In *The Mask*, the

green hero is also dual, the result of Stanley and an enigmatic thing. In other words, *The Mask* is a human-thing.

The Mask is a new being, the sum of uniting the human being and the thing. It is *dualité et bi-présence*. Here one can see the fundamental difference between metaphor (symbolic perspective) and comparison. When accepting the symbolic perspective, the archaeological account of *The Mask* would be that it symbolises Stanley's alter ego. But *The Mask* is a human-thing which does not symbolise anything. In the same vein the body-urn should be approached as a combination of the human being and a thing, but simultaneously as something new, which cannot be simply reduced to the sum of the human's and thing's characteristics. *The Mask* also illustrates Lévy-Bruhl meaning of *dispositions*. The green hero, *The Mask*, has features which are not just a set of human and thing's properties. These features, which like being undead and have an impact on the human, are *dispositions* of *The Mask*.

The Mask is a new quality, a new creature much as the body-urn possibly was. That is why *The Mask* (human-thing) can be seen as a contemporary version of the face-urn (body-urn). Thus the words – *The Mask from zero to hero* – on Figure 3 should rather be read as *The Mask from human being to human-thing*. If such reasoning is accepted then maybe archaeology may look for parallels between human being and body-urn? I would suggest taking a closer look at this problem.

Archaeology of the body

There are at least three reasons for making reference to the *archaeology of the body*. Firstly, a body-urn has very characteristic features, that is, modelled elements of the human body (eyes, ears, nose and mouth). Secondly, some compositions on the body-urn's surface are seen as representations of pins, necklaces, fibulas and other items. Though this is rather banal observation, it nevertheless needs to be brought out. All these engraved representations are ornaments of the human body. Lastly, and possibly most importantly, a body-urn is a container for human ashes. In this sense, ashes should be perceived if not literally as the human body, then, at least as remains of it. The key point is that, the body-urn links and gathers many different levels of the human body.

Very briefly, there are two basic points of view on the archaeology of the body⁴. Firstly, the human body can be treated as an artefact. The body is a tool and symbol which is used by people to communicate something, in building and maintaining particular social relations (e.g. Treherne 1995). Here the main theoretical inspirations are drawn from social and cultural anthropology and especially the writing of Michel Foucault (e.g. 1977). In the second perspective, the body is regarded as a medium through which humans experience the world (e.g. Tilley 1994). Here archaeological explanations are based on phenomenology and hermeneutics drawing on the works of Maurice Merleau-Ponty's (1999). Heidegger's works (e.g. 1996) are crucial points of reference.

To return to body-urns, I claim that although a body-urn is not a flesh-and-blood being the role of the human body in reinterpreting body-urns is crucial. Why? What one encounters when examining the body-urn is not only the material expression of an idea and the idealisation of a material. Is not body-urn the outcome of human actions and experiences? What if the body-urn is not only the materialisation of an idea, but also the materialisation of experiences? In other words, people might have expressed their own experiences on face-urns, especially when we accept a pre-philosophical logic of thinking/acting for these people. That is why a modelled face may indicate possible dispositions of body-urns like such as eating, speaking, seeing and hearing – the generality of living.

A closer comparison of the human body and body-urns provides very interesting parallels. Today, archaeological knowledge about the people who created body-urns is documented in many excavations that have produced large amounts of pottery and other artefacts. These underpin the broad knowledge of the archaeologist about material culture, such as: what types of pins, necklaces and fibulas were used, and exchanged (e.g. Łuka 1963; Andrzejowska 1981; Kamińska 1992; Gedl 1993). All these things are regarded as ornaments of the human body. It is relevant to note that the same things or their representations are often found in body-urns or marked on them and this is the most direct way to see the parallels between human being and body-urn. Both share the same material culture which was used in more or less the same way.

⁴ For more about the archaeology of the body (see Yates 1993; Meskell 1999; Hamilakis *et al.* 2002; Hodder, Hutson 2003, 106–124; Joyce 2005).

The second aspect to point out is a very typical feature of body-urns, an incrustation. Hitherto, an incrustation has been regarded as a white powder, which was used to fill in engraved decorations. As a consequence, one is tempted to say that, an incrustation is of less importance to the interpretation of body-urns. Nevertheless, the reason for incrusting body-urns needs elaboration. However, when one treats the face-urn as the body-urn incrustation also fundamentally changes its character. It is no longer some extra aesthetic element on the body-urn. An incrustation is a form of painting of the body-urn. Painting of the body is a very widespread cross-cultural phenomenon (e.g. Buis 1997; Schildkrout 2004). There are many different reasons for it, but the meaning of painting is not the most important factor to be discussed here. The fact that there is the comparison between the human body and body-urn is vital enough and confirms our way of thinking. Which is why, incrustation should be seen as a form of painting the body-urn.

Furthermore, the character of engraving onto body-urns should be elaborated, but first a more general observation that, it is as common to paint as to tattoo the human body. Both are cultural phenomena encountered widely chronologically and across the globe (e.g. Gell 1996; Atkinson 2003; Thomas, Cole, Douglas 2005). The human body was and is used today as an expression for social practices, and tattooing is one of the mechanisms of such expression. But in contrast to painting, tattooing is a permanent element of one's body, and there is no possibility of washing away a tattoo, as one can with paint. Thus, tattooing not only ornaments human body, but is also a form of creating and changing the body. So, is the engraving of the body-urn a form of permanent change that not only ornaments the body-urn but creates and shapes it?

Finally, the face is a part of the body to which special attention is usually paid. Social life literally refers to *face-to-face* meetings, and the face can be seen as a fundamental component of social life. That is to say, every social explanation has to take into consideration a face and its significance (e.g. Bates, Cleese 2001; Brophy 2005), and the same applies to body-urns. The face is the only part of the body which is carefully modelled on bodies-urns⁵. That is why archaeologists studying body-

⁵ There are, however, exceptions to that rule. There are very few bodies-urns known which have modeled or engraved hands.

urns have focused on it, and rightly so as, without doubt, the face is a crucial aspect of body-urns. This then is the last visible comparison that I wish to draw between the human body and the body-urn.

Now I will focus on the consequences of seeing 'face-urns' as body-urns, using some elements of the *biography of things*.

The biography of things

More than two decades ago Igor Kopytoff (1986) stated that things have biographies and lives like humans. Of course, what Kopytoff had in mind were social and cultural aspects of things and his views were very attractive to archaeologists studying artefacts. Indeed, since Kopytoff's paper many archaeological books and papers concerned with the cultural biography of things have been published. However, in every case the words 'life' and 'biography' are used only as a metaphor. In other words, life as such is a metaphorical tool to explore reinterpretations and reuses of themes under consideration. This is why, for example, a megalith can be born, mature and finally die or even be reborn. In contrast to such approaches, I suggest that the 'life' of things in prehistoric societies can be also taken literally.

So, returning to Lévy-Bruhl, the possibility that things in prehistoric societies might have *dispositions* which today characterise only human beings, should always be kept in mind. On the other hand, even if one admits the possibility described by Lévy-Bruhl, the crucial issue is how to approach dispositions of body-urns? Or to put it another way, how does one report the material evidence of such mental processes embodied in archaeological remains? To this question, I propose that when one takes a closer look at body-urns, there are indications of such processes that can be interpreted using a biographical perspective.

For a long time archaeological discourse on body-urns has underlined the fact that body-urns could be consecutively added to cist-graves. Indeed, the opposite situation is no less likely, as body-urns could also be taken out. Usually archaeologists tend to focus on what the ornamentation of bodies-urn symbolises. I would like to propose something which is even more crucial to rethinking 'face-urns' (body-urns). Production, or more precisely, the technology of production of such engravings might have been deeply sophisticated (at least more than it is indicated in the literature). There are three types of mecha-

nisms for engravings. The first is incisions made before the pot was fired. These are usually deep and 'vulgar'. The second mechanism can be seen on body-urns with very delicate lines on their surfaces, which have been scratched on after firing. The last category is the mixing of deep and 'vulgar' incisions and shallow scratches⁶. In looking at how to explain this, the role of *rites de passage* may be of some help.

Recently Jacek Woźny (2000, 123–127) pointed out that features of cemeteries where body-urns are found should be interpreted as remains of a landscape divided into three spheres mirroring the basic schema of *rites de passage*. There is, however, a more crucial lesson to be drawn from the French ethnologist Arnold van Gennep (1960), who insisted that the essence of *rites de passage* refers to the human body. The crucial processes of changing one's social status takes place there, as the body is tattooed, scarified, painted and ornamented (consider the fact that all these elements also concern body-urns). The reason for these processes is that the human body does not change drastically and suddenly. In contrast to it, the change of social status is something sudden. For example, it is a matter of social agreement that the transition from teenager to a fully-fledged adult is a rapid process. This is why the human body is used to present this change. And to bring the argument to a crucial point, what if body-urns are then the embodiment of more or less similar practices? Today, we know of many examples of body-urns that have holes for earrings, but earrings are absent (Fig. 1). What if earrings were put on the body-urn and later removed? The same could hold for other category of artefacts such as necklaces or pins. If cist-graves were opened, people would deposit and later take out artefacts. Body-urns may have been living beings for people who made them. From this point of view, *rites de passage* might touch not only human being, but also human-thing (body-urn).

What, then, of incrustation (painting), which is such a typical feature of body-urns? When looking at body-urns using Lévy-Bruhlian *dualité et bi-présence* incrustation is an important feature. In the same way as earrings and artefacts might be given and taken out from body-urns, an incrustation (painting) might not only be a secondary process. Again, what if body-urns were painted according to some rituals (which Kowalska (2003; 2005) tried to show)? Kowalska approached the role of body-urns in mortuary performance. However, she still sees

⁶ During my survey the first category of engravings was predominant.

body-urns as just objects in such rituals. As indicated above, the body-urn should not be perceived exclusively as an object. On the contrary, the 'face-urn' is a body-urn, a human-thing. That is why during the mortuary performance studied by Kowalska body-urns may not have been just objects, or property in rituals. Rather, they were active social actors, possibly even more important than the living people who also took part in such rituals. It is important to note that mortuary rituals might not have been only a singular event, but might have been performed and repeated several times. Drawing on the discussion above it is more than possible that body-urns were taken out of cist-graves from time to time to take part in unknown rituals.

In this sense body-urns not only lived metaphorically, but crucially, they could live literally in the sense of *existing* for the people who made them. The body-urn might have been born during the process of *dualité et bi-présence*, and later live, mature and die. It is, once more, worth highlighting that while cist-graves were not destroyed, the body-urns put into it were broken⁷. Such broken vessels might be evidence of the final death of these beings, the body-urns. The broken body urns may also be confirmation of the well-known Lacanian dictum that *one only dies twice*. The first death is biological, while the second one, a symbolic death, happens when one is excluded from the symbolic structure/community⁸. The broken body-urns, then, might be perceived as an evidence of the second and final death (compare Chapman 2000).

Conclusions

Body-urns have generated multiple, often-contradictory interpretations. In this essay I have tried to *rethink* body-urns from a perspective beyond *symbolic archaeology*. Drawing close attention to body-urns as things and not only as prehistoric symbols has paradoxical implications. For example, when one compares Heideggerian understanding of thing and the way that archaeologists conceptualise artefacts the

⁷ Possibly in most cases we deal with post depositional processes. However, I do not think that all broken body-urns can be explained in that way and John Chapman (2000) clearly shows that intentional destruction of artefacts was common in past societies.

⁸ Of course, it may also be possible to firstly die in symbolic way and then in a biological way, like Antigone who was first excluded from the local community (symbolic death) and then died as a biological entity (Žižek 1989, 131–136).

body-urn is not even an artefact, because the body-urn is not an object. Archaeology should theorise and more carefully use terms such as thing, artefact and object. They should not be treated as synonyms in archaeological approaches.

To underline an alternative way of thinking of 'face-urns' I proposed the term *body-urn*. The reason for this was to draw attention to the dynamic character of things in general, and human-things (body-urns) in particular in prehistoric societies. The potential of contemporary culture to archaeological theory should also be noted as a help to approaching the past. Contemporary culture can be a rich vein for the archaeologist, who should more often put the *The Mask* of Chuck Russell's film on the face of archaeology. The consequences might reach beyond our theoretical comprehension.

References

- Andrzejowska M. 1981. Kolczyki ludności kultury pomorskiej. *Wiadomości Archeologiczne* 46, 185–234.
- Atkinson M. 2003. *Tattooed: the sociogenesis of a body*. Toronto.
- Bates B. and Cleese J. 2001. *The human face*. New York.
- Brophy J. 2005. *The human face*. New York.
- Buis W. 1997. *Body painting*. West Palm Beach.
- Chapman J. 2000. *Fragmentation in archaeology. People, places and broken objects in the prehistory of South Eastern Europe*. London.
- Fogel J. 1980. Uzbrojenie ludności kultury wschodniopomorskiej. *Przegląd Archeologiczny* 27, 87–123.
- Foucault M. 1977. *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York.
- Foucault M. 1993. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Warszawa.
- Gedl M. 1993. Zapinki krzyżowe w kulturze pomorskiej. In F. Rożnowski (ed.), *Miscellanea Archaeologica Thaddaeo Malinowski dedicata*. Słupsk–Poznań, 153–165.
- Gennep van A. 1960. *The rites of passage*. Chicago.
- Gennep van A. 2006. *Obrzędy przejścia*. Warszawa.
- Gell A. 1996. *Wrapping in images: tattooing in Polynesia*. Oxford.
- Gell A. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford.
- Gosden C. 1994. *Social being and time*. Oxford.
- Hamilakis Y. and Pluciennik M. and Tarlow S. 2002. *Thinking through the body: archaeologies of corporeality*. New York.
- Heidegger M. 1996. *Being and time*. Albany.
- Heidegger M. 1975. The thing. In *Poetry, language, thought*. New York, 165–185.
- Heidegger M. 1997. Rzecz. *Principia* 16–17, 7–24.
- Heidegger M. 2004. *Bycie i czas*. Warszawa.

- Hensel W. 1988. *Polska starożytna*, edition 3. Wrocław.
- Hodder I. and Hutson S. 2003. *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge.
- Holtorf C. 2005. *From Stonehenge to Las Vegas. Archeology as popular culture*. Walnut Creek.
- Holtorf C. 2007. *Archaeology is a brand! The meaning of archaeology in contemporary popular culture*. Oxford.
- Joyce R. A. 2005. Archaeology of the body. *Annual Review of Anthropology* 34, 139–158.
- Kamińska M. 1992. Napiersniki kultury pomorskiej i ich wyobrażenia na popielnicach twarzowych. *Wiadomości Archeologiczne* 52, 17–44.
- Karlsson H. 1998. *Re-thinking archaeology*. Gotarc Series B, no. 8. Göteborg.
- Kopytoff I. 1986. The cultural biography of things: commoditization as process. In A. Appadurai (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, 64–91.
- Kostrzewski J. 1955. *Wielkopolska w pradziejach*, edition 3. Wrocław–Warszawa.
- Kowalska M. 2003. Urny pomorskie jako „rekwizyty” w dramaturgii obrzędu pogrzebowego. In B. Gediga and A.P. Kowalski (eds.), *Estetyka w archeologii*. Gdańsk, 21–27.
- Kowalska M. 2005. Dramaturgia obrzędu pogrzebowego w kontekście koncepcji „rytuałów przejścia”. In M. Fudziński and H. Paner (eds.), *Aktualne problemy kultury pomorskiej*. Gdańsk, 251–257.
- Kowalski A.P. 2000. Genealogia sztuk 1. Naczynie prehistoryczne w świetle filozofii sztuki M. Heideggera. In H. van den Boom, A. P. Kowalski and M. Kwapiński (eds.), *Eidolon: kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*. Gdańsk, 107–121.
- Kowalski A.P. 2001. *Myślenie przedfilozoficzne*. Poznań.
- Kuczkowski W. 1997. *Popielnice twarzowe: ze zbiorów Muzeum Okręgowego im. Leona Wyczółkowskiego w Bydgoszczy*. Bydgoszcz.
- Kwapiński A. 2008. *Korpus kanop pomorskich 2: Polska Środkowa i Południowo-Zachodnia*. Gdańsk.
- Kwapiński M. 1987. *Ryty i mity*. Gdańsk.
- Kwapiński M. 1993. Wozy w kulturze pomorskiej. *Pomerania Antiqua* 15, 1–28.
- Kwapiński M. 1998. Paradoks Monteliusa, czyli o sztuce, pruskiej archeologii i łodziach kultury pomorskiej. *Pomerania Antiqua* 17, 79–114.
- Kwapiński M. 1999. *Korpus kanop pomorskich 1: Pomorze*. Gdańsk.
- Kwapiński M. 2003. Między archeologią a sztuką. In B. Gediga and A. P. Kowalski (eds.), *Estetyka w archeologii*. Gdańsk, 29–35.
- Lévy-Bruhl L. 1965. *The 'soul' of the primitive*. London.
- Lévy-Bruhl L. 1973. *Primitives and the supernatural*. New York.
- Łuka L.J. 1963. Uwagi o niektórych kontaktach Pomorza Wschodniego z Basenem M. Śródziemnego we wczesnej epoce żelaza. *Archeologia Polski* 8 (2), 274–288.
- Łuka, L.J. 1978. Uwagi o sztuce ludności kultury wschodniopomorskiej. *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnologicznego w Łodzi* 25, 239–248.
- Merleau-Ponty M. 1999. *Phenomenology of perception*. New York and London.

- Merleau-Ponty M. 2001. *Fenomenologia percepcji*. Warszawa.
- Meskel L. 1999. *Archaeologies of social life: age, sex, class et cetera in Ancient Egypt*. Oxford.
- Ossowski G. 1879. *Prusy Królewskie. Zabytki przedhistoryczne ziem polskich, seryja 1, zeszyt 2*. Kraków.
- Pałubicka A. 2006. *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz.
- Schildkrout E. 2004. Inscribing the body. *Annual Review of Anthropology* 33, 319–344.
- Slater E. 1999. Studing artefacts. In G. Barker (ed.), *Companion Encyclopedia of Archaeology* 1,2. London, 344–388.
- Shanks M. and Pearson M. 2001. *Theater/archaeology*. London and New York.
- Shanks M. and Tilley Ch. 1987. *Re-constructing archaeology*. Cambridge.
- Sylwestrowicz J. 1979. Interpretacja znaczenia motywów boru, jelenia i tarczy w przedstawieniach figuralnych kultury wschodniopomorskiej. *Pomerania Antigua* 9, 9–60.
- Thomas, J. 1996. *Time, culture and identity. An interpretive archaeology*. London – New York.
- Thomas N., Cole A. and Douglas B. (eds.) 2005. *Tattoo: bodies, art and exchange in the Pacific and the West*. Durham.
- Tilley Ch. 1994. *The phenomenology of landscape*. Oxford.
- Treherne P. 1995. The Warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze Age Europe. *Journal of European Archaeology* 3, 105–144.
- Undset I. 1890. Archäologische Aufsätze über südeuropäische Fundstücke, (Theil V). Ueber italische Gesichtsurnen. *Zeitschrift für Ethnologie* 22, 109–145.
- Woźny J. 2000. *Symbolika miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego kresu lateńskiego)*. Bydgoszcz.
- Yates T. 1993. Frameworks for an archaeology of the body. In C. Tilley (ed.), *Interpretative archaeology*. London, 31–72.
- Žižek S. 1989. *The sublime object of ideology*. London.

Dawid Kobiółka

Reinterpretacja urn twarzowych w świetle Heideggera, Lévy-Bruhla i ... Jima Carrey'a

Uwagi wstępne

Dotychczas archeolodzy interpretując urny twarzowe kładli szczególny nacisk na symboliczny wymiar tej kategorii artefaktów. Niemniej jednak, celem tego artykułu jest spojrzenie na pomorskie urny twarzowe z perspektywy, która skupiłaby się przede wszystkim na problemie artefaktów w kontekście społeczności prehistorycznych¹. Podejście akcentujące przede wszystkim status rzeczy/artefaktów jako takich można określić *perspektywą rzeczową* w opozycji do podejścia symbolicznego. Podjęta przeze mnie dyskusja składa się z następujących elementów: punktem wyjścia jest myślenie Martina Heideggera na temat różnic między rzeczą a przedmiotem. Następnie staram się skorelować Heideggerowskie myślenie z Lévy-Bruhlowską koncepcją *du-alité et bi-présense*. Heideggerowskie i Lévy-Bruhlowskie myślenie na temat rzeczy prezentuję wykorzystując film pt. *Maska* (1994) w reżyserii Chucka Russella. Następnym punktem analizy jest wykorzystanie pewnych myśli z *archeologii ciała*, by prześledzić podobieństwa między ludzkim ciałem a urną twarzową. W końcu, konsekwencją zastosowanej teorii jest próba naszkicowania kulturowej biografii urn twarzowych.

Wcześniejsze interpretacje urn twarzowych

Pomorskie urny twarzowe fascynowały archeologów przez wiele dekad. Znaczenie twarzy umieszczonej na naczyniu oraz wyryte kompozycje na powierzchni urn były przedmiotem specjalnego zainteresowania archeologów (np. Undset 1890; Kostrzewski 1955, 167; Łuka 1978; Sylwestrowicz 1979; Fogel 1980; Kwapiński 1987; 1993; 1998; 2003; Hensel 1988, 396). Taka orientacja może zostać nazwana *symboliczną perspektywą*. Mówiąc prosto, urna twarzowa jest warta badania ponieważ odnosi się do prehistorycznych symboli i znaczeń. Wydaje się, iż takie podejście jest dominującym, jeśli chodzi o badanie urn twarzowych. Jednak skupianie uwagi badawczej na symbolicznym wymiarze artefaktów jest z metodologicznego punktu widzenia upraszczającym zabiegiem. W ten sposób dochodzi często do mylenia ze sobą poziomu ontologicznego z epistemologicznym. Warto zatem zauważyć, iż pytanie 'czym urna była' jest często sprowadzane do kwestii 'co urna symbolizowała'. Jednak są to dwa fundamentalnie różne zagadnienia. Pozwolę sobie na przyjrzenie się tej obserwacji.

¹ Przy czym ograniczam swoje zainteresowanie do społeczności, które wytwarzały urny pomorskie.

Biorąc pod uwagę powyższą myśl można wyróżnić dwie teoretyczne odpowiedzi dotyczące się pomorskich urn twarzowych. Z jednej strony, urna twarzowa była uważana za symbol (naczynie symbolizuje ciało), portret człowieka pochowanego w naczyniu (np. Ossowski 1879; Kostrzewski 1955, 167; Hensel 1988, 396). Z drugiej strony, twarz na naczyniu nie jest tylko symbolem człowieka, lecz reprezentuje 'bóstwo śmierci' (Łuka 1978, 244) czy też bóstwo, którego zadaniem było ochranianie zmarłego pochowanego w naczyniu (Kwapiński 1987). Ostatnio Kwapiński (2003) zmienił swoje wcześniejsze uwagi i sugeruje by widzieć urnę twarzową jako rytualne ciało zmarłego obdarzone magiczną sprawczością. By spojrzeć na urny twarzowe w inny sposób należy bliżej przyjrzeć się rzeczom jako takim.

Artefakty (*nie*) są przedmiotami

Urna twarzowa jest częścią kultury materialnej. Taki pogląd nie powinien wywoływać żadnych kontrowersji szczególnie, jeśli się dookreśli urnę twarzową jako artefakt z dawnej przeszłości (zasadniczo HaD). Lecz można w tym miejscu przywołać filozoficzny banał: im bardziej coś uchodzi za oczywiste, tym bardziej jest problematyczne. Można zasugerować, iż z czymś podobnym mamy do czynienia w archeologii. Więc, być może naiwne, lecz fundamentalne dla archeologii pytanie powinno zostać postawione: czym w takim razie jest artefakt? Upraszczając archeologiczne myślenie:

Dla dyscypliny dotyczącej studiowania ludzkich działań i rozwoju w czasie, centralne miejsce w archeologii stanowią *artefakty* – *przedmioty* wykonane i użytkowane przez ludzi – nie jest trudno zrozumieć. Są one bezpośrednim produktem ludzkiej inteligencji oraz jakkolwiek niekompletna archeologiczna dokumentacja oraz selektywnie dobrane są dane, są one faktycznie rzeczami, które były intencjonalnie wykonane i użytkowane. [...] Archeolodzy mogą ostatecznie być zainteresowani szerokimi zagadnieniami społecznych, politycznych i ekonomicznych systemów, oraz pojedyncze *przedmioty* stojące w seryjnych rządach w muzeach mogą wydawać się daleko od nich oddzielone, ale właśnie te *przedmioty* stanowią źródło podstawowych danych [...] (Slater 1999, 344).

Zgodnie z powyższym cytatem łatwo zauważyć, że w archeologicznym dyskursie takie słowa jak: artefakt, przedmiot, jak i rzecz są synonimami. Taka sytuacja, niemniej jednak, powinna zostać rozpatrzona bliżej oraz jasne rozróżnienie między słowami ustalone. Współczesna kultura może być nam pomocna. Jest to istotny punkt, ponieważ czasem się zapomina, że archeologia i archeolodzy są inherentną częścią dzisiejszego społeczeństwa i kultury (zobacz np. Shanks, Tilley 1987; Holtorf 2005, 2007). Partycypując we współczesnym świecie archeolodzy imputują własne przyzwyczajenia, codzienną praktykę na archeologiczne pozostałości i ich interpretacje. Co ważne zauważenia, to fakt, iż rzeczy traktowane są jako pasywne, material-

ne, martwe, czasem użyteczne *przedmioty*². Rzeczy są narzędziami, których głównym celem jest bycie używanym przez ludzi. To samo dotyczy się właściwości rzeczy często widziane jako inherentne dla nich takie jak: kolor, waga, kształt (Pałubicka 2006). Pozwolę sobie na egzemplifikację takiego rozumowania. Rycina 1 przedstawia ‘typową’ urnę twarzową ze stan. 1 z Koziej Góry, której archeologiczny opis jest następujący:

Popielnica nr 2 – twarzowa o lekko stożkowej szyjce, wydzielonej niewielkim załomem od baniastego brzuśca. Nad i pod załomem biegną dwa rzędy ukośnych nacięć. W części twarzowej – uszy w formie półkulistych listewek, z czterema nawierconymi otworkami. Oczy w postaci kółek, mają zaznaczone źrenice. Nos orli ma podkreślone przegrody nosowe. Wokół brzuśca ryte linie tworzą motyw w układzie krokievek. Ryty wypełnione białą inkrustacją. Dno płaskie. Wymiary: wysokość – 20,8 cm, średnica brzuśca – 20,7 cm, średnica wylewu – 10,5 cm, średnica dna – 9,9 cm. Popielnica jest sklejona i uzupełniona gipsem. Powierzchnia gładka, o barwie czarnej (Kuczkowski 2001, 211).

Z kolei człowiek jest widziany inaczej. Człowiek jest aktywnym, biologicznie żywym aktorem społecznym. W ten sposób ludzie tworzą rzeczy, nie w drugą stronę. Co więcej, człowiek żyje w przeciwieństwie do rzeczy. Lecz czy taki opis jest rzeczywiście tak jasny? Czy urna twarzowa jest tak pasywną i oczywistą kategorią artefaktu jak to powyższy opis sugeruje? Czy urna twarzowa jest rzeczą? By odpowiedzieć na te pytania warto odwołać się do Martina Heideggera.

Heidegger we współczesnej archeologii stanowi jedno z głównych źródeł inspiracji teoretycznych. W środowisku archeologicznym mówi i pisze się o *archeologii Heideggerowskiej*, która to skupia prace i badaczy bazujących na ideach niemieckiego filozofa (np. Gosden 1994; Thomas 1996; Karlsson 1998). Główną pozycję w zainteresowaniach Heideggerem przez archeologów jest *magnus opus* niemieckiego filozofa – *Bycie i czas* (Heidegger 2004). Pomimo fascynacji myślą Heideggera jeden z jego esejów, potencjalnie niezwykle ważny dla archeologów i tego jak się myśli o artefaktach, pozostaje nieco zapomniany lub też nieodkryty. Mam na myśli *Rzecz* (Heidegger 1997), któremu to chcę poświęcić nieco więcej uwagi.³

To, co Heidegger rozważa w swoim eseju, to różnice między przedmiotem a rzeczą. Przykładem rzeczy analizowanej przez Heideggera jest naczynie – gliniany dzban. Czym w takim razie jest rzecz? Heidegger w swoim stylu głosi, rzecz to ujmowanie (zawieranie) czegoś w sobie. Samodzielność to coś bardzo precyzyjnego dla Heideggera. Po pierwsze, rzecz nie jest tym, co stoi przede mną (człowiekiem). Po drugie, rzecz nie jest reprezentacją. Rzecz niczego nie reprezentuje. Rzecz jest rzeczą wtedy, kiedy jest rzeczą – by

² W tym punkcie jestem świadom, że upraszczam bardziej złożone zagadnienie (por. np. Gell 1988).

³ Sytuacja w przypadku archeologii polskiej wygląda wręcz odwrotnie. Dla Andrzeja P. Kowalskiego *Rzecz* (2000; 2001) jest jednym z ważniejszych odniesień do Heideggera.

posłużyć się żargonem Heideggera. Reprezentowanie, jak i pozycja 'przedemną, przed nami' charakteryzuje przed-miot, nie rzecz. Zatem, rzeczą jest dzban. Naczynie jako rzecz jest rzeczą ponieważ: „obdarzanie, w którym dzban jest dzbanem, skupia się w dwojakim ujmowaniu, a mianowicie w wylewaniu (Heidegger 1997, 13). Dzbany jako naczynie zawiera pustkę, próżnię; to właśnie próżnia jest kształtowana przez garncarza. Co więcej, według Heideggera to próżnia jest tym, co trzyma dzban jako rzecz. Rzecz obdarza. Dzbany obdarza winem, wodą itp. I w tym miejscu dotykamy krytycznego zagadnienia dla Heideggera. Rzecz jest obdarzającym darem. Obdarowujący dar zbiera Czwórcę: Niebo, Ziemię, Śmiertelnych oraz Bóstwa. Jak pisze Heidegger (1997, 14):

W darze napełniania napojem przybywają na swój sposób Śmiertelni. W darze napełniania ambrozją przebywają na swój sposób Bogowie, którzy przyjmują dar obdarzania jako dar udzielania. W darze napełniania, każdorazowo odmienianie, przebywają Śmiertelni i Bogowie. W darze napełniania przebywają Ziemia i Niebo. W darze napełniania przebywają *zarazem* Ziemia i Niebo, Bogowie i Śmiertelni. Czwórca ta, z siebie zgodna, należy do siebie.

Dlatego też, rzecz jest rzeczą tylko, kiedy rzecz *rzeczuje* oraz *rzeczując zbiera*. *Rzeczenie rzeczy* to bycie Czwórcą, czyli *dający dar*, który *zbiera* i *trzyma* Niebo, Ziemię, Śmiertelnych i Bóstwa razem. W ten też sposób rzecz jako rzecz istoczy siebie. Dlatego też:

Istotą dzbanu jest czyste, obdarzające skupienie jedniacej czwórni w jednej chwili (Weile). Dzbany istoczy jako rzecz. Dzbany jest dzbanem jako rzecz. Jak jednak istoczy rzecz? *Rzecz rzeczy* (*dingt*). *Rzeczenie* (*Dingen*) skupia. Skupia ono, wydarzając czwórnię, jej chwilę, w coś za każdym razem chwilowego: w tę, w tamtą rzecz. Doświadczanej i myślanej, w taki sposób istocie dzbanu nadajemy miano *rzeczy* (Heidegger 1997, 15).

Taki pogląd stoi w opozycji do dotychczasowych interpretacji urn twarzowych. Widzenie urny tylko ze względu na swą funkcjonalność (jako garnki na ludzkie kości o określonej wadze, wysokości, kolorze, ornamentyce etc.) jest powodem, dlaczego urny twarzowe traktowane są, jak przedmioty, jako coś stojącego przed człowiekiem. Rzeczowy charakter *rzeczy* został zatracony przez naukę, jak i przez archeologię. W nauce *rzeczy* zostały zapomniane i zredukowane do *przedmiotów*. W archeologii badamy przedmioty, a nie *rzeczy*, ponieważ (powtórzmy to) jedynie (a) rzecz jest traktowana jako nośnik cech, (b) rzecz widziana jest jako coś empirycznego, (c) rzecz traktowana jest jako uformowane tworzywo (Kowalski 2000, 108).

Chociaż można twierdzić, iż urna twarzowa jest *rzeczą* w stricte heideggerowskim znaczeniu tego słowa, chciałbym dodać do wyjaśnienia Heideggera nieco bardziej 'antropologiczny' punkt widzenia. Lecz najpierw: w jakim sensie urna twarzowa jest *rzeczą*? Po pierwsze, urna twarzowa trzyma próżnię i ludzkie kości w sobie. Urna zbiera zbierając, zbiera ciała w sobie. Urna również daje zamieszkanie dla zmarłego/zmarłych. W ten sposób lu-

dzie zamieszkują w urnie. Zamieszkanie jest dającym darem urny twarzowej. Daje przestrzeń i 'ciało' dla ludzkich prochów. Urna twarzowa może być widziana jako bytująca w Czwórcy, odzwierciedla Ziemię, Niebo, Śmiertelnych i Bóstwa. Nawiązując do Heideggera: W darze zamieszkania Śmiertelni przebywają na swój sposób w urnie twarzowej. W darze zamieszkania przebywają na swój sposób Bogowie, ponieważ śmierć ludzka najprawdopodobniej była łączona z Bogami przez ludzi lepiących urny twarzowe. W darze zamieszkania w urnie twarzowej każdorazowo odmiennie, przebywają Śmiertelni i Bogowie. W darze zamieszkania przebywają Ziemia i Niebo. Urna twarzowa była robiona z gliny (Ziemia) i wody (Niebo). Gлина i woda to nie tylko materiały wykorzystane przy lepieniu urny twarzowej. 'Ziemia to nie utwór geomorfologiczny, ale potęża rodzajopochłaniającego żywiołu. Niebo, to nie gwiazdny firmament, czy źródło opadów atmosferycznych, ale miejsce przebywania bogów' (Kowalski 2000, 110). W darze zamieszkania przebywają *zarazem* Ziemia i Niebo, Bogowie i Śmiertelni. Czwórca ta, z siebie zgodna, należy do siebie.

Również urna twarzowa nie jest naczyniem, ponieważ została wykonana z gliny; raczej urna twarzowa musiała zostać wykonana – jest to naczynie trzymające pustkę i ludzkie kości. W końcu, urna twarzowa jest urną twarzową kiedy *urnuje siebie* oraz ludzkie szczątki. Ten neologizm, urna która *urnuje siebie* może być określone jako nabywanie tożsamości urny twarzowej jako rzeczy, nie tylko jako przedmiotu.

Heidegger oferuje nam filozoficzny punkt widzenia na relacje między rzeczami a przedmiotami. To, co Heidegger ma na myśli pisząc, o *rzeczującej rzeczy* oraz poprzez *rzeczenie zbieranie* oraz dodając do tego *urnującą urnę* może być porównane z antropologicznymi obserwacjami. Jak to wyraźnie podkreśla Kowalski (2000; 2001, 31–38) Heideggerowski projekt Czworokąta (Czwórca) może być widziany jako filozoficzny opis synkretycznego doświadczenia społeczności pozaeuropejskich, jak i prehistorycznych najprawdopodobniej. Warto odwołać się do Lévy-Bruhla. Jak to francuski filozof i etnograf utrzymywał:

Byty nieożywione, rzeki, skały, góry, wytwory człowieka, domostwa, uzbrojenie, narzędzia etc. mogą, tak jak istoty żywe, wywierać wpływ, dobry lub zły, na los albo na powodzenie, tych którzy się do nich zbliżają albo którzy im służą. W obliczu homogeniczności wszystkich bytów, którą człowiek pierwotny implicity zakłada, nie znajduje on nic bardziej zdumiewającego, w tym, że podlega on dobrem *dyspozycjom* swojej włóczni lub swojej łodzi, od tego, że jest on uzależniony od wróźebnych ptaków lub od swoich towarzyszy. Tym bardziej, że żadna metamorfoza, jak to się mówi, nie jest wykluczona. To, co liczy się dla umysłowości pierwotnej, to nie forma bytów, która może w każdej chwili zmienić się z wszystkiego we wszystko, to nie są jej własności fizyko-chemiczne, czy jej funkcje fizjologiczne, w które się nie wątpi: to są wpływy, które z niej emanują, czyli jej *dyspozycje* (Lévy-Bruhl 1973, 106–107; por. również Kowalski 2001, 51).

Jak to widać *dyspozycje* według Lévy-Bruhla mają niewiele wspólnego z jakościami zwykle interesujących archeologów takimi jak: waga, kolor, długość artefaktu. Problemem jest jednak fakt, iż archeologiczne spojrzenie na artefakty jest rezultatem historycznych i kulturowych procesów charakteryzujących świat Zachodu. Początek tego procesu jest wskazywany przez Kowalskiego (2001) już w starożytnej Grecji, kiedy pierwsi filozofowie zaczęli myśleć o naturze świata. Ten fundamentalny paradygmat może być nazwany myśleniem filozoficznym. Społeczności żyjące przed pierwszymi filozofami oraz poza bliższymi kontaktami ze światem starożytnym są charakteryzowane przez myślenie przedfilozoficzne. Dla takich społeczności świat miał być synkretyczny, zjednoczonym a myślenie było niejako formą działania. Rzecz była ważna ze względu na swe *dyspozycje* a nie swe cechy. Badacze tacy jak Lévy-Bruhl, Heidegger i Kowalski opisują tę samą rzecz różnymi słowami. Jest nią to, jak ludzie spoza świata Zachodu, w starożytnej Grecji oraz w prehistorii myślały/działy.

Ważna jest uwaga, iż *dyspozycje* są niemożliwymi do rejestracji w standardowy archeologiczny sposób (np. mierzenie, ważenie). Faktycznie, *dyspozycje* były najprawdopodobniej konstytutywną częścią tożsamości rzeczy w społecznościach prehistorycznych. Mowa tu o procesie, w którym rzecz stawiała się sobą. Rzeczy były doświadczane jako dynamiczne i żywe byty (oczywiście, z punktu widzenia prehistorycznych ludzi je robiących i używających). Taki pogląd definiuje myślenie przedfilozoficzne. Zgodnie z myśleniem przedfilozoficznym rzecz nabywała swych cech, własnych dyspozycji, własną rzeczowość, które konstituowały ją jako rzecz a nie jako przedmiot, który miota się przed człowiekiem.

Ten bardzo generalny przegląd wydaje się na razie wystarczający. Kilka konkluzji może zostać zarysowanych: zasadniczo, rzecz i przedmiot nie są synonimami. Prehistoryczny artefakt (rzecz) jako taki powinien być widziany jako potencjalnie dynamiczny, jako dający dar, jako *rzeczująca rzecz* obdarzona *dyspozycjami*. To jest sposób w jaki urna twarzowa może być traktowana jako rzecz, nie jako *przedmiot*.

Dualité et bi-présence

Koncepcja *dualité et bi-présence* została zaproponowana przez Lévy-Bruhla (1965, 158–184) by wyjaśnić procesy w trakcie, których członek społeczności pozaukryjskich wierzy, że zmienia się z jednej postaci w drugą. Odbywa się to dzięki przeświadczeniu, że świat nie jest sumą osobnych doznań i spostrzeżeń. Świat jest ciągłością. Jak pisze Andrzej P. Kowalski (2001, 18): 'Nie traktuje tej rzeczywistości (człowiek prehistoryczny – D.K.), jak przyrodnik, szukający trwałych i niezmiennych schematów wyjaśniających jej sposób istnienia'. Jako przykład niech posłuży wspomniane przez Kowalskiego wierzenie, że człowiek przemienia się w wilkołaka. Według interpretacji Lévy-Bruhla w tym akcie następuje zjednanie człowieka i wilka w nową po-

stać, w nowy byt ontologiczny (wilkołak). 'To nie dusza przechodzi w ciało zwierzęcia, ale ludzkie Ja zmienia całkowicie swoją postać' (Kowalski 2001, 22). Mamy tutaj do czynienia w takim razie z kategorią nowej jakości będącą sumą dwóch różnych egzystencji (*dualité*). Taka kategoria ontologiczna nie dotyczy relacji jedynie między ludźmi a zwierzętami. Jest to przykład tego, co Kowalski (2001) nazywa myśleniem przedfilozoficznym.

Taki proces zmiany ontologicznego statusu może być widziany jako przykład – tego, co w literaturze jest nazywane – porównaniem. Jednak w archeologii zwykło się używać, badając przeszłość mniej lub bardziej świadomie, metafory. Pisanie o metaforach na przykładzie społeczności ze wczesnej epoki żelaza zakłada podział na znaczące i znaczone (Kowalski 2001, 115–116). Pozwolę sobie doprecyzować tę uwagę w relacji do urn twarzowych. Tylko używając znaku czy symbolu można wyrazić metaforę. Zgodnie z tym, artefakt symbolizuje i odnosi się do bardziej abstrakcyjnych idei. Innymi słowy, używając części można wyrazić całość. Struktura metafory może zostać przedstawiona w następujący sposób: A symbolizuje B.

Tym, co jest często ignorowane w archeologicznym dyskursie to możliwość odmiennej logiki ukształtowanej przez kulturę. W ten sposób dochodzimy do porównania. Struktura porównania definiowana jest w następujący sposób: A jak B, A jako B (Kowalski 2001, 110). Co ważne zaznaczenia to fakt, że w porównaniu różnica między A a B znika: *A staje się B*. Na przykład, człowiek noszący skórę wilka nie reprezentuje ani nie symbolizuje wilkołaka. Człowiek noszący wilczą skórę *jest* wilkołakiem. Nie ma tutaj miejsca na część znaczącą i znaczoną. Dlatego też mówienie o rzeczy jako symbolizującej coś jest nieadekwatne. *Rzecz jest* dokładnie tym, co archeolodzy myślą, że jedynie symbolizuje. Bardzo prawdopodobne, że w kontekście społeczności prehistorycznych porównanie było dużo częstszą logiką myślenia/działania niż jest to zwykle przyznawane. Z tego punktu widzenia prawdopodobnie wiele symbolicznych interpretacji artefaktów wymaga rewizji. Według Kowalskiego *dualité et bi-présense* jest przykładem porównania, myślenia przedfilozoficznego. Można to zilustrować. Jak to Lévy-Bruhl twierdzi:

Odnieśmy się na przykład do uderzającej historii żołnierza-wilkołaka, o której opowiada Petroniusz, która może służyć jako model dla wielu podobnych historii: człowiek i zwierze są w rzeczywistości jedną i tą samą postacią. Nie jest tak, że dusza żołnierza opuszcza go i wchodzi w ciało wilka, według żołnierza on i wilk są jednym i tym samym (Lévy-Bruhl 1965, 158; moje tłumaczenie).

Jeśli rozważymy ponadto przyjmując, że skóra zwierzęcia jest, dosłownie, staniem się tym zwierzęciem, wniosek sam się nasuwa. Człowiek-leopard z zachodniego wybrzeża Afryki, kiedy okrywa siebie skórą leoparda, nie przebiera się on jakbyśmy powiedzieli za to zwierzę. On prawdziwie *jest* leopardem, nie przestając być człowiekiem (Lévy-Bruhl 1965, 167; moje tłumaczenie).

Mówiąc prosto, zakładałam że taka struktura transgresji może dotyczyć nie tylko relacji pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Co jeśli struktura *dualité et bi-présense* może mieć miejsce pomiędzy człowiekiem a rzeczą?

Fundamentalnym założeniem do opisu Ryc. 2 jest przeświadczenie, iż ludzi wytwarzających urny twarzowe należy traktować jako przedstawicieli przedfilozoficznej logiki myślenia. W kontekście urn twarzowych człowiekiem byłyby ludzkie prochy. Rzeczą jest naczynie. Ludzkie prochy i naczynie są oddzielnymi bytami. Sytuacja ulega drastycznej zmianie w momencie złożenia prochów do naczynia. W trakcie depozycji prochów ludzkich do naczynia następowało zjednanie niezależnych bytów. Od tego momentu nie można dłużej mówić o ludzkich kościach i naczyniu. Raczej mamy tutaj do czynienia z człowiekiem-rzeczą, *ciałem-urną*. Ten akt zjednania ludzkich prochów z naczyniem może być widziany jako forma *dualité et bi-présense*. W tym sensie urna twarzowa nie symbolizuje ciała zmarłego czy też bóstwa śmierci jak to było sugerowane w literaturze. Wręcz przeciwnie, urna twarzowa (ludzkie prochy i naczynie) stawała się nowym bytem, człowiekiem-rzeczą. By sparafrazować Lévy-Bruhla: urna twarzowa *stawała się* człowiekiem-rzeczą, nie przestając być człowiekiem i rzeczą w tym samym momencie. Jako rzecz miała coś z człowieka (kości). Jako człowiek miała coś z rzeczy (garnek). Z tego rodził się człowiek-rzecz, ciało-urna.

By przedstawić to w inny sposób, ludzkie ciało (jego szczątki) oraz naczynie z elementami ludzkiej twarzy w trakcie *dualité et bi-présense* tworzyło nowy byt, nową egzystencję. Ten *byt* jest tym, co dotychczas w archeologicznym dyskursie nazywano urną twarzową. W tym sensie, różnice między człowiekiem a rzeczą nakładały i mieszały się ze sobą. Człowiek i rzecz zaczęli być nowym *kontinuum*. Rezultatem jest, oczywiście, człowiek-rzecz czy też innymi słowy, ciało-urna. Ciało-urna było ontologicznym bytem. Prawdopodobnie, kiedy prochy były składane do naczynia konstytutywne momenty miały miejsce. Wtedy też, nowy byt, ciało-urna zaczynało swoje własne bycie. Pomimo *dyspozycji* charakterystycznych dla człowieka jak i rzeczy ten nowy byt prawdopodobnie nie powinien być, jak utrzymuję, uważany jako ich sumę. Ciało-urna będąc wynikiem *dualité et bi-présense* miało właściwości, które nie były osiągalne dla ludzi je tworzących.

Ciało-urna nie jest przedmiotem. Spojrzenie na ciało-urnę jako symbol, jako portret człowieka jest również niewłaściwe. Takie ujęcia redukują i dzielą ciało-urnę na: naczynie oraz z drugiej strony, ludzkie prochy wewnątrz zdeponowane. Oczywiście, ciało-urna składa się z człowieka i garnka (rzeczy). Dlatego też mój punkt widzenia jest bardzo prosty; być może czas ująć holistycznie i ontologicznie urny twarzowe. Mówiąc precyzyjniej, z tego punktu widzenia bada się nie tyle naczynie i/lub ludzkie prochy lecz jeden koherentny, niepodzielny byt – ciało-urnę. Ciało-urna jest procesem zjednania dwóch jakości. Złożenie prochów do naczynia było momentem, kiedy i gdzie początek *dualité et bi-présense* może być lokowany. To, co mam na myśli odnośnie stawania się ciałem-urną ma wiele wspólnego z *Maską* w reżyserii Chucka Russella. Ten film powinien wyraźnie zobrazować dotychczasową dyskusję.

Zawsze można się czegoś nauczyć z amerykańskich filmów. Jest zastanawiającym fakt tak permanentnego braku zainteresowania archeologicznego

kinem jako źródłem inspiracji i wyjaśniania kulturowych i społecznych fenomenów (lecz por. Shanks, Pearson 2001, 68–101). Przedstawię bliżej jeden przykład. Rozważmy *Maskę* (1994) w reżyserii Chucka Russella (Ryc. 3).

Mówiąc krótko, film dotyczy nieśmiałego mężczyzny Stanleya Ipkissa (Jim Carrey), który pewnego dnia odnajduje tytułową maskę. Kiedy Stanley nakłada maskę na twarz nagle staje się hiperaktywną zieloną istotą, która jest całkowitym zaprzeczeniem nieśmiałego Stanleya. Jest nieadekwatnym twierdzić, że Stanley noszący maskę jest nadal jedną i tą samą osobą. Również widzenie go jako zupełnie nową postać jest niewłaściwe. Dlatego też jest on i nie jest jednocześnie tą samą osobą noszącą maskę. Moment, kiedy Stanley ubiera maskę jest – chciałbym zauważyć – ściśle kompatybilny z momentem, kiedy to ludzkie prochy były deponowane w naczyniu (urnie twarzowej). Ludzkie prochy oraz rzecz stawały się jednością podobnie jak Stanley nakładający maskę na twarz. W obu przypadkach mamy do czynienia z *stawaniem się* nowego ontologicznego bytu. W *Masce* zielony bohater jest dualnością. Jest wynikiem zjednania Stanleya i enigmatycznej rzeczy. Innymi słowy, *Maska* jest człowiekiem-rzeczą.

Maska jest nowym bytem, sumą pojednania człowieka z rzeczą. Jest to *dualité et bi-présence*. Tutaj też można zauważyć fundamentalną różnicę między metaforą (*perspektywa symboliczna*) a porównaniem. Akceptując perspektywę symboliczną archeologiczne wyjaśnienie *Maski* byłoby takie: *Maska* symbolizuje alter ego Stanleya. Lecz *Maska* jest człowiekiem-rzeczą, która niczego nie symbolizuje. W taki sposób również ciało-urna powinno być badane, jako jedność człowieka i rzeczy, lecz zarazem jako coś nowego, co nie może być prosto widziane jako suma ludzkich i rzeczy właściwości. *Maska* również obrazowo przedstawia, co Lévy-Bruhl miał na myśli pisząc o *dyspozycjach*. Zielony bohater, *Maska*, ma cechy, które nie są prostą wypadkową cech człowieka i rzeczy. Te cechy, jak bycie nieśmiertelnym czy też posiadanie wpływu na życie ludzi, są *dyspozycjami Maski*.

Maska jest nową jakością, nową postacią podobnie jak to mogło być z ciałem-urną. Dlatego też *Maska* (człowiek-rzecz) może być widziana jako współczesna wersja urny twarzowej (ciała-urny). W końcu, by poprawić słowa z Ryc. 3, słowa *Maska od zera do bohatera* (*The Mask from zero to hero*) powinny być czytane jako *Maska od człowieka do człowieka-rzeczy* (*The Mask from human being to human-thing*). Jeśli takie myślenie jest właściwe to może archeologia powinna poszukać paraleli między człowiekiem a ciałem-urną. Spójrzmy bliżej na ten problem.

Archeologia ciała

Teraz chciałbym odnieść się do *archeologii ciała*. Są przynajmniej trzy powody takiego ruchu. Po pierwsze, ciało-urna ma bardzo charakterystyczne cechy, to jest, wymodelowane elementy ludzkiego ciała (oczy, uszy, nos, usta). Po drugie, niektóre kompozycje na powierzchni ciał-urn są widziane jako rysunki szpil, naszyjników, fibul etc. Jest to banalna obserwacja jednak

warta zauważania. Te wyryte ozdoby są ozdobami ludzkiego ciała. W końcu, najprawdopodobniej najbardziej istotny aspekt: ciało-urna jest pojemnikiem na ludzkie prochy. W tym sensie, jeśli ludzkie prochy nie powinny być widziane jako dosłownie ludzkie ciało, to przynajmniej jako jego resztki. Obserwacja jest następująca, ciało-urna jako taka łączy i zbiera różne poziomy ludzkiego ciała.

Mówiąc zwięźle, są dwa zasadnicze punkty widzenia na archeologię ciała⁴. Po pierwsze, ludzkie ciało może być traktowane jako artefakt. Ciało jest narzędziem i symbolem, które jest używane przez ludzi do komunikacji, do budowania i podtrzymywania określonych relacji społecznych (np. Treherne 1995). Tutaj głównymi polami inspiracji są: antropologia społeczna/kulturowa i szczególnie Michel Foucault (np. 1993). Z drugiej strony, ciało jest uważane za medium, dzięki któremu ludzie doświadczają otaczającego świata (np. Tilley 1994). Tutaj archeologiczne wyjaśnienia bazują na fenomenologii i hermeneutyce. Maurice Merleau-Ponty (2001) oraz prace Heideggera (np. 2004) stanowią główne punkty odniesienia.

Lecz powróćmy do ciał-urn, chociaż ciało-urna nie jest literalną istotą z ciała i kości, to twierdzę, iż rola ludzkiego ciała w reinterpretacji ciał-urn jest kluczowa. Dlaczego? To, co spotyka się badając ciało-urnę to nie tylko materializacja pewnej idei oraz idealizacja materiału. Czyż nie jest ciało-urna rezultatem ludzkich czynów i doświadczeń? Co jeśli ciało-urna jest nie tylko materializacją idei, lecz również materializacją doświadczeń? Innymi słowy, ludzie mogli imputować własne doświadczenia na urny twarzowe, szczególnie wtedy, kiedy zaakceptujemy przedfilozoficzną logikę myślenia/działania tychże ludzi. Dlatego też wymodelowana twarz może sugerować prawdopodobne dyspozycje ciał-urn, takie jak: jedzenie, spanie, widzenie, słyszenie, generalnie – życie.

Bliższe porównanie ciała ludzkiego z ciałem-urną daje bardzo interesujące paralele. Współczesna archeologiczna wiedza dotycząca się społeczności lepiących ciała-urny jest udokumentowana przez wiele badań wykopaliskowych, na których znaczna ilość ceramiki, jak i innych artefaktów została znaleziona. Archeolodzy wiedzą relatywnie dobrze, jakie typy szpil, naszyjników, fibul były w użytku, wymieniane itp. (Łuka 1963; Andrzejowska 1981; Kamińska 1992; Gedl 1993). Wszystkie wyżej wymienione rzeczy są uważane za ozdoby ludzkiego ciała. Nie jest bez znaczenia, iż identyczne rzeczy lub ich reprezentacje są często odkrywane na oraz w ciałach-urnach. To jest najłatwiejsza do zauważenia zbieżność między ciałem ludzkim a ciałem-urną. Na ciele ludzkim jak i na ciele-urnie ta sama kultura materialna była użytkowana w mniej lub bardziej podobny sposób.

Drugi aspekt do podkreślenia to bardzo typowa cecha ciał-urn, inkrustacja. Czym w takim razie jest inkrustacja? Dotychczas inkrustacja była ba-

⁴ Dokładne omówienie problematyki archeologii ciała można znaleźć w następujących pracach (Yates 1993; Meskell 1999; Hamilakis i inni 2002; Hodder, Hutson 2003, 106–124; Joyce 2005).

dana jako biały proszek, którym wypełniano ryty ciał-urn. Stąd też można powiedzieć, iż inkrustacja jest nieistotna w interpretacji ciał-urn. Niemniej jednak, powód inkrustacji ciał-urn wymaga bliższego opracowania. Jednak jeśli traktuje się urnę twarzową jako ciało-urnę również inkrustacja zmienia fundamentalnie swój charakter. Nie jest to już pewien dodatek estetyczny na ciałach-urnach. Inkrustacja jest formą malowania; malowania ciała. Ludzkie ciało było prawdopodobnie malowane w każdej kulturze, od przeszłości po współczesny świat (np. Buis 1997; Schildkrout 2004). Były i są różne powody malowania ciała a samo znaczenie tego procesu nie jest tutaj najważniejsze. Fakt, iż istnieje porównanie między ludzkim ciałem a ciałem-urną jest wystarczające. Dlatego też, inkrustacja powinna być widziana jako forma malowania ciała (-urny).

Ponadto, należałoby uszczegółowić charakter rytów na ciałach-urnach. Najpierw ogólniejsza obserwacja, malowanie ciała jest tak samo powszechną praktyką, co jego tatuowanie. Obie praktyki są kulturowymi fenomenami, niezwykle często spotykanymi w różnych czasach, na różnych kontynentach, wśród różnych społeczności (np. Gell 1996; Atkinson 2003; Thomas, Cole, Douglas 2005). Ludzkie ciało było i jest również dzisiaj używane jako przestrzeń dla praktyk społecznych. Tatuowanie jest jedną z nich. Lecz inaczej niż to jest z malowaniem, tatuowanie jest permanentnym elementem ciała. Nie ma możliwości zmycia tatuażu, co może mieć miejsce w przypadku malowania. Tatuowanie nie tylko ozdabia ciało ludzkie. Tatuowanie to forma kreacji i zmiany ludzkiego ciała. Tatuaż raz wykonany staje się permanentnym elementem ciała. Więc, czy ryty na powierzchni ciał-urn nie są formą permanentnej zmiany, która to nie tylko ozdabia ciało-urnę, lecz również je kreuje i kształtuje?

W końcu, twarz jest tą częścią ciała ludzkiego, do której zazwyczaj przykłada się specjalną uwagę. Życie społeczne to literalnie spotkania twarzą w twarz. Twarz jest fundamentem życia społecznego. By tak powiedzieć, każde społeczne wyjaśnienie musi wziąć pod uwagę twarz i jej znaczenie (np. Bates, Cleese 2001; Brophy 2005). Identyczna sytuacja tyczy się ciał-urn. Twarz jest jedyną częścią ciała, która jest dokładnie modelowana na ciałach-urnach. Dlatego też archeolodzy badając ciała-urny skupiali się szczególnie na tym aspekcie. Bez wątpliwości, twarz jest kluczowym aspektem ciał-urn. W ten sposób zarysowałem ostatnią widoczną zbieżność między ludzkim ciałem jako takim a ciałem-urną.

W ostatniej części tego artykułu zwrócę swoją uwagę na konsekwencje widzenia urn twarzowych jako ciał-urn. Wykorzystam do tego elementy *biografii rzeczy*.

Biografia rzeczy

Więcej niż dwie dekady temu Igor Kopytoff (1986) postawił tezę, iż rzeczy podobnie jak ludzie mają biografie i życia. Oczywiście, to co Kopytoff miał na myśli to społeczne i kulturowe aspekty rzeczy. Taki pogląd musiał

wyglądać bardzo atrakcyjnie dla archeologów studiujących artefakty. Faktycznie, od czasu artykułu Kopytoff'a wiele archeologicznych prac dotyczyło kulturowych biografii rzeczy. Jednak, w każdym przypadku słowo 'życie' i 'biografia' są używane jako metafora. Mówiąc inaczej, życie jako takie jest metaforycznym narzędziem do analizy reinterpretacji i ponownego użycia badanych zagadnień. Dlatego też, na przykład megalit może się narodzić, dojrzewać i umrzeć lub zostać ponownie użyty. W opozycji do takich badań, sugeruję, że słowo 'życie' rzeczy w kontekście społeczności prehistorycznych można traktować dosłownie.

Więc wracając do Lévy-Bruhla: co zawsze powinno być brane pod uwagę to możliwość, że rzeczy w społecznościach prehistorycznych mogły posiadać *dyspozycje*, które dzisiaj charakteryzują jedynie ludzi. Z drugiej strony, jeśli nawet uwzględnimy możliwość opisaną przez Lévy-Bruhla to zasadniczy problem jest: jak badać dyspozycje ciał-urn? Inaczej, jak zauważyć materialne przesłanki takich mentalnych procesów ucieleśnionych w archeologicznych pozostałościach? Jednak moja propozycja jest taka, iż kiedy spojrzeć się bliżej na ciała-urny, to są wskazówki procesów, które mogą być interpretowane poprzez biograficzną perspektywę.

Przez wiele lat podnoszono głosy jakoby ciała-urny były dokładane do grobów skrzynkowych. Równie dobrze mogły owe ciała-urny być również wyjmowane z grobów. Zwykle archeologiczna uwaga skupiała się na tym, co rytym miałyby symbolizować. Można jednak zaproponować coś, co jest niezwykle istotne w kontekście reinterpretacji 'urn twarzowych' (ciał-urn). Wytwarzanie lub dokładniej, technologia produkcji rytów mogła być wysoce złożona (przynajmniej bardziej niż to jest sugerowane w literaturze przedmiotu). Można mówić o trzech rodzajach rytów. Pierwszym byłby ten, gdzie ryt został wykonany przed wypałem naczynia. Linie są zwykle głębokie i 'niedbałe'. Drugi rodzaj rytów może być rozpoznany na ciałach-urnach o bardzo delikatnym nacięciu. Ostatnim rodzajem rytów na ciałach-urnach byłyby te, gdzie współwystępują ze sobą głębokie i 'niedbałe' linie wraz z płytkimi. Jak to wyjaśnić? Pewną pomocą mogą być *obrzędy przejścia*.

Niedawno Jacek Woźny (2000, 123–127) sugerował, iż przestrzeń cmentarna, na których znajdowane są ciała-urny można widzieć jako pozostałości krajobrazu kulturowego składającego się z trzech sfer odzwierciedlającego schemat *obrzędów przejścia*. Jest jednak ważniejsza obserwacja do wyciągnięcia z Arnolda van Gennepa (2006). Jak to francuski etnograf wskazywał, esencją obrzędów przejścia jest ludzkie ciało. Zmiana społecznego statusu odzwierciedla się na ciele ludzkim. Ciało się tatuuje, sakryfikuje, maluje oraz daje różne ozdoby (w pewien sposób wszystkie te elementy dotyczą również ciał-urn). Przyczyną takich działań jest fakt, iż ludzkie ciało nie zmienia się drastycznie i nagle. W przeciwieństwie do tego, zmiana statusu społecznego jest czymś nagłym. Na przykład, jest to kwestią społecznej umowy, że nagle młodzieniec staje się dorosłym. Dlatego też ludzkie ciało jest wykorzystywane do prezentacji tejże zmiany. W ten sposób dotykamy krytycznego aspektu: co jeśli ciała-urny są ucieleśnieniem mniej więcej podobnych praktyk? Dzi-

siaj znamy wiele przykładów ciał-urn mających wymodelowane uszy wraz z dziurkami na kolczyki, jednak samych kolczyków brak (Ryc. 1). Co jeśli kolczyki zostały wkuwane w uszy i w późniejszym czasie zdjęte? To samo może dotyczyć innych kategorii artefaktów, takich jak naszyjniki czy szpile. Jeśli groby skrzynkowe były otwierane to ludzie mogli wkładać oraz później zabierać artefakty. Ciała-urny były prawdopodobnie żyjącymi istotami dla ludzi je tworzących. Z tego punktu widzenia, *obrzędy przejścia* mogły dotyczyć nie tylko istot ludzkich, lecz również ludzi-rzeczy (ciał-urn).

Co w takim razie z inkrustacją (malowaniem)? Jest to bardzo typowa cecha ciał-urn. Patrząc na ciała-urny poprzez Lévy-Bruhla *dualité et bi-présence* również inkrustacja może uchodzić za istotną. Podobnie jak to było z kolczykami i artefaktami dawanymi i zabieranymi ciałom-urnom, również inkrustacja (malowanie) może być nie tylko drugorzędym procesem. Ponownie, co jeśli ciała-urny były malowane według pewnych obrzędów (co Kowalska (2003; 2005) starała się pokazać)? Kowalska zajmowała się rolą ciał-urn w obrzędach pogrzebowych. Jednak nadal widziała ciała-urny jako jedynie przedmioty w trakcie obrzędów. Jak to było sugerowane wyżej, ciało-urna nie powinno być widziane jedynie jako przedmiot. Przeciwnie, 'urna twarzowa' to ciało-urna, człowiek-rzecz. Dlatego też w trakcie obrzędów pogrzebowych analizowanych przez Kowalską prawdopodobnie ciała-urny nie były tylko przedmiotami, rekwizytami w trakcie obrzędów. Ciała-urny były raczej aktywnymi społecznymi aktorami, może nawet bardziej istotnymi niż sami ludzie biorących udział w takim obrzędzie. Co ważne, obrzędy pogrzebowe nie musiały być jednorazowym wydarzeniem; podobnie mogło być z samą inkrustacją ciał-urn. Równie dobrze mogła być powtarzana kilkakrotnie. Wydaje się możliwym, że ciała-urny mogły być wyjmowane z grobów skrzynkowych, by brać udział w tajemniczych dla nas obrzędach.

W tym też sensie ciała-urny mogły żyć nie tylko metaforycznie, lecz co krytyczne, mogły one żyć literalnie: literalnie w sensie *egzystowania* dla ludzi, którzy je robili. Ciało-urna mogła się rodzić w procesie *dualité et bi-présence*, oraz później żyć, dorastać i umierać. Co warte zauważenia to fakt, iż nawet, jeśli grób skrzynkowy jest niezniszczony to ciała-urny wewnątrz zdeponowane są czasem zniszczone. Takie zniszczone ciała-urny mogą być ewidencją ostatecznej śmierci tych bytów, ciał-urn. Potłuczone ciała-urny mogą być potwierdzeniem dobrze znanego Lacanowskiego powiedzenia, według którego *każdy umiera dwa razy*. Pierwsza śmierć jest biologiczną, podczas gdy druga – śmierć symboliczna – ma miejsce w momencie wykluczenia z symbolicznej struktury/społeczności. Takie zniszczone ciała-urny, w takim razie, być może mogą być widziane, jako ewidencje drugiej i ostatecznej śmierci (porównaj Chapman 2000).

Wnioski

Ciała-urny były przyczyną wielu, często sprzecznych dyskusji. W tym eseju starałem się przemyśleć ciała-urny z perspektywy, która byłaby zło-

kalizowana poza *archeologią symboliczną*. Zwrócenie uwagi na ciała-urny jako artefakty oraz jako nie tylko prehistoryczne symbole ma paradoksalne implikacje. Na przykład, porównując Heideggerowskie rozumienie rzeczy oraz archeologiczny sposób konceptualizacji definicji artefaktów, to ciało-urna nie jest artefaktem, ponieważ ciało-urna to nie przedmiot. Archeologia powinna uteoryzować oraz używać ostrożniej takie terminy, jak: rzecz, artefakt i przedmiot. Nie powinny one być synonimami w badaniach archeologicznych.

By podkreślić alternatywną drogę myślenia na temat 'urn twarzowych' zaproponowałem termin *ciało-urna*. Powodem tego było podkreślenie dynamicznego charakteru rzeczy w społecznościach prehistorycznych oraz ludzi-rzeczy (ciało-urn) w szczególności. Istotą tego artykułu – myślę że – jest teoretyczny potencjał współczesnej kultury reprezentowanej przez film, teatr, operę, poezję czy też literaturę. Wszystko może być pomocne w badaniu przeszłości. Archeolodzy powinni częściej próbować nałożyć tytułową *maskę* na twarz archeologii. Konsekwencje tego mogą przekroczyć nasze najśmielsze teoretyczne pojęcie.

Dawid Kobialka
Instytut Prahistorii
Uniwersytet Adama Mickiewicza
ul. Św. Marcin 78
61-809 Poznań
dawidkobialka@wp.pl

Leszek Gardeła

Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology

The dangerous dead?

In 1981 Danish archaeologists revealed a remarkable Viking Age grave mound in the village of Gerdrup (Bennike, Christensen 1983; Christensen 1981; 1997). It was located on a beach ridge near what was once an old arm of the Roskilde fjord and inside they found skeletal remains of a man and a woman. The man's legs were positioned in a very peculiar way, but the treatment of the woman's corpse was even more striking – her remains were crushed with two large boulders: one placed on the chest and the other on her right leg. A few years later another puzzling burial was excavated in the island of Langeland (Denmark) at the Viking Age cemetery in Bogøvei (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994). The remains of a man were lying prone in a shallow grave with two stones placed on his body, one on his left hip and the other partly covering his left arm and back. At least ten other graves in which the dead were buried in a similar manner – namely crushed or held down with stones – are known from Late Iron Age Scandinavia (for a recent review see Gardeła 2010a). Most of them are located in Denmark, but there are also some examples from Sweden and Iceland.

Who were these people and why were they treated in such a manner? Do their graves demonstrate a negative attitude to the deceased shared by those responsible for the burial? Can we interpret such graves as those of individuals who were considered a dangerous threat to their societies? Were they thieves, murderers, sexual offenders or agents of magic executed for malevolent deeds? Or maybe they just were ordinary people, decent and hardworking, but nonetheless someone had decided that they should be seen otherwise? Can archaeological interpretations reveal the past identities as they *really* were or can they only reveal how the dead may have been *remembered* by their contemporaries? How are Viking Age death rituals of the past interpreted and reconstructed today? These and other questions shall be explored in this paper.

Diversity, death and acts of commemoration

Recent debates on the Viking Age frequently stress that the period between the 8th and 11th centuries was much more diverse than previously assumed (Callmer 1991; 1992; Svanberg 2003; Price 2008a; 2008b; 2010). This concerns practically all spheres of the past. Jens Peter Schjødt (2009) notes that in regard to Old Norse beliefs we may identify at least four kinds of diversity: *chronological*, *geographical*, *social* and *cognitive*. The categories of diversity created by Schjødt can also be applied to the debates on Viking archaeology and especially the archaeology of death.

When considering Viking Age burial traditions it is now said that – despite certain similarities – practically no two burials are ever the same (Price 2008a; 2008b, 160–161; 2010). The textual and archaeological evidence implies that Late Iron Age Scandinavians buried their dead in a great many ways and that the variability may be observable not only on a regional scale, but even within one cemetery (Callmer 1991; 1992). In studying these matters we are left with many questions. Those that are posed frequently – and which will also be addressed here – consider the notions of social identities. Given the great variability of mortuary customs and the different manners of furnishing the burials can we assume that they reflect different social statuses and functions of the buried individuals? Was a man buried with a sword and shield a warrior? Was a woman equipped with a spindle and weaving implements a textile worker? It is easy to make simplistic and reductionist claims about these graves and the identities of those buried in them. But what about female burials with weapons? What about graves of men buried with female items? What about burials that contain skeletal remains of individuals placed in what we now may consider *atypical* or *deviant* positions? How should we approach such instances? What do they mean?

For over a decade now – especially in Medieval archaeology – a significant change can be observed in how we interpret social identities and social relations from the treatment of the dead (see, for example: Arnold, Wicker 2001; Chapman 2009, 27–28; Parker Pearson 2009; Williams 2003; 2006; Sayer, Williams 2009; Dzieduszycki, Wrzesiński 2010; 2011). To a large extent the current debates relate to what Andrew Jones (2003) has called *technologies of remembrance*. Essentially, they focus on the workings of memory and the complex commemorative

actions that were undertaken during funerals in the past (cf. Williams 2003; Price 2008b; 2010). These approaches have led to questioning the previous perceptions of burial remains and burial furnishings as direct representations of the social identity and status which the deceased person may have had during their life. Rather, it is now argued, the broadly understood composition of the grave demonstrates not exactly who the dead person *was*, but instead *how* this person was remembered. In a work entitled *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Howard Williams (2006, 37) – who found inspiration in the ideas expressed by Jones (2003) – wrote:

“While early social approaches attempted to infer social organisation directly from the burial evidence, within much of the subsequent research there is an acute awareness that caution is necessary in naively ‘reading’ the identity of the dead directly from their treatment in death”.

Williams listed seven issues that need to be considered in regard to this statement. These issues include (Williams 2009, 37–39):

- *Survival* (of different kinds of artefacts in the grave – especially those made from leather and textile – which may have been much more important than those of metal, and yet are rarely preserved)
- *Selection* (of objects that the people decided to include in the grave. This also takes into consideration the objects that were used during the various stages of preparing the funeral and which were in direct contact with the body)
- *Regional and chronological change, symbolism, context, agency of mourners and ideology*

As Williams concluded (2006, 39):

“An emphasis upon mortuary variability and the provision of grave goods may still have much to tell us, but it is not a direct reflection of social organisation, or even simply its stylised portrayal in an ideological context, that mortuary practices provide. One way forward might be to consider not only the symbolic and ideological context of grave goods provision, but also the mnemonic roles of portable artefacts”.

Let us remember these statements and return to the case of the Gerdrup grave, which contained skeletal remains of a man and a woman (aligned N-S). The osteological analysis has revealed that in all probability the man died by hanging, but the cause of the woman’s death remains undetermined (Bennike, Christensen 1983). Nonetheless, there

are other features of this grave that need to be considered – namely the objects with which the grave was furnished, their possible symbolic meanings and their particular alignment in relation to the deceased. Although no textiles or leather were preserved in the grave, objects made from metal and bone have survived in a decent condition. The man had an iron knife placed on his chest and the woman also had a knife as well as a bone needle-case on her waistline. Pieces of sheep crania were found lying in the space between the two bodies.

The most striking artefact from Gerdrup is a long (37cm) iron spearhead that was placed by the woman's right leg¹. The tip of the spear was pointing towards the foot end of the grave (i.e. to the south). Such an alignment of the spear is not a frequent occurrence in Viking Age weapon burials, where in most instances the spear is pointing upwards, as it would when held by a warrior in battle. Therefore, perhaps the spear in this grave was not considered a weapon in a traditional sense? I have argued elsewhere that this item may have functioned as a special kind of staff used in ritual performances (Gardela 2008, 60; 2009a, 211; 2009b, 289). The manifold connections between spears and staffs occur in a number of Old Norse accounts (Gardela 2010b) and representations of female characters carrying spears can be observed on the Oseberg tapestry (Christensen 1981, 27). This suggests that the spear in the Gerdrup grave may have had some functions other than purely utilitarian and could indeed have possessed a rich symbolic content which would be recognised by those responsible for the burial. The placement of this item by the woman's leg might stress that she was remembered as someone who perhaps functioned as an agent of magic and the weapon/staff could be one of the tools of her trade.

Finally, we should not forget the particular positions in which the deceased were placed. The man had his legs spread widely and his

¹ On a typological basis the spear can be identified as belonging to Petersen type E and dated to the first half of the 9th century (Christensen 1981, 26). Perhaps the large size of this item was also of some special importance. In the written accounts from Antiquity and the Middle Ages there are a number of examples where heroes, elite warriors or gods use large spears that bring them prestige (Speidel 2004, 98–100). A wielder of a huge spear is also depicted on a rock carving from Tanum in Bohuslän (Speidel 2004, 99). As Speidel suggests (2004, 100): "Warriors with huge spears, whether long or thick, could see themselves as Woden's men, fighting in the style of the spear god (...)"

right hand was lying on his right thigh. The other hand was under his pelvic girdle. The woman was covering her genitals with her left hand and her right hand was also under the pelvic girdle. I have observed elsewhere (Gardela 2008; 2009b, 289; 2010a, 281–283) that the positions in which the bodies were laid in the grave seem to be mirroring each other. This placement of the bodies and positioning of their limbs may have held significant meanings. Perhaps it was intended to demonstrate that the two had something in common or it related to some notion of shame or shyness?²

It is also possible that these particular body parts were covered for fear of some dangerous spirits. We know from saga accounts and Ibn Fadlān's description of a Rus' funeral that the Norse feared that various spirits could enter human bodies through different orifices (especially respiratory passages and even the anus) (Strömbäck 1975; Heide 2006b; but see also Roy 2009). Perhaps this might also explain why the man had a broken neck and probably died by hanging (Bennike, Christensen 1983; Christensen 1981; 1997). He was made unable to breathe. The crushing of the woman's chest with a large boulder could also suggest the same – it made her incapable of inhaling. This act ensured that nothing (of spiritual nature) would enter her body through respiratory passages and into her lungs. The directors of the funerary rites may have remembered stories about people being attacked or possessed by certain spirits. They may have been terrified by the notions of the living dead or animated corpses which inhabited the Norse imagination and later the pages of Medieval manuscripts. It was these memories, beliefs and superstitions that could have affected their actions and lead to a very particular treatment of the Gerdrup people. Maybe by “protecting” the bodies from potential spiritual attack, the participants of the funeral also protected themselves? All this is speculation and perhaps many more variants could be considered. Nonetheless, I remain of the opinion that speculations of this kind are important in our attempts at understanding the complexities of the past.

² Most scholars who interpreted this grave have suggested that the man buried in Gerdrup was a slave to the woman (Bennike, Christensen 1983; Christensen 1981; 1997), but there have also been other opinions. Wilson proposed that the man had been executed for murder or rape and buried with his victim (2008, 34). Again, in all these interpretations the unusual treatment of the body is seen as designating a rather negative approach to the deceased and their low social status. While it may have really been so, we must always remain open to alternative interpretations.

We cannot determine with certainty what all features of the Gerdrup grave meant, how the stones were transported and at which stage of the funerary drama they were placed (or thrown) onto the woman's body. However, it is very likely that they had more than one role to play and were endowed with special meanings. It is impossible to deny that a placement of heavy boulders on a female body would cause serious and irreversible damage to the flesh and bones. This was possibly further emphasised by the cracking noise of the breaking ribcage and potentially the spilling of blood. The funeral at Gerdrup strongly affected all human senses. It was a deliberate act, premeditated and constructed to convey particular messages that would long be remembered. In modern parlance, we could call it a multi-media experience.

All that might have happened during such a ceremony could be seen as a truly dramatic and terrifying act to our eyes, but did the observers feel the same? Were they disgusted or rather relieved? Or perhaps both? In thinking about this problem we reach another notion that needs to be explored – the notion of *ambivalence*.

Ambivalence in the Viking world

The term *ambivalent* seems appropriate when considering ways in which the Norse may have perceived their world. Over the last ten years we have begun to pay more attention to the meaning content of certain objects and also acknowledged that even simple, mundane tools may have had a number of profound symbolic layers which were deliberately constructed and understood by their makers and users (Heide 2006c; Back Danielsson 2007; Norrman 2008; Gardela 2009c; 2010c; for general comments see Price 2005). Therefore, it is now clearer than ever that in various instances – when placed in a particular context – objects, people and animals could have had very complex meanings and dynamic identities.

When this is compared with the Old Norse textual evidence, we may observe how blurry the boundaries between humans and animals could be (Jennbert 2006) and how different poetic metaphors of weapons and battle often equated them with beasts and bestial rage (Domeij Lundborg 2006). But the notion of ambivalence also relates to the beliefs concerning death and afterlife. The Eddic poetry and sagas suggest that it was considered possible to transcend the borders be-

tween life and death. Numerous accounts contain stories of animated corpses who either haunt local communities or continue their existence in burial mounds (Kozák, Ratajová 2008). These characters are neither living nor dead, but rather trapped between this life and the next. They are ambivalent in their essence. Therefore, when we turn to archaeologically identifiable burial traditions it is perhaps not coincidental that the spatial arrangements of some Vendel period and Viking Age halls resemble the placement of items within boat burials (Herschend 2001). It seems as if those responsible for such burials constructed new homes for the deceased and equipped them with items that would be considered useful in the Otherworld (or “in-between” world). The cases presented above are deliberately brief and selected from many more examples just to signal how complex the mindsets of the Norse may have been and that ambivalence is a common thread within them.

The notion of ambivalence can also be observed in Old Norse magic. As we learn from the available written accounts (the Eddic verses, sagas or chronicles) different acts of magic were conducted on a daily basis to fulfil the various needs of the Late Iron Age Scandinavian communities. One of the more distinctive types of magic is frequently referred to as *seiðr* (Strömbäck 2000; Price 2002; Solli 2002; Dillmann 2006; Heide 2006a; Tolley 2009). A closer analysis of its applications reveals that it could be employed across a sliding scale between what may have been considered good and bad. One application of *seiðr* could be in divination rituals aimed at revealing or even constructing the future. Another, perhaps darker aspect of *seiðr*, was related to notions of conflict or war. The performers of *seiðr*, who were known under many specific names (which might have been used to denote different specialisations) had themselves been perceived in an ambivalent way: they were both feared and respected. The sagas demonstrate that some of them were received with great honour and given gifts for good prophecies, while others were frequently marginalised and forced to live as outsiders. The sources also imply that agents of magic were frequently accused of rather strange cases of “indirect murder”. These accusations for practicing malevolent magic often had a dramatic ending where sorcerers were punished and executed in brutal ways involving burning, drowning or stoning (Ström 1942). Today most of these acts can only be recognised in the written accounts (which themselves are of

course not unproblematic in regards to source criticism) but it is not unlikely that at least some of them could potentially leave archaeological traces. The question is – what would those traces be?

Through a skilful confrontation of textual and archaeological evidence Neil Price (2002) has suggested that it may be possible to identify some burials of Viking Age ritual specialists. In the graves that he listed, one item they contained seemed to be the key argument for this interpretation – a wooden or iron rod. In the Old Norse written accounts wooden or iron staffs are frequently used by the performers of *seiðr* and can be seen as a distinctive mark of their profession. Therefore, on the basis of this evidence and a description of a sorceress's grave in *Laxdæla saga* (which included a large *seiðr*-staff) he arrived at an interpretation that graves with staffs may have belonged to ritual specialists. I have argued elsewhere (Gardela 2010a) that these ideas may now be expanded and we shall briefly examine the new perspectives below.

As I mentioned earlier the Old Norse sagas, especially those belonging to a genre known as *Íslendingasögur* (i.e. Family Sagas), contain a number of accounts which mention how the Icelandic societies dealt with malevolent sorcerers and how they punished them for various criminal offences. My detailed analysis of all these accounts has revealed that in most instances these individuals were killed by stoning (Gardela 2009a; 2009b; 2010a). The act of stoning frequently occurred on beaches or on mountain ridges, which may be considered as generally liminal locations. After stoning the bodies of the deceased were covered with additional stones and turf. Given the fact that in the Old Norse sources it is almost exclusively people who are accused of sorcery that are treated in this way, we may suppose that some Viking Age burials which contain stones placed directly on the bodies may be burials of people considered by their contemporaries as agents of magic.

Nonetheless we must be mindful in our attempts at immediately labelling these graves as those of ritual specialists *per se*. As I mentioned before, the grave furnishings do not necessarily have to indicate the identity of the deceased directly. Rather, the graves may provide information on those who were responsible for their preparation, particularly in regards to how they wanted to remember (and forget) the deceased. To our modern eyes the graves of alleged sorcer-

ers, such as the one from Gerdrup, for example, may seem somewhat different from those that were attributed to more ordinary members of the Viking Age societies. This notion leads us to the considerations of *deviance*.

Deviance and the Viking Age funerary customs

Among some of the other new trends that are rapidly developing in Medieval archaeology are the considerations of *deviance* and *deviant burials*. These matters are directly relevant to our discussion of Viking Age magic and the graves of ritual specialists and we shall examine them below.

In the last decade several publications have aimed to shed new light on the problems of deviance which, although previously acknowledged, frequently remained on the margins of mainstream debates in archaeology (cf. Taylor 2002, 144–169; Murphy 2008; Wrzesiński 2008; Reynolds 2009; Sanders 2009; Duma 2010; Gardela 2011). The minimal definition of *deviant burials* is that: “(...) they are burials different from the normative burial ritual of the respective period, region and/or cemetery. These differences may occur in body position or treatment, location or construction of the grave or types of grave goods” (Aspöck 2008, 17). Usually, the deviant burials are considered as those in which it is clear to the excavators that some odd (to their eyes) practices were performed on or with the body of the deceased. These may, for example, include the placement of the deceased in a prone position or the peculiar alignment of arms or legs as well as holding the body down with some organic materials, crushing with stones and other variants. The problem with such views on deviant burials is that they do not really take into consideration that some meaningful modifications of the body may also have occurred in other burials in which the cadavers are found in what is normally considered a “typical” position and accompanied with “typical” objects. Such bodily modifications may have included the cutting of nails, shaving of hair or feeding the victims with hallucinogenic substances – all such instances are represented by some of the exquisitely preserved bog bodies from Northern Europe (cf. Glob 1977; Asingh, Lynnerup 2007; Sanders 2009). Apart from the examples given above there may have also been other more serious and bloody mutilations of the flesh (Taylor 2002, 166) such as the severing

of genitalia, for example³. Naturally – except for the special category of bog bodies – in most cases such modifications would leave no archaeologically identifiable traces. Nonetheless, I think that we should perhaps be more aware of them, at least on a theoretical level – after all the absence of evidence is not evidence of absence.

In Viking Age mortuary archaeology the problem of deviant burials still remains generally unexplored although small chapters on non-normative burial practices do appear occasionally (cf. Thäte 2007, 266–273). Nonetheless, unusual or even terrifying (to our modern standards) treatment of corpses is known from a number of Viking Age cemeteries and certainly deserves further discussion. Apart from the Gerdrup grave, one of the more striking examples is the grave from Bogøvei (Grave P), already mentioned above (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14–15). It is a grave of a man lying in a prone position (aligned E-W) and crushed with two stones. It seems like his body was just thrown into the pit, covered with stones, soil and abandoned. On the modern plans and photographs it appears to us like a rather quick and uncomplicated burial (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14). We may, however, be seriously misled. A feature that needs considering is the presence of a knife by the man's right foot, which can of course be interpreted as a grave gift in a traditional sense. But it is not unlikely that the knife may have had some important role to play during the burial⁴. Perhaps the people responsible for the whole act had killed the man with it or inflicted wounds to his body (which need not necessarily be reflected in the osteological material)? Maybe they slit his throat while he was still alive and then pushed him into the grave? This might explain the strange position of his left hand, which is crushed by the body and seems to be very close to the neck area. It is as if he tried to stop the bleeding. Next, the people responsible for the burial placed or threw the two large stones on him. There are also other stones in the grave which are not in direct contact with the body. Were they placed like that intentionally or did someone miss in the attempts at hitting

³ A Iron Age body of a decapitated man with severed genitalia from Dätgen (dated to the 2nd century BC) is currently on display in the *Schloss-Gottorf Landesmuseum* in Schleswig, Germany (see also Taylor 2002, 153).

⁴ As Taylor writes (2002, 121), in some cultures, such as the Iban of Borneo, the placing of a knife in a burial is understood as an act of cutting the ties from the living. According to Van Gennep the rites that involve the cutting of something are generally considered as rites of separation (1960; but see also Taylor 2002, 119).

the man? Because the knife may have had traces of the man's blood the participants of the funeral could have considered it somewhat impure and decided to cast it away. This might explain why it was found lying by his foot. Finally, the grave had been back filled and after some time those who participated in the burial decided to leave.

All this is of course speculation. Nonetheless, speculations of this kind can help us realise the complexity and emotional nature of the Viking Age funerals. The simple plan of the grave and a photograph that were published in the monograph on Langeland burials are both static and two dimensional (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14). They do not leave any possibility for interpretations concerning the circumstances in which the funeral might have taken place. They do not record the voices of those gathered there, nor the possible scream of the dying man, nor the sound of the corpse falling into the pit or the stones landing on his body. They do not capture the wind or the rain or the sun or moonlight and many other natural phenomena which may have occurred. All this may have been meaningful.

Ambivalence of funerary violence and display

Given the theoretical and methodological considerations discussed above it seems very hard to determine who the man from Bogøvei and the couple from Gerdrup were. Nonetheless, on the basis of comparative archaeological and textual evidence we may argue that those responsible for their burial may have wanted the dead to be *remembered* as practitioners of magic. The key thing we need to realise is that ways in which these people were remembered may have nothing or very little to do with who they actually had been.

In the title of my article "Buried with honour and stoned to death?" I deliberately added a question mark. It is not my attempt here to identify and valorise distinctive types of burials of alleged ritual specialists in a simplistic, dichotomised manner. I do not want to label them as graves of "good" and "bad" agents of magic. Surely, the burials with stones placed directly on the deceased may seem much poorer in terms of their furnishings than the graves with possible *staves of sorcery*. The view of skeletal remains being crushed with stones, to our modern minds, suggests that these people were perhaps feared or disliked and buried quickly in a disgraceful manner. It is possible that also in the

past, before being backfilled, the graves with stones could have evoked rather strong emotions. Moreover, the bodies may have been severely mutilated and there may have been blood spilled all over the pit.

However, the same visual horror could be observed in case of some burials of alleged agents of magic that are in general considered wealthy and respected – the Oseberg grave being one of the best examples (Ingstad 1995; Price 2002, 159–160; Nordström 2006). In fact it is considered not only a grave of a sorceress/priestess but so far the most elaborate known Viking Age burial. Apart from the deposition of many exclusive objects, in the course of funerary performances numerous animals were taken to the deck of the ship and slaughtered. Therefore, before the sealing of the burial mound the ship and the animal corpses were probably covered with blood (Price 2010, 135–136). Given these observations the funerary performances were certainly not as innocent as it is usually uncritically shown in most artistic reconstructions (cf. Dersin 1998, 18–19; Chartrand, Durham, Harrison, Heath 2006, 166). In fact, we have only recently begun to consider notions of funerary violence and display in Viking Age archaeology (Lucas, McGovern 2007; Lucas 2009; see especially Price 2008b; 2010).

Boat graves such as the one from Oseberg are generally regarded as belonging to those buried with honour, but it is not unlikely that despite the rich furnishings they might demonstrate something else entirely. The presence of a large boulder to which the Oseberg ship was tied is frequently regarded as a positive act intended to keep the dead close to the communities in which she served an important role (Ingstad 1995, 145). But it is also possible that it might have represented fear that the dead woman would come back and threaten the living.

The different aspects that once affected all human senses are now, due to various post depositional processes generally invisible to the excavators and interpreters of archaeological evidence. But they certainly *were* visible to those who took active or passive part in the funerals. The stones placed on the dead are a more explicit designator of what might have happened during the funeral, simply because they remain generally unaffected over the centuries. They were themselves both agents and witnesses to these events. As it was in the past they can still be observed, recorded and interpreted today.

Therefore, given the examples discussed above, is it justified to say that those buried under stones were treated in a disgraceful man-

ner? Can we say that they were regarded as evil just on the basis of the stones? Perhaps the only thing we may say is that the presence of stones and other features in these graves, when compared with textual evidence, points to some connections with how sorcerers were treated. To argue that these people were *really* sorcerers is problematic, but we might suppose that those responsible for the funeral may have wanted to remember them as such. The question whether the deceased were considered good, bad or whatever else is open to debate.

“Reconstructing” death

This brief paper aimed to demonstrate the problems of acknowledging ambivalence in the Viking world. A lot of attention was devoted to the considerations of various physical acts that were performed during the burial of the dead. I have attempted to interpret their meanings from a number of different angles. Naturally, much of this is speculative and impossible to prove with all certainty. Nonetheless, in our attempts at understanding the intricacies of the past such problems should not be underestimated.

The paper is illustrated by two artistic reconstructions of Viking Age graves from Gerdrup and Bogøvei made by Polish artist Mirosław Kuźma (see fig. 1 and fig. 2). While specifying the reconstructions I wanted the artist to be very precise in the placement of particular items within the grave and, first and foremost, the positions in which the dead were aligned. We also took into consideration all proportions as well as the shape and depth of the grave pit. Naturally, due to post depositional processes, certain features may have changed and I am fully aware of these problems. Since no textile or other organic remains were preserved in the graves (except for the bone needle case in Gerdrup), we had to imagine and fully reconstruct the clothes which the deceased may have been wearing. The choice was made to make them look rather neutral or even poor, but of course this need not have been the case. It is too often argued that “elite” early Medieval graves are those that contain a lot of objects, especially made from metal. However, as Howard Williams has observed (2006, 37–38), clothes in which the corpses may have been dressed could have held much more value than other items, but they are unfortunately rarely preserved.

Finally, we deliberately decided not to add other, more speculative features which may have been present – such as for example the markings on the neck of the man from Gerdrup, which (if he had really been hanged or strangled) could have been left by the rope. We also decided to exclude any traces of blood, tears or other stains to the clothes and leave these aspects to the imagination of the viewers. Nonetheless, we have suggested that the burials took place during the daytime. All this



is a visualisation – not an attempt at showing how it really was (and that we will never know), but how it may have been. Although such images are biased⁵ they serve a number of important roles. They help to demonstrate what impressions the grave may have evoked just before being backfilled in a manner that speaks to our archaeological imagination and stimulates it in a much more powerful way than ordinary grave plans (on these matters see, for example: Williams 2009; 2010). Moreover, through the use of colour and the particular facial expressions given to the dead, the artist can provoke emotions in the viewers, ranging from compassion and respect to fear and disgust, or certain ambivalent combinations (on these matters see Sanders 2009).

⁵ The images included in this paper are certainly created in the spirit of the modern age and modern theoretical trends. In comparison with 19th or early 20th century visualizations they can be seen as post-processual (at least to some extent), because they display an emphasis on the context and not just selected, singled out finds and are accompanied by reflexive commentaries (on related matters and dangers which such artistic visualizations may evoke see Williams 2009).

Fig. 1. An artistic reconstruction of a 9th century grave from Gerdrup (Zealand, Denmark) based on graphic, photographic and descriptive documentation (Christensen 1981; 1997). Unfortunately no textile remains were found in the grave, but we have suggested that the deceased were clothed in a rather ordinary manner and that they were buried with bare feet. The placement of the particular objects in the illustration matches the original excavation plans. However, the length of the wooden shaft of the spearhead and the knife handles are all artistic interpretations, as remains of wood were not preserved. The excavator of this grave has suggested that the peculiar position of the man's legs may have resulted from binding them with some kind of organic rope, but no remains of it survived (Christensen 1997, 34). While this interpretation is indeed possible, we have noticed in the excavation plans as well as in the photographs that the man seems to have been squeezed into a pit that was too small for him. If this was indeed the case, it may also explain the unusual position of the man's legs. Naturally, all facial features and posture of the deceased are an artistic interpretation as well as the fact that the open grave is captured during daytime. By Mirosław Kuźma, © Leszek Gardela i Mirosław Kuźma.

Ryc. 1. Artystyczna rekonstrukcja grobu z IX wieku z Gerdrup (Zelandia, Dania) oparta na dokumentacji graficznej, fotograficznej i opisowej (Christensen 1981; 1997). Niestety, nie zachowały się w nim żadne szczątki tekstyliów, ale zasugerowaliśmy, że zmarli zostali ubrani w dość pospolity sposób, i że pochowano ich z bosymi stopami. Układ poszczególnych przedmiotów na ilustracji odpowiada ich rozmieszczeniu na planach grobu. Niemniej jednak, długość drzewca włóczni, a także rękojeści noży są artystycznymi sugestiami, ponieważ drewno nie zachowało się. Badacz, który odkrył ten grób argumentował, że szczególna pozycja w jakiej umieszczono nogi mężczyzny może wynikać ze związania ich liną wykonaną z materiałów organicznych, ale jej szczątki nie przetrwały (Christensen 1997: 34). Choć taka interpretacja jest możliwa, zauważyliśmy jednak na planach samego grobu i jego fotografiach, że mężczyzna wydaje się być wciśnięty w jamę, która była dla niego za krótka. Jeśli tak było w istocie, to właśnie w tym, być może należałoby szukać wytłumaczenia dla nietypowego ułożenia jego nóg. Oczywiście wszystkie cechy twarzy, jak również postura zmarłych są artystyczną interpretacją, a także to, że otwarty grób uchwycono w dzień. Ryc. Mirosław Kuźma, © Leszek Gardela i Mirosław Kuźma.



Fig. 2. An artistic reconstruction of a 10th–11th century grave (Grave P) from the cemetery in Bogøvei (Langeland, Denmark). The reconstruction is based on graphic, photographic and descriptive documentation of the excavated burial (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14–15). Unfortunately no textile remains were found and the rather poor clothes that the man is wearing are just an artistic suggestion. The wooden handle of the knife was also reconstructed as no remains of wood were found on the knife from this grave. All facial features and the posture of the deceased are an artistic interpretation. As in the case of the Gerdrup grave, we have suggested that the burial took place during the daytime. By Mirosław Kuźma, © Leszek Gardela i Mirosław Kuźma.

Ryc. 2. Artystyczna rekonstrukcja grobu z X–XI wieku (Grób P) z cmentarzyska w Bogøvei (Langeland, Dania). Rekonstrukcja oparta jest o dokumentację fotograficzną i opisową wykopanego grobu (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14–15). Niestety, nie znaleziono żadnych pozostałości tekstyliów, a dość ubogie ubrania, które ma na sobie zmarły są artystyczną sugestią. Drewniana rękojeść noża również została w pełni zrekonstruowana, ponieważ nie zachowały się żadne szczątki drewna. Cechy twarzy zmarłego, a także jego postura są artystyczną interpretacją. Tak, jak w przypadku rekonstrukcji grobu z Gerdrup zasugerowaliśmy, że pogrzeb odbył się w ciągu dnia. Ryc. Mirosław Kuźma, © Leszek Gardela i Mirosław Kuźma.

Howard Williams (2010,45) wrote in regards to different forms of envisioning Anglo-Saxon dead that they “(...) attract and disturb, they are distant and ancient, while simultaneously familiar and tangible vestiges of human morality”. It is therefore hoped that the inclusion of artistic reconstructions in this article will provoke some thinking not only about the dead themselves and those who took part in the funeral, but also about ourselves.

Whether the people from Gerdrup and Bogøvei were really agents of magic or not will always remain a matter of interpretation. Such an interpretation also occurred in the past within the minds of those who negotiated the identities of the deceased through these dramatic funerary procedures. The question we may ask in the end is: how will these dead be remembered in the archaeological imagination today? How will my own interpretations and the artistic reconstructions of these burials affect the readers? The acts of remembering and forgetting are once again being negotiated and renegotiated. Given the context of the modern world and the recent theoretical trends in academia one thing is sure – they will, at least for some time, remain ambivalent⁶.

References

Arnold B. and Wicker N. L. 2001. *Gender and the Archaeology of Death*. Walnut Creek, Lanham–New York–Oxford.

⁶ This paper is dedicated to my Father, Roman Gardela. I wish to thank him for all his support and our archaeological travels which have always been inspirational for my research.

- Asingh P. and Lynnerup N. (eds.) 2007. *Grauballe Man. An Iron Age Bog Body Re-visited*. Aarhus.
- Aspöck E. 2008. What Actually is a 'Deviant Burial'? Comparing German-Language and Anglophone Research on 'Deviant Burials'. In E.M. Murphy (ed.), *Deviant Burials in the Archaeological Record*. Oxford, 17–34.
- Back Danielsson I.-M. 2007. *Masking Moments. The Transitions of Bodies and Beings in Late Iron Age Scandinavia*. Stockholm.
- Bennike P. and Christensen T. 1983. Kvinder for fred? *Skalk* 1983(3), 9–11.
- Bennike P., Grøn O. and Hedeager Krag A. 1994. *Vikingetidsgravpladser på Lange-land*. Rudkøbing.
- Callmer J. 1991. Territory and Dominion in Late Iron Age Southern Scandinavia. In K. Jennbert, L. Larson and R. Petré (eds.), *Regions and Reflections. In Honour of Märta Strömberg*. Lund, 257–273.
- Callmer J. 1992. Interaction Between Ethnical Groups in the Baltic Region in the Late Iron Age. In B. Hardh and B. Wyszomirska-Werbart (eds.), *Contacts Across the Baltic Sea*. Lund, 99–107.
- Chapman R. 2009. Working with the Dead. In D. Sayer and H. Williams (eds.), *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages. Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*. Exeter, 23–37.
- Chartrand R., Durham K., Harrison M. and Heath I. 2006. *The Vikings. Voyagers of Discovery and Plunder*. Oxford.
- Christensen T. 1981. Gerdrup-graven. *Romu: årsskrift fra Roskilde Museum* 2 (1981), 19–28.
- Christensen T. 1997. The Armed Woman and the Hanged Thrall'. In F. Birkebæk (ed.), *The Ages Collected from the Roskilde Museum*. Roskilde, 34–35.
- Dersin D. 1998. *Jak wyglądało życie kiedy żeglowały długie łodzie*. Warszawa.
- Dillmann F.-X. 2006. *Les magiciens dans l'Islande ancienne: Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala.
- Domeij Lundborg M. 2006. Bound Animal Bodies. Ornamentation and Skaldic Poetry in the Process of Christianization. In A. Andrén, K. Jennbert and C. Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Lund, 39–44.
- Duma P. 2010. *Grób alienata. Pochówki dzieci nieochrzczonych, samobójców i skazańców w późnym średniowieczu i dobie wczesnonowożytnej*. Kraków.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2010. *Tak więc po owocach poznać ich (= Funeralia Lednickie. Spotkanie 12)*. Poznań.
- Dzieduszycki W. and Wrzesiński J. (eds.) 2011. *Kim jesteś człowieku? (= Funeralia Lednickie. Spotkanie 13)*. Poznań (in press).
- Einar Ól. Sveinsson (ed.) 1934. *Laxdæla saga*. Íslenzk Fornrit V. Reykjavík.
- Gardela L. 2008. Into Viking Minds: Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unravelling seiðr. *Viking and Medieval Scandinavia* 4, 45–84.
- Gardela L. 2009a. A biography of the seiðr-staffs. Towards an archaeology of emotions. In L.P. Słupecki and J. Morawiec (eds.), *Between Paganism and Christianity in the North*. Rzeszów, 188–217.

- Gardela L. 2009b. The Good, the Bad and the Undead. New Thoughts on the Ambivalence of Old Norse Sorcery. In A. Ney, H. Williams and F. C. Ljungqvist (eds.), *Á austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint Papers of the 14th International Saga Conference Uppsala, 9th–15th August 2009, Volume 1*. Gävle, 285–294.
- Gardela L. 2009c. Tkając myśli. Czynności domowe i ich metafory w epoce wikingów. In M. Bogacki, M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Mare Integrans. Studia nad dziejami ludów Morza Bałtyckiego. Gospodarka ludów Morza Bałtyckiego*. Toruń, 48–100.
- Gardela L. 2010a. Kamienie i śmierć. Groby czarowników i ambiwalencja magii seiðr w epoce wikingów. In J. Wrzesiński and W. Dzieduszycki (eds.), *Tak więc po owocach poznać ich*. (= *Funeralia Lednickie. Spotkanie 12*). Poznań, 273–293.
- Gardela L. 2010b. Wszyscy należycie do Óðinn'a. Symbolika włóczni w epoce wikingów. In M. Bogacki, M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Mare Integrans. Studia nad dziejami ludów Morza Bałtyckiego. Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach*. Toruń, 77–101.
- Gardela L. 2011. Zatrzymani kamieniami? Zachodniosłowiańskie „groby atypowe” na tle skandynawskich i anglosaskich praktyk funeralnych. In J. Wrzesiński and W. Dzieduszycki (eds.), *Kim jesteś człowieku?* (= *Funeralia Lednickie. Spotkanie 13*). Poznań (in press).
- Glob P. V. 1977. *The Bog People. Iron-Age Man Preserved*. London.
- Heide E. 2006a. *Seid, gand og ándevind*. Bergen.
- Heide E. 2006b. Spirits Through Respiratory Passages. In D. Ashurst, D. Kick and J. McKinnell (eds.), *The fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August 2006*. Durham, 350–58.
- Heide E. 2006c. Spinning seiðr. In A. Andrén, K. Jennbert and C. Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions: an International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Lund, 164–170.
- Herschend F. 2001. *The Journey of Civilisation. The Late Iron Age View of the Human World*. Uppsala.
- Ingstad A.S. 1995. The Interpretation of the Oseberg-find. In O. Crumlin-Pedersen and B.M Thyre (eds.), *The ship as a symbol in prehistoric and medieval Scandinavia*. København, 138–147.
- Jennbert K. 2006. The Heroized Dead. People, Animals and Materiality in Scandinavian Death Rituals AD 200–1000. In A. Andrén, K. Jennbert and C. Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Lund, 135–140.
- Jones A. 2003. Technologies of Remembrance. In H. Williams (ed.), *Archaeologies of Remembrance: Death and Memory in Past Societies*. New York, 65–88.
- Kozák J. and Ratajová K. 2008. Mrtví a jejich poklady. Funkce mohyl podle staroseverských ság. *Archeologické rozhledy* 40, 3–35.
- Lucas G. and McGovern T. 2007. Bloody slaughter: ritual decapitation and display at the Viking settlement of Hofstaðir, Iceland. *European Journal of Archaeology* 10(1), 7–30.

- Lucas G. (ed.) 2009. Hofstaðir. *Excavations of a Viking Age Feasting Hall in North-Eastern Iceland* (= *Institute of Archaeology Monograph Series* 1). Reykjavík.
- Murphy E. (ed.) 2008. *Deviant Burials in the Archaeological Record*. Oxford.
- Nordström N. 2006. From queen to sorcerer. In A. Andrén, K. Jennbert and C. Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004*. Lund, 399–404.
- Norrman E. 2008. *Viking Women. The Narrative Voice in Woven Tapestries*. Amherst, New York.
- Parker Pearson M. 2009. *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud.
- Price N. S. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala.
- Price N. S. 2005. Cognition, culture and context: observations on the “New” Viking archaeology. In S. Arge and A. Mortensen (eds.), *Viking and Norse in the North Atlantic. Select papers from the proceedings of the Fourteenth Viking Congress, Tórshavn, 19–30 July 2001*. Føroya Fróðskaparfelag, Tórshavn, 375–382.
- Price N. S. 2008a. Dying and the Dead: Viking Age Mortuary Behaviour. In S. Brink and N. Price (eds.), *The Viking World*. London–New York, 257–273.
- Price N. S. 2008b. Bodylore and the Archaeology of Embedded Religion: Dramatic License in the Funerals of the Vikings. In D. S. Whitley and K. Hays-Gilpin (eds.), *Belief in the Past. Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*. Walnut Creek, 143–165.
- Price N. S. 2010. Passing into Poetry: Viking Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology. *Medieval Archaeology* 54, 123–156.
- Reynolds A. 2009. *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*. Oxford.
- Roy C. 2009. Coming to Grips with the Beast. In A. Ney, H. Williams and F. C. Ljungqvist (eds.), *Á austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint Papers of the 14th International Saga Conference. Uppsala 9th–15th August 2009, Volume 1*. Gävle, 823–831.
- Sanders K. 2009. *Bodies in the Bog and the Archaeological Imagination*. Chicago–London.
- Schjødtt J. P. 2009. Diversity and its consequences for the study of Old Norse religion. What is it we are trying to reconstruct? In L. P. Šlupecki and J. Morawiec (eds.), *Between Paganism and Christianity in the North*. Rzeszów, 9–22.
- Solli B. 2002. *Seid, Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo.
- Speidel M. P. 2004. *Ancient Germanic Warriors. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*. London–New York.
- Ström F. 1942. *On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties*. Lund.
- Strömbäck D. 1975. The Concept of Soul in Nordic Tradition. *Arv* 31, 5–22.
- Strömbäck D. 2000. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora.
- Svanberg F. 2003. *Death Rituals in South-East Scandinavia AD 800–1000. Decolonizing the Viking Age 2* (= *Acta Archaeologica Lundensia Series* 4(24)). Stockholm.
- Taylor T. 2002. *The Buried Soul. How Humans Invented Death*. London–New York.

- Thäte E.S. 2007. *Monuments and Minds. Monument Re-use in Scandinavia in the Second Half of the First Millenium AD*. Lund.
- Tolley C. 2009. *Shamanism in Norse Myth and Magic* 1–2. Helsinki.
- Van Gennep A. 1960. *The Rites of Passage*. London/Henley.
- Williams H. (ed.). 2003. *Archaeologies of Remembrance. Death and Memory in Past Societies*. New York.
- Williams H. 2006. *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge.
- Williams H. 2009. On Display: Envisioning the Early Anglo-Saxon Dead. In D. Sayer and H. Williams (eds.), *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages. Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*. Exeter, 170–206.
- Williams H. 2010. Death Becomes Us. *Minerva* 21(2), 42–45.
- Wilson D. M. 2008. *The Vikings in the Isle of Man*. Aarhus.
- Wrzesiński J. (ed.). 2008. *Czarownice (= Funeralia Lednickie. Spotkanie 2)*. Poznań.

Leszek Gardela

Pochowani z honorem i ukamienowani? Ambiwalencja magii wikingów w świetle archeologii

Niebezpieczni umarli?

W 1981 roku, w wiosce o nazwie Gerdrup, duńscy archeolodzy przebadali niezwykle kopiec z epoki wikingów (Bennike, Christensen 1983; Christensen 1981; 1997). Ulokowany był on na wzniesieniu plaży niedaleko dawnego ramienia fiordu Roskilde. Wewnątrz kopca odkryto szkielety kobiety oraz mężczyzny. Nogi mężczyzny ułożone zostały w nietypowy sposób, ale sposób potraktowania ciała kobiety był jeszcze bardziej uderzający – została ona przygnieciona dwoma wielkimi kamieniami: jeden z nich umieszczono na klatce piersiowej a drugi na prawej nodze. Kilka lat później kolejny zagadkowy grób został odkryty na wyspie Langeland (Dania) na cmentarzysku z epoki wikingów w Bogøvei (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994). W płytkim grobie leżał na brzuchu mężczyzna. Podobnie jak w przypadku grobu z Gerdrup, mężczyzna ten miał dwa kamienie położone bezpośrednio na jego ciele: jeden spoczywał na lewym biodrze, a drugi częściowo zasłaniał lewe ramię oraz kawałek pleców. Przynajmniej dziesięć innych grobów, w których zmarli zostali potraktowani w podobny sposób – a zatem przygnieceni kamieniami – znanych jest z wczesnośredniowiecznej Skandynawii (najnowszy przegląd tych pochówków zawarty jest w Gardela 2010a). Większość tych grobów ulokowanych jest w Danii, ale istnieją również przykłady ze Szwecji oraz Islandii.

Kim byli ci ludzie i dlaczego potraktowano ich w taki sposób? Czy ich groby wskazują, że podchodzono do nich negatywnie? Czy możemy interpretować te groby jako należące do postaci uważanych za niebezpieczne dla swoich społeczności? Czy postaci te były złodziejami, mordercami, przestępcami seksualnymi bądź czarownikami straconymi za niegodziwe czyny? A może byli oni po prostu zwykłymi ludźmi, uczciwymi i ciężko pracującymi lecz ktoś chciał aby postrzegano ich inaczej? Czy archeologiczne interpretacje pozwalają na odkrycie przeszłych tożsamości takimi jakie *rzeczywiście* były, czy raczej możemy odkrywać jedynie to w jaki sposób ludzie chcieli *zapamię-*

tać swoich zmarłych? Na te i inne pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Różnorodność, śmierć i akty upamiętniania

W najnowszych rozważaniach nad epoką wikingów często podkreśla się, że okres pomiędzy VIII a XI wiekiem był o wiele bardziej złożony niż przyjęło się wcześniej sądzić (Callmer 1991; 1992; Svanberg 2003; Price 2008a; 2008b; 2010). Dotyczy to praktycznie wszystkich sfer przeszłości. Jens Peter Schjødt (2009) zauważył, że gdy mamy do czynienia z nordyckimi wierzeniami, możemy mówić o przynajmniej czterech rodzajach różnorodności: *chronologiczną*, *geograficzną*, *społeczną* i *kognitywną*. Kategorie różnorodności wyszczególnione przez Schjødta można również zaaplikować do wikińskiej archeologii, a szczególnie archeologii śmierci.

Kiedy obecnie rozważa się wikiński obrządek pogrzebowy coraz częściej mówi się, że pomimo pewnych niezaprzeczalnych podobieństw, właściwie nie ma dwóch jednakowych grobów (Price 2008a; 2008b, 160–161; 2010). Źródła pisane i materiały archeologiczne wskazują, że wczesnośredniowieczni Skandynawowie chowali swoich zmarłych na wiele sposobów i że ta różnorodność może być obserwowalna nie tylko w skali regionalnej ale nawet w obrębie jednego cmentarzyska (Callmer 1991; 1992). Studiując te kwestie pozostajemy z wieloma pytaniami. Te, które często są zadawane – i które postawione zostaną również tutaj – dotyczą kwestii tożsamości zmarłych. Biorąc pod uwagę tak duże zróżnicowanie zwyczajów pogrzebowych i różnorodne wyposażenie zmarłych czy możemy przypuszczać, że odzwierciedlają one różne statusy społeczne oraz funkcje pełnione za życia przez zmarłych? Czy mężczyzna pochowany z mieczem i tarczą był wojownikiem? Czy kobieta wyposażona we wrzeciono i narzędzia do wyrobu tkanin była tkaczką? Łatwo jest stawiać proste i redukcjonistyczne tezy na temat grobów i osób w nich pochowanych. Ale co zrobić w przypadku, gdy w grobach żeńskich pojawia się broń? Co z grobami mężczyzn pochowanych z kobiecymi przedmiotami? Wreszcie, co z grobami, w których zmarli potraktowani zostali w sposób, który dziś uznalibyśmy za atypowy? Jak powinniśmy podejść do takich przypadków? Co one oznaczają?

Przez ponad dziesięć ostatnich lat – szczególnie w archeologii średniowiecza – można zaobserwować znaczącą zmianę w sposobach

interpretowania przeszłych tożsamości i relacji społecznych na podstawie sposobów traktowania zmarłych (por. na przykład: Chapman 2009, 27–28; Parker Pearson 2009; Williams 2003; 2006; Sayer, Williams 2009; Dzieduszycki, Wrzesiński 2010; 2011). Najświeższe debaty, w dużej mierze wiążą się z tym, co Andrew Jones (2003) określił jako *technologies of remembrance* (pl. technologie upamiętniania). W swoich założeniach skupiają się one na sposobach działania pamięci oraz złożonych czynnościach upamiętniania, które podejmowane były podczas pogrzebów w przeszłości (por. Williams 2003; Price 2008b; 2010). Podobne podejścia spowodowały, że w wątpliwość poddane zostały wcześniejsze sposoby postrzegania zarówno sposobu potraktowania ludzkich szczątków jak i wyposażenia grobów jako bezpośrednich reprezentacji tożsamości i statusu, które zmarła osoba miała za życia. Zamiast tego, argumentuje się obecnie, że cała kompozycja grobu przedstawia nie dokładnie to *kim* dana osoba była, lecz raczej *jak* chciano tę osobę zapamiętać. W pracy zatytułowanej *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Howard Williams (2006, 37) – który inspirował się pracą Jones’a (2003) – napisał:

“While early social approaches attempted to infer social organization directly from the burial evidence, within much of the subsequent research there is an acute awareness that caution is necessary in naively ‘reading’ the identity of the dead directly from their treatment in death”.

Williams wyszczególnił siedem kwestii, które należy wziąć pod uwagę w związku z powyższym twierdzeniem. Te kwestie to (Williams 2009, 37–39):

- *przetrawianie* (różnego rodzaju artefaktów w grobie – szczególnie tych wykonanych ze skóry lub tekstyliów – które mogły być znacznie ważniejsze niż te wykonane z metalu, lecz rzadko się zachowują)
- *selekcja* (przedmiotów, które zdecydowano umieścić w grobie. W tej kategorii zawierają się również takie przedmioty, które były użyte w trakcie różnych stadiów przygotowania pogrzebu oraz takie, które były w bezpośrednim kontakcie z ciałem zmarłej osoby)
- *Regionalna i chronologiczna zmiana, symbolika, kontekst, sprawczość* (ang. agency) *żałobników oraz ideologia*.

Jak konkluduje Williams (2006, 39):

“An emphasis upon mortuary variability and the provision of grave goods may still have much to tell us, but it is not a direct reflection of

social organization, or even simply its stylized portrayal in an ideological context, that mortuary practices provide. One way forward might be to consider not only the symbolic and ideological context of grave goods provision, but also the mnemonic roles of portable artefacts”.

Zapamiętajmy te twierdzenia i powróćmy teraz do przypadku grobu z Gerdrup, który zawierał szkielety mężczyzny oraz kobiety (ułożone na osi N-S). Analiza osteologiczna wykazała, że z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że mężczyzna zmarł na skutek powieszenia, lecz niestety nie udało się określić przyczyny śmierci kobiety (Bennike, Christensen 1983). Niemniej jednak inne elementy omawianego grobu powinny również zostać rozważone – a dokładniej przedmioty, w które został on wyposażony, ich możliwe symboliczne znaczenia i ich ułożenie względem zmarłych. Chociaż nie zachowały się żadne pozostałości tekstyliów lub skóry, przedmioty wykonane z metalu i kości przetrwały. Mężczyzna miał żelazny nóż położony na klatce piersiowej, natomiast kobieta posiadała nóż oraz kościany igielnik na wysokości pasa. Ponadto, pomiędzy ciałami obojga zmarłych leżały fragmenty owczej czaszki.

Najbardziej zdumiewającym artefaktem z Gerdrup jest długi (37 cm) żelazny grot włóczni, który umieszczono przy prawej nodze kobiety¹. Istotnym zaznaczeniem jest fakt, że szpic włóczni skierowany był w dół (to znaczy ku południowej części grobu). Takie ułożenie włóczni nie pojawia się zbyt często w grobach z epoki wikingów, ponieważ zazwyczaj włócznia skierowana jest w górę, w taki sposób w jaki noszona byłaby przez wojownika w trakcie bitwy. Wobec tego, być może włócznia w tym grobie nie postrzegana była jako broń w tradycyjnym znaczeniu? W innych artykułach sugerowałem, że przedmiot ten mógł funkcjonować jako specjalny rodzaj różdżki używanej podczas praktyk rytualnych (Gardeła 2008, 60; 2009a, 211; 2009b, 289). Wielorakie powiązania pomiędzy włóczniami i różdżkami można zaobserwować

¹ Grot włóczni zidentyfikować można jako należący do typu E wg Petersena i wydatować na pierwszą połowę IX wieku (Christensen 1981, 26). Być może duży rozmiar tego przedmiotu również miał jakieś szczególne znaczenie. W antycznych i średniowiecznych źródłach pisanych występuje szereg przykładów, w których bohaterowie, elitarni wojownicy lub bogowie używają dużych włóczni przydających im prestiżu (Speidel 2004, 98–100). Postać trzymająca ogromną włócznię przedstawiona jest także na rycie naskalnym z Tanum w Bohuslän (Speidel 2004, 99). Jak sugeruje Speidel (2004, 100): „Warriors with huge spears, whether long or thick, could see themselves as Woden’s men, fighting in the style of the spear god (...)”.

w szeregu źródeł staronordyckich (Gardela 2010b) a reprezentacje kobiecych postaci trzymających włócznie występują także na tkaninie z Oseberg (Christensen 1981, 27). Wszystko to sugeruje, że włócznia z Gerdrup mogła mieć inne funkcje niż czysto utylitarne i być może obdarzona była bogactwem symbolicznych znaczeń, zrozumiałych dla osób odpowiedzialnych za pochówek. Umieszczenie tego przedmiotu przy nodze kobiety, może podkreślać próbę zapamiętania zmarłej jako kogoś, kto być może funkcjonował jako osoba parająca się magią oraz wskazania, że włócznia/różdżka należała do jej atrybutów.

Ostatecznie nie wolno nam również zapomnieć o szczególnych pozycjach, w jakich zmarli zostali złożeni. Mężczyzna miał szeroko rozwarste nogi i jego prawa dłoń spoczywała na udzie. Druga dłoń znajdowała się pod miednicą. W przypadku kobiety, zasłaniała ona swoje genitalia lewą dłonią, natomiast prawa dłoń również znajdowała się pod miednicą. Jak zauważałem gdzie indziej (Gardela 2008; 2009b, 289; 2010a, 281–283) pozycje, w których złożono ciała w grobie wydają się być swoim lustrzanym odbiciem. Takie ułożenie ciał i kończyn mogło mieć szczególne znaczenie. Być może celem było tutaj zademonstrowanie, że dwoje zmarłych miało ze sobą coś wspólnego, bądź też odnosiło się do jakichś kwestii wstydu bądź nieśmiałości?²

Możliwe jest również, że poszczególne części ciała zostały zasłonięte z obawy przed rozmaitymi niebezpiecznymi duchami. Jak wiemy z przekazów sag oraz relacji Ibn Fadlāna omawiającego pogrzeb Rusów, ludzie północy obawiali się, że pewne duchy mogą wtargnąć w ich ciała przez różne otwory (szczególnie drogi oddechowe lecz także odbyt) (Strömbäck 1975; Heide 2006b; por. również Roy 2009). Być może to właśnie tłumaczy dlaczego mężczyzna miał złamany kark i prawdopodobnie zmarł przez powieszenie (Bennike, Christensen 1983; Christensen 1981; 1997). Poprzez ten akt uniemożliwiono mu oddychanie. Działanie to sprawiło, że nic (w sensie duchowym) nie było w stanie wtargnąć poprzez jego drogi oddechowe do płuc.

² Większość badaczy interpretujących ten grób sugerowało, że mężczyzna pochowany w Gerdrup był niewolnikiem kobiety (Bennike, Christensen 1983; Christensen 1981; 1997), ale pojawiały się także inne opinie. Wilson proponował, że mężczyzna mógł zostać skazany na śmierć za akt gwałtu i pochowany ze swoją ofiarą (2008, 34). We wszystkich tych interpretacjach nietypowe potraktowanie ciała zmarłego postrzegane jest jako wyznacznik negatywnego podejścia do niego oraz jego niskiego statusu społecznego. Chociaż te poglądy mogą być słuszne, powinniśmy zawsze pozostać otwarci na alternatywne interpretacje.

Przewodniczący czynnościom pogrzebowym mogli pamiętać historie ludzi, którzy zostali zaatakowani lub ośladnięci przez duchy. Mogli być także przerażeni przesadami o żywych trupach, które nawiedzały ich wyobraźnię, ale także później pojawiały się na kartach średnio-wiecznych manuskryptów. To właśnie ich wspomnienia, wierzenia i przesady mogły wpłynąć na określone działania i doprowadzić do tak szczególnego potraktowania ludzi z Gerdrup. Być może poprzez „ochronienie” ciała przed potencjalnym atakiem duchów, uczestnicy pogrzebu chronili także siebie? Wszystko to jest oczywiście spekulacją i być może należałoby rozważyć również inne warianty. Niemniej jednak pozostaję zdania, że tego typu spekulacje są ważne w naszych próbach zrozumienia złożoności przeszłych dziejów.

Nie jesteśmy w stanie określić znaczenia wszystkich elementów grobu z Gerdrup. Nie wiemy w jaki sposób kamienie zostały przetransportowane, ani też w którym momencie funeralnego dramatu zostały one ułożone (lub rzucone) na ciele kobiety. Niemniej jednak, wielce możliwym jest, że miały one więcej niż jedną rolę do odegrania i obdarzone były szczególnymi znaczeniami. Nie można zaprzeczyć, że położenie ciężkich kamieni na kobiecym ciele wywołałoby poważne i nieodwracalne uszkodzenia skóry i kości. Wszystkiemu temu towarzyszyć mógł również dźwięk łamiącej się klatki piersiowej oraz potencjalnie rozlew krwi. Pogrzeb w Gerdrup silnie działał na ludzkie zmysły. Był on aktem celowym, przemyślanym i skonstruowanym w taki sposób, aby przekazać szczególne komunikaty, które na długo pozostałyby zapamiętane. We współczesnym języku moglibyśmy określić go jako multimedialne doświadczenie.

Wszystko to co zdarzyło się w trakcie takiej ceremonii można dziś postrzegać jako prawdziwie dramatyczne i przerażające, ale czy jej obserwatorzy czuli się tak samo? Czy byli obrzydzeni czy poczuli ulgę? A może jedno i drugie? Zastanawiając się nad tym problemem docieramy do kolejnej kwestii, która wymaga rozważenia – kwestii ambivalencji.

Ambivalencja w świecie wikingów

Określenie *ambivalentne* wydaje się adekwatne, kiedy rozważamy sposoby w jakie ludzie północy mogli postrzegać swój świat. W ciągu ostatnich dziesięciu lat zaczęliśmy zwracać więcej uwagi na rozmaite treści znaczeniowe, jakie mogły kryć się w poszczególnych przedmio-

tach i dostrzegliśmy, że nawet zwykłe, pospolite narzędzia mogły posiadać wiele warstw symbolicznych, które były celowo nadawane i rozumiane przez ich twórców oraz użytkowników (Heide 2006c; Back Danielsson 2007; Norrman 2008; Gardela 2009c; 2010c; por. komentarze ogólne w Price 2005). Wobec tego, jest teraz jasne, że w rozmaitych przypadkach i kontekstach przedmiotów, ludzie i zwierzęta mogły mieć bardzo złożone znaczenia i dynamiczne tożsamości.

Kiedy obserwacje te porównamy ze staronordyckimi źródłami pisanymi, możemy zauważyć jak płynne mogły być granice pomiędzy ludźmi i zwierzętami (Jennbert 2006) oraz w jaki sposób różne poetyckie metafory broni i walki często przyrównywały je do bestii i zwierzęcego szалу (Domeij Lundborg 2006). Lecz ambiwalencja widoczna jest także w przekonaniach związanych ze śmiercią i życiem w zaświatach. Poezja Eddy oraz sagi wskazują, że możliwe było przekraczanie granic pomiędzy życiem i śmiercią. Liczne źródła zawierają historie o ożywionych ciałach, które albo nawiedzają lokalne społeczności albo kontynuują swoją egzystencję w kopcach (Kozák, Ratajová 2008). Takie postaci nie są ani żywe ani umarłe, a raczej uwięzione pomiędzy życiem w tym świecie i w innym. Są więc same w sobie ambiwalentne. Zatem kiedy zwracamy się w stronę identyfikowalnych archeologicznie tradycji pogrzebowych, nie wydaje się przypadkowym, że przestrzenne układy halli z okresu Vendel i epoki wikingów przypominają rozmieszczenie przedmiotów składanych na pokładach łodzi w tak zwanych grobach łodziowych (Herschend 2001). Wydaje się jakby osoby odpowiedzialne za tego typu pochówki konstruowały dla zmarłych nowe domy i wyposażały ich w przedmioty, które wydawały się użyteczne w zaświatach (lub między-światach). Przypadki wymienione powyżej są celowo krótkie i wybiórcze aby zasygnalizować jak złożone były mentalności ludzi północy i wskazać, że ambiwalencja była wśród nich wątkiem łączącym.

Motyw ambiwalencji można również zaobserwować w przypadku nordyckiej magii. Jak dowiadujemy się z dostępnych źródeł pisanych w formie wersów Eddy, sag czy kronik, rozmaite akty magiczne były dokonywane na porządku dziennym, aby spełnić różne potrzeby wcześnieśrodkowiecznych społeczności skandynawskich. Jednym z dystyngtywnych typów magii jest praktyka, która występuje w źródłach jako *seiðr* (Strömbäck 2000; Price 2002; Solli 2002; Dillmann 2006; Heide 2006a; Tolley 2009). Bliższa analiza jej zastosowań pokazuje, że moż-

na było posługiwać się nią do czynów, które można umieścić na skali pomiędzy tym, co uznawane jest za dobre i złe. Jedno z zastosowań *seiðr* widoczne jest w rytuałach dywinacyjnych mających na celu odkrywanie lub nawet konstruowanie przeszłości. Inny, być może nieco mroczniejszy aspekt *seiðr* wiąże się z kwestiami konfliktu lub wojny. Osoby praktykujące *seiðr*, które znane były pod różnymi nazwami (mogącymi określać poszczególne specjalizacje) same były postrzegane jako dość ambiwalentne: obawiano się ich ale również szanowano. Sagi demonstrują, że niektóre z nich przyjmowane były z wielkimi honorami i dawano im dary za dobre wróżby, ale inne z kolei były często marginalizowane i zmuszane do życia jako outsiderzy. Źródła pisane sugerują również, że osoby praktykujące magię były często oskarżane o dokonanie dość dziwnych aktów „niebezpośredniego morderstwa”. Takie oskarżenia, za podejmowanie się szkodliwej magii, miały często dramatyczne zakończenia, a czarownicy zostawali skazywani i mordowani poprzez topienie, palenie lub ukamienowanie (Ström 1942). Dziś, większość takich aktów da się zaobserwować jedynie w źródłach pisanych (które same w sobie nie są pozbawione problemów i krytyki), ale wydaje się możliwe, że przynajmniej część z nich mogła pozostawić jakieś ślady identyfikowalne archeologicznie. Pojawia się zatem pytanie – jakie byłyby to ślady?

Dzięki umiejętnemu powiązaniu źródeł pisanych z materiałami archeologicznymi Neil Price (2002) zasugerował, że może być możliwym zidentyfikowanie niektórych grobów czarowników z epoki wikingów. W grobach, które wymienił, jeden przedmiot wydawał się kluczowym dla jego interpretacji – drewniana lub żelazna różdżka. W źródłach staronordyckich drewniane lub żelazne różdżki często używane są przez osoby praktykujące *seiðr* i można postrzegać je jako dystynktywny wyznacznik ich profesji. Wobec tego, na podstawie tych źródeł oraz opisu grobu czarownicy z *Laxdæla saga* (w którym znajdowała się duża różdżka *seiðr*) autor ten zasugerował, że groby z różdżkami mogły należeć do specjalistów od rytuałów. Jak argumentowałem w innym artykule (Gardeła 2010a), pogląd ten można obecnie rozbudować i szereg nowych perspektyw zostanie krótko przedstawionych poniżej.

Jak wspominałem wcześniej w sagach staronordyckich, a szczególnie tych należących do gatunku znanego jako *Íslendingasögur* (pl. Sagi Rodowe), zawartych jest szereg historii, które ukazują w jaki sposób islandzkie społeczności radziły sobie z czarownikami i jak karano ich

za rozmaite wykroczenia. Moja szczegółowa analiza wszystkich tych historii pokazała, że w większości przypadków postaci te były zabijane poprzez ukamienowanie (Gardela 2009a; 2009b; 2010a). Akt kamienowania często dokonywany był na plażach lub wzgórzach, a zatem miejscach o liminalnym charakterze. Po procedurze kamienowania ciała przykrywano dodatkowo kamieniami i torfem. Biorąc pod uwagę, że w źródłach staronordyckich właściwie jedynie czarownicy traktowani są w ten sposób możemy przypuszczać, że niektóre groby z epoki wikingów – zawierające kamienie położone bezpośrednio na ciałach zmarłych – mogą być grobami osób uznawanych przez swoich współczesnych za mające związek z magią.

Niemniej jednak musimy być ostrożni w naszych próbach natychmiastowego określania tych grobów jako grobów czarowników *per se*. Tak jak zauważałem wcześniej, wyposażenie grobowe nie musi koniecznie wskazywać na bezpośrednią tożsamość zmarłego. Należy sądzić, że groby te mogą raczej dostarczać więcej informacji o tych, którzy byli odpowiedzialni za ich przygotowanie oraz o tym, w jaki sposób chcieli oni zapamiętać (i zapomnieć) pochowanych w nich zmarłych. Kiedy współcześnie przyglądamy się grobom domniemanych czarowników – takim jak na przykład grób z Gerdrup – mogą się one wydawać nam inne niż groby przeciętnych członków społeczności z epoki wikingów. Prowadzi nas to do rozważań nad dewiacją.

Dewiacja i zwyczaje pogrzebowe w epoce wikingów

Wśród najnowszych trendów, które szybko rozwijają się w archeologii średniowiecza, znajdują się także rozważania nad dewiacją i pochówkami atypowymi. Kwestie te są wysoce relewantne wobec dyskusji nad magią w czasach wikingów oraz grobami czarowników i wypada wobec tego przyjrzeć się im bliżej.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat pojawiło się szereg publikacji, których celem było rzucenie nowego światła na problemy dewiacji, które choć wcześniej bywały zauważane, często jednak pozostawały na marginesie głównych dyskusji toczących się w ramach archeologicznej dyscypliny (por. Taylor 2002, 144–169; Murphy 2008; Wrześniński 2008; Reynolds 2009; Sanders 2009; Duma 2010). Minimalna definicja grobów atypowych (ang. *deviant burials*) brzmi: „(...) they are burials different from the normative burial ritual of the respective period, re-

gion and/or cemetery. These differences may occur in body position or treatment, location or construction of the grave or types of grave goods” (Aspöck 2008, 17). Zazwyczaj groby atypowe uznawane są za takie, w których jasne jest dla ich odkrywców, że pewne dziwne (dla ich oczu) praktyki zostały dokonane na ciele (lub z udziałem ciała) zmarłej osoby. Wśród nich możemy na przykład wymienić położenie ciała na brzuchu lub szczególne ułożenie jego kończyn, jak również przytrzymywanie go różnymi materiałami organicznymi, przygniatanie kamieniami oraz inne warianty. Problem z tego typu poglądami na pochówki atypowe, jest taki, że nie biorą one właściwe pod uwagę, że pewne znaczące modyfikacje ciała mogły także pojawić się w innych pochówkach, w których zmarli znajdowani są w „typowych” pozycjach i z „typowym” wyposażeniem. Modyfikacje ciała mogły wiązać się z obcinaniem paznokci, goleniem włosów lub karmieniem ofiar halucynogennymi substancjami – wszystkie tego typu przypadki znane są z badań nad doskonale zachowanymi ciałami z bagien północnej Europy (por. Glob 1977; Asingh, Lynnerup 2007; Sanders 2009). Oprócz wymienionych wyżej przykładów znane są także inne, bardziej poważne i krwawe modyfikacje ciała (Taylor 2002, 166), jak na przykład odcinanie genitaliów³. Oczywiście, za wyjątkiem szczególnej kategorii ciał z bagien, w większości przypadków podobne modyfikacje nie pozostawiłyby żadnych identyfikowalnych archeologicznie śladów. Niemniej jednak pozostają zdania, że powinniśmy zwracać na te kwestie większą uwagę, przynajmniej na poziomie teoretycznym. Brak dowodów nie jest dowodem braku.

W dyskusjach nad archeologią śmierci w epoce wikingów problem pochówków atypowych wciąż pozostaje niezbadany, choć krótkie rozdziały na temat tego typu praktyk okazjonalnie pojawiają się w rozmaitych publikacjach (por. Thäte 2007, 266–273). Tym niemniej, nietypowe, bądź nawet przerażające (wedle naszych współczesnych standardów) potraktowanie zwłok znane jest z szeregu cmentarzysk z epoki wikingów i z pewnością wymaga szerszej dyskusji. Oprócz grobu z Gerdrup, jednym z bardziej uderzających przykładów jest grób z Bogøvei (Grób P), wymieniony wcześniej (Bennike, Grøn, Hedeager

³ Ciało mężczyzny pozbawionego głowy oraz z obciętych genitaliami datowane na epokę żelaza (II wiek p.n.e.) i pochodzące z Dätgen jest obecnie wystawione w *Schloss-Gottorf Landesmuseum* w Szlezwiku w Niemczech (zob. także Taylor 2002, 153).

Krag 1994, 14–15). Był to grób mężczyzny złożonego na brzuchu (ułożony na osi E-W) i przygniecionego dwoma kamieniami. Sprawia on wrażenie jakby ciało zostało po prostu wrzucone do jamy, przykryte kamieniami oraz ziemią i pozostawione. Na współczesnych planach i fotografiach pochówek ten wydaje się nam być raczej szybkim i nieskomplikowanym (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14). Możemy być jednak w poważnym błędzie. Element, który być może powinien zostać wzięty pod uwagę to nóż ulokowany przy prawej stopie mężczyzny. Oczywiście, można zinterpretować go jako dar grobowy w tradycyjnym rozumieniu. Nie jest jednak wykluczone, że przedmiot ten mógł odegrać jakąś ważną rolę w trakcie samego pogrzebu⁴. Być może osoby odpowiedzialne za cały akt użyły go do zabicia mężczyzny lub zadania mu ran (które niekoniecznie muszą być odzwierciedlone w materiale osteologicznym)? Może podcięto mu gardło, podczas gdy ten nadal był żywy i wepchnięto następnie do grobu? Taki przebieg wydarzeń może tłumaczyć dziwne umieszczenie jego lewej ręki, która jest przygnieciona ciałem i jej dłoń wydaje się być blisko szyi. Wygląda to tak, jakby umierając mężczyzna próbował zatamować krwawienie. Następnie, osoby odpowiedzialne za pochówek umieściły (lub rzuciły) dwa duże kamienie na jego ciele. W grobie tym znaleziono także inne kamienie, które nie były w bezpośrednim kontakcie ze zmarłym. Czy były one złożone w ten sposób intencjonalnie, czy może ktoś chybił próbując uderzyć nimi mężczyznę? Ponieważ nóż mógł mieć na sobie ślady krwi mężczyzny, uczestnicy pogrzebu mogli uznać go za nieczysty i zdecydowali się go odrzucić. Taki przebieg wydarzeń mógłby tłumaczyć dlaczego został on znaleziony przy stopie mężczyzny. Ostatecznie grób został zasypany i po pewnym czasie uczestnicy pogrzebu odeszli.

Wszystko to jest oczywiście spekulacją. Niemniej jednak spekulacje tego rodzaju mogą nam pozwolić na dostrzeżenie złożoności i emocjonalnej natury pogrzebów z epoki wikingów. Zarówno plan grobu, jak i fotografia, które zostały opublikowane w monografii dotyczącej grobów z Langeland, są statyczne i dwu wymiarowe (Bennike, Grøn, Hedeager Krag 1994, 14). Nie pozostawiają one żadnej możliwości,

⁴ Jak pisze Taylor (2002, 121), w niektórych kulturach, jak na przykład u Iban z Borneo, umieszczanie noża w grobie jest rozumiane jako akt mający na celu przecięcie więzów z żywymi. Według Van Gennepa rytuały, w trakcie których coś się przecina są generalnie uznawane jako rytuały separacji (1960; ale zobacz także Taylor 2002, 119).

pozwalającej na snucie domysłów dotyczących okoliczności w jakich mógł odbywać się pogrzeb. Nie przekazują głosów tych, którzy zebra-li się w trakcie pogrzebu, ani możliwego krzyku umierającego męż-czyzny, a także odgłosu jego ciała wpadającego do jamy i uderzenia spadających na nie kamieni. Takie ryciny i zdjęcia nie są w stanie po-chwycić wiatru, deszczu, słońca lub blasku księżyca jak również wielu innych zjawisk naturalnych, które mogły się wówczas pojawić. A prze-cież wszystko to mogło mieć znaczenie.

Ambivalencja funeralnej przemocy i jej eksponowanie

Biorąc pod uwagę teoretyczne i metodologiczne rozważania za-prezentowane powyżej bardzo trudne wydaje się ustalenie kim był mężczyzna z Bogøvei oraz para zmarłych z Gerdrup. Niemniej jednak dzięki porównaniu materiałów archeologicznych i źródeł pisanych mo-żemy argumentować, że osoby odpowiedzialne za ich pochówek mogły chcieć, aby zmarli zapamiętani zostali jako osoby praktykujące magię. Kluczową rzeczą, którą jednak musimy sobie uzmysłwić jest to, że sposoby w jakie tych zmarłych zapamiętano, mogą mieć niewiele lub nic wspólnego z tym kim w rzeczywistości one były.

W tytule mojego artykułu „Pochowani z honorem i ukamienowa-ni?” celowo postawiłem znak zapytania. Nie jest moim celem identyfikowanie i waloryzowanie różnorodnych typów grobów domniema-nych czarowników w prosty, dychotomiczny sposób. Nie chciałbym oznaczać ich jako groby „dobrych” i „złych” osób podejmujących się magii. Oczywiście, groby z kamieniami umieszczonymi bezpośrednio na ciałach zmarłych wydają nam się o wiele uboższe niż groby z do-mniemanymi różdżkami. Widok szczątków ludzkich zmiażdżonych kamieniami sugeruje, nam współczesnym, że ludzi tych obawiano się lub nie lubiono oraz pochowano ich szybko w pogardliwy sposób. Możliwe jest ponadto, że w przeszłości, nim zasypano jamy, groby te wywoływały dość silne emocje. Co więcej, ciała tych zmarłych mogły być również poważnie poranione a wszystko ociekać krwią.

Niemniej jednak podobny wizualny horror można zaobserwo-wać także w przypadku grobów domniemanых czarowników, któ-rzy generalnie uważani są za bogatych i cenionych – grób z Oseberg jest tutaj jednym z najlepszych przykładów (Ingstad 1995; Price 2002, 159–160; Nordström 2006). Właściwie, jest on nie tylko postrzegany

jako grób domniemanej czarownicy/kapłanki ale jak dotąd stanowi on najbogatszy ze wszystkich znanych grobów z epoki wikingów. Prócz zdeponowania w nim wielu ekskluzywnych przedmiotów, w trakcie ceremonii pogrzebowych liczne zwierzęta zostały zaciągnięte na pokład okrętu i zarżnięte. Wobec tego, najprawdopodobniej przed zamknięciem kopca sam okręt jak również wspomniane zwierzęta pokrywała krew (Price 2010, 135–136). Biorąc pod uwagę te obserwacje cała ceremonia pogrzebowa z pewnością nie była tak niewinna, jak to się najczęściej bezkrytycznie przedstawia na artystycznych rekonstrukcjach (por. na przykład Dersin 1998, 18–19; Chartrand, Durham, Harrison, Heath 2006, 166). Co istotne, to dopiero w ostatnim czasie zaczęliśmy dostrzegać problemy funeralnej przemocy i jej eksponowania w archeologii epoki wikingów (Lucas, McGovern 2007; Lucas 2009; por. szczególnie Price 2008b; 2010).

Pochówki łodziowe, takie jak ten z Oseberg, są generalnie uznawane za należące do osób pochowanych z honorem, lecz nie jest wykluczone, że pomimo ich bogatego wyposażenia, mogą one reprezentować coś całkiem innego. Obecność wielkiego głazu, do którego przywiązano okręt z Oseberg jest często postrzegana jako wyraz raczej pozytywnego działania mającego na celu zachowanie zmarłej blisko społeczności, w której pełniła ważną rolę (Ingstad 1995, 145). Lecz możliwa jest także inna alternatywa – obecność głazu mogła reprezentować strach, że zmarła powróci i stanowić będzie zagrożenie dla żywych.

Różne aspekty, które niegdyś wpływały na wszelkie ludzkie zmysły są teraz, na skutek rozmaitych procesów podepozycyjnych generalnie niewidoczne dla osób uczestniczących w wykopaliskach oraz ich późniejszych interpretatorów. Ale z całą pewnością były one widoczne dla tych, którzy brali czynny lub bierny udział w pogrzebach. Kamienie umieszczone na zmarłych są bardziej wyraźnym wyznacznikiem tego co mogło odbywać się w trakcie pogrzebu ze względu na to, że pozostają one właściwie niezmiennie przez wieki. Same w sobie były one uczestnikami i świadkami tych wydarzeń. Tak jak miało to miejsce w przeszłości, również i dziś można je zobaczyć, udokumentować i zinterpretować.

Czy zatem wobec powyższych przykładów umotywowane jest stwierdzenie, że osoby pochowane pod kamieniami zostały potraktowane w sposób pogardliwy? Czy możemy powiedzieć, że osoby te były złe tylko dlatego, że na ich ciałach złożono kamienie? Być może

jedyną rzeczą, którą możemy powiedzieć, jest to że obecność kamieni oraz innych elementów omawianych grobów, w momencie ich konfrontacji ze źródłami pisanymi, wskazuje na to, że w podobny sposób traktowano czarowników. Argumentowanie, że ludzie ci byli *rzeczywiście* czarownikami jest problematyczne, ale możemy podejrzewać, że osoby odpowiedzialne za ich pogrzeb mogły chcieć ich jako takich zapamiętać. Pytanie zatem, czy zmarli byli uważani za dobrych, złych czy jakichkolwiek innych pozostaje otwarte.

„Rekonstruowanie” śmierci

Ten krótki artykuł miał na celu zademonstrowanie problemów związanych z dostrzeganiem ambivalencji w epoce wikingów. Wiele uwagi poświęcono rozważaniom nad rozmaitymi aktami, które były wykonywane w trakcie chowania zmarłych. Podjąłem także próbę interpretowania ich znaczeń z szeregu punktów widzenia. Naturalnie, wiele z przedstawionych tutaj kwestii pozostaje spekulatywnymi i niemożliwymi do udowodnienia. Niemniej jednak, w naszych próbach zrozumienia złożoności przeszłych dziejów omawiane tutaj problemy nie powinny pozostać marginalizowane.

Artykuł ten wzbogacony jest również o dwie artystyczne rekonstrukcje grobów z epoki wikingów (Gerdrup i Bogøvei) wykonane przez polskiego artystę Mirosława Kuźmę (por. ryc. 1 oraz ryc. 2). Podczas konsultowania rekonstrukcji zależało mi na tym, aby ilustrator był jak najbardziej dokładny jeśli chodzi o rozmieszczenie poszczególnych przedmiotów w grobie i przede wszystkim aby wiernie oddał pozycje w jakich zmarli zostali ułożeni. Wzięliśmy także pod uwagę wszelkie proporcje, jak również kształt i głębokość jamy grobowej. Oczywiście, ze względu na procesy podepozycyjne, niektóre elementy mogły ulec zmianie i jestem w pełni świadom tych problemów. Ponieważ nie zachowały się ani tekstylia, ani inne szczątki organiczne (za wyjątkiem kościanego igielnika w Gerdrup), musieliśmy w pełni zrekonstruować ubrania w jakie zmarli mogli być odziani. Podjęliśmy decyzję odziania ich w szaty, które wyglądałyby dość neutralnie, lub nawet biednie, ale oczywiście w rzeczywistości mogło być zupełnie inaczej. Zbyt często argumentuje się, że „elitarne” groby średniowieczne to takie, które zawierają wiele przedmiotów, szczególnie wykonanych z metalu. Niemniej jednak, jak powiedział Howard Williams (2006, 37–38), ubrania

w które bywali odziewani zmarli mogły być o wiele cenniejsze niż inne przedmioty, jednak takowe niestety rzadko się zachowują.

Ostatecznie, celowo postanowiliśmy nie dodawać innych, bardziej spekulatywnych elementów, które mogły być obecne – takich jak na przykład ślady po linie, jakie mogły pojawić się na szyi mężczyzny z Gerdrup (jeśli ten rzeczywiście został powieszony, bądź uduszony). Ponadto postanowiliśmy nie ukazywać żadnych śladów krwi, rozdarcia lub zabrudzenia ubrań i pozostawić te aspekty wyobraźni oglądających. Niemniej jednak, zasugerowaliśmy, że pogrzeb odbywał się w ciągu dnia. Wszystko to jest wizualizacją – nie próbą pokazania jak to było naprawdę (bo tego wiedzieć nigdy nie będziemy). Jest to raczej próba ukazania, jak *mogło* to wyglądać. Chociaż podobne ilustracje nie są pozbawione problemów, spełniają one szereg ważnych funkcji⁵. Pozwalają bowiem na zademonstrowanie, jakie wrażenie sprawiać mógł dany grób na krótko przed jego zasypaniem w taki sposób, który przemawia do naszej wyobraźni znacznie lepiej niż zwykle, bardziej tradycyjne plany grobów (na ten temat por. Williams 2009; 2010). Co więcej, poprzez użycie koloru i nadanie zmarłym określonych wyrazów twarzy artysta może wzbudzić w oglądających rozmaite emocje: od współczucia oraz szacunku do strachu i obrzydzenia, bądź też pewne ambiwalentne ich kombinacje (por. Sanders 2009). Howard Williams (2010, 45) komentował podobne kwestie, w odniesieniu do wizualizowania anglo-saskich zmarłych, pisząc że tak ujęci zmarli: “(...) attract and disturb, they are distant and ancient, while simultaneously familiar and tangible vestiges of human morality”. Mam więc nadzieję, że załączenie artystycznych rekonstrukcji do tego artykułu wywoła refleksje nie tylko na temat samych zmarłych oraz tych, którzy uczestniczyli w ich pogrzebie, lecz także na temat nas samych.

Odpowiedź na pytanie, czy ludzie z Gerdrup i Bogøvei byli naprawdę osobami podejmującymi się magii, zawsze pozostanie kwestią interpretacji. Taka interpretacja również miała miejsce w przeszłości w umysłach tych, którzy negocjowali tożsamości zmarłych poprzez

⁵ Ilustracje załączone do niniejszego artykułu z całą pewnością wykonane są w duchu współczesnych czasów i współczesnych trendów teoretycznych. W porównaniu z ilustracjami wykonywanymi w XIX oraz wczesnym XX wieku można postrzegać je jako post-procesualne (przynajmniej w pewnym sensie), ponieważ kładą one nacisk na kontekst a nie tylko na wybrane zabytki, ponadto będąc opatrzonymi refleksyjnymi komentarzami (o podobnych kwestiach oraz problemach, które niosą za sobą takie artystyczne wizualizacje por. Williams 2009).

różne dramatyczne działania funeralne. Ostatecznie zapytać możemy: jak będą owi zmarli zapamiętani obecnie, w wyobraźni archeologów? Czy moje interpretacje i artystyczne rekonstrukcje tych grobów wpłyną na czytelników? Akty zapamiętywania i zapominania po raz kolejny są negocjowane i renegocjowane. Biorąc pod uwagę kontekst w jakim żyjemy we współczesnym świecie oraz najnowsze trendy teoretyczne w nauce, jedno pozostaje pewne – pozostaną one, przynajmniej przez jakiś czas, ambiwalentne⁶.

Leszek Gardela
Department of Archaeology; University of Aberdeen
St Mary's Building; Elphinstone Road
Aberdeen AB24 3UF; Scotland
United Kingdom
leszekgardela@abdn.ac.uk

⁶ Artykuł ten zadedykowany jest mojemu Ojcu, Romanowi Gardela. Chciałbym w tym miejscu podziękować Mu za jego pomoc oraz nasze wspólne archeologiczne wyprawy, które zawsze były inspiracją dla moich badań.

