

„Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa”.
Konferencja zorganizowana przez Komitet Nauk Pra- i Protohistorycznych PAN
z okazji 80-lecia urodzin Profesora Witolda Hensla,
członka rzeczywistego Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, 26–27 czerwca 1997 r.
(problematyka obrad i uwagi dyskusyjne)*

W pierwszym dniu obrad rozważane były poglądy i hipotezy dotyczące możliwości społeczno-kulturowej interpretacji wyników empirycznych badań kultur archeologicznych. Na ten temat wygłoszono następujące referaty:

Romuald Schild, „Taksonomiczne i stylistyczne koncepcje Stefana Krukowskiego”; Jacek Tomaszewski, „Kultury w początkach kultury – znaczenie zróżnicowania zespołów środkowopaleolitycznych”; Hanna Kowalewska-Marszałek, „Zjawisko kontynuacji osadniczej a problem zmiany kulturowej na przykładzie badań cmentarzyska w Kicharach Nowych koło Sandomierza”; Lech Czerniak, „Systematyka kulturowa a rzeczywistość – przykład kultur neolitycznych na Kujawach”; Bogusław Gediga, „Kultura łużycka a rzeczywistość epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w środkowej Europie”; Lech Leciejewicz, „Wczesnośredniowieczne kultury archeologiczne Europy środkowo-wschodniej a rzeczywistość etniczna i społeczno-polityczna”.

Referaty w drugim dniu konferencji poświęcone były teoretyczno-metodycznym perspektywom badawczym omawianej problematyki:

Stanisław Tabaczyński, „Rzeczowe korelaty kultury: znaczenie pojęcia i problemy interpretacyjne w badaniach archeologicznych”; Anna Pałubicka, „Frazera i Lévy-Bruhla koncepcje a problem poznania” (referat nie został wygłoszony); Jacek Lech, „Kultura archeologiczna: z dziejów jednego pojęcia”; Tadeusz Roslanowski, „Historia kultury materialnej: początki i rozwój konceptu; doświadczenia obce i polskie”; Danuta Minta-Tworzowska, „Archeologiczne konstrukcje kulturowego obrazu rzeczywistości wobec krytyki postmodernistycznej”; Janusz Ostoja-Zagórski, „Kultury archeologiczne w świetle konstruktywistycznego modelu poznania”; Bogusław Maryniak, „Instrumentalizm w badaniach archeologicznych”; Michał Parczewski, „Kultury archeologiczne a teoria wspólnot komunikatywnych”; Andrzej Buko, „Elementy kultury materialnej jako oznaki identyfikacji grupowej: przykład ceramiki”; Ludomir Łoźny, „Archeologia, antropologia, kultura”.

Wydaje się jednak, że z punktu widzenia merytorycznych powiązań i zależności omawianych na konferencji problemów kolejność wygłoszonych referatów należałoby raczej odwrócić. Tematykę ich można nawet podzielić na 3 grupy zagadnień (z pominięciem niektórych referatów luźniej związanych z omawianą tutaj problematyką). Pierwsza obejmuje postmodernistyczne uwarunkowania postępowania badawczego i rezultatów badań archeologicznych. Postmodernizm, jak wiadomo, kwestionuje wartość poznawczą (w relacji do obiektywnej prawdy) nie tylko badań empirycznych i ich wyników, lecz także ich teoretyzację, w tym nawet jej podstawowe założenia kwalifikujące działania człowieka pierwotnego jako celowe i subiektywnie racjonalne. Poglądy te prowadzą więc do krytycznego ujęcia (w drugiej grupie referatów) problemów teorii badań archeologicznych, a w szczególności teorii kultury archeologicznej. Odniesienia do treści wypowiedzi w obydwu tych grupach stanowią natomiast rezultaty badań empirycznych (trzecia grupa referatów).

W grupie pierwszej na czoło wysuwa się referat prof. dr hab. J. Ostoja-Zagórskiego, który poruszył problem prawdy historycznej i postawił pytanie: w jakim zakresie język, którym posługują się archeolodzy, odzwierciedla rzeczywistość dziejową; podkreślił także bezkrytycyzm wiary w możliwość rekonstrukcji rzeczywistości historycznej (w świetle współczesnej historiografii), a przekonanie przypisujące źródłom archeologicznym specjalny status epistemologiczny uznał za swego rodzaju mit. Dlatego, zdaniem referenta, na gruncie archeologii dominuje naiwna wersja obiektywistycznego modelu poznania. Nie przecząc zasadniczo tym poglądom uważam jednak, że w pewnym sensie i w pewnym zakresie źródła archeologiczne dostarczając informacji

* Opracowanie niniejsze powstało z inicjatywy przewodniczącego Komitetu Profesora Stanisława Tabaczyńskiego, członka rzeczywistego PAN, który również udostępnił autorowi teksty referatów wygłoszonych na konferencji.

bazowych¹ mają charakter względnie obiektywny, także w aspekcie poznawczym. Z drugiej strony należy przyznać słusność referentowi, kiedy wskazuje na konieczność uświadomienia sobie przez archeologów zależności osiąganych przez nich rezultatów badawczych od ich własnego obrazu świata i człowieka. Dlatego referent postulował spojrzenie na kultury archeologiczne przez pryzmat konstruktywistycznego modelu poznania². Jego podstawową cechą są językowe wymiary konstruowania świata, chociaż społeczne tworzenie rzeczywistości nie ma oczywiście wyłącznie językowego charakteru, a rozwój nauki jest przede wszystkim rezultatem działalności społecznej. Konstruktywizm wskazuje także na możliwości różnych interpretacji tych samych faktów w zależności od uznawanego przez badacza systemu wartości. Prawda o rzeczywistości dziejowej zależna jest więc od świadomości zbiorowej społeczności, w której powstaje. Korzyścią, jaką wyniesie archeologia z proponowanego przez referenta podejścia, będzie nie tylko zerwanie z radykalnym empiryzmem, lecz także podanie w wątpliwość wiary w pewność uzyskiwanej przez nas wiedzy. Zwróćmy jednak uwagę, że chodzi tu raczej o uzasadnienie oraz wyjaśnienie istoty i przyczyn tej wątpliwości, bowiem archeolodzy na ogół zdają sobie z niej sprawę, nawet jeżeli nie wypowiadają tego *explicitie*. W toku dyskusji i polemik uświadamiają sobie możliwości alternatywnych rozwiązań; wyrażane są w nich odmienne, konstruowane przez badaczy „prawdy”, ale dochodzi także do uzyskiwania merytorycznego – postulowanego przez referenta – konsensusu w procesie odrzucania, korygowania lub potwierdzania formułowanych hipotez. Archeolodzy, zdając sobie sprawę, że w badaniach swych zależni są od własnego światopoglądu i przekonań kulturowych (szczególnie od systemu wartości) oraz od emocji psychicznych, powinni także dążyć do przełamywania tego hermeneutycznego kręgu³ i m.in. z tego punktu widzenia należy oceniać wartość różnych paradygmatów i teorii. W relacji do prawdy obiektywnej weryfikacja rezultatów badań nie jest jednak możliwa, nie wiemy także, czy w miarę rozwoju nauki zbliżamy się do tej prawdy. Wartość naszych interpretacji i konstrukcji (a nie rekonstrukcji) może więc być mierzona jedynie stopniem ich adekwatności w stosunku do aktualnego poziomu najszerzej pojmowanej wiedzy (naukowej i ogólnej – filozoficznej) i związanym z tym stopniem intersubiektywnej akceptacji przez profesjonalnych badaczy. Zdaniem J. Ostoja-Zagórskiego konstruktywizm przysparza argumentów dla porównania wielu prawd i dokonywania wśród nich wyboru, ale prowadzi również do interpretacji i konstrukcji, z których wiele może funkcjonować obok siebie w sposób równoprawny. Podsumowując swe wystąpienie referent przestrzegł przed widoczną aktualnie tendencją do patrzenia na przeszłość przez pryzmat teraźniejszości, czyli przed subiektywno-adaptacyjnym wyjaśnianiem pradziejów (tutaj jednak można postawić pytanie, czy żadne struktury form świadomości i regulowanych przez nie działań nie były człowiekowi wspólne). Z konstruktywizmu wynika także postulat autorefleksji badacza nad własnymi poglądami, wartościami i emocjami oraz nad ich rolą w postępowaniu badawczym. W rezultacie więc omawiany referat rozszerza samowiedzę archeologów, wskazując na nie dostrzegane najczęściej uwarunkowania badań i ich rezultatów.

Nawiązanie do inspirowanego postmodernizmem wystąpienia J. Ostoja-Zagórskiego oraz jego konkretyzację zawierał referat prof. dr hab. A. Pałubickiej, w którym przeciwstawiła ona dwa rodzaje wiedzy o magicznej kulturze człowieka pierwotnego: wiedzy instrumentalnej doradzającej (w naukach historycznych) skuteczne manipulowanie źródłami oraz wiedzy rozszerzającej nasze rozumienie wizji świata (światopoglądu) i form świadomości (przekonań kulturowych) człowieka. Pierwszy rodzaj odpowiada adaptacyjnej koncepcji magii J. Frazera odpowiadającej świadomości Europejczyka XIX/XX w. Magia jest w niej traktowana względnie niezależnie od jej aspektu duchowego skojarzonego u człowieka genetycznie z aspektem zmysłowo-praktycznym. Inaczej

¹ Por. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 379 nn.

² J. Topolski, *op. cit.*, s. 349 nn.

³ Por. A. Niewęglowski, *Archeologia – prahistoria – historia. Relacje przedmiotu i teorii badań (Wstęp do dyskusji)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. 43:1995, nr 2, s. 236 przypis 15, gdzie dalsza literatura.

określił magię L. Lévy-Bruhl, stojąc na stanowisku zasadniczej odmienności umysłu człowieka pierwotnego. Traktował on realnie składniki świata zewnętrznego, ale jednocześnie przypisywał im zagrażające człowiekowi moce; przekonany był też o współuczestnictwie powiązanych mistycznie osób i istot w wyobrażeniu zbiorowym. W przypadku teorii Frazera szczególnie przekład badanej kultury na kulturę badacza prowadzi jedynie do wiedzy o skuteczności odnośnych działań, natomiast w przypadku Lévy-Bruhla – do poznawania ogólnej wizji świata człowieka pierwotnego. Badacz może jedynie pojmować i wyrażać w swoim języku (w pojęciach swej kultury) jego wizję świata, typ mentalności i treści myślenia, ale z reguły nie jest w stanie zrozumieć ich akceptowania. Powinien więc rozstrzygnąć, czy dąży do wiedzy o świecie porządkowanym przez badaną kulturę (a to możliwe jest przez manipulowanie źródłami historycznymi), czy też do rozszerzania naszego rozumienia przeszłości, ale bez jej wyjaśniania. Zwróćmy tu uwagę, że obydwa rodzaje wiedzy mają charakter relatywny, a drugi także redukcyjny. Można jednak zakwestionować pogląd referentki, że w badaniu i wyjaśnianiu struktur działań człowieka pierwotnego (także techniczno-użytkowych) i ich skutków niemożliwe jest odwoływanie się do jego wizji świata i regulujących te działania form i treści przekonań kulturowych. Jednakże w procesie wiązania tych elementów struktur społeczno-kulturowych badacz (zgodnie z postmodernizmem) musi zdawać sobie sprawę, że poznanie form świadomości (kultury) pierwotnej zależy nie tylko od wiedzy, lecz także od jego własnego światopoglądu i systemu wartości. Również ta zależność, a nie tylko teorie, metody i efekty badań, powinna być przedmiotem dyskusji między badaczami. Uświadomienie sobie przez nich tej zależności jest niezbędnym warunkiem i jednocześnie implikuje pluralizm równouprawnionych interpretacji i konstrukcji oraz relatywizację wyników badań.

Oddziaływanie postmodernizmu (przypuszczalnie nieuświadomione przez referenta) można dostrzec *implicitie* w wypowiedzi prof. dr hab. B. Gedigi, który zwrócił uwagę na społeczno-polityczną funkcję badań kultury łużyckiej oraz na zależność ich rezultatów od tego rodzaju przekonań badaczy. I tak, pomimo ewidentnej nieadekwatności kryteriów wyodrębnienia tej kultury na rozległych obszarach oraz związanego z tym słusznego zawężenia jej zasięgu, względy społeczno-polityczne (głównie po pierwszej wojnie światowej) zaważyły na tendencji do szerokiego traktowania zakresu znaczeniowego jej pojęcia. Celem badań (szczególnie ze strony archeologów polskich) było przeciwstawienie się skrajnie nacjonalistycznym dążeniom archeologów niemieckich i wykazanie autochtonizmu Słowian w dorzeczu Odry i Wisły. Do tej koncepcji potrzebna była duża, jednolita kultura łużycka, chociaż ewidentne zróżnicowanie doprowadziło do jej podziału. Tak więc, zdaniem referenta, społeczno-polityczna rzeczywistość XX w. zadecydowała o przyjęciu określonego zakresu pojęcia kultury łużyckiej. Obecnie natomiast (gdy względy społeczno-polityczne nie odgrywają już roli – A.N.) kształtujące się przekonanie o niskiej (lub żadnej) wartości dowodowej archeologicznych argumentów na rzecz prasłowiańskiego charakteru kultury łużyckiej oraz analiza definicji tego pojęcia prowadzą do rezygnacji z szerokiego jego rozumienia oraz do prób podziału na kilka kultur (czy grup) „łużyckich”. Wprawdzie w badaniach osadnictwa, gospodarki, struktury społecznej i kultury symbolicznej rozstrzygają inne uwarunkowania niż wydzielanie na podstawie ceramiki grup kultury łużyckiej (należy postawić pytanie: jakie uwarunkowania i dlaczego – A.N.), to jednak można – zdaniem referenta – zastanawiać się nad tym, czy między jednymi i drugimi dziedzinami badań nie istnieją żadne zależności i powiązania (dotyczy to również innych kultur archeologicznych). Odpowiedź na to pytanie uwarunkowana jest odpowiednią teoretyczną refleksją nad kulturą archeologiczną. Dodajmy, że refleksja taka wchodzi w zakres ogólnej teorii badań społeczeństwa pradziejowego i jego kultury – przedmiotu rozważań zawartych w dalszych referatach wygłoszonych na omawianej konferencji (grupa druga). Dwa z nich, prof. dr hab. D. Minty-Tworzowskiej i prof. L. Łożnego (z Uniwersytetu w Nowym Jorku), stanowią w pewnym stopniu odpowiedź na wyzwanie, jakim dla archeologów jest postmodernizm.

D. Minta-Tworzowska podkreśliła na wstępie różnice między archeologią tradycyjną, której celem są rekonstrukcje pradziejów, a postmodernizmem, dopuszczającym jedynie możliwość interpretacji i konstrukcji; pośrednie miejsce zajmuje archeologia modernistyczna (zwłaszcza procesualna), ukierunkowana zarówno na interpretację jak i na rekonstrukcję. W archeologii tradycyjnej kultura archeologiczna traktowana jest ontologicznie – jako odpowiednik realnej grupy ludzkiej,

w procesualnej natomiast (za którą opowiada się referentka) – jako system interpretowany i wyjaśniany funkcjonalnie (w ramach odpowiedzi na pytanie, jak funkcjonuje). To ostatnie podejście odpowiada modelowi społeczeństwa o kulturze monosemantycznej, tylko bowiem w tym przypadku (w odróżnieniu od kultury polisemantycznej) układ źródeł archeologicznych może odwzorowywać jednorodne procesy społeczne. Również neomarksizm, archeologia logicystyczna i częściowo kontekstualna odpowiadając na pytanie, jak system funkcjonuje, tworzą rekonstrukcje pradziejów. Referentka przyznała, że w tym funkcjonalnym podejściu do badań społeczeństwa pradziejowego mieści się m.in. także pojęcie kultury magicznej, ale zaprzeczyła możliwości wnioskowania o jej zmianie jako społecznej regulacji sposobu wykorzystania artefaktów – korelatów zachowań człowieka. Odpowiada to omówionym wyżej poglądom A. Pałubickiej, ale implikuje zgodnie z postmodernizmem wyłączenie z badań teorii, która nadawałaby kierunek wspomnianemu przez referentkę wnioskowaniu. Wreszcie, również postmodernizm stara się – zdaniem referentki – dociec, jak funkcjonuje grupa ludzka, ale interpretacje takie ogranicza niemożność poznania obcych badaczowi form kultury (świadomości). Dlatego interpretacje pradziejów prowadzą tylko do konstrukcji, równouprawnionych lecz zróżnicowanych, w zależności od wizji świata poszczególnych badaczy (o czym mówił także J. Ostoja-Zagórski). Zróżnicowanie to jest jednak ograniczone zakresem akceptacji przez społeczność badaczy i regułami ich języka. Referentka wskazała także na różnice w statusie wiedzy przyrodniczej i społecznej. Nauki przyrodnicze i ich efekty uzależnione są w dużym stopniu od mechanizmów kontroli, w archeologii natomiast istnieje zależność od własnego, zorientowanego tradycyjnie środowiska profesjonalnego. Zwróćmy jednak uwagę, że w pewnym sensie archeologia zbliża się do przyrodoznawstwa, bowiem w obydwu przypadkach przedmiotem badań są materialne składniki świata: w pierwszym przypadku świata przyrody, w drugim – społecznego. Wynikają z tego ważne konsekwencje badawcze i poznawcze (mówił o nich S. Tabaczyński, por. niżej). Na gruncie archeologii dotyczą one jedynie źródeł, ale pośrednio wiążą się z całym postępowaniem badawczym. M.in. również wspomniana wyżej kontrola rezultatów archeologicznych badań źródłoznawczych zbliża się swym charakterem w pewnym sensie do metod przyrodoznawstwa. Kończąc D. Minta-Tworzowska podkreśliła, że w praktyce badawczej archeologii kolejne teorie koegzystują ze sobą bądź nakładają się na siebie, a w pewnych obszarach badań są komplementarne. Uzupełniające się paradygmaty poszerzają interpretację o bardziej różnorodne aspekty życia społecznego. Przykładem może być bardzo płodne powiązanie archeologii procesualnej i kontekstualnej⁴. Dialog interparadygmatyczny może doprowadzić także do wyboru jednych teorii i eliminacji innych.

Teoretyczną odpowiedź na postmodernistyczną krytykę dorobku archeologii zawiera także referat L. Łoźnego – w tym zakresie, w jakim archeologia wiązana jest z antropologią, reprezentującą większe możliwości dotarcia do form świadomości człowieka pierwotnego. Przedmiotem rozważań referenta było bowiem powiązanie tych dyscyplin na gruncie wspólnego celu badań – opisu i wyjaśniania kultury pierwotnej. Na podstawie dorobku antropologii referent wskazał na cechy różniące biologiczną naturę człowieka od jego kultury, a w ramach tej ostatniej – na jej cechy atrybutywne oraz zróżnicowane ich stany (cechy dystrybutywne). Podkreślając jednak zmienność kultury jako jej cechę atrybutywną referent nie zastanowił się, niestety, nad wyróżnikami kultury pierwotnej. Z antropologią (szczególnie z etnoarcheologią) związane są obydwie rozważane przez referenta współczesne orientacje badawcze archeologii: procesualna L.R. Binforda oraz postprocesualna czy postmodernistyczna I. Hoddera. Należy tu jednak podkreślić, że ten ostatni traktuje postmodernizm jako wyzwanie, któremu archeolog nie może całkowicie sprostać, może tylko do tego dążyć. Na tej drodze Hodder widzi dwójakiego rodzaju możliwości: po pierwsze – etnoarcheologię, badającą formy świadomości w społeczeństwie pierwotnym, po drugie – paradygmat strukturalistyczny, wskazujący (odwrotnie) na uniwersalne i ponadczasowe struktury umysłu ludzkiego. W obydwu przypadkach formy świadomości znajdowałyby odniesienie w odkrywanej i badanej przez archeologów kulturze materialnej. Zdaniem L. Łoźnego

⁴ Podkreśla to także I. Hodder (*Czytanie przeszłości*, Poznań 1995, s. 151–154, 186, 218, 225 n.), który proponuje włączenie do interpretacji również marksizmu.

takie podejście Hoddera ma w poznawaniu przeszłości charakter partykularny (pomimo że docenia on koncepcję neoewolucjonizmu). To samo dotyczy Binforda, który z kolei odrzuca mentalną koncepcję kultury na rzecz adaptacyjno-ewolucyjnego (gospodarczo-ekologicznego) funkcjonalizmu. Referent wiąże obydwie koncepcje z „wewnętrznym” (Hodder) i „zewnętrznym” – obiektywnym (Binford) aspektem ludzkiego działania, ale w odróżnieniu od D. Minty-Tworzowskiej (i w pewnym sensie Hoddera) nie spodziewa się jakiegś integracji badań. Co najwyżej możliwe jest, według niego, wzajemne wypełnianie luk w obydwu podejściach, chociaż niektórzy (B. Trigger) nie odrzucają możliwości ich syntezy. Wspomniani zastosowany przez referenta podział na dwa aspekty ludzkiego działania nawiązuje w pewnym sensie do „etycznego i „emicznego” aspektu badań archeologicznych⁵. Pierwszy z nich nie pokrywa się jednak całkowicie z funkcjonalno-adaptacyjnym podejściem Binforda, bowiem odpowiada jedynie wytworom i ich cechom jako bezpośrednim rezultatom określonych działań człowieka. Same te (wyabstrahowane) działania i ich wytwory mają w tym aspekcie charakter obiektywny, niezależny od kultury ich podmiotów i światopoglądu badacza. Natomiast w badaniach (np. Hoddera), które zmierzają do poznania zmieniających się celów, znaczeń działań i ich wytworów, włączony jest czynnik „emiczny” – kulturowe formy świadomości, który implikuje również udział kultury (zwłaszcza języka) badacza⁶. Włączenie jej do badań decyduje (zgodnie z postmodernizmem) o tym, że rezultaty badawcze stanowią jedynie interpretacje i konstrukcje; aspekt „etyczny” jest bowiem w praktyce badań archeologicznych nieodłączny od „emicznego”, i dotyczy to zarówno techniczno-użytkowej (choć w mniejszym stopniu) jak i symbolicznej, społeczno-kulturowej struktury. Kończąc swą wypowiedź L. Łoźny wskazał na możliwość zaniku odrębności antropologii i dezintegracji pojęcia kultury (w perspektywie postmodernizmu), wchłoniętego częściowo przez inne nauki humanistyczne; z drugiej strony jednak nie wykluczył powrotu do globalnego pojęcia kultury jako konstruktów mentalnych.

Wspomniane wyżej łączenie „etycznego” i „emicznego” aspektu badań (z pominięciem jednak zniekształcającego wpływu światopoglądu i przekonań kulturowych badacza) znalazło swój wyraz w referacie prof. S. Tabaczyńskiego, który traktuje źródła archeologiczne jako rzeczowe korelaty kultury. Różne bowiem konteksty tych samych materialnych jej elementów nadają im odmienne znaczenia. Materialne korelaty kultury, a raczej ich tworzenie, odtwarzanie i odbiór, to zdaniem referenta najistotniejsze jej elementy wchodzące w skład dziedzictwa kulturowego. Do korelatów referent włącza również (za S. Ossowskim) materialne twory przyrody i można dodać, że dotyczy to zwłaszcza społeczeństwa pierwotnego, w którym owe twory, m.in. na podłożu ich związku z magiczno-religijnymi formami świadomości, odgrywały rolę kulturotwórczą. Zwróćmy jednak uwagę, że zidentyfikowanie ich na gruncie archeologii jako korelatów kultury wymaga badania zachowań ludzkich w relacji do tych składników przyrody. Zamiast wyodrębnienia kultury materialnej S. Tabaczyński postuluje oddzielenie wzorów, dyspozycji i działań jako składników kultury od materialnych wytworów tych działań jako jej korelatów. Wydaje się jednak, że alternatywną dyrektywą badawczą (chyba bardziej efektywną

⁵ D. Minta-Tworzowska, *Klasyfikacja w archeologii jako sposób wyrażania wyników badań, hipotez oraz teorii archeologicznych*, Poznań 1994, s. 31–33, 52, 110 n.; por. też B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991, s. 65 nn.; z innego punktu widzenia rozważa te zagadnienia J. Kmity (*Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 74 nn.).

⁶ Podkreśliłmy tutaj, że ogólna teoria rozwoju społecznego obejmuje jeszcze trzeci, obiektywny aspekt: globalnych rezultatów działań ludzkich (por. J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Warszawa 1983, s. 375, 214–216), według J. Kmity przejawiający się w determinacjach funkcjonalnych (*O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982, s. 67 nn., 92 nn.); por. też A. Pałubicka, S. Tabaczyński, *Spółczesność i kultura jako przedmiot badań archeologicznych*, [w:] *Teoria i praktyka badań archeologicznych*, t. I: *Przesłanki metodologiczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 148 n.

także na gruncie archeologii) może być Jerzego Kmity społeczno-regulacyjna koncepcja kultury⁷ konstytuowanej przez formy świadomości regulujące ludzkie działania, które wraz z ich wytworami należą już do praktyki społecznej. W tym ujęciu więc pojęcie rzeczowych korelatów kultury mieściłoby się w zakresie znaczeniowym praktyki społecznej, a z kulturą wiązałoby się jedynie za jej pośrednictwem. Rzeczowe korelaty kultury – objekty kopalne – stanowią, zdaniem referenta, źródła informacji o faktach społecznych jako strukturalnych układach (o ich elementach), rozumianych jako stany i procesy⁸. W ten sposób objekty kopalne pozostają w stosunku do badanego układu w relacji reprezentowania. Odwzorowują one kolejne jego stany, wyznaczające realizację procesu. Objekty te zachowują stabilność, niezmienność, zmieniają się jedynie ich relacje z przepływającymi zdarzeniami. Rzeczowe korelaty kultury umożliwiają w ten sposób procesy przechodzenia jednego zdarzenia w inne. Następnie S. Tabaczyński omówił pragmatyczne i semiotyczne podejście do tych korelatów kultury. Referent nawiązał tutaj do prac Krzysztofa Pomiana, a punktem wyjścia było dla niego hermeneutyczne (świadomościowo-subiektywne) pojmowanie i traktowanie materialnego wytworu (korelatu kultury) przez jego producenta i użytkownika. Dane kopalne informują jednak nie tylko o uświadamianych przejawach, lecz także o nieuświadamianych materialnych warunkach życia społecznego (ale ta materialna dziedzina społecznej egzystencji wiąże się ściśle z duchową, a łącznikiem między jedną i drugą jest język oraz inne komunikacyjne dziedziny kultury o budowie podobnej do języka). W tym ujęciu kultura stanowi ogół wytworów ludzkich jako systemów znakowych⁹.

Istotą znaku są różnice między nim a innymi znakami, istotą kultury – ustrukturyzowane zbiory tych różnic. Struktury te, to uniwersalne właściwości umysłu ludzkiego wyznaczające obserwowalne relacje między działaniami i społecznymi faktami. Badacz powinien więc dążyć do organizowania tych relacji w system binarnych opozycji. Taka strukturalna metoda badania kultury (stosowana np. przez Hoddera) ma antypozytywistyczny charakter i dlatego nie znajduje uznania na gruncie tradycyjnej archeologii. Przeszkodę stanowi także niedokładnie określony związek struktury z procesem dziejowym¹⁰, co prowadzi do eliminacji z badań archeologicznych pytania: jak kształtują się relacje między znakami i ich systemami a materialnymi nośnikami znaków – semioforów. Te ostatnie mają jednak historyczny charakter i pełnią w społeczeństwie także materialną (produkcyjno-użytkową) funkcję; należy więc w badaniach wiązać ze sobą obydwie aspekty wytworów: semiotyczny i pragmatyczny. Podkreślił jednak, że wiązanie takie stanowi jedynie konstrukcję, a nie rekonstrukcję przeszłości, obciążone jest bowiem zniekształcającym wpływem światopoglądu i przekonań kulturowych samego badacza. Zdaniem S. Tabaczyńskiego rozróżnienie wspomnianych aspektów i integrowanie ich będzie miało duże znaczenie w procedurach interpretacji kultury archeologicznej. Trzeba jednak pamiętać, że kryteria jej wyodrębniania odpowiadają bardziej kulturze symbolicznej niż kulturze bytu. Można dodać, że wspomnianą integrację umożliwia m.in. teoria funkcjoznaku¹¹.

Rozwinięcie myśli i sformułowań S. Tabaczyńskiego, a szczególnie rozumienia kultury jako systemu komunikowania, zawiera wypowiedź prof. dr hab. M. Parczewskiego. Wychodząc z założenia, że nie ma bezpośredniego przełożenia pomiędzy określoną kulturą archeologiczną a dawną wspólnotą językową, zaproponował on wykorzystanie w tym celu lingwistycznego pojęcia wspólnoty komunikatywnej. Pojęcie to odpowiadałoby kulturze archeologicznej i przy jego pomocy

⁷ J. Kmita, *op. cit.*, passim; G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991, passim.

⁸ Por. w związku z tym J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 187–193.

⁹ Por. S. Piekarczyk, *Z problematyki polisemantyzacji kultury*, *Studia źródłoznawcze*, t. 16: 1971, s. 1–24.

¹⁰ Próbę pełnego wyjaśnienia tego związku, w którym struktura traktowana jest jako układ, przedstawił J. Topolski, *op. cit.*, s. 232 nn.

¹¹ D. Minta-Tworzowska, *op. cit.*, s. 109, 162 n.; por. też G. Augustynowicz, *Rzeczy i mity*, [w:] *Scripta archaeologica III, Myśl przez pryzmat rzeczy*, Warszawa 1988, s. 36–38; M. Ziółkowski, *Znak*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 386.

kultury takie można będzie, zdaniem referenta, wiązać z procesem tworzenia się i rozpadu wielkich ugrupowań ludzkich, w tym także etnicznych. Zgodnie z poglądami językoznawców (L. Zabrocki, L. Bednarczuk) wspólnota komunikatywna powstaje pod wpływem różnych czynników (społecznych, politycznych, gospodarczych, kulturalnych, religijnych), które generują potrzebę porozumiewania się, komunikowania różnych stanów rzeczy. Środkami porozumiewania się nie muszą być wykształcone języki. Każda wspólnota językowa jest lub była wspólnotą komunikatywną, lecz nie każda wspólnota komunikatywna musi być zarazem wspólnotą etniczno-językową; może mieć w stosunku do niej szerszy lub węższy zakres znaczeniowy. W obrębie wspólnot komunikatywnych i pomiędzy nimi zachodziły procesy konstituowania się i dezintegracji grup etnicznych. Zdaniem referenta każda z takich wspólnot charakteryzuje się znacznym wewnętrznym ujednoceniem oraz własną specyfiką stosunków społecznych i wielu podstawowych wzorów kultury materialnej; często były to wspólnoty polietniczne. W tym ujęciu poglądy referenta pokrywają się z wystąpieniem L. Leciejewicza (por. niżej), bowiem omawiane przez niego wczesnośredniowieczne kultury archeologiczne mogą stanowić odpowiedniki polietnicznych wspólnot komunikatywnych. Zdaniem M. Parczewskiego również w XIX i XX w. wspólnotom takim odpowiadały podziały polityczne rozcinające terytoria etniczne niektórych narodów europejskich. Referent nie wyjaśnił jednak teoretyczno-metodycznych podstaw związku między wspólnotą komunikatywną w ujęciu językoznawców a kulturą archeologiczną. W tym celu bowiem należałoby zastanowić się nad symboliczno-komunikacyjną funkcją typów praktyki społecznej, których materialne pozostałości obserwowalne są w tej kulturze; lukę tę w pewnym stopniu na wyższym poziomie uogólnienia wypełnia referat S. Tabaczyńskiego.

Rozwinięcie poruszanej w dwóch ostatnich wypowiedziach teorii kultury archeologicznej, częściowo w powiązaniu z rezultatami badań empirycznych, znalazło się w następnych referatach. Pierwszy, mgr J. Tomaszewskiego, dotyczy pierwocin kultury ludzkiej w paleolicie środkowym. Centralnym problemem tego referatu były relacje między efektami empirycznych badań technologii i typologii artefaktów kamiennych a strukturami działań człowieka paleolitu, uwarunkowanymi funkcjonalnie, społecznie i kulturowo. W badaniach tego problemu skrajnie funkcjonalne stanowisko zajmują L.R. i S.R. Binfordowie, stwierdzając w artefaktach środkowopaleolitycznych dostosowaną do ich funkcji użytkowej powtarzalność form, ale bez wyraźnego uporządkowania typologiczno-taksonomicznego na poszczególnych stanowiskach. Na tej podstawie wnioskuje, że narzędzia były wykonywane doraźnie i szybko porzucane w miejscach użytkowania, dlatego nie odwzorowują one regularności zachowań produkcyjnych i wskazują na brak ustrukturyzowanych umysłowych wzorców wytworów, czyli na brak zróżnicowania społeczno-kulturowych struktur. Przełom pod tym względem miał nastąpić dopiero między środkowym a późnym paleolitem. Omawiając następnie krytyczne w stosunku do stanowiska Binfordów poglądy referent podkreślił, że typowe formy narzędzi środkowopaleolitycznych, nie są jednoznacznie funkcjonalnie; niektóre nie wykazują śladów użycia, a zróżnicowane, powtarzające się sposoby produkcji półsurowca były niezależne od funkcji narzędzi. Na niektórych stanowiskach jaskiniowych stwierdzono także regularność zmian w coraz młodszych zespołach. Poświadczono w źródłach różne tradycje w wytwarzaniu artefaktów, nie zawsze związane z ich funkcją użytkową, niektórzy badacze wiążą ze zróżnicowaniem społecznym. Referent podkreślił także możliwości badań omawianych zespołów w dwóch odrębnych, lecz ściśle ze sobą związanych aspektach: źródłoznawczym i interpretacyjnym (odpowiadają one w pewnym zakresie wspomnianym wyżej badaniom „etycznym” i „emicznym”). Możliwość komplementarnego ich traktowania stwarza np. J. Sacketta koncepcja etniczności i stylu w użytkowej sferze kultury. Komplementarne mogą być także: skrajnie funkcjonalne podejście Binfordów i interpretacje źródeł w kategoriach społeczno-kulturowych. Obydwa te elementy badań odpowiadają bowiem różnym etapom ewolucji rozdzielonym procesami antropogenezy. Człowiek różni się od świata zwierzęcego tym, że zaspokaja swe egzystencjalne potrzeby w ramach społeczeństwa i kultury. Wyróżnikiem kultury (w rozumieniu antropologów) są natomiast regularności zachowania, determinowane określonymi formami świadomości podmiotów działań. Dlatego archeolodzy dążą do uchwycenia (już w środkowym paleolicie) wspomnianych regularności na podstawie wyodrębnionych czasowo-przestrzennie, powtarzających się podobieństw i różnic między artefaktami kamiennymi. Przyjmują

bowiem, że stanowią one korelaty (szczególnie rezultaty) regularnie powtarzanych, ale zróżnicowanych (odpowiednio do form świadomości i materialnych warunków egzystencji społeczeństwa) działań ludzkich, zmierzających do zaspokojenia potrzeb człowieka. W związku z tym badacze ci przyjmują także, że działania te były świadome, celowe i subiektywnie racjonalne; wyodrębniają one człowieka ze świata zwierzęcego i stanowią warunek wystarczający wnioskowania o istnieniu społeczeństwa i kultury¹².

Dalsze referaty poświęcone teorii kultury archeologicznej i jej głównych elementów (obrazu pogrzebowego, ceramiki), częściowo w powiązaniu z wynikami badań empirycznych, wygłosili: doc. dr hab. L. Czerniak, dr H. Kowalewska-Marszałek i doc. dr hab. A. Buko. Pierwszy z nich pojęcie kultury archeologicznej omówił w powiązaniu z dwoma różnymi sposobami uprawiania archeologii: w Europie i w nauce angloamerykańskiej. W pierwszym przypadku kultura archeologiczna stanowi (zdaniem L. Czerniaka) centralny element wszystkich programów badawczych, w drugim natomiast jest jedynie nazwą jakiejś klasy zjawisk. W Europie na pierwszym miejscu stawia się problematykę etniczacyjno-opisową opartą na etnografii ludów europejskich. Trudno jednak zgodzić się ze stwierdzeniem referenta, że przedmiotem badań na kontynencie są niemal wyłącznie elementy kultury archeologicznej jako odpowiednika określonego ludu. Zresztą w wielu przypadkach (np. w neolicie) kultury archeologiczne różnicują również struktury społeczno-gospodarcze. Dlatego badania tych struktur (także niezależnie od kultur) zmniejszają wspomnianą różnicę dzielącą „obydwie archeologie”. Koncepcje funkcjonalizmu, ekologii kulturowej i neowolucjonizmu są w pewnym zakresie realizowane również w Europie (także w Polsce), chociaż badania te często nie mają odpowiedniej podstawy teoretycznej. Z kolei podkreślony przez referenta etniczacyjny wymiar analizy artefaktów jako cechę archeologii angloamerykańskiej można również w pewnym sensie powiązać z praktyką badawczą archeologii na kontynencie. Wydaje się więc, że linia dzieląca „obydwie archeologie” odpowiada raczej podziałowi na praktykę badawczą i teorię badań. L. Czerniak podkreślił także słusznie, że rezygnacja z pojęcia kultury archeologicznej prowadzi do błędnego ograniczenia przedmiotu badań wyłącznie do relacji człowiek (społeczeństwo) – przyroda, w ramach orientacji funkcjonalno-adaptacyjnej. Dlatego referent opowiada się za możliwością powiązania pojęcia kultury archeologicznej z pojęciem etniczności jako odpowiednikiem kultury (rzeczywistości mentalnej, systemu wartości i tradycji), czyli w tym zakresie – za powiązaniem archeologii kontynentalnej z angloamerykańską. Jest to interpretacja etniczacyjna, a nie etniczna, która wiąże kulturę archeologiczną z określonym etnosem. L. Czerniak wskazał (również słusznie) na potrzebę weryfikacji i uszczegółowienia przyjętych podziałów kulturowych. W swej krytyce archeologii kontynentalnej posuwa się jednak za daleko. Jego zarzuty dotyczące wykluczania przez badaczy współistnienia współcześnie zespołów różnych kultur i koegzystencji obok siebie odpowiadających im społeczności nie są w pełni uzasadnione¹³. Postawił natomiast bardzo ważne pytanie: czy wolno nam być poważnych uzasadnień przyjąć, że zachodzi zbieżność między „wspólnotą stylistyczną” i „wspólnotą gospodarczą”. Wynikałoby z tego, że zbieżność taka jest możliwa, ale wymaga odpowiedniego uzasadnienia, czyli teorii kultury archeologicznej jako rezultatu i elementu praktyki społecznej (działań ludzkich i ich wytworów), także gospodarczej. Zdaniem referenta, w ramach takiego przyjętego modelu interpretacji pojęcie kultury archeologicznej jest niezbędne do tego, aby nadać sens określonej klasie faktów. Podziały kulturowe w relacji do struktur społecznych są jednak względnie autonomiczne, a archeolog jest w szczególnie trudnej sytuacji, obserwuje bowiem zróżnicowanie typów tylko niektórych klas artefaktów – korelatów kultury (np. ceramiki). Zróżnicowanie to nie może mieć bezpośred-

¹² W związku z tym por. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 38–41; A. Pałubicka, S. Tabaczyński, *op. cit.*, s. 164 n.

¹³ Przykłady takiej koegzystencji podają: J. Dąbrowski, *Uwagi o rozchodzeniu się elementów kultury (na przykładzie ceramiki lepionej)*, „Archeologia Polski”, t. 33:1988, z. 1, s. 67–112 i A. Niewęglowski, *Perspektywy i walory poznawcze badań nad ceramiką lepiącą jako elementem kultury archeologicznej (na marginesie artykułu Jana Dąbrowskiego)*, „Archeologia Polski”, t. 36:1991, z. 1–2, s. 269–279.

niego odniesienia do struktur społecznych, tym bardziej że kryteria typologicznych podziałów klasyfikacyjnych stale się zmieniają (czy rzeczywiście? – A.N.) w zależności od indywidualnego doboru, dobór ten natomiast oraz hierarchizacja kryteriów i społeczne odniesienia zależne są od przyjętej przez badacza teorii. W związku z tym żadna systematyka kultury archeologicznej nie może mieć, zdaniem L. Czerniaka, globalnego i uniwersalnego znaczenia. Wskazane są systematyki aspektowe, dostosowane do danej interpretacji¹⁴, natomiast ogólny nurt badawczy powinien odpowiadać wspomnianej etnicznej interpretacji zróżnicowania cech wytworów. W przeciwieństwie jednak do podkreślonych przez referenta ograniczeń badawczych opisane przez niego stosunki kulturowe na Kujawach w neolicie pozwalają, jak sam przyznaje, na bliskie odniesienie tych kultur do głębokich podziałów kulturowych. Ogranicza on jednak (czy słusznie?) możliwości takiej interpretacji wyłącznie do tych zespołów odrębnych kultur, które sąsiadują ze sobą współcześnie. W innych przypadkach podobne zespoły mogły nie odpowiadać podziałom społeczno-kulturowym. Ten pogląd referenta pozornie tylko zgodny jest z twierdzeniem, że dany wytwór człowieka przemieszczony w czasie i przestrzeni może pełnić odmienne funkcje komunikacyjno-informacyjne; wiąże się to bowiem ze zmianą jego społeczno-kulturowego kontekstu¹⁵. Tymczasem w tej samej kulturze archeologicznej i w podobnych jej zespołach (kontekstach) różnice takie przypuszczalnie nie występowały. Przeczą im także m.in. empirycznie stwierdzone przypadki zgodności między zróżnicowaniem tych kultur a różnego rodzaju społecznościami znanymi ze źródeł pisanych i etnograficznych (por. np. niżej referaty L. Leciejewicza i A. Buko).

Przyczynkiem do teorii kultury archeologicznej i jej społeczno-kulturowych odniesień był także referat dr H. Kowalewskiej-Marszałek. Zwróciła ona uwagę na cmentarzysko z epoki neolitu i wczesnego okresu epoki brązu w Kicharach koło Sandomierza, na którym odkryto 24 groby ludzkie należące do 4 różnych kultur z okresu obejmującego co najmniej 900 lat. Podobne wielokulturowe obiekty znane są na Wyżynie Sandomierskiej na 6 stanowiskach; mamy więc do czynienia z powtarzającym się dość regularnie zjawiskiem. Tymczasem na neolitycznych osadach tendencja taka jest znacznie słabsza. Referentka wskazała na 3 możliwości wyjaśnienia tego zjawiska, które mogą być równorzędne i komplementarne: ciągłość użytkowania wspomnianych cmentarzysk, ciągłość tradycji oraz tzw. tradycja miejsca. Ta ostatnia jest szczególnie godna uwagi. Chodzi tutaj (zgodnie z poglądami M. Eliade) o występującą niezależnie w różnych kulturach ciągłość obrzędową tych samych „miejsc świętych” (użytkowanych w omawianym przypadku jako cmentarze), jako rezultat sakralizacji „przestrzeni świeckiej”. Można tu dodać, że miejsca te („hierofanie”) wyróżniały się w świadomości człowieka jakąś wyjątkową cechą (znakiem); często były to wyraźnie wyodrębnione w przestrzeni góry, jak np. Ślęza pod Wrocławiem, także pełniąca w różnych epokach i okresach podobną, sakralno-obrzędową funkcję. W przypadku cmentarzyska w Kicharach „znakiem” takim mógł być megalityczny nasyp kultury pucharów lejkowatych wzniesiony na początku użytkowania tego obiektu, widoczny na powierzchni do dnia dzisiejszego.

Credo wystąpienia doc. dr hab. A. Buko wyraża sam tytuł, zgodnie z którym, zdaniem referenta, już w neolicie ceramika stanowiła oznakę identyfikacji grupowej. Podobną funkcję pełniły niektóre formy naczyń także w epoce żelaza, a w V–VI w. – typ praski jako odpowiednik Słowian. W czasach późniejszych mazowieckie naczynia z cylindryczną szyjką i garnki typu drohiczyńskiego odpowiadały regionalizacji ich produkcji i użytkowania. Badanie zróżnicowania produkcji ceramiki może także prowadzić do identyfikacji jednostek plemiennych. Referent postawił również następujące pytania: które cechy ceramiki, dlaczego i w jakich okolicznościach stały się oznaką grupowej (kulturowej) identyfikacji; dlaczego na określonych, rozległych terenach produkowano ceramikę o podobnych cechach (technologicznych, morfologicznych, dekoracyjnych); dlaczego w kolejnej fazie (kulturze) cechy te zanikają (np. typ praski)¹⁶. Odpowiedzi na te pytania A. Buko poszukuje w kategoriach konserwatyizmu i *sacrum* garncarstwa. W ramach pierwszej z nich archeolog śledzi

¹⁴ Por. podobne poglądy D.L. Clarke’a przedstawione przez S. Tabaczyńskiego i E. Pleszczyńską (*O teoretycznych podstawach archeologii*, „Archeologia Polski”, t. 19: 1974, z. 1, s. 85).

¹⁵ G. Augustynowicz, *op. cit.*, s. 37 n.

¹⁶ Podobne pytania stawia J. Dąbrowski, *op. cit.*, s. 67; pozostają one jednak bez odpowiedzi.

tradycje garncarskie na terenach, gdzie stykały się różne ich nurty i różne grupy ludzkie. Referent powołał się tutaj na badania etnograficzne w woj. zielonogórskim, z których wynika, że różniące się pochodzeniem grupy zachowywały rygorystycznie swe tradycyjne, odmienne formy naczyń i prowadziło to nawet do międzygrupowych antagonistycznych postaw. Również kategoria *sacrum* poświadczona jest w garncarstwie ludowym, w którym wszystkim czynnościom towarzyszyły praktyki magiczne. Obydwa te, związane także z garncarstwem prądziejowym czynniki decydowały, zdaniem referenta, o sile tożsamości grupy i więzi grupowej. Nie wykazał on jednak, jaki był mechanizm takiej determinacji, ani jakie mogły być jego przyczyny. Ogólnikowo tylko stwierdził, że zmiany ceramiki były konsekwencją zmian społecznych oddziaływujących na producentów i użytkowników; następowały wówczas, gdy ceramika przekazywała nowe treści ideowe. Szybka zmiana techniki może wskazywać nawet na zmianę populacji, natomiast w stabilnym systemie społeczno-kulturowym wdrożenie innowacji technologicznych wymaga czasu odpowiadającego 1–2 generacjom. W badaniu relacji między ceramiką a zjawiskami społeczno-kulturowymi referent wprowadził pojęcie „rodzin form naczyń”. Rodzina taka obejmuje naczynia powiązane ze sobą określonym układem cech formy, niezależnym od ich różnych funkcji. Jest to seria warsztatowa związana z tą samą tradycją stylistyczną obejmującą surowiec, technologię, morfologię i ornamentykę naczyń. Sądzi się, że tradycyjny styl przekazuje informację o przynależności do grupy społecznej członkom innych grup. Jest to problem z zakresu symbolicznej komunikacji (omawiali go w swych referatach S. Tabaczyński i M. Parczewski), nie został on jednak przez referenta wyjaśniony (w odniesieniu do ceramiki). A. Buko nie podkreślił również, że wspomnianą funkcję informacyjną mogą pełnić przede wszystkim te cechy rodzin form naczyń, które są niezależne od ich funkcji użytkowej, różnicują one bowiem społeczności w znacznie większym stopniu niż cechy użytkowe, a różnice te (jak podkreślił S. Tabaczyński) stanowią podstawę procesów komunikowania (wymiany informacji). Jednakże rozdzielenie cech utylitarnych i stylistycznych stanowi dla archeologa odrębny problem i dlatego szczególną rolę badawczą odgrywają ornamenty naczyń (na pewno niezależne od ich funkcji), o czym świadczą przytoczone przez referenta poglądy różnych badaczy dotyczące tzw. socjologii ceramiki i etnicznej ikonografii (J. Sackett). Referent podał także przykłady, które świadczą o powiązaniach typowej ceramiki z migracją ludności wielkopolskiej do Sandomierza w X w. (poświadczoną także w obrządku pogrzebowym) oraz z wyprawami militarnymi Bolesława Chrobrego na Morawy. Również kolonizacja egipska półwyspu Synaj w latach 1550–1150 p.n.e. doprowadziła do produkcji na tych terenach ceramiki o stylistyce egipskiej jako oznaki administracyjnego systemu Egiptu wśród obcej ludności miejscowej.

W omówionych wyżej referatach badania empiryczne i ich wyniki traktowane były jako ilustracja lub przesłanki sformułowań teoretycznych. Inny charakter miała wypowiedź prof. dr hab. L. Leciejewicza, która w całości należy do wspomnianej wyżej trzeciej grupy referatów, zawiera bowiem powiązanie wyników badań wczesnośredniowiecznych kultur archeologicznych Europy środkowo-wschodniej z przekazami ówczesnych źródeł pisanych. Szczególna wartość badawcza i poznawcza tego referatu polega na tym, że umożliwia on konfrontację teorii z wynikami badań empirycznych, a w pewnym stopniu również weryfikację teorii dotyczących (zgodnie z tematem omawianej konferencji) relacji między kulturą archeologiczną a rzeczywistością dziejową. Relację tę referent przedstawił w wielopłaszczyznowym i wielowariantowym ujęciu różnorodnych zależności i powiązań. Podkreślił najpierw znaczenie granicy politycznej dzielącej w VIII–IX w. państwo Franków od plemion słowiańskich. Miała ona jednocześnie charakter etniczny i kulturowy, obejmując także elementy kultury archeologicznej. Natomiast w ramach żywiotu zachodniosłowiańskiego, odznaczającego się poświadczoną również w źródłach pisanych jednością językową i kulturową, istniało różnicowanie plemienne (społeczno-polityczne), które także odpowiadało różnicowaniu elementów kultury archeologicznej. W innych przypadkach zbieżności różnic etnicznych z kulturowymi nie są tak wyraźne. Dotyczy to zarówno różnicowania przybywających do Kotliny Karpackiej ludów pasterskich (np. Hunów i Sarmatów), jak i różnic między nimi a Germanami. Kontrowersje budzi również archeologiczne wyodrębnienie nomadzkich Awarów, których kultura nawiązuje do miejscowego podłoża etnicznego. Dodajmy jednak, że jest to zrozumiałe w świetle dorobku etnologii, wskazującego, że ludy pasterskie w procesie zmiany trybu życia na osiadły często

przejmowały elementy struktury społeczno-gospodarczej autochtonów, narzucając im natomiast swą strukturę społeczno-polityczną, a niekiedy także język (np. Madziarowie). Jak wynika z referatu L. Leciejewicza, tworzenie się podobnych społecznych więzi i organizmów politycznych, składających się z odmiennych etnosów, znajduje odbicie w zmieszaniu elementów ich kultury (archeologicznej). Jest to widoczne nie tylko na cmentarzyskach słowiańsko-awarskich i w kulturze ketlaskiej, lecz także w obrębie niejednorodnych wewnętrznie pod względem etnicznym i kulturowym struktur państwowych, takich jak monarchia Arpadów, Chaganat Chazarski i pierwsze państwo bułgarskie. Tworzące się w ich ramach więzi społeczno-polityczne generowały jednak (niezależnie od wewnętrznego zróżnicowania tych jednostek) widoczne w kulturze archeologicznej szersze, odpowiadające całym tym organizmom więzi kulturowe (oparte na systemach komunikowania?). W związku z tym obszar monarchii Arpadów pokrywa się z zasięgiem kultury bijelobrdowskiej, kultura sałtowomajacka – z Chaganatem Chazarskim, a kultura bałkańsko-dunajska (w IX–XI w.) wiąże się z powstaniem państwa bułgarskiego. Co więcej, w przypadku Chaganatu Chazarskiego i państwa bułgarskiego uchwytnie są archeologicznie także kulturowe powiązania odpowiadające ich wspólnym „stepowym korzeniom”. Słuszny jest więc wniosek referenta, że w zasadzie wyróżnione kultury archeologiczne oddają realia społeczno-kulturowe ówczesnego środkowoeuropejskiego *Barbaricum*. Z referatu wynika, że kultury te (wspólnoty komunikatywne?) i ich elementy odpowiadają zarówno większym i szerszym terytorialnie ugrupowaniom etniczno-językowym (jak np. Słowianie) i organizmom społeczno-politycznym (np. państwowym) czy gospodarczym, jak i wchodzącym w ich skład podobnym, lecz mniejszym strukturom społeczno-kulturowym lub ich kulturowej tradycji (niekiedy tylko pojedynczym elementem).

Wspomniane społeczno-polityczne jednostki (np. plemiona, państwa słowiańskie i germańskie) powstawały bądź jako rezultat podziału tego samego etniczno-kulturowego ugrupowania (odpowiednikiem takiego procesu w pradziejach byłby podział danej kultury na grupy, wspólnoty społeczne), bądź też łączyły w sobie odmienne elementy etniczno-kulturowe. Wówczas, wewnątrz szerszej jednostki, w skład której elementy te wchodziły, tworzyły się więzi międzygrupowe, społeczne (gospodarcze, polityczne) i kulturowe, oparte na wymianie informacji w ramach kontaktu komunikacyjnego. I takie układy występowały prawdopodobnie w pradziejach – wówczas gdy mamy do czynienia ze zmieszaniem czy połączeniem różnych kultur archeologicznych w ramach tych samych struktur społeczno-organizacyjnych, zwłaszcza osadniczych (m.in. nawet mikroregionalnych)¹⁷. Nowa, narzucona przez obcą etnicznie ludność napływową lub powstała pod jej wpływem struktura społeczna (polityczna lub gospodarcza) prowadziła zwykle do zmiany kultury miejscowej (m.in. w procesie akulturacji lub integracji kulturowej), ale nie musiała (choć mogła) wiązać się ze zmianą etniczno-językową (wskazuje na to przykład Bułgarii z jednej i Węgier z drugiej strony); było to zapewne zależne od charakteru i stopnia wzajemnego oddziaływania na siebie przybyszów i autochtonów. Powyższe uwagi stanowią konkretyzację sformułowań zawartych w referatach S. Tabaczyńskiego i M. Parczewskiego. Wydaje się ona uzasadniona, odpowiada jej bowiem silnie zróżnicowany i zmienny charakter wspólnoty komunikatywnej jako odpowiednika kultury archeologicznej¹⁸. Zmienność relacji między elementami tej kultury a grupami i wspólnotami społecznymi, szczególnie silna na plemiennym, przedpaństwowym etapie rozwoju, może prowadzić również do wskazanej przez E. Wahlego i K. Godłowskiego niezgodności między nimi¹⁹. Przedstawiony przez tych badaczy obraz stosunków archeologiczno-kulturowych i plemiennie-etnicznych, tak odmienny od ujęcia L. Leciejewicza, można tłumaczyć właśnie większą ich zmiennością i mobilnością grup ludzkich na terenach zachodniej Europy w porównaniu ze środkowo-wschodnią. Inne ważne różnice, które zapewne zaważyły na odmienności omawianych stosunków, polegały na tym, że na

¹⁷ Por. wyżej przypis 13.

¹⁸ Por. A. Niewęglowski, *op. cit.*, s. 270.

¹⁹ E. Wahle, *Zur ethnischen Deutung frühgeschichtlichen Kulturprovinzen*, Heidelberg 1941; s. 87–91; K. Godłowski, *Uwagi o niektórych zagadnieniach interpretacji źródeł archeologicznych (na marginesie pracy A. Gardawskiego „Plemiona kultury trzcinieckiej w Polsce”)*, Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna nr 8: 1962, s. 92–94.

terenach wschodnich (w odróżnieniu od zachodnich) miały miejsce najazdy koczowników różniących się w znacznym stopniu od ludności miejscowej (głównie słowiańskiej) kulturą i strukturą społeczno-gospodarczą. Przy niewielkich natomiast różnicach (jak w przypadku wczesnośredniowiecznej Europy Zachodniej) przedstawiony wyżej obraz stosunków międzygrupowych może być zniekształcony i słabo uchwytny archeologicznie, m. in. także wskutek łatwo i szybko zachodzących procesów dyfuzji kulturowej, której opierały się tylko niektóre, pojedyncze elementy²⁰. Płodny i inspirujący charakter ma także końcowe stwierdzenie L. Leciejewicza o pokrywaniu się ogólniejszych zespołów omawianych zjawisk z określonymi strefami ekologiczno-gospodarczymi. Strefy te bowiem o nadrzędnym w stosunku do wspomnianych zjawisk zasięgu i charakterze mogą w pewnym przynajmniej sensie odpowiadać kompleksom technologicznym w ujęciu D.L. Clarke'a²¹.

Referat L. Leciejewicza może także stanowić punkt wyjścia do podsumowania obrad konferencji. Przedstawione w nim relacje między elementami kultury archeologicznej a społecznymi jednostkami etniczno-językowymi, plemiennymi i państwowymi stanowią globalny rezultat działań ludzkich uwarunkowany historycznie (w aspekcie czasu – na określonym etapie rozwoju społecznego, i w aspekcie przestrzeni). Odpowiedź na pytanie: czy i ewentualnie pod jakimi warunkami relacje te można przenosić wstecz na pradzieję oraz na inne tereny, wymaga zastosowania w badaniach odpowiedniej teorii globalnej, wyjaśniającej genetyczno-funkcjonalnie i przyczynowo struktury działań ludzkich i ich rezultaty (w odpowiedzi na pytania: jak do tego doszło i dlaczego). Wbrew krytyce postmodernistycznej prahistoryk nie może z teorii takiej rezygnować, chodzi tylko o to, aby zdawał sobie sprawę z przyczyn jej ułomności i relatywizmu badawczych rezultatów jej stosowania (o czym mówili J. Ostoja-Zagórski i A. Pałubicka). W tym kontekście szczególnie godna uwagi jest Jerzego Kmity społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, rozumianej jako zbiór przekonań (normatywnych i dyrektywalnych) powszechnie respektowanych w danej społeczności, tworzących subiektywno-racjonalne uwarunkowania działań, funkcjonalnych względem stanu globalnego tej społeczności – kontekstu strukturalnego tych działań²². Koniecznym warunkiem stosowania wspomnianej koncepcji w badaniach prahistorycznych jest określenie odmienności charakteru, form i treści przekonań kulturowych człowieka pierwotnego w stosunku do przekonań badacza. Poznanie jednak przez archeologa tej odmienności może mieć tylko wysoce hipotetyczny i częściowy charakter; w większym natomiast stopniu i bardziej bezpośrednio dostępne są mu działania człowieka pradziejowego, uwarunkowane subiektywno-racjonalnie wspomnianymi przekonaniami. Typy wytworów i kompleksowych zespołów kultury archeologicznej oraz odpowiadające im regularne powtarzanie tych samych czynności wskazuje, że respektowały one powszechnie (w danej zbiorowości) określone przekonania kulturowe, normatywne – wyznaczające wartości jako cele działań i dyrektywne – sposoby realizacji celów. Sądzi się, że w społeczeństwie pierwotnym wartości te miały synkretyczny, materialno-światopoglądowo-komunikacyjny oraz światopoglądowo-komunikacyjny charakter²³. Realizujące je czynności komunikowały (manifestowały) ich uczestnikom fakt realizacji tych wartości w ujednoczony i powtarzany sposób, utrwalając ich akceptację i generując w tej zbiorowości świadomościowo-psychiczne poczucie wspólnoty; odmienne natomiast cele działań i sposoby ich osiągania w innych zbiorowościach generowały poczucie odrębności. Na tym polegała integracyjno-różnicująca społecznie funkcja sposobów komunikowania – wymiany informacji²⁴. W rezultacie więc dostatecznie ujednoczone

²⁰ W ten sposób można by było także tłumaczyć niezgodności między kulturą archeologiczną a etnosem podniesione przez K. Godłowskiego, *op. cit.*, s. 79–102.

²¹ S. Tabaczyński, E. Pleszczyńska, *op. cit.*, s. 73–76, 81.

²² G. Banaszak, J. Kmita, *op. cit.*, s. 42 n.

²³ Tamże, s. 54 n., 58 n.; M. Buchowski, *op. cit.*, s. 30–32, 38–54, 104–106; A.P. Kowalski, *Synkretyzm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań 1997, s. 157–168.

²⁴ J. Kmita, *Kultura i poznanie...*, s. 31, 34; G. Banaszak, J. Kmita, *op. cit.*, s. 66 n.; podobne ujęcie tej problematyki widoczne jest w pracach I. Hoddera, por. D. Minta-Tworzowska, *op. cit.*, s. 146.

i wyodrębnione (także pod względem przestrzenno-czasowym) zespoły typów kultury archeologicznej stanowiłyby materialne odpowiedniki (pozostałości) kulturowych wspólnot komunikatywnych jako systemów sprzężeń informacyjnych (zgodnie z sugestiami S. Tabaczyńskiego i M. Parczewskiego). Dalsza dyrektywa badawcza wynikająca z tej samej definicji kultury J. Kmity wskazuje na funkcjonalny charakter takiego systemu i poszczególnych jego elementów w stosunku do utrzymania stanu globalnego danej społeczności. Bezpośrednio struktury komunikacyjno-informacyjne (odpowiadające częściowo typom kultury archeologicznej), generując i utrwalając poczucie przynależności społecznej i akceptację istniejącego podziału i porządku społecznego, były funkcjonalne (odpowiadały na obiektywne potrzeby społeczne) w stosunku do społecznej organizacji produkcji, dystrybucji i konsumpcji oraz ściśle z nią związanej polityczno-prawnej struktury danej społeczności. Odpowiednio więc kulturowe wspólnoty komunikatywne mogły mieć charakter gospodarczy lub (i) polityczny, a także etniczno-językowy jako wyraz całokształtu komunikacyjnych więzi społecznych. Wiązą się z tym dalsze problemy badawcze w formie pytań o relacje między określonymi historycznie zmiennymi stanami wspólnoty komunikatywnej i struktury społecznej (konkretnie między społeczno-kulturowymi strukturami grup lokalnych i wspólnot terytorialnych) w aspekcie ich nadrzędności i podrzędności (uwidocznionym w referacie L. Leciejewicza) oraz w aspekcie ich „poziomego” zróżnicowania; w obu przypadkach chodzi głównie o relacje (kontakty, więzi społeczne) zachodzące między członkami określonych, odmiennych pod względem społeczno-kulturowym, społeczności lokalnych.

Andrzej Niewęglowski

