

ARCHEOLOGIA W BADANIACH NAD KULTURĄ SPOŁECZNOŚCI PRADZIEJOWYCH

ANDRZEJ P. KOWALSKI

Kultura społeczności pradziejowych nie jest przedmiotem wyłącznie archeologicznych badań. Na pierwszy rzut oka takie stwierdzenie wydaje się zaskakujące. Przeszłość prehistoryczna przecież nie jest oświetlona źródłami pisanymi, dlatego jedyną pomocą w jej poznawaniu powinna być archeologia. Sprawa komplikuje się, jeśli spojrzymy na zależności występujące między zakresem pojęcia kultury a danymi, jakich dostarczają badania wykopaliskowe. Okazuje się, że przyjmując pewne założenia definiujące istotę kultury, ułatwiony przez archeologię ogląd danych empirycznych jest uważany za taki, który nie odzwierciedla minionej rzeczywistości kulturowej, albo za taki, który jest z nią osobliwie identyfikowany. Rozwiązanie tego paradoksu umożliwia przegląd wybranych koncepcji kultury i ich przydatności dla archeologii. Jest to zabieg uzasadniony, ponieważ archeologia nie stosuje własnej teorii społecznej, ani kulturoznawczej – z wyjątkiem technicznego dla tej dyscypliny pojęcia *kultury archeologicznej*. Warto wobec tego skrótkowo przyjrzeć się zmiennym oddziaływaniom humanistyki na archeologiczne sposoby rozumienia i aplikowania pojęć dotyczących kultury w pradziejach.

EWOLUCJONIZM I DYFUZJONIZM – WSPÓLNOTA SCHEMATÓW ROZWOJOWYCH KULTURY

Problematyka opisu najstarszych dziejów kultury była podejmowana zanim archeologia doczekała się statusu nauki akademickiej. Ważną rolę odegrał ewolucjonizm w antropologii, zwłaszcza prace E.B. Tylora i H.L. Morgana,

ANDRZEJ PIOTR KOWALSKI – filozof, antropolog kultury, profesor zwyczajny w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. E-mail: andrzej.kowalski@ug.edu.pl. ORCID 0000-0003-2009-2689.

w których znalazły się zarówno definicje kultury, jak i schematy jej rozwoju. Szczególnie wartościowe dla archeologii były kiedyś obrazy „kulturowych skamielin”, np. w postaci etnograficznych opisów Aborygenów australijskich porównywanych do grup neandertalskich żyjących w Europie. Nie ma potrzeby referowania w szczegółach tych kwestii, warto jedynie wypunktować te elementy ewolucjonizmu, które wywarły wpływ na archeologiczne ujmowanie kultury (zob. Klejn 2005, 266–277).

Po pierwsze, kultura została opisana jako zbiór elementów składających się na określoną całość. Tylor wymieniał poszczególne osiągnięcia kulturowe: wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, oraz inne zdolności i nawyki (Tylor 1871; Chmielewski 1988, 153). Enumeryczne pojęcie kultury znalazło swoje odbicie w archeologii. Kultura zyskała bowiem miano zestawu różnej kategorii dóbr, przedmiotów i ich cech, które starano się skrupulatnie identyfikować i wyliczać. Osobno traktowano wytwórczość i jej produkty (narzędzia, ceramika), relikty osadnictwa, ślady rytuałów (groby, cmentarzyska). Mniej w archeologii akcentowano sposoby przyswajania sobie kultury, mechanizmy jej tworzenia, bowiem, np. kwestia nawyku została potraktowana jako swego rodzaju automatyzm dziedziczenia idei społecznych (Gosden 1999, 63–66).

Po drugie, przeniesiono z ewolucjonizmu spencerowskiego przekonanie o społeczeństwie jako bycie mającym cechy organizmu. Metafora biomorficzna implikowała na gruncie archeologii pojęcia o genezie, rozwoju i zaniku kultury. Jest to efekt przyjętego ewolucjonistycznego założenia, że przemiany w łonie kultury są wypadkową jej wewnętrznych możliwości adaptacyjnych.

Po trzecie, wraz z pojawieniem się neoewolucjonizmu, zwłaszcza w wersji proponowanej przez L. White’a, silny nacisk położono na kwestie ekologii. Kultura zdefiniowana jako system wymiany i przetwarzania energii zyskała w archeologii miejsce bytu uzależnionego od przemian środowiska naturalnego. Wspólnoty ludzkie stały się po prostu populacjami, których kultura to tylko wyraz stopnia ich zdolności adaptacyjnych mierzonego ilorazami nakładu i zysku rozmaitych postaci energii (White 1949). Stąd tak popularne w archeologii studia i opracowania z zakresu gospodarki (Jones 2005). Neoewolucjonizm etnologiczny pozostawił ważny postulat dla archeologii, czasami dziś pomijany: warto badać węzłowe, doniosłe momenty rozwoju i zmiany kulturowej. Dodał także nadzwyczaj aktualną diagnozę, źle wróżącą archeologicznej refleksji nad kulturą, upatrując w rosnącej technicyzacji metod badawczych przejście archeologii na pozycje przyrodoznawcze – tak widział to J.H. Steward piszący o tym w *Evolution and Ecology* z 1977 (Chmielewski 1988, 373).

Obecnie echem przekonań ewolucjonistycznych są koncepcje *tranzytywności* nawiązujące do starej idei postępu i gradualizmu, a więc płynnego przechodzenia przez określone stadia rozwoju kulturowego, np. od stadium

paleolitu środkowego do paleolitu górnego, lub od szczepła społeczności zbieracko-łowieckich do agrarnych itp. (Brooks 2009). Utrwalone w archeologii, zwłaszcza paleolitu, podziały na dolny, środkowy, górny i schyłkowy odcinek tej epoki, to spuścizna schematów ewolucjonistycznych, w których tak właśnie rozróżniano poszczególne etapy w ramach danego stadium. W archeologii marksistowskiej, w tym polskiej okresu powojennego, pojawiły się próby archeologicznej periodyzacji pradziejów z uwzględnieniem głównie Morganowskiego i Engelsowskiego schematu rozwoju kulturowego (Gediga 2016, 60–61).

Bardziej doniosłe i trwałe skutki dla sposobu rozumienia kultury przez archeologów wywarł etnologiczny dyfuzjonizm (Sokolewicz 2015, 22–24). Ontologia kultury nie zmieniła się w stosunku do zastanych definicji ewolucjonistycznych. Nadal składały się na nią liczne, osobno badane artefakty. Ważną metodą tego była kartografia, umieszczenie rozrzutu, zasięgu bądź koncentracji zbioru elementów kulturowych w danym miejscu i czasie. Niezależnie od tego, czy zbiór taki składa się na krąg kulturowy (etnologia niemiecka), areał (antropologia amerykańska), czy prowincję ekonomiczno-społeczną (etnografia rosyjska), kulturę muszą tworzyć zespoły o względnie homogenicznym charakterze. Poza tym, zmiana kulturowa jest wynikiem kontaktu między grupami. Uznano, że kultury pierwotne nie są innowacyjne, stąd kontakt kulturowy i jego rozmaite formy uznano za podstawowy mechanizm tłumaczący przeobrażenia w łonie przedhistorycznych wspólnot. Wypracowano również kryteria pozwalające ustalić powiązania między kompleksami i typami obiektów kulturowych: kryteria powiązań, pokrewieństwa, potem też kryteria formy, ilości i jakości (Graebner 1911).

W komentarzach metodologicznych zwykło się stawiać znak równości między etnologią kulturowo-historyczną spod znaku wiedeńskiej szkoły *Anthropos* a metodyką archeologii wydzielającej kultury archeologiczne (Mazmer, Ostoja-Zagórski 2007, 136–137). Jest jednak różnica między tzw. archeologią kulturową, procesualną, odwołującą się do badania dyfuzji dóbr kulturowych, a wspomnianym kierunkiem etnologicznym. Szkoła kulturowo – historyczna bywa pomawiana o dostarczenie przesłanek dla kossinizmu, dla archeologii osadniczo-etnicznej (Rebay – Salisbury 2011). Tymczasem tylko niewielu archeologów korzystało z dorobku etnologii kulturowo – historycznej. W ramach tej ostatniej do dzieł sztandarowych zaliczyć wypada pracę *Weltgeschichte der Steinzeit* O. Menghina z 1931 r., oraz godne odnotowania próby tzw. paralelizacji kultur prehistorycznych z danymi etnologii historycznej w wydaniu S. Poniatowskiego (Poniatowski 1948). Jednym z ostatnich dzieł syntetycznych nawiązujących do omawianych idei etnologicznych jest dwutomowy *Handbuch der Urgeschichte* pod redakcją Karla J. Narra.

Zgodnie z wytycznymi etnologii historyczno-kulturowej chodziło o rekonstrukcję globalną kultury, a w efekcie o uzyskanie etnograficznego obrazu tzw. prakultury. Archeologia zresztą odgrywała w tym zamierzeniu rolę pomocniczą. Powstało też zagadnienie istnienia, bądź nieistnienia kultur zasadniczych, czystych, modelowych, co stwarzało pewne dylematy wobec przyjętego założenia o funkcjonowaniu już w pradziejach kultur zmieszanych, będących efektem kontaktów. Pokłósiem, ale późnym, takiego podejścia było wyznaczanie archeologicznych jednostek kulturowych z wyrazistym pakietem dóbr (np. *kultura łużycka* czytaj *kultura prasłowiańska* itp.), co rzeczywiście miało czasem wymiar pozaarcheologiczny. Interesującym składnikiem koncepcji metodologicznej S. Poniatowskiego było ukazanie trudności w odtwarzaniu ideowego aspektu kultury w archeologii, wobec łatwiej wykonalnej rekonstrukcji aspektu strukturalnego – np. analiza surowcowa obiektu lub funkcjonalnego – np. sposoby użytkowania obiektów (Poniatowski 1922, 7).

Odrębne miejsce zajmuje dyfuzjonizm brytyjski. Za wpływowe uznać można dzieła Williama J. Perrego, a szczególnie G. Elliota Smitha (Smith 1915). Dzięki przewijającej się w tych pracach tezie o monocentrycznym pochodzeniu cywilizacji dochodzi do swego rodzaju aktualizacji niemal mitycznie waloryzowanych wizji globalnej roli takich wczesnoneolitycznych miast jak Çatal Hüyük czy kulturotwórczych efektów dyspersji technologii agrarnych z kilku ośrodków bliskowschodnich. Odbicie takiego spojrzenia można znaleźć w książkach C. Renfrew i I. Hoddera.

ARCHEOLOGIA I FUNKCJONALIZM

Funkcjonalizm w antropologii brytyjskiej, sygnowany początkowo nazwiskami A. Radcliffe'a – Browna i B. Malinowskiego, nobilitował etnografię terenową i zarazem doprowadził do rezygnacji z pytań o genezę lub o punkty zwrotne w dziejach ludów pierwotnych. Nastawienie na obserwację uczestniczącą doprowadziło do nowego ujęcia kultury. Postrzegano ją jako funkcjonalną całość, jako środek do zaspokajania potrzeb społecznych. Elementy tej całości były obserwowalne, a zadaniem etnologa było określenie ich znaczenia w systemie (Sztompka 1971). Skoro każdy element jest funkcjonalnie znaczący, przeto najdrobniejsze fakty zawarte w raporcie etnograficznym wymagały uwzględnienia. Z punktu widzenia archeologii funkcjonalizm zrywa z narracjami procesualnymi. Akcentuje analizę synchroniczną, podsuwa metodę wnioskowania o relacjach strukturalnych odkrywanych obiektów w ramach określonego kontekstu. W takiej sytuacji pojawiło się wsparcie dla rejestracyjnego empiryzmu. Faktografia archeologiczna zyskała usprawiedliwienie, bowiem w funkcjonalnej

strukturze nie ma przedmiotu bez znaczenia. Każda wykopaliskowa zdobycz oznaczała ogniwo w łańcuchu kulturowych odpowiedzi na określone bodźce.

Nie było jednak jasności w kwestii określenia piramidy potrzeb w kulturze pierwotnej. B. Malinowski niekiedy nie uchylał się przed redukowaniem istotności potrzeb do naturalnych jako elementarnych. Jednakże określenie przez niego tzw. konieczności kulturowych za wyraz potrzeb pochodnych może prowadzić do mylnego stwierdzenia, że był biologicznym deterministą. To kultura decyduje o wyborze środków do zaspokajania potrzeb. Jak pisał: „Biologiczny determinizm nie zmusza człowieka do polowania z włócznią czy łukiem i strzałą” (Malinowski 1958, 93; Daszkiewicz 2014). Z kolei A. Radcliffe – Brown gotów był potrzeby duchowe waloryzować wysoko, jakkolwiek utożsamiał je z kulturą, której przypisał integrującą i poniekąd służebną rolę wobec struktury społecznej (Flis 2000, 49–68). Z jednej strony zatem punktem wyjścia interpretacji funkcjonalnej będą postawy, działania i instytucje służące zaspokajaniu głodu, prokreacji, a z drugiej zasady chroniące wyobrażenia zbiorowe i idee konsolidujące wspólnotę, symbole nadające grupie tożsamość. Analiza funkcjonalna nie rozstrzyga o pierwszeństwie w tym zakresie – tym bardziej, że w teorii funkcjonalistycznej układ społeczny ontologicznie wyprzedza kulturę.

Archeologiczna interpretacja skupiona na wymiarze funkcjonalnym obiektów i działań ludzi prehistorycznych nie musi docierać do prądownych przesłanek kulturowych. Potrzebom takim starała się wychodzić naprzeciw etnoarcheologia. Jej dokonania, podobnie jak archeologii analitycznej, nie znalazły stałego miejsca w metodologii archeologicznego odczytywania kultury. To zaś sprawia, że przewaga przedmiotowych śladów układu kulturowego dostępna dla archeologów rodzi w nich pokusę wykładni materialistycznych i naturalistyczno – deterministycznych. Funkcjonalność wszak może być odczytana jako ponadkulturowa zasada rozumienia środków służących do zaspokajania uniwersalnych potrzeb, a nie sposobów zachowania się w określonych warunkach. Jak wiadomo, archeolog czasem bezwiednie podejmuje decyzje w sprawie układu potrzeb badanych społeczności i nierzadko rzutuje w tym zakresie priorytety z własnego kontekstu kulturowego.

KONFIGURACJONIZM I IDEACYJNE UJĘCIE KULTURY

Konfiguracjonizm to nurt w antropologii amerykańskiej kojarzony przede wszystkim z twórczością R. Benedict i jej słynną książką *Wzory kultury*. Jest to orientacja zrywająca więc z interpretacjami archeologicznymi. Zaproponowane pojęcie wzoru sprawiło, że kulturę zaczęto rozumieć nie jako obserwowalny zbiór dokonań i artefaktów, lecz jako ich organizację, jako wypadkową uprzedniego porządku ideowego respektowanego przez badanych uczestników danej

społeczności. Określone zestawy przedmiotów, ślady zachowań zadokumentowane w muzeach, czy pozyskane podczas prac archeologicznych, mogły być przez minione społeczności rozmaicie konfigurowane, tzn. stylizowane, charakteryzowane, odczuwane według specyficznych zasad, które składały się na ów wzór kulturowy.

W wymiarze filozoficznym wzór jest analogiczny do Kantowskich form apriorycznych, przy czym chodzi o aprioryzm ustalony kulturowo, historycznie, a nie uniwersalnie. Wzór jest wobec tego dynamiczną formą kształtującą sposób doświadczania rzeczy przez wspólnotę. To rodzaj okularów kategorialnych, przez które tak, a nie inaczej ludzie oglądają świat. W koncepcji tej znajdujemy przetworzone przez myśl neokantowską nawiązanie do Herderowskiego *Volksgeistu* oraz Hegłowskiego *ducha obiektywnego*, będącego wyrazem wspólnotowego sposobu odczuwania i wartościowania artefaktów. Ten sam zbiór przedmiotów może zatem w ciągu dziejów podlegać rozmaitym duchowym strukturyzacjom, odmiennym zabarwieniom wartościującym. Przykładowo konfiguracja dionizyjska opisywana przez R. Benedict uchodzi za istotny rys społeczności indiańskich promujących ekstazę, konkurencyjność, przemoc, odwagę, itp. Ale z samego wyglądu i układu należących do tych plemion rzeczy, które po wiekach odsłoni archeolog, nie można tej zasady wywnioskować. Podobnie w przypadku zabytków dowolnej kultury, np. neolitycznej. Opis konfiguracjonistyczny kultury byłby interpretacją artefaktów neolitycznych jako funkcji pewnej ogólnej perspektywy widzenia i wartościowania świata. Problem jednak w tym, jak tę perspektywę określić w odniesieniu do ludzi sprzed tysięcy lat. Czy w jej ramach byłaby to konfiguracja przykładowo dionizyjska, apollińska, faustyczna i inna, tego nie sposób dociec mając do dyspozycji tylko materialne relikty.

Wzór kulturowy jest zatem systematyką społecznego świata według pewnej reguły, co zbliża konfiguracjonizm do wielu antropologicznych kierunków ideacyjnego definiowania kultury. Należy tu nie tylko słynne stanowisko pioniera antropologii kognitywnej W. Goodenougha, zdaniem, którego kultura to nie zbiór rzeczy, lecz tubylczy sposób ich widzenia (Burszta 1982, 47–48). Mieszczą się tu także kierunki mentalistyczne od Durkheimowskich „wyobrażeń zbiorowych” poczynawszy a na kulturze definiowanej jako „rzeczywistość myślowa” w ujęciu J. Kmity skończywszy. Kultura identyfikowana z ideową zasadą porządkującą oraz waloryzującą ludzkie doświadczenia i wytwory z trudem i nie bez zastrzeżeń może być przedmiotem wiążących orzeczeń archeologów. Konfiguracja, będąc aspektem immanentnego układu normatywnego, nie podlega postrzeganiu w sferze empirycznego archiwum danych archeologicznych. Obiekty / zabytki bowiem oglądowo nie oznajmiają „we własnym imieniu” do jakiej konfiguracji kiedyś były włączone – tym bardziej, że mogły być objęte rozmaitymi formami

wartościowania, pomimo stałości i niezmienności swoich materialnych cech i właściwości.

ARCHEOLOGIE ZNACZEŃ: SEMIOTYKA I KOGNITYWISTYKA

Strukturalizm etnologiczny w wydaniu C. Lévi-Straussa wniósł kilka ważnych elementów do rozumienia kultury, które następnie znalazły oddźwięk w badaniach archeologicznych.

Pierwszy z nich to nacisk położony na morfologię społeczną, np. na totemizm, jako archetypiczny schemat klasyfikacji otaczającego świata dokonywanych przez ludy pierwotne. Struktura totemiczna grupy była przez tę grupę rzutowana na otaczającą rzeczywistość, dzięki czemu nadawała jej sens i znaczenie podług wzorca relacji klanowych. Dlatego A. Leroi – Gourhan wykorzystując myśl Lévi-Straussa, że *zwierzęta są dobre nie tylko do jedzenia, one są dobre także do myślenia*, przedstawił interpretację malowideł paleolitycznych upatrując w relacjach między wizerunkami gatunków zwierząt odzwierciedlenie pierwotnej myśli na temat realnych powiązań grupowych (Kowalski 2013, 26–27).

Drugi element to pojęcie struktury jako obiektywnej, ale nieuświadomianej gramatyki pierwotnego myślenia. Jej logika uchodzi za uniwersalną, przeto struktura poddaje się analizie rekonstrukcyjnej, ponieważ odnosi się do umysłowości aktywnej w każdej epoce.

Trzeci element to metodologiczna atrakcyjność zasad dualistycznych kształtujących opozycje binarne w punkcie wyjścia interpretacji strukturalistycznej. Przykładowo ciąg przeciwstawień: żeńskie = dół / bierność / lewa strona wobec męskie = góra / aktywność / prawa strona, nadawał się do dekodowania znaczeń w regułach pochówków obu płci. Podobnie wytwórczość może być analizowana jako transformowanie znaków znamionujących to, co naturalne w to, co kulturowe, itp. Metodologię strukturalistyczną zastosował, np. I. Hodder w głośnej pracy *Domestication of Europe*, w której posłużył się opozycją domos – agrios w celu wykazania generowanych przez tę opozycję różnic w układach symbolicznych wspólnot wczesnoneolitycznych i grup zbieracko – łowieckich.

Czwarty element to trudny do rozwikłania problem archaicznej myśli w kategoriach tzw. mito-logiki rzekomo charakteryzującej się przechodzeniem od związków metonimicznych do metaforycznych. Chodzi o to, że – według strukturalistów – dany obiekt może być w pewnych okolicznościach przez myśl tubylczą postrzegany jako symboliczny, innym razem jako dosłowny. Kwestia ta zapoczątkowała debatę na temat pierwotnego nierozróżnienia tej relacji i doprowadziła do koncepcji pierwotnej kultury synkretycznej, w ramach której myślenie nie jest ani metaforyczne, ani metonimiczne według dzisiejszych sposobów rozumienia tych procesów (Pałubicka 1985; Kmita 1987). Bez

względem na rozstrzygnięcia w interpretacji struktur organizujących świat ludzi pierwotnych, trzeba przyznać, że badaniom strukturalistycznym towarzyszyła świadomość kulturowej granicy dzielącej „myśl nieoswojoną” od naukowej.

Nastawienie rekonstrukcyjne, przydatne dla archeologów, reprezentowała semiotyka rosyjska. Szczególnie badania w zakresie folklorystyki słowiańskiej i indoeuropeistyki pozwoliły na ujęcie kultury jako zbioru tekstów wypełnionych znakami rdzennych tradycji (Toporkov 1989). Uważano, że struktury znakowe są inwariantne, zmianie podlegają jedynie konkretne znaki, wobec tego odtworzenie schematu semiotycznego jest możliwe nawet w odniesieniu do prehistorycznej przeszłości (Piątkowski 1993). Tak oto w archaicznym „obrazie świata” ludy indoeuropejskie utrzymały zasadę opozycji w tekście „mitu podstawowego” obrazującego walkę gromowładcy z jego antagonistą w postaci potwora chthonicznego. Akcesoria wzmiankowane w rozmaitych wariantach tego mitu mogą być identyfikowane archeologicznie (młoty lub siekierki neolityczne, nasypy kamienne kurhanów, pochówki bydła uśmiercanego kościanym wrzecionem itp.) (Ivanov, Toporov 1974). Semiotycy rosyjscy interpretowali też znakowy model świata społeczności wczesnoneolitycznych Anatolii i Bałkanów widząc w nich początek późniejszej mitologii i ikonografii w tradycjach antycznych. Niektóre ich rekonstrukcje dotyczą też układów znakowych kultury paleolitycznej (Toporov 1986; 2010).

Do rozważań kulturoznawczych wnieśli semiotycy ważne rozróżnienie na kultury nastawione na interpretację, czyli takie, w których występuje świadomość konwencjonalnej (umownej) relacji znaku i jego odniesienia oraz na kultury nastawione na wyrażanie, gdzie powiązanie znaku i jego znaczenia uchodzi za naturalne. Drugi typ kultury opisuje świadomość ludów pierwotnych, świadomość owładniętą tautegoryczną i ekspresyjną naturą oglądu mitycznego – według ujęcia F.W.J. Schellinga. Były to kultury używające znaków w trybie magicznym, przedsymbolicznym. Podsumowując, semiotyka, poprzez uwzględnienie różnorodnych kulturowo systemów znakowych, procesów semiozy, zahaczała o podmiotowe postulaty badania kultur pierwotnych.

Zarówno strukturalizm, jaki i semiotyka, uznawały język za elementarne źródło wiedzy na temat kulturowego „obrazu świata” jego użytkowników. Takie podejście wydało etnolingwistykę. Obecnie badania etnolingwistyczne z rzadka podejmują kwestie głębokich rekonstrukcji wyobrażeń i pojęć zawartych w języku i dlatego nie zawsze mogą być atrakcyjne dla badaczy kultury w pradziejach. Owocne pod tym względem i obiecujące dla archeologów były zapoczątkowane przez R. Meringera studia w stylu *Wörter und Sachen*. Badania nad słownictwem języków starożytnych i dawnych europejskich były ściśle połączone z wiedzą historyczną, archeologiczną i etnograficzną dotyczącą desygnatów (np. o narzędziach rolniczych zob. Meringer 1905). Zdumiewające,

że wśród archeologów zagadnienia lingwistyczne zyskują na wartości tylko w odniesieniu do pytań etnogenetycznych. Prawie wcale nie uprawia się badań nad archaicznym słownictwem w celu uzyskania wglądu w kulturowo ukształtowane kiedyś skojarzenia i myśli na temat przedmiotów odkrywanych przez archeologię. Do wyjątków należą prace tego typu, w których lingwistyka jest wykorzystywana do interpretacji z uwzględnieniem współczynnika humanistycznego w rozumieniu bliskim sformułowaniom F. Znanieckiego (Mallory 2009; Kowalski 2017).

Kwestie semiotyczne stały się ważnym składnikiem kognitywistycznych koncepcji kultury (Preucel 2006). Obecnie mają one duże zastosowanie w archeologii badającej szerzej rozumiane procesy poznawcze człowieka prehistorycznego. Kultura jest uważana za poznawczy aparat adaptacyjny. Pośród ważkich problemów stawianych przez kognitywistów wymienić można kwestie genezy wyższych funkcji psychicznych warunkujących powstanie języka, sztuki, komunikacji i w ogóle myślenia symbolicznego (Robb 1998; Burdukiewicz 2012). W dalszej kolejności badane są archeologicznie odkrywane obiekty ilustrujące rozwój dyspozycji poznawczych i znaków służących budowaniu „map” lub „sieci” kategorialnego oswajania świata. Należą do nich, np. najstarsze narzędzia paleolityczne, dawne systemy miar, przejawy klasyfikacji i hierarchizacji w ramach rytuałów, a zwłaszcza „prehistoryczna sztuka” wypełniona symboliczną wiedzą o otaczającym świecie (Duff, Clark, Chadde-ron 1992).

Archeologia kognitywna, w odróżnieniu od strukturalizmu, który również nastawiony był na interpretację tubylczych systemów poznawczych, skłania się ku obiektywizacjom neuropsychologicznym (Józefów-Czerwińska 2020: 98–103). Poszukujący w determinacjach biologicznych, w ustaleniach psychologii ewolucyjnej, podłoża wszelkich procesów poznawczych archeolodzy – kognitywiści coraz rzadziej honorują porównawcze dane historyczne i etnologiczne. Dochodzi zatem do nieporozumień, np. w kwestii, czy Neandertalczycy mieli świadomość, że istnieją symbole, a więc, że zdają sobie sprawę z dualizmu rzeczywistości doświadczanej zmysłowo i umownej dziedziny nienaocznych sensów. Wiele opisywanych przez etnografów ludów nie miało świadomości istnienia symbolicznego wymiaru pewnych gestów, przedmiotów itd. To, co jest dziś archeologicznie odsłanianym symbolem dla badacza, nie musiało nim być dla człowieka pierwotnego.

Poza tym fakt potencjalnego posiadania pewnych zdolności poznawczych przez ludzi nie dowodzi, że musiały być one wykorzystywane zawsze zgodnie z obecnymi przewidywaniami (Christensen, Warburton 2003). Innego typu kategorie, np. pamięć społeczna, obiekty magazynujące pamięć, rozważane w kontekście interpretacji archeologicznych, zwykle przywoływane są bez

jasnych rozróżnień, dla kogo (podmiotu danych kultur czy badacza) fenomen pamięci odgrywa jakąś znaczącą rolę (Minta-Tworzowska 2013: 40–45).

Potencjalnie, w wymiarze posiadanego wyposażenia gatunkowo – neuronalnego, wszyscy ludzie są matematykami, ale tylko promil populacji światowej z tego korzysta, ponieważ wiedza ta łączy się z przymusem kulturowo – pedagogicznym aplikującym zdobycz intelektualną (matematykę) ukształtowaną w określonej fazie rozwoju cywilizacji. Potencjalnie każde plemię jest biologicznie predystynowane (pod względem budowy swoich mózgów) do odkrycia istoty tragizmu, ale tylko dla niewielu starożytnych społeczności zagadnienie to stało się źródłem egzystencjalistycznego namysłu. Potencjalnie wszystkie tradycje kulturowe mogą problematyzować, np. zagadnienia symbolu, sztuki, pamięci, tożsamości, ale bywa tak, że nie czynią tego wcale lub w sposób, który należy dopiero odkryć. Omówione propozycje teoretyczne zdają się więc ignorować założenia podmiotowej interpretacji kultury, ponieważ pilotowane są przez przekonanie o uniwersalnych ludzkich skłonnościach, dyspozycjach i potrzebach.

ANTROPOLOGIA RZECZY I ARCHEOLOGIA

Duże nadzieje dla archeologii wzbudziła tzw. antropologia rzeczy. Tym mianem określa się nurt badawczy, który rzekomo oferuje nowe spojrzenie na rolę i funkcje rzeczy, otaczających człowieka przedmiotów w kształtowaniu relacji interpersonalnych, a także relacji między ludźmi i materialnymi obiektami. Ogłaszany „zwrot ku rzeczom” zmierzał w kierunku swoistego odprzedmiotowania obiektów materialnych, nadania im nowego statusu ontologicznego. Przy okazji doszło do swoistej nobilitacji archeologii jako nauki zajmującej się materialnymi relikami, które jakkolwiek pozbawione podmiotowości w rozumieniu nowożytnym, w perspektywie niektórych podejść tzw. posthumanistycznych, nabywają nowego przemawiającego do ludzi oblicza (Olsen 2013). Nie miejsce tu na referowanie kontrowersji związanych z antropologią rzeczy – dobry przegląd znajdzie czytelnik w pracy zbiorowej *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*.

Niektóre z problemów podejmowanych w ramach antropologii rzeczy godne są odnotowania dla archeologów, zwłaszcza analiza biograficzna w stylu I. Kopytoff’a, chociaż z powodzeniem stosowano ją w muzealnictwie archeologicznym i historii sztuki od dawna, tylko pod innymi szyldami metodologicznymi. Warto zaznaczyć, że pewne postulaty odwołujące się do antropologii rzeczy są konsekwencją przyjętych założeń filozoficznych i bywają intelektualnie dewastujące dla archeologii mierzącej się dotąd z problematyką kultury. Oto bowiem rzeczy nie mają być nośnikami idei i znaczeń społecznych, ich miejsce bowiem nie powinno być określone przez przemoc kontekstu kulturowych praktyk zniewa-

lających rzecz poprzez przyznawanie jej miejsca w sieci odniesień do grupowych idei. Dotychczasowe niesymetryczne, antropocentryczne nastawienie wobec rzeczy, dyktowane przesadami modernistycznej metafizyki, nie czyniło z rzeczy partnerów bytujących z ludźmi na jednej płaszczyźnie bycia, lecz zamieniało je w zniewolone obiekty naukowej eksploracji, muzealnej ekspozycji, itp. (Domańska 2008).

Przywracanie godności rzeczom dla nich samych jest w istocie projektem dehumanizacji archeologii. Idzie wszak o programowe odstępianie od „narzucania” rzeczom istnienia w świetle jakichś narracji, w ramach jakiegoś planu interpretacyjnego autorstwa „innych” ludzi, czy w ramach minionej lub tubylczej osnowy aksjologicznej. W podmiotowo ukierunkowanym badaniu kultury problemem nie jest zniewalająca rzecz narracja badacza, ale hipotetyczna narracja pierwotnych wytwórców i użytkowników odnośnych artefaktów. Rzecz w konsekwencji spoczywa jakby poza kulturą, bowiem uwolniono ją funkcji bycia znakiem owej kultury.

Uwikłanie człowieka w świat rzeczy jest konstatacją wynikającą z nieusuwalnej przypadłości naszego życia. Nie oznacza to jednak, że musimy zadowalać się pozbawioną wszelkiej problematyzacji kontemplacją przedmiotów, których jedyną cnotą jest to, że są materialne lub że mają prehistoryczną metrykę. Na gruncie archeologii adaptacja propozycji „antropologii rzeczy” może prowadzić do zastąpienia wiedzy o kulturze specyficznym doświadczeniem „przeszłości”. Mgławicowa ontologicznie „przeszłość”, która nie ma być przeszłością kulturową, powinna być tedy dostępna tylko na drodze empatii, zmysłowego, fraternistycznego kontaktu z rzeczami, ale bez wnikania w przypisywane im niegdyś treści. Trzeba pamiętać, że zachwalane przez rzeczników posthumanistyki doznania tego rodzaju, następujące bez pośrednictwa pojęć, są fundamentem kantowskiej analizy sądu smaku. Wobec tego proponowana wyłącznie estetyczna postawa wobec reliktyw „przeszłości” jest odnowieniem modernistycznych ustaleń. Co więcej, akcent położony na zmysłowe, fakturowe, estetycznie pobudzające jakości obiektów wiedzy do rewaloryzacji archeologii poprzestającej na oglądzie zabytku, a więc innymi drzwiami wprowadza ją na dawne pozycje fenomenalizmu (Mamzer 2010, 230–232).

Wpada dodać, iż rzecznicy archeologicznego „zwrotu ku rzeczom” zazwyczaj nie mają rozeznania w zakresie etnologicznej wiedzy o rzeczach, zwłaszcza o formach ich doświadczenia w kulturach pierwotnych. Zyskaliby w ten sposób to, co programowo odrzucają, a więc wgląd w sensy nadane rzeczom w ramach tubylczych sposobów widzenia przedmiotów. Ironią losu chyba jest etnograficznie potwierdzany fakt nawiązywania ontologicznie symetrycznych relacji z rzeczami, np. animistycznie upodmiotowionymi, przez społeczności pierwotne. Do takiej ontologicznej nieantropocentrycznej symetrii w relacjach ludzie –

przedmioty nawołuje rzeczona antropologia rzeczy. Czym innym jest taki horyzont bytowania rzeczy w kulturach dawnych, a czym innym rozciągnięcie tego horyzontu na obszarze racjonalnej nauki o artefaktach. Wydaje się bowiem, że antropologia rzeczy w wydaniu archeologicznym nadal powinna być nastawiona na próby interpretacji typu *emic*, czyli uwzględniającym „punkt widzenia” uczestników badanej kultury. Trudno uznać, że w kwestii sposobu istnienia rzeczy w pierwotnych kulturach nie ma już nic naukowo do ustalenia i że archeologia powinna czuć się zwolniona z powinności uwzględniania dokonań, np. etnologii w tym zakresie.

ARCHEOLOGIA W OBJĘCIACH ESTETYZACJI: PRZEŻYWANIE ZAMIAST WIEDZY

Nadwerżona humanistyka epoki postmodernizmu ma za sobą wiele tzw. zwrotów, a więc radykalnych przemian określonych paradygmatów lub ideałów ustanawiania profesjonalnej wiedzy. Odczuwalny staje się dojmujący efekt osmozy między kulturą popularną a intelektualną. Każdy z poszczególnych zwrotów, pomijając ich charakterystykę, np. lingwistyczny, tekstualny, ikoniczny, korporalny, performatywny inicjował kolejny etap rozumienia istoty kultury lub swoistości praktyk społecznych. Diagnozę tej sytuacji znajdujemy w pracy A. Pałubickiej *Gramatyka kultury europejskiej*. Otóż zdaniem Autorki aktualnie zauważalne jest odchodzenie od postaw intelektualnego zdystansowania wobec przedmiotu badań, porzucanie wartości poznawczych na rzecz osiągania wartości estetycznych wywołanych angażowaniem się w świat. Zwrot lingwistyczny i tekstualny zakładał jeszcze intelektualną eksplorację kultury badanej w ramach etnologii i archeologii. Ale zwroty kolejne: ikoniczny, korporalny czy performatywny oznaczały stopniowe deprecjonowanie intelektualnego pierwiastka w zgłębianiu istoty kultury. Dokonało się również przeobrażenie w zakresie ontologii kultury z bytu ideacyjno-myślowego na przeżyciowo-doznaniowy.

W epoce naukowego podejścia do zagadnień kultury pojmowano ją jako system znaczeń ufundowanych na języku lub rozumiano ją jako przekaz, a to implikowało ontologię kultury w postaci pojemnika idei, depozytu społecznie ważnych treści, wartości, które przyświecały ludzkim sprawom. Poznanie tych treści i sensów wymagało namysłu, pracochłonnych dociekań, znajomości wymarłych języków, tradycji badań określonych realiów społecznych. Konieczne było opanowanie warsztatu badawczego przygotowującego do wytrwałej i żmudnej pracy intelektualnej. Tymczasem kultura postrzegana jako zestawy obrazów, przedstawień, praktyk, zdarzeń – bez roszczenia do prawdziwości ukazywanych treści, bo treści te zostały anulowane – jest świadectwem dokonujących się ustępstw ze strony pracy intelektualnej na rzecz doświadczeń zmysłowych. W salach muzealnych rezygnuje się z tekstowych komentarzy,

czyli z opisu zabytków, które przecież wystarczy zobaczyć, dotknąć. Jeśli ikoniczność uznawana zostaje za elementarne doświadczenie w epoce mediów elektronicznych, to również wiedza towarzysząca dotąd obrazom rzeczy musi ulec redukcji. Postępująca w ślad za tym deprofesjonalizacja nauk o kulturze polega m.in. na unicestwianiu metodologicznie poprawnego dyskursu na rzecz łatwiej dostępnego oglądu.

Jeszcze w szerszym zakresie proces dezintelektualizacji wiedzy zaznacza się po „zwrocie performatywnym” (Domańska 2007). W odniesieniu do archeologii dostrzegalna jest doniosła konsekwencja tego zwrotu. Kwestia dotyczy sprawczego odnoszenia się do określonych stanów rzeczy. Rzeczywistość społeczna przestaje być obiektem namysłu, a staje się sceną rozmaitych przedsięwzięć, terenem akcji interweniujących w stan i bieg tej rzeczywistości. I tu znowu ironiczny wymiar pewnej kulturowej analogii. Badania etnologiczne zdają się podkreślać zaangażowany (performatywny) typ uczestniczenia wspólnot pierwotnych w ich społecznym świecie. To nie refleksja nad światem (jak miało to miejsce w filozofii czy nauce) lecz działanie, czyn wyczerpuje zasadniczy modus vivendi grup wczesnotradycyjnych. Magiczny stosunek do rzeczywistości jest ufundowany na głębokiej wierze w możliwość modyfikowania tej rzeczywistości, wywierania na nią wpływu. Tu działanie wyręcza konieczność myślenia. Parafrazując Marksa tezę o Feuerbachu można rzec *Nie idzie o to, żeby rozumiejąco przyglądać się światu, ale żeby go zmieniać*. Jak zatem odczytywać postulaty podobnego aktywizmu w nauce? Na gruncie archeologii może to oznaczać rekurs do magii. W sytuacji, gdy premiowane jest działanie, np. promocyjne, popularyzatorskie, zwykle umniejszana jest wiedza profesjonalna. Zalecana jest zasadnicza zmiana nastawienia do obiektów znamionujących archeologiczną przeszłość kultury. Polega to na postępującej redukcji aktów poznawczych. Wiadomo, że ikoniczność jest żywiołem wyłącznie wizualnych przedstawień, ale i to uchodzi za daleko posunięte obrazowe zapośredniczenie. Pośrednikiem jest przecież jakaś treść postrzeżenia lub wyobrażenia. W kolejnym kroku ilustracja ikoniczna musi ulec regresji do bardziej bezpośredniego doznania, np. ruchu, dotknięcia. Fachowy tekst, np. opis miecza średniowiecznego, a nawet jego dokumentalny rysunek, stanowią skomplikowaną prezentację intelektualnie zdobytej przez eksperta wiedzy o przedmiocie w stosunku do prostoty doznania rzeczywistego obiektu branego do ręki, np. podczas archeologicznych festynów. Następuje zatem jeszcze dalej posunięta bezpośredniość danych i ich zmysłowe uchwycenie. Kultura jako „znak tubylczych treści”, zarezerwowanych dotąd dla „ekskluzywnego” grona znawców, znika lub zaczyna być utożsamiana ze zbiorem „demokratycznie” dostępnych praktyk, aktów uczestniczenia w przedsięwzięciach dostarczających estetycznych wrażeń. Dzięki paradygmatowi partycypacji, dzięki ideologiom haptycznego kanału

absorpcji owej „kultury”, wzrasta rola obecności dającej wrażenia dotykowe, smakowe i zapachowe. Również przeszłość „kulturowa” w takim określeniu staje się czymś, co można odczuć, teatralnie przeżyć, a nie czymś, co należy z trudem i z dystansem poznawać.

Nie można zabraniać poszerzania spektrum doznań w kontaktach z zabytkami osobom, które nie pretendują do miana ekspertów w zakresie wiedzy o kulturze danej epoki czy regionu. Inaczej jest w przypadku wiedzy naukowej – pomimo wysiłku zniesienia lub rozluźnienia dawnych parametrów naukowości. Pozostanie ona treścią aktów poznawczych, intelektualnych, natomiast performatywne, teatralne, techniki przekazu tej wiedzy należą tylko do metod dydaktycznych, a nie do korpusu tychże treści.

Obecnie pojęcie kultury traci dawne definicyjne określenia, zamienia się w swego rodzaju byt wyjałowiony z minionych czy tubylczych wyobrażeń i przekonań. „Kultura”, albo bardziej mgliście wyrażona „przeszłość” staje się czymś sprowadzonym do doznawania czuć, przeżywania tymczasowych zabarwień emocjonalnych wzbudzanych w trakcie uczestniczenia w bogatym pasmie wydarzeń. Tak oto wymagająca kiedyś pracy intelektualnej logika interpretacji sensów kulturowych jest zastępowana przez „logikę” doświadczenia obrazu, a ta z kolei przez „logikę” przeżycia pewnych atrakcji.

Wydaje się, że archeologia z hasłami wiedzy praktycznej łatwo utraci status dyscypliny kulturoznawczej dawnego typu. Uwodzicielska siła zabytkowego konkrety przypisywana „obiektywnej” tkance jego materialności sprawi, że chyba stanie się ona ostatecznie nauką przyrodoznawczą. Ekspertyzy z zakresu nauk eksperymentalnych są najwyżej cenioną częścią analiz archeologicznych. Koresponduje to zresztą z opisaną wyżej erozją ambicji tradycyjnie kulturoznawczych w samej humanistyce. Nakłada się jeszcze na to wskazana tendencja antyintelektualistyczna, mianowicie archeologia z poziomu dyscypliny naukowej może osunąć się w trudną do określenia praktyczną postać estetyki – w specyficzny formularz danych zmysłowych. Wtórzy temu teza o dobroczynnych inspiracjach dla archeologii ze strony tzw. „nowej” estetyki. Jest to pokłosie ogłaszanej w niektórych nurtach postmodernistycznej filozofii kultury powszechnej estetyzacji życia (Zeidler – Janiszewska 1993; Guzowska 2015). Archeologia uzyskuje w ten sposób alibi zwalniające ją z konieczności uwzględniania odmiennych kulturowo norm estetycznych – np. okazuje się, że obecnie nie ma już potrzeby dywagowania nad statusem sztuki czy wartości estetycznych w pradziejach skoro uznano, że każda aktywność ma wymiar estetyczny (Minta-Tworzowska 2019: 158–160).

Nie jest wykluczone, że ustalenia dotyczące kultury utracą wymóg metodologicznej kontroli i zostaną wyparte przez rozmaite, kursujące w kulturze popularnej, nieprofesjonalne narracje wynikające z łatwej interferencji wiedzy,

wyobraźni, emocji i nadmiernie nobilitowanych form empatii. Wszak w sferze doznań jakoś odczuwanej „przeszłości” nie ma performance’ów, czy teatralizacji bardziej uprzywilejowanych od innych. Inaczej rzecz wyglądała w przypadku narracji kiedyś ocenianych jako logicznie zdyscyplinowane (zdania zasadne, silne merytorycznie, intersubiektywnie uzgodnione), albo jako sformułowania chybione, idiosynkratyczne, zatem naukowo nieakceptowalne. Prawdą jest, że archeologia badająca kulturę w pradziejach pozostanie częścią społecznej, aktualnej rzeczywistości. Czy to jednak musi oznaczać przymusową zgodę na bezkrytyczny konstruktywizm, bezwarunkowe poddanie się wyłącznie awangardowym dzisiaj ofertom spojrzenia na prądziejową przeszłość kulturową? Czy tzw. klasyczna myśl etnologiczna, socjologiczna, religioznawcza, lingwistyczna ma być pomijana, ponieważ została – jak sądzą niektórzy – skompromitowana lub całkowicie wyeksploatowana? Czy w dopuszczalnym obecnie naporze rozmaitych posthumanistycznych mitologii uda się archeologii podtrzymać nobliwy epistemologiczny mit – mit humanistycznej naukowości?

Jak widzimy, archeologia mając do dyspozycji zabytki prehistorycznej przeszłości może dostrzegać w nich relikty kultury, ale w bardzo różnorakim rozumieniu. W dziejach powiązań myśli archeologicznej z humanistyką zaznacza się pewna sinusoida. Zapoczątkowały ją pozytywistyczne ujęcia poprzestające na opisach, klasyfikacjach zabytków, gdy pojęcie kultury obejmowało tylko zbiory dawnych przedmiotów. Zamykają ją dziejesz tendencje do wykluczenia kultury i nobilitowania spoczywających w swej materialności rzeczy: doświadczanych estetycznie, bądź poddawanych przyrodoznawczej ekspertyzie. Gdzieś pośrodku tych spotkań archeologii z naukami społecznymi był moment humanistycznej refleksji nad kulturą jako sposobem ucieleśniania grupowych wartości i norm.

BIBLIOGRAFIA

- Brooks, A. S. 2009. „Thoughts on „Transitions”: A Foreword.” W *Sourcebook of Paleolithic Transitions. Methods, Theories, and Interpretations*, red. M. Camps, P. Chauhan. V-XI. New York: Springer.
- Burdukiewicz, J. M. 2012. „Początki kultury symbolicznej w dziejach ludzkości.” W *Sic erat in facis. Studia i szkice historyczne dedykowane Profesorowi Bogdanowi Rokowi*, red. E. Kościk, R. Żerelik, P. Badyna, F. Wolański, 249–262. Toruń: Wydawnictwo Adama Marszałek.
- Burszta, W. 1982. „W świecie ideacyjnych kodów – propozycje Warda Goodenough’a.” *Lud* 66: 45–60.
- Chmielewski, P. 1988. *Kultura i ewolucja*. Warszawa: PWN.

- Christensen, L. B., Warburton D. A. 2003. „Symbol for them / symbol for us.” W *Criteria of Symbolicity*, red. P. Buissac, 38–44. Toronto: University of Toronto.
- Daszkiewicz, W. 2014. „Bronisława Malinowskiego funkcjonalna teoria kultury.” *Człowiek w kulturze* 24: 321–344.
- Domańska, E. 2007. „„Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce.” *Teksty Drugie* 5: 48–61.
- Domańska, E. 2008. „Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami.” *Kultura Współczesna* 3: 9–21.
- Duff, A. I., Clark, G. A., Chadderon, T. J. 1992. „Symbolism in the Early Paleolithic. A Conceptual Odyssey”. *Cambridge Archaeological Journal* 2 (2): 211–229.
- Flis, M. 2000. *Antropologia społeczna Radcliffe’a – Browna. Z wyborem pism*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Gediga, B. 2016. „Kilka refleksji na temat chronologii i periodyzacji w archeologii.” *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 11: 58–63.
- Gosden, Ch. 1999. *Anthropology and Archaeology. A Changing Relationship*. London, New York: Routledge.
- Graebner, F. 1911. *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter.
- Guzowska B. 2015. „Estetyzacja – nowa matryca kultury”. *Człowiek i Społeczeństwo* 39: 57–67.
- Ivanov, V. V., Toporov, V. N. 1974. *Issledovanija v oblasti slawjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskwa: Nauka.
- Jones, M. 2005. „Ecological Archaeology.” W *Archaeology. The Key Concepts*, red. C. Renfrew, P. Bahn, 59–63. London, New York: Routledge.
- Józefów-Czerwińska, B. 2020. „W poszukiwaniu początków oraz prób zrozumienia „zachowań symbolicznych”. Zarys problematyki.” *Folia Praehistorica Posnaniensia* XXV: 91–108.
- Klejn, L. 2005. *Istorija archeologičeskoj mysli. Kurs lekcij*, Sankt Peterburg: Izdatelstvo SPBGU.
- Kmita, J. 1987. „Myślenie mitologiczne w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory”. W *Symbol i poznanie*, red. T. Kostyrko, 139–156. Warszawa: PWN.
- Kowalski, A. P. 2013. *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Epigram.
- Kowalski, A. P. 2017. *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Malinowski, B. 1958. *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mallory, J. P. 2009. „The conundrum of Iron Age ceramics: The evidence of language.” W *Relics of Old Decency: Archaeological studies in later prehistory*, ed. G. Cooney, K. Becker, J. Coles, M. Ryan, S. Sievers, 181–192. Dublin: Wordwell.
- Mamzer, H., Ostojka-Zagórski, J. 2007. „Orientacje badawcze w polskiej archeologii.” *Nauka* 1: 131–148.
- Mamzer, H., Ostojka-Zagórski, J. 2010. „Źródła archeologiczne: artefakty czy językowe o nich wypowiedzi?” *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 16: 227–250.
- Meringer, R. 1905. „Wörter und Sachen.” *Indogermanische Forschungen* 17: 100–166.

- Minta-Tworzowska, D. 2013. „Pamięć, „miejsca pamięci” jako budujące tożsamość w ujęciu archeologii.” *Przegląd Archeologiczny* 61: 33–50.
- Minta-Tworzowska, D. 2019. „The program of „new” aesthetics regarding the expectations of archaeologists.” *Folia Praehistorica Posnaniensia* XXIV: 149–163.
- Olsen, B. 2013. *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. B. Shal-lcross. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Pałubicka, A. 1985. „O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej.” *Studia Metodologiczne* 24: 51–76.
- Piątkowski, K. 1993. *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Poniatowski, S. 1922. „Zadanie i przedmiot etnologii.” *Archiwum nauk antropologicznych* II (2): 1–30. Lwów: Towarzystwo Naukowe.
- Poniatowski, S. 1948. „Zagadnienie paralelizacji kultur paleolitycznych z kulturami etnologicznymi.” *Lud* XXXVIII: 28–34.
- Preucel, R., W. 2006. *Archaeological Semiotics*. Malden: Blackwell Publishing.
- Rebay – Salisbury, K. C. 2011. „Thoughts in Circles: Kulturkreislehre as a Hidden Paradigm in Past and Present Archaeological Interpretations.” W *Investigating Archaeological Cultures. Material Culture, Variability, and Transmission*, red. B.W. Roberts, M. Vander Linden, 41–60. New York: Springer.
- Robb, J. E. 1998. „The Archaeology of Symbols.” *Annual Review of Anthropology* 27: 329–346.
- Smith, G.E. 1915. *The migrations of early culture. A study of the significance of the geographical distribution of the practice of mummification as evidence of the migrations of peoples and the spread of certain customs and beliefs*. Manchester: Manchester University Press.
- Sokolewicz, Z. 2015. „Etnografia / etnologia / antropologia a nauki historyczne wobec koncepcji społeczeństwa pierwotnego.” *Rocznik Antropologii Historii* V (8): 17–26.
- Sztompka, P. 1971. *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej*. Wrocław: Ossolineum.
- Toporkov, A. L. 1989. „Simvolika i ritualnye funkcii predmetov materialnoj kultury.” W *Etnografičeskoe izučenie znakovyh sredstv kultury*, red. A.S. Mylnikov, 89–101. Leningrad: „Nauka”.
- Toporov, V. N. 1986. „Drevnebalkanskaja neolitičeskaja civilizacija /DBN/; obščij vzgljad.” W *Balkany v kontekste sredizemnomorja. Problemy rekonstrukci jazyka i kultry*, red. V.V. Ivanov, 12–15. Moskva: Institut Slavjanovedenija i Balkanistiki AN SSSR.
- Toporov, V. N. 2010. „O proischoždeni nekotorych poetičeskich simvolov. Paleolitičeskaja epocha.” W *Mirovoe derevo. Universalnye znakovye komplekсы*, t. I, 52–82. Moskva: Rukopisnye Pamjatniki Drevnej Rusi.
- White, L. A. 1949. *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*. New York: Farrar, Straus.
- Zeidler – Janiszewska, A. 1993. „Estetyka jako współczesna „filozofia pierwsza”?” *Kultura Współczesna* 2: 142–150.

ARCHAEOLOGY IN THE STUDY OF THE CULTURE OF PREHISTORIC COMMUNITIES

SUMMARY

Archaeology is a discipline that does not develop social theory and concepts of culture itself. In this respect, it is destined to collaborate with social sciences, mainly ethnology and sociology. The article presents the successive stages of transferring certain cultural theories to archaeology. From evolutionism, through functionalism, configurationism, semiotics, to current trends in the humanities, archaeology has defined the essence of culture in various ways. There is a tendency. Initially, the positivist paradigm of empiricism prevailed. During the period of the attractiveness of semiotic methods, cognitive and symbolic anthropology, efforts were also made to apply ideological concepts of culture in archaeology. Nowadays, after the iconic and performative turn, after the „return to things”, archaeology is once again offered by humanities to understand culture identified with knowledge of material objects or with the experience of the so-called past derived from the sensual experience of artifacts. One can see the gradual disappearance of intellectual effort in favor of the growing attractiveness of the archaeological spectacle, an event depicting prehistoric realities. Archaeology is increasingly devoted to naturalistic analyses of monuments, once again setting aside studies of culture understood as a past, social action-normative system.

Keywords: archaeology, theory of culture, archaeological studies of culture, theory of archaeological research
