

DANUTA MINTA-TWORZOWSKA

ZMIENNOŚĆ KULTUROWA I SPOŁECZNA W UJĘCIU ARCHEOLOGII

CULTURAL AND SOCIAL VARIABILITY FROM THE ARCHAEOLOGICAL PERSPECTIVE

Three major trends in archaeology: traditional, processual and postprocessual, conceptualize the change differently. The first one formulates the change generally in the category of evolution and partly of history, as taking place in accordance with general laws and the phenomenon of diffusion. Another trend, processual archaeology, explains the change in terms of adaptive processes, and the postprocessual trend recognizes it as history of creative activities of individuals. In the paper, I present analytical ways of approach to cultural and social variability in archaeology, which, in fact, lead to change of identity. They are proposals of interpretation of the changes as: a) the change of utility, b) the variability of the use of objects, c) the change in the way of “consumption”, as a result of the pursuit of prestige.

KEY WORDS: temporality, cultural change, cultural variability, change of utility, variability of the use of objects, change in the way of consumption, transformation, cultural dynamics, traditional, processual and postprocessual archaeology, social theory

ZAMIAST WSTĘPU

Pojmowanie zmian społecznych, kulturowych ulegało przeobrażeniom zarówno w naukach społecznych, jak i w archeologii. Na temat zmiany kulturowej na gruncie polskim istnieje praca Adama Nobisa pt. „Zmiana kulturowa: między historią a ewolucją” (2006), który słusznie podkreśla, że problem zmiany jest interdyscyplinarny i mocno wykracza poza dziedzinę antropologii kulturowej. Zmianę sytuuje on w dwóch kategoriach: ewolucji

lub historii (Nobis 2006, 10). Są to zdaniem Autora dwa sposoby ujmowania i konceptualizacji zmiany kulturowej, w wielu kwestiach odmienne, ale w niektórych zbieżne (Nobis 2006, 10), bowiem część zagadnień wzajemnie się uzupełnia, poszerzając możliwości naszych interpretacji. Moim zdaniem odniesienie tej problematyki do badań nad rzeczywistością kulturową pozwoli na nowo spojrzeć na problem zmiany.

1. KULTURA A RZECZYWISTOŚĆ KULTUROWA

Definicji kultury jest bardzo dużo, w zależności od opcji teoretycznej. Już A. Kroeber i C. Kluckhohn (1952, 357) wyróżnili 153 definicje kultury. Dlatego właściwe byłoby przyjęcie poglądu również na gruncie archeologii, że zamiast mówić o kulturze, lepiej mówić o rzeczywistości kulturowej. Jednak i ta kategoria nie jest jasna, ale jej zaletą jest podkreślanie złożoności i niejednorodności kultury. Kultura to zróżnicowane wytwory człowieka: przedmioty, wierzenia, wzory zachowań (Nobis 2006, 228). Podmiotem jest człowiek, choć wytwory mogą wywierać wpływ na zmiany kulturowe, jednak czynią to za pośrednictwem człowieka. Sprawstwo należy do człowieka, a nie do wytworów. Rolę sprawczą spełniają struktury interakcji, mieszczące się w sferze ludzkich zachowań i oddziaływań, które zachodzą między nimi (Nobis 2006, 229). Mimo że proces powstawania kultury podlega oddziaływaniom zewnętrznym, w tym przyrodniczym, to jednak proces ten nie wynika z tych oddziaływań (nie jest przez nie determinowany), ani z jakichś immanentnych własności; w takim znaczeniu proces sam jest przyczyną własnego zachodzenia i własnych rezultatów.

O co pytamy, mówiąc o zmianie kulturowej? O rodzaje zmian i procesy zmian; charakter – naturę zmiany, jej przyczyny oraz o konsekwencje. Jednak rozwiązanie problemu zmiany zależy od sposobu pojmowania kultury, od norm i wartości przyjmowanych przez badacza, od orientacji teoretycznej i stosunku do empirii.

Powstaje więc problem, czy np. archeolog miałby odnosić się do kategorii kultury jako określającej węższy zakres zjawisk: wartości, symbole, wiedzę. Pozytywny jest fakt, że kultura daje możliwość analizy zjawisk istniejących razem, należących do podobnych sfer, zakresów czy fragmentów rzeczywistości. Na rzeczywistość kulturową składają się „ludzie, przedmioty, środowiska, zachowania, wydarzenia, wzory i wzorce zachowań, wartości, symbole, znaki, znaczenia, przekonania, wierzenia, postawy, uczucia...” (A. Nobis 2006, 26), a także wiedza. Te elementy są wzajemnie powiązane, uwi-

klane, ale też wchodzą w związki ze zjawiskami społecznymi i biologicznymi. Trudno oddzielić to, co kulturowe od tego, co społeczne czy symboliczne. Działanie społeczne ma znaczenie dlatego, że za nim stoją określone symbole, wierzenia, wartości (Goody 1992). Pomocne w tym względzie, zwłaszcza w odniesieniu do przeszłości są rozważania E. Morina w pracy pt. „Zagubiony paradygmat – natura ludzka”. Autor uważa, że proces ludzkiego rozwoju ma trzy wzajemnie powiązane elementy – biologiczny, społeczny i kulturowy. Píše o tym tak: „struktury organizujące poznanie, język, praktykę, pojawiają się wraz z rozwojem mózgu i są strukturami wrodzonymi... Kompetencje te jednak mogą zostać uruchomione w warunkach wychowania społeczno-kulturowego i tylko w środowisku, którego złożoność została ukształtowana przez kulturę” (Morin 1977, 123). Z jednej strony podkreśla on wagę ewolucji biologicznej, a z drugiej – kultury, która odegrała rolę w ewolucji aż do *Homo sapiens*. Jednak dochodzi do wniosku, że „człowiek jest z natury rzeczy istotą kulturową, ponieważ jest on istotą naturalną dzięki kulturze” (Morin 1977, 124).

Dlaczego więc kategoria rzeczywistości kulturowej jest tak nęcająca? Umożliwia ona śledzenie oddziaływań zachodzących pomiędzy różnymi elementami rzeczywistości (takimi jak wartości, znaczenia, kulturowe wzory zachowań, konkretne zachowania ludzi), a które są warunkiem koniecznym istnienia tych elementów i ich funkcjonowania. Także stanowią przyczynę ich zmiany.

W odniesieniu do społeczności pradziejowych powstaje problem, czy kultura lub rzeczywistość kulturowa jest jednolita, nieskomplikowana, czy jednak procesy różnicowania się kultury następują niejako od początku dziejów ludzkich; wówczas zmiany należałoby odnosić do wielu dziedzin.

Jednak współczesna archeologia dostrzegła brak możliwości rozwiązania wielu problemów z perspektywy pojedynczej dziedziny wiedzy, jaką jest ona sama, a jedynie przy współdziałaniu wielu dziedzin nauki.

2. KONCEPTUALIZACJA PROCESÓW ZMIAN KULTUROWYCH

W nauce istnieją różne konceptualizacje procesów i zjawisk, w tym zmiany kulturowej. Trzy zasadnicze nurty w archeologii: tradycyjny, procesu-

alny i postprocesualny odmiennie konceptualizują zmianę. Pierwszy ujmuje ją zasadniczo w kategorii ewolucji, traktując dzieje jako ewolucję. Zmiany

dokonują się w tym ujęciu zgodnie z ogólnymi prawami i zjawiskiem dyfuzji. Kolejny nurt, archeologia procesualna, tłumaczy zmianę w aspekcie procesów adaptacyjnych, a nurt postprocesualny ujmuje ją jako historię twórczych działań jednostek. Archeologia procesualna dość długo ujmowała pozostałości po przeszłości jako „dane”, w stylu skamielin przyrodniczych, nie wymagających szczególnej refleksji, a postprocesualna uważa owe zabytki z przeszłości za źródła (dokumenty), pozostałości po historii ludzkiej, podlegające interpretacji, w takim sensie wytwarzane przez badacza. Nie można ignorować faktu, że w ich tle odzywa się archeologia tradycyjna, nastawiona na opis, traktująca źródła jako obiektywnie mówiące o przeszłości.

M. Foucault z dużą intuicją ujął to następująco: „Był czas, gdy archeologia, jako dziedzina niemych zabytków, biernych śladów, przedmiotów bez kontekstu i rzeczy pozostawionych przez przeszłość, zmierzała ku historii i nabierała sensu jedynie dzięki odtwarzaniu dyskursu historycznego. (...) dzisiejsza historia zmierza ku archeologii – ku wewnętrznemu opisowi zabytku” (Foucault 1977, 22). Podobne idee, że archeologia zajmuje się pozostałościami materialnymi i ich wewnętrzną naturą, występują w poglądach J.-C. Gardina, archeologa logicystycznego, czy w całym nurcie archeologii procesualnej z L. Binfordem na czele. Binford uważał, że archeologia jest nauką społeczną, jednak powinna zbliżyć się w kwestii stosowanych metod do nauk przyrodniczych (Binford 1983, 21-22).

Każda z tych archeologii preferuje inną procedurę badawczą i daje odmienne rezultaty swych działań. Ma to oczywiście zastosowanie w rozważaniach o zmianie kulturowej. W antropologicznym myśleniu o zmianie podstawową rolę odegrały dwie kategorie: ewolucja i historia, oczywiście różnie rozumiane, jak podkreśla A. Nobis (2006, 43). Podobnie jest w archeologii, prawie od początku te dwie opcje są stosowane, często jednocześnie, co wpływa na niespójność danego nurtu badawczego.

Istotny paradygmat w podejściu do zmiany to podejście ewolucjonistyczne. Ewolucjonizm utożsamiał historię z ewolucją i rozumiał jako nieuchronny proces postępu, rozwoju rozumu, wiedzy, cywilizacji. Dyskurs o zmianie kulturowej w związku z tym przybrał charakter dyskursu postępu. Zmiana była tu określona przez rozwój populacji i różnicowanie strukturalne, np. idee H. Spencera (1901). Ewolucja przebiega do zjawisk zróżnicowanych, ale o coraz

większym stopniu integracji (tak jak ujmował to Herbert Spencer 1901, 71). Jedyne więc powszechnie obowiązujące prawa społeczne to te łączące poszczególne okresy. W nich zakłada się konieczność przechodzenia od jednego okresu do kolejnego. Rozwój człowieka w ewolucjonizmie klasycznym ujmowany jest w kategoriach rozwoju wynikającego z racjonalnych i intelektualnych działań człowieka, w tym myślenia technologicznego (morgańska wersja ewolucjonizmu, w której zakłada się, że nowo wynaleziona technologia stawia przed człowiekiem nowe wyzwania, a ich rozwiązywanie jest przyczyną kolejnych zmian, postępu – Morgan 1963, 58). Ujmuje się tu zmianę jako spowodowaną czynnikami wewnętrznymi. Rzadko który pogląd sprzyjał archeologii tak jak właśnie ten, gdyż dzieje ludzkości i rozwój samego człowieka ujmowane są przezeń w kategoriach wynalazków, odkryć, nowych idei. Odkryciem ludzi pradziejowych były umiejętności wytwarzania narzędzi, obróbka metali, nowe budowle itp. Dzieje ludzkości ujawniają niejako porządek ewolucyjny. Jeszcze wyraźniej w archeologii znajduje miejsce pogląd, że cechą charakterystyczną ewolucji jest wzrost złożoności. Istotne są tu sekwencje adaptacyjnych modyfikacji w wyniku specjalizacji czy adaptacji. Podobnie Marshall Sahlins (2003) zauważył niejako dwie perspektywy ewolucji kultur: w ewolucji konkretnej kultura zmienia się poprzez specjalizację, adaptację; jednak jest zachowana ciągłość między starymi a nowymi kulturami. Inaczej jest w przypadku ewolucji ogólnej – nowe poziomy ewolucji są osiągnięte przez niezwiązane z sobą tradycje kulturowe, a więc nie wykazują filogenetycznego związku – to one prowadzą do wzrostu złożoności.

Klasycznym przykładem jest przyjęty wówczas w archeologii system trzech epok Christiana Thomsena: epoki kamienia, brązu, żelaza. Zmiana została uznana za stan normalny, wręcz pożądaną. Stąd wyeksponowano myślenie technologiczne od zarania dziejów ludzkich i idące za nim innowacje. Archeologia uległa entuzjazmowi poznawczemu, bowiem jak rzadko która nauka ukazywała „rozwój” narzędzi i stały postęp technologiczny, ujmowany jako postęp społeczeństwa, wykazywany przez Gordona Childe’a (1947). Rozwój społeczeństw dokonywać się miał drogą przewidywalnych faz, okresów, związanych z rozwojem wiedzy, myślenia.

Z kolei podejściu historycznemu przypisuje się rozumienie historii jako sekwencji unikalnych zdarzeń, np. w poglądach Franza Boasa

(1961) i jako sekwencji czasowych w ujęciu Leslie White'a (1975) albo jako integrowanie zjawisk u Alfreda Kroebera (1989), co prawie zawsze wiąże się z operowaniem sekwencjami czasowymi. Podejście historyczne ujmuje historię jako coś niepowtarzalnego (dyfuzjonizm i ewolucjonizm klasyczny). Historia rozumiana jest jako proces twórczy. W tych ramach wyjaśnia się przyczyny zmian zjawiskami zewnętrznymi.

Zwłaszcza historyzm boasowski miał wpływ na archeologię kulturowo-historyczną, bowiem pod jego wpływem uznano, że każda kultura ma swoją wyjątkową historię. Aby zrozumieć zjawisko kulturowe, należało wiedzieć nie tylko czym ono jest, ale jak powstało (Boas 1961, 305). Stąd pytania archeologów o genezę kultur, wytwórczości, magii, wierzeń religijnych. Wiązało się to z uznaniem cech specyficznych, stanowiących o niepowtarzalności zdarzeń w czasie i ich różnicowaniu w przestrzeni.

O historii jako własności zdarzeń, a nie jako o osobnej kategorii, pisał Stanley Diamond (1964, 46), uważał bowiem, że historia stanowi sposób bycia zdarzeń i nie może być od nich oddzielona. Zjawiska zachodzą więc w określonym czasie i przestrzeni, miejscu. Zjawisko kulturowe było wynikiem jakiegoś wzoru kultury, czyli charakterystycznego dla niej układu elementów, własności, właściwego dla danego czasu i miejsca.

Zbiorowości ludzkie poddawały się wpływom, dyfuzji innych kultur poprzez *migracje i zapożyczenia*. Ten rodzaj zmiany postrzegany jest jako pojawiający się w systemie gospodarczym, ekonomicznym, a poprzez to wymusza on zmiany w regułach kulturowych, by stały się adekwatne w nowych warunkach. Pojawienie się umiejętności obróbki metali wpływało na zmiany w gospodarce, wymianę, a te wpływały na zmiany w kulturze, społeczeństwie.

Z czasem zaczęto używać określenia *akulturacja*, zastępując nim *dyfuzję*. Akulturacja to zmiany polegające na adaptacji obcych treści do własnej kultury, na eliminacji niektórych treści rodzimych, na modyfikacji pozostałych i na tworzeniu treści synkretycznych. Niekiedy traktuje się to zjawisko jako wywołane między segmentami jednej struktury społeczno-kulturowej; wówczas akulturacja oznacza np. modernizację.

Zmiany oczywiście obejmują też rewizję pewnych tradycji, jednak dotarcie do przyczyn tych zmian przez archeologa jest niezmiernie trudne (np.

ciałopalenie, które zastępuje obrządek szkieletowy, a potem sytuacja się odwraca); pytamy, czy to tradycje etniczne czy religijne ulegają zmianie?

Jednak między „historią a ewolucją” często nie ma różnicy – jak pisze A. Nobis (2006, 64), teoria ewolucji wieloliniowej J. Stewarda przypomina boasowskie pojmowanie historii jako niepowtarzalnych zjawisk. Uznaje się fakt, że każda kultura będzie podlegała odmiennym zmianom, tworząc odmiennie sekwencje przeobrażeń; ale wymaga to historycznej „rekonstrukcji”, niemożliwej do włączenia w uniwersalne schematy, modele.

Istotna, jak się wydaje, jest idea zmiany kulturowej, zaproponowana przez Petera Murdock'a (1971, 129). Uważa on, że zmiana kulturowa odnosi się do realnych procesów, a nie do abstrakcyjnych sekwencji typologicznych. Składające się na nią wydarzenia mają charakter historyczny; zmiana ma zasadniczo charakter wieloliniowy, przypadkowy i adaptacyjny.

Jednak jeszcze w końcu XIX wieku, w różnych nurtach filozoficznych zauważono, że długofalowy postęp dokonuje się również poprzez regresy, kryzysy. Czyli ceną postępu są sprzeczności, konflikty, alienacje. Jednak istnieją dziedziny życia społecznego, w których ta cena jest wyższa, niż w innych (dotykają wspólnot międzyludzkich, zatracania naturalnych więzi społecznych).

Kolejne podejście do zmiany oferował funkcjonalizm, jako spuścizna J. Saint-Simone'a i A. Comte'a, przefiltrowana przez dzieło E. Durkheima, a wiąże się m.in. z nazwiskiem T. Parsonsa (1969). Traktuje on społeczeństwo jako złożony i połączony system funkcji. Wówczas zmianę tłumaczy jako epifenomen dążenia do stanu równowagi. Zmiany mogą być niezliczone i nieprzewidywalne, ale zawsze są odpowiedzią reakcji dostosowawczej na dysfunkcję organizmu społecznego. Wiąże się z tym koncepcja zmiany, oferowana przez socjobiologię, gdzie kładzie się nacisk na adaptację, lecz mocno wiąże ją ona z naszym dziedzictwem genetycznym. Generalnie podstawowym kryterium oceny następstw czy wręcz celów zmiany kulturowej jest przetrwanie społeczeństwa.

Jednak powstaje pytanie, jak badać zmiany, zarówno teoretycznie, jak i empirycznie? Okazuje się, że stanowi to ogromny problem, zarówno dla socjologii, jak i dla takiej nauki jak archeologia. Ujęcie indukcyjne czy dedukcyjne, czy może indukcyjno-dedukcyjne stanowi o podstawowej różnicy w podejściu do zmiany.

3. ROZUMIENIE ZMIAN KULTUROWYCH

Istotna dla moich rozważań jest praca Louis'a Luzbetaka (1972) pt. „Kościół a kultury”, w której autor zawarł swoje przemyślenia wynikające z relacji kościoła a kultury proste na świecie, dotyczące zmiany kulturowej. Mówiąc o zmianie kulturowej uważa on, że „mówimy w rzeczywistości o prawach myślenia, czucia, wartościowania... choć jako antropologowie nie mamy do czynienia z jakimikolwiek myślami, postawami i wartościami...” (Luzbetak 1972, 207). Jak się wydaje, uchwycił on istotę zmiany – pojęcie to odnosi się do zjawisk i procesów mentalnych, emocjonalnych, wartościujących, które są świadome i intencjonalne, a z których dodajmy – tylko niektóre podlegają „materializacji”. Wzory kulturowe nie są w istocie ściśle określone i składają się z kilku możliwych sposobów zachowań.

Punktem odniesienia myślenia o zmianie jest relacja: trwanie – zmiana. Dlatego poszukuje się różnic w określonych aspektach kultury, życia, które mają definiować zmianę. Te aspekty dotyczą (Luzbetak 1972, 208-212): a) zasięgu sfer życia (konserwatyzm ogólny, partykularny konserwatyzm, relikty jako częściowy konserwatyzm), b) tempa (rewolucja, stopniowe zmiany – te zachodzą wskutek mody czy długotrwałej tendencji, która w długim czasie, stopniowo, ale skutecznie przekształca formę i styl życia), c) przedmiotu przemiany (treść, struktura, konfiguracja; dotyczy to instytucji, cechy wyróżniającej czy zespołu), d) sposobu, w jaki dana zmiana zachodzi (substytucja, zanik, wzrost, stapianie się).

Wydaje się, że to podejście umożliwi interpretację i zrozumienie wielu problemów, z którymi boryka się czy borykała archeologia. Zwłaszcza rozważania w kwestii zrozumienia sposobu, w jaki dana zmiana zachodzi. *Substytucja*, całkowita lub częściowa, jako sposób zachodzenia zmiany, nie ma miejsca tak często, jak się wydaje. Archeologia

ujmuje rozwój człowieka prądziejowego w ramach następstwa użytkowania surowców (kamienia, brązu, żelaza). Substytucja, czyli zastąpienie powszechnego stopu metali, jakim był brąz, przez żelazo nie odbyło się we wszystkich społecznościach, dziedzinach, w tym samym czasie, a obecność brązowych naczyń czy innych wytworów z brązu w zespołach wczesnohalsztackich jest powszechna; równie powszechne jest występowanie przedmiotów nieużytecznych z punktu widzenia danej kultury (od pradziejów, coś z przeszłości uważa się za bardziej wartościowe niż rzeczy współczesne). Tak więc wymyślano coś nowego, ale nie wypierało to zupełnie rzeczy sprawdzonych, ważnych czy związanych z wyobrażeniem i tęsknotą za przeszłością (np. afunkcjonalna zbroja o zmienionym znaczeniu jak szabla we współczesnym wojsku, służąca do parad; ozdobne guzy na rękojeści brązowych mieczy jako znak wcześniejszych nitów, domowe ciasteczka i ich wartość emocjonalno-symboliczna itp.).

Zmiana zachodzi także, gdy *zanika* czy ulega usunięciu tradycyjny wzór, bez zastąpienia go czymś podobnym. Najczęściej u jej podstawy jest podważenie skuteczności mitu, stojącego za danymi działaniami magicznymi, religijnymi. Ten rodzaj zmiany śledzi archeologia, jednak mocno ją uprzedmiotawia – uważa, że jej przejawem jest zanik wytworów materialnych, utożsamiany z zanikiem kultury.

Kolejny rodzaj zmiany to zmiana poprzez *wzrost*, polegająca na tym, że wprowadza się do kultury elementy dodatkowe z zachowaniem dotychczasowych (np. ciepłopalenie z zachowaniem dotychczasowego obrzędu – telewizję zachowując teatr, radio; lampę oliwną zachowując łuczywo itp.).

Stapianie się to kolejny rodzaj zmiany, dotyczący jednak rzadkich sytuacji (stopienie się języka, asymilacja) i mało uchwytanych przez archeologa.

4. EFEKTY ZMIAN

Efekty zmian badają nauki o kulturze. Należy zastanowić się, jaki jest rezultat zmian kulturowych, polegających na ciągłych wielokierunkowych przesunięciach, zanikach, wzrostach czy fuzjach. Efektem może być:

1) rozwój i upadek. Rozwój wynika z pojawiania się coraz lepszych systemów przystosowawczych, niejako dotyczy „panowania” nad środowiskiem fizycznym, wiąże się z rozwojem technologicznym, jednak nie przekłada się on

na lepsze radzenie sobie z problemami społecznymi;

2) rozpracowanie i uproszczenie. Poprzez zmiany niektóre aspekty stylu życia ulegają komplikacji, a inne upraszczają się;

3) wzrost i redukcja-segregacja. Kultura musi poradzić sobie ze wzrostem, dlatego występuje w niej coraz bardziej skomplikowany podział i zaczyna się dzielić świat na sfery działań, a wiedzę na dyscypliny, teorie, „szkoły”;

4) integracja (albo równowaga w ujęciu Luzbetaka 1972, 230). Integracja jest kwestią sprawności kultury, a nie wynika z przyjmowanych wartości. Towarzyszy jej poczucie dobrobytu, stabilności kultury, poczucie bezpieczeństwa. Jednak nie hamuje ona dalszych zmian. Wchodzi tu w grę *adaptacja kulturowa*, w której owa równowaga nabiera innego znaczenia – kultury podlegające adaptacji poprzez bliski, bezpośredni i jakoś ciągły kontakt, wytwarzają między sobą pewien stan równowagi w postaci *symbiozy* (każda kultura specjalizuje się w czymś innym, a dane społeczeństwo staje się za-

leżne od roli i usług drugiego (Luzbetak 1972, 232), przez *pluralizm* (funkcjonowanie wynika z pewnej kontroli zmian i wzajemnych zapożyczeń, dzięki czemu styl życia pozostaje nienaruszony), albo przez *asymilację* i polega na całkowitym zlanie się kultur i zatraceniu ich cech (Luzbetak 1972, 232);

5) dezintegracja kultury (albo brak równowagi, jak to określa Luzbetak 1972, 233); towarzyszy jej niepewność, zamieszanie, frustracja, tradycyjne wartości tracą znaczenie. Stanowi to brak wzorów, funkcji i konfiguracji. Przyczyny dezintegracji kultury mają różny charakter – wewnętrzny lub zewnętrzny. Najczęstsza przyczyna upadku kultury to wojny i podboje (Luzbetak 1972, 233-234). Także kontakty mają podobne skutki w przypadku wielu kultur. Zanik funkcji mieszkalno-magiczno-religijnych, np. miejsc, domów jako istoty stylu życia ludzi prowadzi w efekcie do zaniku kultury, a zanik jej wzorów kulturowych wywołuje pustkę, a nie asymilację z inną kulturą. Można to ująć, moim zdaniem, jako utratę tożsamości przez daną kulturę.

5. JAK ARCHEOLOGIA USIŁUJE WYJAŚNIAĆ ZMIANY?

Z punktu widzenia archeologii istotna jest treść zmian, ale w istocie bada ona skutki tych zmian w wielu dziedzinach: w strukturze społecznej, systemach wartości, kulturze, ekologii, w życiu codziennym.

Wychodzę z założenia, że sama przeszłość i pozostałe po niej przedmioty i ich konfiguracje przestrzenne są elementem naszego poznania, a nie tylko przedmiotem tegoż poznania. Zachodzi tu relacja wzajemnego kształtowania – my kształtujemy nasze wyobrażenia o przeszłości na podstawie artefaktów, które po niej pozostały, a z kolei przeszłość nas kształtuje, rozszerzając nasze horyzonty myślowe. Niejednokrotnie podkreślano w literaturze przedmiotu, że rozpoznajemy tylko te przedmioty, zjawiska i procesy z przeszłości, które znamy z teraźniejszości i potrafimy je nazwać. Tak więc rozpoznajemy tylko te, które odpowiadają naszym wyobrażeniom o przeszłości. W taki sposób narratywizujemy przeszłość, uważając, że przedmioty z kontekstów archeologicznych pozostają do niej w relacji reprezentowania.

W archeologii problematyka zmiany kulturowej była wszechobecna w czasach pozytywizmu i modernizmu. Mimo że tezy o zmianach kultu-

rowych były potocznie formułowane (archeologia kulturowo-historyczna) lub dążono do formułowania praw/prawidłowości często o charakterze deterministycznym (np. procesualna), to problem ten zajmował ważne miejsce w tych nurtach, traktowany jako pewien ciąg zdarzeń, których efektem była zmiana. Postmodernizm ujmuje przeszłość jako nieciągłą, wieloznaczną, migoczącą wielością znaczeń, dlatego trudno czy wręcz staje się niemożliwe zastosowanie wcześniejszych podejść do problematyki zmiany (Minta-Tworzowska 2000, 89 i n.). Zachowując termin zmiana, ujęcie postmodernistyczne polegałoby na świadomym stosowaniu pewnych procedur i unikaniu łączenia wnioskowań, które uznaje się za niemożliwe do połączenia.

Bardzo ogólna różnica podchodzenia do zmiany zasadza się w tym, że w bardziej tradycyjnym myśleniu ujmujemy ją jako „realną”, a w postmodernistycznym świecie – jako „mentalną”. To już I. Kant pisał, że „doświadczenie poucza bowiem, że coś jest takie a nie inne, ale nigdy, że inne być nie może...” (Kant 1972). Sama różnorodność zjawisk, światów kultury nie stanowi wystarczającego uzasadnienia dla istnienia zmiany.

Generalnie jednak w odniesieniu do interpretacji przeszłości rozważane są dwa rytmy zmian: szybkie, gwałtowne, nieprzewidywalne, a drugi rodzaj to zmiany długotrwałe, procesy kumulujące się, o długim trwaniu. Wydaje się, że wszystkie te zmiany (np. wzrost demograficzny, technologiczny), gdy osiągną wartość progową, wówczas są w skutkach negatywne, odbijają się niekorzystnie na danej społeczności, prowadząc do nowych sytuacji. I właśnie te sytuacje interpretuje się jako zmianę. Archeologia jest podatna na traktowanie przeszłości przedmiotowo, a rzeczy z nią związane w oderwaniu od człowieka, tak jakby były one osobnymi bytami i skupia się na śledzeniu ich zmian. Tak więc jeśli sfera materialna ma zaświadczać o zmianie, to jakiej zmiany to dotyczy? Czy wytwórczej, społecznej, symbolicznej? W archeologii nastawionej holistycznie mówiono o nowej kulturze, o zmianach „etnicznych”, o rozprzestrzenianiu się kultur.

Archeologia tradycyjna i współczesna stara się wyjaśniać warunki powstania i przetrwania w archiwum ziemi depozytów archeologicznych, konkretne wydarzenia, wzorce wydarzeń, wyjaśniać wydarzenia podobnego typu, wyjaśniać zmiany procesowe i docierać do zmian indywidualnych. Z tym wiążą się ujęcia zmiany kulturowej i społecznej, a także wynikają podstawowe trudności w ich konceptualizacji (jak połączyć zmiany indywidualne z ogólnymi, procesowymi?). Sposoby konceptualizacji zmiany w archeologii związane są z jej trzema zasadniczymi nurtami, które ogólnie można określić jako: archeologię tradycyjną (pozytywistyczną), modernistyczną (procesualną) i postmodernistyczną (postprocesualną). Przy czym modernizm rozumiem zgodnie z europejską tradycją, jako antypozytywizm, dlatego np. archeologię procesualną ujmuję jako modernistyczną, a nie pozytywistyczną, choć posiada ona nastawienie przyrodnicze (naturalistyczne), widoczne wyraźnie obecnie, w określonych wersjach procesualizmu amerykańskiego. Nie zmienia to faktu, że istnieją też odmiany „humanistyczne” procesualizmu.

W archeologii tradycyjnej studia te przybrały charakter wyznaczony przez ewolucjonizm i rozumienie historii jako podlegającej prawom (mówiącym o tych samych przyczynach postępu, o różnym tempie rozwoju). Z czasem utrwaliło się w niej i dominuje fizykalistyczne podejście do wytworów materialnych człowieka, z których archeolog chce wnioskować o zmianach kulturowych, społecznych.

Efektom tego podejścia są rozbudowane klasyfikacje, typologie materiałów wydobytych w trakcie wykopalisk, różniące się formą, technologią czy stylistyką, występujących w układach czasoprzestrzennych. Istotne znaczenie dla archeologii miał dyfuzjonizm, który nie był monolitycznym kierunkiem badań. Podobnie jak ewolucjoniści, także dyfuzjoniści starali się odtworzyć dotychczasowe dzieje ludzkości. Jako czynnik zmiany uznano *kontakty*. W ich efekcie następują *migracje* albo *zapożyczenia*, lub dyfuzja (*akulturacja*), prowadzące do wzajemnego przenikania elementów kulturowych. Zaczęto ujmować nawet najstarsze dzieje ludzkości jako efekt migracji i transmisji cech kulturowych. Archeologia tradycyjna (kulturowo-historyczna) operowała kulturami archeologicznymi jako jednostkami powoływanymi w oparciu o stale powtarzalne zespoły artefaktów (G. Childe 1947). Często te zespoły utożsamiano ze wspólnotą etniczną. Tak więc kulturom archeologicznym przypisywano bytowość, bowiem pozostałości materialne traktowano jako byty „same w sobie”. W takim sensie kultury były „organizmami”, a ich zmiany dotyczyły „żywej materii” – ludzi, nosicieli kultur. Zaznacza się w tym determinizm „biologiczny”.

Stąd obraz przeszłości kształtowano jako splot złożonych procesów kontaktów kultur i ich mieszania się. Uważano, że powstała nowa kultura zawiera elementy dwóch zmieszanych kultur, ale też zupełnie nowe cechy, które wyłoniły się jako nowe wytwory, efekty tych interakcji (Rivers 1968, 97). Podstawową metodą zastosowaną w archeologii była metoda retrogresywna (określona tak przez G. Kossinę i stosowana przez wielu innych archeologów, m.in. J. Kostrzewskiego (1961), czyli cofania się jak najdalej w przeszłość (przynajmniej od średniowiecza w mroki pradziejów i analizowanie pod kątem podobieństwa zjawisk kulturowych o ściśle określonej lokalizacji w przestrzeni). Wytyczano w ten sposób zasięgi danych grup etnicznych, używając ich do udowadniania współczesnego zasięgu np. krajów słowiańskich czy germańskich.

Metoda ta odbija przekonania badaczy i stosowane przez nich sposoby rozumowania, wnioskowania, a nie świat zmian czy obrazy wydarzeń. Nie posiada ona możliwości pokazania unikalnych zdarzeń. Można w oparciu o nią ukazywać podobne czy powtarzalne wydarzenia, uwzględniane w typologii. Synchroniczne zmiany typów wytworów i przeniknięcie danego typu A do B, z B do C itp. Jednak powstaje pytanie, czy porządek uzyskany

w typologiach wytworów jest porządkiem kulturowym? Właśnie co do tego można mieć poważne wątpliwości.

Zmiany w zespołach artefaktów uważano najczęściej za efekt *migracji* ludności lub (rzadziej) efekt *zapożyczeń idei*. Starano się określić centrum/ojczyznę cywilizacyjną i drogi migracji. W przypadku, gdy nie udaje się dowieść migracji, poszukuje się analogii bardziej oddalonych, co ma oznaczać istnienie centrum o wyższym poziomie rozwoju – w takim przypadku ujmuje się daną zmianę jako efekt procesu *dyfuzji* kulturowej. Tworzono w związku z tym ciągi typologiczne naczyń czy innych wytworów, poszukując analogii, by wyznaczać horyzonty chronologiczne. Jednak najbardziej bałamutna jest interpretacja etniczna zespołów artefaktów. Uważano, że tzw. ludy można rozpoznać na podstawie zjawisk materialnych. Zakłada się więc przekładalność zjawisk ze sfery społecznej, symbolicznej na wytwórczą (centryczny charakter świata kultury). Sterownikiem tych „interpretacji” był czynnik europocentryzmu, widoczny np. w odniesieniu do kultur afrykańskich, często zawierający elementy rasizmu (ryc. 1). Przykładem może być Zimbabwe z południowo-wschodniej Afryki (za: Renfrew, Bahn 2002, 444-445). Pierwsi badacze uważali, że budowniczymi niezwyklego zespołu budowli Wielkiego Zimbabwe z XIII-XV w. n.e. byli budowniczowie z krajów bardziej cywilizowanych na północy Afryki. Kolejne poglądy na ten temat to takie, że wznieśli je specjaliści z Azji Mniejszej. Jako wyraz wpływu wyższej cywilizacji, w podobnym duchu przypisywano je również Portugalczykom. Wszystkie te wyjaśnienia czynione są w duchu dyfuzjonistycznym; dzisiejsza interpretacja wskazuje na rodzimą genezę tych budowli ludu Szona (ryc. 2).

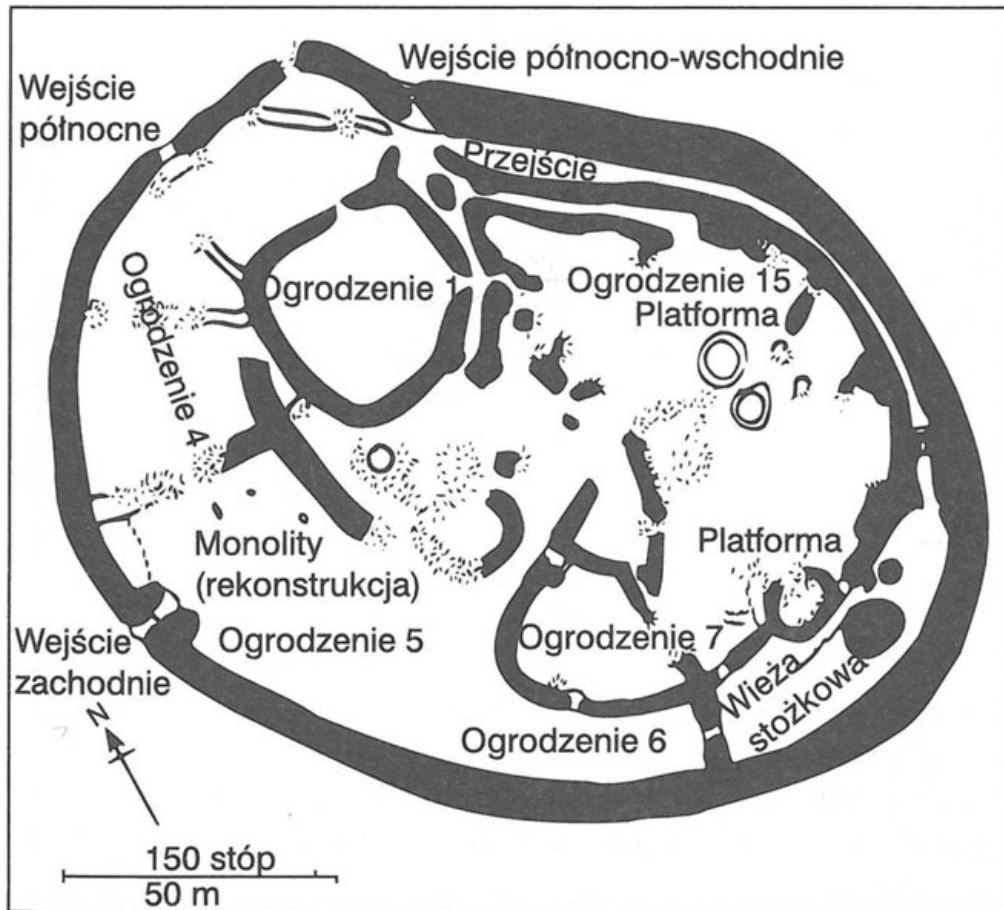
Archeologia tradycyjna wierzyła w migracje i rozwijała koncepcję importu, rozumiała go głównie jako materialny. Przyczyny zmian upatrywała w czynnikach zewnętrznych. Jeśli zakładano rozwój kultury „sam-w-sobie”, to wówczas brano pod uwagę wyłącznie przyczyny wewnętrzne tych zmian.

Z kolei prekursor „nowej archeologii” L. White (1975) wyraźnie przeciwstawiał sobie podejście ewolucyjne (jako formułujące prawa) i historyczne (jako ustalające fakty w ich niepowtarzalności i je opisujące). Jako niesprzeczne ujmował je L. Binford, twórca nowej archeologii. Synonimem zmiany w tym ujęciu są *procesy adaptacyjne*. Procesy



Ryc. 1. Wyjaśnianie dyfuzjonistyczne jako przykład ugruntowywania poglądów o elementach rasizmu: plakat Rodezyjski z 1938 r. (czarny niewolnik w służalczej postawie wobec ducha królowej Saby, której składa ofiarę ze złota w zespole budowli Wielkiego Zimbabwe), P.S. Gerlake 1973 (za: C. Renfrew, P. Bahn 2002, 445)
Fig. 1. Diffusionistic explanation as an example of reinforcing of racist views: a Rhodesian poster from 1938 (a black slave, making an offering of gold, in obsequious posture in front of the ghost of the Queen of Sheba in the complex of the buildings of Great Zimbabwe), P.S. Gerlake 1973 (after: C. Renfrew, P. Bahn 2002, 445)

te rozumiane są jako rozwój wiedzy, wynalazków, umiejętności potrzebnych do życia, a nie jedynie jako przystosowanie się do uwarunkowań środowiskowych. Jednak w archeologii dominowało to drugie podejście – adaptacji do naturalnego środowiska, zapewne pod wpływem ekologii kulturowej. Z czasem zaczęto uwzględniać inne kultury jako środowisko mające wpływ na daną kulturę. Zmiana jest ujmowana w relacji do ciągłości, kontynuacji. Oczekiwania wobec takich rozważań to określenie mechanizmów zmienności i mechanizmów ciągło-



Ryc. 2. Schemat zespołu budowli Wielkiego Zimbabwe (rekonstrukcja na plakacie z 1938 r.), P.S. Gerlake 1973 (za: C. Renfrew, P. Bahn 2002, 445)

Fig. 2. Scheme of the complex of the buildings of Great Zimbabwe (reconstruction from a poster from 1938), P.S. Gerlake 1973 (after: C. Renfrew, P. Bahn 2002, 445)

ści (są one natury biologicznej, kulturowej). Tym sposobem różnica między ewolucją kulturową a biologiczną znika – istotny jest tylko mechanizm adaptacji. Adaptacja ma charakter bądź społecznej bądź kulturowej. Zmiana w tym ujęciu odnosi się do systemu kultury, jest zmianą systemową.

Archeologia procesualna zajęła się również zmianą językową, zwłaszcza w odniesieniu do wspólnoty indoeuropejskiej. Zmiana ta zachodzi w wyniku jednego z czterech procesów: 1) pierwotnej kolonizacji, 2) różnicowania się języków, 3) konwergencji, 4) zastąpienia języka przez inny: wskutek uformowania się języka handlu, poprzez dominację elit, poprzez innowację techniczną, dzięki której wprowadzająca ją grupa przybyszów rozrasta się na tyle szybko, że popularyzuje się jej język (Renfrew 2001). W taki sposób uzasadniono rozprzestrzenianie się języków Bantu w południowej Afryce w powiązaniu z obróbką żelaza i wcze-

snym rolnictwem. Zmiana wynika w tym ujęciu z czynników wewnętrznych, a mniej z zewnętrznych.

Archeologia procesualna, postrzegająca siebie jako zwrot teoretyczny wobec archeologii tradycyjnej, preferuje przede wszystkim podejście systemowe do świata, do kultury. Kulturę ludzką traktuje jako nakładanie się na siebie kilku systemów czy podsystemów, obejmujących zarówno zjawiska kulturowe, jak i pozakulturowe, ekologiczne. Zwraca uwagę na funkcjonowanie podsystemów i ich powiązania, by odpowiedzieć na pytanie, jak zachodziły zmiany. Procesualiści, a wcześniej neoevolucjoniści, zajmowali się tzw. rewolucją neolityczną i rozprzestrzenianiem się wczesnych kultur rolniczych. Graham Clark (1952), tłumacząc obserwowalny układ wczesnorolniczych osad w Skandynawii, naniósł na mapę zarówno rozpoznane stanowiska, jak i zasięg roślinności. Uzyskał korelację

między wczesnoneolitycznymi kulturami a lasami liściastymi, co uznał za argument na istnienie stref gospodarczych współistniejących z ekologicznymi (ryc. 3). Doszedł do wniosku, że kultury te umiały się przystosować tylko do takiego środowiska. Zmiana w tym ujęciu polega na adaptacji i jest wywołana przez czynniki zewnętrzne.

Archeologia procesualna badała procesy w skali globalnej, np. L. Binford chciał wyjaśnić początki rolnictwa nie tylko na Bliskim Wschodzie czy w obszarze śródziemnomorskim, ale interesowało go to zjawisko w skali globalnej (Binford 1968). Tę zmianę określono jako „rewolucję” neolityczną (ryc. 4). L. Binford skoncentrował swoje badania na demografii i zauważył, że porzucenie wędrownego trybu życia sprzyja rozwojowi demograficznemu. Powoduje to wykorzystywanie roślinności rosnącej w pobliżu, w tym dziko rosnących zbóż, traktowanych wcześniej marginalnie. Wraz z tym wykorzystaniem, przetwarzaniem rozwijał się regularny cykl siewu i zbiorów. Tak zaczął się proces udomowienia zwierząt i uprawy roślin. Dlaczego jednak nastąpiła tak zasadnicza zmiana, że człowiek porzucił wędrowny tryb życia? Binford argumentuje, że skurczyły się obszary równin nadbrzeżnych wskutek podniesienia poziomu mórz, jako efekt topnienia lodów podbiegunowych. Dało to większy dostęp ludziom do ryb wędrownych i wędrownego ptactwa. To niejako stanowiło w skrócie przyczynę osiadłego trybu życia. Mimo że dziś uznajemy tę wersję za zbyt uproszczoną, to jednak L. Binford uniknął wyjaśniania tego zjawiska w kategoriach dyfuzji i migracji, a analizował je w kategoriach zachodzących procesów.

To samo zjawisko, proces neolityzacji, ale dla innego obszaru – Ameryki Środkowej, analizował inny procesualista, Kent Flannery (1968, 85), dostrzegając wiele przyczyn tej zmiany. Jego model, oparty na podejściu systemowym, obejmował wiele sposobów pozyskiwania różnych gatunków roślin i zwierząt. Wprowadził on kryterium wyboru między korzyściami ich dotyczącymi. Dostępność i planowanie przez długi czas wpływały na stałość wzorców pozyskiwania żywności (ujemne sprzężenie zwrotne). Jednak zmiany genetyczne w obrębie mało znaczących gatunków: fasoli i kukurydzy, wpłynęły na podjęcie ich upraw (dodatnie sprzężenie zwrotne). Proces ten był niezamierzony przez ludzi i nieprzewidywalny. Dla Flannery’ego zmiany początkowo są niezauważalne, jako drob-

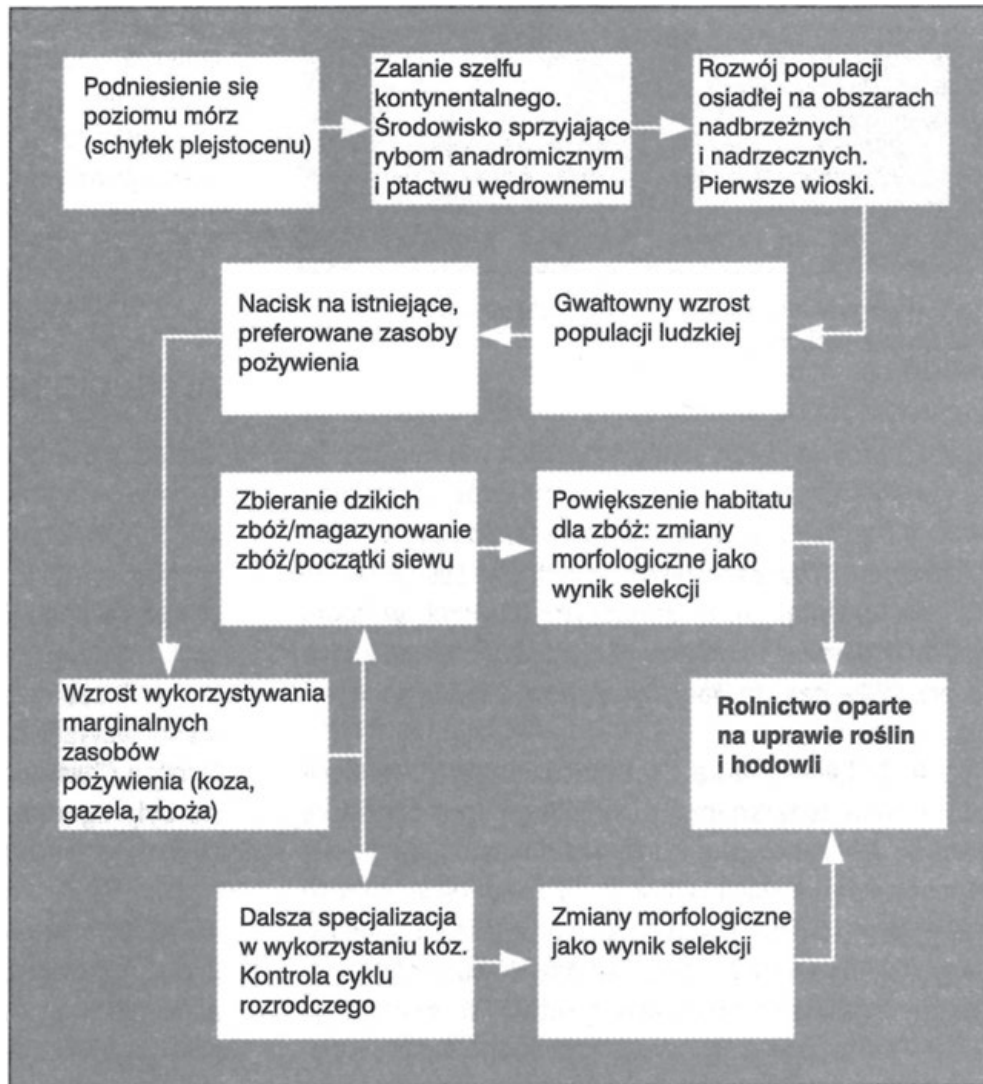


Ryc. 3. Wyjaśnianie zmian jako efektu adaptacji ludzkiego społeczeństwa i kultury do środowiska w Skandynawii. G. Clark 1952, 21

Fig. 3. Explanation of changes as the effect of adaptation of human society and culture to natural environment in Scandinavia (after: G. Clark 1952, 21)

ne odchylenia, a prowadzą do wielkich przemian w pradziejach.

Osiągnięciem procesualistów jest próba budowania dynamicznych modeli zmian (zmian w czasie), traktowanych jako realne, a także jako egzemplifikacje istniejących już modeli. Podejście do zmiany (transformacji) w analizie procesualnej ujmowane jest w aspekcie utraty stanu równowagi. Obecnie jest to koncepcja dodatniego sprzężenia zwrotnego, jako przyczyny rozwoju nowych form. Wiąże się to z przekonaniem o ciągłości i stopniowości zmian kulturowych.



Ryc. 4. Procesualne wyjaśnienie zmiany „rewolucyjnej”, początków rolnictwa. L. Binford 1968

Fig. 4. Processual explanation of the “revolutionary” change – of the beginnings of agriculture (after: L. Binford 1968)

Wpisują się w ten sposób myślenia również poglądy Colina Renfrew (1972), tłumaczącego powstawanie państw w świecie egejskim w oparciu o podejście systemowe. Jego model wskazuje na efekt mnożnikowy, zgodnie z którym zmiany zachodzące w kolejnych podsystemach wzmacniają zmiany w pierwszym podsystemie, np. rozwój metalurgii (podsystemu technicznego) powodowany był zmianami społecznymi, zapotrzebowaniem na dobra prestiżowe, zwłaszcza na te znikające z obiegu (np. przedmioty metalowe produkowane dla potrzeb funeralnych). Z wyjaśnienia C. Renfrew wynika, że zmiany następowały wskutek wzajemnych oddziaływań podsystemów: podsystemu egzystencji, technicznego, społecznego, symbolicznego, handlu i komunikacji oraz populacji. Tak więc zmiany to efekt wzajemnych oddziaływań,

a nie tylko jakiejś głównej przyczyny sprawczej (ryc. 5).

Kolejnym podejściem systemowym jest archeologia marksistowska/neomarksistowska. Jako pierwsza teoria społeczna w archeologii zajmowała się głównie zmianami społecznymi. Opierała się na idei sprzeczności wewnętrznych, prowadzących do zmiany. Antonio Gilman (2010) opracował proces zmiany i przejścia społeczeństwa egalitarnego do hierarchicznego na przykładzie Portugalii i Hiszpanii w neolicie i epoce brązu. Zakwestionował pozytywne znaczenie instytucji wodzostwa dla społeczeństwa jako całości. Dowodził, że wodzowie sięgali po władzę zbrojnie i przemocą, wyzyskując zwykłych ludzi, co rodziło sprzeczność interesów. Z kolei J. Friedman i M.J. Rowlands (1977) wypracowali model wyjaśniania zmian

społecznych w Europie Środkowej w epoce żelaza. Przyczyny upatrywali w importowaniu przez lokalnych wodzów dóbr prestiżowych z obszaru śródziemnomorskiego. Wodzowie i w tym modelu występują w roli uprzywilejowanej, zatrzymując dla siebie najlepsze towary, monopolizując rynek, co wpływało na hierarchizowanie się społeczeństwa i powstawanie grup społecznych o nierównym statusie.

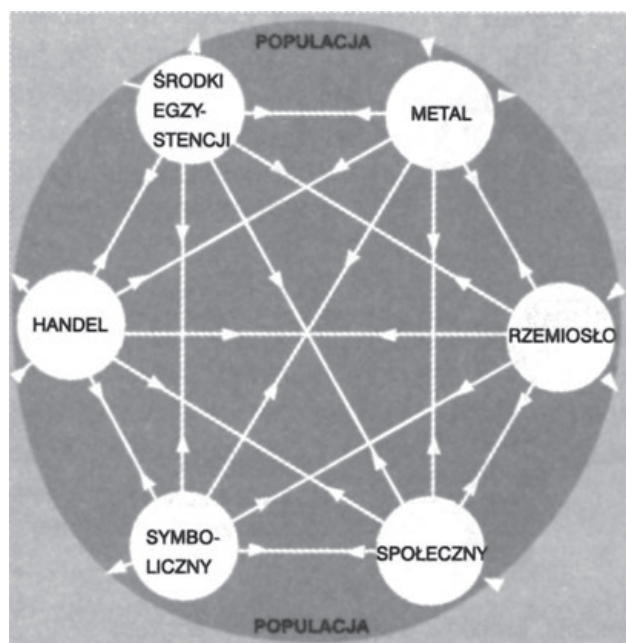
Procesowe nastawienie archeologii procesualnej i marksistowskiej różni się choćby tym, że procesualizm odnosi się do źródeł archeologicznych, a neomarksizm czyni to mniej chętnie. Natomiast obydwie orientacje przedstawiają obraz świata w sposób modelowy, ogólny.

Archeologia kognitywno-procesualna włącza aspekt poznawczy i symboliczny (symbole i interakcje) do rozwoju wczesnych społeczeństw (a nie tylko gospodarczy), dostrzega kulturę materialną jako aktywny czynnik w konstytuowaniu obrazu świata.

Oswojono się ostatnio również z poglądem, że zmiana może mieć charakter *nieciągłych stanów równowagi*. Oznacza to, że istniały długie okresy, w których zmiany następowały w sposób nieznaczny oraz okresy o wiele krótsze („równowagi przestankowe”), gdy ewolucja następowała bardzo szybko, zmieniając jakościowo świat. Podobnie jest z teorią katastrof czy z ideą samoporganizowania w systemach niestabilnych (tych ostatnich zastosowanych do przewidywania rozwoju miast z małych osiedli czy miasteczek). Można ją uznać za ideę samoorganizacji kultury, czyli powstawania różnych porządków kulturowych, różnych interakcji.

Na gruncie polskim te różne podejścia do zmiany: tradycyjne i nowoczesne, odbijają się jak w soczewce w dyskusji na temat ciągłości/nieciągłości osadniczej na ziemiach polskich na przełomie starożytności i wczesnego średniowiecza. Rozwiązywano ten problem zdroworozsądkowo, kierując się emocjami. Został on w latach 80. XX wieku reformułowany na problem kontynuacji/dyskontynuacji bytu społecznego przez J. Żaka (1985) w duchu marksistowskim, jak i S. Tabaczyńskiego (1984). Na przykładzie tej dyskusji widoczna jest zmiana myślenia archeologów o samej „zmianie”. Świadczy ona wymownie o tym, że obraz pradziejów kształtują archeolodzy w duchu współczesnych hipotez, a także sposobów myślenia.

Archeologia postprocesualna osłabia lub odstępuje od podejścia systemowego, procesowego,

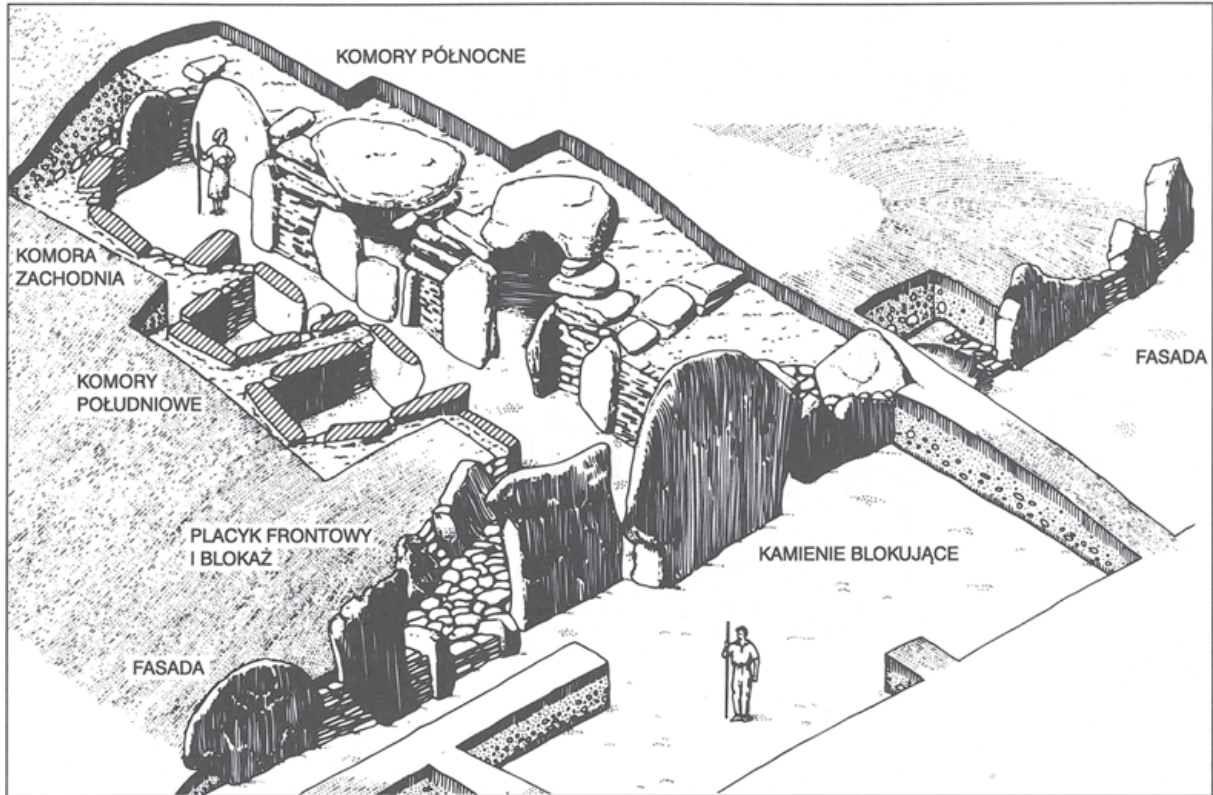


Ryc. 5. Zmiana kulturowa w świecie egejskim (powstanie państwa) jako efekt działania wielu równorzędnych czynników (zmiany technologiczne w metalurgii, zmiana rynku dóbr prestiżowych, handel zewnętrzny). C. Renfrew 1972

Fig. 5. Cultural change in the Aegean world (establishment of state), as the effect of occurrence of numerous factors of equal status (technological changes in metallurgy, change of the market of prestigious goods, external trade; after: C. Renfrew 1972)

np. w poglądach kontekstualisty Iana Hoddera (1988). Tym samym inaczej podchodzi do zmiany, a dokładniej unika tego problemu. Zwraca uwagę na znaczenie specyficznego kontekstu kulturowego, historycznego w nadawaniu znaczeń przeszłości, jej pozostałościom materialnym. Należy te konteksty uchwycić, gdyż bez nich nie ma możliwości zrozumienia rezultatów przeszłych działań ludzkich, znaczenia symbolicznego tych działań, np. w interpretacji megalitów I. Hodder uważa, że nawiązują one symbolicznie do wcześniejszych domostw w Europie centralnej i zachodniej (ryc. 6). Sposób, w jaki zostały one włączone do strategii społecznych, zależał od kontekstu. Zmiana więc stanowi efekt wpierw symbolicznie dokonywanych czynności, a dopiero potem realnie (np. w Çatalhöyük, wpierw elementy „dzikości”, natury symbolicznie przeniesiono do domów, a dopiero później następuje udomowienie realne).

W archeologii ukierunkowanej postmodernistycznie nawiązuje się do dialektycznego strukturalizmu, np. świadczą o tym poglądy



Ryc. 6. Grobowiec megalityczny jako przykład wyjaśniania postprocesualnego (West Kennet w południowej Anglii) – idea I. Hoddera symbolicznego „oznaczania” domów” w grobowcach, występująca w centralnej i zachodniej Europie. I. Hodder 1984, 53

Fig. 6. Megalithic grave as the example of post-processual explanation (West Kennet in the south of England) – the idea by I. Hodder of symbolic “marking” of houses in graves in Central and Western Europe (after: I. Hodder 1984, 53)

Ch. Tilley’a (1992). Zachodzące procesy społeczne jak i biologiczne mają zawsze charakter twórczy. Podczas restrukturyzacji pewne reguły ulegają zawieszeniu, a kształtowane są takie, które dotąd nie miały miejsca, a te niewyraźne stają się ugruntowane (Hodder 1988, 100-101).

To ludzkie zachowania mają charakter twórczy i do nich odnosi się zmiana.

Koncepcja zmiany w archeologii postprocesualnej nie ma charakteru nowej teorii, jednak dostrzega pewne nowe możliwości w jej interpretacji.

6. PRÓBA WYPRACOWANIA KONCEPCJI ZMIENNOŚCI DLA WSPÓŁCZESNEJ ARCHEOLOGII

Archeologia ma do dyspozycji pozostałości materialne, za którymi stara się odgadnąć myśl, intencje, emocje.

Zmianę według mnie należy powiązać z problematyką dynamiki kultury. Tak więc problem zmiany to problem dynamiki kultury, bowiem trwałość i zmienność to dwa nierozdzielne aspekty dynamiki kultury. Dlatego wydaje się, że należy zajmować się dynamiką kultury, ową grą znaczeń, a nie poszukiwać ewolucyjnego łańcucha zmian czy szukać ich

w historii. Podobnie w odniesieniu do prehistorii. Przywykliśmy w naszym myśleniu o przeszłości do przedstawiania jej w kategoriach zmiany, mniej trwania. Dodatkowo archeologia operuje niezwykle długą chronologią – co najmniej tysiącami lat. W istocie nie potrafimy jej sobie wyobrazić, ale staramy się myśleć o tej „głębi” czasu. Myślenie to prowadziemy w kategoriach zmiany. Na tym zasadza się sens istnienia archeologii, historii i innych dyscyplin operujących długą skalą czasu, trwaniem, owym

longue durée. To daje nam poczucie i wyobrażenie *upływu czasu*. Na upływie czasu zasadza się zmiana. Można powiedzieć, że nasze myślenie o świecie jest analogią do obserwacji, czyli że doświadczenie uczy, iż podlegamy zmianom, zarówno w odniesieniu do ciała, jak i umysłu, sami je kształtujemy, ale równocześnie określają je zdobywane przez nas kompetencje kulturowe.

W archeologii postprocesualnej możliwa jest moim zdaniem inna konceptualizacja zmiany, polegająca na podjęciu starań znalezienia związków między strukturą społeczną a działaniami jednostkowymi. To podejście zdaniem I. Hoddera (1988, 99) nawiązuje „do ‘teorii praktyki’ Pierre’a Bourdieu, ‘teorii struktur’ Marshalla Sahlinsa, ‘teorii strukturacji’ Anthony Giddensa”. Jak się wydaje, zwłaszcza poglądy A. Giddensa (2003, 294) ukazują współczesne podejście do zmiany. Uważa on, że ludzkie czynności społeczne są powtarzalne w takim sensie, że życie codzienne i instytucje są w czasie odwracalnym, gdyż dotyczą powtarzalnych zachowań, choć w istocie nie są powtórzeniem. Tylko życie jednostki nie jest powtarzalne, ale też nie jest zmianą. Zmiana bowiem zdaniem A. Giddensa dotyczy przypadkowego zbiegu niezależnych od siebie zdarzeń i okoliczności. Autor uważa, że nie można w związku z tą przypadkowością zbudować teorii zmiany społecznej. Skoro życie społeczne ma charakter przypadkowy, to taki sam ma również zmiana i trudno oczekiwać, że jakaś teoria mogłaby się do niej odnosić. Uważam jednak, że jeśli nawet nie można zbudować teorii zmiany, to można powołać teorię społeczną, za pomocą której będzie możliwa interpretacja zmian.

W związku z powyższym, moje podejście w ujęciu zmiany skupi się w dużym stopniu na aspekcie analitycznym. Podchodzenie to określa nie tylko adaptacja do zmieniających się warunków, ale posiadany kapitał społeczny, kulturowy. Chodzi tu o posiadane dobra i zdobycze kulturowe, także o zamożność kultury w sensie dosłownym, czyli zasób posiadanych i kontrolowanych dóbr. Zakładam, że każda społeczność musi posiadać określone strategie – z jednej strony zabezpieczania się przed zagrożeniem, a z drugiej radzenia sobie z nim. Archeologia stara się dotrzeć do strategii zbiorowych, podejmowanych wspólnie przez grupy ludzkie w pradziejach. Oczywiście jedne z nich wydają się być skuteczne i społecznościom pradziewnym udaje się zachować zastane tradycyjne sposoby życia. Inne zdawały się ignorować zagrożenie

albo zupełnie go nie dostrzegały. Jednak archeologia nie potrafi jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jakie są archeologicznie stwierdzalne oznaki nowej tożsamości zbiorowej, kulturowej, mimo że takie pytania zadaje. Można to sobie wyobrazić w taki sposób, że społeczeństwo poddane zmianie jest tym samym co wcześniej, lecz o wyłonionym nowym spoistym systemie wartości, norm, reguł, symboli, a więc o nowej kulturze, która jest rzeczywistością myślową (tak to ujmował np. J. Kmita – 1985). W związku z tym nowa kultura nie oznacza zmiany społeczeństwa. Jednak jest i tak, że mobilizacja społeczeństwa wobec zmiany jest zbyt mała, niewystarczająca, a niekompetencja kulturowa narasta i w efekcie następuje ztrata tożsamości, co prowadzi do destrukcji społeczeństwa, upadku kultury. Tak właśnie upadały starożytne cywilizacje, wielkie imperia. Jaka więc zmianą był schyłek starożytności i wczesnego średniowiecza w Europie Środkowej i inne tym podobne okresy w pradziejach? Czy jakiegokolwiek rozumienie zmiany z tłem, jakie stanowią wytwory materialne – prowadzi do jej konstruktywnego zastosowania w archeologii – na to pytanie przynajmniej częściowo postaram się odpowiedzieć, kreśląc pewne możliwości interpretacyjne niektórych idei. Pierwsza z nich to:

a) zmiana użyteczności, której czynnikiem jest wymiana.

Z pomocą przychodzi semiotyczna koncepcja przedmiotu w ustroju kapitalistycznym, występująca w ekonomii politycznej (podział przedmiotów na te o wartości użytkowej i inne, o wartości wymiennej), mająca wpływ na archeologię. Perspektywa teoretyczna w ujmowaniu rzeczy, świata i przeszłości, w której zakładamy ład w istnieniu rzeczy, ich ekwiwalencję, powiązania, zmienność, pozwala nam dostrzec ich rolę w idei pieniądza, wymiany, prestiżu, bogactwa. Rzeczy i ich rola w świecie splatają się. W XVI wieku znak jest odwzorowaniem rzeczywistości, tak samo pieniądź oznaczał stosunek między metalem a towarem. Kosmologia znaków ugruntowuje refleksję nad cenami. Aby zaistniały wartości i bogactwa, musi zaistnieć wymiana. Pojawia się tu pojęcie użyteczności – w wymianie rzecz uzyskiwana poprzez to, że jest bardziej użyteczna niż rzecz oddawana, zyskuje na większej wartości. Wymiana i wartość idą w parze, mieszają się. Nie byłoby wymiany, gdyby nie istniały wartości, bowiem rzeczy zawierają w sobie atrybuty zależne wyłącznie od potrzeb człowieka. To wymiana jednak nadaje rzeczom użyteczność, która bez niej

niekiedy wręcz by nie istniała (jaka jest przykładowo wartość broni, której nie można użyć w walce? albo kamienie szlachetne, które są użyteczne tylko ze względu na pragnienie ich posiadania, stając się symptomem bogactwa?). Dzięki wymianie zmienia się znaczenie rzeczy, a tym samym uruchomiony zostaje proces zmian.

Kolejna możliwość interpretacji to:

b) zmienność wywołana innym sposobem posługiwania się przedmiotami (początkowo w kategoriach poręczności, a później skuteczności technologicznej).

Wartość społeczna przedmiotów wynika ze sposobów posługiwania się nimi oraz obcowania z nimi. Rzeczy, wytwory kulturowe, ujmowane są w archeologii powszechnie w kategoriach „użytecznych” funkcji, w aspekcie produkcji, ich przeznaczenia w sensie posługiwania się nimi. Postrzegamy je pod kątem takich cech jak tworzywo, forma, struktura, barwa, zdobnictwo, a posiłkując się językiem J.C. Gardina (1979) – ze względu na fizykę, geometrię czy semiotykę.

Wpisują się tu w pewnym stopniu również poglądy A. Pałubickiej (2006), nawiązujące do M. Heideggera, a która uważa, że tym, co określa kulturę, jest sposób myślenia; według tej autorki istnieją dwa etapy myślenia, mianowicie poręczność oraz skuteczność technologiczna. A. Pałubicka określa kulturę pradziejową (w ślad za antropologami) jako kulturę magiczną, a rzeczy w jej ramach ujmuje w perspektywie poręczności spontanicznej i myślenia w tej perspektywie. Czas pradziejowy według niej nacechowany jest myśleniem w perspektywie poręczności. Poręczność to umiejętność posługiwania się narzędziami. Jest ona skuteczna w kulturze, w której jest stosowana, czyli poręczność jest zawsze zrelatywizowana do określonej kultury. Z kolei sieć odniesień narzędzi podtrzymuje i respektuje wizję świata obiektywnego. Wartościowanie zaczęło dość wcześnie przełamywać poręczność spontaniczną. W kulturze nowożytnej zastąpiło ją myślenie metafizyczno-teoretyczne, a w niej skuteczność technologiczna wiedzy naukowej. Należy badać odmiennosć sposobów posługiwania się przedmiotami, co stanowi element zmiany.

Ostatnia propozycja interpretacji obejmuje:

c) zmianę sposobu „konsumpcji” jako efekt dążenia do osiągnięcia prestiżu. Zmiana nie musiała posiadać charakteru utylitarne ale raczej symboliczny, rytualny, magiczny, stanowiąc efekt

dążenia do osiągnięcia prestiżu bez względu na realne „koszty”.

Podejście utylitarne, jako podstawa konsumpcji, zdominowało rozumienie pozostałości materialnych. Zastanawiając się nad „konsumpcją” w pradziejach, należy zdać sobie sprawę, że nie musiała ona mieć charakteru utylitarne, ale raczej symboliczny, magiczny. Ten inny nurt nosi wyraz wpływu Maussowskiej teorii daru (1973) i częściowo teorii zbytku Bataille’a (za: Baudrillard 1993, 101). Przypomnijmy, iż teoria przedmiotu w ustroju kapitalistycznym wprowadzała podział przedmiotów na przedmioty o wartości użytkowej i inne, o wartości wymiennej. Natomiast Mauss oraz Bataille uważali, że podstawa konsumpcji jest zgoła nieutilitarne, a instytucje takie jak kula i potłacz stanowią dowód na to, że najważniejsze w społecznościach prostych było osiągnięcie prestiżu, straty zaś związane z dążeniem do niego były nieistotne. Dlatego rozróżnienie na wartość użytkową lub wymienną przedmiotu ma ograniczone znaczenie. Stąd właśnie przedmiot (rzecz) winien być ujmowany jako posiadający również wartość symboliczną, która nie jest redukowalna ani do wartości użytkowej, ani do wymiennej (taki charakter posiada przykładowo dar w postaci obrączki). Zmiana owej wartości, stanowiąc sama skutek zmiany, staje się przyczyną kolejnej.

Z pomocą przychodzą też rozważania w duchu postmodernistycznym J. Baudrillarda (1996), który łączy również przedmiot symboliczny i znakowy do ogólnej kategorii przedmiotu. Uważa, że logice działań praktycznych odpowiada wartość użytkowa, logice ekwiwalencji – wartość wymienna (logika rynku); logice ambiwalencji – wymiana symboliczna (dar); logice różnicy – wartość znakowa (status). Krócej, są to – logika użyteczności, rynku, daru i statusu. Te idee znajdują swój wyraz w studiach archeologicznych na temat powstania pierwszych cywilizacji.

Z kolei J. Baudrillard (1996) stara się wykazywać, że żaden przedmiot nie istnieje w oderwaniu od innych przedmiotów. Zasadniczą rolę w ich pojmowaniu ma aspekt relacyjny, wąskokontekstowy. Wiele przedmiotów, mimo że ma aspekt użytkowy, oznacza status społeczny, i taka ich rola jest najistotniejsza. J. Baudrillard odkrywa istotę życia społecznego, uważając że jest nią styl życia i wartości, a nie potrzeby ekonomiczne.

Dlatego archeologia powinna poszukiwać przejawów stylu życia i jego zmienności. Oznacza

to skupienie się na krótkiej skali czasu, co w przypadku archeologii jest trudne, gdyż operuje ona głównie długą skalą czasu i tak opisuje rozpoznane zjawiska i procesy pradziejowe.

Natomiast nie jestem przekonana, że znajdzie ona odpowiedź na pytanie, dlaczego zachodziły zmiany. Uzyskujemy inne odpowiedzi, traktując te zmiany jako pochodzące z zewnętrznych impulsów, a inne uważając, że ich natura jest wyłącznie wewnętrzna. Wyjaśnienia zmian jednak możemy oczekiwać, pytając o „jak” istnienia kultury, czyli w wyniku interpretacji (Minta-Tworzowska 2000). Postmodernizm ujmuje przeszłość jako nieciągłą, wieloznaczną, migoczącą wielością znaczeń, dlatego trudno czy wręcz staje się niemożliwe zastosowanie wcześniejszych podejść do problematyki zmiany.

Istotny pogląd w historii i archeologii nastawionej na interpretację to ten, że historia jest procesem twórczym (to idee prezentowane m.in. przez J. Topolskiego: 1976, 37) i uważa się człowieka za czynnik historii. Cel działaniom, tym samym sens dziejom nadaje człowiek, jako aktywna jednostka. O krok dalej idzie W. Wrzosek (1988, 462) mówiąc, iż „rzeczywistość historyczna nie jest niczym innym jak tylko przesłankami i konsekwencjami działań ludzkich oraz samą ich działalnością”. Jest to tym samym koncepcja współczesnego rozumienia zmiany w sensie historii.

Podsumowując: najczęściej nie uświadamiamy sobie, że negatywne skutki przynosi po prostu sama zmiana (Sztompka, 2000, 205), niezależnie od jej treści, charakteru czy kierunku. Negatywny skutek to ten, że zmiana w ogóle zachodzi. Zmiana bowiem, nawet gdy okazuje się w efekcie pozytywna, stanowi dezorganizację społeczeństwa i oddziałuje negatywnie na nie. Pojawia się przecież w utrwalałym, względnie bezpiecznym świecie poukładanych idei i rzeczy. Najbardziej odbija się w rzeczywistości kulturowej, jako najwrażliwszym elementem organizmu społecznego.

Kultura jako rzeczywistość myślowa skupia w sobie całokształt wartości, norm, reguł, wzorców, symboli. Kultura charakteryzuje się największą ciągłością, rutyną, zakorzenieniem w tradycji, pamięci zbiorowej, w zwyczajach, rytuałach. Kultura bowiem jest „zastanym światem życia”, jak to określa P. Sztompka (2000).

Poczucie zmiany pojawia się tylko wówczas, gdy porównujemy z sobą dwie kategorie: może to być z jednej strony nasze życie, które traktuje-

my jako jedną zmienną i zestawiamy je z czasem, który zaczyna się zachowywać jako zmienna. Stąd nadajemy mu kierunek i powstaje poczucie upływu czasu. Tak więc zmienność łączy zawsze dwie kategorie, dwie zmienne, z których jedną łączymy z czasem. Współczesna fizyka uważa, że czas to tylko złudzenie, a w niektórych najnowszych teoriach fizycznych w ogóle nie jest potrzebny. Stanowi to wyraz ewoluowania pewnych teorii naukowych, które są konstrukcjami na miarę czasów we wszystkich dziedzinach wiedzy, zarówno w *sciences*, jak i w humanistyce. Polscy fizycy pracujący nad pętlową teorią grawitacji opisują świat za pomocą równań niezawierających kategorii czasu. To druga zasada termodynamiki Newtona opisała czas jako płynący od ciepłego miejsca do zimnego, co ma sens jedynie na Ziemi. Zgodnie z tymi poglądami, odczuwanie upływu czasu jest efektem naszej niewiedzy na temat jego istoty. Jednak rzecz dotyczy kategorii czasu w ujęciu fizycznym, wymiaru fizycznego czasu.

Czy jesteśmy w stanie wyobrazić sobie ten rodzaj myślenia o czasie w archeologii i innych naukach historycznych? Przyjmując na gruncie humanistyki, że czas jest konstruowany kulturowo, a nie tylko ma wymiar fizyczny, wydaje się, że w archeologii operujemy pojęciem czasu, który upływa, choć nie mamy do niego dostępu. Wprowadzamy zmienne, by mierzyć ów upływ czasu. Taką zmienną w archeologii jest np. wytwórczość z brązu, a kolejną wytwórczość z żelaza itp. Obserwujemy następstwo wytworów z żelaza po wytworach z brązu. Wszystkie zdarzenia opisywane są w odniesieniu do tej zmiany, a więc w efekcie w odniesieniu do różnicy. Różnicę dostrzegamy w odniesieniu do długiego okresu czasu (długiego trwania). Gdy przyjmujemy krótkie okresy czasu, wówczas w zasadzie zmian nie dostrzegamy, gdyż dotąd nie wymyśliliśmy takich zmiennych kulturowych, które byłyby w stanie „mierzyć” takie transformacje. Ulegamy złudzeniu, że do kategorii czasu odnoszą się szczegółowe klasyfikacje, typologie, seriacje i że dostarczają nam takich zmiennych. Chcemy np. zmiany formy traktować jako „zegar” czasu kulturowego i wszystkie inne elementy opisujemy jak ewoluują względem niej. Nie mamy jednak żadnego potwierdzenia, że owe „zegary” jak forma, zdobnictwo czy technologia pokazują to samo. Opisuje się ich wzajemne relacje, które wcale nie wymagają odniesienia do upływu czasu, a nadaje im się taki właśnie charak-

ter. I chyba z tym archeologia ma poważny problem.

Wyraz kłopotów związanych z podejściem do czasu rozważa również H. Mamzer w pracy „Archeologia i dyskurs”(2004).

Osobiście odpowiadają mi poglądy obrazujące czas i zmienność w formie spirali i stożka: rzeczy wcześniejsze są obecne w terażniejszości, a i terażniejszość wylania prawie jednocześnie wiele form, konstrukcji, zjawisk (ryc. 7). Zważywszy na kulturowy „zegar” czasu, pojęcia: przeszłości, terażniejszości i przyszłości stają się względne. Podobnie rzecz ma się ze zmiennością.

W sensie analitycznym zastanawianie się nad zmianą odnosi się do historii życia i dlatego ujmowano ją w kategoriach progresu lub regresu. Archeologia, studiując zmiany społeczne, wpięrczyła w dyskursie postępu, ale dość wcze-

śnie włączyła się w dyskurs kryzysu. Jak się wydaje, zmiany wyrażają się w „obiektywnych” zdarzeniach, np. przejście na osiadły tryb życia w neolicie. Ale te zdarzenia prowadzą do rzeczywistej zmiany całych grup ludzkich, polegającej na podważeniu ich tożsamości (np. myśliwych wobec rolników). Zmiana najwyraźniejsza to zmiana tożsamości. Na człowieku w pradziejach odbijały się zarówno wojny, przemieszczenia ludności, a z drugiej strony paradoksalnie np. powszechna dostępność dóbr niegdyś elitarnych, większa demokracja życia.

Czym jest w ogóle zmiana, jak przebiega? Jest albo nagle, szybka, gwałtowna i odbywa się w krótkim czasie. Albo długotrwała, o szerokim zakresie, ingerująca w wiele dziedzin życia. Może być głęboka, radykalna, dotykająca kręgosłupa społecznego w zakresie wartości. Albo niespodziewana, za-



Ryc. 7. Geologiczna spirala czasu, odnosząca się do zmian Ziemi i form życia – poster z 2008 r., zaprojektowany przez J. Grahama, W. Newmana, J. Stacy’ego. USGS – www.usgs.gov/science
 Fig. 7. Geological Time Spiral, concerning changes on the Earth and life forms – a poster from 2008, designed by J. Graham, W. Newman, J. Stacy. USGS – www.usgs.gov/science

skakująca, szokująca. Te cztery rozumienia zmiany mogą stanowić punkt wyjścia w interpretacjach archeologicznych, dotyczących przeszłości.

Słuszny i smutny wydaje się dość powszechny pogląd, „że ograniczony pozytywizm zastąpił w niektórych kręgach interpretację...” (Beck 2006, 3). Wprawdzie Autor tego stwierdzenia odnosił je do misteriów, to sędzę, że ma ono o wiele szerszy zakres. Interpretacje bywają płytkie, co może wynikać bądź z braku wiedzy lub nieumiejętności odniesienia tej wiedzy do przeszłego świata, albo z przewartościowania sfery materialnej (tym samym upośledzenia sfery ideowej). Ograniczając się do sfery materialnej, zachowujemy się jak ów głupiec, który patrząc na palec mędrca widzi tylko go i nie potrafi dostrzec, że ten wskazuje nim księżyc, co jest istotą tego gestu. Podobnie myśląc o zmianie jako jedynie materii, a nie w połączeniu z ideą (czyli o wyprzedzającym ją myśleniu), nie potrafimy uchwycić jej sensu. Wszelkie bowiem rozważania na temat prądziejów wymagają czegoś więcej niż „suchej” wiedzy empirycznej i historycznej erudycji. Wymagają

wiedzy, związanej z daną tradycją sfery ideowej, myślowej. Dlatego więc ów brak wiedzy sprawiał i sprawia, że tak a nie inaczej, jako archeolodzy, ujmujemy zmianę kulturową czy obecnie skupiamy się na dynamice kultury, która zastępuje rozważania nad zmianą. Efektem jest odejście od wykazania historycznego pokrewieństwa pewnych *tradycji* na rzecz wykorzystania prawdopodobnego pokrewieństwa pewnych *idei*, leżących za ich treściami, np. za ich symboliką, dla lepszego zrozumienia sensu zmian, w tym symbolicznego, jako prawdziwie realnego.

Dlatego uważam, że przedstawione przeze mnie sposoby podchodzenia do zmienności wydają się być użyteczne dla archeologii. Nie mają one jednak na celu budowania jakiejś ogólnej teorii, odnoszącej się do zmiany. Uważam bowiem, że zmiana nie poddaje się takim zabiegom. Mieszczą się natomiast w teorii społecznej i są pewnymi propozycjami interpretacyjnymi w jej ramach. Istotne jest to, byśmy sobie uświadamiali, zgodnie z jakim paradygmatem konceptualizujemy zmianę.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard J.
1993 *Symbolic Exchange and Death*, London.
1996 *System of objects*, London.
- Beck R.
2006 *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford.
- Binford L.
1968 *Post-Pleistocene Adaptations*, New York.
1983 *In Pursuit of the Past*, Londyn- Nowy Jork.
- Boas F.
1961 *Race, Language and Culture*, New York.
- Childe G.
1947 *History*, London.
- Clark G.
1952 *Prehistoric Europe: the Economic Basis*, Londyn (wyd. polskie, *Europa przedhistoryczna. Podstawy gospodarcze*, tłum. J. Kostrzewski, Warszawa 1957).
- Diamond S.
1964 *What History is*, (w:) R. Manners (red.), *Process and Pattern in Culture*, Chicago.
- Flannery K.
1968 *Archaeological Systems Theory and Early Mesoamerica*, (w:) B.J. Meggers (red.), *Anthropological Archaeology in Americas*, Washington.
- Friedman J., Rowlands M. J.
1977 *Notes towards an epigenetic model of the evolution of civilization*, (w:) J. Friedman, M.J. Rowlands (red.), *The Evolution of Social Systems*, London.
- Gardin J.-C.
1979 *Une archéologie théorique*, Paris.
- Gerlake P.S.
1973 *Great Zimbabwe*, London.
- Giddens A.
2003 *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalacji*, Poznań.
- Gilman A.
2010 *Marxism in American Archaeology*, (w:) *Archaeological Thought in America*, Cambridge, 63-73.
- Goody J.
1992 *Culture and its boundaries: a European view*, „*Social Anthropology*”, t.1.
- Hodder I.
1984 *Burials, houses, women and men in the European Neolithic*, (w:) D. Miller, C. Tilley (red.), *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge.
1988 *The creative process in long-term perspective*, „*Journal of Social and Biological Structures. Studies in Human Social Biology*”, t. 11, nr 1.
- Kant I.
1972 *Krytyka praktycznego rozumu* (tłum. J. Gałęcki), Warszawa.

- Kmita J.
1985 *Kultura i jej poznanie*, Warszawa.
- Kostrzewski J.
1961 *Zagadnienie ciągłości zaludnienia ziem polskich w pradziejach (od połowy II tysiąclecia p.n.e. do wczesnego średniowiecza)*, Poznań.
- Kroeber A.
1989 *Istota kultury* (tłum. P. Sztompka), Warszawa.
- Kroeber A., Kluckhohn C.
1952 *Culture. A critical review of concepts and definitions*, New York.
- Luzbetak L.
1972 *Kościół a kultury*, Warszawa.
- Mamzer H.
2004 *Archeologia i dyskurs*, Poznań.
- Minta-Tworzowska D.
2000 *Postmodernizm, myśl postrukturalistyczna a archeologia (Zarys problematyki)*, (w:) A. Buko, P. Urbańczyk (red.), *Archeologia w teorii i w praktyce*, Warszawa, 87-97.
- Morgan L. H.
1963 *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York.
- Morin E.
1977 *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa.
- Murdock P.
1971 *Evolution and social organization*, (w:) J. Meggers (red.), *Evolution and Anthropology*, Washington.
- Nobis A.
2006 *Zmiana kulturowa: między historią a ewolucją*, Wrocław.
- Parsons T.
1969 *Struktura społeczna a osobowość* (tłum. M. Tabin), Warszawa.
- Pałubicka A.
2006 *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz.
- Renfrew C.
1972 *The Emergence of Civilization. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B.C.*, Londyn.
2001 *Archeologia i język*, Warszawa-Poznań.
- Renfrew C., Bahn P.,
2002 *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Warszawa.
- Rivers W.
1968 *Social Organisation*, London.
- Spencer H.
1901 *Essays: Scientific, Political and Speculative*, t.1, London.
- Sztompka P.
2005 *Socjologia zmian społecznych*, Warszawa.
- Sztompka P. (red.)
2000 *Imponderabilia wielkiej zmiany*, Warszawa.
- Tabaczyński S.
1985 *Zjawisko nieciągłości jako przedmiot analizy archeologicznej*, „Folia Praehistorica Posnaniensia”, t. I, 7-22.
- Tilley C.
1997 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford.
- Topolski J.
1976 *Świat bez historii*, Warszawa.
- White L.
1975 *The Concept of Cultural Systems*, New York.
- Wrzosek W.
1988 *Historia a świadomość społeczna*, (w:) M. Drozdowski (red.), *Między historią a teorią. Refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej*, Warszawa.
- Żak J.
1985 *O kontynuacji i dyskontynuacji społecznej i kulturowej na ziemiach nadodrzańskich i nadwiślańskich w V-VI w. n.e.*, „Folia Praehistorica Posnaniensia”, t. I, 85-108.

CULTURAL AND SOCIAL VARIABILITY FROM THE ARCHAEOLOGICAL PERSPECTIVE

SUMMARY

Speaking about cultural change, I would like to refer to an idea expressed by Luis Luzbetak: “in fact, we are talking about the rules of thinking, feeling, evaluating ... though as archaeologist we are not dealing with any thoughts, attitudes and values...”. The relation between duration and change is thus a point of reference in thinking about change. Therefore differences in specific aspects of culture and life, which should define change, have been searched. These aspects concern: a) the range of life's spher-

res; b) a pace; c) fields of change; d) the way in which the change occurs (Luzbetak 1972, 208-212).

The three major trends in archaeology: the traditional (culture-historical), the processual and the postprocessual, conceptualize the change differently. The first trend presents it, generally, in the category of evolution, treating history as evolution. From that perspective, changes take place in accordance with general rules and with the phenomenon of diffusion. The next trend, processual archaeology, explains

the change in the aspect of processes of adaptation, while postprocessual trend presents it as history of creative activities of individuals. In the paper, I present analytical ways of approaching to cultural and social variability in archaeology, for which change of identity is the essence. They are proposals of interpretation of changes as: a) change of utility; b) variability of the use of objects; c) change in the way of “consumption” as a result of striving for gaining in prestige.

The evolutionist paradigm is an important element of approach to the change. In the classical evolutionism, the human development is recognized in terms of development which results from rational and intellectual human activities, including technological thinking (the Morgan’s version of the evolutionism). Hardly any view was as favourable to archaeology as the evolutionism, which equated history with evolution and understood it as an inevitable process of progress, development of reason, knowledge and civilization. The discourse upon cultural change therefore acquired the character of the discourse upon progress. The change was considered there through the development of population and through structural differentiation (e.g. ideas of H. Spencer 1901). The acceptance at that time of the three-age system created by Christian Thomsen in archaeology is a classic example. The change was considered as a normal, even desirable state. Thus, technological thinking since the dawn of time, resulted in innovations, was emphasised. Archaeology was influenced by cognitive enthusiasm, because, as hardly any science, it showed the development of tools and continuous technological progress, recognized as social progress (e.g. Gordon Childe 1947). The development of societies was supposed to occur through predictable phases and periods, connected with the development of knowledge and thinking.

By contrast, the historical approach is considered to understand history as a sequence of unique events (e.g. Franz Boas 1961), sequences of time (e.g. White 1945) or as integration of phenomena (e.g. Alfred Kroeber 1989), which has been almost always connected with the usage of temporal sequences. The historical approach recognizes history as something unique (diffusionism and classical evolutionism). History is also understood as the creative process. However, as A. Nobis claims (2006, 64), there is no difference “between history and evolution”.

In archaeology, the issues of cultural change were ubiquitous in the time of positivism and modernism. Although the thesis of cultural changes were commonly expressed (culture-historical archaeology) or there was a tendency to formulate rules/regularities, often deterministic in character (e.g. processual archaeology), the problem, considered as a sequence of events resulted in change, played a significant part in those trends.

Especially, historicism of F. Boas had an impact on culture-historical archaeology, as thanks to it every culture was recognized to have its unique history. To understand a cultural phenomenon, it was necessary to know not only what it was, but also how it came into being (Boas 1961, 305). In traditional archaeology, that studies were determined by evolutionism and diffusionism, that is by understanding history as on the one hand being subject to laws (determining the same reasons of progress and different pace of development), and on the other one to individual rules. With time, physicalist approach to human material artefacts has become established and has been dominating in traditional archaeology. From the material artefacts, an archaeologist wants to conclude about cultural and social changes. As a result of such approach, there are extensive classifications, typologies of materials gained during archaeological excavations, differing in form, technology or design, occurring in spatio-temporal systems. In a similar vein to evolutionists, diffusionists tried to reconstruct the history of humankind. They recognized that human communities were influenced and diffused by other cultures through migrations and borrowings. This kind of change is seen as occurring in an economic system and, through this, imposing changes in cultural rules to become relevant in new conditions. The appearance of metal processing influenced changes in economy and exchange, and these transformations affected cultural and social changes.

Traditional archaeology used the term of archaeological cultures as units based on constantly reproducible sets of artefacts (Childe 1947). The sets were often associated with ethnic communities. Thus, “being” was attributed to archaeological cultures, because material relics were treated as the entities “in themselves”. In this sense, cultures were “organisms”, and their changes related to “the animated mater” – i.e. people, the carriers of culture. Translatability of phenomena from the social, symbolical sphere to the sphere of production was assumed (centric character of culture). Hence the image of the past was shaped as a chain of complex processes, contacts of cultures and their mixing. It was attempted to define the centre/cradle of civilization and migration routes. In the case when it was impossible to prove migration, more distant analogies were searched, such as the existence of a centre on a higher level of development – in that case, a particular change was presented as a result of the process of cultural diffusion. With time, the term *acculturation* replaced *diffusion*.

By contrast, the precursor of the “new archaeology”, L. White (1945), explicitly opposed the evolutionary approach (as formulating laws) to the historical one (as establishing facts in their uniqueness and describing them).

L. Binford, the creator of the “new archaeology”, perceived the approaches as consistent. In this approach, *Adaptive processes* are synonymous with change. These processes are understood as the development of knowledge, inventions, skills needed for life, not only as an adaptation to environmental conditions. However, the second approach dominated in archaeology, namely adaptation to the natural environment, probably under the influence of cultural ecology. With time, other cultures started to be considered as environment that had influenced a particular culture. The change has been formulated with reference to continuity. Expectations for such considerations are to determine mechanisms of variability and continuity (they are of biological and cultural nature). In this way, the difference between cultural and biological evolution disappears – only the mechanism of adaptation is important. The adaptation can be social or cultural in character. In this approach, the change refers to the system of culture, this is the system change. Processual archaeology has also examined linguistic change, particularly in relation to the Indo-European community.

Processual archaeology, perceiving itself as a theoretical turnaround in reference with traditional archaeology, particularly prefers a systematic approach to the world and to culture. Human culture is treated as mutual overlapping of several systems or subsystems, including both cultural and non-cultural, ecological phenomena. To answer the question about occurrence of changes, processual archaeology draws attention to the functioning of subsystems and to connections between them. It perceives causes of changes both in internal and external adaptive factors.

Postmodernism recognizes the past as discontinuous, ambiguous, sparkling with multiplicity of meanings. That is why it is difficult or even impossible to use the earlier approaches to the issues of change (Minta-Tworzowska 2000). An important view in history and archaeology focused on interpretation is that history is a creative process (e.g. views presented by J. Topolski: 1976, 37), and that a human being is recognized as a subject of history. A human being, as an active individual, gives purpose to activities and, by this fact, gives meaning to history. W. Wrzosek (1988, 462) goes one step further, saying that “the historical reality is nothing but reasons and consequences of human actions as well as the human activity itself”. By this fact, this is the same concept of modern understanding of change in the sense of history.

Postprocesual archaeology (e.g. I. Hodder 1988) weakens or withdraws from a systemic, processual approach. Thus, it has a different approach to change, or, to be more precise, it avoids the problem. It draws attention to the importance of specific cultural and historical concept

in giving meanings to the past and to material relics of the past. These contexts should be noticed, because without them there is no possibility of understanding the results of human activities in the past and the symbolic meaning of these activities. For example, interpreting megaliths, I. Hodder believes that they symbolically referred to earlier homesteads from Central and Western Europe. The way in which they were incorporated into social strategies depended on the context.

In archaeology oriented towards postmodernism, there are references to dialectical structuralism. Both social and biological processes are always creative in character. In the course of restructurisation, certain rules are suspended, some new rules start to be shaped and some indistinct ones become more consolidated (Hodder 1988, 100-101). That are human behaviours that are creative in character, and the change relates precisely to them.

The concept of change in postprocesual archaeology is not a new theory, however it perceives some possibilities of its interpretation.

In my opinion, the change should be linked to the issues of cultural dynamics. So, the problem of the change is the problem of cultural dynamics, because stability and variability are two inseparable aspects of the dynamics of culture. In postprocesual archaeology, I think that another conceptualization of the change is possible, consisting in attempts at finding connections between the social structure and individual activities.

The first one is:

a) the change in utility, determined by the factor of exchange. I assume that objects did not have to be utilitarian in character, but rather symbolic, ritual, magical. That is exchange that gave usefulness to the objects. Thanks to the exchange, their meaning changed and, by this fact, the process of changes was started;

b) changeability caused by another way of using objects (initially in terms of handiness, then of technological effectiveness);

c) the change in the way of “consumption”, as a result of pursuing of prestige. The change did not have to be utilitarian, but rather symbolic, ritual, magic, being the result of the pursuit of prestige, regardless of real “costs”.

It seems that the changes are reflected in the “objective” events, such as the transition to the settled life. But these events lead to real change of entire human groups, which consists of undermining of their identity (e.g. hunters confronted with farmers). The change of identity is the most distinct type of change. Wars as well as migrations of populations and, on the other hand, paradoxically, for example common availability of earlier exclusive goods and

democratization of life, affected a human being in prehistory. In these terms we perceive changes. Most often, we do not realize that change disorganizes the society and has negative impact on it. After all, the change appears in a stable, relatively safe world of well-ordered ideas and things. It has the strongest influence on the cultural reality, as on the most fragile element of the social organism. Culture, as a reality of thought, focuses the entirety of values, norms, rules, patterns, symbols. It is characterized by the greatest continuity, routine. Culture is rooted in tradition, collective memory, customs and rituals. It is “the existing world

of life” (as defined by P. Sztompka 2000). Therefore, the problem of change should be related with culture, with its elements and aspects.

That is why I think that ways of approach to variability presented in this paper seem to be useful for archaeology. However, they are not aimed at creating a general theory relating to the change. Because, in my opinion, the change does not submit to such efforts. But, they fall into the social theory and, in the scope of it, they are certain interpretative proposals. It is important to realize according to which paradigm we conceptualize the change.

Translation: Aneta Ziolkowska

Adres Autorki:

Prof. dr hab. Danuta Minta-Tworzowska
Instytut Prahistorii UAM
ul. Święty Marcin 78
61-809 Poznań