

**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 Błaszczuk



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

Człowiek i rzecz w perspektywie archeologicznej (czyli rzecz w perspektywie antropocentrycznej)

Abstrakt: Problem człowiek i rzecz w dyskursie archeologicznym nawiązuje zwłaszcza do hasła „zwrotu ku rzeczom” czy inaczej „studiów nad rzeczami”, które stały się ważne w ramach „nowej humanistyki” lub „krytyki opozycyjnej” od końca lat 90. XX w. Inspiracją dla mnie będzie semiotyka, a także poglądy M. Heideggera, W.N. Toporowa oraz A. Pałubickiej.

Rzeczy generalnie stanowią materialny element kultury, wyrastają z praktycznej działalności człowieka, a powstają w związku z rozwiązywaniem określonych zadań. W rozpatrywaniu tego zagadnienia z perspektywy archeologii znaczenie ma czas, przestrzeń, ekologia, relacje wewnątrz- i międzykulturowe. Stąd celem tego studium jest wykazanie, że „powrót do rzeczy” w archeologii nie jest „powrotem do źródeł”, do ich typologii, klasyfikacji. To powrót do percepcji rzeczy, a nie do tworzenia katalogów. Stanowi on odwrót od modelu czasoprzestrzennych ciągów zdarzeń czy — zbyt ogólnie — systemowych ujęć. Rzeczy występują w kontekście myśli, stąd należy je ujmować poprzez badanie myślenia, generującego określone działania w posługiwaniu się rzeczami (np. A. Pałubicka wymienia poręczność, a następnie skuteczność technologiczną). Badanie myślenia „technologicznego” nastręcza archeologii wiele trudności, dlatego nie należy przeceniać jej roli i możliwości w tym zakresie. Archeologia bez kontekstu człowieka, jego kultury jest dość bezradna wobec takich pytań, choć je podejmuje. Zilustruję to interpretacją rzeczy w wybranych kontekstach grobów, cmentarzy pradziejowych (odwołam się do metafory przedmiotu funeralnego).

Sensem „powrotu do rzeczy” jest dążenie do tego, by archeologia nie zawłaszczala wizji przeszłości, dysponując tak wieloma rzeczami z nią związanymi.

Słowa kluczowe: zwrot ku rzeczom, myślenie technologiczne, poręczność, kontekst, przedmiot funeralny

Abstract: The issue of man and matter in archaeological discourse refers to the mottos “return to things” or “studies on things”, which have become significant in the “new humanities” or “oppositional criticism” of the late 20th century. My inspiration has been semiotics as well as the ideas of M. Heidegger, W.N. Toporow and A. Pałubicka.

In broad terms, things constitute a material element of culture; they stem from the practical activities of man and arise in order to deal with certain defined tasks. In the study of this issue from an archaeological standpoint there are categories of time, space, ecology, intracultural and intercultural relations that are of significance. Therefore, the aim of this essay is to demonstrate that a “return to things” in archaeology is not a “return to roots”, nor to their typology or classification. It is a return to the perception of things and not to creating catalogues. It is a departure from a model of a series of chronotopic events or over-generalised systems. Things appear in the context of thought, therefore must be analysed through the investigation of thinking to generate certain activities in using them (e.g., A. Pałubicka mentions convenience, followed by technological efficiency). A study of “technological” thinking poses many difficulties for archaeology, therefore its role and potential in this respect must not be overestimated. Archaeology, devoid of the context of

man and his culture, is rather helpless in answering these questions, which it nevertheless undertakes. I will illustrate this by interpreting things in the selected contexts of tombs, prehistoric cemeteries (I will refer to the metaphor of a funerary object).

The main idea of this "return to things" is to prevent archaeology from taking possession of the visions of the past in light of the fact that it controls so many of its aspects.

Keywords: return to things, technological thinking, convenience, funerary object

Refleksja nad zagadnieniem „człowiek i rzecz” jest ważna z perspektywy samej archeologii i archeologów, nauka ta bowiem, jak rzadko która, zajmuje się kulturą materialną, a więc rzeczami. Stąd moim celem jest nakreślenie tego problemu, aczkolwiek można by go ująć jako „czas i rzecz” w perspektywie archeologicznej.

We współczesnym dyskursie, toczonym na gruncie nauk humanistycznych, nie sposób pominąć „studiów nad rzeczami”, które stały się ważne w ramach „nowej humanistyki” lub „krytyki opozycyjnej”, a które zrodziły się pod koniec lat 90. XX w. Rzeczy według mnie generalnie stanowią materialny element kultury, wyrastają z praktycznej działalności człowieka, są odpowiedzią na potrzeby użyteczności i pożytku, a także wygody. Jednak czy tylko? Problem „człowiek i rzecz” w badaniach archeologicznych nawiązuje w pewnym stopniu do hasła „zwrotu ku rzeczom” czy inaczej do „studiów nad rzeczami”. Istotą tego podejścia jest uświadomienie sobie faktu, że każde pojęcie można pozbawić pierwotnego znaczenia i nadać mu nowy wymiar. W studiach tych nie tylko chodzi o rzeczy funkcjonujące w kulturze, ale też o wprowadzenie nie-rzeczy (natury) w sferę rozważań zawłaszczonych przez kulturę i społeczeństwo. Powrót do rzeczy miał pozbawiać sytuowania ludzi w „centrum” świata, ich centralnego miejsca w kolonizowaniu wszystkiego, co „nie-ludzkie” (przyrody). Idea nadrzędna wyraża się w słowach Bruno Latoura (1999; też Domańska 2006a, 108), który uważa, że „skały nie istnieją po to, by na nie wpadać, a biurka by w nie uderzać”. Latour przypisuje rzeczom „sprawstwo”, określając je nazwą aktorów, jednak nie mają one w jego ujęciu świadomości (Latour 2005). Z nurtem tym niektórzy historycy kultury i społeczeństwa wiążą duże oczekiwania, dostrzegając również ważną rolę, jaką odegrać może archeologia w „powrocie do rzeczy” (np. Domańska 2006a; 2006b; Domańska, Olsen 2008).

Wydaje się, że w kształtowaniu podejścia do rzeczy ogromny wpływ miał czas między XV a XVII w., zwłaszcza odkrycia geograficzne. Początkowy okres nie miał nic wspólnego z podbojem i „urzeczwieniem” kosmosu, natomiast od czasu odkryć geograficznych — jak najbardziej tak; wiązał się z ideą „rodziny stron”, domu, w którym rzeczy tworzą ciepłą, „intymną” atmosferę, bliskość. Kompensują one nieokreśloność kosmosu. Idea kompensacji wiąże się z deformacją, „uśmierceniem”, zmianą w pewnym fragmencie natury. Rzecz w takim ujęciu jest zależna od człowieka i „żyje” tylko w świecie ludzkich potrzeb. Tradycja mityczna przekazuje obraz limesu między człowiekiem a rzeczą, a te granice spotykają się w sytuacji uczłowieczenia rzeczy lub urzeczwienia człowieka. Jednak w realnym świecie rzecz nosi piętno wytwórcy; W. Toporow (2003) określa to jako „człowiekozgodność”. W jakimś stopniu więc „powrót do rzeczy” we współczesnej humanistyce wyrasta z idei kompensacji — w zderzeniu z obecnym światem: odległa rzeczywistość pradziejowa

i wczesnodziejowa jawi się nie tylko jako „egzotyczna” w stosunku do współczesności, ale staje się też prawie „rajem”.

Wydaje się, że współcześnie podchodzimy do rzeczy dwojako — albo jak do literatury, uwięzionej w języku, albo jak do odrębnego bytu. W tym pierwszym podejściu nie zastanawiamy się, co literatura mówi, ale badamy jej formę znaczącą. Oznacza to także, że akceptujemy klasyczny status języka. Obecnie literatura jest tym, co kompensuje, a nie tylko potwierdza znaczące funkcjonowanie języka. Poprzez nią język rozbłyskuje znów w kulturze Zachodu. Dlatego uważa się, że literatura musi być na nowo przemyślana, ale punktem wyjścia tych refleksji nie może być teoria znaczenia. Analogicznie ujmuje się sytuację archeologii i jej podejścia do rzeczy. Ma ona być tym, co kompensuje funkcjonowanie kultury. Jednak w drugim podejściu, poczynawszy od XIX w., omawiana dyscyplina nauki stara się wydobywać na światło dzienne bytowość rzeczy. Wyrazem tych tendencji może być polemika na gruncie polskiej historii i archeologii między z jednej strony E. Domańską i B. Olsenem (2008), z drugiej zaś J. Kowalewskim i W. Piaskiem (2008).

Oczekiwania w stosunku archeologii pod tym względem są bardzo duże; sądzić można, że dzięki niej powrót do rzeczy miałby być powrotem do ich „istoty” jako odwzorowania swoistego archetypu, mimo że niektórzy badacze zaprzeczają takiemu rozumieniu ich idei (np. Domańska, Olsen 2008, 83–102). Nie wdaję się w powyższe dyskusje, w których autorzy nie do końca jasno artykułują swoje przekonania, dlatego że nie zgadzam się z tym, że studia nad rzeczami dla archeologii miałyby stanowić jakiś nowy, znaczący problem; archeologia niejako „od zawsze” zajmuje się przedmiotami, rzeczami, kulturą materialną. Dlatego moim celem jest zastanowienie się nad tym, czy współczesność proponuje nowe podejście do kultury materialnej w rzeczywistości społecznej (parafrazując T. Danta 2007) i jakie możliwości wynikają z niego dla archeologii.

Opowiadam się w związku z tym za podejściem konstruktywistycznym, uważam jednak, że kluczem do powyższych rozważań jest problem języka. Przyjmuję, że zarówno on, jak i znaki są pochodną relacji dyferencyjnych (Baudrillard 1996). Język pełni pośredniczącą funkcję; wiąże ludzi w komunikacji, jak i wszystko, co znajduje się w świecie, jeśli można to w nim wyrazić. Język umiejscawia się niejako w „centrum” świata. Zdaniem W. Toporowa (2003, 97n), ze względu na język formują się w tym świecie dwie strefy — *p o d j ę z y k o w a* i *p o n a d j ę z y k o w a*, które język określa i do których zarazem odsyła. Sfera podjęzykowa ma się odnosić do rzeczy, natomiast ponadjęzykowa — do idei. Obie łączą się w języku. Prowadzi to do rzeczy i do idei, które wyrastają z potrzeb i umiejętności człowieka, z potrzeby organizacji świata, w którym on żyje. Zarówno rzeczy, jak i idee stanowią kultywację kultury, są jej niezbywalnym elementem.

Od języka zaczęto w XVI w. oczekiwać, że tak jak w zwierciadle będą się odbijały w nim rzeczy. Jak uważa M. Foucault (2006, 44), „same rzeczy ukrywają swoje zagadki niczym język, a słowa z kolei stają przed ludźmi niczym język do odczytania”. Doświadczenie językowe należy do tej samej siatki archeologicznej, co poznawanie rzeczy naturalnych. Poznawanie rzeczy było odślanianiem systemu odwzorowań, dzięki którym rzeczy stawały się bliskie sobie i osobne. Podobieństwa te można było ujawnić

dopiero wówczas, gdy system znaków na ich powierzchni tworzył tekst, składający się ze wskazówek o niepodważalnym charakterze, a znaki te były jedynie grą odwzorowań (Foucault 2006, 50). Uważano więc, że język reprezentuje świat, wierzono bowiem w głęboki ich związek. Obecnie uważamy, że język jest szczególnym wypadkiem znaczenia (dla nas). Ma to związek z wielką reorganizacją kultury i języka poczynając od XVII w. Kolejny wielki przełom to początek XIX w., który dał podwaliny pod współczesność. Ład współczesny wspiera się na innym wzorcu bytu niż ład poznania do połowy XVII w. Wcześniej dane zostały podwaliny pod biologię, teorię ewolucji, a współczesność wyrasta na teorii pieniądza i bogactw.

Wszystko to jednak sprawia, że współcześnie język stracił swoje znaczenie jako „spontaniczna tablica i pierwsza parcelacja rzeczy”, jak to ujmuje Foucault (2006, 12). To kultura doświadcza bliskości rzeczy, ustala ich powinowactwa i ład, dzięki któremu można je przemierzać. Chodzi więc o związki analogii i ekwiwalencji między rzeczami i sposoby, w jakie kultura je klasyfikuje oraz ustanawia. Rysuje się w ten sposób historia ładu rzeczy. Epoka klasyczna (XVII w.) nie umieszczała w centrum człowieka, a uczyniły to dopiero wiek XIX i nauki humanistyczne. Obecnie chcemy się wyzwolić od antropocentryzmu, sądząc, że można wrócić do rzeczy, bez owej osobliwej „figury wiedzy”, jaką jest człowiek. Między „słowami a rzeczami” w ujęciu M. Foucaulta nie ma miejsca dla człowieka. Foucault (2006, 102) zauważa również, że teoria „uogólnionego nazywania” odkrywa na kresach języka pewną relację do rzeczy, zupełnie odmienną niż forma zdaniowa. Pełni ona funkcję pierwotnej desygnacji. Język wskazuje, to zaś, co wskazuje, można zastąpić znakiem. Stanowi to odwieczny problem związku znaku i tego, co przedstawia w sensie substancji. Język wskazuje i nazywa, a znaki cechują rzeczy. Jednak znaki nie są obrazem tego, co desygnują (tak jak krzyk nie jest obrazem strachu).

Zdaniem Foucaulta, w Cogito współczesnym chodzi o to, by przypisać znaczenie dystansowi (Foucault 2006, 290–291), oddzielającemu, a zarazem wiążącemu samoobecne myślenie z tym, co z myślenia zakorzenia się w niemyślanym (Innym). Foucault (2006, 291) uzasadnia to w następujący sposób: „jedynie zakorzeniając byt myślenia w nieruchomym unerwieniu tego, co nie myśli, Cogito sprowadza byt rzeczy do myślenia”. Nie prowadzi to do stwierdzenia „myślę”, więc „jestem”, gdyż nie można twierdzić, że jest się mową, którą mówię. Nasze myślenie jest związane z odkryciem pracy, życia, języka, pytaniem o sposób bycia człowieka i jego związek z niemyślanym. Myślenie, jak widać, to czyn ryzykowny.

Współczesność preferuje powrót do źródła; badacze doszukują się źródeł języka, poznania, kultury. Człowiek zwraca się ku własnym źródłom, choć odkrywa siebie w kontekście gotowego już świata; nigdy nie jest współczesny umykającemu źródłu. Przez rzeczy prześwieca czas. Źródłowość nie prowadzi nas ku realnemu bądź możliwemu szczytowi identyczności, wprowadza natomiast do jego doświadczenia to, co mieści się w innym czasie — ukazuje, że rzeczy zaczęły się wcześniej niż on i z tego powodu nikt nie zdoła określić źródła. W porządku empirycznym rzeczy są uprzednie. Myśl współczesna usankcjonowała pozytywistyczne dążenia polegające na włączeniu chronologii człowieka w chronologię rzeczy. W odniesieniu do rzeczy ustanawiamy chronologię na wzór ewolucji biologicznej. W przypadku człowieka mówimy

o doświadczeniu przez niego rzeczy, ich poznawaniu i wiedzy powstającej na ich temat. Powstają dwa niesprowadzalne do siebie szeregi; świadczy to wymownie o asymetrii myślenia o źródle.

Dlaczego więc zaistniał współczesny powrót do źródła? Dziedzina źródłowości ma wypowiadać ludzkie doświadczenie w czasie życia, historii, prehistorii, w nawarstwionej przeszłości kultur. Myśl współczesna stara się dotrzeć do tożsamości człowieka, do jego pełni bądź nicości, do historii i czasu, które uniemożliwiają powtarzanie. Rzeczy przedstawiane są we właściwym im czasie, a człowiek nie jest współczesny swemu byciu. Dlatego rzeczy stały się interesujące dla historyków. Język może przekraczać swoje granice i afirmować byt (Foucault 2006, 302). W ujęciu Foucaulta „rzeczy” odgrywają rolę funkcji mentalnych (Daraki 1991, 292). Uważa on, że rzeczy

znów zanurzone we własnej esencji, nareszcie osadzone w ożywiającej je sile, w gwarantującej im spójność budowie w nieustannie wytwarzającej je genezie teraz [...] opuszczają przestrzeń tablicy [...] rzeczy zamykają się w sobie, zyskują trzeci wymiar, wyznaczają swoją wewnętrzną przestrzeń, która w stosunku do naszych reprezentacji jest na zewnątrz. Rzeczy — fragmentami, zarysami, kawałkami, odpryskami — podlegać będą w jakiejś mierze reprezentacji

(Foucault 2006, 216–217).

Omawiany badacz uważa je za samodzielne, w sensie artykułowane przez własną budowę, przestrzeń, wytwarzający je czas, a obok tego ich reprezentację za następowanie rzeczy w czasie, w którym częściowo tylko objawiają się podmiotowości.

Natomiast ważna — jak sądzę — jest refleksja nad tym zagadnieniem z perspektywy samej archeologii i archeologów. Stąd moim celem jest nakreślenie problemu człowiek i rzecz, choć może właściwiej byłoby sformułować to jako czas i rzecz w perspektywie archeologicznej. Inspiracją dla mnie będzie semiotyka, zwłaszcza zaś dwa jej działy: pragmatyka i retoryka, a więc „materia”, z której wyrasta współczesna humanistyka.

Rzeczy są wytworem kultury, tak więc materialność przyrody nie jest w tym podejściu ujmowana w kategoriach rzeczy (przyroda zawiera „nie-rzeczy”). Rzeczy generalnie stanowią materialny element kultury, wyrastają z praktycznej działalności człowieka, z użyteczności i pożytku, z wygody. Powstają w związku z rozwiązywaniem określonych zadań; mimo że są wytworem kultury, to brak im cechy konieczności i mają zasadniczo charakter wtórny. I tak np. wariantów picia wody jest kilka — można ją pić z naczynia, ze zwiniętej dłoni, z liścia itp. Ten przykład, jak i wiele innych, unaocznia pierwotność pomysłu (idei) wobec rzeczy-narzędzia, które stanowi efekt kompensacji „braku”. Stąd rzeczy możemy rozważać w ramach triady: idea — nie-rzecz (przyroda) — rzecz. Wskazuje to na historyczność „rzeczy” (Toporow 2003). Z czasem „nie-rzeczy” (przyroda) zaczęły być wykorzystywane jako „rzeczy”. Tak więc w rozpatrywaniu tego zagadnienia znaczenie ma czas, przestrzeń, ekologia, relacje wewnątrz kulturowe, jak również relacje międzykulturowe.

Jednak rzeczy, mimo że ich charakter jest pod wieloma względami wtórny, są niezbędne i istotne w ludzkiej egzystencji, twórczości. Świadczy o tym ujmowanie człowieka jako „wytwórcy”, a więc tego, który je tworzy, stwarza je. Rzecz jest tworzona przez człowieka, nosi jego piętno i tworzona przez niego kultury, bez niego

nie może istnieć. Przez pryzmat rzeczy określamy tak wiele istotnych aspektów życia człowieka: potrzeby, cele, technikę i technologię wytwarzania. W tym miejscu należy się odwołać do pojęcia „zestawu” (*Gestell*) M. Heideggera (1977, 239; 1996–1997; 2003). „Zestaw” konfrontuje człowieka z wyzwaniem, które stymuluje „technikę” (umiejętności, „chwyty”) i ujawnia na zewnątrz „skrytą” ludzką potencję. Stymulując więc technikę, sam czymś technicznym nie jest. Egzystencja ludzka (*Dasein*) polega na specyficznym rodzaju bycia w świecie, a to m.in. oznacza, że istniejemy wewnątrz pewnej totalności, która z góry zawiera praktyki operowania rzeczami i jednocześnie sensowne konteksty dla tych działań. Heidegger uważa, że gdy wszystko przebiega normalnie, wtedy nie widzimy „czystych” przedmiotów czy „surowych” rzeczy, lecz przedmioty już wyposażone w praktyczne sensy służące realizacji naszych projektów. Identyfikacja egzystencji ludzkiej określa się właśnie przez jej odnoszenie się do specyficznych praktycznych światów (kontekstów), w których działa. Gdy weźmiemy pod uwagę tę specyficzną zależność między egzystencją a praktycznym kontekstem, to nie istnieje żadna możliwość odróżnienia jej od „surowych” faktów, które miałyby reprezentować. Świat życia (*Lebenswelt*) jest już zawsze światem publicznym, intersubiektywnym. Stanowi on jednocześnie kontekst wszystkich naszych interpretacji i ich podstawowy standard. Heidegger stał na stanowisku, że zamiast dowodzić świata, trzeba raczej zapytać, jak tego rodzaju fakt świadczy o duchowej istocie człowieka. Dlatego istotą jego wywodów jest budowanie jako zamieszkiwanie. Na szczególną uwagę zasługuje Heideggerowska idea „poręczności” jako forma istnienia regulacji kulturowej, dotyczącej użytkowania obiektów kulturowych (Heidegger 1994). Ich użytkowanie przybiera formę nawyków kulturowych, nieangażujących „władz umysłowych”. Poręczności uczymy się. Do tych idei wyraźnie nawiązuje A. Pałubicka (2006), ujmując to w odniesieniu do społeczności pradziejowych jako myślenie w perspektywie poręczności, a więc narzędziowej. Człowiek zastaje narzędzia i wytwory w sytuacji kształtowanej kulturowo; nie musi ich stale wymyślać na nowo i wytwarzać. Podobnie uważa F. Braudel (1992, 224), mówiąc o budowaniu i zamieszkiwaniu następująco: „gdziekolwiek by się dom nie znajdował, jest on trwałym świadectwem powolnego rytmu cywilizacji i kultur, które uporczywie zachowują, utrzymują i powtarzają dawne wzory”.

W tym duchu myśli W. Toporow, twierdząc, że rzeczy znajdują się zasadniczo poza perspektywą kosmologiczną, która obejmuje: „stworzenie” świata, ziemi, pierwotnych warunków życia zwierząt, roślin, zasad życia materialnego, duchowego — to wszystko „stwarza” nie-człowiek (Bóg, bogowie, życiodajna siła). Rzeczy natomiast wytwarza człowiek. Jednak przekazanie umiejętności „tworzenia” przez bogów czy bogów-ludzi owiane jest w kulturach archaicznych wieloma mitami, a istotne jest to, że zawsze owa sztafeta tworzenia jest przekazywana z rąk boskich ludziom. Jednak nawet w takiej perspektywie kosmologicznej istnieje dla rzeczy pewna „pusta klatka” (Toporow 2003, 101), która pozwala ujmować je w perspektywie kosmologicznej. Człowiek wprawdzie tworzy rzeczy niezbędne, następne wiążą się już z jego większą inicjatywą. Owe rzeczy „pierwsze” mają na celu zapewnić mu przetrwanie, zachować „kosmologicznie” *status quo* w sensie jedzenia, schronienia, poczucia bezpieczeństwa (np. szałas, domy). Kultura powstała jako specyficzny sposób podtrzymania życiodajnych funkcji przyrody.

Toporow chce ujmować rzeczy zasadniczo jako przedmioty, jednak dostrzega ową „pustą klatkę” na element tworzenia, na myśl czy ideę.

Często rzeczy powstają w związku z próbą rozwiązania jakiegoś formalnego problemu — dwie różne rzeczy to dwa różne sposoby odpowiedzi na to samo pytanie. Pytając o rzeczy, zastanawiamy się w istocie nad miejscem człowieka w świecie. Rozważając takie kwestie w odniesieniu do okresów, którymi zajmuje się archeologia, pytamy również o miejsce tamtego człowieka w ówczesnym świecie.

Tak więc nawet powrót do rzeczy „pierwszych” w perspektywie archeologicznej nie jest powrotem do zwykłego rejestrowania, opisywania, klasyfikowania artefaktów. Znaczenie rzeczy opiera się bowiem na ich bliskości z człowiekiem, która prowadzi do „zarażania” rzeczy ludzkim pierwiastkiem, emocjonalnym stosunkiem do nich, wręcz na ich ożywianiu, przy pełnym priorytecie materialności rzeczy, a więc ich „nieożywionego” charakteru.

Sama percepcja (widzenie) rzeczy, „bycie-w-świecie” jest względne, zmienne, nieostateczne. W poglądach dążących do nieoddzielania ich od idei niezbędna jest energia duchowa, która wiąże się w człowieku z gotowością ujrzenia w rzeczy duchowego pierwiastka. P. Teilhard de Chardin (1993) ujmował to podobnie. Jego myśli dotyczące relacji idei i materii są niezmiernie bogatym źródłem inspiracji i studiów, szczególnie jego rozważania o „rzeczach”, zawarte zwłaszcza w *Fenomenie człowieka* (1993). P. Teilhard de Chardin (1993, 11) pisał: „widzieć — można powiedzieć, że na tym polega życie [...] w każdym razie tu ujawnia się jego istota” i dalej „oto dłaczego dzieje świata żywego sprowadzają się niewątpliwie do wypracowywania coraz doskonalszych oczu w łonie kosmosu”. W zarysowanej perspektywie człowiek jest „kluczem wszechświata”, gdyż jest obdarzony maksymalnym widzeniem, percepcją. Teilhard de Chardin był przekonany, że można wyeliminować sprzeczność między materialistami a idealistami i połączyć oba punkty widzenia. Uważał, że

do tej pory opisywaliśmy zewnętrzną stronę materii, jej powiązania i wielkości, które dają się zmierzyć. Chcąc uczynić dalszy krok w stronę człowieka, musimy poszerzyć podstawę naszych przyszłych konstrukcji tak, aby objęła także wnętrze samej materii. Rzeczy mają swoje wnętrze, można rzec swoją „intymność”, ta zaś ujawnia się z określonych jakościowych bądź ilościowych relacji, wręcz z naukowego poznania energii kosmicznej

(Teilhard de Chardin 1993, 31).

Rzeczy więc odbijają zamysł Boga.

Dłaczego poglądy Teilharda de Chardin są istotne, zwłaszcza współcześnie? Ano dlatego, że mimo iż związek człowieka z rzeczą ujmowany jest jako niewątpliwy, to jednak cywilizacja XX i XXI w. traktuje rzecz, będącą przecież przedstawicielem stworzonego świata, jako przedmiot, który opuścił świat ducha, świat tworzenia. Współczesny konsumpcjonizm, cywilizacja techniczna są tego niezbitym dowodem. Apeluje się więc o wybór drogi „powstania ducha w imię Ziemi”. Stąd motyw uniwersalnego postrzegania, percepcji (np. w „oku” Boga) jest takim czynnikiem, który kieruje się do zdolności człowieka, polegającej na widzeniu rzeczy z ich duchowym pierwiastkiem czy wręcz spełnianiu się idei poprzez rzeczy (np. w chrześcijaństwie idea zbawienia dokonuje się poprzez rzecz — krzyż). Ten rodzaj ludzkiego doświadczenia posługuje

się metaforami i tropami odwołującymi się do ludzkich odczuć, obrazów, skojarzeń. Tak więc decydujące znaczenie ma ludzkie doświadczenie, percepcja, znajdujące się między istotą boską a rzeczami, które człowiek sam stworzył. W taki sposób łączy się całość materii, a ludzkie doświadczenie zyskuje charakter jedności.

Najwyraźniej w kierunku ról społecznych rzeczy zmierza T. Dant (2007). Uważa on ubrania, pralki, buty, sztuce, naczynia, kopce kamienne itd. za przedmioty. Jednak były one wykorzystywane w ramach stosunków społecznych jako rzeczy. Między tymi rzeczami a ludźmi istnieją określone rodzaje interakcji, a te z kolei oddziałują na stosunki między ludźmi (Dant 2007, 210). Tak więc zupełnie czymś innym są rozważania o technologii przedmiotów, czynnościach wytwórczych, a czym innym o związkach przedmiotów z ludźmi, co czyni z nich rzeczy. Dant (2007, 210) twierdzi wręcz, że „to stosunki społeczne z rzeczami tworzą [...] współczesną kulturę materialną”. Jednak autonomia przedmiotów w kulturze człowieka jest mocno ograniczona. Czy w związku z tym można zakładać, że prądziejową kulturę materialną również tworzyły takie związki? Zakładam, że rzeczy miały swe znaczenie.

Przyjrzyjmy się sytuacji archeologii na tle epistemologii końca XX w., która jest w przeważającej mierze antyfenomenologiczna, tzn. zawiera głównie stanowiska fali-bilistyczne i antyfundamentalistyczne, podkreślające istotne uwikłanie każdego rodzaju wiedzy w kontekst lingwistyczny i/lub kulturowy. Archeologia polska czy europejska przez wiele lat zajmowała się tzw. kulturą materialną, sprowadzając istotę rzeczy do ich materialności. Ujmuje więc owe wytwory kultury jako źródła lub jako artefakty i ekofakty (archeologia procesualna). Artefaktom tym przypisuje się bądź charakter nośników znaczeń wytwarzanych kulturowo, bądź interpretuje się je w duchu pragmatystycznym. Tradycyjne rozumienie rzeczy w archeologii wynika z filozofii kartezjańskiej i podziału na podmiot i przedmiot poznania. Podmiot jest wyrocznią na temat przedmiotu. W związku z tym to archeolog określa, co jest artefaktem, ekofaktem, źródłem, a co nie. To on tworzy źródło — jest podstawą istnienia danego obiektu, jak i całej rzeczywistości. Źródło istnieje jedynie w „oku” archeologa; dla zbieracza skarbów dana rzecz, przedmiot w ogóle nie jest źródłem. Jednak ta świadomość nie istnieje w podejściu tradycyjnym w archeologii; zakłada się w nim bowiem istnienie prawdy obiektywnej o przeszłości.

Jeszcze w początku XX w. i w poglądach O. Monteliusa (1908) dostrzec można próbę wypracowania podejścia do rzeczy w duchu idei kompensacji, z zachowaniem ich duchowego pierwiastka, reprezentowanego w metodzie typologicznej. Montelius zakładał, że rzeczy tworzą swój świat (są bytem), jednak w związku z tym, że są wytworem człowieka, podlegają takim samym prawidłowościom rozwoju, „rozwijają się” i podobnie jak człowiek „rzeczy rodzą rzeczy”. Nawet jeśli uznać metaforykę wywodów Monteliusa za specyficzną, to stara się on odnosić do „istoty” rzeczy. Porządek formalny rzeczy i człowieka nie jest jednoznacznie oddzielony od siebie; te pierwsze istnieją w korelacji ze światem ludzkim.

W archeologii z czasem utrwaliło się i dominuje fizykalistyczne podejście do wytworów materialnych człowieka. Z opisem fizykalnym archeolog czuje się dobrze. Jego efektem są rozbudowane klasyfikacje, typologie materiałów wydobytych w trakcie wykopalisk. Najczęściej celem takiej klasyfikacji jest czasoprzestrzenne uporządkowanie

tychże materiałów. Stanowi to wyraz perspektywy teoretycznej, w której zakładamy ład w istnieniu rzeczy, ich ekwiwalencji, powiązań i klasyfikowaniu. Katalogi danych nie stanowią wystarczającej bazy, jednak bez niej interpretacje archeologiczne prowadzą do niczym nieuzasadnionych spekulacji na temat przeszłej kultury. Jednak archeologia jest podatna na traktowanie rzeczy bez kontekstu człowieka, tak jakby były one osobnymi bytami. Archeologia w swoim postrzeganiu rzeczy jest zdeterminowana technologicznie.

W związku z tym sprawdźmy, czy w archeologii znajdują odzwierciedlenie modernistyczne i postmodernistyczne poglądy na technologię, a także na rzeczy, zgodnie ze spostrzeżeniem J. Baudrillarda (1996), który twierdził, iż modernistyczny paradygmat produkcji skupiał swoją uwagę na niej i ujmował przedmioty jedynie w aspekcie nastawienia na produkcję, postmodernizm natomiast skupił się na reprodukcji. Wydaje się, że na archeologię polską i środkowoeuropejską wpływ miała semiotyczna koncepcja przedmiotu w ustroju kapitalistycznym, występująca w ekonomii politycznej (podział przedmiotów na te o wartości użytkowej i inne, o wartości wymiennej). Powyższe rozważania wskazują, że w ujmowaniu rzeczy, świata i przeszłości znaczenie ma perspektywa teoretyczna — gdy zakładamy ład w istnieniu rzeczy, ich ekwiwalencję, powiązania, tylko wówczas dostrzegamy ich rolę w idei pieniądza, wymiany, prestiżu, bogactwa. Rzeczy i funkcje pełnione przez nie w świecie się splatają. W XVI w. znak był odwzorowaniem rzeczywistości, tak samo pieniądz oznaczał stosunek między metalem a towarem. Kosmologia znaków ugruntowuje refleksję nad cenami. Aby zaistniały wartości i bogactwa, musi zaistnieć wymiana. Pojawia się tu pojęcie użyteczności — w wymianie rzecz uzyskiwana poprzez to, że jest bardziej użyteczna niż rzecz oddawana, zyskuje większą wartość. Wymiana i wartość idą w parze, mieszają się. Nie byłoby wymiany, gdyby nie istniały wartości, rzeczy bowiem zawierają w sobie atrybuty zależne wyłącznie od potrzeb człowieka. To wymiana jednak nadaje rzeczom użyteczność, która bez niej niekiedy wręcz by nie istniała (jaka jest przykładowo wartość broni, której nie można użyć w walce?; albo kamienie szlachetne, które są użyteczne tylko ze względu na pragnienie ich posiadania, stając się symptomem bogactwa?). Bogactwo jest więc wynikiem albo potrzeby, albo wygody, albo rozrywki.

Wartość społeczna przedmiotów wynika ze sposobów posługiwania się nimi oraz obcowania z nimi. Rzeczy, wytwory kulturowe, ujmowane są w archeologii powszechnie w kategoriach „użytecznych” funkcji, w aspekcie produkcji, ich przeznaczenia w sensie posługiwania się nimi. Postrzegamy je pod kątem takich cech, jak: tworzywo, forma, struktura, barwa, zdobnictwo, a posiłkując się językiem J.C. Gardina (1979), ze względu na fizykę, geometrię czy semiotykę.

Podejście utylitarne zdominowało rozumienie rzeczy, a więc uprzedmiotowiło je. Wpisują się tu w pewnym stopniu również poglądy A. Pałubickiej (2006), nawiązujące do M. Heideggera. Wspomniana badaczka uważa, że tym, co określa kulturę, jest sposób myślenia; według tej autorki istnieją dwa etapy myślenia, mianowicie poręczność oraz skuteczność technologiczna. A. Pałubicka określa kulturę prądziejową (w ślad za antropologami) jako magiczną, a rzeczy w jej ramach ujmuje w perspektywie poręczności spontanicznej i myślenia w tej perspektywie. Czas prądziejowy według niej nacechowany jest myśleniem w perspektywie poręczności, a w najstarszych kulturach

pradziejowych jest to poręczność spontaniczna. Poręczność to umiejętność posługiwania się narzędziami. Jest ona skuteczna w kulturze, w której jest stosowana, czyli jest zawsze zrelatywizowana do określonej kultury. Z kolei sieć odniesień narzędzi podtrzymuje i respektuje wizję świata obiektywnego. Wartościowanie zaczęło dość wcześnie przełamywać poręczność spontaniczną. W kulturze nowożytnej zastąpiło ją myślenie metafizyczno-teoretyczne, a w niej skuteczność technologiczna wiedzy naukowej. Wydaje się, że w tym należy upatrywać roli archeologii, chcącej „wrócić do rzeczy”. Studia nad rzeczami w archeologii powinny polegać na badaniu myślenia w perspektywie poręczności, odniesionej do kultury pradziejowej, czy skuteczności technologicznej w odniesieniu do okresu późnego średniowiecza, którym też zajmuje się archeologia. Dzięki temu archeologia może mieć również swój wkład w rozwój nurtu kognitywnego.

Podjęcie utylitarne jako podstawa konsumpcji zdominowało rozumienie rzeczy. Zastanawiając się nad „konsumpcją” w pradziejach, należy zdać sobie sprawę, że nie musiała ona mieć charakteru utylitarnego, ale raczej symboliczny, rytualny, magiczny. Takie spojrzenie zmienia stosunek do rzeczy. Ten inny nurt podejścia do rzeczy, który zrodził się nieco później niż koncepcja rzeczy w kapitalizmie, nosi wyraz wpływu Maussowskiej teorii daru (1973) i częściowo teorii zbytku G. Bataille’a (1999, 65–66, cyt. za: Baudrillard 2007, 198–199). Przypomnijmy, iż teoria przedmiotu w ustroju kapitalistycznym wprowadzała podział przedmiotów na mające wartość użytkową i inne o wartości wymiennej. Natomiast Mauss oraz Bataille uważali, że podstawa konsumpcji jest zgoła nieuitylitarne, a instytucje takie jak kula i potlach stanowią dowód na to, że w społecznościach prostych najważniejsze było osiągnięcie prestiżu, straty zaś związane z dążeniem do niego były nieistotne. Dlatego rozróżnienie na wartość użytkową lub wymienną przedmiotu ma ograniczone znaczenie. Stąd właśnie przedmiot (rzecz) winien być ujmowany jako mający też wartość symboliczną, która nie jest redukowalna ani do wartości użytkowej, ani do wymiennej (taki charakter ma przykładowo dar w postaci obrączki). Istotne jest więc używanie rzeczy i obcowanie z nimi.

Z pomocą przychodzą też rozważania w duchu postmodernistycznym J. Baudrillarda (1996), który łączy również przedmiot symboliczny i znakowy do ogólnej kategorii przedmiotu. Uważa, że logice działań praktycznych odpowiada wartość użytkowa, logice ekwiwalencji — wartość wymienna (logika rynku); logice ambiwalencji — wymiana symboliczna (dar); logice różnicy — wartość znakowa (status). Krócej są to — logika użyteczności, rynku, daru i statusu. Te idee znajdują wyraz w studiach archeologicznych na temat powstania pierwszych cywilizacji. Baudrillard stara się wykazywać, że żaden przedmiot nie istnieje w oderwaniu od innych przedmiotów. Zasadniczą rolę w ich pojmowaniu ma aspekt relacyjny, wąskokontekstowy. Wiele przedmiotów, mimo że ma aspekt użytkowy, oznacza status społeczny i taka ich rola jest najistotniejsza. Baudrillard odkrywa w ten sposób istotę życia społecznego, uważając, że jest nią styl życia i wartości, nie zaś wyłącznie potrzeby ekonomiczne.

Problem z przedmiotami, które odnoszą się do odległej przeszłości, wynika z tego, że nie można ich sprowadzić jedynie do wartości użytkowej. Przykład mogą stanowić wypowiedzi archeologów i historyków na temat początków Polski, skomentowane ostatnio przez P. Urbańczyka (2008). Archeolodzy odwołują się do źródeł takich, jak materialne pozostałości (rzeczy) odkryte w Gnieźnie, Poznaniu, Gieczu, Ostrowie

Lednickim. I tak np. Poznań jest innym Poznaniem w wizji W. Hensla, J. Strzelczyka, G. Labudy, P. Urbańczyka, a innym w wydaniu Z. Kurnatowskiej czy H. Kóćki-Krenz. Spór toczy się o stołeczność — w średniowiecznym znaczeniu tych miejsc (Urbańczyk 2008, 222–233). Zwolenniczką takiego charakteru Poznania jest H. Kóćka-Krenz przy sceptycznym lub ostrożnym podejściu pozostałych badaczy, zarówno archeologów, jak i historyków (Urbańczyk 2008, 223–225). Podobnie rzecz ma się z Gnieznem, w przypadku którego stołeczność jest eksponowana zwłaszcza przez historyków, głównie G. Labudę (Urbańczyk 2008, 225–228). Jednak wątpliwości wobec takiej rangi któregoś z tych miejsc, zdaniem Urbańczyka, nie oznaczają, że automatycznie przyznaje się taki status konkurencji. Interpretacje te powstały głównie na podstawie źródeł archeologicznych, przy szczątkowych dokumentach pisanych, numizmatycznych. Tak więc jest to obraz stwarzany przez archeologów na linii zmiennego czasu i środowiska, jakie reprezentują.

Jednak te wypowiedzi są możliwe ze względu na realne istnienie miejsc takich, jak: Poznań, Gniezno, Giecz. Na ich przykładzie widać, jak archeolodzy są podatni na pokusy niepewnej interpretacji, jak przedmioty — np. monety (Bolesława Chrobrego z napisem *GNEZDUN CIVITAS*) traktuje się jako fakty. Inaczej ujmuje to P. Urbańczyk (2008, 226), wskazując na aspekt symboliczny rzeczy, miejsca — wybór Gniezna na miejsce pochowania św. Wojciecha, ulokowanie w nim w 1000 r. siedziby arcybiskupstwa, którą miał być najważniejszy ośrodek w państwie itd. Rozważa się również w tej „konkurencji” Ostrów Lednicki, a także Giecz. Zdaniem Urbańczyka (2008, 230), żadnego z tych miejsc nie można uznać za „stolicę” i jest to według mnie podejście pragmatystyczne.

Zauważmy na tym przykładzie, że pozostałości materialne nie są już samodzielne — istnieją poprzez „panowanie” nad nimi archeologów. Każdy z nich jest realnym przedmiotem, jednak obrazy na ich temat tworzy archeolog czy historyk, który w taki sposób je zawłaszcza. We współczesnej archeologii dostrzec można próby odwołania do współczesnego pragmatyzmu. Współczesne podejście pragmatystyczne prowadzi do tego, że prawda staje się czymś subiektywnym. Oczekiwanie wobec niej jest takie, że powinna ona satysfakcjonować. Aczkolwiek może zaspokajać potrzeby jednej osoby, jednak nie musi satysfakcjonować potrzeb innych. Prawda staje się też czymś, co zmienia się w czasie, a mianowicie danej osobie mogą przestać wystarczać dotychczasowe przekonania. Jeżeli prawda polegałaby na społecznej użyteczności, to automatycznie za prawdziwe należałoby uznać np. wszystkie twierdzenia propagandy i reklamy, o ile tylko wywołują one skutki zamierzone przez jej autorów. Droga od przedmiotów do niepewnych interpretacji jest bardzo nęcząca, zapewne nie tylko dla archeologów. Fetyszem przez większość dziejów archeologii była materialność znalezisk archeologicznych. Tak więc dochodzimy do pragmatystycznej idei prawdziwości sądów — prawdziwe są tylko te sądy, które są użyteczne społecznie. W tym przypadku w różnych miejscach użyteczne są inne sądy o „stołeczności”, inne w Poznaniu, inne w Gnieźnie, jeszcze inne w Gieczu. Wynika to zapewne z samego „obcowania” archeologów z tymi przedmiotami, z ich przywiązania do „odtworzenia” kultury.

Nawet gdyby przyjąć inną wersję pragmatystyczną koncepcji prawdy i uznać za prawdziwe sądy polegające na uzgodnieniu stanowisk między uczestnikami dialogu społecznego, to efekt byłby podobny — nie ma w tej chwili możliwości uzgodnienia

takiego stanowiska w kwestii „trudnych początków”. Być może w ogóle nie należy takiego pytania stawiać, gdyż rzeczy nie są tu rozstrzygające?

Pomijając trudne problemy archeologii polskiej, wróćmy do innych ważnych rozważań w archeologii, dotyczących rzeczy. Rzeczy, wytwory kulturowe, ujmowane są w archeologii powszechnie w kategoriach „użytecznych” funkcji, w kategoriach produkcji, ich przeznaczenia. Podejście w kwestii funkcji rzeczy jest praktyczne, mianowicie ujmuje się je w aspekcie korzyści, jakie niosą człowiekowi. Nastawienie na właściwości czy cechy rzeczy zakłada według mnie bardziej bezinteresowne związki z rzeczami. Z jednej strony odsłania głębię świata, jego geometrię, semiotykę, „duszę”, podczas gdy funkcja — to „ciało” rzeczy. Cechy też mówią o człowieku, o jego preferencjach, wyborach takiej, a nie innej formy, tworzywa czy zdobienia. Rzeczy zdradzają możliwości percepcyjne człowieka, a on sam rozpoznaje w nich zapewne te możliwości.

Dość powszechna w archeologii jest tendencja przypisywania znaczeń poszczególnym rzeczom. Jednak starając się odpowiedzieć na pytanie dotyczące tychże znaczeń rzeczy, skłaniam się ku przekonaniu, że znaczenie wynika z wartości społecznej. Tak więc splata się w niej wartość użytkowa i symboliczna. W takim duchu łatwiej jest interpretować przykłady archeologiczne od czasów paleolitu górnego i schyłkowego jako wskazujące na pewną jedność ludzkiej kultury, w której człowiek wytwarzał rzeczy umożliwiające mu przetrwanie. Niemniej jednak te same rzeczy stanowiły jednocześnie „duchowy” element kultury; były nimi np. „obrazy” malarstwa jaskiniowego, w tym arcydzieła w jaskiniach takich, jak Chauvet, Lascaux czy w Altamira, przedmioty związane z rytuałami, statuetki, symbole. Rzeczy jednocześnie odsyłają zarówno do najprostszych potrzeb człowieka, jak i do duchowej sfery życia człowieka. Stąd są nośnikami znaczeń kulturowych.

W podejściu do rzeczy posługujemy się pojęciem „wnętrza” i „zewnątrza” i to napięcie między nimi odgrywa rolę w zmysłowym odbiorze rzeczy. Wnętrze to składniki najbardziej „rzeczowe”, empiryczne, to „mały” świat. Zewnątrze kieruje ku „duchowemu” ich oddziaływaniu, które jest „wielkim” światem (Toporow 2003, 127). Istnieje też powierzchnia rzeczy jako granica tych dwóch pól. Idee te znajdują pewne nawiązania w archeologii, m.in. w poglądach J.C. Gardina (1979) o cechach „wewnętrznych” (geometrii, fizyce, semiotyce) i „zewnątrznych” rzeczy (przedmiotów — czasie, przestrzeni, funkcji).

Tak więc moment historyczny, przestrzenny i czasowy decydują o społecznym znaczeniu rzeczy, zarówno dla grup osób, jak i poszczególnych jednostek. Sens rzeczy w pudełku z pamiątkami najczęściej nie jest oparty na funkcji rzeczy, lecz na ich związku z nami, z naszym obcowaniem z nimi. Świat rzeczy wiąże się z każdą dziedziną kultury, a w sferze symbolicznej rzeczy-symbole nabierają ogromnej wartości jako szczególny język. Można wręcz powiedzieć, że są mniej „rzeczowe”, a bardziej „ludzkie”. Znakowość i społeczna oraz symboliczna funkcja rzeczy często jest bardzo widoczna, również w kulturach archaicznych, a jednoznacznie w społecznościach średniowiecznych na terenie Europy Środkowej.

W jakiej sferze archeologii można starać się szukać nowych możliwości w podejściu do rzeczy jako „budowniczych” relacji społecznych? Wydaje się, że w kwestii poszukiwania ich wartości społecznej i przypisywania znaczeń rzeczom pod innym kątem: nie

przez pryzmat wytwórczości i jej sposobów, ale raczej „konsumowania” społecznego rzeczy, w którym to procesie następuje dostosowywanie znaczeń rzeczy.

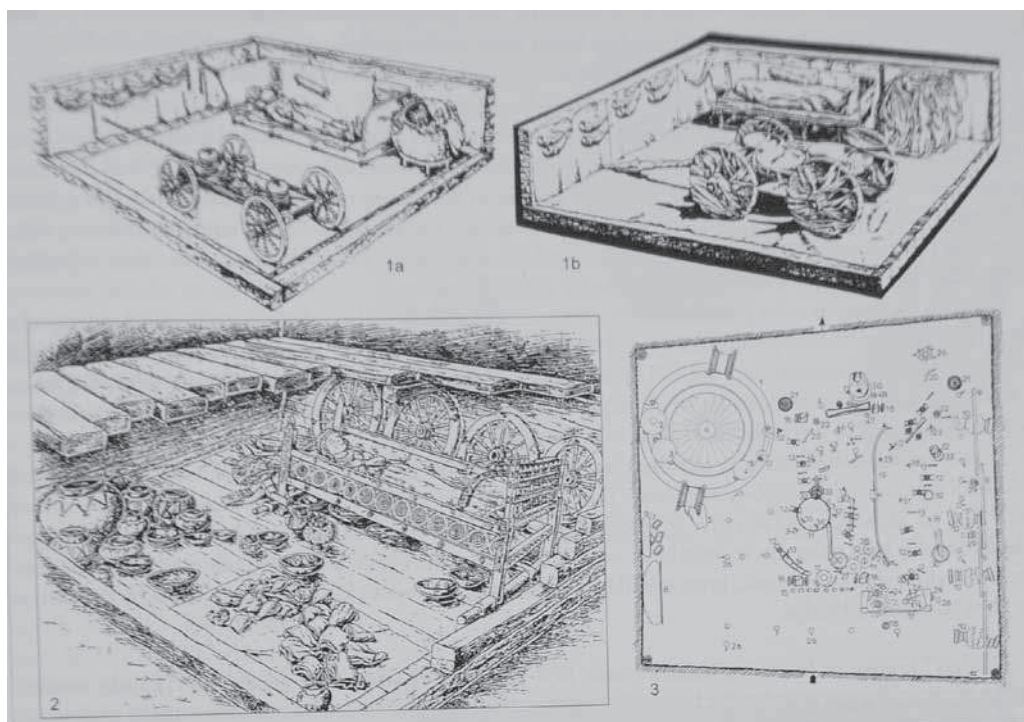
Konkluzja jest następująca — rzecz poprzez użytkowanie jej przez człowieka i obcowanie z nią ma pewną wartość społeczną, która nie jest redukowalna do wartości użytkowej, czyli do przedmiotów użytecznych, zaspokajających konkretne potrzeby.

Podobnie w powyższe idee wpisuje się „kulturowa biografia rzeczy” (Kopytoff 2004), która postuluje ujmowanie rzeczy tak jak ludzkich podmiotów. Wprawdzie jest to idea dość dawna, wpierw realizowana z perspektywy jakichś uczuć (nieco sentymentalnie), następnie w perspektywie tropienia ludzkich działań, jednak dziś wydaje się, że należy to czynić inaczej. Kulturowa biografia rzeczy traktuje „kariery” rzeczy jako jedną z możliwości wglądu w ich cechy inherentne. Pytamy o trajektorię rzeczy, o pomyślność ich społecznej „kariery”. W rzeczach doszukuje się cech „uczłowieczenia”, uwzględniając ludzko-rzeczowy kontekst. Tak więc struktura rzeczy, ich kontekst funkcjonowania konstruuje ich tożsamość. W efekcie kontekst kulturowy to klucz do odsłonięcia znaczenia rzeczy. Z kolei A. Jones (2001) uważa, że obiekty materialne dysponują rodzajem sprawstwa (*agency*), czyli możliwością działania, i jest to działanie materialne (*material agency*). Działanie to zmienia relacje między ludźmi. Rzeczy podlegają relacjom czasowym, przestrzennym i fizycznym. Rzeczy, ich własności, zmieniają się od przekroju do przekroju lub od warstwy do warstwy. Poprzez rzeczy staramy się odgadnąć wzorce kulturowe. Niekiedy mamy wyobrażenia pasujących do danej osoby innych rzeczy, niż obserwujemy w kontekstach. Świat rzeczy to więc swoista mapa, prowadząca do danych wzorców kulturowych.

Opowiadam się za próbą odpowiedzi na pytanie, jak rzeczy wpływają na związki między ludźmi i na stosunki społeczne. Wiąże się to wyraźnie z określeniem znaczenia rzeczy, choć występują poglądy, że współcześnie archeologia ma wykraczać poza nadawanie znaczeń czy potwierdzanie znaczenia w kulturze i zerwać z podejściem tekstualnym. Zgadzam się, że studia nad kulturą materialną powinny być na nowo przemyślane, jednak czy jesteśmy w stanie uniknąć teorii znaczenia jako punktu wyjścia? Wydaje się, że jest to trudne.

Zastanówmy się więc nad innym ważnym aspektem rzeczy. Nadajemy im nazwy, tak jak ludziom imiona. Nazywamy je: stołem, garnkiem, przęślikiem, skrobaczem, toporem. Symbolicznego znaczenia nabierają, gdy nazwiemy je: pierścieniem, koroną, krzyżem, sztandarem. Te nazwy łączą się ściśle z ich przeznaczeniem, a także wskazują na ich hierarchię w sensie ważne — nieważne, swoje — cudze. W archeologii nawet w tym aspekcie przeważa perspektywa użyteczności rzeczy. Wymownie świadczą o tym nazwy („imiona”) rzeczy. Sam twórca pozostaje w tle. Można rzec, że jest to skaza po pozytywizmie. Więż człowiek — twórca a rzecz jest niedostrzegana; te dwa światy dzieli przepaść, rzeczy bowiem są traktowane jak przedmioty.

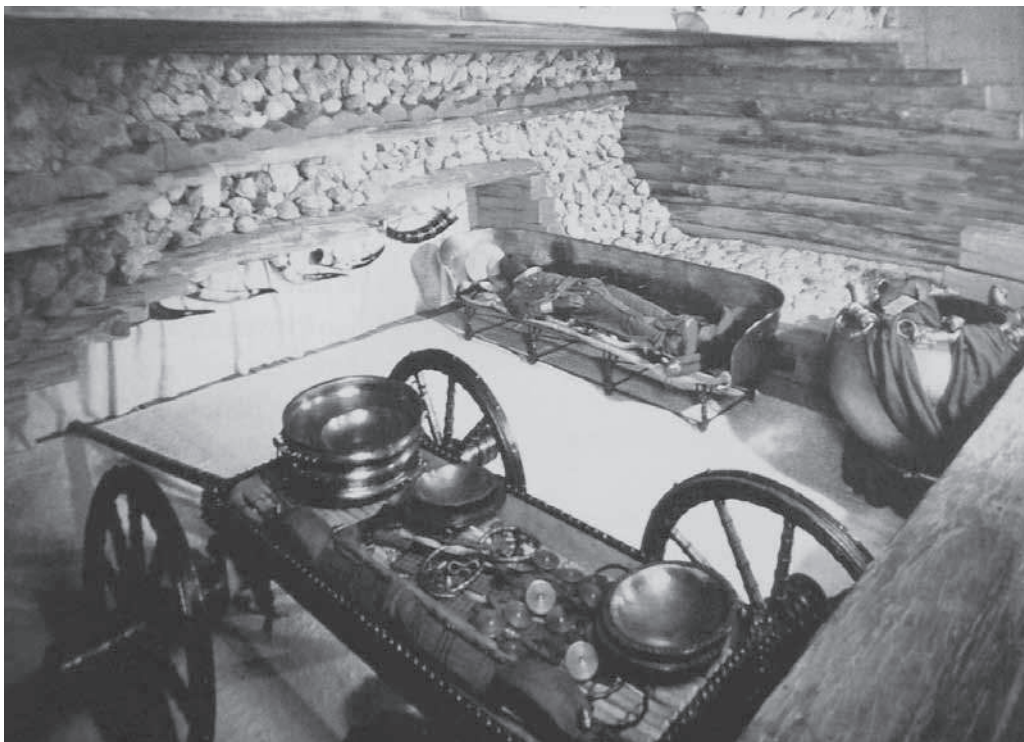
Co więcej, archeologia bada głównie pozostałości materialne cmentarzy i uprzedmiotowieniu ulega sama śmierć. Dostrzega się więc grób, przedmioty w grobie, ich formy, typy, nie zaś „istotę” rzeczy związanych ze śmiercią, czy samego rytuału pogrzebowego, choć niekiedy rolę kultury materialnej dostrzega się w jednym z aspektów sfery społecznej — zamożności, np. w tzw. pochówkach książęcych z wczesnej epoki żelaza (ryc. 1). Czy przedmioty złożone w grobie rysują się jedynie w perspektywie



Ryc. 1. „Groby książęce”: 1a, 1b — Hochdorf, 2 — Mitterkirchen, 3 — Vix (za: Podborsky 2007, 333, ryc. 112)

kosmologicznej, czy niektóre z nich są swoistymi komunikatami (ryc. 2)? Znaczenie ich opiera się na bliskości człowieka i rzeczy, która prowadzi do „zarażania” rzeczy ludzkim pierwiastkiem, emocjonalnym do nich stosunkiem, wręcz na ich ożywianiu, przy pełnym priorytecie materialności rzeczy, a więc ich „nieożywionego” charakteru. Nas interesuje jednak pragmatyczny charakter znaczenia, głównie pozawerbalny. M. Douglas i B. Isherwood (1979, 72–73, cyt. za: Barański 2007, 170) uważają, że wszystkie dobra materialne są nośnikami znaczeń, lecz nie same z siebie. Znaczenie bowiem znajduje się zawsze „pomiędzy”. Jednak czy w przypadku grobu dochodzi do takiej sytuacji? Czy znaczenie jest „rozmyte”, nieostre, niejednoznaczne? Wydaje się, że nie. Ubiór, miejsce, czas, status jednostki czy jej biografia to wszystko składa się na znaczenie grobu, pochówku. Odkrywając grób, doświadczamy rzeczy w sposób bezpośredni. Jednak czy doświadczamy zjawiska tamtej śmierci? Zupełnie nie potrafimy się odnaleźć, gdy w grobie brak rzeczy, czujemy się wówczas nieswojo. Nastawieni bowiem jesteśmy na interpretację przeszłej kultury, bazując na naszych stereotypowych wyobrażeniach zarówno o niej, jak i o naszym świecie.

Możemy mieć pewność, iż rzeczy zgromadzone w ramach pochówku/grobu mają jednoznaczną intencję, ale nie oznacza to, że potrafimy ją odczytać. Ubranie to przedmiot i tekst; podobnie inne rzeczy złożone do grobu są przedmiotem i tekstem. Pytanie, jak grób kształtował stosunki społeczne, jest o wiele trudniejsze niż przykładowo interpretacja relikwów domu. W przypadku domu występuje element obcowania



Ryc. 2. Rekonstrukcja tzw. grobu książęcego z Hochdorf (za: Podborsky 2007, 333, ryc. 113)

z przedmiotami, co ułatwia interpretację kultury materialnej w nim obecnej. Czy w przypadku kultury materialnej występuje rodzaj intencjonalnego emitowania informacji? Wydaje się, że nie; rzeczy są jedynie nośnikami znaczenia. To już M. Schiffer (1999, 63) pisał, że absurdalne są oczekiwania archeologów, że wytwory materialne są przejawem intencji nadawcy komunikatu.

Jeśli staramy się odgadywać, jak ludzie w przeszłości podchodzili do pewnych zjawisk, np. do śmierci, to nasze odpowiedzi są umotywowane zmysłowym doświadczeniem w obcowaniu z grobami, cmentarzyskami, a także z subiektywnymi doznaniem, a więc wydaje się, że w przekazie literackim bardziej odsłaniamy istotę człowieka niż w narracji historycznej. Jedynie z naszej współczesnej perspektywy poznawczej podchodzimy do „przedmiotu funeralnego” (określenie J.-D. Urbaina 2002, 321–328). Patrzymy na rzeczy w grobie i samą jego konstrukcję ze względu na sztukę wytworzenia, społeczeństwo i biografię oraz prestiż zmarłego. Ów sztuka odnosi się do stylu wytwarzania rzeczy, pewnej tradycji wytwórczej, drugi aspekt, społeczny — do świata, w którym żył wytwórca, jak i zmarły; trzeci z elementów, mianowicie prestiż, dotyczy samego zmarłego, a dokładniej żywych, którzy zdecydowali o takiej, a nie innej aranżacji grobu i pochówku. Tak więc odwołałabym się do stylu „przedmiotu funeralnego” jako do pozawerbalnej sfery kultury.

Interpretacji zjawisk kulturowych z pomocą przychodzi wówczas metafora, metonimia. P. Bourdieu (1990, 76–77) pisze: „świat przedmiotów, rodzaj książki, w której

każda rzecz przemawia w sposób metaforyczny o wszystkich innych i z której dzieci uczą się czytać świat, czyta się całym ciałem oraz poprzez nie”. Przydatne mogą być w tym kontekście zwłaszcza dwa rodzaje metafor: metafory strukturalne i metafory tekstualne. Te ostatnie to określenia typu „przestronny grób”, „bogaty”, a strukturalne to skojarzenia z obiektami w świecie fizycznym, np. „komora”, „korytarz”. Posiłkowanie się metonimią sprowadzałoby się do ujmowania np. steli kamiennej na grobie jako oznaki całości pochówku, oznaki wagi tego, co kryje się pod nią.

Dokonyjemy jednak interpretacji z perspektywy naszej kultury i naszych pojęć, dążąc do „odkrycia” różnych form znaczenia. Odwołanie się do metafor i metonimii stwarza określoną aurę, za pomocą której staramy się oddać nasz stosunek do pewnych zjawisk czy użytkowników tamtej kultury. Wszystko to służy ogólnym określeniom rozmaitych form znaczenia. Są to kolejne formy ilustrujące porządek partycypacji. Odczytywanie znaczeń obecnie najbardziej pasjonuje archeologów, uświadomili bowiem sobie, że zbiór znaczeń to najbardziej fundamentalna sfera ludzkiej egzystencji. Ponadto sensory, jakie można wskazać w rzeczach, dotyczą podstawowego ludzkiego doświadczenia, do którego należy np. śmierć i śmiertelność. Uważam, że „przedmiot funeralny” ma podstawowe znaczenie, to bowiem sposoby pochówku wykazują największą trwałość znaczeń, np. ciałopalenie trwające tysiąc lat, miejsca pochówku: cmentarze, piramidy, kurhany, wnętrza komór grobowych. To groby wykazują wielką trwałość wzorców dotyczących materialnych atrybutów związanych z ciałem, jak choćby ubioru czy ozdób. Pozostałości materialne w takim ujęciu „mówią” o danej kulturze, o jej praktykach. Jednak, jak uważa J.D. Prown (2000, 21, cyt. za: Barański 2007, 185), mówią przede wszystkim w „przestrzeniach wyjątkowych” kultury. Czy można sobie wyobrazić sferę bardziej wyjątkową niż grobowiec bądź cmentarz? Manifestuje ona kwestie społeczne, takie jak legitymizacja prawa do danego obszaru ze względu na kości przodków oraz specyficzne i celowe umieszczenie grobu w danym miejscu. Manifestuje role społeczne, związane z płcią, wiekiem i znaczeniem danej osoby. Broń złożona do grobu to atrybut wojownika, ale też ikona rygorystyki, dyscypliny, męstwa. Jest elementem wizerunku wojownika, dojrzałości i tworzy aurę wokół tej profesji. Oczywiście znaczenia rzeczy nie można zredukować wyłącznie do symboliki. Jednak rzeczy uczestniczą jako pośrednicy między jednostką a porządkiem świata. Rzeczy w grobie są wyborem tamtych ludzi. Są pośrednim wyrazem kształtowania tożsamości. To przedmioty świadczą o interakcjach między ludźmi, zastępują też, uzupełniają elementy tych relacji (grób jako „proteza pamięci” w stosunku do świata żywych).

Wreszcie rzeczy w kolejnej społecznej odślonie ujmujemy jako atrybuty władzy. W tym ujęciu mają silny rys rytualności i performatywności. Atrybuty władzy mogą być oczywiste (korony, berła, buławy, miecze itp.), ale też zwyczajne, np. strój (nakrycie głowy), lub ukryte elementy. I nie jest ważne, czy są to dary, czy dobra będące własnością zmarłego i jego rodziny. Kultura materialna stanowi więc nośnik znaczeń historycznych, społecznych i religijnych, które w zależności od czasu i miejsca wywoływały określone reakcje. Takie reakcje winny wywoływać również u archeologów, skupiają bowiem w sobie znaczenia. Archeologia bez kontekstu człowieka, jego kultury — mimo że przeszłość poznaje w teraźniejszości — jest dość bezradna wobec podstawowych pytań, dotyczących kultury i społeczeństwa. Wydaje się, że jedynie z perspektywy historii kultury

możemy starać się rozwiązać ten problem. Studia w takim aspekcie w odniesieniu do przeszłości, czyli „cross-kulturowe” mają największy sens. W przypadku narracji, archeologia tak jak historia konstruuje fakty, uczucia czy emocje, nie mamy bowiem możliwości ich rekonstrukcji. Jednak czy nasze emocje mogą różnić się emocji ludzi z przeszłości, gdy przykładowo mamy do czynienia z dramatycznymi przejawami śmierci, o czym możemy wnioskować na podstawie zachowanych szczątków ludzkich w bagnach, zapewne ludzi złożonych jako ofiary albo jako wynik zbrodni — np. ciała z bagien Europy Północnej.

W jakiej jeszcze innej sferze archeologii można poszukiwać nowych możliwości ujmowania kultury materialnej? Wydaje się, że w czasach obecnych możliwości takie najwyraźniej rysują się w pragnieniu uobecniania przeszłości. Gdy zginą wszystkie zinstytucjonalizowane formy wykorzystania przeszłości, czyli rekonstrukcje przeszłości, to przetrwa pragnienie jej uobecniania. Uobecnianiu przeszłości w większym stopniu towarzyszą emocje niż rozumowe podejście. Współczesność to dyskurs emocji pod postacią bądź nostalgii i traumy, jak widział to F. Ankersmit (1997), bądź ekstazy i fascynacji, jak zapatrywał się na to M. Shanks (1992). Człowiek współczesny ulega złudzeniu doświadczania przeszłości dzięki rzeczom pochodzącym z przeszłości, co wiąże się ściśle z ideą uobecniania przeszłości za pośrednictwem choćby archeologicznych parków tematycznych czy rezerwatów archeologicznych — (np. Yorvik czy Biskupin). Z kolei w podejściu archeologicznym, zdaniem np. M. Shanksa (1992), uobecnianiu przeszłości towarzyszy fascynacja, związana z przyjemnością odkrywania tego, co dawne. Uważa on, że doświadczenie przeszłości to forma melancholii, to emocje i uczucia, ale też i fascynacja. W praktyce archeologicznej odnaleźć można wiele owej melancholii, wynikającej ze świadomości, iż tak dużo z przeszłości na zawsze utracono. To, co przetrwało, ślady, muszą zostać przekształcone w rekonstrukcji przeszłości. Stwierdziwszy, iż z przeszłości coś zostaje nieodwracalnie utracone, Shanks zadaje pytanie, czy można jednak cokolwiek z tego odzyskać? Odwołuje się do kontekstu, ale kontekstu jako powiązanego z uczuciami, przeżyciami. Główne emocje archeologa sprowadza do fascynacji związanej z odkrywaniem „ciała” przeszłości i to stanowi według niego istotę archeologii. Przeszłość jest więc „wskrzeszana” w kolekcjach archeologicznych, jest fascynująca, dodajmy, nie tylko dla Shanksa.

Obecnie przeszłość potrzebna jest kulturze popularnej, kulturze przyjemności. Archeologiczne obrazy przeszłości są wykorzystywane poza tą dyscypliną, w przekazach komercyjnych, medialnych, w kulturze masowej (np. Kristiansen 1992, 3). Przeszłość jest więc potrzebna w społeczeństwie konsumpcyjnym jako produkt dla przyjemności. Archeologia stała się elementem masowej kultury przyjemności dzięki rzeczom, które są albo pomnikami przeszłości w krajobrazie (np. grodziska, kurhany), albo które wykonujemy na wzór tych z przeszłości. Co więcej, w wyniku rozczarowania współczesnym światem rodzi się nowy typ „duchowości” oraz mit człowieka samotnego. Stanowi to źródło swoistej obsesji, polegającej na „fizycznej” wręcz tęsknocie za przeszłością. Dlatego tak łatwo dziś przechodzimy w postrzeganiu przeszłości do kultury przyjemności, stanowiącej nową formę zawłaszczania archeologii, w tym przeszłości miejsc, np. Biskupina (zob. Minta-Tworzowska 2009).

Powstaje tutaj kwestia rozumienia sposobu, w jaki archeologiczne zabytki czy stanowiska były (są) rozumiane we „względnych ludzkich światach” oraz jak były (są)

wykorzystywane przy tworzeniu obrazów przeszłości i budowaniu indywidualnych oraz zbiorowych tożsamości. Zgodnie z założeniami tak pojmowanej archeologii przeszłość jest kreowana przez każdego, kto interpretuje pozostałości materialne lub składowe tradycji — niezależnie od tego, czy występują one w postaci folkloru czy studiów archeologicznych (Gazin-Schwartz, Holtorf 1999, 5). Ważny jest sposób interpretacji przeszłości i jej prezentacja. Tak więc przeszłość jawi się jako wszechobecna w różnych dyskursach, zarówno *Człowieka Poważnego*, jak i *Człowieka Retorycznego* (wg terminologii Stanleya Fisha, za: Jenkins 2002, 264).

„Użyteczność” nauk o przeszłości, kreujących współczesność, winna być jednak przedmiotem subtelny namysłu archeologów, by doraźne korzyści związane ze współpracą np. z przemysłem czy z polityką nie prowadziły na kolejne manowce, na które zeszyły dziedziny parające się przeszłością przynajmniej dwukrotnie w ciągu ostatnich 100 lat. Ważne jest tutaj krytyczne podejście do obrazów przeszłości, które kreuje archeolog (Bugaj 2004, 256–257).

Każdy przekaz dotyczący przeszłości, każde wydobywanie informacji z artefaktów jest obarczone interpretacją badacza, a więc nie jest neutralne poznawczo. Stąd obracamy się w kręgu jedynie interpretacji przeszłości, po to by ją zrozumieć. Źródło zawiera nieskończenie wiele informacji, ale wydobywamy zeń tylko takie, co do których zadajemy pytania, które z kolei zależą od naszej wiedzy i sposobu pojmowania zadań nauki o przeszłości, co również jest zmienne. Istnienie źródła jest więc zależne od badacza. Najważniejszym rysem współczesności jest nowoczesny świat rzeczy. Przedmioty tworzą w najwyższym stopniu świat życia społecznego ludzi. Dlatego zaczynamy patrzeć na świat pradziejowy poprzez przedmioty, milcząco zakładając, że tworzą one materialne środowisko życia społecznego. Jednak nie można łatwo stworzyć interpretacji przeszłości w aspekcie rzeczywistości społecznej kreowanej poprzez kulturę materialną; analiza taka wymaga bowiem koordynacji wyznaczników różnych zjawisk w skali czasowej i przestrzennej. Ci zaś, którzy nas interesują (ludzie czy rzeczy z przeszłości), w żaden sposób nie mogą odpowiadać na zadawane pytania. Mówiąc o dialogu z przeszłością, ujmujemy wytwory materialne jako swoiste teksty, jednak ich czytanie nie jest uzależnione wcale od ich dawności, ale od tego, ile wysiłku trzeba włożyć w ich „usensownienie”, oraz od tego, jak wielkie różnice kulturowe wchodzą w grę. Przyjmuje się, że w odniesieniu do pradziejów są one ogromne. Stąd ważne znaczenie dla archeologii ma hermeneutyka — obie dziedziny wzajemnie się uzupełniają. Archeologia, ponieważ dotyka relikwów przeszłości, bada je jak puste koryta rzeki, a hermeneutyka z kolei jest niezbędna dlatego, iż zarówno skorupy, jak i teksty, jako pozostałości zachowanej przeszłości, wymagają interpretacji. Odkrywanie przeszłości oraz odczytywanie znaczeń są więc nierozdzielnie połączone (Giddens 2003).

Tak więc czym są obrazy przeszłości tworzone przez archeologów? Często są narracją, opowieścią o przeszłości przy wykorzystaniu informacji wydobytych ze źródeł oraz wiedzy pozazródłowej. Jednak archeologia nie potrafi oderwać się w swoich sformułowaniach od czasu i miejsca. Jej podejście jest albo analityczne, albo narracyjne. Dlatego archeolog jako historyk kultury zwraca się chętnie ku narracji, opowiada bowiem świadomie na podstawie ustalonych faktów pewną fabułę; aby akcja była zrozumiała, kreśli scenariusz, okoliczności, przedstawia działania ludzi jako celowe. Można tu

włączyć dialog między strukturą a stanem rzeczy w sposób podobny do tego, jak to czynił na gruncie historii np. F. Braudel (1992), a co pozwala łączyć perspektywę „długiego trwania” z tym, co chwilowe, ulotne, krótkotrwałe, a więc struktury codzienności; tego, co możliwe i niemożliwe.

Zarówno wcześniej, jak i dzisiaj dociekamy znaczenia przeszłości, chociaż na różne sposoby. Pytamy, z jaką przeszłością możemy się utożsamiać i czy w ogóle? Czy jest to zamierzchnia przeszłość, czy raczej naszych pradziadów, rodziców, czy naszego pokolenia? Może zaś takie pytanie jest tylko pułapką, choć jak zauważa M. Mead (2000, 17), to właśnie efektem takich powtarzających się pułapek są dzieje naszej kultury. Znamy bowiem już odpowiedzi, tylko pytania pozostają ciągle zagadką (Mead 2000, 130). „Należenie” do czegoś lub kogoś jest więc pokusą, której niekoniecznie można lub trzeba ulegać. Nie przypisujemy więc tej pokusy przeszłości. W przeszłości nie ma pragnienia „należenia do”, ponieważ bezpowrotnie przeminęła.

Tak więc powrót do rzeczy w archeologii nie stanowi „powrotu do źródeł”, choć może jest pragnieniem powrotu do ładu rzeczy ukazywanego, ujawnianego w typologiach, klasyfikacjach. Winien być raczej powrotem do „widzenia” rzeczy nie tylko w perspektywie ich materialności. To powrót do percepcji rzeczy, a nie do tworzenia katalogów. Historycy i archeolodzy, traktujący pradzieje jako kompensację, chcieliby widzieć przeszłość jako ciągłe, ewolucyjne, czasoprzestrzenne ciągi zdarzeń — czy zbyt ogólnie — systemowe ujęcia rzeczy, pozbawione dominacji człowieka jako „podmiotu”, a więc stanowiące realizację „śmierci podmiotu”, jak chciał M. Foucault. To jednak nie jest możliwe — rzeczy z pradziejów nie istnieją w „czystej” postaci.

Rzeczy występują w kontekście myśli, stąd należy je ujmować poprzez badanie myślenia, generującego określone działania w posługiwaniu się rzeczami (np. kategorię „pojętności” w poglądach M. Heideggera czy A. Pałubickiej). Badanie myślenia „technologicznego” nastręcza archeologii wiele trudności, dlatego nie należy przeceniać jej roli i możliwości w tym zakresie. Archeologia bez kontekstu człowieka, jego kultury — pomimo że przeszłość poznajemy w teraźniejszości — jest dość bezradna wobec podstawowych pytań, dotyczących kultury i społeczeństwa. Często też korelacja osiągnięć archeologii i historii nie prowadzi do rozwiązań, które zadowolilyby więcej niż dwie osoby. Hipoteza historyka staje się ortodoksją dla archeologa tylko dlatego, że ten ostatni ma poczucie braku kompetencji historyka; sytuacja odwrotna ma również miejsce.

Różnorodność myśli końca XX w. jest ciekawa, ale świadczy o zjawiskach kryzysowych — miejmy nadzieję, że niedługo narodzi się nowy konstruktywny świat. Ku temu zaś prowadzić może swoiście pojmowana dekolonizacja przeszłości, stanowiąca przesłanie ku temu, by archeologia nie zawłaszczala sobie wizji przeszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Ankersmit F. 1997. Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie, po-postmodernistyczne doświadczenie, (w:) *Historia: o jeden świat za daleko?*, red. E. Domańska, Poznań, s. 19–36.
- Barański J. 2007. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków.
2008. Dyskurs gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii przedmiotu muzealnego, (w:) *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn, s. 261–298.

- Bataille G. 1999. *Erotyzm*, Gdańsk.
- Baudrillard J. 1996. *System of objects*, London.
2007. *Wymiana symboliczna i śmierć*, Warszawa.
- Bourdieu P. 1990. *Photography: a middle-brow art*, Cambridge.
- Braudel F. 1992. *Struktury codzienności: możliwe i niemożliwe*, Warszawa.
- Bugaj E. 2004. Badania archeologiczne a obrazowanie wizualne przeszłości, (w:) *Archeologia — kultura — ideologie*, red. B. Gediga, W. Piotrowski, Biskupin-Wrocław, s. 253–263.
- Dant T. 2007. *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, Kraków.
- Daraki M. 1991. Michela Foucaulta podróż do Grecji, (w:) *Wiek XX — przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, Kraków, s. 285–327.
- Domańska E. 2006a. *Historie niekonwencjonalne*, Poznań.
- 2006b. *The return to things*, „Archeologia Polona” t. XLIV, s. 171–185.
- Domańska E., Olsen B. 2008. Wszyscy jesteśmy konstruktywistami, (w:) *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn, s. 83–102.
- Douglas M., Isherwood B. 1979. *The world of goods*, Harmondsworth.
- Foucault M. 2006. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk.
- Gardin J.C. 1979. *Une archéologie théorique*, Paris.
- Gazin-Schwartz A., Holtorf C. 1999. As long as I've known it..., (w:) *Archaeology and folklore*, red. A. Gazin-Schwartz, C. Holtorf, London-New York, s. 3–25.
- Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, Warszawa.
- Heidegger M. 1977. Pytanie o technikę, (w:) tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa, s. 224–256.
1994. *Bycie i czas*, Warszawa.
- 1996–1997. *Rzecz*, „Principia: pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” t. XVI–XVII, s. 7–24.
2003. *Technika i zwrot*, Warszawa.
- Jenkins K. 2002. Życie w czasie, lecz poza historią, (w:) *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań, s. 235–284.
- Jones A. 2001. *Archaeological theory and scientific practice*, Cambridge.
- Kopytoff I. 2004. Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces, (w:) *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 249–274.
- Kowalewski J., Piasek M. 2008. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii, (w:) *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Olsztyn, s. 61–82.
- Kristiansen K. 1992. ‘The strength of the past and its great might’; an essay on the use of the past, “Journal of European Archaeology” t. I, s. 2–32.
- Latour B. 1999. *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*, Cambridge.
2005. *Reassembling the social: an introduction to Actor–Network–Theory*, Oxford.
- Mauss M. 1973. Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych, (w:) tegoż, *Socjologia i antropologia*, Warszawa, s. 489–532.
- Mead M. 2000. *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa.
- Minta-Tworzowska D. 2009. *Do kogo należy przeszłość Biskupina*, „Przegląd Archeologiczny” t. LVII, s. 7–22.
- Montelius O. 1908. *Die älteren Kulturperioden in Orient und in Europa*, Stockholm.
- Pałubicka A. 2006. *Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz.
- Podborsky V. 2007. *Naboženstvi starých Evropanu*, Brno.
- Prown J.D. 2000. The truth of material culture: history or fiction? (w:) *American artifacts. Essays in material culture*, red. J.D. Prown, K. Haltman, East Lansing, s. 11–27.
- Schiffer M.B. 1999. *The material life of human beings. Artifacts, behavior and communication*, London.
- Shanks M. 1992. *Experiencing the past: on the character of archaeology*, London-New York.
- Teilhard de Chardin P. 1993. *Fenomen człowieka*, Warszawa.
- Toporow W. 2003. *Przestrzeń i rzecz*, Warszawa.
- Urbain J.D. 2002. W stronę historii przedmiotu funeralnego, (w:) *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Gdańsk, s. 321–328.
- Urbańczyk P. 2008. *Trudne początki Polski*, Wrocław.

MAN AND THING IN ARCHAEOLOGICAL PERSPECTIVE
(OR THING IN ANTHROPOCENTRIC PERSPECTIVE)
(summary)

Reflection upon man and things is of paramount importance in the context of archaeology and archaeologists. Thus my objective is to discuss this problem, although it might be put as time and things in an archaeological perspective. Of particular importance to me are the ideas of M. Heidegger, which had earlier inspired Vladimir N. Toporow; I will also refer to the ideas of Pierre Teilhard de Chardin and certain ideas of J. Baudrillard.

The key to these reflections lies in the question of language. I assume its intermediary role; language ties people in communication just as everything else in the world that can be expressed. It brings us to things and ideas stemming from needs and skills of man, from the very need to organise the world in which man lives.

Things are products of culture, therefore here the materiality of nature is not understood in the category of things (nature consists of non-things). In general, things are a material element of culture; they arise from the practical activity of man, from usefulness and utility, from convenience. They emerge to do certain tasks; although they are a product of culture, they lack the feature of necessity, and basically are of secondary character. Things may be considered within the following triad of: idea — non-thing (nature) — thing. This indicates the historicity of “things”. In the course of time “non-things” (nature) started being used as “things”. So in considering this issue, time is of primary importance, but also space, ecology, intracultural and/or intercultural relations. Many significant aspects of human life are defined by things — needs, aims, meanings, technology and engineering.

Archaeology in Poland and Europe for years dealt with so-called material culture, thus limiting the essence of things to their materiality. Archaeology refers to these products of culture as sources or artefacts or even ecofacts (processual archaeology). It is the archaeologist who defines what the source is and what it is not. As late the early 20th century, O. Montelius (1908) demonstrated an attempt to develop an approach to things in accordance with the theory of compensation, with the spiritual element represented in the typological method. Montelius assumed that things create their own world, and because they are products of man, they undergo the same models of development: they “develop” and just as humans, “things give birth to things”. Even if his opinions are deemed specific, he attempts to refer to the essence of things. In archaeology a physical approach dominates. Its effects are the elaborate classifications, typologies of archaeological materials and the chronotopic organisation of these materials. Archaeology in its perception of things is determined by technology. In archaeology, modernist and postmodernist views on technology are reflected: according to J. Baudrillard the modernist paradigm of production focused on production and considered things solely in the aspect of production, whereas the postmodernist concentrated on reproduction. It seems that archaeology in Poland and in Central Europe was under the influence of a semiotic concept of things in the capitalist system, present in political economy (division of things into two categories: those of utilitarian value, and others of exchange value). Things, or cultural products, in archaeology are defined in categories of “useful” functions: production, their purpose, necessity. We perceive them from the point of view of such features as material, form, structure, colour, ornamentation, and to use J.C. Gardin’s words (1979): as physics, geometry, semiotics.

The utilitarian approach dominated the understanding of things. Here the ideas of A. Pałubicka (2006) strike a similar chord when she says that what defines a culture is a way of thinking, further stating that there are two stages in thinking, the first being convenience, followed by technological efficiency. She defines prehistoric culture as magical, and things in this context are defined in the perspective of spontaneous convenience. Furthermore, this epitomises the role of archaeology as trying to “return to things”. Studies of things in archaeology should and actually do investigate thinking in terms of spontaneous convenience in reference to prehistoric culture, or to technological efficiency in reference to the late Middle Ages, which is also within the scope of archaeology. This is the contribution of archaeology to the cognitive trend. Such a position, however, denies things their non-material character, which seems to have been significant for prehistoric man.

There is another type of approach to things, which emerged slightly later than the concept of things in capitalism; here I refer to the influence of theory of the gift by M. Mauss (1973), and partly to the theory of excess of G. Bataille (1999). They both argued that the basis for consumption was not utilitarian, and the institutions of *kula* and *potlatch* serve to support the opinion that in primitive societies prestige was the crucial element, and any losses sustained on the way to achieving it were unsubstantial. Therefore, the distinction between utilitarian value and exchange value has only limited significance. And that is why a thing (object) should be perceived as its symbolic value, which cannot be reduced to its utilitarian nor its exchange value; e.g., a gift of a wedding ring possesses such a value.

Here we can use the support of postmodernist reflections of J. Baudrillard (1996), who incorporates symbolic and sign objects in the category of object. J. Baudrillard endeavours to demonstrate that no object exists in separation from other objects. The key to their understanding is their narrowly contextual relative aspect. Many objects, despite their utilitarian value, symbolise social status, and such is their crucial role. J. Baudrillard thinks that the essence of social life is the lifestyle and system of values, and not economic needs. Processual archaeology embraced the trend of style studies; their reception, however, did not occur in Poland until the 1990s. The object then should be understood as possessing a symbolic value, which cannot be reduced to a utilitarian value i.e., to useful objects designed to fulfil definite needs. In contemporary archaeology attempts can be observed to refer to contemporary pragmatism. It seems that a good example to illustrate the combination of a traditional approach with contemporary pragmatism may be what archaeologists and historians think about the origins of Poland. Archaeologists refer to sources such as material remains (objects) discovered in Gniezno, Poznań, Giecz or Ostrów Lednicki. These remains are not autonomous — they exist through the “dominance” archaeologists establish over them. Therefore it is the image created by archaeologists on the variable of time and the milieu they represent. However, these divergent opinions are possible because of the existence of places such as Poznań, Gniezno or Giecz. Even if we were to accept a different pragmatist concept of truth, which would be to agree a position among the participants of a social dialogue, the result would be similar — it is not possible now to work out a common opinion on “difficult origins”.

In which area of archaeology should one search for new possibilities in this return to things? Ascribing meaning to things seems to be an option. This tendency is quite common in archaeology. I personally believe that such meanings go beyond the materiality of things. In a similar vein one should interpret archaeological samples since the Paleolithic as indications of a certain uniformity of human culture, in which man made things that would allow him/her to survive, but the very same things constituted a spiritual element of culture, e.g., “rock paintings” in caves such as the masterpieces at Lascaux or Altamira, objects connected with rituals, statues, symbols. Things simultaneously refer to the most basic needs of man and to the spiritual sphere of life; they carry cultural meanings. Similarly, the “cultural biography of things” subscribes to the ideas above (Kopytoff 2004) postulating to analyse things in a way similar to human subjects. As a result, cultural context is the key to uncovering the meaning of things (in the aspect of causation — *agency* or material activity — *material agency*). Material agency changes relations among humans. Things are subjected to temporal, spatial and physical changes.

Things and their properties change from “one cross-section to another or one layer to another”. Through things we undertake to divine cultural models. The world of things is a type of road map directing us to cultural models, e.g., burials (a problem arises of the meaning of things deposited in the tomb due to the construction of the grave, clothing, site, time, status of the deceased, in other words due to the style of the “funerary object”). To the rescue of interpretation of cultural phenomena and their meanings then comes metaphor, metonymy (Bourdieu 1990, 76–77), whose application by archaeologists must be extremely deliberate. In this respect two types of metaphor may be particularly useful and helpful in deciphering the meanings: structural and textual metaphors (in terms of burial, textual metaphors are: “spacious grave”, “rich”, and structural metaphors are associations with objects in the physical world e.g., “chamber”, “corridor”; of metonymic significance is a stone stele on the tomb to symbolise the completion of the burial). However, in the attempt to “uncover” the various meanings, we do so from the perspective of our culture and our ideas. These are subsequent forms illustrating the order of participation.

In what other area of archaeology should new possibilities be searched for in this return to things? It seems that currently it is most pronounced in the desire to make the past present. This is done to the accompaniment of emotions rather than as a rational approach, and yet contemporaneity is a discourse of emotions: be it nostalgia, trauma (Ankersmit 1997) or fascination (pleasure of discovery — Shanks

1992). Contemporary man entertains an illusion of experiencing the past through things originating in the past. This is closely connected to the idea of making the past present — e.g., archaeological theme parks. Now the past seems to be indispensable for mass culture, the culture of pleasure. Archaeological images of the past are used outside of this discipline in commercial and media messages, in mass culture (e.g., Kristiansen 1992, 3). The past is then indispensable in consumer society as a product for pleasure. Archaeology has become an element of the mass culture of pleasure through things that are either monuments of the past in the landscape (fortified settlements, burial mounds), or copies or replicas of those from the past. The question arises, however, how to understand in what way archaeological monuments or sites are (were) seen in “relative human worlds” and how they are (were) used in creating images of the past and creating communal identity.

But even then as well as now we keep analysing the meaning of the past, albeit in different ways. We ask how we can identify with the past and whether it is at all possible. This question, however, may turn out to be a pitfall, although the result of such recurring pitfalls is the history of our culture (cf. Mead 2000, 17). Thus in archaeology the “return to things” consists of the perception of things, and not of creating catalogues or classifications. It is a departure from the model of a chronotopic series of events or over-generalised systems. Things occur in the context of thoughts which evoke certain activities for their application. Therefore, it seems that the real return to things can be connected to the idea of ascribing meanings to things, in making the past present.

Adres autorki: Instytut Prahistorii UAM, ul. Św. Marcin 78, 61–809 Poznań, email: danminta@amu.edu.pl