

DANUTA MINTA-TWORZOWSKA  
Poznań

## O ROLI ARCHEOLOGII WE WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYCE

### Abstract

Danuta Minta-Tworzowska, *On the Role of Archeology in Contemporary Human Sciences.*

The article is a review essay of a collection of proceedings from a conference devoted to the role and place of archeology in contemporary human sciences. These proceedings were published by Poznań University in 1997 under the title *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*

Praca pt. *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?* stanowi pokłosie konferencji zorganizowanej przez J. Ostoję-Zagórskiego w ramach Komisji Dziejów i Metodologii Badań Archeologicznych Komitetu Nauk Pra- i Protohistorycznych oraz Komisję Metodologii Oddziału PAN w Poznaniu. Konferencja zgromadziła humanistów oraz przedstawicieli nauk przyrodniczych ośrodka poznańskiego, warszawskiego, wrocławskiego i łódzkiego. Stanowiła ważny krok w podjęciu dyskusji na temat miejsca i roli archeologii wśród nauk o przeszłości. Publikacja obejmuje *Wstęp* i trzy zasadnicze części integralnie powiązane: pierwsza część — *Metodologiczna kondycja archeologii kontynentalnej (środkowoeuropejskiej)*, druga — *Rola i miejsce archeologii we współczesnej humanistyce* (w odniesieniu do antropologii kulturowej, historii); część trzecia, to pytanie *Czy archeologii jest potrzebna współczesna filozofia nauki?*

We *Wstępie* J. Ostoję-Zagórski kreśli klimat podejmowania dyskusji na temat miejsca, roli i kondycji współczesnej archeologii środkowoeuropejskiej. Wypowiedź ta jest dość pesymistyczna, gdyż Autor dostrzega w archeologii niezmienną postawę izolacjonizmu i przepaści między archeologią a antropologią kulturową, czy nowoczesną historią.

Część pierwsza, która obejmuje *Pytanie o archeologię* autorstwa H. Mamzera ma na celu określenie metodologicznej kondycji archeologii kontynentalnej, a zwłaszcza ukazanie zmiany pola badawczego archeologii. H. Mamzer kreśli zarys głębokich przemian dokonujących się we współczesnej humanistyce, a zwłaszcza w naukach powiązanych z archeologią, stwierdzając, że archeologia środkowoeuropejska zachowuje w tym względzie „wymowne milczenie”. Autor odwołuje się do odmiennej sytuacji w archeologii anglosaskiej, otwartej na modernizm i postmodernizm. Na tym tle H. Mamzer

opowiada się za pluralizmem poznawczym, wynikającym z faktu, że patrzymy na każdą epokę „naszymi” oczami, co oznacza, że ujęcie jej przez nas jest kulturowo stronnicze. Udział czynnika kulturowego w procedurze badawczej od dawna i dla wielu nauk jest oczywisty, natomiast archeologia zdaje się tego nie dostrzegać, wierząc uparcie w obiektywność źródeł archeologicznych i efektów swej procedury badawczej. Archeolodzy uważają, że świat, który przeminął, z „natury rzeczy” jest niereformowalny, dlatego również wizje na jego temat są niereformowalne.

Słusznie H. Mamzer dostrzega źródło obaw archeologów wobec idei humanistycznych, gdyż większości kojarzą się one z relatywizmem pojmowanym jako zupełna dowolność sądów i wizji przeszłości.

Archeolodzy uważają, że redukcja obiektów kulturowych do obiektów przyrodniczych zapewni procedurze badawczej obiektywność, a własne wartości, będące wartościami kultury, w której żyją, mają charakter uniwersalny, ponadkulturowy. H. Mamzer wyraźnie dostrzega istotę granicy między kontekstem odkrycia wytworu, kontekstem stanowiącym jego bezpośrednie otoczenie kulturowe, a kontekstem kulturowym badacza. Ta perspektywa sprawia, że do przedmiotu badań archeologii nie można podchodzić tak jakby był niezmienny. Prowadzi to do relatywizmu poznawczego. Mamzer opowiada się za ponowoczesnym podejściem w nauce, w tym w archeologii. Wskazuje na obecne zachwianie podstawowych idei, na których opierały się wszelkie dotychczasowe ujęcia pradziejów — myślenia technologicznego i technokratycznego, jednoliniowości postępu, racjonalności działań ludzkich w sensie ponadczasowego ładu. Autor wykazuje, że przedmiot badań archeologii nie jest czymś stałym, określonym raz na zawsze w pewnych granicach czasowo-przestrzennych, lecz otwartym. Determinuje to kulturowy aspekt poznania, którego nieodłączną cechą jest obecność inności.

Jak słusznie zauważa Autor, postmodernizm zakłada całkowicie odmienną strukturę pola badawczego, aniżeli miało to miejsce w przypadku modernizmu. Sprowadza się to do uświadomienia sobie, że nasze wizje pradziejów są ukształtowane w kulturze, w której żyjemy, której uczestnikami jesteśmy, czyli nie są lustrzanym odbiciem przeszłości. To my nadajemy znaczenie faktom i przedmiotom, ale jest to znaczenie z perspektywy teraźniejszości. Mamzer uważa, że fakt niepodejmowania dyskusji z postmodernizmem i zachowywanie milczenia przez archeologię środkowoeuropejską jest wyrazem dezaprobaty jej propozycji. Autor dostrzega uwikłanie archeologii w ideologię scjentyzmu, w praktykę pozapoznawczą, pełnienie roli propagującej i upowszechniającej światopogląd continuum technologicznego. Determinanty projektujące wizję pradziejów, to stan zaawansowania technologicznego, gospodarczego, społecznego i kulturowego, a więc realizujące ideę postępu, z którą pozostaje w związku koncepcja czasu linearnego, ciągłego oraz teleologiczny charakter pradziejów. W tej koncepcji pradziejów nie ma miejsca na pluralizm — obowiązuje jeden schemat myślowy, uznawany za „prawdziwy”. Autor dostrzega w tak rozumianej archeologii etnocentryzm i ukazuje jego konsekwencje (tendencje nacjonalistyczne, partykularyzm, związek z ideologią).

H. Mamzer opowiada się za „dialogiem” teraźniejszości z przeszłością, który jest możliwy jedynie wówczas, gdy nie będziemy ujmowali świata z pozycji „my” i „oni”, a będziemy wyrazicielami pluralizmu wartości kulturowych. Oznacza to dążenie do lepszego zrozumienia „innych”.

Podjmując próbę podsumowania idei H. Mamzera należy odwołać się do doświadczeń ujęć teoretycznych społeczeństwa pierwotnego na gruncie antropologii brytyjskiej. Początkowo ujmowano je jako „żyjących przodków” społeczeństw europejskich, następnie jako zintegrowane i jednorodne całości, podlegające prawom funkcjonalnym i strukturalnym; wreszcie — pod kątem dynamicznie zmieniających się stosunków społecznych. Etap ostatni, to podejście do tych społeczności jako do „organizmu” zdeterminowanego przez czynniki ekonomiczne. Nie ulega kwestii, że są to ujęcia tradycyjne i modernistyczne, które uległy zachwianiu, czy wręcz załamaniu wraz z krytyką postmodernistyczną wszystkich dotychczasowych teorii. Jednak w antropologii kulturowej, po załamaniu modernistycznej wiary w obiektywizm poznawczy nauki i po krytyce postmodernistycznej nastąpił powrót do pytań z początku antropologii kulturowej, a mianowicie o naturę (charakter) i funkcjonowanie społeczeństw pierwotnych. Nastąpiło zdwojenie wysiłków do coraz lepszego zrozumienia tych społeczeństw, czyli do docierania do świata innych ludzi, przy świadomości ograniczeń naszego poznania. Doświadczenia tego rodzaju należałoby uwzględnić również w przypadku archeologii i zastanowić się, czy pewnych pytań badawczych, których rozwiązanie nie było możliwe wcześniej, obecnie, po fali krytyki, nie można podjąć z perspektywy innych doświadczeń i świadomości badawczej. Istnieją próby patrzenia na problemy, które rozwiązuje archeologia z różnych perspektyw teoretycznych, poznawczych, np. na problem źródeł, procedury badawczej i celów archeologii (por. S. Tabaczyński 1987; 1990; A. Pałubicka, S. Tabaczyński 1986, s. 57–168 J. Ostoja-Zagórski 1988; A. Marciniak 1996). Klasycznym problemem, nad którym pracowała archeologia pozytywistyczna, środkowoeuropejska, było zagadnienie tzw. ciągłości kulturowej, które modernistyczna archeologia przeformułowała w duchu teoretycznym jako badanie i refleksję nad kontynuacją i dyskontynuacją procesów społeczno-kulturowych (J. Żak 1985; A. Pałubicka, S. Tabaczyński 1986). Dopiero modernizm mógł podjąć ten problem, formułowany wcześniej zdroworozsądkowo i mgliście. Zapewne rozwiązanie postmodernistyczne tego problemu byłoby odmienne od pozytywistycznego, jak i modernistycznego. Przykład powyższy miał na celu ukazanie, że archeologia podejmuje wiele problemów, których rozwiązanie nie jest możliwe, a krytyka postmodernistyczna, która podważa kanony nauki modernistycznej spełnia w efekcie pozytywną rolę. Umożliwia uświadomienie sobie przez archeologów, iż niektórych paradygmatów nie da się utrzymać, np. kulturowo-historycznego i jego obrona ma wymiar sentymentalny. Swoistym paradoksem archeologów jest przywiązanie do założeń, niemożliwych do utrzymania, bo obalonych przez modernizm. Jednak również w archeologii polskiej występuje sposób myślenia odmienny od tradycyjnego i podejmując dyskusję z pozycji postmodernisty, co czyni H. Mamzer, nie można stawiać na równi archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej czy postprocesualnej. Wstrząs postmodernistyczny winien przywrócić archeologii tendencję do samorefleksji.

Artykuł M. Buchowskiego pt. *Wspólnota interpretacyjna: czy archeologia jest potrzebna antropologii?* podejmuje zagadnienie wspólnoty archeologii i etnologii w ich podstawach myślowych. Kresli ją od początku powstania tych dyscyplin, a zwłaszcza od chwili powstania ewolucjonizmu, którego program umożliwiał współpracę antropologii fizycznej, archeologii i etnologii. Wszystkie one realizowały cel, jakim była rekonstrukcja kultury.

Autor zauważa, że dyfuzjonizm zbliżył antropologię do archeologii, która również na podstawie artefaktów szukała dróg rozprzestrzeniania wynalazków. Natomiast drogi tych dyscyplin rozeszły się na etapie funkcjonalizmu, który zrewolucjonizował antropologię i uczynił z niej naukę społeczną. W polskiej sytuacji, zarówno etnologia, jak i archeologia w I połowie XX wieku były nastawione na studia historyczne. Zdaniem Autora prognoza co do rozwiązywania wspólnych problemów przez te nauki, nie sprawdziła się.

M. Buchowski dostrzega związek archeologii i etnologii jedynie we wspólnych korzeniach i bardzo ogólnie rozumianej wspólnotce tematycznej. Autor opowiada się za ideami I. Hoddera w kwestii interpretacji w archeologii, czyli ujmowania wytworów jako tekstów i nadanych komunikatów sugerujących treści. M. Buchowski stwierdza, że zarówno w archeologii, jak i w etnologii, problem tekstualizacji sprowadza się do nadawania sensów faktom, mimo że dzieje się to odmiennie. W tym Autor dostrzega współbrzmienie w dziedzinie interpretacji w obu naukach.

Wypowiedź M. Buchowskiego należy ujmować jako ogólne widzenie relacji archeologia–etnologia, natomiast problem ujmowania przeszłości jako swoistego tekstu do odczytania nie ma jednego rozwiązania, ani w archeologii, ani w etnologii. Problem ten wymaga o wiele szerszej perspektywy poznawczej, aniżeli przedstawiona przez M. Buchowskiego.

Artykuł E. Domańskiej pt. *Tekstualizacja archeologii (od Barthesa do Hoddera)* stanowi próbę odpowiedzi na pytanie co do kondycji współczesnej archeologii z punktu widzenia jej tekstualizacji. Swoje wywody Autorka rozpoczyna od Barthesa, myśliciela który sprowokował proces tekstualizacji antropologii i teorii kultury. Jego idea — dyskurs historyczny nie idzie śladem rzeczywistości, on tylko nadaje jej znaczenie — zachwiała realizmem epistemologicznym w odniesieniu do przeszłości. Historyk, usiłując dotrzeć do rzeczywistości, czyni to za pośrednictwem języka i w efekcie kreuje rzeczywistość tekstową w wyniku narracji. Podobnie, interpretacja kontekstualna polega na uchwyceniu intencji autora poza tekstem pisany. Barthes uważa, że tekst nigdy nie jest skończony — jest otwarty i podlega komentarzom, transformacjom. Autorka ukazuje, jak tezy powyższe stały się podstawą idei H. White'a — historii jako dyskursu, jako „mowy metaforycznej”, stąd podobieństwo między historią a literaturą. Historyk kreuje fabułę, tworzy przeszłość, bowiem „historie są opowiadane lub pisane, nie wymyślane”. Jak słusznie zauważa Autorka, znika w tym momencie problem prawdy. Z kolei nicią, która łączy historyka z przeszłością są źródła, ale historyk dokonujący ich krytyki, porównuje je ze swoją wiedzą na temat przeszłości i z innymi źródłami. W konsekwencji prawda jawi się jako konsekwencja moralna. Stwierdzenia o świecie są pewnymi konstruktami, są jego interpretacjami.

E. Domańska podejmuje ważki dla archeologii problem, a mianowicie, jakie możliwości interpretacyjne dla archeologii daje teoria Barthesa i White'a. Przede wszystkim prowadzi do odczytania kultury materialnej jako tekstu (np. I. Hodder 1995). Archeologia „kontekstualna” (bądź interpretatywna) ujmuje kulturę jako system symboli i znaczeń, a badanie kultury — jako mające na celu zrozumienie kultury „innych” w procedurze hermeneutycznej. Hodder opowiada się za kontekstualnym podejściem w celu zrozumienia przeszłości w jej własnych kategoriach, mimo że w pełni zdaje sobie sprawę

z tego, że to badacz nadaje sens światu prądziejowemu, a definitywne wyjaśnienie przeszłości nie istnieje. Nadawanie znaczenia odbywa się w wyniku dialogu między badaczem a elementami przeszłości. Doświadczamy przeszłość poprzez przedmioty materialne, które mają ją czynić dostępną zwykłym ludziom. Podejście do kultury jako tekstu oznacza badanie jej pod kątem symboli, znaków, tropów, metafor, czyli komunikatów.

E. Domańska rozważa problem związany z postmodernistyczną archeologią, a mianowicie ujmowaniem kultury materialnej jako tekstu. Przytacza poglądy I. Hoddera, głównego rzecznika takiego sposobu uprawiania archeologii. Trudność dyskusji w tym względzie polega na tym, że w polskiej archeologii słabo zaznacza się dialog z postmodernizmem. Jednak krytyka postmodernizmu w nauce dotyczy bardzo ważkich elementów, zwłaszcza kontekstualnej teorii rzeczywistości; zastanawiano się, czy jest to w istocie teoria. W sensie modernistycznym na pewno nie, bowiem od teorii wymaga się zaczepienia z jednej strony w rzeczywistości badanej, a z drugiej w jednoznacznych metodach badawczych. Teorii kontekstualnej zarzuca się, że nie jest nigdzie „zakotwiczona”. Kontrowersje budzi także relatywizm poznawczy, rozumiany często jako anarchia w nauce. Wydaje się, że w archeologii istnieją pewne dziedziny rzeczywistości, w których odmienne perspektywy badawcze uzupełniają się (np. I. Hodder 1995 — przykład analizy symbolicznej kultury materialnej pucharów lejkowatych z perspektywy teorii kontekstualnej, stanowi uzupełnienie pewnych idei powstałych wcześniej w archeologii). Wydaje się, że w archeologii nie funkcjonował żaden z paradygmatów w postaci „czystej”, stąd pewne elementy różnych teorii są możliwe do pogodzenia np. w zakresie badań nad kulturą prądziejową (szerzej D. Mińska-Tworzowska 1994, cz. II).

Kolejna wypowiedź w omawianej pracy jest autorstwa K. Łastowskiego — *O granicach analogii między antropologią fizyczną a kulturową, czyli o tym co łączy a co dzieli obie dziedziny badań o człowieku. Szkic raczej heurystyczny niż polemiczny*. Teza Autora sprowadza się do stwierdzenia, że w badaniach antropologicznych bez względu na ich zorientowanie, zawsze występuje model myślenia antropologicznego. Jednak jest tak, że nie poszukuje się tego, co łączy te dyscypliny, lecz tego co je dzieli. Autor dochodzi do wniosku, że nie istnieje koncepcja, która skłaniałaby się do poszukiwania wspólnego punktu widzenia antropologii fizycznej i kulturowej. Przyczyną takiej sytuacji są odmienne założenia filozoficzne na gruncie obu antropologii oraz ograniczenia poznawcze dotyczące przedmiotu i pojęć teoretycznych, związków natury z kulturą i odwrotnie. Autor proponuje stosowanie analizy porównawczej w tym zabiegów „agregacji i dezagregacji” w celu uczynienia badań antropologiczno-fizycznych i kulturowych komplementarnymi.

Szkic K. Łastowskiego nie dotyczy archeologii bezpośrednio, raczej wiąże się z próbą odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwe związanie nici, które łączyły antropologię fizyczną i kulturową. Natomiast Autor nie podejmuje próby ukazania, co pozytywnego dla archeologii wyniknąć miałyby z komplementarności obu antropologii. Biorąc pod uwagę mechanizmy występujące w nauce, należy wątpić w taką komplementarność, jako że każda z nauk w coraz większym stopniu realizuje własne cele badawcze, w których trudno wskazać wspólną płaszczyznę badań.

Kolejna wypowiedź, A. Posern-Zielińskiego pt. *Antropologia kulturowa wobec archeologicznej rekonstrukcji społeczeństw pradziejowych* stanowi ocenę naszej dyscypliny „od zewnątrz” przez reprezentanta dyscypliny pokrewnej, jaką jest etnologia. Autor sygnalizuje, że etnologia dostrzegła wcześniej swoją izolację i podjęła dyskusję nad swoją kondycją metodologiczną i teoretyczną, co pozwoliło przezwyciężyć sytuację kryzysową. A. Posern-Zieliński opiera swoje sądy na długoletniej współpracy z archeologami i twierdzi, że współpracę tę można rozważać co do potencjalnie wspólnych przestrzeni zainteresowań oraz praktyki badawczej.

W pierwszej kwestii antropologia kulturowa dokonała zwrotu od studiów nad tradycyjną kulturą ludową i klasycznymi kulturami pierwotnymi ku badaniom nad współczesnymi formami i przemianami kulturowymi. Marginalizacji uległa problematyka etnohistoryczna, etnogenetyczna i badania nad historią kultury materialnej. Ze strony archeologii, osłabieniu uległa rola analogii etnologicznych. Etnolodzy uznali, że archeologia w nieznacznym stopniu może uczestniczyć w konstruowaniu bardziej uniwersalnych wizji rozwoju, w tym kultury.

A. Posern-Zieliński opowiada się przeciwko ignorowaniu wzajemnemu archeologii i etnologii, które dostrzega w polskiej sytuacji. Uważa, że archeologia „określa pradziejowe formy życia i ich dynamikę..., w różnych okresach chronologicznych i kręgach kulturowych” (s. 98), natomiast winna szerzej uwzględniać teoretyczny dorobek antropologii. Źródła tego faktu upatruje w niejednoznacznym ujmowaniu archeologii — jako nauki społecznej, historycznej, kulturoznawczej.

Autor widzi wyraźną inspirację, obecną do dziś w archeologii, a mianowicie ideę „naszych żyjących przodków”, czyli żywych skamielin, która umożliwiała rekonstrukcję przeszłości. Podobnie, archeologia i etnologia neoewolucjonistyczna czy neomarksistowska realizowały zdaniem Autora te same cele.

A. Posern-Zieliński przytacza pod adresem archeologii zarzuty, które uniemożliwiają dialog między archeologią a etnologią: podstawowy, to schematyzm interpretacyjny (spekulacja lub zła adaptacja teorii antropologicznych lub socjologicznych), a także zła interpretacja co do funkcji, związana z niewłaściwym stosowaniem analogii etnologicznych, brak przyjętej jednoznacznie linii interpretacji i jej rygorów, schematyzm i izolacjonizm interpretacyjny. Autor zaznacza, że wielu archeologów zdaje sobie sprawę z tych mankamentów, jednak niewiele z tego wynika.

W efekcie A. Posern-Zieliński stara się określić, jakiej archeologii nie potrzebuje antropologia — archeologii koncentrującej się na artefaktach i na ich szczegółowych opisach jako istocie wiedzy o przeszłości. Archeologii „kreującej” coraz to nowe kultury, fazy, etapy bez określenia jak te pojęcia „chwytają” przeszłość. Nie potrzebuje też archeologii jedynie klasyfikującej lub typologicznej, albo „fantazjującej” i dowolnie przejmującej schematy interpretacyjne z innych nauk, archeologii sformalizowanej i żywiącej przekonanie, że w ten sposób rekonstruuje przeszłość. Również archeologii, która ignoruje to, co dzieje się w teorii i metodologii nauk pokrewnych. Archeologia winna w etnologii dostrzec źródło inspiracji dla własnych procedur analitycznych i interpretacyjnych.

Etnologia potrzebuje: nowoczesnej archeologii, stosującej i falsyfikującej różnorodne modele funkcjonowania społeczeństw, a wypracowane przez antropologię; archeologii

twórczej, krytycznej, dociekliwej, wykorzystującej osiągnięcia humanistyki, otwartej na nowe idee. W przeciwnym razie archeologia będzie zdaniem antropologów w coraz większej izolacji. Jedyne wyjście, to teorie, hipotezy i inspiracje z antropologii kulturowej.

Należy się zgodzić z opinią A. Posern-Zielińskiego, że archeologia ma czerpać inspiracje z filozofii nauki i z antropologii kulturowej, jednak nie można się zgodzić z sądem, że ma przejmować, stosować i falsyfikować modele wypracowane przez etnologów. Innymi słowy, archeologii odbiera się prawo do budowania własnych teorii. Pogląd ten zanegowała już w latach sześćdziesiątych.

Procesualna archeologia amerykańska, a zwłaszcza jej lider L. Binford, który pod hasłem „albo archeologia będzie antropologią, albo niczym” (1962, s. 217) konsekwentnie uprawiał archeologię jako naukę równorzędną antropologii, a więc zdolną do powoływania własnych teorii, ze względu na własne cele badawcze. Przede wszystkim, w ramach archeologii procesualnej skupiono uwagę na zmianie procesowej (a nie na rzeczach, faktach) i w tym celu skonstruowano teorię „średniego zasięgu”, wiążącą obserwacje i doświadczenie z wyobrażeniami, wiedzą na temat świata minionego. Wprowadzono testowanie hipotez, których stawianie i falsyfikacja stały się jedyną metodą uzyskiwania wiedzy prawomocnej. W rekonstrukcji przeszłości odwołano się do wyników badań aktualistycznych i etnoarcheologicznych, bowiem tym, co badano w kulturze, były funkcje zachowania ludzi i materialne efekty tych zachowań. Wprowadzono też model dedukcyjno-nomologiczny do archeologii. W ogromnym skrócie przytoczone idee archeologii procesualnej mają jedynie ukazać, że archeologia winna powoływać własne teorie, różnego rzędu, a nie może być tylko polem testów dla innych nauk. Natomiast musi uczestniczyć w dyskusji nad tym, jaką w istocie kondycję metodologiczną na tle nauk pokrewnych, zwłaszcza historii i antropologii kulturowej, reprezentuje. Nie ulega kwestii, że standard archeologii środkowoeuropejskiej ma wiele w tym zakresie do nadrobienia i zrobienia. Wydaje się, że wiele problemów archeologii i jej ujmowania „od zewnątrz” łączy się z mało klarownym usytuowaniem archeologii jako nauki, lansowanym przez samych archeologów. W Polsce archeologia jest ujmowana jako nauka samodzielna, ale źródłoznawcza i o specyficznych metodach. Nauką „prawdziwą” jest prehistoria, której przypisano zdolność wyjaśniania procesów z przeszłości i to ona jest równorzędna historii. W innych krajach, np. w USA archeologia jest nauką społeczną i stąd jej bliskość metodologiczna z antropologią kulturową. W takim ujęciu archeologia jest równorzędna antropologii, buduje teorie i wyjaśnia procesy. Wydaje się, że archeologom tradycyjnym jest wygodniej ujmować archeologię jako naukę źródłoznawczą, jednak wiąże się to z ogromnym ryzykiem dla naukowości archeologii. Coraz częstsze są wypowiedzi, że specyfika źródeł (wydobytanych z „archiwum” ziemi), nie może i nie jest kryterium wyróżniania jakiegokolwiek dyscypliny naukowej. Stąd problemy archeologii nie wiążą się tylko z trwaniem przy tradycyjnym paradygmacie, lecz mają źródło w samych podstawach, które należałoby poddać dyskusji, krytyce.

W części *Jakiej archeologii nie potrzebuje nieklasyczna historia?* W. Wrzosek rozważa problem relacji między nieklasyczną historią a archeologią. Za nieklasyczną historię uważa Autor historię modernistyczną, zwłaszcza związaną ze szkołą Annales oraz historię postmodernistyczną — antropologię historyczną. Historia modernistyczna lansowała nową wizję człowieka, ujmowaną w hierarchicznych kategoriach ekonomiki

społeczeństwa i kultury. Wprowadziła na stałe materialny wymiar kultury ludzkiej, jako historię kultury materialnej, czy wręcz cywilizację materialną. W. Wrzosek podkreśla, że w historiografii francuskiej badania te zwracają się w stronę społecznej ekologii historycznej, bowiem historia coraz wyraźniej i szerzej podejmuje rozważania o przyrodzie, uhistorycznia środowisko, badając ekosystemy przyrodniczo-kulturowe. Człowiek jest ujmowany jako element życia społecznego, jak i przyrody. Historia włączyła w zakres swych rozważań obszary życia codziennego, wymiar ekologiczno-społeczny, sferę ekonomiczno-społeczną, społeczno-kulturową i kulturową, integrując je w historii globalnej. Następnie W. Wrzosek skupia swą uwagę na ideach modernizmu w odniesieniu do kultury materialnej. Odwołuje się do F. Braudela, który określa życie materialne jako elementarną, podstawową aktywność, poniżej poziomu zjawisk rynkowych, której nie można oddzielić od gospodarki. Dla niego kultura materialna jest obszarem rzeczywistości o największej stabilności i stałej powtarzalności. Jednak występują tu trudności konceptualne, gdyż Braudel łączy wiele dziedzin życia do kultury materialnej, które są przedmiotem badań np. historii wyżywienia, historii techniki. W. Wrzosek dochodzi do wniosku, że zarówno wywody Braudela, jak i jego przemyślenia, wskazują na to, że być może kultury materialnej nie można zamknąć w określeniu sugerującym materialność fragmentu świata społecznego. Jest to podział świata pozytywistyczny na to, co materialne i duchowe, dziś przestarzały.

Drugim nieklasycznym nurtem historii, któremu Autor poświęca uwagę, jest antropologia historyczna, wywodząca się z powiązań historii z socjologią w latach dwudziestych XX wieku. Właśnie ten nurt określa siebie jako „nouvelle histoire” i usiłuje, zdaniem W. Wrzoski, zawłaszczyć dla siebie całość historii. W nowej historii odrzuca się holistyczny punkt widzenia społeczeństwa, który odczłowiecza historię, pozbawia ją myślowego, subiektywnego wymiaru. Odrzuca się więc sterowanie w nauce teorią funkcjonalizmu, strukturalizmu, czy neomarksizmu. Uważa się bowiem, że holizm ten jest „blisko” ideologii i światopoglądów „ubezwłasnowolnienia i przemocy”, przejawiających w kulturze zakusy totalitarne. Tym, co eksponuje W. Wrzosek w antropologii kulturowej, to ujmowanie i badanie społeczeństwa pierwotnego i feudalnego jako całości materialno-duchowej, jako posiadającego homogeniczną świadomość i jako nieustrukturalizowanego wewnątrz. Nowa historia ujmuje świat „antropologiczny” jako niezdarzeniowy, jako system społeczno-kulturowy. Fundamentalnym pojęciem w ramach antropologii historycznej jest „mentalité”, jako system wyobrażeń o świecie, o miejscu ludzi w tym świecie, który określa zachowania i czynności ludzi. Zdaniem Wrzoski, utrwaliło się to rozumienie menatlité, które oznacza sferę myślową kultury, charakteryzującą się „prelogicznością” i „emocjonalnością”, mimo że samo pojęcie jest otwarte, elastyczne. Tak więc nowa historia wprowadza szereg opozycyjnych rozwiązań wobec historii tradycyjnej, na które wskazuje Autor; są to m.in. takie kategorie rozważań jak: kultura zbiorowości (całości), kultura masowa, świadomość implicytna oraz wszystko co „prelogiczne”. W takim rozumieniu kultury nie jest możliwe oddzielenie sfer materialnej od duchowej.

Nowa historia pozostaje w opozycji do modernizmu i jak to metaforycznie ujął W. Wrzosek „na swych pograniczach i marginesach flirtuje z bezcielesnym duchem postmodernizmu”.



Generalnie Autor starał się wykazać, że nieklasyczna historia zgłębia na swój sposób obszary poznawcze dotyczące kultury, świata społecznego, zajmowane dotąd przez inne nauki, w tym przez archeologię.

Autor słusznie podkreśla, że dialog można prowadzić tylko w ramach współmiernych teorii, dlatego uważa, że tak jak historii nowoczesnej nie jest potrzebna historia tradycyjna, tak samo nie jest jej potrzebna tradycyjna archeologia. Z tym należy się zgodzić, jednak brak tu odpowiedzi dotyczącej relacji nowoczesna historia a nowoczesna archeologia. Ogólne sugestie dotyczą pewnych różnic, a mianowicie: „nowa archeologia” była archeologią modernistyczną, podczas gdy nowa historia — jak sugeruje Autor — jest postmodernistyczna. Artykuł ten może pełnić dla archeologii funkcję poznawczą, głównie w aspekcie zainteresowań i ujęć problematyki kultury materialnej z perspektywy historyka. Archeologów interesowała głównie perspektywa etnologiczna, natomiast interesujące wątki zawiera perspektywa modernistycznej i postmodernistycznej historii. Studia w tym zakresie mogą być cennym źródłem inspiracji dla archeologii. Autor skupił się na problematyce mu najbliższej, a więc nowoczesnej historii. Nie podjął w ogóle problemu nowoczesnej archeologii, której istnienia nie można ignorować, tym bardziej, że W. Wrzosek nie ogranicza swych wywodów do polskiej historii. Interesujące z perspektywy zarówno archeologa, jak i historyka byłoby podjęcie dyskusji, w jakim zakresie nowoczesna archeologia podejmuje zbieżne tematy z nowoczesną historią. Bowiem, podobnie jak to czyni postmodernistyczna historia, nowoczesna archeologia stara się zawłaszczyć coraz szersze pole badawcze dla swych dociekań, jednak jest to osobny problem do rozważań. W pracy W. Wrzoska jest wiele pojęć metaforycznych np. myślenie prelogiczne, sądy prelogiczne, co budzi wątpliwości w odczytywaniu idei Autora.

A. Pałubicka podjęła problem *Filozofia kultury a archeologia*. Autorka przedstawia konsekwencje poglądów T. Kuhna, J. Habermasa i innych filozofów na temat mechanizmu rozwoju nauki, w tym rozumienia podstawowych pojęć takich jak: prawda, doświadczenie, teoria, rzeczywistość obiektywna.

Koncepcje tych filozofów zachwiały pojęciem prawdy w rozumieniu klasycznym na rzecz relatywistycznego jej rozumienia, zdyskwalifikowały zdroworozsądkowe rozumienie doświadczenia, straciły wartość argumenty zdroworozsądkowych empiryków. Podobnie wykazano, że aktualnie akceptowane opisy rzeczywistości nie są adekwatne, gdyż przedstawiamy je w pewnej konwencji językowej, czyli „mówimy my, a nie rzeczywistość”.

Autorka podkreśla, że zasadniczej zmianie uległy poglądy na interpretację rzeczywistości — wytworom, czynnościom sensy nadaje badacz, a nie tkwią one w nich obiektywnie. Wiąże się to z kulturowym wymiarem naszego poznania. Dlatego podejmując dyskurs naukowy, należy wybierać określoną perspektywę poznawczą w sposób świadomy z wszystkimi jej pozytywami i ograniczeniami.

A. Pałubicka stwierdza, że w polskiej archeologii dyskusja dotycząca uprawiania nauki nie ma żadnego oddźwięku. Archeolodzy trwają w perspektywie „naiwnego empiryzmu i deprecjonowania prób nawiązania kontaktu intelektualnego z humanistyką współczesną”, co „spycha tę dyscyplinę na pozycję metodyki, czyli specyficznego pozyskiwania źródeł historycznych”. Taki stan rzeczy wynika — zdaniem Autorki — ze zdroworozsądkowego realizmu poznawczego, z mitu źródła archeo-

logicznego oraz z przewagi funkcji światopoglądowej i edukacyjnej archeologii nad funkcją poznawczą.

Trudno dyskutować z poglądami, którym brak odniesień do literatury archeologicznej. Autorka cytuje podstawowe prace z zakresu filozofii nauki, natomiast nie ma w jej artykule żadnej pracy z zakresu archeologii. Powstaje pytanie, na czym opiera swoją opinię o archeologii (jakiej? — poznańskiej? polskiej? środkowoeuropejskiej?). Zważywszy na wcześniejsze publikacje Autorki, można domniemywać, że podstawy te mają źródło w jej studiach z zakresu archeologii (A. Pałubicka, S. Tabaczyński 1986). Jednak wydaje się, że filozofowie nauki, jak sami twierdzą, nie są od tego by pouczać, jak uprawiać naukę, lecz by pokazać, jak ona jest uprawiana. Jeśli zadać pytanie, czy obraz uprawiania archeologii, ukazany przez A. Pałubicką, odpowiada jakiemuś standardowi, to generalnie można się z nim zgodzić. Jednak dyskusja nad kondycją metodologiczną archeologii winna dotyczyć również prac wykraczających poza tradycyjną archeologię, prac podejmujących problemy w duchu założeń modernizmu, które to prace w polskiej archeologii, mimo że na marginesie „słusznego paradygmatu kulturowo-historycznego”, to jednak istnieją (np. A. Marciniak 1996; S. Tabaczyński 1987, 1990; J. Ostoja-Zagórski 1988).

Ostatni artykuł autorstwa J. Topolskiego pt. *Historia i archeologia wobec nowych wyzwań filozoficznych* oparty jest na tezie o swoistej sytuacji kryzysowej w archeologii niemal nie odczuwanej przez samych archeologów. Autor stwierdza, że archeologia staje się własnym paradygmatem, oddalając się od dyscyplin humanistyki, z którymi łączyła ją wspólna tradycja poznawcza. Opowiada się przeciwko archeologii jako rzemiosłu naukowemu, a za archeologią jako pełnoprawną dyscypliną naukową, wyzwoloną ze scjentyistycznego (naiwnego) realizmu. Kanwą rozważań J. Topolskiego jest pewna sytuacja problemowa, w której trzech adeptów archeologii staje przed komisją oceniającą ich projekty badawcze. W efekcie zaakceptowane zostają projekty poszerzające to, co ustalili mistrzowie, albo bardzo wąsko ujmujące studia nad dziedziną wytwórczości pradziejowej (rzemieślniczo), natomiast nie akceptuje się projektu problemowego, podbudowanego teoretycznie, ujmując go jako margines archeologii „właściwej”.

J. Topolski stara się wskazać na przyczyny takiego postępowania archeologów i bardzo trafnie upatruje ich w utrwalonym, przeszło stuletnim wzorcu uprawiania archeologii jako nauki. Na wzorec ten składa się: mit źródła archeologicznego i związany z nim głęboki realizm epistemologiczny. Mit źródła archeologicznego przejawia się w przekonaniu archeologów, że źródła te mają charakter „immanentnie obiektywny” (por. K. J a ż d z e w s k i 1981, s. 54). Ponieważ pozostały one jako część świata minionego, to są to źródła „twarde”, bez piętna subiektywizmu informatorów, który to element występuje w przypadku źródeł historycznych. Jednak taka idea źródła archeologicznego wynika z ujmowania go w sposób zdroworozsądkowy. Jeśli natomiast odwołamy się do teorii źródła — co jest nieuchronne — to wynikają z niej dla archeologii zupełnie odmienne wnioski.

J. Topolski odwołuje się do idei źródła bezpośredniego (informującego o przeszłych faktach, bez pośrednictwa informatorów) oraz źródła pośredniego (gdy tacy informatorzy istnieją). Źródła archeologiczne są źródłami bezpośrednimi, gdyż pozbawione są „pomocy” informatora. Jednak, co umyka refleksji archeologicznej, a co podkreśla J. To-

polski, to fakt że są one bardziej oddalone od rzeczywistości minionej, niż źródła obciążone subiektywizmem informatora, gdyż to informator jest „bliżej” swoich czasów niż jakikolwiek współczesny badacz. Historyk, czy archeolog w każdej sytuacji interpretuje źródło, czyli narzuca mu swój subiektywizm, który zależy od uwarunkowań naukowych, uwikłań kulturowych, społecznych. Subiektywizm archeologa jest „dalej” rzeczywistości badanej, aniżeli subiektywizm informatorów komentujących współczesne im wydarzenia, czy fakty. W tym kontekście kwestia „lepszej” sytuacji źródeł archeologicznych wobec źródeł pisanych ulega pełnemu odwróceniu, ale takie są konsekwencje teorii źródła, których nie można ignorować. Źródła archeologiczne wymagają więc większej interpretacji, niż obciążone subiektywizmem komentatora, czy kronikarza z przeszłości. J. Topolski próbuje odpowiedzieć na kolejne pytanie, związane z podejściem do źródeł w archeologii, a mianowicie: czy istnieją informacje bazowe minimalnie obciążone interpretacją badacza? Autor uważa, że każda informacja wydobywana przez archeologa jest obciążona interpretacją, nawet w przypadku prostych struktur narracyjnych, w których mieści się bezpośrednia obserwacja przedmiotu. Odwołanie się do kontekstu jest częścią tej narratywizacji. Stąd wniosek, że wszystkie źródła bezpośrednie wymagają interpretacji i nie są informacjami bazowymi (niezależnymi od badacza).

Przejawem radykalnego realizmu archeologów jest przypisanie źródłom archeologicznym charakteru informacji bazowych („czystych” faktów, obiektywnych). Wynika to z tego, że w istocie archeolodzy mają niewiele punktów oparcia, „nici” przybliżających ich do przeszłości. Realizm ten jest sprzeczny z poglądami współczesnej filozofii i filozofii nauki. Archeologia wytworzyła pewne konstrukty, np. kultury, na temat pradziejów, które trwają i nie podlegają weryfikacji. Dopełnia się je nowymi treściami, nie zastanawiając się, czy po 150 latach nie należy ich poddać rewizji.

J. Topolski trafnie zdiagnozował źródło izolacji archeologii wśród innych nauk pokrewnych. Wydaje się, że archeolodzy winni zastanowić się nad przyszłością dyscypliny. Rozważania J. Topolskiego są potwierdzeniem tezy, że taka jest kondycja archeologii, jaka jest przyjmowana teoria źródła archeologicznego. Jest ona strukturalnie powiązana z całością procedury badawczej archeologii (D. M i n t a - T w o r z o w s k a 1994, s. 142–149). Autor daje rozwiązanie w ramach konkretnej teorii źródła, gdzie nie jest ważna przedmiotowość źródeł, lecz to, czy informują one o przeszłości w sposób bezpośredni czy pośredni. Na gruncie archeologii L. E. Patrik (1985) stwierdziła dwoistość w podchodzeniu do źródeł archeologicznych — raz jako do skamielin typu przyrodniczego, do fosyliów, kopalności, innym razem — jako do tekstów, z których archeolog odczytuje treści dotyczące człowieka pradziejowego. Te dwa modele ujmowania źródeł w ujęciu Patrik nie są opozycyjne. Jednak stanowią one podręcznikowy przykład trudności konceptualnych archeologii, związanych również z tym, że archeologia raz postępuje jak nauka przyrodnicza (wydobywa, klasyfikuje przedmioty, fosylia i stara się najprecyzyjniej umieścić je w czasie i w przestrzeni za pomocą wielu skomplikowanych metod), innym razem jak nauka humanistyczna, nadając źródłom znaczenie w przeszłej kulturze i w tym przypadku poszukuje odpowiedzi dotyczącej treści kulturowych, zachowań społecznych.

Należy zaznaczyć, że samo uświadomienie sobie przez przedstawicieli danej dyscypliny sytuacji kryzysowej jest już ogromnym przełomem świadomościowym i zwiastuje

odstąpienie od postawy badawczej, która uniemożliwia wykonanie jakiegokolwiek kroku naprzód. Wydaje się, że archeologia winna przeprowadzić szeroką dyskusję nad swoją kondycją teoretyczną „od wewnątrz”, mając na uwadze jej odbiór przez przedstawicieli nauk pokrewnych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Binford L.R., 1962. *Archaeology as anthropology*, „American Antiquity” 28 (2), s. 217–225.
- Jazdzewski K., 1981. *Pradzieje Europy Środkowej*, Wrocław.
- Marciniak A., 1996. *Archeologia i jej źródła. Materiały faunistyczne w perspektywie badań archeologicznych*, Poznań–Warszawa.
- Minta-Tworzowska D., 1994. *Klasyfikacja w archeologii jako sposób wyrażania wyników badań, hipotez oraz teorii archeologicznych*, Poznań.
- Ostoja-Zagórski J., 1988. *Empiria i teoria w badaniach archeologicznych*, „Archeologia Polski” 33 (2), s. 247–272.
- Pałubicka A., Tabaczyński S., 1986. *Spółeczeństwo i kultura jako przedmiot badań archeologicznych*, [w:] *Teoria i praktyka badań archeologicznych*, red. W. Hensel, G. Donato, S. Tabaczyński, t. 1, Wrocław, s. 57–168.
- Patrik L.E., 1985. *Is There an Archaeological Record?*, [w:] *Advances in Archaeological Method and Theory*, red. M. Schiffer, New York, s. 27–62.
- Tabaczyński S., 1987. *Archeologia średniowieczna. Problemy. Źródła. Metody. Cele badawcze*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- S. Tabaczyńska 1990. *Jednostka — społeczeństwo — kultura w perspektywie badań archeologicznych*, „Kosmos” 39, s. 47–57.
- Żak J., 1985. *O kontynuacji/dyskontynuacji społecznej na ziemiach wiślańsko-odrzańskich w V/VI w.*, „Folia Praehistorica Posnaniensia” 1, s. 85–108.