

## ANTROPOLOGIA PRADZIEJÓW JAKO KRYTYKA ARCHEOLOGII

(Andrzej P. Kowalski, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Toruń 2014)

HENRYK MAMZER

---

Prezentowany tom zawiera zbiór tekstów rozproszonych, pisanych przez archeologa i filozofa kultury zarazem, tekstów pisanych w różnym czasie i publikowanych w trudno dziś dostępnych pismach. Sygnalizują one problemy badawcze rozwijane i szeroko uzasadniane w wydanych dotychczas książkach A.P. Kowalskiego<sup>1</sup>. Niektóre z nich stanowią uzupełnienie i pogłębienie problemów w tych publikacjach jedynie zasygnalizowanych. Wiele z nich powstało w ramach zainicjowanego przez Kowalskiego i M. Kwapińskiego programu badawczego „Eidolon”<sup>2</sup> oraz było przedmiotem dyskusji na spotkaniach organizowanych przez wymienionych badaczy i prezentowanych przez autora omawianej książki w ramach programu „Estetyka w archeologii”. Teksty, o których mowa, dotyczą przemyśleń na temat odległych w czasie społeczeństw, które archeolodzy określiliby mianem społeczeństw pradziejowych, w większości stanowiących przedmiot badań archeologii. Chodzi o społeczeństwa, od starszej epoki kamienia poczynając, przez tzw. epokę osiową – według terminologii K. Jaspersa, jak przywołany przez Kowalskiego niemiecki filozof określa pierwsze tysiąclecie p.n.e. – po średniowiecze włącznie. W związku z tym pojawia się pytanie: dlaczego dzieło Kowalskiego nosi tytuł *Antropologia...* (nie zaś „Archeologia”) *zamierzchłych znaczeń*? Zwłaszcza że określenie „archeologia” pojawia się w większości zamieszczonych w tym tomie tekstów.

Zastanawiając się nad studiami Kowalskiego, można by powiedzieć, że dzieje się tak, ponieważ zakres problemowy uprawianych przez niego badań znacznie wykracza poza obszar zainteresowań znanej powszechnie dyscypliny akademickiej, jaką jest archeologia. Nie spełnia ona oczekiwań autora w takim stopniu, by odpowiedzi na stawiane przezeń pytania mogła dostarczyć dyscyplina akademicka, jaką jest tzw. archeologia wykopaliskowa (termin Kowalskiego wprowadzony dla odróżnienia od stosowa-

---

<sup>1</sup> Oprócz omawianej tu pracy A.P. Kowalskiego winniśmy wymienić pozostałe książkowe pozycje tego autora, takie jak: *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999; *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, wreszcie *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz 2013.

<sup>2</sup> M. Kwapiński, *Eidolon – genealogia symbolu*, „Rocznik Antropologii Historii”, 2013, R. 3, nr 2(5), s. 352–356.

nego przezeń pojęcia „archeologia kulturoznawcza”). Z lektury prac Kowalskiego wynika bowiem, że archeolodzy zbyt wąsko pojmują swoją dyscyplinę, kiedy utożsamiają ją z kulturą materialną, a jej dzieje traktują jako najstarszą historię sprzed pojawienia się pisma. Owa najstarsza historia w wydaniu archeologów, historia sprzed historii pisanej, to historia techniczno-gospodarcza, ujmowana zazwyczaj z perspektywy nowożytnej idei postępu. Dlatego też „rewolucja neolityczna” w takim ujęciu prądziejów jawi się jako niemalże zaprojektowana uprzednio działalność mająca na celu wprowadzenie przez społeczności zbieracko-łowieckie innowacji technicznych i gospodarczych gwoli poprawienia własnego bytu, a więc zupełnie inaczej aniżeli czyni to Kowalski w swoich tekstach zamieszczonych w omawianym zbiorze, m.in. takich jak: *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych* (s. 65–81) czy *Symbole neolitu. Próba analizy kontekstowej tematów tellurycznych* (s. 195–203). Według niego tłumaczenie „rewolucji neolitycznej” w kategoriach postępu techniczno-gospodarczego to efekt naszego nowożytnego spojrzenia, rezultat „emancypacji rozumu praktyczno-instrumentalnego”. Natomiast pojawienie się rolnictwa i udomowienie zwierząt to w pierwszym wypadku efekty pracy człowieka mającej na celu zamanifestowanie mocy wegetacyjnej, w drugim natomiast „uboczny skutek odwiecznych praktyk ofiarniczych”. Nawiasem mówiąc, taki punkt widzenia na początki rolnictwa prezentuje w swoich pracach R. Girard<sup>3</sup>. Nie inaczej rzecz się ma, jeżeli chodzi o pojawienie się i upowszechnienie metali: epok brązu (kojarzonej z Childe’owską rewolucją urbanistyczną) i żelaza (określanej przynajmniej w części wspomnianym mianem epoki osiowej). Owe „przełomowe” momenty prądziejów stanowiły – jak pokazują również ostatnie badania chociażby A. Mierzwińskiego<sup>4</sup> – pochodną zmian idei światopoglądowych. Utożsamianie przez archeologów historii ukierunkowanej pod kątem technologiczno-gospodarczym z dziejami w całościowym ich rozumieniu to radykalne uproszczenie choćby dlatego, że dzieje kultury materialnej nie stanowią zwierciadlanego odbicia dziejów społeczeństw będących jej nosicielami, a tym bardziej nie są odzwierciedleniem dziejów kształtowania się ich zwyczajów, zachowań, sposobów myślenia, historii idei choćby dlatego, że całkowicie pomijają niewidoczną, ściśle „sklejoną” z ową materialnością sferę symboliczną, inaczej mówiąc – kulturę, samą istotę dziejów człowieka. Archeologia, koncentrująca swoją uwagę na materialnych przedmiotach, sprowadza się więc zazwyczaj do odtworzenia ich praktyczno-technicznej funkcji z perspektywy kontekstu kulturowego badacza. Badając przedmioty-rzeczy, archeologia stara się w ten sposób zbliżyć do przyrodoznawstwa, oddalając się od antropologicznego, szerzej: humanistycznego podejścia<sup>5</sup>. Pomija zna-

---

<sup>3</sup> R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006, a także poświęcony twórczości Girarda „Rocznik Antropologii Historii”, 2013, R. III, nr 2(5).

<sup>4</sup> A. Mierzwiński, *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i popielnicowych w perspektywie prądziejowej antropologii śmierci*, Wrocław 2012; id., *Biesiady w rytuale pogrzebowym nadodrzańskiej strefy pól popielnicowych*, Wrocław 2012.

<sup>5</sup> Postawa S. Tabaczyńskiego, zwolennika archeologii nastawionej przyrodoznawczo i określającego jeden z zespołów zadaniowych Komitetu Nauk Pra- i Protohistorycznych, któremu przewodzi mianem „Antropologii [w miejsce archeologii – H.M.] Prądziejów i Średniowiecza”, również jest postawą krytyczną wobec archeologii. Mając wszak na uwadze argumentację przedstawioną w czasopiśmie „Archaeologia Polona” (s. 15–39),

czenia nadawane im przez ich wytwórców bądź użytkowników. „Archeologia wykopaliskowa” nie bada więc kultury. „Kultura bowiem – jak pisze Kowalski – nie odzwierciedla się w przedmiotach. Nie można jej w nich bezpośrednio dostrzec. [...] Specyfiki tak rozumianej kultury nie da się unaocznic”, tak jak nie da się zobaczyć struktury społecznej. Kultura to rzeczywistość myślowa, jak pisze Kowalski w ślad za J. Kmitą przywołującym wypowiedź antropologa amerykańskiego M.H. Goodenougha w nader klarowny sposób definiującego kulturę w kategoriach ideacyjnych: „kultura nie jest zjawiskiem materialnym; nie stanowią jej rzeczy, ludzie zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi – modele ich percypowania, inaczej interpretowania ich”<sup>6</sup>. W związku z czym zmiana kultury to nie zmiana materialnych artefaktów, lecz zmiana sposobów ich kulturowego użycia. Ta zaś pozostawała w związku ze zmianą dotychczasowej wiedzy będącej pochodną wyobrażeń zbiorowych (*Synkretyzm kultury pierwotnej a interpretacje archeologiczne*, s. 49, 55), o czym niżej. Jeżeli zatem kultura to nie materialne przedmioty, lecz owe tytułowe „zamierzchłe znaczenia” nadawane im przez wytwórców lub nosicieli owych materialnych przedmiotów, to koncepcja modnego dziś „powrotu do rzeczy” i pozostającej z nim w związku tezy o ich mocy sprawczej (*agency*) ociera się – jakby powiedziała to A. Pałubicka – o animizm przypisujący ducha nie tylko człowiekowi, lecz także wszystkim tworom i zjawiskom przyrody. W społeczeństwach archaicznych rzeczy – jak pisze Kowalski (s. 351) – były bardziej pojmowane jako stany rzeczy aniżeli jako martwe przedmioty. Swoją opinię na ten temat Kowalski przedstawia w oddzielnym artykule<sup>7</sup>, w którym postrzegane dziś z przyrodoznawczego, zdehumanizowanego punktu widzenia pojęcie „rzecz” poszerza o kulturowe spojrzenie.

„Zamierzchłe znaczenia” pozostają w ścisłym związku z określonym systemem przekonań, czyli z systemem wartości uznawanych (respektowanych czy też wręcz świadomie akceptowanych) przez ówczesne społeczności. Ich nośnikiem były społeczne wyobrażenia świata. Świat wartości społeczeństw pradziejowych to świat synkretyczny, w którym wartości moralne, estetyczne poznawcze czy praktyczno-techniczne nie były od siebie oddzielone, tak jak to jest we współczesnej, otaczającej nas rzeczywistości. Tak ujmowana kultura społeczeństw pradziejowych to kultura magiczna, charakteryzująca się synkretyzmem tego, co praktyczno-techniczne, metonimiczne, z tym, co – jakbyśmy dziś powiedzieli – metaforyczne, symboliczne. Archeologia, ograniczając się

---

postawa tego badacza pozostaje w sprzeczności z humanistycznym ukierunkowaniem archeologii. Ową sprzeczność dodatkowo ugruntowuje głoszone przezeń przekonanie, że to rzeczy, nie zaś semantyczne odniesienia przedmiotowe są korelatami kultury, *vide*: S. Tabaczyński, *Rzeczowe korelaty kultury: znaczenie pojęcia i problemy interpretacyjne w badaniach archeologicznych*, [w:] *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, Warszawa 2000, s. 113–135. Użycie przez Tabaczyńskiego określenia „antropologia” zamiast „archeologia” pradziejów jest równoznaczne z nieuświadomianą przezeń krytyką swej własnej, ukierunkowanej przyrodoznawczo archeologicznej postawy badawczej.

<sup>6</sup> J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 55.

<sup>7</sup> A.P. Kowalski, *Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2008, s. 16–26.

więc do materialno-technicznej sfery, marginalizuje czy wręcz całkowicie eliminuje z pola widzenia to, co „symboliczne”, kulturowe, mimo częstego stosowania tego terminu przez archeologów. Chociaż trudno mówić o symbolizowaniu w ówczesnych kulturach, tak jak dzieje się to w epoce nowożytnej, to jednak nie możemy z aktywności tamtejszych społeczeństw owego symbolizowania całkowicie wyeliminować. Wszelka bowiem działalność techniczno-praktyczna, niezależnie od tego, czy była to działalność gospodarcza, rolnicza czy też „rękodzielniczo-rzemieślnicza”, u społeczeństw pierwotnych miała charakter zrytualizowany; inaczej mówiąc, była nierozzerwalnie spleciona z ponadpraktyczną sferą symboliczną. Kowalski w tekście zatytułowanym *O prahistorii symbolu* (s. 171) tak ilustruje ów problem: „tradycyjne lub prahistoryczne naczynie to nie tylko materialny pojemnik, ale jak pokazuje choćby etymologia słowa *naczynie*, to coś, co zostało na-czynione, w przeciwieństwie do czegoś odczynionego” (też s. 350). Podobnie rzecz się ma z przytaczanym przez Kowalskiego (s. 36) określeniem „czara”, nie tylko oznaczającym naczynie, lecz łączącym w sobie coś pięknego, czarującego czy wręcz zaczarowanego. Etymologiczne źródła tego terminu tkwią – jak pisze Kowalski – w odległej przeszłości, w języku nostratyckim sięgającym czasów sprzed „rewolucji neolitycznej”. Powyższe przykłady uzupełniają zamieszczone w omawianym tomie aplikacyjne teksty Kowalskiego, takie jak chociażby *Ornament z odciskami sznura na ceramice neolitycznej. Interpretacja antropologiczno-semantyczna* (s. 323–332) i *Rola diegicju i kory w zdobnictwie naczyń neolitycznych. Uwagi lingwistyczno-estetyczne* (s. 233–342). Wynika stąd jednoznacznie, że symbol w kulturze archaicznej nie miał charakteru autonomicznego. Na tym właśnie – jak pisaliśmy – polega synkretyczny charakter kultury magicznej, szczegółowo prezentowanej przez Kowalskiego we wszystkich jego tekstach poświęconych społeczeństwom prądziejowym.

Tymczasem w archeologii („wykopaliskowej”) mianem kultury symbolicznej, owego nieodłącznego od sfery metonimiczno-praktycznej składnika kultury magicznej, nazywa się takie wytwory, które nie mieszczą się w kategoriach techniczno-praktycznego porządku, a więc wytwory określone dotąd jako świadectwa kultury duchowej. Rozdziela się więc coś, co było wówczas nierozdzielne i pozostawało w całkowitej ze sobą spistości, dokonując społeczeństwom minionym imputacji nowożytnego sposobu myślenia. Trudno się zatem dziwić, że Kowalski pisząc o kulturze społeczeństw prądziejowych, inaczej mówiąc – ich rzeczywistości myślowej, odwołuje się do antropologii, swoją książkę zaś opatruje tytułem *Antropologia...*, nie zaś „Archeologia”. W przeciwnym wypadku trudno byłoby autorowi zajmować się zagadnieniami mentalności, teorią znaku, problemami symbolizowania czy rytuału, nie mówiąc już o sztuce i języku. Tego rodzaju zagadnienia, mimo że dotyczą społeczeństw prądziejowych, nie są obecne w pracach archeologów. Dzieje się tak dlatego, że „Wiedza z zakresu zabytkoznawstwa archeologicznego i etnograficznego nie ma [w tym względzie – H.M.] pierwszorzędного znaczenia. Wyższą wartość mają świadectwa filologiczne i lingwistyczne” (*Mit a piękno*, s. 13). Wyjątkowo wyraźnie staje się tu widoczna ograniczoność pola problemowego archeologii.

Mówiąc o działalności techniczno-praktycznej i jej ścisłym, niemożliwym do rozdzielenia spleceniu z tzw. myśleniem symbolicznym, oznacza to, że w społeczeństwach archaicznych myślenie miało charakter działaniowy, wyobrażeniowo(obrazowo)-działaniowy; myśląc, wykonywano czynności, inaczej mówiąc – myślano czyniami, jak pisze

Kowalski w ślad za Pałubicką również w swoim *Myśleniu przedfilozoficznym*. Tego rodzaju myślenie to myślenie praktyczne czy też spontaniczno-praktyczne, nawykowe, a więc bez specjalnego angażowania rozumu. Ma ono charakter uprzedmiotowiający. Przejawia się w postaci wyobrażeń – obrazów traktowanych realistycznie, istniejących obiektywnie, niezależnie od postrzegającego. Obrazy nie były traktowane jako twory umysłu ludzkiego. Nie odróżniano przedmiotu od jego obrazu, inaczej mówiąc: nie odróżniano świata od świata przez siebie poznawanego. W myśleniu magicznym „świat” i „ja” były tym samym. Dodajmy, że jest to myślenie konkretne, przedpojęciowe, przeciwstawne myśleniu abstrakcyjnemu („odlotowemu”, tzn. myśleniu odlatującemu od opisu materialnych konkretów – by użyć ironicznego określenia archeologów niechętnych jakimkolwiek myśleniu abstrakcyjnemu i preferujących w swoich badaniach właśnie myślenie konkretne), będące następstwem wyobrażeń (obrazów) przedmiotów i zjawisk jednostkowych bez jakichkolwiek uogólnień. Myślenie obrazowe to – według H. Usenera – myślenie polisemantyczne<sup>8</sup>, równoznaczne z brakiem przedstawień; jest wyrazem semantycznej identyfikacji obrazów.

Nie oznacza to wszakże, że społeczeństwa pradziejowe były całkowicie pozbawione myślenia abstrakcyjnego. Pojęcia budowano za pomocą obrazów powstałych – jak pisaliśmy – w wyniku wyobrażeń zbiorowych; ówczesny człowiek postrzegał zarówno przedmioty, jak i łączące je związki tak, jak podsuwała mu treść owych wyobrażeń. Myślenie obrazowe, jakim posługiwali się przykładowo starożytni Grecy, w pewnym sensie było również myśleniem abstrakcyjnym, mimo że – paradoksalnie – obrazy od pojęć różni konkretność. Jednakże myśl grecką charakteryzowała – jak pisze O. Freidenberg – dwójednia, jednolita całość znaczeniowa tworzona przez obrazy i pojęcia<sup>9</sup>. Swoimi korzeniami tkwiła ona w głębokiej przeszłości sięgającej indoeuropejskich wspólnot neolitycznych. Natomiast poznawcza funkcja obrazów poprzedzała i przygotowywała pojawienie się pojęć. Grecy rozróżniali poznanie konkretne, obrazowe, dokonywane za pomocą zmysłów (wzroku), nazywając je (αἰσθητόν), od poznania spekulatywnego, abstrakcyjnego, odpowiadającego poznaniu pojęciowemu (νοητόν lub ὁρατόν). To właśnie E.A. Havelock w *Przedmowie do Platona* stara się udokumentować rozwój słownictwa abstrakcyjnego w przedplatońskiej Grecji<sup>10</sup>. Pojęcia rodziły się tam jako forma obrazu, a ich abstrakcyjność zawierała w sobie jeszcze niezniesioną konkret-

---

<sup>8</sup> Szczególnie wyraźnie w powyższym sformułowaniu wylania się wątek polemiczny wobec wypowiedzi Tabaczyńskiego na temat pojmowanego przezeń określenia „polisemantyzacja kultury”, zaczerpniętego z pracy S. Piekarczyka, *Historia, kultura, poznanie. Książka propozycji*, Warszawa 1972, s. 148, 165. Piekarczyk dokonuje w niej podziału na kultury mono- i polisemantyczne. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z kulturami o złożonym – w przeciwieństwie do kultur monosemantycznych – przebiegu informacji ze względu na zróżnicowaną strukturę społeczną ich nosicieli. Termin ten nie ma jednak nic wspólnego z terminem rozumianym przez H. Usenera, którego O. Freidenberg uważa za twórcę pojęcia „polisemantyzacja”. Nawiasem mówiąc, termin „semantyzacja”, a raczej semantyczne odniesienia przedmiotowe i rozumiane naturalistycznie przedmioty-rzeczy (które Tabaczyński określa mianem korelatów kultury) pozostają ze sobą w sprzeczności.

<sup>9</sup> O. Freidenberg, *Obraz i pojęcie*, przeł. B. Żytko, Gdańsk 2007, s. 13.

<sup>10</sup> E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2007.

ność. Budowano je za pomocą obrazu tak, że idee czy uogólnienia zyskiwały najpierw wyrażenie obrazowe jako „niższe” wobec abstrakcyjnych pojęć. Pojęcie nie stanowiło jednak stadium czy fazę obrazu następującą po nim. Było równoznaczne z formą samego obrazu<sup>11</sup>. W pojęciu tkwił obraz, tak jak w tym, co abstrakcyjne, tkwiło to, co konkretne. Zdaniem przywołanej Freidenberg to właśnie Sokrates budował abstrakcje za pośrednictwem konkretów, a przykłady, którymi się posługiwał, stanowiły formę, w jakiej przedstawiał pojęcia. Dodajmy, że wraz z narodzinami pojęcia przedstawianego za pośrednictwem obrazu pojawiła się metaforyzacja (mówienie o czymś za pośrednictwem czegoś innego „przy uwzględnieniu minimum analogii”). Natomiast tzw. abstrakcyjne myślenie Greków zasługuje tu na uwagę szczególną. Jako że to właśnie spekulatywna myśl grecka – na co szczególną uwagę zwraca G. Reale<sup>12</sup> – przekształciła wiedzę zaczerpniętą z kultur Bliskiego Wschodu oraz pozostające z nią w związku konkretne myślenie Egipcjan i Chaldejczyków, myślenie kalkulujące, praktyczne w specyficzne myślenie teoretyczne. Grecy – w przeciwieństwie do ludów Wschodu, które ujmowały świat w terminach związanych ściśle z konkretnym przedmiotem czy określoną sytuacją – nie odczuwali potrzeby przekładu wniosków swych dociekań na jakiś rodzaj aktywności praktycznej. Taki oto sposób myślenia – ogólnie rzecz biorąc – wyłania się, naszym zdaniem, z Kowalskiego pojmowania antropologii pradziejów.

Jego konsekwencje odnajdujemy w Kowalskiego interpretacjach sztuki pradziejowej zamieszczonych w omawianym zbiorze, których główne przesłanie autor prezentuje w artykule *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych* oraz w zawartych tam tekstach o charakterze aplikacyjnym, poświęconych problematyce doświadczenia estetycznego w dziełach Homera, rozpatrywanej także na przykładzie zdobnictwa naczyń neolitycznych oraz wybranych fragmentów ikonografii kultury pomorskiej. Samo sformułowanie *Mit a sztuka*, podobnie jak tytułowe *Mit a piękno*, zawiera w sobie przeciwstawienie znaczenia treści użytych terminów. Jeżeli przyjmiemy, w ślad za poglądami zwłaszcza A.C. Danto, E. Gombricha, Kmity czy J. Margolisa, chociażby i E. Cassirera rzecz jasna, że pod kategorię dzieła sztuki podpada jedynie to, co symboliczne, wówczas „doświadczenia estetyczne” pozbawionych symbolizowania społeczeństw archaicznych trudno byłoby ujmować w kategoriach dzieła sztuki. Bardziej odpowiadałyby one – jak twierdzi E. Kobylińska<sup>13</sup> i w ślad za nią J. Ostoja-Zagórski<sup>14</sup> – określeniu „przetworzonej magii”. Wychodząc wszakże z założenia, że w myśleniu magicznym tkwiły załączki myślenia abstrakcyjnego, pojęciowego, a co za tym idzie – symbolicznego, mimo że pozbawionego statusu autonomicznego, możemy przyjąć, że w myśleniu magicznym tkwiła zapowiedź doświadczenia estetycznego. Fakt, że nie

---

<sup>11</sup> O. Freidenberg, op.cit., s. 60.

<sup>12</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej, t. I. Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 41.

<sup>13</sup> E. Kobylińska, *Narodziny sztuki jako efekt „odczarowania” świata*, „Studia Metodologiczne”, 1991, t. 26, s. 25–45.

<sup>14</sup> J. Ostoja-Zagórski, *Ornament i plastyka figuralna – sztuka pradziejowa czy przetworzona magia?*, [w:] *Problemy epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej. Księga jubileuszowa poświęcona Markowi Gedlowi*, red. J. Chochorowski, Kraków 1996, s. 415–421.

zostały jeszcze „obiektywnie ugruntowane wartości piękna” – jak pisze Kowalski – które kwalifikowałyby dany wytwór jako dzieło sztuki, nie oznacza bynajmniej, że społeczeństwa pierwotne były całkowicie pozbawione przeżyć estetycznych, mimo że nie były one w zdecydowany sposób wyodrębnione ze sfery przeżyć sakralnych, religijnych; nie miały w pełni charakteru podmiotowego, autonomicznego. Taki właśnie punkt widzenia, głęboko zakorzeniony w poglądach Cassirera, reprezentuje Kowalski, przedstawiony przezeń w artykułach zamieszczonych w czwartym rozdziale omawianego zbioru, poświęconym zagadnieniom sztuki pradziejowej. Bardziej szczegółowo jest on następnie rozwijany i uzasadniany w przywoływanej, wydanej ostatnio przez Kowalskiego książce: *Mit a piękno. Studia nad pochodzeniem sztuki*.

Nie inaczej rzecz się ma, jeżeli chodzi o problem języka. W języku i pozostającym z nim w związku problemom komunikacji tkwi pogląd na świat. Jednakże jego status i sposób funkcjonowania jest historycznie i kulturowo zmienny. „język nie jest – jak pisze Kowalski (*Antropologizacja w lingwistycznej paleontologii kultur prehistorycznych*, s. 348) – odbiciem otaczającej nas rzeczywistości. Jest on zwierciadłem systemu naszych wyobrażeń na jej temat”. Tak też jest w przypadku każdej z kultur czy epok. Teksty pisane w odległej przeszłości to rezultat wyobrażeń ich autorów o epoce, o której pisali. Jednakże tak jak posługiwanie się w komunikacji symbolami wymaga pewnej samoświadomości dotyczącej statusu symboli i relacji symbolizowania, tak również dzieje się w przypadku języka. Jeżeli chodzi o społeczeństwa pradziejowe, a więc społeczeństwa o kulturze magicznej, przede wszystkim mamy do czynienia z mówieniem magicznym aniżeli z językiem. Pojawiające się w wypowiedziach określenia używane w komunikacji bezpośredniej przybierają wówczas postać mowy, mowy magicznej (*parole* – według Saussure’owskiego rozróżnienia), jako że nie wykształciła się jeszcze semantyka w ścisłym tego słowa znaczeniu, zakładająca ogólną wizję świata, charakterystyczną dla języka (*langue*). Natomiast mowa magiczna to zbiór konkretnych zindywidualizowanych wypowiedzi dotyczących specyficznych okoliczności; nie jest systemem skonwencjonalizowanym, uniwersalnym. Słowa użyte przez mówiącego nie służą – zdaniem Kowalskiego – opisowi świata. Mają na celu – jak pisał o istocie aktów mowy m.in. J.L. Austin – ułatwienie działań i wywieranie wpływu na interlokutora, którym mogło być dowolne zjawisko, rzecz czy osoba. „będąc wydarzeniem komunikacyjnym, mowa angażuje wiele środków pozajęzykowych (przypomnijmy tu charakterystyczne dla kultury magicznej myślenie czynami) dla wyrażenia lub przekazu odnośnych treści” (*U źródeł semantyki. Wokół platońskiego mitu o nadawaniu nazw*, s. 355–356). Aczkolwiek „mowa również respektuje szereg reguł zawierających relacje znaczeniowe pozwalające danemu słowu przyporządkować konkretny desygnat”. Kowalskiego poszukiwania związków mitu i sztuki na planie językowym – podobnie jak czyni to Cassirer – zawierają się w piątym rozdziale omawianego zbioru. Szczególnego znaczenia nabierają jego teksty poświęcone poszukiwaniu najstarszego słownictwa dotyczącego języków indoeuropejskich, zwłaszcza języka Nostratyczyków – społeczeństw sprzed „rewolucji neolitycznej”. Rekonstrukcja semantyki archaicznych języków nie może być dokonywana bez znajomości specyfiki kultury ich użytkowników. Rzecz bowiem w tym, że kultura – posługując się słowami Kowalskiego – modeluje zasady wykorzystywania języka. Stąd postulat Kowalskiego o konieczności współpracy językoznawców i archeologów. Tak oto przedstawia się, z grubsza rzecz biorąc, elementarny zestaw postulo-

wanych przez Kowalskiego problemów, całkowicie ignorowany w programie badawczym „archeologii wykopaliskowej”, bazującej wyłącznie na materialnych pozostałościach po społeczeństwach minionych, będących przedmiotem jej badania. W tym momencie zatrzymajmy się nieco nad terminem „archeologia”.

W powyższych uwagach przynajmniej w części znajdujemy odpowiedź na sformułowane na początku wypowiedzi pytanie: dlaczego antropologia, nie zaś archeologia, stanowi główny sens jego książki? Tego rodzaju zamiana terminów wywołuje jednak pewne wątpliwości. Nabierają one szczególnej wymowy wówczas, kiedy tok rozumowania Kowalskiego porównamy ze sposobem myślenia znanego badacza języka i kultury Indoeuropejczyków G. Dumézila, którego C. Lévi-Strauss określił mianem „wielkiego archeologa”<sup>15</sup>. Rzecz jasna, chodzi tu o zupełnie inne pojmowanie archeologii aniżeli w przypadku archeologii „wykopaliskowej”. Przyjrzyjmy się nieco bliżej temu zagadnieniu. Zauważmy, że kiedy Kowalski formułuje swą wypowiedź o antropologii jako „antropologii najstarszych idei ilustrujących procesy przechodzenia od rękodzieła i rytualnych praktyk do sztuki” w wydanej w 2013 roku książce *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki* (s. 9), wskazuje na stopniowy schemat rozwojowy aktywności człowieka w tym względzie od samych jej początków ku zaawansowanej formie, którą możemy już określić mianem sztuki. Jednakże w postępowaniu badawczym według naszego autora czynności badawcze archeologa winny mieć charakter odwrócony od tego, z jakim mamy do czynienia w przytoczonym sformułowaniu. „Nagle [bowiem – H.M.] wkroczenie w realia bardzo odległej epoki, bez stopniowego odsłaniania poszczególnych warstw układu kulturowej tradycji, stwarza ogromne trudności w rozumieniu minionych faktów” (*Mit a piękno*, s. 13). W związku z tym, zdaniem Kowalskiego, archeolog, rzecz jasna archeolog-kulturoznawca, winien wychodzić od najmłodszej „warstwy” kulturowej, określanej w Husserlowskiej fenomenologii mianem *epoché*, by po stopniowej negacji tego, co najmłodsze w tradycji europejskiej, przejść w owym nazywanym przezeń dyskursie „negatywistycznym” do analizy najstarszych kontekstów kulturowych. Mimo to nie ma ona charakteru fenomenologicznego, nie kieruje się istnieniem jakiegoś pierwotnego źródła – *arche*, jak to jest chociażby w przypadku archeologii Heideggerowskiej. Polega na usuwaniu nawarstwień dziejowych ludzkiego ducha – jak pisze – by dojść do samej „pierwotności”, z której zachowały się elementy archaicznego, indoeuropejskiego czy wręcz nostratyckiego słownictwa, mającego według lingwistów paleolityczną i europejską genezę. Porównując – przykładowo – słownictwo języków europejskich z indo-irańskimi, zestawia je ze świadectwami archeologicznymi. W ten sposób, posuwając się retrospektywnie, stara się dotrzeć do najstarszych poziomów kulturowych reprezentowanych przez ślady wydobywanych przezeń przekazów. Zestawia je równocześnie (s. 378–386) ze świadectwami archeologicznymi, ujmowanymi – jak zaznaczyliśmy – w „ewolucyjne schematy rozwoju podstawowych zajęć i trybu życia”. Mamy więc do czynienia ze stosowaniem metafory stratygraficznej, podobnie jak w przypadku archeologii Dumézila, M. Heideggera, jak i całej fenomenologii czy wreszcie w archeologii „wykopaliskowej”, metafory łączącej – jak zauważa Kowalski – wszystkie wymienione archeologie.

<sup>15</sup> Vide: „Literatura na Świecie”, 1987, nr 1(186), s. 379.

Ten „archeologiczny” tok rozumowania Kowalskiego wyłania się więc szczególnie wtedy, kiedy w swoich badaniach wykorzystuje on weryfikowane w źródłach historycznych dane lingwistyczne, jako ekwiwalent – jak pisze – danych archeologicznych. Wiedza językoznawcza zawiera bowiem sporą dokumentację leksykalną nadającą się do badań kulturoznawczych, wiedzę, jakiej nie jesteśmy w stanie uzyskać, ograniczając się wyłącznie do badania kultury materialnej. „Co więcej – pisze Kowalski – archeologia korzystająca wyłącznie z danych wykopaliskowych w ogóle nie dostarcza wiedzy o kulturze społeczeństw pradziejowych” (s. 39). Praktykowana przezeń archeologia „kulturoznawcza” – jak zaznaczyliśmy – zasadniczo różni się jednak od archeologii „wykopaliskowej”. Archeologia „wykopaliskowa” bowiem, opierająca się na wiedzy źródłowo-faktograficznej, opisowej, rości sobie pretensje do realności badanej rzeczywistości minionej, a zarazem obiektywności tego, co o niej mówi. Wyraża w ten sposób przekonanie, że odpowiada swoimi badaniami na sformułowane swego czasu przez L. von Rankego pytanie o charakterze metodologicznym: „wie es eigentlich gewesen” – jak to naprawdę było. Różni się także od archeologii Heideggerowskiej, „źródłowej interpretacji ontologicznej”, odsłaniającej prawdę, skrywaną w następstwie różnego rodzaju nawarstwień dziejowych. Nie istnieje bowiem – jak twierdzi w swej archeologii M. Foucault w ślad za F. Nietzschem – jakikolwiek pierwotny sens; istnieją jedynie interpretacje interpretacji. Dlatego głównym przedmiotem badań archeologii zarówno u Foucaulta, jak i Kowalskiego staje się dyskurs, dyskurs zapomniany, przekształcony i zatarty w najlżejszych śladach ukrytych przed naszym wzrokiem<sup>16</sup>. Archeologia „kulturoznawcza” natomiast zachowuje – według Kowalskiego – znaczącą wstrzemięźliwość w kwestii odsłaniania prawdy. Wychodząc z założenia, że wyniki jej badań podlegają wartościującym ocenom w takim samym stopniu, jak ona sama czyni to z przedmiotem swojego badania, świadomie kieruje się ideałami konstruktywizmu. Wytwory kulturowe nie są dane raz na zawsze; są wytworami określonego kontekstu kulturowego – interpretacjami. Kulturoznawcza wiedza o nich zaś – jak by to powiedział Kowalski nawiązujący do cytowanej wypowiedzi Nietzschego – to interpretacja cudzych interpretacji.

Archeologia pojmowana jako opis „zdarzeń dyskursywnych” nie zajmuje się wyjaśnianiem, lecz zapytywaniem, w jaki sposób jednostki dyskursu istnieją, dlaczego w danym miejscu i czasie ujawniły się właśnie takie, a nie inne wypowiedzi. Analiza archeologiczna – zdaniem Foucaulta – poszukuje i stara się opisać zbiór współlistniejących wypowiedzi, wypowiedzi anonimowych, historycznych, zawsze określonych w czasie i przestrzeni reguł, które determinowały w danej epoce i dla danego obszaru społecznego, ekonomicznego, geograficznego lub językowego warunki działania funkcji wypowiedzeniowej<sup>17</sup>. Analizy Kowalskiego, tak jak w przypadku Dumézila, mają charakter strukturalny. Są to analizy – jak by to powiedział Foucault – polegające na badaniu poziomu kulturowego, zdolnego do przekształceń oraz warunki, w jakich się one dokonują. Kierując się myślą Foucaulta, archeologia stara się uchwycić moment, w którym religia, sztuka i nauka dopiero zaczynają się rozwijać, kiedy nie zostały jeszcze w pełni uformowane, kiedy jeszcze nie zostały poddane ścisłym regułom selek-

<sup>16</sup> M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 49.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 151.

cjonującym (przywoływaliśmy przykładową wypowiedź Kowalskiego o procesie przechodzenia od rękodzieła i rytualnych praktyk do sztuki). W przeciwnym wypadku mielibyśmy już do czynienia z historią. Archeologia bada to, co przede wszystkim w sensie logicznym wyprzedza historię, inaczej mówiąc – bada „prehistorię”, mimo że owa „prehistoria” ujawnia się w samej historii tak, jak to, co przedmetafizyczne, ujawnia się w metafizyce. W niej bowiem odsłania się to, co ukryte czy wręcz wyparte – używając terminologii Freudowskiej – i zapomniane, dostarczające wszak impulsów do ludzkiej aktywności w takim czy innym kierunku, impulsów decydujących o ludzkich postawach, preferencjach decydujących o takich, a nie innych wyborach, ze skutkami których mamy do czynienia już w samych dziejach, w historii. Dodajmy, każda z epok czy kultur ma swoją specyfikę, własną „prehistorię”<sup>18</sup>. *Arche* nie oznacza więc w moim odczytaniu Kowalskiego, pierwotnego, źródłowego początku (jak to zazwyczaj bywa), nie oznacza źródła, z którego wypływają dzieje, ani też nie jest pojmowane jako stały uniwersalny, ponadczasowy fundament kultury.

W ten oto sposób archeologia kulturoznawcza nawiązuje swoimi badaniami do genealogii Nietzscheańskiej – jak pisaliśmy – metody polegającej „na identyfikowaniu a następnie podważaniu i krytyce uniwersalnej sensowności tych kategorii normatywnych [...]”. „podkreśla fakt kreowania i ciągłego ustanawiania wartości”. Tak jak w ujęciu Nietzschego, tak również u Kowalskiego nie istnieją kategorie uniwersalne i uniwersalne formy naoczności. Są one kulturowo i historycznie zmienne. Archeologiczne badanie nie wykracza poza obszar kultury (s. 35), odżegnuje się od genetycznego wyprowadzania sensów kulturowych spoza samej kultury. Czyni to więc zupełnie inaczej aniżeli – przykładowo – S. Tabaczyński wyprowadzający je z naturalistycznie pojmowanych rzeczy.

Powyższa prezentacja założeń badawczych archeologii kulturoznawczej ma tu istotne znaczenie; ma na celu zwrócenie uwagi na coraz częściej stosowany przez Kowalskiego (tak jak to w przypadku Foucaulta) termin „genealogia”, określający postawę zajmującą się badaniem kształtowania się dyskursu. Genealogia, tak jak u Foucaulta, tak u Kowalskiego, przeciwstawia się poszukiwaniu źródła, które prowadziłyby do uchwycenia istoty rzeczy, jej pierwotnej i nieruchomej formy<sup>19</sup>. Przeciwstawia się badaniu pochodzenia mającemu na celu dotarcie do źródłowej tożsamości. W tym momencie trudno wskazać na zdecydowane różnice między genealogią a archeologią. Jednakże w pracach Kowalskiego coraz częściej – jak zaznaczyliśmy – możemy dostrzec stosowanie terminu „genealogia”, stopniowo wypierającego termin „archeologia”, w tym również „arche-

<sup>18</sup> Stąd – jak się zdaje – tak często stosowany przez Kowalskiego termin „prehistoria” (vide: *Prehistoria mentalności*, s. 95), do której stara się dotrzeć niebędąca historią archeologia, określana przez Kowalskiego jako archeologia kulturoznawcza (vide: *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu negatywistycznego*, s. 27–41, oraz *Konstruktywistyczny status wiedzy o kulturze w świetle interpretacji genealogicznych i archeologicznych*, s. 15–25). Aczkolwiek można niekiedy odnieść wrażenie, że Kowalskiemu bardziej chodzi o „poetyckość” wyrażenia aniżeli naukową poprawność terminu „prehistoria”, zarezerwowanego raczej dla epoki dinozaurów.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, [w:] id., *Filozofia. Historia. Polityka, Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa, s. 113–115.

ologia kulturoznawcza”, jakby nasz autor chciał podkreślić dystans między archeologią jako dyscypliną akademicką (archeologią „wykopaliskową”) a dyscypliną, którą sam uprawia i zdecydowanie zaakcentować istnienie jakichkolwiek między nimi więzi. Stąd genealogia u Kowalskiego (tak jak archeologia u Foucaulta) staje się „skrzynką z narzędziami” – metodą badawczą, dyscypliną zaś, którą uprawia – antropologia historyczną. Nie chodzi więc Kowalskiemu o antropologizowanie archeologii, lecz o całkowite jej przekształcenie w antropologię historyczną.

Przypomnijmy, że „antropologizowanie archeologii”, ogólnie rzecz biorąc, zawiera w sobie co najmniej dwa znaczenia<sup>20</sup>. Pierwsze z nich to „antropologizowanie metod, podejść i sposobów myślenia o kulturze”. Oznacza uprawianie archeologii na wzór antropologii kulturowej, tak jak swego czasu pojmował to L.R. Binford, pisząc, że archeologia albo będzie antropologią, albo niczym. Inaczej mówiąc, oznacza uprawianie archeologii na wzór anglosaski, przeciwstawny właściwemu archeologii środkowoeuropejskiej (kontynentalnej) historycznemu jej podejściu. Rzecz niezwykle istotna, ponieważ mimo od dawna zdezaktualizowanego przesłania, jakie niesie za sobą historyczne ukierunkowanie archeologii, inaczej mówiąc – ukierunkowanie kulturowo-historyczne, jest ono wciąż obecne, wręcz dominuje w środkowoeuropejskim obszarze kulturowym. Stąd nie bez racji pojawiają się postulaty o konieczności takiego „antropologicznego” ukierunkowania archeologii polskiej. Tak ukierunkowana archeologia w pewnym sensie pozostaje w związku z antropologią historyczną, uprawianą według zasad stosowanych we francuskiej szkole historycznej Annales. Według drugiego z branych tu pod uwagę znaczeń antropologizowanie to ucłowieczenie, inaczej mówiąc – humanizacja archeologii. Oznacza konieczność uświadomienia sobie – jak pokazują to prace Kowalskiego – że istotą badania archeologii jest człowiek czy też społeczeństwa minione, nie zaś wytwory, których były one wytwórcami bądź użytkownikami. Taka bowiem reorientacja przedmiotu badań archeologii, w której wyniku następuje przesunięcie głównego ich akcentu z człowieka na pozostawione po nim przedmioty-rzeczy, jest wyrazem swoistego nieporozumienia wynikającego z przeoczenia samej istoty badań archeologicznych, jaką są społeczeństwa minione, ich kultury i formy życia społecznego czy wręcz zapomnienia o niej. Wszak to przekonanie, że archeologia jest nauką o przedmiotach-rzeczach, jak to ostatnio jest we współczesnej humanistyce, stwarza precedens do określania archeologii mianem nauki przyrodoznawczej. Ta scjentyistyczna postawa to jednak wyłącznie postawa roszczeniowa. Nie jest bowiem możliwe stosowanie w archeologii twardych metod właściwych zmatematyzowanemu przyrodoznawstwu. W owym ucłowieczeniu chodzi zatem nie o archeologię ukierunkowaną scjentyistycznie na wzór przyrodoznawstwa, lecz archeologię jako dyscyplinę – jak określił to A. Posern-Zieliński – „preferującą interpretacje uwzględniające tzw. czynnik humanistyczny, czy też analizy ‘pogłębione’ odwołujące się do instrumentów z powodzeniem stosowanych przez literaturoznawców (narracja, struktura, dyskurs itp.)”<sup>21</sup>. Takie podejście jest wła-

---

<sup>20</sup> H. Mamzer, *Aleksandra Posern-Zielińskiego antropologizowanie archeologii*, [w:] *Ethnos et Potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii*, red. R. Vorbrich i A. Szymoszyn, Poznań 2013, s. 83–98.

<sup>21</sup> M. Buchowski, H. Mamzer, A. Rozwadowski, A. Posern-Zieliński, *Antropologia*

ściwe zarówno etnologii, jak i antropologii kulturowej, mimo że w równym stopniu dotyczy (a przynajmniej winno dotyczyć) archeologii. Natomiast przyrodoznawcze złudzenia archeologów w znaczący sposób utrudniają współpracę, pogłębiając istniejącą już przepaść między interesującymi nas dyscyplinami. Scjencyistyczne ukierunkowanie archeologii staje się równoznaczne z poniechaniem proponowanego przez Kowalskiego rozbudowanego systemu interpretacyjnego stosowanego w humanistyce. Zważywszy, że próby antropologizowania archeologii to nie tylko próby problemowego i teoretycznego wzbogacenia archeologii, doskonale wpisują się w proces jej humanizacji. Rzecz bowiem w tym, że założenia badawcze archeologii, a raczej konsekwencje z nich wynikające nie zupełnie podpadają pod miano postawy nacechowanej humanizmem. Można by powiedzieć, że w ten oto sposób dostarczamy Kowalskiemu argumentów na rzecz poniechania terminu „archeologia” i zastąpienia go terminem „antropologia historyczna”. Mając wszak na uwadze zasygnalizowany krytyczny punkt widzenia na archeologię historyczną (kulturowo-historyczną), byliśmy bardziej skłonni do określenia naszej dyscypliny mianem „archeologia antropologiczna” (*anthropological archaeology*) aniżeli „antropologia historyczna”. Zwłaszcza że istota badania archeologii – jak pisaliśmy – to nie tyle badanie historii, lecz tego, co ją w sensie logicznym poprzedza. Antropologizowanie archeologii nie oznacza bynajmniej konieczności rezygnacji z terminu „archeologia” na rzecz terminu „antropologia historyczna”, tak jak antropologizowanie historii nie oznacza, że historia przestaje wówczas być historią. Zwróciliśmy uwagę, że Kowalskiemu chodzi o całkowite zerwanie z taką „wykopaliskową” archeologią przedmiotów, zerwanie, tak jak uczyniła to etnologia po ukierunkowaniu swego programu badawczego nad kulturą jako rzeczywistością myślową. W późniejszych swoich pracach Kowalski, by uniknąć z nią skojarzeń, coraz częściej zarzuca również wprowadzone i stosowane przezeń uprzednio pojęcie „archeologia kulturoznawcza” na rzecz określenia „antropologia historyczna”.

Termin „archeologia” ma swoją tradycję. Jest stosowany w różnych dyscyplinach na określenie nie tylko charakterystycznego dlań „stratygraficznego” sposobu myślenia<sup>22</sup>. Myślenie archeologiczne nie znaczy myślenie archaiczne, konkretne, obrazowe, pozbawione myślenia abstrakcyjnego „odlotowego”, jak ironicznie wyrażają się o nim przedstawiciele archeologii „wykopaliskowej”, archeologii przedmiotów; myślenie abstrakcyjne i skojarzeniowe to podstawa wszelkiej nauki. Myślenie archeologiczne oznacza również – jak pisaliśmy – wydobywanie i ujawnianie ukrytych i zapomnianych, wręcz niewidocznych determinant badanej teraźniejszości, nie tylko minionej, jak pokazuje wydana ostatnio praca F. Jamesona, eksponującego impuls utopijny, kierujący wszystkimi spośród życiowych i kulturowych działań nakierowanych w przyszłość<sup>23</sup>.

---

a *archeologia*, [w:] *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, red. S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska, Poznań 2012, s. 710–711.

<sup>22</sup> H. Mamzer, *Archeologia jako metafora*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace poświęcone Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Poznań 2001, s. 103–121.

<sup>23</sup> F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane fantazją i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Kraków 2011.

Winniśmy zatem starać się poszerzyć treść znaczenia pojęcia „archeologia”, nie ograniczając się wyłącznie do dotychczasowego głównego jej pola problemowego, jakim jest kultura materialna.

Archeologia „wykopaliskowa” bowiem, która – jak pisze Kowalski – „nie potrafi wskazać istoty kultury”, „pozostaje efektywna na polu odkrywania, dokumentowania, klasyfikowania, zabezpieczania i ochrony dóbr kultury. [...] może ona z powodzeniem stanowić specjalność w ramach muzealnictwa i konserwatorstwa. Jej główną domeną pozostaje dostarczanie ekspertyz identyfikujących dany zbiór zabytków. Natomiast studia nad kulturą społeczeństw pradziejowych mogłyby wejść w zakres [zaprojektowanej przez Kowalskiego – H.M.] archeologii kulturoznawczej, a więc dyscypliny uprawianej jako specjalność filozofii kultury, antropologii kulturowej, socjologii, historii sztuki, klasycznej filologii i językoznawstwa” (zob. s. 40), innymi słowy, jako specjalność humanistki zintegrowanej. Ścisłe przestrzeganie granic między dyscyplinami być może jest pożyteczne dla administracji i jej urzędników, lecz nie należy owych granic przeceniać. Parafrazując słowa W.V. Quine’a<sup>24</sup>, możemy powiedzieć, że kiedy od owych granic abstrahujemy, widzimy humanistykę jako jeden rozgałęziony system, którego pewne części są luźno powiązane, lecz żadne nie są pozbawione związków z innymi. Podzielał w tym momencie całkowicie opinię Kowalskiego; archeologia to nie tylko kultura materialna, dyscyplina odkrywająca, porządkująca i badająca materialne pozostałości po społeczeństwach minionych. Całe obszary badań, o których była tu mowa, ujawniane przez prace Kowalskiego, to ogromny potencjał poszerzający pole problemowe archeologii akademickiej; zawierają bogactwo nieocenione i jednocześnie przez archeologów samych niedocenione.

---

<sup>24</sup> W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 104.

