

Przeszłość społeczna
Próba konceptualizacji

PUBLIKACJA PRZYGOTOWANA
PRZEZ KOMISJĘ ANTROPOLOGII PRADZIEJÓW I ŚREDNIOWIECZA
DZIAŁAJĄCĄ PRZY KOMITECIE NAUK PRA- I PROTOHISTORYCZNYCH PAN

KOMITET REDAKCYJNY:
ARKADIUSZ MARCINIAK — PRZEWODNICZĄCY
JAN MICHAŁ BURDUKIEWICZ
DOROTA CYNGOT
HANNA KOWALEWSKA-MARSZAŁEK
FRANCISZEK M. STĘPNIOWSKI
STANISŁAW TABACZYŃSKI
ANNA ŻALEWSKA

Przeszłość społeczna

Próba konceptualizacji

Redakcja: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak,
Dorota Cyngot, Anna Zalewska

Wydawnicwo Poznańskie • Poznań 2012

© Copyright by Autorzy, 2012
© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o., Poznań 2012

Redakcja: Roman Bąk

Projekt okładki: Teresa Murak, Dariusz Wyczółkowski
Rzeźba: Teresa Murak, Chrystus Pantokrator 2010, Centrum Rzeźby Orońsko;
materiał: żeliwo, piasek; wym. średnica 2 m
Fotografia: Dariusz Zgutka

Komputerowe opracowanie okładki: Jacek Dudek

Praca współfinansowana ze środków PAN – Komisji Archeologicznej przy Oddziale Poznańskim PAN oraz Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.

Niniejszy projekt został zrealizowany przy wsparciu finansowym Komisji Europejskiej (Program Kultura 2007-2013). Publikacja odzwierciedla jedynie stanowisko jej autorów i Komisja Europejska nie ponosi odpowiedzialności za umieszczoną w niej zawartość merytoryczną.

The project has been funded with support from the European Commission („Culture” 2007-2013). This publication reflects the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.



DG Edukacja i Kultura

Program „Kultura”



archaeology in contemporary europe

professional
practices &
public outreach

ISBN 978-83-7177-791-2

Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o.
ul. Fredry 8, 61-701 Poznań,
Sekretariat: tel. +48 61 853-99-10, faks +48 61 853-80-75
Dział handlowy: tel. +48 61 852-38-44
<http://www.wydawnictwopoznanskie.com>
e-mail: sekretariat@wydawnictwopoznanskie.com

STANISŁAW TABACZYŃSKI

Kultura i kultury

Odmienności w tradycyjnym postrzeganiu kultury można uznać za podobne, pod wieloma względami „do różnych, ale równoważnych sposobów doświadczenia fizycznego”.

Niels Bohr 1963

Człowiek był hierarchicznie ustratyfikowanym zwierzęciem, czymś w rodzaju wielowarstwowego osadu ewolucyjnego, w którego definicji każdy poziom – organiczny, psychologiczny, społeczny i kulturowy – miał sobie tylko przypisane, bezspornie mu przynależne miejsce. Aby się przekonać, czym jest naprawdę, musieliśmy nakładać na siebie, niczym wielobarwne nitki, które tworzą kunsztowny holograficzny deseń, wyniki badań z zakresu różnych, zajmujących się wszystkimi tymi poziomami dziedzin – antropologii, socjologii, psychologii, biologii; a gdy już tego dokonaliśmy, w naturalny sposób ukazał się nam najważniejszy wśród wszystkich konstytuujących człowieka poziomów (jedyny poziom wyróżniający jego odrębność na tle innych istot) – poziom kultury, a wraz z nim to, co on sam ma nam do powiedzenia o tym, czym naprawdę jest człowiek.

Clifford Geertz 2005: 56

1. SPORY O DEFINICJĘ

Wiele podstawowych zagadnień nauk o człowieku wiąże się z pojęciem kultury, a rozwój szeroko rozumianych nauk antropologicznych opisywany bywa, nie bez racji, w terminach ciągle ponawianych prób odpowiedzi na pytanie o treść tego pojęcia. Zastępujących na uwagę definicji kultury jest przy tym niemal tyle, ilu badaczy podejmujących próbę takiej odpowiedzi. Definicje te z trudem, i tylko po części, dają się jednak uporządkować w sekwencję odpowiadającą kumulatywnemu przyrostowi wiedzy o kulturze. Są bowiem często raczej wyrazem przyjętych implicite założeń ontologicznych, które nie są niezależne od postawy badawczej, formacji uniwersyteckiej, zainteresowań i osobistych preferencji oraz

doświadczeń ich autorów. Specjalizacja, aparat pojęciowy i nadmierne często przywiązywanie badaczy do rekwizytów własnego warsztatu powodują, że także, a może szczególnie, w naukach o kulturze „prawo młota” Abrahama Kaplana (1964: 28) znajduje swe spektakularne zastosowanie. Archeologia nie jest szczególnym wyjątkiem w tej regule (Moore, Keene red. 1983).

W rezultacie mamy do czynienia z mnogością definicji częściowych, utrwalających chwiejność i wieloznaczność terminu. Dalekie są też one od spełnienia „...warunku eliminowalności, który wymaga od definicji, aby umożliwiła zastąpienie *definiendum* przez *definiens* we wszystkich kontekstach” (Gedymin 1965). Mimo wyraźnego postępu badań nad wieloma aspektami złożonego zjawiska kultury nie wydaje się, żeby dziś trudności sformułowania zadowalającej definicji kultury były mniejsze niż te, z jakimi borykali się niemal pół wieku temu Alfred L. Kroeber i Clyde Kluckhohn (1952). Niemniej jednak termin „kultura” stosowany jest ciągle w odniesieniu do grupowania istotnych odmienności dostrzeganych w zespołach materiału kopalnego, a jego walor heurystyczny – mimo ponawianej krytyki – nie został nigdy konkluzywnie podważony (szerzej Tabaczyński red. 2000). Wielość podejść i spory o definicję mają oczywiście określone konsekwencje, także w zakresie interesującego nas stosunku różnie pojmowanej kultury do jej rzeczowych, dostępnych obserwacji empirycznej korelatów. Stosunek ten ulegał zresztą charakterystycznym zmianom, które stanowiły swoiste cezury określające odmienność rozumienia samego pojęcia kultury w kolejnych okresach jej badania. Odmienności te – w koniecznym skrócie i pewnym uproszczeniu – przedstawimy poniżej.

2. KULTURA W SENSIE ATRYBUTYWNYM I KULTURY W SENSIE DYSTRYBUTYWNYM

Pojęcie kultura należy do terminów najbardziej wieloznacznych, a jednocześnie najczęściej używanych w naukach społecznych. Pojęcia tego używa się dziś w dwu różnych kontekstach. W ich charakterystyce będziemy odwoływać się tu zwłaszcza do bardzo jasno sformułowanych opinii Zygmunta Baumana (1966: 35 n.). W jednym z kontekstów słowo „kultura” występuje bez przymiotników lub z takimi przymiotnikami, które nie pełnią funkcji określników czasowo-przestrzennych.

W obu przypadkach – pisze Bauman – rozumie się kulturę jako atrybut, zwykle bardzo istotny, rodzaju ludzkiego w ogóle: jaki atrybut ma się na myśli, precyzują rozliczne będące w użytku definicje; może to być White’owska „zdolność tworzenia symboli i nadawania znaczeń”, „zdolność uczenia i uczenia się”, którą uwypukla Ashley Montagu, czy po prostu „zdolność wytwarzania przez ludzi rzeczy i idei, które nie istniałyby, gdyby nie istnieli ludzie – ale zawsze atrybut

ów pomyślany jest jako charakterystyka ludzi w ogóle, jako coś, co różni „ludzi” od „nie-ludzi”.

Jest jednak także zgoła inny kontekst, w jakim słowo „kultura” bywa używane. Ten właśnie kontekst spotyka się najczęściej w studiach archeologicznych, etnograficznych i socjologicznych. Wszystkie one dotyczą przedmiotu badań zlokalizowanego w czasie i przestrzeni. Badacza nie interesuje tu kultura bez przymiotników. Słowo to pojawia się zawsze z przymiotnikiem lokalizującym kulturę w czasie i przestrzeni geograficznej albo społecznej, bądź też w obydwu wymiarach naraz. W tym drugim kontekście – precyzuje Bauman (1966: 37) – „pojęcie kultury oznacza nie to, co będąc wspólne wszystkim ludziom i stanowiąc ich atrybut, różni zarazem rodzaj ludzki od wszystkiego, co nieludzkie – lecz to, co różni jednych ludzi od drugich”.

Różnica między kulturą w sensie atrybutywnym a kulturą w sensie dystybutywnym jest taka, jak między tym, co ogólne, a tym, co szczególne. „Różnica pojęć jest więc – kontynuuje Bauman (op.cit.) – głównie różnicą perspektyw poznawczych spotykaną także w wielu innych przypadkach, na przykład wtedy, gdy bada się raz odmienność anatomiczną rodzaju ludzkiego od prymatów, innym zaś razem osobliwości poszczególnych ras ludzkich”. Należy więc być bardzo ostrożnym w ocenie twierdzeń o kulturze „w ogóle” i twierdzeń przenoszonych z mniejszą już zasadnością na poszczególne, z osobna wzięte kultury, i odwrotnie. Postulat ukucia nazw odrębnych dla obydwu sensów pojęcia „kultura” analogicznie do tego rozróżnienia, które usankcjonowali lingwiści, kwitując je terminami „mowa” i „język”, nie wydaje się, jak dotąd, bliski spełnienia z różnych przyczyn.

Wobec niedostatków aparatu terminologicznego staranne rozróżnienie kontekstu, w jakim użyte zostaje słowo „kultura”, jest sprawą szczególnej wagi. Dotyczy to np. ogólnych twierdzeń o ciągłości, lub jej braku, badanych zjawisk kulturowych. Należy podkreślić, że określeniu „ciągłość” w zależności od kontekstu przypisywać można różne zakresy znaczeniowe. Pojęcie ciągłości ma zgoła inne znaczenie np. w paleontologii w odniesieniu do ewolucji gatunków żywych, a inne – w naukach historycznych i społecznych. Prawomocność rekonstrukcji przyrodnika jest bowiem oparta na mechanizmie dziedziczenia i biologicznej więzi reprodukcji. Rekonstrukcja zjawisk historycznych oparta jest natomiast na mniej pewnych podstawach. Kwestia ta przed laty była przedmiotem żywej polemiki między zwolennikami i przeciwnikami interpretacji ewolucjonistycznej w etnologii. Warto podkreślić, iż z historii tego sporu nie wyciągnięto w archeologii należytych wniosków. Na przykład ogólne twierdzenie o ciągłości zjawisk kulturowych może być odczytywane wieloznacznie, w zależności od zakresu, jaki przypiszemy przymiotnikowi „kulturowy”. Przymiotnik ten obarczony jest taką samą wieloznacznością i zmiennością zakresów znaczeniowych co pojęcie „kultura”, będące jego podstawą słowotwórczą.

Gdybyśmy — szukając odpowiedzi na postawione wyżej pytanie — rozumieli termin „kultura” w sensie atrybutywnym, a więc najbardziej ogólnym, bez określnika nadającego temu pojęciu pewne ograniczenia czasowe i przestrzenne, to na pytanie o ciągłość tak rozumianej kultury odpowiemy twierdząco. W przeciwieństwie bowiem do poszczególnych wytworów kulturowych, zarówno materialnych, jak i obyczajowych, społecznych, ideologicznych, które mogą być (i są) nieciągłe, mogą one po prostu przestać istnieć nie pozostawiając żadnej kontynuacji, żadnego „potomstwa” w postaci form pochodnych, tradycji itp. Szeroko, atrybutywnie pojmowane kultury przeżywają zawsze jako odwzorowane transmutacje stanów poprzednich. Kultura ludzka jest ciągłością. Będzie trwała zawsze dłużej niż jej aktualni nosiciele. Populacja ludzka może bowiem istnieć bez pewnego typu wytworów — nie może jednak egzystować bez kultury. Te ogólne twierdzenia, będące przedmiotem wnikliwych rozważań Davida Clarke’a (1968), są w sposób oczywisty zgodne z codziennym doświadczeniem badawczym archeologa. Rozpatrując jakiegokolwiek społeczeństwa ludzkie, ma on zawsze do czynienia z ciągłością kultury pojmowanej atrybutywnie i brakiem ciągłości kultur poszczególnych, to jest kultur pojmowanych dystrybutywnie (lub partytywnie).

Postępowanie archeologa wydzielającego „kultury” da się porównać do czynności, jakich dokonuje antropolog, wyodrębniając rasę z całości gatunku. Analogia jest uderzająca i warto przyjrzeć się jej bliżej. Podział gatunku *Homo sapiens* na rasy (podgatunki) zależy od przyjętych kryteriów klasyfikacyjnych (np. wg fenotypu lub genotypu), których dobór stanowi podstawę wielu równouprawnionych schematów systematyki antropologicznej. W związku z tym zdarza się, że „fenotypowo dane indywiduum jest przedstawicielem rasy czystej, podczas gdy genotypowo zależy od ras różnych”. O ile nawet badacze zgadzają się na trójpodział Georges’a Cuviera na „wielkie rasy” — białą, czarną i żółtą, dalsze ich podziały, a także przynależność wielu badanych populacji do określonej rasy, budzą niekiedy spory.

Kultury archeologiczne reprezentują też jednostki różnego stopnia wielkości. Są one wyodrębniane za pomocą mniej lub bardziej arbitralnie dobieranych kryteriów. Jeśli kryteria wzmocnimy — otrzymamy jednostki mniejsze, a za to bardziej jednolite i ściślej lokalizowane w czasie i przestrzeni; jeśli natomiast kryteria osłabimy — otrzymamy jednostki większe, mniej jednolite wewnątrznie i bardziej rozciągnięte w czasie i przestrzeni.

3. KULTURY ARCHEOLOGICZNE — MODEL DAVIDA L. CLARKE’A

Pojęcie „kultura” i jego pochodne oznaczać mogą w archeologii, podobnie jak w innych naukach społecznych, zespoły tak niejednakowej rangi i stopnia złożoności, jak np. kultura poszczególnej wioski (osady), plemienia, regionu, a także, w społeczeństwach bardziej złożonych, kultura określonej grupy

społecznej czy zawodowej. Pojęciem tym oznaczać można także kulturę w najogólniejszym tego słowa znaczeniu – można np. mówić o kulturze europejskiej w epoce brązu, kulturze wieków średnich, kulturze renesansu itp. W każdym z wymienionych przypadków użycie terminu „kultura” jest poprawne. Jeśli jednak pojęcie to wprowadzamy do taksonomii archeologicznej, to do terminu „kultura” dodajemy zwykle określnik lokalizujący daną kulturę możliwie dokładnie w czasie i przestrzeni, a także wyznaczający zakres znaczeniowy samego pojęcia.

Stosunek między wymienionymi taksonami archeologicznymi zbliżony jest pod wieloma względami do tego, jaki w klasyfikacji gatunków zwierzęcych i roślinnych zachodzi, np. między taksonami: gatunkiem (*species*) a rzędem (*ordo*) lub rodzajem (*genus*). Podobnie jak w naukach przyrodniczych, przy definiowaniu zespołów archeologicznych i posługiwaniu się terminami taksonomicznymi przestrzegać winniśmy z największą skrupulatnością wzajemnych stosunków nadrzędności i podrzędności poszczególnych taksonów. W archeologii, podobnie jak w naukach przyrodniczych, wszelkie taksony niższego rzędu stanowią część składową zespołów wyższego rzędu. W ten sposób podkultura archeologiczna jest częścią kultury archeologicznej, ta z kolei wchodzi z reguły w skład zespołów wyższego rzędu, takich jak grupa kultur, kompleks technologiczny.

Problem taksonomii archeologicznej jest z natury rzeczy kontrowersyjny. Podział materiałów archeologicznych na zespoły kulturowe zależy bowiem od przyjętych kryteriów klasyfikacyjnych, których subiektywny dobór stanowić może podstawę wielu równouprawnionych schematów systematyki archeologicznej. Archeolog stoi tu przed takim samym zagadnieniem, jak antropolog wyodrębniający rasę z całości gatunku lub językoznawca tworzący schemat systematyki językowej, czy wreszcie etnolog systematyzujący materiał etnograficzny. W każdym z tych przypadków istnieją podstawy dla tworzenia wielu równouprawnionych podziałów, odbierając jednocześnie każdemu z nich walor wyłączności. Istotne jest jedynie, aby podział taki był poprawny merytorycznie i logicznie, przeprowadzony konsekwentnie i przydatny w badaniach empirycznych. Najbardziej lapidarnie ujmuje to Lévi-Strauss, nawiązując do procedury stosowanej w genetyce i demografii wyodrębniania izolatów. Według Lévi-Straussa (1958: 325), „kulturą zwiemy każdy zespół etnograficzny, który – z punktu widzenia danego badania – wykazuje w stosunku do innych istotne odmienności”. Kulturę archeologiczną można by zatem – analogicznie – rozumieć jako zespół źródeł kopalnych, wykazujący w stosunku do innych pewne „istotne” odmienności. Jest to jednak zaledwie tylko pewien punkt wyjścia dla systematyki archeologicznej.

Wydaje się, iż dobrym punktem wyjścia w tworzeniu opartej na naukowych, a nie intuicyjnych podstawach taksonomii archeologicznej jest określenie znaczenia i zakresu pojęcia cechy wytworów, jako jednostki najmniejszej,

wyjściowej, a następnie integrowanie tego pojęcia w układy wyższego rzędu; najpierw — wytwory i typy wytworów, następnie — zespoły typów, kultury, grupy kultur i kompleksy technologiczne. W ten sposób zbudowany jest hierarchiczny model układów archeologicznych Davida Clarke'a (1968). Ideą przewodnią tego modelu jest zasada klasyfikacji politetycznej, której zastosowanie w archeologii wymagałoby osobnego omówienia (Tabaczyński, Pleszczyńska 1974: 7-94).

Sam model wielostopniowych układów archeologicznych stanowi niewątpliwie jedną z najbardziej doniosłych propozycji teoretycznych we współczesnej archeologii. Mimo występujących w nim rozmaitych kontrowersyjnych sformułowań, stwierdzić trzeba, że Clarke zawarł w nim odważny i niebanalny materiał, który stanowić może silną podniechęć do samodzielnych przemyśleń, choć na generalną ocenę jego wartości poznawczej jest jeszcze z pewnością za wcześnie. Ostatecznie zadecyduje o tym praktyka badawcza. Ciekawe byłoby jednak, jak to proponuje Carl-Axel Moberg (1980: 305 n.), przeprowadzenie studiów porównawczych i skonfrontowanie modelu Clarke'a z ostatnimi propozycjami Lewisa R. Binforda oraz pracami badaczy skupionych wokół Centre d'Analyse Documentaire pour l'Archéologie CNRS we Francji. Jest to jednak wcale niełatwe zadanie na przyszłość.

Nie podejmując zatem oceny całościowej, wydaje się jednak, iż celowe będzie ustosunkowanie się do niektórych, szczególnie interesujących propozycji zawartych w modelu Clarke'a. W modelu tym jednostką najmniejszą jest cecha wytworu, a największą — grupa kultur i kompleks technologiczny. Jakkolwiek układy zawarte w modelu zawierają kategorie tak różne co do stopnia złożoności, z analizy ich wynika, zdaniem Clarke'a, iż stosunki między sąsiadującymi ze sobą stopniami tej hierarchii wykazują zawsze uderzające regularności.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej rozważaniom Clarke'a na szczeblu cech (atrybutów) w obrębie populacji wytworów oraz wytworów jako systemów sprzężonych z sobą cech. Cecha i wytwór stanowią układy najniższego rzędu, dostępne obserwacji archeologicznej.

Wytwór to każdy przedmiot przekształcony przez człowieka i posiadający pewien zbiór nadanych mu przez niego właściwości. Jest to zarazem najbardziej namacalny, kopalny przekaz ludzkiego działania. Utrwalając pewną sferę ludzkiej aktywności, sam wytwór stanowi całość zespalającą układy niższego rzędu, którymi są cechy. Przypomina to pod pewnym względem strukturę związków chemicznych, których poszczególne składniki występują rzadko lub też nie występują wcale w stanie niezależnym.

Pamiętać przy tym trzeba, że każdy przedmiot materialny ma nieskończenie wiele cech oraz że mogą być one ze sobą sprzężone na nieskończenie wiele sposobów. Powstaje zatem konieczność selekcji. Wytwór kulturowy bada się zawsze ze względu na pewien kwestionariusz badawczy. Analiza winna więc oddzielić cechy nieistotne z punktu widzenia danego badania od cech

istotnych, to jest takich, które stanowią zmienne rozpatrywanego systemu, i których wartości lub stany mogą zmieniać się wraz z systemem jako jego składowe.

W każdej z archeologicznych cech (za główne uważa Clarke cechy dotyczące: tworzywa, ukształtowania, rozmiarów, detali i rozmieszczenia detali) wyróżnić można dwa aspekty:

(1) zbiór ograniczeń funkcjonalnych, koniecznych dla użytkowania wytworu,

(2) dopuszczalny zakres różnorodności lub stanów wytworu w obrębie tego zbioru.

Komponenty te można określić sumarycznie jako funkcjonalne i idiosynkratyczne stopnie swobody danej cechy. Nawet najbardziej funkcjonalna cecha ma przy tym pewien idiosynkratyczny stopień swobody — podobnie jak najbardziej idiosynkratyczna cecha wykazuje zawsze pewne ograniczenia funkcjonalne. W wyniku ścierania się „wolnego wyboru” z funkcjonalnością powstają rozkłady prawdopodobieństwa tych cech, które są wynikiem działania człowieka. Rozkłady te są bardziej skupione dla tych cech, w których postulat funkcjonalności działa bardziej ograniczająco.

Wyższym szczeblem modelu będą rozważania dotyczące typu wytworów. Clarke stwierdza, iż monotetyczne pojęcie typu jako zbioru wytworów całkowicie jednorodnych, ze względu na pewien układ własności, jest utopią. Stąd konieczność rozluźnienia wymagań i wprowadzenia do taksonomii archeologicznej pojęcia zbioru politetycznego (Clarke 1968; Sokal, Sneath 1963; Tabaczyński, Pleszczyńska 1974: 16 n.).

Typ wytworów może być traktowany statycznie lub dynamicznie. W ujęciu statycznym jest to zbiór wytworów politetyczny względem pewnego układu własności. W ujęciu dynamicznym jest to pewien proces kulturowy, w którym rządzą określone prawa probabilistyczne i który jest uzależniony od swego otoczenia zarówno kulturowego, jak i naturalnego. Parametrem procesu jest na ogół czas, chociaż można by także dla ustalonego czasu rozpatrywać proces o współzależnych zmiennych od położenia geograficznego. W dalszym ciągu Clarke rozważa proces z czasem jako parametrem. Byłoby podejściem dość sztucznym traktować typ wytworów jako proces, którego stany wyjściowe można obserwować w sposób ciągły. Trzeba raczej skwantować czas i przyjąć jako stan wyjściowy wytwory danego typu powstałe w rozważanym kwancie czasu.

Przedział czasu musi być na tyle niewielki, aby zbiór wytworów był jednorodny, stanowiąc zbiór politetyczny względem pewnego układu własności. Taki wycinek procesu stanowi jedną fazę. Obserwacji archeologa dostępne są z reguły jedynie dane różnych, niekiedy odległych faz, które na skutek tego mogą sprawiać wrażenie zupełnie odrębnych typów — tak różne są odpowiadające im politetyczne zbiory własności. Gdyby jednak dostępna była cała realizacja, można by stwierdzić, że zmiany są stopniowe i ciągłe,

i stąd mamy wciąż do czynienia z tym samym procesem stanowiącym typ wytworów. W każdej realizacji takiego procesu można na ogół wyróżnić kilka okresów: przejściowy, wzrostu, dojrzałości i zanikania, po którym znów następuje okres przejściowy. Okresy przejściowe dzielą między sobą realizacje dwóch różnych procesów typów wytworów. Zmiany są tu tak duże, że należy uznać oba procesy za różne. Poszczególne okresy natomiast są podzielone fazami o szczególnie szybkich zmianach.

Kolejnym krokiem jest wprowadzenie pojęcia „zespołu archeologicznego” jako zbioru powiązanych ze sobą i współczesnych sobie typów wytworów. Do tak określonego zespołu należeć mogą różne typy wytworów, lecz tylko takie, które występują razem i pozostają do siebie w relacji równoczesności.

Kultura archeologiczna według Clarke’a jest pewnym politetycznym zbiorem określonych i reprezentatywnych wytworów, występujących zwarcie razem w zespołach na określonym terytorium. Warunki dotyczące homogeniczności rozrzutu czasowego i przestrzennego zawarte są przy tym w definicji zespołu.

Następnym szczeblem rozwoju jest grupa kultur, to jest rodzina kultur przechodnich. Chciałbym tylko przypomnieć i podkreślić, że stosunek między kulturą a grupą kultur archeologicznych zbliżony jest do tego, jaki w klasyfikacji gatunków zwierzęcych i roślinnych zachodzi między taksonami: gatunkiem (*species*) rzędem (*ordo*) lub rodzajem (*genus*).

Najwyższym stopniem klasyfikacyjnym jest kompleks technologiczny. Są to zgrupowania kultur, które nie są wzajemnie ze sobą powiązane ani równoległe, lecz które, wskutek oddziaływania wspólnych czynników środowiskowych, gospodarczych i technologicznych, współposiadają politetycznie rodziny typów. Niezmiernie ważnym momentem jest tu wykazanie, że powstanie kompleksu technologicznego oznacza osiągnięcie przez różnie rozwijające się układy kulturowe tego samego stanu równowagi opartej na podobnej strategii gospodarczej, stosowanej w podobnych środowiskach naturalnych, przy zastosowaniu podobnej technologii i przebyciu podobnych torów czasowych. Wydaje się, że pojęcie to stanowi niebanalny instrument analizy i interpretacji wielu zjawisk pradziejowych obserwowanych m.in. na ziemiach polskich.

W zakończeniu jeszcze kilka uwag na temat proponowanego przez Clarke’a politetycznego modelu kultury archeologicznej.

(1) W ujęciu Clarke’a, niezależnie od szczególnej właściwości swej formy zewnętrznej, każdy system kulturowy sprowadza się w istocie rzeczy do pewnej klasy wyuczonych zachowań i materialnych rezultatów tych zachowań, przekazywanych społecznie przez jednostkę lub grupę innym jednostkom czy grupom.

(2) Podejście Clarke’a natrafi z pewnością na krytykę. Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, iż traktowanie materiałów archeologicznych jako „em-

pirycznych wskaźników” zachowań, czynności, a także cech dyspozycyjnych i zjawisk psychicznych człowieka kopalnego, jest płaszczyzną umożliwiającą jednakowe podejście i przyjęcie tych samych kryteriów klasyfikacyjnych w archeologii co w innych naukach, w szczególności w antropologii kultury.

(3) Clarke traktuje kulturę jako system informacyjny, przy czym zabytki to swoiste kanały informacyjne, a cechy – to przekazywane komunikaty. Podejście takie może budzić zastrzeżenia. Świat widziany *sub specie communicationis* nie jest bowiem jedynym światem. Komunikacja jest tylko „wątlą nadbudową” nad czymś, co dzieje się pod jej powierzchnią. Umberto Eco (Eco, Rorty, Culler, Broke-Rose 1996) słusznie jednak stwierdza, że „ta wątlą nadbudowa do tego stopnia uczestniczy we wszelkim naszym zachowaniu, że próba jej użycia jako sposobu naszego istnienia w danych okolicznościach jest próbą wielkiej wagi [...], ale systemy działań można interpretować jako systemy znaków tylko pod warunkiem, że poszczególne systemy znaków włączają się w globalny kompleks systemów działań. [...] Wydaje się, że model Clarke’a spełnia ten warunek”.

(4) Teorio-informacyjna definicja kultury u Clarke’a koresponduje z definicją radzieckiego semiotyka J. Łotmana (1967: 30). W jego ujęciu kultura to „całokształt niedziedzicznej informacji, którą gromadzą i przekazują różnorodne społeczności ludzkie”. Analizując obie definicje, warto wszakże przypomnieć o konieczności wyraźnego rozróżnienia zjawiska komunikowania się od zjawiska informowania. Zwraca na to słusznie uwagę Stanisław Piekarczyk (1972: 111 n.). Nie wchodząc w szczegóły, stwierdzimy tylko, że w teorii Clarke’a rozróżnienie to bądź nie zachodzi, bądź też nie jest dostatecznie wyraźne. Problem jest natomiast istotny, gdyż jeśli wytwory kulturowe uznamy za swoiste kanały informacyjne, a cechy tych wytworów za przekazywane komunikaty, to stwierdzić trzeba, iż emitowane przez wytwory komunikaty stają się dla archeologa znaczącymi informacjami tylko pod warunkiem, że rozumie on treść tych komunikatów. Innymi słowy, że zdoła właściwie odczytać kod, czyli system semiotyczny danego komunikatu. Nie trzeba bliżej uzasadniać, że nie zawsze warunek ten jest spełniony. Rzecz należałoby ująć dynamicznie i stwierdzić, że w miarę rozwoju wiedzy nasze możliwości dekodowania komunikatów rosną.

(5) Jednakże, jak pisze Piekarczyk (1972: 116), „izomorficzne odwzorowanie struktury sensownej działań ludzkich w modelu historyka (a poznawanie przeszłości przez historyka i, dodajmy, archeologa odbywa się poprzez konstruowanie modelu) można traktować tylko jako ideał, do którego realizacji powinien on dążyć”.

(6) I wreszcie ostatnia kwestia. Wydaje się, że pojęcie podkultury, wprowadzone przez Clarke’a, występuje w jego modelu w sensie, jaki Piekarczyk nadaje pojęciu „podgrupa” w analizie procesu polisemantyzacji kultury. Pojęcie to wprowadza Piekarczyk, polemizując z modelem kultury wprowa-

dzonym przez Kmitę i Nowaka. Model ów zakłada stan absolutnej niemal „monosemantyczności” kulturowej, to jest jednolitość odbioru, jednolitość sensu czynności i obiektów kulturowych w obrębie danej grupy. Jest to stan idealny. Etnologom znane są wprawdzie społeczności, w których występuje założony wyżej stan. Większość kultur cechuje jednak stan, który Piekarczyk określa jako powstały w wyniku procesu polisemantyzacji. Kulturę polisemantyczną cechuje współistnienie w obrębie jednej grupy kilku odrębnych systemów semiotycznych, z których przynajmniej jeden jest wspólny dla wszystkich członków grupy. On też decyduje o względnej swoistości kulturowej grupy.

Otóż wydaje się, że w modelu Clarke’a znajduje się także opis polisemantyzacji kulturowej, tyle że dokonany za pomocą innego aparatu pojęciowego. Mimo rozmaitych uchybień model Clarke’a zasługuje na ocenę pozytywną, wprowadza bowiem problematykę archeologiczną do toczącej się aktualnie dyskusji metodologicznej w antropologii kulturowej oraz w naukach historycznych w sposób umożliwiający integrowanie doświadczeń badawczych naszej dyscypliny z ogólną teorią kultury.

4. RZECZOWE KORELATY KULTURY

Termin „rzeczowe korelaty kultury” pojawił się w polskiej literaturze socjologicznej, a następnie utrwał, w miarę narastania zastrzeżeń co do zasadności wyodrębniania kultury materialnej z szerokiego zakresu pojęciowego kultury. Problem jest z natury rzeczy dyskusyjny. Wyodrębnienie w procesie naukowej abstrakcji, jako przedmiotu analizy, wytworzonych przez człowieka rzeczy oraz działań związanych wyłącznie, lub głównie, z jego materialnym bytem, jest zgodne z ogólnymi zasadami postępowania badawczego. Jest – jak sądzą Richard Bucaille i Jean-Marie Pesez (1978: 304) – operacją pożądaną, niekiedy nawet niezbędną ze względów operacyjnych. Nic nie ogranicza takich zabiegów, poza wymogiem ich przydatności heurystycznej i eksplikacyjnej (Moreno, Quaini 1976). Tu jednakże powstają wątpliwości. Oddzielenie kultury materialnej od duchowej jest bowiem, jak wykazuje praktyka badawcza, oparte na arbitralnym podziale wytworów i działań człowieka z odwołaniem się bądź do kryteriów substancjalnych, bądź też do przesłanki, że świadectwa obu tych rodzajów działania można „przestrzennie” rozgraniczyć i wiązać z rozłącznymi sferami aktywności człowieka. Tymczasem świat wytworów człowieka jest w zasadzie

...jednolity i myśl twórcza spleta się tu z tworzywem, dostosowuje do niego; świat kultury jest światem ciągłym i nie ma zasadniczej przepaści między najbardziej abstrakcyjnymi ideami i tworam i sztuki a przedmiotami codziennego użytku.

(Szczepański 1970: 76)

Za empiryczną nierozdzielnością kultury materialnej i duchowej wypowiada się też Antonina Kłoskowska (1964: 73), proponując, aby „zrezygnować w ogóle z tego rodzaju terminologii tam, gdzie nie jest ona usprawiedliwiona ontologicznymi założeniami świadomie przez autorów przyjętymi”. W swych dalszych pracach autorka używa terminu „korelaty” (lub, nawiązując do Poppera, „ucieleśnione elementy”) kultury w odniesieniu np. do zabytków architektury, malarstwa i rzeźby, w przekonaniu, że:

...najistotniejsze dla kultury są nie same korelaty-przedmioty, choć mogą być niezbędne, ale ich tworzenie, odtwarzanie i odbiór, a więc zawsze forma działania i postaw zwróconych na te przedmioty-korelaty.

(Kłoskowska 1996: 36)

Pojęcie korelatu uważa Antonina Kłoskowska (1983: 28) za przydatniejsze niż pojęcie artefaktu-wytworu. Może być bowiem odnoszone – jak to wskazuje Stanisław Ossowski (1966: 64 n.) – także do tych elementów otaczającej człowieka przyrody, które mogą pozostawać w takim samym stosunku do kulturowego dziedzictwa grupy społecznej, jak dzieła ludzkie:

Tatry, Bałtyk czy Wisła w polskim dziedzictwie kulturowym zajmują pozycję tej kategorii co Zamek Wawelski albo polonezy Chopina, aczkolwiek ani Tatry, ani Wisła nie są wytworami polskiej kultury.

(Ossowski 1966: 64)

Pytanie: „co się w danej grupie społecznej przekazuje?” nie jest zatem równoważne pytaniu: „co dana grupa stworzyła?”. Korelaty mogą być więc uznane za uczestniczące zarówno w symbolicznej, jak i praktycznej aktywności kulturowej, nie stając się przez to częściami kultury w rozumieniu jej samej według tego stanowiska. Stanowiska, dodajmy, nieobcego myśli antropologicznej. Zawarte jest ono bowiem implicite w pewnych, także archeologicznych, definicjach kultury. Tych mianowicie, które akcentują rolę konstruujących kulturę i społecznie utrwalonych idei, wzorów, dyspozycji i zachowań, zaś wszelkim obiektom i przedmiotom, do których się odnoszą, przypisują rolę niejako wtórną – wyznaczoną przez owe społecznie ukształtowane dyspozycje i zachowania (por. definicja Taylora z 1948 roku, cyt. wg wyd. z 1973: 100 n.; Kroeber, Kluckhohn 1952: 143 n.; Thomas 1996, *passim*). Stanisław Ossowski ten właśnie zewnętrzny niejako aspekt zjawiska zamyka w pojęciu „rzeczowe korelaty kultury”: nie składniki zatem, lecz właśnie korelaty.

W rozłącznym traktowaniu kultury, jako zespołu dyspozycji, zachowań, działań danej zbiorowości społecznej oraz obiektów, czyli wytworów, do których owe działania się odnoszą, upatrywał Stanisław Ossowski warunek uściślenia „mętnego” – jak określał – pojęcia kultury. Według Antoniny

Kłoskowskiej (1983: 223) ujęcie takie, tj. koncepcja kultury jako funkcji postaw lub działań ludzkich, najlepiej też sprzyja rozumieniu wzajemnych stosunków sfery społecznej i kulturowej, określa istotę związku obu tych sfer, pozwala wyjaśnić zmienność „treści”, mimo trwania niezmiennych, zobiektywizowanych „form” kulturowego korelatu czy przedmiotu.

Wprowadzenie pojęcia „korelatu kultury” uważane jest za próbę pogodzenia stanowisk wulgarного materializmu i skrajnego idealizmu w rozważaniach nad relacją między artefaktem, jako ludzkim wytworem, a ludzkim zamysłem twórczym, towarzyszącym jego powstaniu: pierwsze zmierza do zredukowania zamysłu do artefaktu; drugie – artefaktu do zamysłu (Kwaśniewski 1987: 44).

Do koncepcji rzeczowych korelatów kultury odniesiono się także w próbach pełniejszego opisu samej koncepcji źródła archeologicznego. Punktem wyjścia tych rozważań źródłoznawczych – a zatem prowadzonych na płaszczyźnie metodologii pragmatycznej – było przy tym dynamiczne pojmowanie tego terminu (Maetzke i in. 1978: 8 n.); przyjęto, iż własność „bycia źródłem” nie może być traktowana jako immanentna cecha żadnego obiektu, podobnie jak własność „bycia interesującą” nie jest cechą żadnej książki (Piekarczyk 1976: 152; por. też Wrzosek 1998). Natomiast obiekt może stać się źródłem informacji dla określonego archeologa i określonego badania. Owo „kreowanie epistemologiczne”, w wyniku którego obiekt staje się źródłem, uznać zatem należy za istotny czynnik intensyfikacji procedur badawczych, zmierzających do zwiększenia różnorodności i jakości pozyskiwanych informacji – niekiedy także bez koniecznego pomnażania ilości znalezisk (Maetzke 1986: 202). Winno też stanowić niezbywalny element tak rozumianej, dynamicznej koncepcji źródła.

W definiowaniu źródła nie sposób było także pominąć zaczerpniętych z teorii systemów i przyjętych już trwale w archeologii pojęć dotyczących układu (Clarke 1968; Klejn 1978). Każdy bowiem fakt społeczno-kulturowy może być rozpatrywany jako układ, przy czym, w zależności od skali badanego zjawiska, pojedyncze fakty mogą występować bądź jako względnie odosobnione układy, bądź jako elementy układów bardziej złożonych. Fakty społeczno-kulturowe traktować przy tym można bądź jako strony danego układu, bądź jako zidentyfikowane zmiany w procesie przechodzenia do kolejnych stanów. Zidentyfikowane przez archeologa kopalne elementy (części, komponenty) układu będą zatem dostępnym obserwacji odwzorowaniem kolejnych stanów tego układu, wyznaczającym realizację procesu – jego trajektorię.

Pojęcie elementu (części, komponentu) traktowane jest tu jako ściśle związane z korelatywnym pojęciem całości. Termin „całość” jest odniesiony przy tym – zgodnie z jednym z sugerowanych przez Ernesta Nagela (1963: 136-138) sposobów rozumienia tego terminu – do całości zespołu elementów powiązanych siecią wzajemnych zależności i sprzężeń. Natomiast ter-

min „element” oznaczać może zarówno poszczególne części składowe (komponenty) tak rozumianej całości, jak i ich „cechy lub stany albo procesy, którym podlegają, albo mniejsze sieci zależności strukturalnych”.

Jeśli przyjąć tę właśnie wykładnię relacji łączących rzeczywistość dziejową z odkrywanym przez archeologa materiałem zabytkowym, owo korelatywne w stosunku do kategorii „całość” pojęcie „części” odnosić się może nie tylko do przedmiotów materialnych, lecz także do ich cech, stanów lub procesów, a także do zachodzących między nimi stosunków, zależności i sprzężeń. Owe obserwowalne w szeroko pojętym materiale zabytkowym relacje, cechy wytworów, stany układu lub jego komponentów mogą być przy tym traktowane jako znaczące dla jednej lub kilku zmiennych całego układu. Układu tego nie można zatem zredukować do jednego tylko z wchodzących w rachubę podukładów (np. tylko sfery materialnej lub ideologicznej).

Źródłem archeologicznym do badania określonego układu z przeszłości społecznej stać się może zatem każdy rzeczowy (zwykle kopalny) korelat tego układu. Korelatem tym może być zarówno wytwór — rezultat działalności człowieka, jak i element otoczenia przyrodniczego, pozostający w uchwytym związku z tą działalnością. Efektywnym (rzeczywistym) źródłem stają się jednak tylko te korelaty, które z punktu widzenia danego badania pozostają do badanego układu w relacji reprezentowania. Jest to ten rodzaj relacji, której rozpoznanie umożliwi archeologowi uznanie, że rozważany przez niego obiekt pozostaje w określonym — nieobojętnym dla prowadzonego badania — związku z analizowanym układem, oraz sformułowanie na tej podstawie co najmniej jednego pytania (z zespołu pytań, które go w danym badaniu interesują) odnoszącego się do tego układu. Taka interpretacja relacji reprezentowania uznana została w wyniku dyskusji źródłoznawczej, do której się odwołujemy (Maetzke 1986: 295), za jedną z możliwych wykładni stosunku układ-źródło (definicja relacji reprezentowania według Piekarczyka 1976: 152).

Relacja reprezentowania zdaje się też dostatecznie precyzyjnie określać ów specyficzny charakter stosunków zachodzących każdorazowo między określonym układem społeczno-kulturowym a jego przetrwałymi do dziś — i dającymi się uchwycić oraz zidentyfikować archeologicznymi świadectwami — kopalnymi korelatami tego układu. Świadectwa te to przede wszystkim wytwory danego układu. Są to — zredukowane i przekształcone niekiedy znacznie wskutek działania czynników podepozycyjnych — zespoły artefaktów, półfabrykatów i odpadów, zarówno produkcyjnych, jak i konsumpcyjnych. Zespoły takich obiektów lub pojedyncze ich elementy są zachowane bądź w kontekście pierwotnym, bądź wtórnym. W zakres owych świadectw wchodzi jednak — zgodnie z naszym stanowiskiem — także pewne elementy otoczenia badanego układu, i to zarówno otoczenia naturalnego, jak i kulturowego. W pierwszym przypadku chodzi o te elementy otoczenia przyrodniczego, na które zwrócona była bądź symboliczna aktywność

grupy (np. wspomniana przez Ossowskiego rola Tatr, Wisły i Bałtyku w kulturze polskiej), bądź też jej działania praktyczne, pozostawiające uchwytne zmiany w tym otoczeniu (ekofakty, np. materiały faunistyczne, szczególnie kostne, ze swymi potencjalnie bogatymi, wielowarstwowymi zasobami informacyjnymi – por. Marciniak 1996). W drugim przypadku chodzi o rzeczowe korelaty stosunków łączących badane społeczeństwo i jego kulturę z jego sąsiadami geograficznymi (poprzez np. środki obiegu i płatności, importy, łupy) i historycznymi (poprzez np. architekturę sakralną i świecką, założenia urbanistyczne, sieć drożną i irygacyjną oraz podziały pól uprawnych świata antycznego, wykorzystywane w okresie wczesnego i późniejszego średniowiecza).

Świadectwa archeologiczne – kopalne korelaty nie istniejących już kultur, są zatem okruchami tego, co jako fizykalne i względnie trwale zachowane z przeszłych różnorodnych, zmiennych i przemijających zdarzeń, jest dziś jeszcze dostępne empirycznej obserwacji. Są swoistym – przetrwałym nader fragmentarycznie, zwykle zatartym i trudnym do odczytania, ale uchwytym i stabilnym – zapisem tej ulotnej przeszłości. Pozostają zatem do tej przeszłej rzeczywistości, jak to sugeruje Binford (1981: 28), w stosunku porównywalnym do tego, jaki zachodzi między obiektami a zdarzeniami w przyrodoznawczej koncepcji Alfreda N. Whiteheada, szczególnie zaś jego teorii zdarzeń.

Relacja obiekt – układ nie jest przy tym stosunkiem niezmiennym, danym raz i na zawsze. Jest to funkcja – zależy bowiem każdorazowo od stanu aktualnych, społecznie ukształtowanych dyspozycji, zachowań i działań zwróconych na ów obiekt. Te zaś nieuchronnie ulegają zmianom. Obiekty, ze względu na swą trwałość, posiadają pod wieloma względami własności przeciwstawne do własności zmiennych i przemijających zdarzeń składających się na proces społeczno-kulturowy. W przeciwieństwie do strumienia przemijających zdarzeń, obiekty materialne reprezentują tkwiącą w przyrodzie stabilność (samoidentyfikacyjność). Przysługują im cechy pewnej trwałości i niezmienności (por. też Kopiecki 1976). Są czynnikami, które mogą powracać i powtarzać się, być „tu i teraz”, ale również „tam i później”.

Jak to podkreśla Alfred Whitehead (1964; 1987), współautor, obok Bertranda Russella, jednego z podstawowych dzieł naszego stulecia *Principia mathematica*, wydanego w 1910 roku – przedmiot materialny (*object*) zmienia się w tym tylko znaczeniu, że tworzy coraz to inne relacje z kolejno przepływającymi zdarzeniami. W samym zasadniczym rdzeniu pozostaje wciąż jednak tym samym elementem – swoistym niezmiennikiem (Jusiak 1992: 85). Mamy tu więc z jednej strony przedmioty trwające (*enduring objects*), z drugiej zaś pojęcie zdarzenia (*event*), jako podstawowego elementu procesu, którym jest przyroda. Zdarzenie to jednocześnie „jednostkowy zespół rzeczy realnych” (Whitehead, wyd. pol. 1987: 209, 286, 292; oraz Jusiak 1992). Dla archeologa podstawową kwestią jest zidentyfikowanie owych przedmiotów

ponadczasowych (*eternal objects*) oraz powiązanie ich z wydarzeniami. Identyfikacje te stanowią bowiem łączniki wypełniające lukę między przeszłością i teraźniejszością. Dostarczają owych *durables*, które są podstawą do rozpoznania wydarzeń, umożliwiają ich analizę i badanie procesu przechodzenia jednego zdarzenia w inne (Binford 1981: 28).

5. MORFOLOGIA I EKOLOGIA KULTURY: „STRATYGRAFICZNY” KONCEPT CLIFFORDA GEERTZA

Kulturę archeologiczną można by zatem — analogicznie do procedury proponowanej przez Lévi-Straussa dla zespołów etnograficznych — rozumieć jako zespół materiałów kopalnych wykazujący w stosunku do innych pewne „istotne” odmienności. Pomijamy przy tym występujące w tym zakresie różnice ujęć. Bardziej istotne wydają się spory dotyczące zakresu znaczeniowego tak sformułowanej koncepcji kultury, zakładając, że jest ona wyodrębniona sensownie w osobną całość. Przy całej różnorodności ujęć wyodrębnić tu można dwie zasadnicze, opozycyjne koncepcje.

Pierwsza z tych koncepcji nawiązuje do ujęć Edwarda Burnetta Tylora (1896) i włącza do kultury globalnie wszystkie sfery działalności ludzkiej i jej rezultaty, od procesów wytwórczych po wszelkie formy twórczości intelektualnej i artystycznej. Koncepcji kultury o charakterze holistycznym przeciwstawia się od pewnego czasu — i to zarówno na gruncie antropologii, jak i socjologii — selektywne ujęcie kultury, które „polega na analitycznym wyodrębnieniu pewnych dziedzin lub aspektów regulowanych społecznie działań ludzkich i ich rezultatów na zasadzie ich swoistości i odmienności od innych kategorii działań związanych z elementarnymi procesami życiowymi” (Kłoskowska 1969: 365). Rozumiana w ten selektywny sposób kultura nie pokrywałaby się z kulturą „duchową”. Antonina Kłoskowska, nawiązując do koncepcji kultury zawartej *implicite* w socjologicznej teorii Karola Marksa, pisze, że kryterium kultury w węższym rozumieniu „można z pewnymi zastrzeżeniami nazwać semiotycznym — jakkolwiek Marks sam nie używa takiego określenia — we wszystkich wymienionych przypadkach, chodzi bowiem o treści świadomości wyrażane za pomocą znaków i wartości, jako postaci znaków”.

W literaturze archeologicznej przeważa dotąd zdecydowanie, przejęta za ewolucjonistyczną etnologią, holistyczna wizja kultury. W praktyce badawczej okazuje się jednak, że całościowego opisu zjawisk pradziejowych nie da się zamknąć — wzorem dawnych szkół antropologicznych — wyłącznie w kategoriach kulturowych. Współczesna prahistoria, podobnie jak historia w węższym rozumieniu, nie jest wyłącznie historią kultury, gdyż znaczna część bezpośrednich czynności wytwarzania, podziału i wymiany dóbr, będących przedmiotem jej badań, „pozostaje wyłączona z zakresu

kulturowego uwarunkowania". Nie wszystkie bowiem przebiegają „według wzorów wykształconych i przyswojonych w obrębie danej kultury” (Kłoskowska 1983; 1996).

Systemów gospodarczych i społecznych nie można — jak się wydaje — zasadnie identyfikować z kulturowymi. Systemy te posiadają bowiem nie tylko własne charakterystyki strukturalne, lecz cechują je także nader często odmienne parametry czasu i przestrzeni. Nowoczesne badania antropologiczne najbardziej pierwotnych społeczeństw dostępnych dziś obserwacji — a trudno wątpić, by w przeszłości stosunki kształtowały się zdecydowanie odmiennie — wykazują, że ścisła korelacja i pełne pokrywanie się systemów społeczno-gospodarczych i kulturowych, teoretycznie możliwe, stanowi jednak sytuację modelową, odbiegającą z reguły znacznie od rzeczywistości empirycznej. Obserwacja archeologiczna wykazuje przy tym, że dychotomizm ten pogłębia się w miarę rozwoju. Mamy tu zatem do czynienia z kategoriami zjawisk współzależnych, a nie tożsamyh. Pierwsza z nich obejmuje technologie wytwórcze, opanowywanie i wykorzystywanie przez człowieka środowiska naturalnego oraz typ stosunków społecznych w obrębie rozpatrywanych zbiorowości ludzkich; druga natomiast — pewną wyodrębnioną z kategorii działań społecznych dziedzinę rzeczywistości, która odznacza się odrębnymi właściwościami i własną prawidłowością działania. W zakres tak pojmowanej kultury wchodzi osiągnięty przez społeczeństwo stan wiedzy, aktywność intelektualna, artystyczna, poglądy estetyczne itp. Są to zatem: sfera świadomości, krążenia informacji, formy oddziaływania i komunikacji pomiędzy ludźmi, leżące u podstawy wytwarzanych w danym społeczeństwie wzorów kulturowych (szerzej: Tabaczyński red. 2000).

W zespołach kopalnych korelatów kultur archeologicznych rejestrowane są wprawdzie — choć nie zawsze dostatecznie wyraźnie i w sposób bezpośredni — wszystkie sfery aktywności człowieka. Mamy tu więc z natury rzeczy do czynienia z odbiciem kultury globalnej. W ramach kultury archeologicznej wyróżnić jednak możemy dwie zasadniczo odrębne kategorie przekazów: (1) przekazy źródłowe czynności i przedmiotów bezpośrednich, tj. takich, które nie reprezentują niczego poza sobą, nie wiążą się z żadnym konwencjonalnym znaczeniem, ale odgrywają decydującą rolę w zaspokajaniu biologicznych potrzeb człowieka. One to składają się na proces przekształcania elementów otaczającego środowiska na środki zaspokajania potrzeb ludzkich; (2) przekazy źródłowe zachowań i przedmiotów symbolicznych, tj. takich, które reprezentują coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają wartość, zastępują i przedstawiają coś zgodnie z systemem porozumienia ustalonym między tymi, którzy ich używają (Kłoskowska 1996).

Druga grupa przekazów wchodzi w całości w zakres kultury, poza kulturą nie ma bowiem znaczeń i wartości; pierwsza natomiast — stanowiąc

stałą i niezbędną podstawę życia społecznego – pozostaje w znacznej części wyłączona z zakresu kulturowego uwarunkowania. Grup tych nie należy przy tym traktować jako świadectw „przestrzennie” rozgraniczonych i wyłączających się stref aktywności człowieka, lecz raczej – zgodnie ze stanowiskiem proponowanym przez Alfreda L. Kroebera (1973: 395 n.) – jako ogniska lub osie, wokół których skupiają się zjawiska pogrupowane według wybranych aspektów. Podział przekazów źródłowych nie jest więc w wielu wypadkach przeprowadzany ze względów substancjalnych. Oparty jest nie na klasyfikacji konkretnych zachowań i rezultatów tych zachowań w całości, lecz na wyróżnieniu ich poszczególnych aspektów w zależności od wyboru układu odniesienia, jaki przyjmiemy dla porządkowania badanych zjawisk.

W ten sposób przedmioty użytkowe, takie jak np. naczynia, odzież, ze względu na swe funkcje zaspokajające codzienne potrzeby człowieka, stanowią kategorię przekazów czynności bezpośrednich. Równocześnie jednak występujące na nich wzory ornamentacyjne zaliczymy, podobnie jak wszelkie inne przejawy twórczości artystycznej, elementy kultów religijnych, architektury sakralnej, obrządku grzebalnego itp., do kategorii zachowań symbolicznych właściwych danej kulturze.

Granica podziału nie zawsze jest łatwo uchwytana i powodować może określone trudności warsztatowe. Rozróżnieniu tych dwu aspektów źródłowych skłonni jesteśmy przypisać istotne znaczenie poznawcze. Jest to ważne zwłaszcza w momencie, gdy fakty kulturowe stają się przedmiotem dalszej interpretacji, z uwzględnieniem stanowiących kontekst i tło badanego problemu aktów pozakulturowych. Istotne jest przy tym – podkreśla Clifford Geertz (2005: 56) – by analizowanych faktów nie zlewać z owym tłem ani też nie zlewać tła z nimi. „Krótko mówiąc – pisze dalej Geertz – jeśli pragniemy stanąć z człowieczeństwem twarzą w twarz, musimy zejść do poziomu szczegółu, omijając po drodze mylące etykiety, metafizyczne typy i puste podobieństwa, aby mocno uchwycić zasadniczy charakter nie tylko różnych kultur, ale też różnorodnych rodzajów jednostek, jakie w każdej kulturze można napotkać. Na tym polu droga ku temu, co ogólne, ku odkrywczej prostocie nauki, wiedzy poprzez zainteresowanie się tym, co partykularne, szczegółowe, konkretne, musi to być jednak zainteresowanie zorganizowane i pokierowane zgodnie z tego rodzaju analizami, o których tutaj pokrótce powiedziałem – analizami fizycznej ewolucji, funkcjonowania systemu nerwowego, organizacji społecznej, procesów psychologicznych, wzorców kulturowych i tak dalej – a także, przede wszystkim, w odniesieniu do wzajemnych relacji pomiędzy tymi wszystkimi analizami. Innymi słowy, droga ta wiedzie, jak każde wielkie Poszukiwanie z prawdziwego zdarzenia, poprzez przerażającą krainę złożoności” (Geertz 2005: 73).

6. KULTURA VS CYWILIZACJA

Wyrazy „cywilizacja” oraz „kultura”, jak to podkreśla Gerard Labuda, wywodzą się w swoim źródłosłowie z zupełnie różnych pierwiastków i nie mają w sobie nic z synonimu ani homonimu (Labuda 2008: 183).

Termin „cywilizacja” wywodzi się z praktyki określania ludzi stosownie do ich warunków bytu i zachowań: *barbarus*, a także *homo silvaticus* (tj. człowiek z lasu) z jednej, oraz *civis Romanus*, cieszący się pełnią praw obywatelskich. Termin „kultura” nawiązuje do łacińskiego słowa *cultura*, np. *cultura animi*, *agricultura* (w znaczeniu podstawowym: uprawa, pielęgnowanie, a także tworzenie czegoś).

Zarówno termin „kultura”, jak i termin „cywilizacja” oraz wzajemny stosunek obu tych terminów przedstawiane są w literaturze przedmiotu na kilkadziesiąt różnych sposobów. Przez wiele lat traktowano je zamiennie. „Obydwa terminy — pisze Jan Skoczyński (1998: 101 n.) — odnosiły się do powszechnego dorobku ludzi wytworzonego w danym czasie i przekazywanego w spadku kolejnym pokoleniom. Takie były również ujęcia Edwarda Burnetta Tylora zawarte w *Cywilizacji pierwotnej* (1896) oraz Lewisa Morgana, który analizował rozwój społeczności ludzkich od stanu pierwotnego, poprzez etap barbarzyństwa, aż po cywilizację, w pracy *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji* (1877).

Wyjątkowo klarownej diagnozy opozycji kultury i cywilizacji dostarczył Alfred Weber. W przeciwieństwie do Oswalda Spenglera, autor *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935) przekonany był, iż kultura i cywilizacja to w istocie dwa zupełnie różne porządki faktów.

Zasada odróżnienia cywilizacji od kultury była, jak pisze Jerzy Szacki (2002: 705), w koncepcji Alfreda Webera w istocie prosta. Sprowadzała się do trójpodziału zjawisk społeczno-kulturowych na społeczeństwo, kulturę i cywilizację. „W ramach społeczeństwa mieszczą się — jak to precyzuje Alfred L. Kroeber (1973: 366 n.) — nie tylko zjawiska i procesy społeczne, lecz także ekonomiczne i polityczne”. Cywilizacja obejmuje naukę i technologię, kultura natomiast — filozofię, religię i sztukę. Nauka i technologia wykazują tendencję do szybkiego rozprzestrzeniania się, stając się coraz to bardziej powszechne. Jest to przy tym proces ciągły (każda generacja czy też każda nowa społeczność może zacząć budować w miejscu, w którym stanęły inne) o charakterze kumulatywnym.

Zivilisatorischer Prozess jest z natury uniwersalny, ekspansywny, zdolny do rozprzestrzeniania się w czasie i w przestrzeni. Odwrotnie rzecz się ma z kulturą właściwą w sensie Weberowskim. Ta „najbardziej specyficznie kulturowa część tego, co antropologowie nazywają kulturą — religia, filozofia i sztuka — jest w daleko mniejszym stopniu kumulatywna... o ile nauka może posuwać się dalej od punktu, w którym się zatrzymała, sztuka zaczyna

się za każdym razem od początku”. „Religie, a nawet filozofie upodabniają się do sztuki pod względem stosunkowo wysokiego stopnia nieciągłości. Mają raczej tendencję do zastępowania się wzajemnie, a nie do kumulatywnego nadbudowywania się jedna nad drugą. Różnica nie jest, być może, absolutna, ale istnieje z pewnością”.

Dla twórcy tej koncepcji jest też oczywiste, że „głównie w tej kulturowej części kultury z religią, filozofią i sztuką jako właściwym trzonem, mieszczą się wartości...” (ibidem). MacIver nie bez racji rozpoczął, wkrótce po Weberze, a przed Mertonem, „od rozróżniania cywilizacji i kultury jako sfery środków działania społecznego i sfery celów społecznych” (za Kroeberem, ibidem).

Z pewnego punktu widzenia uznać można, iż koncepcja A.L. Kroebera jest w sensie zawartej treści w jakiejś mierze podsumowaniem wielu poprzednich ujęć. Rozróżnienie dwóch wielkich segmentów kultury ludzkiej, z których jeden jest skierowany ku rzeczywistości, a drugi ku wartościom, wydaje się posiadać niekwestionowane walory. Pierwszy ma głównie charakter kumulatywny i rozprzestrzenia się w drodze dyfuzji. Drugi jest wiecznie twórczy. Przeciwnie, trzeci główny segment, to znaczy kultura społeczna, nie wydaje się ani szczególnie kumulatywny, ani szczególnie twórczy (Kroeber 1973: 395 n.). Segmenty te – jak to precyzuje autor – nie wyczerpują obszaru kultury. Pozostają luki, a wiele spośród działań kulturowych może być umiejscowionych w jednym bądź innym segmencie.

Segmenty te „nie mogą więc być traktowane jako rozgraniczone przestrzenie i wzajemnie rozłączne, tak np. jak prowincje jakiegoś kraju. Muszą być raczej uważane za ogniska, czy trakty, w obrębie których pewne procesy działają w sposób szczególny i które mają tendencje do skupiania wokół siebie specyficznych typów działalności” (Kroeber 1973: 394).

Na zakończenie naszych rozważań przytoczymy tu w największym skrócie najistotniejsze aspekty wnikliwej analizy Gerarda Labudy.

Rozważania swe Labuda (2008: 197) w konkluzji wyraża następująco: „Sumując: właściwym polem badawczym i przedmiotem zainteresowań analitycznej historii kultury są wszelkiego rodzaju innowacje, ich narodziny, życie oraz spuścizna... Wszystkie wynikające z rozwoju innowacji procesy przetwórcze z kolei tworzą cywilizację społeczeństwa, której poznawanie i przedstawianie jest zadaniem syntetycznej historii kultury, czyli historii cywilizacji. Inaczej mówiąc, zadaniem historii kultury jest stałe szukanie odpowiedzi na pytanie: jak – drogą twórczych innowacji – w toku dziejów tworzył się i rozwijał system dóbr kulturowych i wartości, natomiast zadaniem historii cywilizacji – jak się ów system dóbr kulturowych i wartości rozwijał i utrzymywał w praktyce życia społecznego”.

Autor pisze dalej: „Sprzężenie zwrotne między nauką (jako wiedzą o rzeczach i stanach świadomości) a nauczaniem (jako upowszechnianiem jej ustaleń) odpowiada ściśle stosunkowi, jaki zachodzi między kulturą, jako aktami

twórczości w zdefiniowanym już poprzednio znaczeniu, a cywilizacją, tworzącą się jako przyswojone społecznie akty odtwórcze innowacji, tkwiących w powstałych już dobrach i wartościach kulturowych” (Labuda 2008: 200).

„Każdy — pisze dalej Gerard Labuda (2008: 200) — kto zawodowo zajmuje się badaniami, wie, iż w nauce liczą się tylko innowacje, które są nieustannie pomnażane i nieustannie poprawiają i wzbogacają istniejącą już wiedzę o prawach rozwojowych przyrody i świadomości. Każde odkrycie naukowe jest więc ową z grecka nazywaną *p o i e s i s*, czyli kreacją czegoś, co dotąd było nierozpoznane, a tym samym nieprzyswojone i nie zastosowane w życiu, natomiast nauczanie ściśle odpowiada tej samej czynności, z grecka nazwane *m i m é s i s*, czyli naśladowaniu i zastosowaniu odkrycia w praktyce — najpierw dydaktycznej, a następnie pragmatycznej w procesach wytwórczych lub myślowych” (Labuda 2008: 200, por. też przypis 46).

7. PODEJŚCIE PRAGMATYCZNE — PODEJŚCIE SEMIOTYCZNE

Do bez mała połowy ubiegłego stulecia termin „kultura” odnosił się niemal wyłącznie do sfery duchowej, do ogółu wytworów ludzkiego umysłu, bądź ludzkiej psychiki. W tym okresie materialna postać tych dzieł jest, zgodnie z przyjętą perspektywą, czymś drugorzędnym. Rosnące kolekcje zabytków przeszłości pozostają na drugim planie — poza zasięgiem tak pojmowanej kultury. Dla badacza ważny jest zamysł twórczy, który się w dziełach umysłu ludzkiego ucieleśnia.

Rozumienie dzieła polega zatem na odnalezieniu zamysłu jego autora, co odbiorca osiąga, odtwarzając ten zamysł w sobie. Właściwą metodą badania kultury jest hermeneutyka, a przedmiotami wyróżnionymi [...] są teksty, zwłaszcza literackie i filozoficzne. Wzorcowy historyk kultury jest przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, filologiem.

(Pomian 1995: 8)

Dostrzeganie materialnych aspektów kultury i wynikających z tego konsekwencji poznawczych następuje dopiero począwszy od lat trzydziestych XIX wieku, i to głównie za sprawą odkryć archeologicznych. Szczególne znaczenie poznawcze miały dwa wydarzenia. Pierwsze z nich to, oparte na empirycznym materiale źródłowym Muzeum Narodowego w Kopenhadze, ustalenie sekwencji epok pradziejowych: kamienia, brązu i żelaza. Drugie odkrycie — to trafne odczytanie stratygrafii mułów Sommy, obfitujących w wytwory krzemienne i szczątki kostne nieżyjących już gatunków zwierząt, co dostarczyło empirycznych dowodów na istnienie przeddyluwialnych form ludzkich.

Poruszeni odkryciem głębokiej starożytności człowieka oraz pobudzeni postępami nauk przyrodniczych, uczeni drugiej połowy XIX stulecia pragnę-

li stworzyć podwaliny rozwoju archeologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej. Chcieli uwolnić się od ciężkiej na niej tradycji starożytności. Typologia – pisze Alain Schnapp – wyzwala archeologię od uciążliwej zależności od źródeł pisanych, wpisując badany przedmiot w dający się zidentyfikować czas; technologia – od dylematu natura/kultura, ustalając empiryczne granice pomiędzy tym, co „naturalne”, a tym co „kulturowe”, a stratygrafia od paradoksu lokalny/universalny.

Przedmiot przechodzi do ziemi w wyniku procesu depozycji, który jest zarazem lokalny i uniwersalny. Każdy przedmiot, każdy obiekt zabytkowy (pomnik, monument) znajduje nieuchronnie swe miejsce w ogólnym procesie stratyfikacji, który wtapia się i łączy z dziejami naszego globu.

(Schnapp 1993: 321)

Dostrzeżenie materialnych wymiarów kultury wprowadza jednocześnie nowe elementy do rozumienia historii oraz wyznacza zupełnie nowe wymiary poznaniu historycznemu. Źródła historyczne to nie tylko to, co niematerialne – przekazy pisane, tradycja, ale także to, co materialne, konkretne i do dziś obserwowalne w (lub na) ziemi – zespoły zabytkowe, układy przestrzenne osad, cmentarzyska, budowle, uchwytnie przez przyrodników antropogeniczne zmiany środowiska. Narracja historyczna wykracza poza krępujące bariery chronologiczne, terytorialne, a nawet rzeczowe. Dane kopalne informują bowiem – by odwołać się raz jeszcze do terminów Claude’a Lévi-Straussa – nie tylko o uświadamianych przejawach, ale także o nieuświadamianych warunkach życia społecznego, zawsze i wszędzie tam, gdzie pojawia się i żyje człowiek.

W okresie wzrastającego zainteresowania materialnymi aspektami kultury w centrum uwagi badawczej znalazła się postać widzialna wytworów ludzkich, ich zróżnicowanie i rozrzut przestrzenny. Preferowanym przedmiotem badań sięgających coraz częściej, w miarę rozwoju, także do statystyki, stają się: technika i gospodarka, podział dóbr i ich wymiana. Wzorcowy historyk kultury to: archeolog pradziejowy bądź średniowieczny, antropolog nastawiony na badanie rzeczowego wyposażenia społeczeństw pierwotnych oraz na analizę ich ekonomii, a później także (od lat dwudziestych naszego stulecia) historyk kultury materialnej. Wyrazem tych preferencji jest powoływanie instytutów specjalizujących się w badaniu materialnych warunków bytu społecznego (Rosja 1919, Polska 1953, a później także Italia oraz Austria). Instytuty te mają charakter wielodyscyplinarny i skupiają archeologów, etnologów i historyków.

W nowej historiografii kultura materialna przestaje być „retoryką kuriozów”, uzupełniającą – anegdotą lub ryciną – dyskurs o materialnych warunkach życia społecznego. W szkole „Annales” zasoby świadectw materialnych traktowane są na równi ze źródłami pisanyymi, a sfera produkcji, wymiany, konsumpcji oraz codziennego bytu stanowią niezbywalny składnik

wszelkich ujęć historii globalnej. Do owej sfery bytu, sfery codziennego kontaktu człowieka z otaczającą go rzeczywistością przyrodniczą, do owych „pokładów historii powolnej”, „niemal na granicy ruchu”, odnosi się braudelska koncepcja długiego trwania (Braudel, wyd. pol. 1971: 58).

Gdy te pokłady przyjmuje się za fundament, wówczas wszystkie piętra, tysiące pięter, tysiące wybuchów czasu historii dają się zrozumieć poprzez tę głębię, poprzez tę na poły nieruchomość; wokół niej wszystko grawituje.

(Braudel 1971: 59)

Świat materialny staje się w tym ujęciu swego rodzaju fundamentem, zastaną rzeczywistością, „genezą”, punktem wyjścia dalszych zjawisk (Wrzosek 1995: 107). Nasuwa się jednak pytanie, czy istnieje dający się zasadnie wyodrębnić obszar rzeczywistości historycznej, który byłby materialny w pełnym znaczeniu tego słowa? Czy da się uzasadnić i podtrzymać pozytywistyczny podział kultury na „materialną” i „duchową”, wraz z jego implikacjami, zarówno teoretycznymi, jak i praktycznymi? Tak sformułowane pytania oraz próby odpowiedzi na nie wyznaczają zwrot w dyskusji nad pojęciem kultury.

Ten nowy nurt to semiotyczne ujmowanie kultury, zainspirowane przez prace Ferdinanda de Saussure’a. Okres ten otwierają już w latach czterdziestych prace Claude’a Lévi-Straussa, upatrujące w językoznawstwie wzór metodologiczny dla innych nauk o człowieku i jego kulturze. Oznaczało to odrzucenie zasadności podziału zjawisk na materialne i duchowe oraz zakwestionowanie przesłanki, jakoby podział ów był zarazem wyczerpujący i rozłączny (to jest taki, że dane zjawisko należy albo do jednej z tych kategorii, albo do drugiej), a jego stosowanie było zabiegiem pożądanym. Przydatność heurystyczna i eksplikacyjna takiego zabiegu budzi bowiem zasadnicze wątpliwości z pozycji semiotycznego ujęcia kultury.

Z perspektywy semiotycznej język (*language, langue*), ujmowany w ramach ogólniejszego zjawiska mowy (*speech, language*), to twór abstrakcyjny, ponadindywidualny system społecznie wytworzonych i uznanych znaków oraz reguł określających ich użycie w konkretnych, jednostkowych aktach mówienia. Język jest

...zarazem umysłowy i zmysłowy, psychiczny i fizyczny, i te dwie jego strony są równie nierozdzielne, co dwie strony jednej kartki papieru.

(Pomian 1995: 9)

Między tak rozumianym językiem a innymi dziedzinami kultury istnieje zasadnicza analogia (Lévi-Strauss 1958). Mają bowiem budowę umożliwiającą ich analizę za pomocą aparatu pojęciowego i metod wypracowanych oraz z powodzeniem stosowanych we współczesnym językoznawstwie. Kultura w tym ujęciu jest ogółem systemów znakowych, a wytwory ludzkie należą do niej, o ile są

systemami znaków (Pomian 1995: 9). Uprzywilejowanym przedmiotem analizy są „ustrukturyzowane zbiory różnic” – znak nie jest bowiem niczym innym jak ogółem różnic, jakie zachodzą między nim a innymi znakami:

W języku, jak w każdym innym systemie semiologicznym, to, co odróżnia jakiś znak, jest tym, co go stanowi.

(de Saussure 1991: 276, *passim*)

W ujęciu tym jednostka ma charakter pasywny, a obserwowalne stany rzeczywistości społecznej i kulturowej traktowane są jako zewnętrzny wyraz – oznaka – nieuświadomianych przez ludzi struktur i/lub uniwersalnych właściwości umysłu ludzkiego (Hodder 1995: 69). To nie jednostka nadaje sens strukturze, w której żyje, lecz struktura określa sens jej życia. Struktury te – w ujęciu Lévi-Straussa – są źródłem obserwowalnych reakcji, i dlatego uważane są za ściśle powiązane z faktami i pierwotne wobec porządku społecznego.

Uwaga badawcza winna zatem skupiać się nie tyle na owych obserwowalnych stanach rzeczy, ile na relacjach w dążeniu do organizowania ich w uporządkowany i możliwie zamknięty system binarnych opozycji. Akcent ulega tu wyraźnemu przesunięciu z kategorii faktualnych, to jest rzeczy, które przedtem badano jako takie i dla nich samych (*in sé e per sé*), na relacje uznawane jako tak samo „realne” jak rzeczy. Do owej zmiany perspektywy przywiązywać należy – powtórzmy – również w przypadku rozważanej tu problematyki, odpowiednią wagę. Rozwój nauk społecznych był bowiem, jak słusznie stwierdzono, przez długi czas hamowany przez niezrozumienie stosunku zachodzącego między tym, co „realne”, a tym, co „konkretne” (Kroeber, Kluckhohn 1952: 62).

Właściwą metodą badania kultury staje się w związku z tym w wielu dziedzinach coraz bardziej metoda strukturalna, a wzorcowym jej badaczem, w odróżnieniu od podejścia pragmatycznego – lingwista, antropolog kulturowy, bądź semiolog raczej niż archeolog, nieskory do odstąpienia od pozytywistycznego i materialistycznego traktowania przedmiotu swych badań. Dlatego analiza strukturalna dotarła do archeologii z opóźnieniem, wpływ jej był słabszy i mniej wyrazisty niż w innych dziedzinach badań (J.V. Neustupný 1958; E. Neustupný 1993).

Wydaje się, że wśród przyczyn owego dystansowania się archeologii od strukturalizmu umieścić należy także fakt, że pojęcie struktury – co podkreśla zwłaszcza Lévi-Strauss (1958: 305) – „odnosi się nie do rzeczywistości empirycznej, lecz do konstruowania na jej podstawie modeli”. W praktyce badawczej skupienie uwagi na strukturze, przy niedokładnie określonym jej związku z procesem dziejowym, prowadzi do odsunięcia, czy wręcz wykluczenia z kwestionariusza badań kwestii dla archeologa najistotniejszej, a mianowicie pytania o to, „jak stosunki, czyli znaki, mają się do ich nośników”.

Pytanie to było obecne w językoznawstwie, jako dotyczące stosunku fonologii do fonetyki. Ale w ogólności nie ma dla niego miejsca, jak nie ma go dla samych nośników znaków w semiotycznej ontologii, która uznaje tylko stosunki i systemy stosunków. Stąd ograniczoność podejścia semiotycznego i jego niepełność, gdy badany przedmiot nie daje się sprowadzić do jego strony znakowej i gdy trzeba wprowadzać przez podwórze wyrzucane frontowymi drzwiami nośniki znaków, jak to dzieje się w przypadku dzieł plastyki i architektury, czy wszystkich semioforów, gdzie nośnikiem jest ciało ludzkie.

(Pomian 1995: 10)

Bezasadne lekceważenie problemu nośników ma także dwie dalsze – szczególnie interesujące archeologów – implikacje. Tworzy mianowicie, z jednej strony, pozór pokrewieństwa między semiotycznym ujęciem kultury i ujęciem spirytualistycznym, gdyż przeciwstawia je ujęciu pragmatycznemu! „Tamte zajmują się znakami bez nośników; to – nośnikami bez znaków...” (Pomian 1995: 11). Z drugiej strony, badanie przedmiotów jedynie od ich strony znakowej nadaje podejściu strukturalistycznemu ewidentnie ahistoryczny charakter. Tego rodzaju podejście podważa niejako podstawowe założenia, przedmiot badań oraz cele poznawcze archeologii jako dyscypliny łączącej w sobie dwie równoważne i dopełniające się wzajem perspektywy: antropologiczną i historyczną. Historyczność wpisana jest bowiem niejako w sam materiał archeologiczny. Każdy przedmiot przebywa swą drogę w czasie i w przestrzeni. Zmienić się też może jego miejsce i rola w produkcji, wymianie, podziale społecznym i konsumpcji. Możliwe także są dla pewnych klas przedmiotów wielokrotne zmiany kontekstów (społeczno-kulturowych i archeologicznych). Część materiałów ponadto – dotyczy to zwłaszcza semioforów, czyli przedmiotów widzialnych, wyposażonych w znaczenie (Pomian 1995: 4) – pozostaje wyłączona z procesu depozycyjnego (por. konceptualizację Schifferra [1976]).

Tor czasowy i przestrzenny oraz dane kontekstualne każdego obiektu archeologicznego (pojedynczego artefaktu, grupy czy też zespołu przedmiotów) są niezwykle istotne. Relacja obiekt – układ społeczno-kulturowy nie jest bowiem stosunkiem stałym i danym raz i na zawsze, ale za każdym razem funkcją zmiennych dyspozycji, zachowań i działań ludzkich zwróconych na ów obiekt. One to bowiem aktualizują funkcję przedmiotów i konstytuują ich znaczenia. Dlatego też, jeżeli archeologia ma umożliwić rozumienie i nadawać znaczenie informacyjne otaczającym współczesnego człowieka reliktom – pomnikom przeszłości społecznej, to musi ona – jak postuluje Krzysztof Pomian (1995: 11) – podobnie jak inne dyscypliny zajmujące się historią kultury, przezwyciężyć przeciwieństwo między ujęciem semiotycznym a ujęciem pragmatycznym, czyli między teorią a historią.

8. PERSPEKTYWA INTEGRACJI

Doświadczenie udostępnia nam bowiem nie abstrakcje, którymi są znaki i systemy znaków, ale przedmioty widzialne, a wśród nich – semiofory. Jak w przypadku wszystkich przedmiotów widzialnych, tak i w tym, zacząć trzeba od wnikliwego oglądu badanych egzemplarzy oraz od ustalenia, jak są one rozmieszczone w przestrzeni geograficznej i społecznej. Naprzód widzialne, potem niewidzialne. Naprzód forma, potem funkcja. Naprzód teraźniejszość, potem przeszłość [...] Tak więc – naprzód opis, a potem teoria i historia.

(Pomian 1995: 11)

Do teorii, w proponowanym ujęciu, należą: problem stosunków strony znakowej i strony rzeczowej przedmiotów; problem miejsca semioforów wśród ogółu przedmiotów; problem stosunków między przedmiotami a ich odbiorcami i wreszcie – problem stosunków między semioforami a tym, co niewidzialne,

...stosunków, których uznanie przez odbiorców za rzeczywiste czyni z dowolnego przedmiotu widzialnego właśnie semiofor i których określenie równoważne jest nadaniu mu takiego, a nie innego znaczenia.

(Pomian 1995: 11)

W badaniu semioforów, w odróżnieniu jednak od analizy systemów znakovych – podkreśla Pomian – koniecznym uzupełnieniem teorii jest historia. Semiofory podlegają bowiem, tak jak wszystkie inne przedmioty, rozwojowi (przekształceniom) w czasie i ruchowi w przestrzeni. W kolejnych fazach pokonywania właściwego sobie toru w czasie (a niekiedy również i w przestrzeni) nie tylko indywidualny przedmiot, ale także typ przedmiotu ulegać mogą zmianom, których mechanizm w literaturze archeologicznej tak wyczerpująco i sugestywnie opisuje David Clarke (1968: 187 n.; por. też komentarz Tabaczyński, Pleszczyńska 1974: 49 n.). Zmianom ulega również kontekst społeczny i kulturowy, a także uogólnieniom czynnik zachowania się jednostkowego i grupowego ludzi, którzy wytwarzając i posługując się przedmiotami, nadają im funkcje i znaczenia. Najważniejsze jednak, że tor każdego przedmiotu – co Krzysztof Pomian zdaje się szczególnie wyraźnie artykułować – „pozostawia ślady w pamięci ludzkiej bądź w innych semioforach, i współtworzy przeto jego znaczenie” (Pomian 1995: 12).

Postulaty Krzysztofa Pomiana, teoretyka i historyka kultury, autora prac uznawanych za dzieła założycielskie nowej dziedziny wiedzy o kulturze (1987; 1995; 1996), przytoczone zostały ze względu na ich znaczenie dla rozpatrywanej problematyki. Centralnym zagadnieniem jest tu sprawa miejsca i roli przedmiotów-wytworów w obrębie wyróżnianych przez Alfreda L. Kroebera (1973: 395) „wielkich segmentów ludzkiej kultury” – swo-

istych „porządków” – technologicznego, kulturowego i społecznego. Pierwszy z nich, „skierowany ku rzeczywistości”, cechują: ciągłość, kumulatywność oraz zdolność rozprzestrzeniania się w drodze dyfuzji. Drugi, „skierowany ku wartościom”, jest wiecznie twórczy i „zaczyna się zawsze od początku”, w przeciwieństwie do segmentu trzeciego (spajającego niejako zjawiska dwu pozostałych porządków), który „nie wydaje się ani szczególnie kumulatywny, ani szczególnie twórczy” (Kroeber 1973: 368).

W kopalnym materiale archeologicznym rejestrowane są oczywiście – choć nie zawsze dostatecznie wyraźnie i w sposób bezpośredni – wszystkie trzy wyróżnione przez Kroebera „porządki” (= *orders: technological order, social order, cultural order*). Odnajdujemy w nim świadectwa zachowań i przedmiotów symbolicznych, tj. takich, które reprezentują:

...coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają wartość, zastępują i przedstawiają coś zgodnie z systemem porozumienia ustalonym między tymi, którzy ich używają.

(Kłoskowska 1962: 27)

Odnajdujemy też świadectwa czynności i przedmiotów bezpośrednich, tj. takich, które „nie reprezentują niczego poza sobą, nie wiążą się z żadnym konwencjonalnym znaczeniem” (ibidem), ale odgrywają decydującą rolę w zaspokajaniu biologicznych potrzeb człowieka. One to składają się na proces przekształcania elementów otaczającego środowiska w środki zaspokajania potrzeb ludzkich.

Pierwsza grupa przekazów wchodzi w całości w zakres kultury, „poza kulturą nie ma bowiem znaczeń i wartości” (ibidem); druga natomiast – stanowiąc stałą i niezbędną podstawę życia społecznego – pozostaje w znacznej części wyłączona z zakresu kulturowego uwarunkowania. Grup tych nie należy przy tym traktować jako świadectw „przestrzennie” rozgraniczonych i wyłączających się sfer aktywności człowieka, lecz raczej – zgodnie ze stanowiskiem proponowanym przez Alfreda L. Kroebera – jako:

...ogniska czy trakty, w obrębie których pewne procesy działają w sposób szczególny i które mają tendencje do skupiania wokół siebie specyficznych typów działalności.

(Kroeber 1973: 396)

Podział przekazów źródłowych nie jest więc w wielu przypadkach przeprowadzony ze względów substancjalnych. Opiera się nie na klasyfikacji konkretnych zachowań i rezultatów tych zachowań w całości, lecz na wyróżnieniu ich poszczególnych aspektów w zależności od wyboru układu odniesienia, jaki przyjmujemy dla porządkowania badanych zjawisk.

W ten sposób przedmioty użytkowe, jak np. naczynia lub odzież, ze względu na swe funkcje zaspokajające codzienne potrzeby człowieka, tworzą kategorię przekazów czynności bezpośrednich. Jednocześnie wszakże występujące na nich wzory ornamentacyjne zaliczymy, podobnie jak wszelkie inne przejawy twórczości artystycznej, elementy kultów religijnych, architektury sakralnej, obrządku grzebalnego itp., do kategorii zachowań symbolicznych właściwych danej kulturze.

Granica podziału nie zawsze jest łatwo uchwytana i powodować może niekiedy pewne trudności warsztatowe. Rozróżnieniu tych dwu aspektów źródłowych skłonni jesteśmy przypisać istotne znaczenie poznawcze, zwłaszcza w momencie, gdy kultura archeologiczna staje się przedmiotem interpretacji.

Postulat przewyciężenia przeciwieństwa między ujęciem pragmatycznym a ujęciem semiotycznym uznać można, w kontekście naszych rozważań, za szczególnie obiecujący. Wydaje się on ukazywać realną perspektywę podjęcia analizy „kultury materialnej” w sposób bardziej całościowy. Potrzeba bowiem analizy sięgającej krytycznie do szerszego spektrum doświadczeń badawczych, wychodzącej poza ramy przyjętych schematów myślowych i rutynę badawczą wypracowanych i utrwalonych w obrębie poszczególnych dyscyplin, a więc podejścia, które umożliwiłoby zastąpienie rozumną współpracą „dialogu głuchych”, obserwowanego niekiedy na styku nauk historycznych. Wydaje się, że w pracach K. Pomiana archeolog odnaleźć może wiarygodne przesłanki takiego właśnie programu współpracy interdyscyplinarnej.

Tak pojęty program badań objąłby zarówno morfologię „kultury materialnej”, to jest wewnętrzną strukturę jej komponentów, jak i jej ekologię (by posłużyć się terminologią Davida Clarke’a), to jest jej stosunki z całościowo rozumianym otoczeniem, na które składają się wymienione wyżej „segmenty” – swoiste „porządki” szeroko pojętej kultury ludzkiej. W tak rozumianym kontekście znajdują się elementy określające stosunek tego, co widzialne, do tego, co widzialnym nie jest. Mamy tu zatem: idee i wartości, wiedzę i wierzenia, postawy i działania symboliczne. Jednocześnie mamy tu także elementy niezbędne do właściwego umieszczania i oceny roli tego, co konkretne, co dotykalne, co rzeczowe.

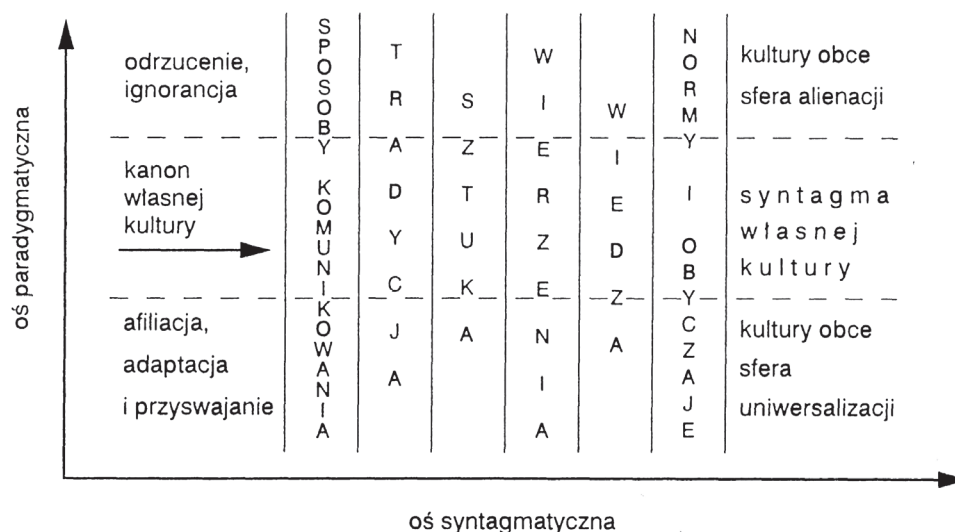
Wydaje się, że warunkiem realizacji takiego programu jest odejście od stanowiska przyjmującego jako oczywisty sam przez się podział kultury na względnie autonomiczne dziedziny: materialną, duchową i społeczną. Ta rozdzielność postrzegania rzeczywistości okazuje się w archeologii mało przydatna już w momencie systematyki i klasyfikacji kulturowej materiału źródłowego. Z konieczności bowiem procedury te odwoływać się muszą do kryteriów spoza sfery ściśle rzeczowej. Kryteria wyodrębniania kultur archeologicznych przynależą bowiem z reguły bardziej do kultury symbolicznej niż kultury bytu; bardziej do sfery „idiosynkratycznych stopni swobody” niż do

„ograniczeń funkcjonalnych” Davida Clarke’a. Owa rozdzielność postrzegania staje się natomiast całkowicie nieproduktywna w momencie, gdy od owej systematyki i klasyfikacji kulturowej przechodzimy do historycznej interpretacji i wyjaśniania badanych zjawisk.

W tej właśnie fazie procesu badawczego niezbędne jest zdecydowane odcięcie się od prób słusznego ze wszech miar postulatu pełniejszego uwzględniania w badaniach nad przeszłością społeczną instrumentarium i warunków bytu społecznego, jako swoistego usprawiedliwienia tendencji, a nawet zachęty do reifikowania badanych zjawisk. Nieuzasadnione wydaje się jednak przypisywanie im wyodrębnionego substratu, tak jak czyniono to, wyodrębniając „kulturę materialną” i oddzielając ją arbitralnie od innych sfer działalności człowieka. Tendencja taka jest, być może, naturalną cechą umysłu ludzkiego, ale może być ona i jest — jak wykazuje między innymi dyskusja nad antropologiczną koncepcją kultury — skutecznie przezwyciężana. Określona opcja metodologiczna nie musi bowiem wcale pociągać za sobą konkretnego wyboru ontologicznego (Sztompka 1973: xxv). W omawianym przypadku mamy do czynienia z błędem polegającym na pomyleniu konkretów z abstrakcjami. Nie ustrzeżono się od popadnięcia w „sofizmat niewłaściwie umieszczonej konkretności” (por. Whitehead 1987: 288; Taylor 1973: 97).

Z przedstawionych powodów uważam za w pełni uzasadnione opowiedzenie się — w nawiązaniu do Antoniny Kłoskowskiej (1964: 73) — za empiryczną nierozdzielnością kultury materialnej i duchowej. W konsekwencji zaś — za zastąpieniem terminu „kultura materialna” terminem „rzeczowe korelaty kultury”, którego treść i zakres omówione zostały w kontekście definicji źródła archeologicznego. Krok ten stanowi bowiem jeden z koniecznych, choć oczywiście nie wystarczających, warunków przezwyciężenia (zarówno w sposobie myślenia, jak i w praktyce badawczej) przeciwieństwa między podejściem wąsko pragmatycznym a semiotycznym. Jednocześnie nie można utracić z pola widzenia walorów perspektyw poznawczych właściwych dla każdego z nich. Tak bowiem, jak dostrzeżenie materialnych aspektów kultury nadało zupełnie nowy wymiar poznaniu historycznemu, tak jej ujęcie semiotyczne wprowadza nowy jakościowo i niezbywalny element do nauk o człowieku.

Podejście semiotyczne dostarcza na przykład — co jest interesujące w kontekście naszych rozważań archeologicznych — aparatu koncepcyjnego do bardziej subtelnej analizy stosunku kultury w sensie ogólnym, tj. jako atrybutu rodzaju ludzkiego, do kultur w sensie dystrybucyjnym (partytywnym), tj. kultur poszczególnych, określonych w czasie i przestrzeni grup ludzkich. Pierwsza istnieje w postaci wielolichnych kultur poszczególnych, z których każda wyznacza swój obszar w ramach całości, na którą się składa. Tak właśnie rozumieć należy — sugeruje Antonina Kłoskowska (1996: 37) — metaforę Ruth Benedict, zawartą w przypowieści Indian Kopaczy o czerpaniu nieukształtowanego jeszcze żywiołu kultury własnym kubkiem, nadającym dopiero kształt tej substancji.



Próba przedstawienia obszaru poszczególnej (pojmowanej dystrybucyjnie) kultury w ramach całości, na którą się składa. Tak skłonny jest widzieć archeolog pradziejowy model A. Kłoskowskiej (1996). Pojęcie syntagmy traktowane jest tu jako nader użyteczna i inspirowana metafora.

Na początku [...] Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia [...]. Wszyscy zanurzali kubki w wodzie [...], ale kubki były różne.

(Benedict 1999: 8 n.; wyd. ang. 1949: 19)

Powstawanie i funkcjonowanie poszczególnych kultur odbywa się poprzez działanie historycznie ukształtowanych i empirycznie wyodrębnialnych mechanizmów. Te mechanizmy tworzenia systemów symbolicznych, ich agregacji i wyodrębniania się od innych, a następnie mechanizmy rozszerzania się opisane zostały przez Antoninę Kłoskowską w związku z jej badaniami nad genezą kultur narodowych. Archeologa interesuje tu trafne i owocne użycie aparatu i koncepcji strukturalistów francuskich, a zwłaszcza Rolanda Barthesa, który językoznawcze określenie osi paradygmatycznej i syntagmatycznej rozciąga na inne sfery kultury (Barthes 1964).

Na kulturę globalną składają się – według Kłoskowskiej – łącznie główne systemy ogólnoludzkiej kultury symbolicznej. Systemy te mają charakter paradygmatyczny. Są one pomyślane jako potencjalna całość, swego rodzaju suma wszystkich częściowych etnicznych i narodowych systemów danego rodzaju: wszelkich religii, wszelkich języków, zbiorów obyczajów, systemów sztuk, jakie kiedykolwiek i gdziekolwiek realizowano w dziejach całej ludzkości.

Kolumny owych uniwersalnych systemów kultury przecinają – w modelu Kłoskowskiej (1996: 37, diagram I) – linie poziome, wyodrębniające poszczególne kultury narodowe. Dla określenia tak wyodrębnionej kultury używa autorka – nawiązując do koncepcji Barthesa – terminu „syntagma” bądź „kanon”. Pojęcia te mają uzmysłwić charakter związków zachodzących między poszczególnymi systemami kultury. W odniesieniu do kultury narodowej jest to związek między językiem a literaturą, religią a obyczajem, humanistyką a literaturą i tradycją tej samej zbiorowości narodowej.

W kulturowej syntagmie (tak jak w językowej wypowiedzi) reguły syntaktyczne wyznaczają związki między poszczególnymi elementami. Syntagma kultury narodowej – zastrzega Kłoskowska – tym się różni od związku rozpatrywanego przez Barthesa, że jej elementy czerpane są z różnych systemów. W związku z tym pojęcie „syntagmy” kultury narodowej, a także cała koncepcja strukturalistyczna traktowane są jako inspirująca i użyteczna metafora.

Model Kłoskowskiej wydaje się bardzo interesującym punktem wyjścia do dyskusji nad znaczeniem pojęcia i problemami interpretacyjnymi kultur archeologicznych. Rozważania obejmujące systemy kultury symbolicznej można by rozszerzyć także na inne „wielkie segmenty ludzkiej kultury”, zawierające, obok języka i „kultury wartości”, także „kulturę rzeczywistości” i „porządek społeczny”. Być może doświadczenia w zakresie wyodrębniania kultur narodowych, oparte na o ileż pełniejszych danych dotyczących „kultury żywej”, dałoby się też rozszerzyć i wykorzystać jako element wydatnie wzbogacający niezbędne archeologowi w tych procedurach zasoby wiedzy pozaźródłowej.

W mej wypowiedzi podejmuję tylko niektóre wątki znacznie szerszej problematyki. Traktuję ją jako głos w trwającej dyskusji, która w środowisku polskim wzbogaci się zapewne wkrótce także o dalsze refleksje dotyczące ostatnich prac Krzysztofa Pomiana i Antoniny Kłoskowskiej. Wiele wypowiedzi ożywia aspiracja do całościowego ujmowania dziejów kultury. Żadna z dyscyplin zajmujących się przeszłością społeczną nie może przeto, bez szkody dla siebie samej, pozostać obojętna na przebieg i wyniki tej debaty. Każda wniesć też może do niej swój własny, oryginalny wkład.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes R.
1964 *Le degré zéro de l'écriture suivi, des éléments de sémiologie*, Paris.
- Bauman Z.
1966 *Kultura i społeczeństwo, Preliminaria*, Warszawa.
- Benedict R.
1949 *Patterns of culture. An analysis of our social structure as related to primitive civilization*, New York.
1999 *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa.
- Binford L.R.
1981 *Bones. Ancient man and modern myths*, New York.

Bohr N.H.D.

1963 *Zagadnienia epistemologiczne w fizyce a kultury ludzkie*, w: N. Bohr, *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, tłum. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske, Warszawa.

Braudel F.

1971 *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa.

Bucaille R., Pesez J.-M.

1978 *Cultura materiale*, w: *Enciclopedia Einaudi*, t. IV, Torino, s. 271-305.

Clarke D.L.

1968 *Analitical archaeology*, London.

Eco U., Rorty R., Culler J., Broke-Rose Ch.

1996 *Interpretacja i nadinterpretacja*, S. Collini (red.), tłum. R. Bieroń, Kraków (oryginał wydany w 1992 roku przez Cambridge University Press).

Gedymin J.

1965 *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia*, Poznań.

Geertz C.

2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków.

Gjessing G.

1975 *Socio-archaeology*, „Current Anthropology” 16, 3, s. 323-341.

Hodder I.

1995 *Czytanie przeszłości*, tłum. E. Wilczyńska, Poznań.

Jusiak J.

1992 *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin.

Kaplan A.

1964 *The Conduct of Inquiry*, San Francisco.

Klejn L.S.

1978 *Archeologičeske istočniki*, Leningrad.

Kłoskowska A.

1962 *Rozumienie kultury w antropologii kulturowej i socjologii*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 16(2), s. 7-34.

1964 *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa.

1969 *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa.

1983 *Socjologia kultury*, Warszawa.

1996 *Kultura narodowa u korzeni*, Warszawa.

1999 *Kultura*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, s. 99-110, Warszawa.

Kopiecki R.

1976 *O „niezmiennikach” w historii. Kilka propozycji zastosowania teorii modeli w historii*, „Studia Metodologiczne”, t. 13, s. 71-105.

Kroeber A.L.

1973 *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa.

Kroeber A.L., Kluckhohn C.

1952 *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Cambridge, Mass. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Harvard University, t. 47, nr I.

- Kwaśniewski K.
1987 *Kultura*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa, s. 187-192.
- Labuda G.
2008 *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Poznań.
2010 *Próba nowej systematyki i nowej interpretacji źródeł historycznych z Połowiem*, Poznań.
- Le Goff J., Chartier R., Revel J. (red.)
1978 *La nouvelle histoire*, Paris.
- Lévi-Strauss C.
1958 *Anthropologie structurale*, Paris.
- Łotman J.M.
1967 *K problemie typologii kultury*, w: *Trudy po znakovym sistiemam*, t. III, Tartu, s. 30-38.
- Maetzke G.
1986 *Źródła archeologiczne jako odwzorowanie procesu społeczno-kulturowego*, w: *Teoria i praktyka badań archeologicznych*, t. I, *Przesłanki metodologiczne*, W. Hensel, G. Donato, S. Tabaczyński (red.), Warszawa, s. 246-302.
- Maetzke G., Rysiewska T., Tabaczyński S., Urbańczyk P.
1978 *Problemy analizy opisowej stanowisk wielowarstwowych*, „*Archeologia Polski*” t. 23(1), s. 7-52.
- Marciniak A.
1996 *Archeologia i jej źródła. Materiały faunistyczne w praktyce badawczej archeologii*, Warszawa.
- Moberg C.-A.
1980 *Vers une analyse sociologique en archéologie*, w: *L'archéologie aujourd'hui*, A. Schnapp (red.), Hachette.
- Moore J.A., Keene A.S. (red.)
1983 *Archaeological hammers and theories*, w: *Studies in Archaeology*, London.
- Moreno D., Quaini M.
1976 *Per una storia della cultura materiale*, „*Quaderni Storici*”, t. 31, s. 5-57.
- Morgan L.H.
1877 *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York.
1887 *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, tłum. L. Krzywicki, Warszawa.
- Nagel E.
1963 *Wholes, sums and organic unities*, w: *Parts and wholes*, D. Lerner (red.), New York, s. 135-155.
- Neustupný E.
1993 *Archaeological method*, Cambridge.
- Neustupný J.V.
1958 *Prehistory and linguistics*, w: *Epitymbion Roman Haken*, Praha, s. 12-14.
- Ossowski S.
1966 *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, w: *Dzieła*, t. II, Warszawa.
- Ostoja-Zagórski J.
1994 *W kwestii znaczeniowych treści kultury materialnej*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” r. 42(2), s. 177-179.

Pesez J.-M.

1978 *Histoire de la culture matérielle*, w: *La nouvelle histoire*, J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (red.), Paris 1978, s. 98-130.

Piekarczyk S.

1972 *Historia, Kultura, Poznanie. Książka propozycji*, Warszawa.

1976 *Rozważania o poznaniu historycznym. Fakty, metody, źródła, teorie*, „Studia Źródło-
znawcze, 20, s. 141-162.

Pomian K.

1987 *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise XV-XVI siècle*, Paris. (wyd. ang. Cam-
bridge 1990).

1995 *Jak uprawiać historię kultury*, „Przegląd Historyczny”, t. 16, s. 1-13.

1996 *Zbieracze i osobliwości. Paryż-Wenecja XVI-XVIII wiek*, Warszawa.

Saussure F. de

1991 *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa.

Schiffer M.B.

1976 *Behavioral archaeology*, New York.

Schnapp A.

1993 *La conquete du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris.

Skoczyński J.

1998 *Cywilizacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. I, s. 101-103.

Sokal R.R., Sneath P.H.A.

1963 *Principles of numerical taxonomy*, San Francisco-London.

Szacki J.

2002 *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa.

Szczepański J.

1970 *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa.

Sztompka P.

1973 *Wstęp do wydania polskiego*, w: A.L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa.

Tabaczyński S.

1973 *Kultura. Znaczenie pojęcia i problemy interpretacji w badaniach archeologicznych*, „Archeo-
logia Polski”, t. 16, s. 19-30.

1993 *Kultura i jej rzeczowe korelaty*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, r. 41(1), s. 5-21.

1995 *A future for the Marxist paradigm in Central European archaeology? The Polish case*, w: *Whi-
ther archaeology? Papers in honour of Evžen Neustupný*, M. Kuna, N. Venclová (red.), Pra-
ha, s. 69-81.

1996 *Objectual correlates of culture: the meaning of the concept and the interpretative problems in
archaeological investigations*, „Archaeologia Polona”, t. 34, s. 13-32.

1998 *La cultura ed i suoi correlati oggettuali: approccio pragmatico, approccio semiotico, approccio integra-
le*, w: *Atti del XIII Congresso Internazionale delle Scienze Pre-e Protostoriche*, t. I, Forli, s. 3-10.

Tabaczyński S. (red.)

2000 *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, Warszawa: PWN.

Tabaczyński S., Pleszczyńska E.

1974 *O teoretycznych podstawach archeologii (Prezentacja i próby analizy poglądów D.L. Clarke'a)*,
„Archeologia Polski”, t. 19(1), s. 7-94.

- Taylor W.W.
1973 *A Study of Archaeology*, London, wyd. IV (wyd. I: 1948).
- Thomas J.
1996 *Time, Culture and Identity. An Interpretative Archaeology*, London.
- Tylor E.B.
1896-98 *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mody, sztuki i zwyczajów*, tłum. H. Ostromecka, t. 1-2, Warszawa 1983.
- Weber A.
1935 *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München.
- Whitehead A.N.
1964 *The concept of nature*, Cambridge.
1987 *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, Kraków.
- Wrzosek W.
1995 *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław.
1998 *Losy źródła historycznego. Refleksje na marginesie idei R.G. Collingwooda*, w: *Świat z historią*, Poznań, s. 375-379.