

**WSPÓŁCZESNE
OBLICZA
PRZESZŁOŚCI**

WSPÓŁCZESNE OBLICZA PRZESZŁOŚCI

Redakcja

Arkadiusz Marciniak,
Danuta Minta-Tworzowska,
Michał Pawleta



Poznań 2011
Wydawnictwo Poznańskie

“This project has been funded with support from the European Commission (“Culture” 2007–2013 programme). 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”.

„Niniejszy projekt został zrealizowany dzięki finansowemu wsparciu Komisji Europejskiej (Program Kultura 2007–2013). Publikacja odzwierciedla wyłącznie stanowisko ich autorów, Komisja Europejska nie ponosi zaś odpowiedzialności za jakiegokolwiek wykorzystanie informacji zawartych w tejże publikacji”

Fotografia na pierwszej stronie okładki: Robert Demarczyk

Tłumaczenie abstraktów i streszczeń z j. polskiego na angielski oraz korekta tekstów angielskich: Joanna Haracz-Lewandowska za wyjątkiem tekstu 1 (Wprowadzenie) – Arkadiusz Marciniak

Tłumaczenie abstraktów i streszczeń z j. angielskiego na polski: Dariusz Błaszczyk



Recenzenci
prof. dr hab. Włodzimierz Rączkowski
prof. dr hab. Jacek Woźny

Redakcja

ISBN

Spis treści

<i>Arkadiusz Marciniak, Danuta Minta-Tworzowska, Michał Pawleta</i>	
Współczesne oblicza przeszłości. Wprowadzenie.	9
(Contemporary faces of the past. An introduction — summary)	21

OBRAZY PRZESZŁOŚCI W PRAKTYCE ARCHEOLOGICZNEJ. PODSTAWY TEORETYCZNE

<i>Henryk Mamzer</i>	
O archeologicznej autokreacji.	25
(On archaeological self-creation — summary)	37
<i>Danuta Minta-Tworzowska</i>	
Człowiek i rzecz w perspektywie archeologicznej (czyli rzecz w perspektywie antropocentrycznej)	39
(Man and thing in archaeological perspective [or thing in anthropocentric perspective] — summary)	59
<i>Sławomir Kadrow</i>	
Mitologizacyjny charakter teorii migracjonistycznych w archeologii — wybrane zagadnienia	63
(The myth of migrationist theories in archaeology — selected aspects — summary) .	78

OBRAZY PRZESZŁOŚCI W NARRACJACH TERAŹNIEJSZOŚCI

<i>Michał Pawleta</i>	
Przeszłość we współczesności	83
(The past in the present — summary)	100
<i>Bogusław Gediga</i>	
Zmienność w obrazowaniu przeszłości	103
(Changeability in presentation of the past — summary)	112

<i>Anna Zalewska</i>	
Archeologiczny „palimpsest” jako specyficzna postać interakcji terażniejszości Z... ..	115
(Archaeological „palimpsest” as a specific form of the present interacting with... — summary).....	130
<i>Dawid Kobiątka</i>	
Społeczny wizerunek archeologii — o rzeczywistości w fikcji	133
(The social face of archaeology — on reality in fiction — summary)	146
<i>Nina Schücker</i>	
The faces of Arminius: The Battle of Teutoburg Forest in the German public .	149
(Oblicza Arminiusza: Bitwa w Lesie Teutoburskim w odbiorze niemieckiej opinii pub- licznej — streszczenie)	173

OBRAZY PRZESZŁOŚCI I ICH SPOŁECZNA KONSUMPCJA

<i>Lech Czerniak</i>	
Dla kogo są wykopaliska? Profesjonaliści i społeczeństwo	177
(Who are excavations for? Professionals and society — summary)	185
<i>Anna Grossman</i>	
Społeczne oczekiwania a rzeczywiste potrzeby ochrony dziedzictwa kulturowe- go w Biskupinie.....	187
(Social expectations versus actual needs of cultural heritage protection in Bisku- pin — summary)	201
<i>Anna Grossman, Wojciech Piotrowski</i>	
Rezerwat archeologiczny w Biskupinie. Czas transformacji	205
(An open-air archaeological museum in Biskupin. A time of transformation — summa- ry)	214
<i>Jarosław M. Fraś, Marek Skubisz, Marek Materna</i>	
Osada VI Oraczy w Bochni — archeologia w służbie turystyki	217
(Osada VI Oraczy in Bochnia — archaeology in the service of tourism — summary)	227
<i>Michał Pawleta</i>	
Odległa przeszłość w życiu współczesnego człowieka. Przypadek góry Ślęży ..	231
(On the role of a [distant] past in a life of present-day people: a case study of Ślęża Mountain — summary).....	251
<i>Kostas Kasvikis, Eleutheria Theodoroudi, Aggeliki Tsopela, Kostas Kotsakis</i>	
Making alternative meanings from the past: approaches to cultural diversity in Greek museums.....	253
(Tworzenie alternatywnych znaczeń z przeszłości: różne podejścia do różnorodności kul- turowej w greckich muzeach — streszczenie)	264

<i>Piotr Maliński</i>	
Wybrane aspekty społecznego odbioru archeologii na sudańskiej prowincji. Badania etnologiczne nad ekspresją plastyczną dzieci z plemienia Manasir . . .	267
(Selected aspects of the social perception of archaeology in the Sudanese province. Ethnological surveys on artistic creativity among the Manasir children — summary) . . .	283
<i>Małgorzata Trelka</i>	
Korzyści społeczne popularyzacji archeologii na przykładzie Gdańska	287
(Presenting archaeology to benefit communities — developing Gdańsk as a case study — summary)	301
<i>Rafał Zapłata</i>	
Przeszłość w dobie technologii cyfrowych — cyfrowe oblicza przeszłości	305
(The past in the era of digital technology — the digital face of the past — summary).	320
<i>Agnieszka Mączyńska</i>	
Archeologia i media — małżeństwo z rozsądku	323
(Archaeology and the media — a marriage of convenience — summary)	330

O archeologicznej autokreacji

Abstrakt: Wypowiedź zawiera uzasadnienie tezy, że archeologia nie jest wyłącznie dyscypliną antykwaryczną, dostarczającą wiedzy, zaspokajającej naszą ciekawość przeszłości. Nie tylko bada i poznaje przeszłość. Jest dyscypliną, która interpretuje, inaczej mówiąc — wspólnotą interpretacyjną. Czyni tak, interpretując rzeczywistość, w której funkcjonuje. Komunikuje dzięki temu tworzącej ją wspólnocie archeologów: „co i jak trzeba badać”. Za pośrednictwem tak zinterpretowanej kultury współczesnej postrzega przeszłość będącą przedmiotem jej badania. Jednocześnie archeologia swą praktyką badawczą i rezultatami prowadzonych przez siebie prac komunikuje otoczeniu, w którym funkcjonuje, reprezentowany przez siebie pogląd na świat, przekonania i uznawane wartości, które stanowią spoiwo tworzącej archeologię wspólnoty. Wyrażając w ten sposób swoje preferencje, inaczej mówiąc: dokonując wyboru wartościująco ukierunkowanej orientacji badawczej, wytwarza przedmiot swego badania. Równocześnie w taki oto sposób współtworzy rzeczywistość, w której funkcjonuje, i samą siebie. Archeologia jest więc — po pierwsze — systemem interpretacyjnym, czyniącym z interpretacji skuteczne narzędzie autokreacji. Po drugie, jest systemem komunikacyjnym, prezentującym otoczeniu kulturowemu, w którym funkcjonuje, „jacy mogliśmy być” — by użyć słynnego Foucaultowskiego sformułowania.

Słowa kluczowe: autokreacja, archeologia, wspólnota interpretacyjna, wspólnota komunikatywna

Abstract: This paper justifies the statement that archaeology is not exclusively an antiquarian discipline which provides knowledge and satisfies our curiosity about the past. It does more than study and discover the past. It is a discipline which interprets, or rather — it is an interpretative community. It does so by interpreting the reality within which it functions. While interpreting, it communicates to the community of archaeologists creating it “what is to be studied and how”. Through the contemporary culture interpreted in this way it then interprets the past, the focus of its study. At the same time archaeology, through its research practices and the results of the studies it carries out, communicates to the surroundings in which it functions the opinion of the world it represents, the beliefs and values it recognises, which are the binder of the archaeological milieu. By expressing its preferences in this way, in other words, by selecting a value-directed research orientation in archaeology it creates the subject of its research. In this way it also co-produces the reality within which it functions as well as itself. Archaeology is therefore — first of all — an interpretative system, making interpretation an effective tool of self-creation. Secondly, it is a communicative system, communicating to the cultural surroundings in which it functions “What could one have been?” — to use the famous Foucaultian expression.

Keywords: self-creation, archaeology, interpretative community, communicative community

Swego czasu C. Lévi-Strauss, powołując się na pamiętniki kardynała de Retza, przytoczył jego wypowiedź, „że myśl nie jest w stanie wyłonić schematu interpretacyjnego ze zdarzeń dawno minionych” (Lévi-Strauss 1969, 382). Dotyczy to każdej z dyscyplin zajmujących się badaniem przeszłości. Badając społeczeństwa minione, czerpią one schematy interpretacyjne ze współczesnego im otoczenia kulturowego, w którym funkcjonują. W równym stopniu dotyczy to archeologii, a zwłaszcza poszczególnych jej orientacji badawczych, kierujących się swoistymi, właściwymi sobie systemami wartościowania. Oznacza to, że prawda i odniesienie przedmiotowe — idea ustalania więzi między słowami a światem — w każdej z dziedzin zajmujących się badaniem przeszłości są zrelatywizowane do określonego schematu pojęciowego, decydującego w kwestii realności czy prawdziwości tego, co o owej realności mówimy. „Schematy pojęciowe są, jak się twierdzi, sposobami organizowania doświadczenia, systemami kategorii nadającymi formę danym zmysłowym, punktami widzenia, z których ludzie, kultury czy epoki, obserwują bieg rzeczy” (Davidson 1991, 100). W świetle argumentacji W. Quine’a, W. Sellarsa, T. Kuhna czy P. Feyerabenda nasz schemat pojęciowy — jak powiada Richard Rorty (1994, 246) „to ni mniej, ni więcej tylko to, w co obecnie wierzymy — zespół przeświadczeń tworzących naszą dzisiejszą kulturę”. Kultura, w obrębie której funkcjonujemy, jest więc pryzmatem, za którego pośrednictwem postrzegamy otaczającą nas rzeczywistość, a tym samym również tą, która stanowi przedmiot naszego badania — rzeczywistość dawno już minioną. Według słów Michaela Tomasello (2002, 286) „nie możemy po prostu zdjąć naszych kulturowych okularów, by zobaczyć świat bez kultury i porównać go z percepcją świata ukształtowaną przez kulturę”. Badana przez nas rzeczywistość minioną nie jest więc rzeczywistością taką, jaką niegdyś była sama w sobie. Jest rzeczywistością widzianą z perspektywy współczesnej, otaczającej nas kultury i z jej punktu widzenia, każdorazowo aktualizowaną. Pojawia się w związku z tym pytanie: co wobec tego my, archeolodzy, czynimy, kiedy badając przeszłość, jesteśmy świadomi tego, że niezupełnie odtwarzamy ją taką, jaką ona naprawdę była?

Starając się odpowiedzieć na sformułowane wyżej pytanie, spróbujmy z grubsza przyjrzeć się założeniom, jakimi archeologia kieruje się w swoim postępowaniu badawczym, i konsekwencjom z nich wynikającym. Przypomnijmy w tym momencie, że archeologia kulturowo-historyczna wyrosła z inspiracji intelektualnych niemiecko-austriackiej szkoły etnologicznej o tej samej nazwie. Kierowała się założeniem, że rozwój kultury — wbrew twierdzeniom klasycznego ewolucjonizmu etnologicznego — nie był rozwojem przebiegającym liniowo w kierunku określonym przez uniwersalną ideę postępu; był rozwojem wielokierunkowym jako rezultat przenikania się wytworów wielości kultur i ich dyfuzji czy wręcz migracji. Przedmiotem jej badania były dzieje kultury, jej historia. Archeologia kulturowo-historyczna pozostawała więc w ścisłym związku z romantyczną koncepcją historyzmu, rozwijaną przez filozofów i historyków niemieckiej szkoły historycznej XIX i 1. połowy XX w. Kształtowała się w okresie powstawania państw narodowych w Europie i pełniła istotną funkcję w służbie narodowego samoutwierdzenia, funkcję oręża w walce o zachowanie istnienia. Stawiając sobie za cel rozbudzanie i utrwalanie świadomości narodowej, wraz z narodową historiografią, filologią i etnografią, odgrywała znaczącą rolę w przywoływaniu

romantycznej przeszłości, przyczyniając się w ten sposób do kulturowego scalania narodów europejskich. Poczucie przynależności do jednego narodu, pojmowanego jako wspólnota kulturowa, historyczna i językowa, stało się podstawą formowania się państw narodowych. Archeologia procesualna z kolei kierowała się w swoich założeniach wyjaśnianiem zróżnicowanych zjawisk w przeszłości uniwersalną ideą postępu techniczno-gospodarczego i poznawczego (zwłaszcza jeżeli chodzi o archeologię procesualno-kognitywną). Wychodziła z założenia, że postęp pozostający w ścisłym związku ze wzrastającym stopniem złożoności danego społeczeństwa, stwarza możliwość ewoluowania również społeczeństw mniej zaawansowanych pod względem techniczno-gospodarczym. Jej założenia nacechowane były wartościami humanitarnymi w znacznie większym stopniu, aniżeli miało to miejsce w przypadku archeologii kulturowo-historycznej. Ta ostatnia bowiem kierowała się przekonaniem, że inwencja twórcza jest zjawiskiem rzadkim i dotyczy niektórych jedynie społeczeństw. Podobnie ma się rzecz, jeżeli chodzi o przeciwstawną procesualizmowi archeologię postprocesualną, nawiązującą do idei postrukturalizmu francuskiego, kojarzoną niekiedy z postmodernizmem. Kształtowane po zwrocie językowym idee, z których czerpie, eksponują możliwość czy wręcz konieczność współistnienia wielości i różnorodności społeczeństw jako głównego czynnika kulturotwórczego.

Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przykładem charakterystycznego dla ludzkich postaw wartościującego ukierunkowania, nastawionego na swego rodzaju projektowanie, projektowanie przeszłości z punktu widzenia perspektywicznie ukierunkowanej terażniejszości, ponieważ w obszarze otaczającej nas rzeczywistości, w której funkcjonujemy, kształtują się różnego rodzaju sposoby postrzegania przeszłości, w tym także orientacje badawcze archeologii. Ich aksjologiczne ukierunkowanie oznacza, że zawierają one w sobie próbę odpowiedzi na pytanie nie tyle „jak to naprawdę było?“, lecz „jak powinno być?“ — z punktu widzenia danej orientacji.

Okazuje się więc, że każda z owych orientacji, tkwiących korzeniami w filozofii wolności — dotyczy to zarówno archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej, postprocesualnej, jak też archeologii kulturoznawczej — przesycona jest swoistą dla każdej z nich intencjonalnością, wyrażającą się swego rodzaju troską o poprawę losu ludzkiego i ludzkiego bytowania, o ugruntowanie egzystencji własnego środowiska kulturowego i zachowanie jego istnienia. Generalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że archeologia kieruje się w swoich badaniach wzniosłymi ideałami humanizmu z jednej strony, z drugiej zaś powoduje nią chęć przywołania przeszłości i jej zachowania dla potomnych, jej uobecnienia w terażniejszości i uchronienia w ten sposób przed całkowitym unicestwieniem. Archeologia stwarza w ten sposób nadzieję, że aktywność twórcza nas, współczesnych, niezupewnie ulega przemijaniu. Jeżeli bowiem to, co minione, przechowuje się w terażniejszości, tak również przyjąć możemy, że i terażniejszość, w której jesteśmy usytuowani, zostanie przekazana przyszłości i w niej zachowana. Stara się więc archeologia o zapewnienie poczucia pewności, inaczej mówiąc — bezpieczeństwa ontologicznego, komunikując zarazem na podstawie własnych obserwacji, że jego poszukiwanie z jednej strony jest uniwersalnym przesłaniem wszelkiej ludzkiej aktywności, z drugiej zaś stanowi motywację do kreatywnej postawy wobec świata i siebie samego (Mamzer 2007).

Przywołajmy w tym momencie słowa Herodota (2002, 18), który w *Dziejach* „przedstawia [...] wyniki swoich badań żeby ani dzieje ludzkie z biegiem czasu nie zatarły się w pamięci, ani wielkie i podziwu godne dzieła, jakich bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa”. Zaś te wydarzenia, które nie zasługiwałyby na pamięć, winniśmy odtwarzać (nie tylko gwoli prawdy), lecz przede wszystkim dlatego, by służyły potomnym ku przestrodze. W zdecydowany sposób zostaje zaakcentowana przez Herodota świadomość tożsamości Greków, kształtowana za pośrednictwem inności barbarzyńców, tożsamości do owej inności zrelatywizowanej, niepozabawiającej barbarzyńców ich własnego — chciałoby się rzec — „współczynnika humanistycznego”. Ten aspekt jest również widoczny w postawie Aleksandra Wielkiego podczas jego militarnych wypraw na Wschód, mimo przestróg jego wielkiego nauczyciela — Arystotelesa, by nie traktować barbarzyńców tak samo, jak Greków i Macedończyków. Natomiast poszukiwanie pewności, z którym w zdecydowany sposób mamy do czynienia po wyjściu człowieka z pierwotnego stanu natury, z owego rajskiego ogrodu bezpieczeństwa, inaczej mówiąc — od momentu pojawienia się kultury, odróżnionej przezeń od natury, z którą był on dotąd w jedność, pozostaje w związku ze świadomością siebie¹ i swojej własnej przygodności oraz narastającego niepokoju o własny los i wzmożonej w związku z tym troski o stabilizację swojej egzystencji. Wówczas to pojawia się tendencja do samodoskonalenia się człowieka, jak ujmuje to Immanuel Kant (2005, 295) w swej *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. Świadomość człowieka jako istoty kontyngentnej wyzwala sprzyjające okoliczności do bycia kulturotwórczym i zmusza go do konstruowania świata i siebie samego².

Tak też dzieje się w przypadku poszczególnych orientacji badawczych w archeologii. Każda z nich, inaczej mówiąc, każdorazowo nowo pojawiający się opis przeszłości, jest próbą osiągnięcia wzniosłości, tzn. próbą wyjścia ponad treść pojęć definiujących orientację dotychczasową. Jednakże nieuchronność etnocentrycznej postawy przenikającej założenia badawcze każdej z nich oraz fakt, że teraźniejszość kształtująca owe założenia ulega nieustannym, nie zawsze możliwym do przewidzenia zmianom, powoduje, że sterowana nimi praktyka badawcza archeologii nader często prowadzi do nieoczekiwanych czy wręcz niepożądanych skutków. Tak właśnie dzieje się w przypadku archeologii kulturowo-historycznej. Konsekwencją stosowanych przez nią założeń, mających na celu

¹Chodzi tu — rzecz jasna — o tzw. świadomość bezpośrednią, świadomość własnej egzystencji całkowicie różną od świadomości refleksyjnej, dotyczącej uświadamiania sobie naszych stanów świadomych. Ten ostatni typ świadomości nie dotyczył myślenia magicznego, nieoddzielającego jeszcze myśli od przedmiotu myślanego.

²Tego rodzaju refleksja, jaka pojawiła się u Kanta pod wpływem lektury *Emila* — głównej i podstawowej (wg Goethego) księgi nowej ewangelii natury, czyni jej autora wyrazicielem postawy autokreacyjnej (Konersmann 2009, 47). Powszechną opinię (m.in. Woltera), według której J.J. Rousseau swoją entuzjastyczną pochwałą natury (a której odczuwanie było dla niego źródłem doznania religijnego) pragnął oddalić człowieka od kultury i sprowadzić go na powrót do stanu dzikości, Kant odczytuje zupełnie inaczej. Jego zdaniem, opinia ta nie odpowiada prawdziwym przekonaniom Rousseau. Nie chodziło mu bowiem o to, by człowiek powrócił do stanu natury, lecz by przyjrzał mu się z etapu, jaki obecnie osiągnął (Kant 2005, par. 107). Teoria Rousseau nie dotyczy — zdaniem Kanta — bytu, lecz powinności, nie jest przedstawieniem tego, co było, lecz wyrazem postulatów, nie stanowi elegijnego spojrzenia wstecz, lecz perspektywę i widok na przyszłość. Pozorna retrospekcja ma służyć wyprawieniu człowieka ku przyszłości i uzdolnieniu go do urzeczywistnienia tej przyszłości, do jego autokreacji (Cassirer 2008, 20).

budowanie i uzasadnianie własnej tożsamości, okazuje się ekspansjonizm i pozostająca z nim w związku asymilacja czy wręcz eksterminacja kultur usytuowanych na obszarach będących przedmiotem ekspansji. Budowanie tożsamości bowiem jest jej tworzeniem w opozycji do inności. Inność staje się wrogiem. Z taką też nieoczekiwaną sytuacją mamy do czynienia w przypadku archeologii procesualnej, przeciwstawiającej się w swych założeniach ekspansjonizmowi archeologii kulturowo-historycznej i dowartościowującej społeczeństwa przez nią deprecjonowane. Jednak również i w tym przypadku okazuje się, że konsekwencją owej — rzecz by można — „humanitarnej” postawy badawczej archeologii procesualnej stanowi z kolei imperializm kulturowy, skutkujący podporządkowaniem sobie nie tylko przyrody, lecz również innych, mniej zaawansowanych technologicznie społeczeństw i panowaniem nad nimi. Nie inaczej ma się rzecz, jeżeli chodzi o archeologię postprocesualną, przeciwstawiającą się z kolei „racjonalności panowania” — pochodnej aksjologicznego ukierunkowania archeologii procesualnej. Jej akceptacja współistnienia wielości i różnorodności kultur prowadzi do niepokoju o skrajny relatywizm kulturowy, wyrażanego zazwyczaj obawami o możliwość bezgranicznego — w skrajnych przypadkach — tolerowania nietolerancji. Zaś akceptacja inności budzi równocześnie obawy o możliwość utraty własnej tożsamości w takim samym stopniu, w jakim aprobeuje inność.

Każde zatem pojawianie się nowej orientacji badawczej jest równoznaczne z aktualizacją orientacji dotychczasowej i wskazaniem nowych możliwości, jakie ona ze sobą niesie. Można by powiedzieć, że każda nowo pojawiająca się orientacja wprowadza swego rodzaju „korektę” do orientacji dotychczasowej. Możemy zatem sformułować wniosek, że wprowadzenie owych korekt jest nie tyle rezultatem własnego wewnętrznego ewoluowania danej dyscypliny (archeologii) i pojawiającej się w niej refleksji o konieczności wprowadzania owych korekt, ile stanowi raczej rezultat zmian zachodzących w następstwie doświadczeń społecznych i kulturowych poza nią samą (Mamzer 2000).

Dla ugruntowania tej tezy przypomnijmy w tym momencie, że Heideggerowskie teksty, takie jak: *List o humanizmie*, *Pytanie o technikę*, *Nauka i namysł czy Budować, mieszkać, myśleć* (Heidegger 1977), pisane były po słynnym zwrocie na przełomie lat 40. i 50. jako manifesty przeciwko apologii naukowo-technicznej nowoczesności. Będąc wyrazem refleksji nad wydarzeniami pierwszej połowy XX w. i jej totalitaryzmów, zawierają krytyczną postawę wobec wyobcowania i odczłowieczenia jako następstwa „zapomnienia o byciu” naukowo-technicznej cywilizacji nowoczesności, są wyrazem sprzeciwu wobec głoszonej przez samego Heideggera idei instrumentalizacji świata w jego głównym dziele *Bycie i czas* z 1927 r. (Heidegger 1994). Stąd pojawia się jego projekt myślenia kontemplatywnego, nieużytecznego³, inaczej mówiąc, swego

³Tymczasem archeologia, kierując się w swoich badaniach przeszłości ideą postępu — swego głównego przekazu światopoglądowego — staje się propagatorem owej instrumentalizacji świata. Zasadnicza oś konstrukcyjna badanych przez archeologię pradziejów: epoki kamienia, brązu i żelaza, jest wyrazem krytykowanej przez Horkheimera i Adorno oświeceniowej koncepcji rozumu instrumentalnego i pozostającej z nią w związku „racjonalności panowania”, owej „wyobcowanej i odczłowieczonej” cywilizacji technicznej. Najprawdopodobniej w następstwie lektury prac późnego Heideggera pisanych „po zwrocie” pojawia się Håkana Karlssona (2000) projekt archeologii kontemplacyjnej, kierującej się, jak to miało

rodzaju korekta do uprzednio propagowanej przezeń koncepcji technologizacji aktywności człowieka. Jednakże projekt myślenia kontemplatywnego, jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz (2006, 200), stanowi echo już wcześniej stosowanego przezeń w *Byciu i czasie* pojęcia „rozumienie” *Verstehen*). Oznacza to — jej zdaniem — że ów Heideggerowski projekt myślenia kontemplatywnego prędzej czy później znalazłby urzeczywistnienie w twórczości niemieckiego filozofa, niezależnie od tragicznych doświadczeń XX w.

Nawiązując do wymienionego wyżej Heideggerowskiego pojęcia rozumienia, zwróćmy w tym momencie uwagę na formułowane ostatnio wypowiedzi, że celem archeologii — jak się na ogół przyjmuje — jest odkrywanie śladów przeszłości, ich uporządkowanie i opisanie dla wyjaśnienia zachowań ludzkich związanych z wydarzeniami z przeszłości i ich zrozumienia. Takie założenia badawcze dostrzec możemy chociażby w pracy B.G. Triggera (2003), zatytułowanej *Rozumienie wczesnych cywilizacji czy wręcz w podręcznikach pisanych z myślą o kursach wprowadzających do archeologii* (Ashmore, Sharer 2008, 11). Tak też formułują swą opinię Jean Clottes i Dawid Lewis-Williams (2009, 188) w wydanej ostatnio w Polsce pracy, poświęconej szamanizmowi i paleolitycznej sztuce jaskiniowej. W swej argumentacji przywołują m.in. wypowiedź przedstawiciela biologii ewolucyjnej Stephena J. Goulda, według którego „absolutnie obiektywną obserwację należy włożyć między największe mity i fantazmaty nauki, ponieważ dostrzec możemy jedynie to, co już ma swoje miejsce w naszej mentalnej przestrzeni, i każdy opis zawiera w sobie interpretację” (Gould 1998, 72).

Rozumienie zawsze więc pozostaje w związku z interpretacją. Każdorazowo na nowo opisując źródła powstawania dotychczasowych orientacji badawczych, interpretujemy je, inaczej mówiąc — aktualizujemy. Problem nie dotyczy wszak wyłącznie samego procesu badawczego, nie jest wyłącznie jego specyfiką. Aktualizację odległej przeszłości w odniesieniu do teraźniejszości, jej „wykorzystywanie” do kreowania własnej tożsamości, odnajdujemy już w społeczeństwach archaicznych. Wyobrażenie pierwotnego raju, do którego należy powrócić, bądź ucieczka w przyszłość, jak to miało miejsce w czasach znacznie już późniejszych, to nic innego jak krytyczna postawa wobec teraźniejszości, niezależnie od epoki, w której człowiek żyje, a zarazem jej projektowanie, projektowanie perspektywiczne. Taki idealny wzorzec wyobrazeniowy człowieka i społeczeństwa, wykreowany na podstawie krytyki teraźniejszości, tkwi w Hezjodejskiej koncepcji dziejów, wyrażonej dekadencją ludzkości, jej moralnego upadku. Projektowany obraz minionego wieku złotego, to obraz wykreowany przez współczesnych Hezjoda i przeciwstawiony światu, w którym sami bytowali. Nie mając możliwości bycia w owym złotym wieku, nigdy go nie doświadczyli. Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przykładem kreowania przez człowieka rzeczywistości i siebie samego. Kiedy arystokracja starożytnych Greków w IX i VIII w. p.n.e. adaptuje

miejsce w przypadku Heideggera, powrotem do prawdziwego bycia, „autentycznej egzystencji”, która nie jest czymś ani przedmiotowym, ani myślowym, lecz jednością (myślenia i działania). Owa Heideggerowska „autentyczna egzystencja” stanowi niezbędny warunek autokreacji. Nawiasem mówiąc, kiedy Bruno Latour (1999, 146) pisze, że to nie przedmioty nam się przydarzają, ale to my (ludzie) przydarzamy się rzeczom, wyraża wówczas nawiązującą do „wczesnego” Heideggera ideę reifikacji człowieka i zarazem jego instrumentalizację, zawartą w jego koncepcji poręcznego sposobu użycia rzeczy jako narzędzi.

heroiczną przeszłość jako scenariusz dziejów, przez pryzmat których doświadczą samej siebie, i w związku z tym samą siebie gloryfikuje, oznacza to, że czyni ją własną przeszłością, by wywodzić swoje genealogie od trojańskich bohaterów, tak jak to miało miejsce w przypadku zafascynowanego nimi Aleksandra Wielkiego czy społeczeństwa rzymskiego w epoce Wergiliusza. Uznaje się ją wówczas za zapamiętaną i czyni fundamentem własnej genealogicznej inscenizacji, podstawą autodefinicji. Inaczej mówiąc, kreowano samych siebie na podobieństwo bohaterów trojańskich (Assmann 2008, 285–287), dostosowując ów ideał do aktualnej sytuacji. Ideał bohatera cieszącego się sławą wojenną w epoce opisywanej przez Homera, kiedy to respekt przed opinią publiczną i publicznym napiętnowaniem akcentowany był w sposób szczególny, w czasach klasycznych zmienia się radykalnie. Aczkolwiek jeszcze Ajschylos w swej inskrypcji nagrobnej, najprawdopodobniej napisanej przez siebie samego, całkowicie pomija swą literacką twórczość tragika, z której znany jest do dziś, eksponując natomiast swój wizerunek wyłącznie poprzez udział w wojnach z Persami pod Maratonem i Salaminą. Jego tragedie, odwołujące się do archaicznych mitów, podobnie jak „tragiczna” twórczość dwóch pozostałych z wielkiej trójki tragików — Sofoklesa i Eurypidesa, zawierały jednak przesłanie adresowane do Ateńczyków z V w. p.n.e., nie zaś do społeczeństwa epoki brązu, w której tkwiły źródła powstania owych mitów. Miały one zupełnie inną wymowę w poematach Homera aniżeli w V-wiecznych tragediach. Również w przypadku samego Homera jego twórczość w znacznie większym stopniu ukazywała świat jemu współczesny, aniżeli epokę mykeńską, będącą przedmiotem jego opisu.

W taki oto sposób pojawia się nowa postać rozumienia. Nie chodzi tu bynajmniej o praktycznie ukierunkowaną umiejętność. Poznawczo ukierunkowane rozumienie, to nie tylko jego skierowanie na jakiś sens. Implikuje ono wszechstronną możliwość interpretowania, dostrzegania odniesień czy wyciągania wniosków. Chodzi więc nie tylko o zewnętrzne przejawy rozumienia, lecz przede wszystkim o rozumienie siebie; „wszelkie takie rozumienie jest w końcu samorozumieniem” (Gadamer 1993, 252). Przypomnijmy w tym momencie słynną sentencję *gnothi seauton* — „poznaj samego siebie”, umieszczoną na frontonie świątyni Apollona w Delfach, stanowiącą również dewizę życiową Sokratesa. Odnotowana już w *Zdaniach* Heraklita (1989, 4) była wyrazem krytycznej postawy wobec greckiej paidei, zawsze wyprowadzającej zasadę ludzkiego postępowania z boskich zasad wszechświata, zwanych naturą (*physis*), krytyką boskiego panteonu, będącego odzwierciedleniem społeczeństwa, które go stworzyło. Była więc krytyczną postawą wobec społeczeństwa V-wiecznej Grecji. Ciągłe stawiane pytania, czy coś jest dziełem natury, czy dziełem ludzi, miało decydujące znaczenie wobec utrwalonych norm, traktowanych jako naturalne i w związku z tym uświęcone. Było wyrazem krytycznej postawy wobec siebie samego jako świadomości siebie, świadomości własnego jestestwa, odróżnionego od inności. Poznanie samego siebie nie jest więc możliwe bez poznania inności i jej przeciwstawienia, zawsze dokonuje się za jego pośrednictwem.

Świadomość siebie jest wyrazem wzrastającej autonomiczności, jest więc aktem twórczym, kreującym samego siebie, wyraża słynną, eksponowaną przez Michela Foucaulta grecką „troskę o siebie” bardziej niż o życie, troskę o samodoskonalenie

szczególne wyeksponowane postawą Achillesa. W sofistycznym oświeceniu greckim V w. p.n.e. następują wszak zdecydowane widoczne zmiany w postrzeganiu otaczającej rzeczywistości. O ile dotychczas miało ono charakter doznaniowej *aisthesis* (hedonistycznej, uczuciowej), to w V w. następuje wyraźne przesunięcie akcentu na *aisthesis* poznawczą. W takim to kontekście coraz bardziej upowszechniającej się autorefleksji zmienia się stosunek ludzi do stworzonego przez siebie boskiego panteonu. Bogowie, dotychczas groźni i nieprzystępni, w czasach hellenizmu stają się bliżsi ludziom, „schodzą z Olimpu”, jak to sformułowała Anna Świderkówna (1991). Nie jest to już Achillesowy lęk przed niesławą. Już VII-wieczny poeta Archiloch urodzony na Paros nie obawia się pisać o porzuconej przez siebie tarczy. Mamy więc tu do czynienia z klasycznym przykładem interpretacji przeszłości, jej przekładem na swój własny świat wyobrażeń interpretującego, aktualizacją przeszłości z punktu widzenia epoki, w której dokonywana jest interpretacja.

Kiedy więc interpretujący odnosi się do świadectw kulturowej przeszłości, jest on już owymi świadectwami „z góry” zainteresowany, już jest na nie otwarty. Jak pisze Paweł Dybel (2004, 300–301), komentator twórczości H.G. Gadamera,

nie jest więc tak, że kiedy na przykład archeolog ma do czynienia z jakimś wykopaliskiem, dziełem sztuki, tabliczką kamienną wypełnioną pismem, narzędziem itd., najpierw identyfikuje je jako określonego typu przedmioty i dopiero później zaczyna zastanawiać się nad ich sensem. Jest dokładnie na odwrót. Najpierw odnosi się do nich jako do świadectw kulturowej przeszłości, które go o coś pytają swoim sensem, a dopiero później zaczyna poddawać je różnego rodzaju zabiegom obiektywizującym [...]. Innymi słowy, relacja pytanie — odpowiedź poprzedza tutaj wszelkie innego typu relacje, w jakich archeolog pozostaje z przedmiotami odległych kultur, które bada.

Pytanie skierowane ku badaczowi przez świadectwa kulturowej przeszłości i potencjalne na nie odpowiedzi, które stara się on udzielić w swoim rozumieniu, mają strukturę dialogiczną. Wszakże pytania mają odmienny charakter dziejowy aniżeli odpowiedzi badacza. Wymaga to od niego wykroczenia poza dotychczasowy horyzont samorozumienia. Mamy więc tutaj do czynienia z sytuacją podobną do dzieła sztuki, które według Gadamera istnieje jedynie o tyle, o ile jest „przedstawiane”. Poza tym jest rodzajem niebytu, martwym zbiorem kresek, liter czy barw. Rozumienie nie zasklepia się więc w sobie z oczyma zwróconymi ku przeszłości, lecz zachowuje ciągłość w swym nieustannym stawaniu się kimś innym.

Interpretacja zatem, to zapis rozumienia skutkującego — jak by to powiedział J. Kmita posługujący się stylizacją językową R. Rorty’ego — ujawnianiem się w postaci przekonań i pragnień nabytych przy okazji interpretacji. Horyzont współczesności, w której funkcjonujemy, nieustannie się kształtuje, podlega ciągłym zmianom. Jest on zasadniczo różny od horyzontu przeszłości jako inności, będącej przedmiotem naszej interpretacji. Przypomnijmy w tym momencie wyrażoną wyżej opinię o poznawaniu siebie za pośrednictwem inności. Świadomość odmienności terażniejszości od przeszłości Gadamer określa mianem świadomości historycznej. W procesie rozumienia horyzonty współczesności i przeszłości nieustannie oddziałują na siebie. W związku z tym następuje stapianie się horyzontów interpretującego z przedmiotem jego interpretacji (Gadamer 1993, 290): inaczej mówiąc — stapianie naszej własnej terażniejszości i badanej przez nas przeszłości.

Stapianie się horyzontów przeszłości i terażniejszości w procesie badawczym powoduje, że również przeszłość, tak jak terażniejszość, podlega nieustannym zmianom, dążąc każdorazowo do wykształcenia nowej, stopionej jedności samorozumienia interpretującego. W ten sposób badacz nie ogranicza się do własnego jedynie rozumienia rzeczy minionych; wykracza poza nie, wychylając się ku jakiejś przyszłości. Przypomnijmy, że każda z wymienionych orientacji badawczych archeologii ma właśnie takie perspektywiczne wychylenie. Chce nie tylko przeszłości na nowo ujętej w nowym uporządkowaniu jej elementów. Pragnie również czegoś z nią nieporównywalnego. Chce stworzyć nie tylko nową aktualizację, ale również nowe możliwości. W takim to procesie rozumienia rozumiejący projektuje się na własne możliwości, chcąc na nowo opisać przeszłość we własnych, a więc innych aniżeli dotychczas kategoriach, by tym samym móc powiedzieć „tak chciałem”; przeszłość staje się jedyną miarą skuteczności jego opisu. Wówczas to pojawia się autokreacja.

Zwróćmy uwagę, że przywołani przez R. Rorty'ego (1996, 135) Marcel Proust i Fryderyk Nietzsche, jako przykłady kreowania swą twórczością samych siebie, tworzyli narracje o ludziach, którzy oferowali opisy ich samych, opisując na nowo źródła heteronomicznych opisów. Mimo że taka postawa — zdaniem Rorty'ego — wymaga autonomii od opisującego na nowo rzeczywistość, nie zaś jego afiliacji do którejś z orientacji, to owa autonomia nie oznacza bynajmniej całkowitego oderwania się od kontekstu kulturowego, w którym partycypuje interpretujący⁴. Jego opis zawsze pozostaje odniesiony do całości kulturowej, w której usytuowany jest badacz — archeolog, do jej perspektywicznego ukierunkowania czy też wychylenia; nie jest on ograniczony wyłącznie do pojedynczego dyskursu czy dyscypliny, której interpretujący jest przedstawicielem. Słowa, których używa w swoim opisie, to pojęcia, narzędzia do chwytania czegoś innego od nich samych. Znane nazwiska występujące w *Zmierzchu bożyszc* Nietzschego — są jedynie skrótowymi nazwami. Tak też dzieje się w przypadku powieści *Doktor Faustus* Thomasa Manna, w której bohaterowie są przebraniymi za ludzi pojęciami. Trudno zatem mówić tu o całkowitej, a więc totalnie zindywidualizowanej

⁴Problem ten szczegółowo objaśnia James Clifford (2000, 105), opisując autokreacyjne postawy Josepha Conrada i Bronisława Malinowskiego. Powołując się na opinię Stephena Greenblatta, twierdzi mianowicie, że opisywana przezeń renesansowa autokreacja nie jest swobodnym powstawaniem nowej jednostkowej autonomii. Zaś ukształtowane w taki sposób, a więc fikcyjne „ja” jest zawsze umieszczone w kontekście, odniesione do swojej kultury. Jednakże w dzisiejszym — jak pisze Clifford — zglobalizowanym, wielokulturowym świecie połączenie ludzkiej tożsamości ze spójną kulturą i językiem, jak to miało miejsce chociażby w dobie renesansu, jest niezwykle trudne. Odpowiedzią na taką właśnie sytuację „niepewności”, przejawiającą się rozpadem subiektywności w kulturze i języku są dzieła Conrada i Malinowskiego, autorów wyrwanych ze swojego własnego środowiska kulturowego, tworzących w swoich pracach, we własny, przemyślany sposób, wizję istoty kultury i języka nieustannie uwikłaną w tłumaczenia pomiędzy językami i kulturami, w których wyrosli i którymi posługiwali się w różnego rodzaju kontaktach bezpośrednich i którymi pisali. W przypadku obydwóch opisywanych przez Clifforda autorów mamy do czynienia z używaniem trzech języków: języka ojczystego, języka przekroczenia i języka powściągliwości (małżeństwa i języka pisanego). Obydwaj byli wpłątani w sieć złożonych subiektywnych przeciwieństw i sytuacji dochodzących do głosu na poziomie języka, pragnień i kulturowych afiliacji. Ich dzieła są zapisami białego człowieka znajdującego się na granicy, w miejscu zagrożenia i rozpadu. Doświadczenia obydwóch autorów są — zdaniem Clifforda — wyrazem procesu autokreacji w odnośnych systemach kultury i języka, procesu konstruowania nowej publicznej postaci.

przygodności, pojmowanej na sposób postmodernistyczny. Indywidualność wyraża się wewnątrz światów znaczenia, które są zespolone i kulturowo ukształtowane. „Przygodność” jako podstawowy warunek autokreacji pojmujemy tu przede wszystkim na sposób historyczno-kulturowy, jako zmienność, przeciwstawioną uniwersalizmowi. Otaczająca nas rzeczywistość nie dysponuje bowiem — jak to sformułował Ralf Kornersmann (2008, 48) na marginesie analizy autokreacyjnej postawy Giambattisty Vico i Jeana Jacques’a Rousseau — sensem wywiedzionym ze swego absolutnego źródła. Pojawia się on wyłącznie w wyniku projekcji, domysłów i oczekiwań tego, kto go sobie przysposobił dla utrzymania własnej egzystencji.

W owej interpretacji idzie jednak nie tyle o akceptację przekonań i pragnień sugerowanych przez interpretowanego (czyli przez przeszłość w naszym przypadku), lecz o pytanie o rodzaj tych przekonań i pragnień, które decydujemy się włączyć w obręb swojej osobowości tak, by interpretowanego stopić z interpretującym. W taki oto sposób interpretując — eksponujemy przede wszystkim siebie. Gadamerowi więc nie tyle chodzi o orientację interpretującego o sądach i doznaniach interpretowanego, lecz o Heideggerowską autentyczną egzystencję, niezbędny warunek autokreacji (Kmita 2002). Inaczej mówiąc, chodzi mu o autokreację. Jeżeli autentycznie mamy egzystować, winniśmy projektować kolejne fazy „bycia — ku — śmierci” (wychylenia). Heideggerowskie „rzucenie” i projekt współprzynależą do siebie. Mają one — co prawda — charakter metafizyczny, w związku z czym autokreacja ze swoją specyficzną idiosynkrazją nie może być całkowita czy też ostateczna; nie możemy bowiem być przyczyną samych siebie. Mówimy tu wciąż o historyczno-kulturowym usytuowaniu interpretującego. Nie chodzi tu także o planujące projektowanie, lecz o dopasowanie do rzeczy jako fenomenów (nie zaś rzeczy pojmowanych na sposób fizykalny), które nie są czymś tylko wymiennie istniejącym, lecz będącym na sposób jestestwa.

Teraźniejszość, w której funkcjonujemy, terażniejszość refleksyjna czy też rozumiejąca, jest bowiem zawsze — by użyć sformułowania zainspirowanego Heideggerem Gadamera — terażniejszością na sposób jestestwa, tzn. na sposób dziejowości;

polega on na tym, że ani poznający, ani to, co poznawane, nie są «ontycznie», nie «istnieją», lecz są „historycznie”, tj. na sposób dziejowości. [...] to, że uprawiamy historię, o ile sami jesteśmy «dziejowi» oznacza, że dziejowość ludzkiego jestestwa w całym jej ruchu wyczekiwania i zapominania stanowi warunek tego, że w ogóle uobecniamy przeszłość

(Gadamer 1993, 253).

W takim procesie interpretacji nie istnieje więc terażniejszość, która byłaby pozabawiona oddziaływania przeszłości, tak jak nie istnieje przeszłość, której interpretacja byłaby możliwa bez odniesienia do terażniejszości. Stąd każdorazowo w nowo pojawiającym się opisie, w związku z nieustannie zmieniającą się terażniejszością, czyli nas samych, wyłania się konieczność aktualizacji przeszłości.

Wynika stąd, że archeologia nie jest wyłącznie dyscypliną antykwaryczną, dostarczającą wiedzy, zaspokajającej naszą ciekawość przeszłości. Nie tylko bada i poznaje przeszłość. Jest dyscypliną, która interpretuje, inaczej mówiąc — wspólnotą interpretacyjną. Czyni tak, interpretując rzeczywistość, która ją otacza i w której funkcjonuje, czyli terażniejszość. Za pośrednictwem tak zinterpretowanej kultury współczesnej

interpretuje przeszłość będącą przedmiotem jej badania. Archeologia jest więc — po pierwsze — systemem interpretacyjnym. Po drugie, jest systemem komunikacyjnym. Interpretując otaczającą ją rzeczywistość i czerpiąc z niej swoje wartościujące ukierunkowanie, komunikuje tworzącą ją wspólnocie archeologów, „co i jak trzeba badać”. Jednocześnie swą praktyką badawczą i rezultatami swych badań archeologia komunikuje otoczeniu, w którym funkcjonuje, a więc kulturze, której jest częścią, reprezentowany przez siebie pogląd na świat, przekonania i uznawane wartości, które stanowią spoiwo reprezentującej archeologię wspólnoty. Wyrażając w taki sposób swoje preferencje, wykracza poza własną archeologiczną wspólnotę, inaczej mówiąc: dokonując wyboru wartościującego ukierunkowanej orientacji badawczej, komunikuje tym samym pozaarcheologicznemu otoczeniu, „jacy moglibyśmy być” — by użyć znanego Foucaultowskiego sformułowania. Wytwarzając więc każdorazowo w wyniku zmieniającej się rzeczywistości i autorefleksji przedmiot swego badania (w związku z czym zawsze pozostaje on — według określenia Paula Veyne’a (1988, 327) — „rzeczą do zrobienia”), nieustannie współtworzy równocześnie rzeczywistość, w której partycypuje, i siebie samą; jest więc archeologiczna interpretacja skutecznym narzędziem autokreacji. Archeologiczne badanie przeszłości bowiem okazuje się pochodną rzutowania w przeszłość perspektywicznie ukierunkowanej przez nas terażniejszości. Wówczas to, odwołując się do przeszłości, staramy się uzasadnić perspektywiczne ukierunkowanie terażniejszości jako rezultat oddziałującej na terażniejszość podobnie ukierunkowanej (zinterpretowanej przez nas samych) przeszłości. Wynika stąd więc, że to nie przeszłość sama w sobie decyduje o terażniejszości, lecz my, współcześni, interpretujący ową przeszłość z perspektywy terażniejszości. Tak oto mamy tu do czynienia z pierwszą częścią odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie: co my, archeolodzy, czynimy, kiedy badamy przeszłość, będąc świadomi tego, że odtwarzamy ją niezupełnie taką, jaką ona naprawdę była.

Jej drugą natomiast część zilustrujemy opinią J. Kmity (2001, 18) sformułowaną na marginesie problemu dotyczącego możliwości rekonstrukcji kultury społeczeństw archaicznych za pomocą aparatu pojęciowego kultury nowożytnoeuropejskiej.

Interpretacja przeprowadzona w sposób czyniący z niej skuteczne narzędzie „autokreacji” interpretatora (jego decyzji: kim ma on być, podmiotem jakich przekonań i wartościowań?) jest niewątpliwie nader skutecznym i wartościowym narzędziem tego, co opatruje się od czasów romantyzmu nazwą kształcenie (wychowanie) [a co — dodajmy — u starożytnych Greków określano mianem *paideia*, bardziej odpowiadającego terminowi „kształtowanie” aniżeli kształcenie — HM]. Kiedy uznamy, że w kształceniu owym [a raczej kształtowaniu nas samych — HM] wyczerpuje się jednocześnie (jak chce Gadamer) rola poznawcza interpretacji, wówczas wszystko to, co postulują różnorakie odmiany historyzmu jako poznanie pewnego rodzaju, nie wchodzi w grę. Ale przecież doskonale wyobrazić sobie można interpretację jako jednocześnie teren *r o z s t r z y g n i ę ć* poznawczych. Czyż decydując się na akceptację bądź odrzucenie tzw. kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, nie decyduję tym samym, kim (podmiotem jakich przekonań) mam być?

Inaczej mówiąc, czyż decydując się na akceptację lub odrzucenie archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej bądź postprocesualnej czy wreszcie kulturoznawczej, nie decydujemy tym samym, kim (podmiotem jakich przekonań) mamy być? Wybór orientacji — nawiązując do słynnego powiedzenia J.G. Fichtego, dotyczącego filozofii — zależy od tego, jakim człowiekiem się jest — płynie z duszy człowieka, który ją

wyznaje. Zaś usytuowanie człowieka w kulturze oznacza, że możliwość takiego wyboru zawsze pozostaje w związku z możliwością współtworzenia kultury i siebie samego, z autokreacją.

BIBLIOGRAFIA

- Ashmore W., Sharer R.J. 2008. *Odkrywanie przeszłości. Wprowadzenie do archeologii*, Kraków.
- Assmann J. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H. 2006. *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków.
- Cassirer E. 2008. *Rousseau, Kant, Goethe*, Gdańsk.
- Clifford J. 2000. *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.
- Clottes J., Lewis-Williams D. 2009. *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Warszawa.
- Davidson D. 1991. *O schemacie pojęciowym*, „Literatura na świecie” nr 5 (238), s. 100–119.
- Dybel P. 2004. *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków.
- Gadamer H.G. 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków.
- Gould S.J. 1998. *The sharp-eyed lynx outfoxed by nature*, „Natural History” t. CVII (5), s. 23–73.
- Heidegger M. 1977. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa.
1994. *Bycie i czas*, Warszawa.
- Heraklit z Efezu 1989. *Zdania*, „Pismo Literacko-Artystyczne” nr 1, s. 3–10.
- Herodot 2002. *Dzieje*, Warszawa.
- Kant I. 2005. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, Warszawa.
- Karlsson H. 2000. Why is there material culture rather than nothing? Heideggerian thoughts and archaeology, (w:) *Philosophy and archaeological practice. Perspectives for the 21st century*, red. C. Holtorf, H. Karlsson, Göteborg, s. 69–80.
- Kmita J. 2001. Wprowadzenie, (w:) *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmita, Poznań, s. 7–18.
2002. Czy wzmówiono nam status naukowej wiedzy humanistycznej?, (w:) *Drogi i ścieżki filozofii kultury*, red. J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska, Poznań, s. 298–307.
- Konersmann R. 2008. *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa.
- Latour B. 1999. *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*, Cambridge Mass.–London.
- Lévi-Strauss C. 1969. *Mysł nieoswojona*, Warszawa.
- Mamzer H. 2000. Kulturowe konteksty „paradygmatów” w archeologii, (w:) *Archeologia i prehistoria polska w ostatnim półwieczu*, red. M. Kobusiewicz, S. Kurnatowski, Poznań, s. 537–550.
2007. Eskapizm dziejowy. Polityka historyczna a problem bezpieczeństwa wspólnotowego, (w:) *Bezpieczeństwo ontologiczne*, red. A. Dobosz, A.P. Kowalski, Bydgoszcz, s. 17–38.
- Rorty R. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa.
1996. *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa.
- Świderkówna A. 1991. *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa.
- Tomasello M. 2002. *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, Warszawa.
- Trigger B.G. 2003. *Understanding early civilizations. A comparative study*, Cambridge.
- Veyne P. 1988. *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na świecie” nr 6(203), s. 321–329.

ON ARCHAEOLOGICAL SELF-CREATION

(summary)

The statement by C. Lévi-Straus (1969, 382) “that thought cannot uncover the interpretative schema in events long past” means that by studying past societies we use interpretative schema from the surrounding contemporary culture in which we function. This affects every discipline involved in studying the past, including archaeology. Its specific research orientations such as: cultural-historical, processual, postprocessual, or critical archaeology are directed by their own value systems. This means that truth and object reference — the idea of establishing the connection between words and the world, in each of the areas concerned with studying the past, are relative to a defined conceptual schema, which is decisive in the issue of the reality or truth of what we say about this reality. In light of the argumentation of Quine, Sellars, Kuhn or Feyerabend, our conceptual schema — to quote Richard Rorty — “is taken as simply a reference to what we believe now — the collection of views which make up our present-day culture” (Rorty 1994, 246). The culture within which we function, is therefore a prism through which we view the reality that surrounds us, as well as the reality which is the subject of our research — a bygone reality. The past reality we study is not therefore the reality as it was in itself. It is a reality seen from the perspective of the contemporary culture which surrounds us and which itself remains in a constant state of flux. In relation to this a question arises: what then are we archaeologists doing in view of the fact that as we study the past we are aware that we do not recreate it as it once really was?

In answer to this question the research assumptions of certain orientations in archaeology and the consequences of these assumptions are presented here in brief. Their axiological direction means that within each one of these orientations there is an attempt to answer the question not so much “how was it really?” but rather, “how should it have been?” — from the point of view of the given orientation. Each is saturated with its own particular intentionality, expressed as concern for establishing the existence of its own cultural environment and preserving its survival, improving the being and fate of humanity. It is possible to say that they are governed by humanism’s lofty ideals. Each of these, or to put it differently, each time a new description of the past appears, is nothing more than an attempt at loftiness, an attempt to go beyond the essence of the concepts defining the orientation so far. However, the inevitability of the ethnocentric attitude permeating their research assumptions and the fact that the present shaping these assumptions undergoes constant change, means that the archaeological research governed by them very often leads to unexpected or even undesired results. This is actually what happens in the case of cultural-historical archaeology. The result of the assumptions it applies, aimed at building and justifying its own identity, turns out to be expansionism and the related assimilation or even extermination of cultures on the edge which are the object of expansion. The creation of identity is its creation in opposition to otherness. Otherness becomes the enemy. We also encounter such a situation in processual archaeology that opposes in its assumptions the expansionism of cultural-historical archaeology and values the society it depreciates. However, in this case it also appears that the consequence of the — it is possible to say — “humanitarian” approach in processual archaeology is cultural imperialism, resulting in the subordination and control of not only nature, but also other less technologically advanced societies. The same occurs in postprocessual archaeology which in turn opposes the “rationality of control” — a derivative of the axiological direction of processual archaeology. Its acceptance of the coexistence of the multiplicity and variety of cultures leads to anxiety about extreme cultural relativism, usually expressed as concern about the possibility of “unlimited — in extreme cases — tolerance of intolerance”. So the acceptance of otherness simultaneously raises concerns about the possibility of identity loss to the same degree that it approves of otherness.

Therefore, every new research orientation is synonymous with an update of the orientation so far, and the indication of the new possibilities it carries. It is possible to say that each new orientation that appears introduces a “correction” into the orientation to date. We can therefore conclude that the introduction of such corrections is not so much the result of the internal evolution of a given discipline (archaeology) and the reflection that appears within it on the necessity of introducing the given corrections, but the result of changes occurring due to social and cultural experiences beyond (Mamzer 2000).

To further establish this theory let us remember that Heidegger's texts, such as "Letter on humanism", "The question concerning technology", "Science and reflection" or "Building, dwelling, thinking" (Heidegger 1977), were written after his famous turn in the late 1940s/early 1950s and were a manifest against the apology of modern scientific-technical rationality. As an expression of reflection on the events of the first half of the 20th century and its totalitarianisms, they are critical of the attitude towards alienation and dehumanisation as a progression of modern scientific-technical civilisation's "forgetting about being", they are an expression of objection to the idea of the instrumentalisation of the world which Heidegger himself voiced in his main work "Being and Time" from 1927. His project for contemplative, non-utilitarian thinking originates here, in other words, it is a kind of correction to the concept he previously proclaimed on the technologising of human activity. However, the project for contemplative thinking, as Hanna Buczyńska-Garewicz (2006, 200) noted, is an echo of an earlier notion of understanding — *Verstehen*, which he applied in "Being and Time".

Referring to H.G. Gadamer's philosophical hermeneutics, every time — due to the aforementioned introduction of corrections — a new figure of understanding arises. The interpretation that we are dealing with in each of the orientations mentioned above, is a record of understanding resulting in the revelation of the convictions and desires acquired during interpretation. In this interpretation it is not, however, just about accepting the convictions and desires suggested by the interpreted (so in our case by the past), but about the question of the type of these convictions and desires that we decide to include in the sphere of our personality in such a way as to meld the interpreted with the interpreter. By interpreting in this way — we expose ourselves above all. Gadamer is not therefore concerned only with the orientation of the interpreter on the judgements and experiences of the interpreted but about a Heideggerian-authentic existence, a necessary condition for self-creation (Kmita 2002). In other words, he means self-creation. If we are to exist authentically we should project further phases of "being-towards-death" (forerunning). The Heidegger "thrownness" and the project belong to each other. The present, in which we function, the reflexive or understanding present is always — to use Gadamer's phrase inspired by Heidegger — a present for a mode of being, the so-called mode of the being of historicity, "it consists in the fact that neither the knower nor the known is, «present-at-hand» in an, «ontic» way but in a "historical" one — i.e., they both have the *mode of being of historicity*" [...] ...that we study history only insofar as we are ourselves «historical» means that the historicity of human Dasein in its expectancy and its forgetting is the condition of our being able to re-present the past" (Gadamer 1993, 253). In such a process of interpretation therefore there is no present which would have no effect of the past, as there is no past which could be interpreted without referring to the present. Hence in each new description that appears, due to the ever-changing present, which we ourselves are, the necessity to update the past emerges.

So it appears that archaeology is not only an antiquarian discipline which provides knowledge and satisfies our curiosity about the past. It does not only study and discover the past. It is a discipline which interprets, in other words — it is an interpretative community. It does so interpreting the reality in which it functions. While interpreting, it communicates to the group of archaeologists creating it "what to study and how". Through such an interpretation of contemporary culture it interprets the past which is the object of its study. At the same time archaeology through its research practices and the results of the studies it carries out, communicates to the surroundings in which it functions the opinion of the world it represents, the beliefs and values it recognises, which are the binder of the archaeological milieu. By expressing its preferences in this way, in other words, by selecting a value-oriented research orientation in archaeology it creates the subject of its research. It also co-produces in this way the reality within which it functions as well as itself. Archaeology is therefore — first of all — an interpretative system, making interpretation an effective tool of self-creation. Secondly, it is a communicative system, communicating to the cultural surroundings in which it functions "What could one have been?" — to use the famous Foucaultian expression. Here is the answer to the question asked at the beginning: what are we archaeologists doing in view of the fact that as we study the past we are aware that we do not recreate it as it once really was?

Adres autora: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Oddział w Poznaniu, ul. Rubież 46, 61–612 Poznań, email: mamzer@gazeta.pl