

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI, JANUSZ OSTOJA-ZAGÓRSKI (Poznań)

## ETNOLOGICZNA INTERPRETACJA I ANALOGIE ETNOGRAFICZNE W POSTĘPOWANIU BADAWCZYM ARCHEOLOGII I PRAHISTORII

### Uwagi krytyczno-polemiczne

„...aby sobie dokładnie uświadomić i ocenić własne postępowanie badawcze, chociażby na pozór jak najbardziej specyficzne, trzeba je umieć mocno związać z całokształtem tendencji przejawiających się w tym samym czasie w innych dziedzinach wiedzy...”

(M. Bloch. *Pochwała historii*, Warszawa 1962, s. 43)

### KILKA UWAG WSTĘPNYCH

O znaczeniu analogii etnograficznych w badaniach prahistorycznych pisano już niejednokrotnie, wskazując na niebezpieczeństwa wynikające z mechanicznego przenoszenia danych etnograficznych pochodzących z różnych okresów i subiektywnie przez poszczególnych badaczy wybieranych kręgów kulturowych. Nie sformułowano jednak do tej pory konkretnych zasad korzystania z tych analogii, jak również nie podjęto na szerszą skalę próby opracowania teoretycznych założeń, na jakich powinno się opierać w tym zakresie współdziałanie badawcze między prahistorią a etnologią.

Dosyć powszechny, chociaż z reguły publicznie nie wypowiedziany jest pogląd, iż wszelkie problemy teoretyczno-metodologiczne mogą być przedmiotem odrębnej refleksji odbywającej się poza właściwą działalnością „warsztatową”, a codzienna praktyka badawcza nastawiona jest głównie na poszukiwanie najbardziej użytecznych i zarazem uniwersalnych wskazówek metodycznych. W związku z tym wylania się pytanie, czy obecnie mamy już możliwości opracowania ogólnych zasad wykorzystywania analogii etnograficznych w prahistorii? Jeżeli nie, to w jakiej mierze mamy prawo odwoływać się do ustaleń współczesnej etnologii?

Na sformułowane wyżej pytanie czytelnik nie znajdzie jednoznacznej odpowiedzi w niniejszym artykule. Brak w nim również konkretnych wskazówek metodycznych. Autorom przyświecała jedynie myśl zainicjowania nowej fali dyskusji, która mogłaby przynieść efekty w postaci większej samowiedzy na temat współpracy etnologii i prahistorii oraz możliwości uzasadnionego stosowania metody analogii. O tym, iż dyskusja taka jest niezbędna, przekonaliśmy się sami śledząc dotychczasową literaturę archeologiczną, w której obok nurtu sceptycyzmu co do możliwości takiej współpracy, egzystuje często bezrefleksyjny nurt „etnograficznej komparatystyki”. Przedstawiciele pierwszego odgradzają się od dorobku nauk etnologicznych zrażeni schematyzmem dotychczasowych ustaleń<sup>1</sup>, reprezentanci drugiego nurtu nie czynią natomiast nic, aby udoskonalić swoje sposoby postępowania i nie dążą do przekształcenia ich z dowolnej gry w analogie, w konkretną metodę wnioskowania.

Wydaje się, iż w tak potrzebnej dyskusji nie może zabraknąć nie tylko etnologów, ale i metodologów nauk historycznych, którzy czuwać będą nad logiką proponowanych rozwiązań i wskazywać jednocześnie na niebezpieczeństwa nieliczenia się z ogólnie przyjętymi regułami wnioskowania. Na temat wykorzystywania analogii etnograficznych w archeologii i prahistorii wypowiedział się ostatnio D. L. Clarke w swoim niewątpliwie ważnym dla rozwoju współczesnej archeologii dziele pt. *Analytical Archaeology*. Stanowisko zajęte przez Clarke'a w sprawie zasad czerpania przez współczesną archeologię z dorobku etnologii, jakkolwiek miejscami dyskusyjne, jest pod kilkoma przynajmniej względami znamienne i godne podkreślenia<sup>2</sup>. Trudno byłoby z uwagi na konieczność zachowania zwięzłości wypowiedzi zająć stanowisko wobec wszystkich poruszanych przez Clarke'a problemów. Bardziej trafne i zarazem praktyczne wydało się wskazanie na możliwości interpretacyjne, jakie stwarzają wnioski przez analogie etnograficzne w zakresie kultury techniczno-użytkowej (rekonstrukcja systemów gospodarczo-społecznych) oraz symbolicznej (kultów i wierzeń) wraz z uwypukleniem typowych błędów popełnionych w toku takiej procedury.

Do truizmów należy już dzisiaj stwierdzenie, iż etnolog zajmujący się badaniem tzw. społeczeństw opóźnionych w rozwoju powinien znać fakty historyczne i umieć z nich korzystać w prowadzonej przez siebie analizie. Ponieważ są one formułowane przez aparaturę pojęciową odkrywających je nauk (m. in. archeologii i historii), dlatego też musi on zapoznać się ze stosowanymi przez wspomniane dyscypliny metodami badawczymi, aby prowadzone przez niego studia etnohistoryczne dały pożądaną efekty. Również prahistorykowi nieobce powinny być metody i wyniki badań dyscyplin pokrewnych, do dorobku których zmuszony jest się odwoływać przy próbach

<sup>1</sup> Taką postawę reprezentuje np. ostatnio B. Gediga, *Śladami religii Prasłowian*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976, s. 23 - 24.

<sup>2</sup> Wyd. pierwsze: Londyn 1968, drugie: tamże 1971. Zob. także obszernie omówienie tej pracy: S. Tabaczyński i E. Pleszczyńska, *O teoretycznych podstawach archeologii (Prezentacja i próba analizy poglądów D. L. Clarke'a)*. Arch. Polski, t. 19, 1974, s. 76 - 85.

rekonstrukcji procesów historycznych. Jeżeli jednak przyjmujemy, iż przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych mogą i powinni w sposób komplementarny wyjaśniać zjawiska z rozwoju społeczeństw pradziejowych nie zakładamy jednocześnie tego, by hołdować formule o pełnej integracji nauk, która w dobie postępującej specjalizacji musi brzmieć naiwnie. W przypadku dwóch szczególnie interesujących nas dyscyplin (etnologii i prahistorii) ogólny cel badań pozostaje jeden, a cała trudność polega na zrozumieniu istotnych różnic w przedmiocie studiów, ich specyfice i w odmiennych w związku z tym metodach postępowania badawczego.

Podjęmując próbę rekonstrukcji procesów kulturowo-historycznych w pradziejach pamiętać musimy o tym, iż przez cały okres swoich dziejów człowiek jako jednostka dziedziczył zawsze określone cechy fizyczne (tzn. podlegał jednakowym prawom biologicznym), przyswajał sobie określony język i wrosłał w zorganizowaną w określony sposób społeczność, pozostając tym samym na przecięciu się zbiorów zjawisk: kulturowych, społecznych, językowych i biologicznych<sup>3</sup>. Zbiory te wyznaczają nam dyscypliny (etnologia, lingwistyka, antropologia fizyczna, ekologia), bez których pomocy nie sposób się obejść. Rodzi się zatem problem kształtu i formy takiej kooperacji<sup>4</sup>.

Spostrzeżenia na temat wykorzystywania analogii etnograficznych w prahistorii można by uznać za banalne, gdyby nie następująca okoliczność. Otóż ostatnio możemy zaobserwować znaczny i intensywny rozwój współpracy prahistorii z szeregiem dyscyplin przyrodniczych, (np. antropologią, palynologią, archeozoologią itp.) przy jednoczesnym „odwracaniu” się od tradycyjnych związków ze studiami etnologicznymi. Podważane zaczynają być również, na skutek rozwoju metodologii i ogólnej wiedzy o kulturze, dotychczasowe zasady współpracy archeologii i etnologii.

Jest rzeczą oczywistą, iż w miarę nieuniknionego obecnie postępu specjalizacji wzajemne porozumienie obu dyscyplin będzie niewątpliwie trudniejsze, dążyć jednak należy do przewyciężenia impasu, aby móc wspólnymi siłami podjąć się analizy takich problemów, jak charakter stosunków zachodzących między etnograficznymi odpowiednikami kultury materialnej objętej obserwacją archeologiczną a miejscem i funkcją tego segmentu kultury w całości kształcie życia społeczeństw pierwotnych<sup>5</sup>. Realizację tego rodzaju niewątpliwie słusznym zamierzeń badawczych utrudnia fakt, iż etnologowie bardzo rzadko badają kulturę materialną w sposób odpowiadający wymogom stawianym przez tak sformułowany program badań.

Perspektywy pełnej realizacji współpracy między archeologią a etnologią są jeszcze w dalszym ciągu odległe. Jednakże w chwili obecnej dążyć musimy

<sup>3</sup> D. L. Clarke, op. cit., 1971, s. 385.

<sup>4</sup> Zdecydowana większość badaczy zdaje sobie obecnie sprawę z faktu, iż nie jest możliwe uprawianie prahistorii jedynie na podstawie źródeł archeologicznych. Zob. S. Tabaczyński, *Kultura. Znaczenie, pojęcia i problemy interpretacyjne w badaniach archeologicznych*, Arch. Polski, t. 16, 1971, s. 29, przyp. 35.

<sup>5</sup> D. L. Clarke, op. cit.

do możliwie wszechstronnego opracowania zasad wykorzystywania analogii etnograficznych, które w ujęciu K. C. Changa są „podstawowym aparatem teoretycznym, przy pomocy którego archeolog korzysta z dorobku etnograficznego”<sup>6</sup>.

Zwróćmy obecnie uwagę na dominujące dotychczas w polskiej literaturze archeologicznej tendencje odwoływania się do analogii etnograficznych. W ich rozwoju wyróżnić możemy kilka ważnych momentów. I tak po okresie fascynacji materiałami etnologicznymi, widocznej zwłaszcza w latach międzywojennych, następuje powolny spadek zainteresowań dorobkiem etnologii. Jednocześnie dyskusja koncentrować się zaczyna wokół zagadnień etnicznej klasyfikacji źródeł archeologicznych. Na tym odcinku dąży się do wypracowania właściwych metod postępowania badawczego, jak również wypracowania założeń metodycznych<sup>7</sup>.

Obok tego nurtu w dalszym ciągu żywe są jednak tradycje wspólnoty etnografii i archeologii, szczególnie w odniesieniu do rekonstrukcji kultury i dziejów Słowian<sup>8</sup>.

Rozwój polskiej szkoły archeologicznej w zakresie doskonalenia i wypracowania nowych metod badawczych, odwoływanie się w coraz to większym stopniu do dorobku nauk przyrodniczych, posługiwanie się na szerszą skalę metodami statystycznymi — wszystko to sprawiło, iż luki wypełniane dawniej materiałem etnologicznym zaczęto zastępować wynikami szerokopłaszczyznowych analiz uzyskanych bezpośrednio w trakcie badań materiału źródłowego. W tym samym okresie nie nastąpił jednak istotny postęp w zakresie wykorzystywania danych etnologicznych. Ta dziedzina współpracy interdyscyplinarnej zaczęła wyraźnie zostawać w tyle za uzyskującym coraz to poważniejsze rezultaty współdziałaniem badawczym archeologów z przedstawicielami dyscyplin przyrodniczych. Sygnalizowany wyżej niedorozwój współpracy etnologii i prahistorii z jednej strony został spowodowany powolnym rozchodzeniem się tradycyjnie współpracujących w Polsce dyscyplin<sup>9</sup>, z drugiej — rosnącą i uzasadnioną falą krytyki odnośnie do wykorzystywania analogii etnograficznych w badaniach prahistorycznych<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> K. C. Chang, *Major Aspect of the Interrelationship of Archaeology and Ethnology*, Current Anthropology, vol. 8, 1967, s. 229.

<sup>7</sup> Zob. zwłaszcza artykuł W. Hensla, *Zagadnienie etnicznej klasyfikacji źródeł archeologicznych*, w: W. Hensel, *Archeologia i prahistoria*, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1971, s. 465 - 491. Tam także bogata literatura.

<sup>8</sup> Zob. np. uwagi na temat metodycznych założeń interdyscyplinarnej współpracy w zakresie badań nad pochodzeniem Słowian zawarte u W. Hensla, *Etnogeneza Słowian — niektóre problemy*, Sl. Ant. t. 20, 1973, s. 1 - 14.

<sup>9</sup> O takiej współpracy pisali m.in. A. Nasz, *Etnograficzne aspekty badań archeologicznych w Polsce*, Archeologia, t. 3, 1949, s. 28 - 44 i 413 - 415 oraz W. Hensel, *Z dziedziny metodyki badań kultury materialnej Praslówian*, w: W. Hensel, *Archeologia i prahistoria*, op. cit., s. 492 - 508.

<sup>10</sup> Charakterystyczna jest m.in. wypowiedź K. Jażdżewskiego, pochodząca z 1957 r., w której skrytykował niemerytoryczne i przypadkowe wykorzystywanie analogii etno-

Mimo wielu słusznie formułowanych zastrzeżeń archeolodzy w swojej praktyce badawczej w dalszym ciągu odwołują się do analogii etnograficznych, próbując za ich pomocą objaśniać i zinterpretować materiały źródłowe odnoszące się przede wszystkim do zakresu stosunków społecznych i kultury duchowej. Najczęściej jednak ograniczają się do zestawiania dowolnie dobranych analogii etnograficznych, które mają pełnić funkcję konfirmacji hipotez lub stanowić barwną ilustrację ożywiająca „martwe” źródła archeologiczne<sup>11</sup>.

Również i w zagranicznej literaturze archeologicznej pojawiły się głosy krytyczne kwestionujące zasady dotychczasowej współpracy archeologów z etnografami, jak również wypowiedzi, w których próbowano formułować konkretne zasady korzystania z analogii etnograficznych<sup>12</sup>. Podstawa krytyczna, choć w pełni zrozumiała na obecnym etapie rozwoju archeologii, powinna jednak doprowadzić nas nie tyle do zarzucenia możliwości współpracy z etnologią na tym polu, ile do wypracowania nowych zasad korzystania z analogii jako pomocniczego narzędzia umożliwiającego uprawianie prawdziwej prehistorii. Obok więc głosów sceptyków, pojawiają się także głosy umiarkowanych, krytycznych optymistów, którzy jak u nas np. J. Kowalczyk<sup>13</sup>, postulują otwarcie opracowanie tego rodzaju zasad. Jak mają one wyglądać na ten temat nie można jeszcze znaleźć informacji w dotychczasowej literaturze przedmiotu. Jedno nie ulega wątpliwości, iż nie mogą to być zasady jednolite, nie ma bowiem jednej metody analogii etnograficznych i takiej rzecz jasna, być

graficznych. Zob. K. Jażdżewski, *Analogie etnograficzne w praktyce archeologicznej*, w: *Pierwsza Sesja Archeologiczna IHKM PAN*, Warszawa—Wrocław 1957, s. 161 - 162.

<sup>11</sup> Powoływanie na analogie cieszyło się największym powodzeniem wśród badaczy zajmujących się analizą obrządków pogrzebowych. Zob. np. T. Malinowski, *Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce*, Prz. Archeol. t. 14, 1962, s. 5 - 135, oraz tenże, *Obrządek pogrzebowy ludności kultury pomorskiej*, Wrocław—Warszawa—Kraków cz. I, 1969. Mimo daleko idącej akceptacji metody analogii etnograficznych Malinowski dał wyraz swemu sceptycyzmowi co do możliwości wypowiadania się na tematy wyobrażeń religijnych społeczeństw pradziejowych w art.: *W sprawie obrządku pogrzebowego ludności kultury łużyckiej w Polsce*, *Fontes Arch. Posn.* t. 20, 1969, (wyd. 1970), s. 317.

<sup>12</sup> Zob. np. L. S. Leshnik, *Archaeological Interpretation of Burials in the Light of Central Indian Ethnography*, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 92, 1967, H. 1, s. 23 - 32; F. de Laguna, *The Story of a Tlingit Community: A Problem in the Relationship between Archaeological, Ethnological and Historical Methods*, *Bulletin of the Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology*, vol. 172, 1960, Washington; E. R. Service, *Archaeological Theory and Ethnological Fact*, w: E. R. Service, *Cultural Evolutionism. Theory in Practice*, New York 1971, s. 137 - 149; M. R. Kleindienst, P. J. Watson, *Action Archaeology: The Archaeological Inventory of a Living Community*, *Anthropology Tomorrow* vol. 5, 1956, s. 75 - 78; I. Sellnow, *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte. Ein Beitrag auf Grundlage eines ethnographischen Materials*, Berlin 1961; zob. także dyskusja nad art. K. C. Changa, op. cit., w: *Current Anthropology*, vol. 8, 1967, nr 3.

<sup>13</sup> J. Kowalczyk, *Zagadnienie przeobrażeń kulturowych w neolicie*, w: *Na granicach archeologii*, *Acta Archaeologica Lodziensia* t. 17, 1968, s. 82 - 84 oraz tenże, *Źródło-znawcza problematyka archeologii*, w: *Z badań nad neolitem i wczesną epoką brązu w Małopolsce*, *Prace Komisji Archeologicznej Oddział PAN*, Kraków Nr. 12, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973, s. 14 - 18.

nie może. W zależności od problematyki badawczej, jej specyfiki, charakteru stawianych sobie pytań — metody te muszą być odmienne.

Silnie zakorzenione przekonanie o skuteczności wnioskowania za pomocą analogii etnograficznych w archeologii jest nie tylko spuścizną tradycji i dawnego zbliżenia się obu dyscyplin, ale wydaje się również być powodowane powszechnością i skutecznością stosowania tej metody na gruncie czysto archeologicznym w odniesieniu do materiałów uzyskiwanych w trakcie badań wykopaliskowych (międzykulturowe lub wewnątrz-kulturowe analogie archeologiczne). Ale i tu czyhają na nieostrożnych badaczy niebezpieczeństwa, gdyż stosunkowo łatwo jest posłużyć się najpierw analogią celem naprowadzenia do sformułowania określonej hipotezy, aby następnie tak sformułowaną hipotezę uzasadniać wykorzystaną już uprzednio analogią<sup>14</sup>.

### POZIOMY WSPÓLPRACY PRAHISTORII I ETNOLOGII

Ugruntowującą się cechą współczesnej prahistorii jest coraz wyraźniejsze dążenie do objęcia badaniami wszystkich dziedzin życia zbiorowości ludzkiej, której kulturowymi pozostałościami stały się dostrzegalne przez archeologa zmiany środowiskowe i artefakty. Cel tych usiłowań jest całkowicie jednoznaczny. Chodzi przecież o to, aby wyjść poza krąg formalnych analiz taksonomicznych, które z celu samego w sobie powinny stać się drogą wiodącą do rekonstrukcji procesu kulturowo-historycznego społeczeństw pradziejowych. Można więc rzec, iż szczeble postępowania naukowego prahistorii i etnologii stają się podobne, przebiegając zbliżonymi sekwencjami i prowadząc w istocie w tym samym kierunku. Jeśli z jednej strony przyjmiemy schemat zaproponowany przez W. Hensla odnośnie do prahistorii, a z drugiej propozycję C. Levi-Straussa w kwestii trójstopniowego przechodzenia do uogólnień w ramach etnologii<sup>15</sup>, to wówczas okaże się, iż współpraca obu tych dyscyplin powinna przebiegać na trzech różnych poziomach.

Poziom pierwszy reprezentowany jest przez idiograficzną archeologię wydobywającą, opisującą, systematyzującą, określającą funkcję i chronologię zabytków oraz ich wzajemne relacje czasoprzestrzenne. Temu wykopaliskowemu etapowi pozyskiwania danych źródłowych odpowiada stadium etnograficznych badań terenowych, których zadaniem jest zebranie w toku bezpośredniego kontaktu z żywą społecznością materiałów przydatnych do dalszych studiów.

Etap kolejny, to domena prahistorii i etnologii, na którym na podstawie przetworzonych danych archeologicznych i etnograficznych oraz właściwych dla każdej z tych dyscyplin teorii, dochodzi się do analizy konkretnej „martwej”

<sup>14</sup> A. Pałubicka, *Pozytywistyczne oraz instrumentalistyczne ujęcia tzw. kultur archeologicznych*, *Studia Metodologiczne*, t. 12, 1974, s. 102 - 104.

<sup>15</sup> W. Hensel, *Zakres i zadania archeologii*, *Sl. Ant.* t. 20, 1973, s. 131 - 135; C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 453 - 455.

czy „żywej” kultury. Prahistoryk na podstawie dokumentacji rekonstruuje obraz kultury i społeczeństwa pradziejowego oraz bada jego zmienność. Etnolog zajmuje się mechanizmami funkcjonowania i strukturami poszczególnych systemów kulturowych w ramach rozpatrywanych jednostek społecznych oraz bada te zjawiska na możliwie najszerszym tle porównawczym.

Wreszcie zamykają ten schemat: z jednej strony powszechna historia kultury stanowiąca ukoronowanie wysiłków archeologów i prahistoryków, koncentrująca się na wykrywaniu praw rozwoju kulturowego ludzkości w pradziejach, z drugiej strony antropologia kulturowa zajmująca się najbardziej ogólnymi uniwersalnymi zasadami funkcjonowania, budowy i przeobrażeń kultury, wypracowująca teoretyczne podstawy nauki o człowieku i jego kulturowej egzystencji. Na tym szczeblu nie ma już podziału na studia nad społecznościami „żywymi” i „martwymi” kulturami, a jest tylko, lub powinno być, dążenie do wszechstronnego ukazania zasad funkcjonowania ludzkiej kultury w jej czasoprzestrzennej zbieżności i rozbieżności. Na tym etapie wypracowuje się zazwyczaj teorie, których zastosowanie może być przydatne zarówno dla analiz etnologicznych, jak i prahistorycznych, gdyż mówią nam one po prostu o tym, jakie zachodziły reguły korelacji między faktami kulturowymi oraz o tym, jak działają mechanizmy rozwoju kulturowego w określonych sytuacjach społecznych i ekologicznych. Zadaniem prahistoryka i etnologa jest podanie tych teorii zabiegom adaptacyjnym w celu przystosowania ich do analizy swych własnych problemów średniego zasięgu. Tą i tylko tą drogą służyć one mogą jako użyteczne narzędzia badawcze. W toku naukowej „praxis” mogą one ulec zweryfikowaniu, a co za tym następuje przyczynić się na zasadzie sprzężenia zwrotnego do dalszego rozwoju ogólnej wiedzy antropologicznej o człowieku i tworzonym przez niego środowisku kulturowym.

Współpraca prahistorii i etnologii w zakresie wykorzystania analogii etnograficznych i towarzyszących im teorii przebiega na każdym z tych trzech poziomów w nieco odmienny sposób i obejmuje odrębne grupy problemów. Na specyfikę tych poszczególnych grup analogii słusznie zwrócił uwagę A. Prinke<sup>16</sup>. Otóż rozwijając dalej te trafne spostrzeżenia można stwierdzić, iż poszczególne

<sup>16</sup> Zob. A. Prinke, *Możliwości porównawczego stosowania danych etnograficznych w archeologii*, Etnografia Polska, t. 17, 1973, s. 41 - 66. Żałować należy, iż artykuł ten przeznaczony w zasadzie dla archeologów, opublikowany został na łamach pisma etnograficznego, co siłą rzeczy osłabiło jego oddziaływanie w środowisku prahistoryków. Zawarte tam tezy koncentrują się na zasadności stosowania metody analogii, problemach weryfikacji, specyfice interpretacji analogii w zależności od rekonstruowanego działu kultury oraz na roli danych etnograficznych w analizie pojedynczych zjawisk kulturowych, rozwiązywaniu poszczególnych problemów i tworzeniu teorii prahistorycznych. Uwagi i refleksje Prinkego oparte zostały na analizie materiału odnoszącego się do sytuacji w badaniach archeologicznych za granicą. Niemniej wysunięte wnioski odnoszące się mogą z powodzeniem także do archeologii polskiej. Tezy te zostały omówione znacznie szerzej w nie publikowanej pracy magisterskiej pt.: *Możliwości porównawczego stosowania danych etnograficznych w archeologii*, Poznań 1971 (mps), za której udostępnienie autorzy składają wyrazy podziękowania.

sposoby stosowania analogii etnograficznych są odzwierciedleniem przedstawionych wyżej punktów styecznych między badaniami prahistorycznymi a etnologicznymi.

Na pierwszym etapie „współpracy” wykorzystanie analogii dotyczy głównie faktów jednostkowych ze sfery materialno-technologicznej (narzędzia, konstrukcje, wykonawstwo, funkcje obiektów). Materiał etnograficzny umożliwia więc w tym przypadku interpretację artefaktów. Odmienną rolę spełniają analogie na kolejnym etapie analiz prahistorycznych i etnologicznych. Służą one tam zazwyczaj w charakterze przesłanek w toku formułowania uogólnień średniego zasięgu. Wykorzystanie analogii obejmuje więc zazwyczaj procedurę przyswajania na grunt prahistorii niektórych etnologicznych koncepcji na temat kultury i społeczeństwa. Służą one formułowaniu ram interpretacyjnych dla poszczególnych zespołów artefaktów, ułatwiając rekonstrukcję badanej kultury (archeologicznej). Przykładem może tu być (nadmierna) popularność etnologicznej teorii totemizmu, ustroju plemiennego, systemu podziału pracy między grupy rówieśnicze i płciowe i wiele innych. W trakcie adaptacji tych koncepcji zwiększa się gwałtownie niebezpieczeństwo błędu i zafalszowań, wynikających z ignorowania podstawowych zasad stosowania analogii etnograficznych.

Bardziej pozytywne rezultaty uzyskać jednak można w zakresie współpracy na „najwyższym szczeblu”. Ten etap dociekań zbliża ku sobie w największym stopniu prahistoryków i etnologów ze względu na wspólnotę zainteresowań takimi ogólnymi problemami, jak teoria rozwoju społecznego, periodyzacja, rekonstrukcja zachowań w pewnych kluczowych sytuacjach społecznych i gospodarczych, zagadnienia zmiany kulturowej, dyfuzji i innowacji itp. Ale i na tym „piętrze” czyhają na badaczy różnorakie niebezpieczeństwa w postaci np. bezrefleksyjnego akceptowania ewolucjonistycznych założeń i koncepcji „naszych żyjących przodków”<sup>17</sup>, czy też schematyczne stosowanie paralelizacji kultur pradziejowych oraz współczesnych. Tymczasem chodziłoby tu o innego rodzaju współpracę i wymianę doświadczeń.

Za najbardziej poznawczo płodne w studiach prowadzonych przez prahistoryków wydaje się wykorzystanie ogólnej wiedzy o człowieku i jego kulturze, która umożliwiałaby wypracowanie teoretycznych założeń określających charakter, typy oraz rodzaje prawidłowości kulturowego rozwoju w pradziejach. Na tym szczeblu antropologicznej współpracy komplementarność prahistorii i etnologii wydaje się największa. Pierwsza dostarcza bogatego materiału do historii kultury pradziejów oraz rekonstruuje przebieg etnicznych procesów, druga natomiast dostarcza modeli reguł życia społecznego, koncepcji religijnych, wzorów zachowań, bez których trudno byłoby zinterpretować „martwe” zabytki przeszłości. Materiał archeologiczny zostaje ponadto wykorzystany do konstrukcji różnego rodzaju modeli i schematów teoretycznych, z kolei

<sup>17</sup> E. R. Service, *Our Contemporary Ancestors: Extant Stages and Extinct Ages*, w: E. R. Service, *Archaeological Theory...* s. 151 - 157.

zaś antropologiczne teorie służą pomocą w ustalaniu sekwencji rozwojowych społeczeństw pradziejowych<sup>18</sup>.

Współpraca między etnologią a prehistorią wygląda na gruncie praktyki nieco odmiennie od wizji zarysowanej powyżej. W rzeczywistości spotykamy się bowiem z postępującym rozchodzeniem się zainteresowań, rosnącą rozbieżnością problematyki i ucieczką od wspólnych inicjatyw badawczych. Jeśli bowiem pierwszych bardziej interesuje współczesny prąd przemian i rola „tradycji” w procesie kształtowania się dzisiejszego oblicza kultury poszczególnych krajów i etnosów, to drugich nurtują głównie problemy funkcjonowania kultur w pradziejach. Natomiast potencjalnie wspólne płaszczyzny badawcze, takie jak etnogeneza, periodyzacja dziejów kultury, teoria rozwoju społecznego, kulturotwórcza rola środowiska przyrodniczego, nie cieszą się dotychczas zbyt wielkim zainteresowaniem.

W konsekwencji prehistoria w znacznie większej mierze skłonna jest wykorzystywać materiał etnograficzny i teoretyczny dorobek etnologii, aniżeli czynią to przedstawiciele tej ostatniej specjalności, z rzadka tylko sięgając do źródeł archeologicznych i ustaleń prehistoryków. Wśród konsekwencji tej sytuacji natrafiamy na zbyt częste niemetodyczne wykorzystywanie danych etnograficznych, sięganie do przypadkowych źródeł, uleganie wpływom dawno przebrzmiałych koncepcji itp. Czy sytuacja w zakresie tej współpracy może ulec zmianie i w jakim stopniu, na to obecnie nie sposób odpowiedzieć. Jednakże wydaje się, iż poglądy niektórych badaczy postulujących mniej lub bardziej otwarcie konieczność przeorientowania etnologii zgodnie z potrzebami badań prehistorycznych są czystą utopią zabarwioną dyscyplinarnym partykularyzmem. Z konstatacji, iż dla prehistorii etnologia jest nauką pomocniczą, bynajmniej nie wynika fakt, iż dyscyplina ta z punktu widzenia ogólnej klasyfikacji nauk społecznych i humanistycznych pełnić powinna przede wszystkim rolę służebną na rzecz prehistorii, dostarczając jej niezbędnych danych porównawczych i interpretacji. Etnologia rozwija się zgodnie ze swymi prawami i celami badawczymi, stanowiącymi efekt oddziaływania zmieniającego się przedmiotu badań, a więc otaczającego człowieka środowiska kulturowego. Jest wprawdzie faktem, iż w przeszłości współpraca i bliskość obu tych dyscyplin były znacznie większe, jednakże etap ten należał do okresu, w którym zarówno przedmiot poznania, jak i metody studiów, nie były jeszcze ściśle sprecyzowane<sup>19</sup>. Powolna specjalizacja i doskonalenie warsztatu naukowego pogłębiły

<sup>18</sup> Program taki realizują w dużym stopniu tzw. neoewolucjoniści. Zob. np. D. Ribeiro, *The Culture-Historical Configurations of the American People*, Current Anthropology, vol. 11, 1970, no. 4 - 5, s. 403 - 434; tenże, *The Civilizational Process: Stages of Sociocultural Evolution*, Washington 1968; L. A. White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York—Toronto—London 1959. Omówienie założeń teoretycznych przedstawicieli pierwszej fazy rozwojowej tego kierunku zob. A. Posern-Zieliński, *Odrodzenie ewolucjonizmu. Podstawowe problemy i założenia teoretyczne anglosaskiego neoewolucjonizmu*, Etnografia Polska, t. 15, 1971, s. 103 - 136.

<sup>19</sup> Z. Sokolewicz, *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.)*, w: *Historia*

granice kompetencji, nie likwidując wszakże wymiany myśli i doświadczeń. Powrót zatem do sytuacji sprzed lat nie jest obecnie możliwy. Jednakże w ramach studiów etnologicznych część badaczy będzie wykorzystywała materiał zebrany w okresach wcześniejszych, a dotyczący tzw. kultur „tradycyjnych”. Dociekania te potrzebne są nie tylko dla ponownych prób rekonstrukcji obrazu kultur z niedalekiej przeszłości z ich przedakulturacyjnego okresu rozwoju, ale służyć mogą studiom weryfikacyjnym, teoretycznym i porównawczym. W tym zakresie dokonuje się co pewien czas poważnych przewartościowań dawnych schematów i koncepcji, przedstawiając ponownie klasyczny już dziś materiał dotyczący np. szamanizmu, totemizmu czy klasyfikacji systemów pokrewieństwa w nowym świetle<sup>20</sup>. Jednocześnie poznanie współczesnych procesów zmiany kulturowej, umożliwi zastosowanie wypracowanych w toku tych badań teorii do reinterpretacji dawniej zbieranego materiału, który stanowi przecież potencjalny arsenał danych porównawczych również dla prahistoryka.

Wynika z tego wniosek, iż rozwój badań etnologicznych, choć odmienny od oczekiwań prahistorii, może okazać się także pożyteczny dla dociekań nad pradziejami. Po drugie zaś — prahistoryk nie może się ograniczać wyłącznie do mechanicznego wyszukiwania czysto formalnych podobieństw, gdyż jeśli już zamierza wykorzystać dane etnograficzne, to powinien to czynić w taki sposób, aby ich interpretacja stosowana w procesie wyjaśniania elementów kultury „martwej” była zgodna ze współczesnym stanem wiedzy i teorii kultury wypracowanej przez etnologów. W tym zakresie przydatna może się okazać nie tylko głębsza znajomość stanu dyskusji w naukach antropologicznych, ale i konsultacje ze specjalistami.

#### FAKT ETNOGRAFICZNY I JEGO INTERPRETACJA

Liczne błędy w wykorzystywaniu dorobku etnologii oraz sceptycyzm co do dalszych możliwości interdyscyplinarnej współpracy z prahistorią wynikają nie tyle ze specyfiki obu tych dyscyplin, ile ze sposobu ich kooperacji. Wykorzystanie dorobku etnologicznego przebiega głównie w ten sposób, iż prahistoryk sięga do faktów kulturowych zebranych przez etnografa, lub, co częstsze, po prostu do takich faktów, które tylko z tej racji, iż pochodzą ze społeczeństw stanowiących potencjalny przedmiot badań etnologa, traktowane są jako fakty etnograficzne, choćby zebrane były przez przypadkowych obserwatorów. W rezultacie tak zebrany materiał porównawczy jest często niereprezentatywny, zniekształcony lub fragmentaryczny, a więc nieprzydatny do proce-

*Etnografii Polskiej*, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1973, s. 154 - 160; A. Posern-Zieliński, *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)* tamże, s. 105.

<sup>20</sup> Zob. np. C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968; M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964; H. R. H. Prince Peter of Greece and Denmark, *A Study of Polyandry*, The Hague 1963.

dury interpretacji kultur pradziejowych. Żadne powoływanie się na fakt, że w społeczności „X” jej członkowie w określonych sytuacjach zachowują się w sposób „Z”, nie może być uprawomocnioną formą wykorzystania analogii czy dorobku etnologii w analizie prahistorycznej. Dopiero bowiem wykorzystanie interpretacji etnologicznej wybranej serii przykładów może rzucić pewne światło na analizowany problem.

Przecież etnologia jest obecnie nauką, która z fazy swego idiograficznego rozwoju przekształciła się w nomotetyczną dyscyplinę antropologiczną, posługującą się wzorami, strukturami, modelami, konfiguracjami, składającymi się na zespół bieżących teorii antropologicznych. Nie jest zatem formą kolekcjonerstwa izolowanych faktów kulturowych rozszerzoną o ich mniej lub bardziej ścisły opis. Można nawet rzec, iż poza teoriami nie istnieją w zasadzie żadne fakty etnograficzne. Są one bowiem dla badacza ważne tylko o tyle, o ile wyjaśniane są przez jakiś system teoretyczny. Na ten aspekt współczesnych badań etnologicznych zwrócił już uwagę C. Lévi-Strauss<sup>21</sup> i trudno byłoby tę konstatację lekceważyć. Ma ona także ważne znaczenie i dla naszych rozważań, gdyż mówi nam, że błędem jest ignorowanie teorii etnologicznych, a sięganie tylko do samych „faktów”. W rzeczywistości bowiem, choć byśmy całkiem świadomie odcinali się od tej teoretycznej otoczki faktu i tak przejmujemy ją bezwiednie na grunt prahistorii, tyle tylko, że w zniekształconej postaci i często bez zrozumienia jej istoty. Zasada stosowania metody analogii etnograficznych polega właśnie na tym, iż poszukujemy serii analogii zbieżnych pod pewnymi względami z analizowanymi faktami archeologicznymi, aby na tej porównawczej podstawie wykorzystywać nie tyle same fakty etnograficzne, co związaną z nimi teorię etnologiczną dla interpretacji prahistorycznej.

Wydaje się też w związku z tym, iż największą zaletą etnologii z punktu widzenia prahistorika nie jest wcale to, iż dysponuje ona, jak się niektórym wydaje, nieskończoną ilością faktów kulturowych, stanowiących potencjalny „magazyn” analogii, ale przede wszystkim to, iż dysponuje ona różnego rodzaju teoriami kultury, jej rozwoju, zmiany, funkcjonowania, struktury itp. Te teorie kultury wyjaśniają nam fakty etnograficzne, a ich interpretacja i ich kontekst eksplikacyjny pomagają nam przy formułowaniu hipotetycznych wyjaśnień poszczególnych problemów archeologii i prahistorii. Stąd też samo stosowanie tzw. „czystych” analogii nie jest i nie może być w najmniejszej mierze przejawem współpracy etnologii i prahistorii czy też sposobem wykorzystania dorobku etnologicznego. Wyniki analiz będą bowiem zależały od tego, w jaki sposób dobierzemy analogie, od ich wartości na gruncie etnologii oraz od stopnia znajomości ich teoretycznej interpretacji i to zgodnej ze współczesnym stanem wiedzy.

Warto także zauważyć, iż możliwość zwiększenia czy wzbogacenia ilości analogii etnograficznych, które byłyby zbierane z myślą o ich późniejszym wykorzystaniu dla celów prahistorycznych — co czasami się postuluje — jest

<sup>21</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 77.

niewielka. Przyczyną jest przede wszystkim gwałtowny prąd zmian kulturowych, który ogarnął najbardziej nawet dotąd izolowane regiony Nowej Gwinei czy Amazonii. W sumie coraz trudniej znaleźć społeczność, która kontynuowałaby „tradycyjny” model życia — odpowiadający w potocznych opiniach poziomowi rozwoju społeczności pradziejowych. Ta sytuacja powinna stać się także bodźcem do większego zainteresowania prahistoryków teoretycznym dorobkiem nauk antropologicznych, w tym etnologii, dzięki któremu te źródła, które do nas dotrwały z XIX w. i z czasów wcześniejszych, zyskują nową wymowę.

W tym świetle sprzeczność między archeologiczną kulturą „martwą” a etnograficzną kulturą „żywą”<sup>22</sup> rysuje się nieco odmiennie. Jeśli bowiem prahistoryk zmuszony jest coraz częściej odwoływać się do materiału etnograficznego pochodzącego z okresów wcześniejszych, aniżeli współczesny etap badań, to czyż dane te zasługują nadal na opinię, iż reprezentują one „żywe” kultury? W rzeczywistości obejmują one fakty z przeszłości, często takich grup lub kultur, które pod wpływem impaktu cywilizacji wymazane zostały całkowicie z kulturowej i etnicznej mapy współczesnego świata. Ich weryfikacja na gruncie konfrontacji z żywą społecznością jest zatem obecnie również niemożliwa, gdyż materiał, którym dysponujemy, ma walor typowego źródła etnohistorycznego. Do tego trzeba dodać, iż źródła te, przywoływane często przez prahistoryków na poparcie tworzonych hipotez, zbierane były nader często bez zastosowania reguł pracy terenowej i prawideł naukowych. Opis poszczególnych faktów zawiera również w rzeczy samej nie tylko „czystą” informację, ale i zawartą w niej implicite lub explicite interpretację, obciążoną ówczesnym filozoficznym światopoglądem i panującymi w okresie zbierania tych materiałów antropologicznymi koncepcjami. Takie „fakty”, jeśli są przejmowane bezkrytycznie jako analogie etnograficzne, stają się realną przeszkodą na drodze do wyjaśnienia procesu kulturowego w pradziejach, gdyż utwierdzają fałszywe poglądy, na których kolejną weryfikację trzeba czekać zwykle dosyć długo. Przywoływana zatem na pomoc etnograficzna kultura „żywa” okazuje się więc w dużej mierze „martwą” kulturą etnohistoryczną, tworzącą również wycinek nie istniejącej już dziś rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Konstatacja ta prowadzi nas do problemu wstępnej weryfikacji źródeł etnograficznych mających potencjalnie służyć jako analogie w toku dociekań prahistorycznych. Chodziłoby tu oczywiście o właściwy dobór i selekcję danych, co pozwoliłoby wyeliminować te przypadki, które z punktu widzenia etnograficznej krytyki źródeł nie kwalifikują się jako materiał pomocniczy dla wnioskowań przez analogię. Jest rzeczą oczywistą, iż na tym wstępnym etapie postępowania bezpośrednia współpraca z kompetentnymi etnologami jest ab-

<sup>22</sup> Na charakter tych sprzeczności zwracali m. in. uwagę K. Godłowski, *Uwagi o niektórych zagadnieniach interpretacji źródeł archeologicznych*, Pr. i Mat. MAEŁ, Seria Archeologiczna nr. 8, 1962, s. 79 - 99; S. Tabaczyński, *O aktualnych problemach badawczych warsztatu prahistoryka*, Arch. Polski t. 9, 1964, s. 235 i n.; J. K. Kozłowski, *Model postępowania badawczego w archeologii*, Historyka, t. 5, 1975, s. 25 - 46; K. Godłowski, *W sprawie modelu postępowania badawczego w archeologii*, tamże t. 6, 1976, s. 73 - 78.

solutnie niezbędna. Tymczasem praktyka badawcza nie potwierdza tego dość oczywistego postulatu. Czerpie się więc obficie z różnego rodzaju „podejrza-nych” źródeł etnograficznych, a w przypadku krytyki wskazuje się po prostu na niewłaściwą weryfikację wykorzystanych analogii, obciążając tym zarzu-tem etnologię, jako naukę „dostarczającą” niepewnych lub wręcz niewłaści-wie dobranych danych. Rozumowanie takie przerzuca niejako ciężar odpowie-dzialności za błędy wnioskowania na barki etnologii. Zadajmy sobie jednak py-tanie, czyż jest to zawsze sprawa weryfikacji źródeł etnograficznych, jeśli nie przygotowany badacz sięga do trzeciorzędnych opisów podróźniczych, posługuje się przestarzałymi pracami, powołuje się na przypadkowe publikacje akurat t znajdujące się pod ręką czy sięga do popularnych słowników etnograficznych lub antropologicznych<sup>23</sup>?

Problem weryfikacji źródeł etnograficznych to przede wszystkim sprawa właściwego doboru literatury, umiejętności wydobywania z niej potrzebnych informacji, znajomości podstawowych teorii i koncepcji antropologicznych związanych z danym działem kultury, np. religią, sztuką, strukturą pokrewień-stwa. Ta ogólna wiedza pozaźródłowa, jeśli będzie odpowiednio wykorzystana, stanie się pierwszym niezbędnym narzędziem umożliwiającym uściślenie me-tody porównania przez analogie — zarówno na etapie selekcji danych, jak i koń-cowej weryfikacji hipotez na podstawie ich konfrontacji z materiałem archeolo-gicznym<sup>24</sup>. A więc nie chodziłoby tu o samą weryfikację „czystego” faktu etno-graficznego służącego jako analogia, gdyż w wielu przypadkach byłoby to zbyt skomplikowane lub wręcz niemożliwe. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby tylko w tym celu etnolog udawał się na wyspy Trobrianda i powtarzał raz jeszcze badania Malinowskiego lub by cofał się w wellsowski wehikule czasu do XIX-wiecznej Polinezji czy wczesnofeudalnych monarchii afrykań-skich. Zamiast tego proponujemy, aby wysiłki skoncentrowały się przede wszystkim na weryfikacji samej metody doboru faktów oraz na konfirmacji lub falsyfikacji ich etnograficznego kontekstu interpretacyjnego, bez którego analogia staje się nieprzydatnym do niczego przerywnikiem.

#### ILUSTRACJA I KAMUFLAŻ A INTUICJA

Brak właściwej weryfikacji, co jest niestety dość jeszcze częstym przypad-kiem, prowadzi do przekształcenia analogii z instrumentu ułatwiającego arche-ologowi korzystanie z dorobku etnografii w mniej lub bardziej sugestywną

<sup>23</sup> Ostatnio wielkim powodzeniem wśród wielu autorów cieszy się np. *Mały Słownik Antropologiczny*, Warszawa 1969 zawierający również sporą liczbę hasel etnograficznych, niestety opracowanych w sposób często bałamutny, z wieloma błędami i poglądami odstającymi wyraźnie od współczesnej wiedzy kulturowo-antropologicznej.

<sup>24</sup> Ta wiedza pełni funkcję „układu sterowniczego w procesie badawczym” wspó-ł-określając nie tylko sposób eksploracji źródeł, lecz i charakter uzyskanych rezultatów. Zob. J. Topolski, *O pojęciu i roli wiedzy pozaźródłowej w badaniu historycznym*, *Studia Metodologiczne*, t. 3, 1967, s. 19.

ilustrację pozbawioną walorów wyjaśniających. Zwykle odbywa się to na drodze wstępnej analizy materiału archeologicznego, prowadzącej do wysunięcia pewnej hipotezy roboczej. Jej treść kieruje już dalszymi poszukiwaniami odpowiednich analogii etnograficznych, których zadaniem jest potwierdzenie owej hipotezy po to, aby wykazać, iż założona interpretacja należy do rozwiązań możliwych ze względu na ustalony przez etnografię fakt ewidencji podobnego zjawiska kulturowego. W takim kontekście analogia może pełnić funkcje czysto ilustracyjne, miast być jedną z przesłanek w toku weryfikacji hipotezy.

Przykładem stanowiska, które skłania się ku traktowaniu analogii jako przydatnego „przerywnika” uatrakcyjnającego prezentację „martwego” materiału archeologicznego, może być np. wypowiedź M. Cabalskiej, która pisała, że „dzięki zebranemu materiałowi etnograficznemu mogłam uzupełnić, ożywić i wytłumaczyć (podkr. autorów) szereg zjawisk znanych nam ze znalezisk archeologicznych oraz dopomóc (podkr. aut.) w ten sposób do zrozumienia ich sensu ideologicznego i funkcji w całokształcie życia społeczno-obyczajowo-religijnego pierwotnego człowieka”<sup>25</sup>. Obfity materiał etnograficzno-historyczny przytoczony w tym samym artykule, dotyczy różnych form obrządku ciałopalnego i potraktowany porównawczo w skali światowej skłania tymczasem do nieco odmiennych wniosków. Z jednej strony takie pożyteczne zestawienia synchroniczno-morfologiczne dostarczają przecież materiału zawierającego elementy uniwersalne analizowanego zjawiska, które wyselekcjonowane tą drogą stać się mogą użyteczne w rozważaniach i interpretacjach archeologicznych, z drugiej strony uwidoczniają się w nich wyraźne elementy specyficzne w postaci wielu różnych odmian lokalnych, które stanowią mogą doskonały przykład ukazujący jak niebezpieczne i zwodnicze może być powoływanie się na przypadkowo dobrane pojedyncze fakty kulturowe, raz zgodne z wysuniętą koncepcją, to znów jej przeczące. Różnorodność tych odmian obrazuje nam bogactwo alternatywnych rozwiązań badanego zjawiska, uczulając na kryteria wyboru najwłaściwszego dla konkretnych studiów wariantu.

Obok „analogii” traktowanej jako ilustracja, spotykamy się także z „analogią” etnograficzną użytą w charakterze naukowego kamuflażu, mającą „wnioskowaniu” nadać cechy prawdopodobieństwa i stworzyć wrażenie, iż zaprezentowane wnioski oparte są na konkretnych „dowodach”.

Przykładem tego rodzaju nadużywania metody analogii etnograficznych mogą być rozważania wokół problemu kanibalizmu. W toku tej dyskusji prowadzonej od pewnego czasu na łamach czasopism archeologicznych<sup>26</sup> odczuwa się wyraźny brak wykorzystania bogatych i dobrze udokumentowanych analogii etnograficznych, które zostały nawet w celach porównawczych

<sup>25</sup> M. Cabalska, *Zagadnienie obrządku ciałopalnego*, *Wiadomości Archeologiczne*, t. 30, 1964, s. 20. Zob. także tejże, *Ze studiów nad systemami religijnymi związanymi z obrządkiem ciałopalnym (Próba rekonstrukcji)*, *Wiad. Arch.* t. 37, 1972, s. 3 - 18.

<sup>26</sup> Zob. np. T. Malinowski, *The Problem of Cannibalism among Tribes of the Lusatian Culture in Poland*, *Arch. Polona*, vol. 10, 1968, s. 147 - 153.

zestawione w szeregu prac etnologicznych<sup>27</sup>. W tej sytuacji skąpy materiał archeologiczny zostaje uzupełniony rozważaniami opartymi w dużym stopniu na fantazji i oryginalnej pomysłowości poszczególnych uczestników dyskusji. Pisze się więc np. o domniemanych rytualnych ucztach kanibalistycznych organizowanych w toku ceremonii pogrzebowych znacznych wodzów lub o „smakoszostwie” pradziejowych ludożerców, co nabiera już wydźwięku humorystycznego<sup>28</sup>. Jest przy tym sprawą całkowicie oczywistą, iż stwierdzenia tego rodzaju nie mają żadnej wartości poznawczej, gdyż pod względem logicznym są po prostu „puste”. Nie można ich bowiem ani potwierdzić, ani też całkowicie zanegować. Tymczasem wydaje się, iż odwołanie się w tym przypadku do materiału etnograficznego pozwoliłoby przede wszystkim wydobyć na powierzchnię te elementy ideologii, które są powszechnie związane z praktykami kanibalistycznymi. Okazałoby się wówczas, iż nie tyle istotna jest sprawa formy samego rytuału (uczty), co jego religijne uzasadnienie związane np. z koncepcjami transmigracji dusz lub z ideą wykorzystania sił tkwiących w ciele zmarłego. Można by również pokusić się o dokonanie poszukiwań motywu „smakoszostwa” wśród różnych znanych etnologom przypadków antropofagii. Nie sądzimy jednak, aby poszukiwania te przyniosły pozytywne rezultaty, gdyż wydaje się, iż koncepcja ta dostała się na grunt archeologii prawdopodobnie z przygodowej literatury doby kolonialnej, w której dość częstym motywem były wystające z wielkiego kotła nogi dzielnego eksploratora dziewiczych dżungli. Takie „analogie” jak „smakoszostwo” czy kanibalistyczne stypy naczelników nie są więc w istocie analogiami etnograficznymi, lecz paralelami literackimi, jeśli zaś zamierzamy uprawiać działalność naukową, musimy porzucić pisarską fantastykę, gdyż łącząc oba podejścia nieuchronnie wkroczyliśmy w obszar „science fiction”.

Ilustracyjny i kamuflażowy charakter niewłaściwego stosowania analogii etnograficznych uzupełnia metoda domyślnego powoływania się na nieokreślone bliżej przykłady etnograficzne mające potwierdzać i wzmacniać argumenty prahistoryka. W tym przypadku analogie te pełnią funkcję typowej „wiedzy pozaźródłowej”<sup>29</sup>, badacz bowiem nie zamierza sięgać do etnograficznych źródeł, by tam znaleźć konkretne przykłady, lecz zamiast tego posługuje się zespołem uznanych w swym środowisku ogólnych twierdzeń etnograficznych, wyniesionych czy to z lat studiów, czy też z późniejszych mniej lub bardziej

<sup>27</sup> Zob. np. H. Becker, *Die endokanibalistische Riten als früheste Erscheinungsform der Anthropophagie*, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 92, 1967, H. 2, s. 248 - 253; A. Métraux, *L'anthropophagie rituelle des Tupinamba*, w: A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967, s. 43 - 78. W polskiej literaturze etnograficznej na temat kanibalizmu i nekrofaгии pisała m. in. M. Paradowska, *XVII-wieczna relacja Krzysztofa Arciszewskiego jako źródło badań nad wierzeniami Indian wybrzeża Brazylii*, Etnografia Polska t. 16, 1972, s. 161 - 170. Dalsza literatura w bibliografiach cyt. artykułów.

<sup>28</sup> Zob.: J. Chudziakowa, *Ślady kanibalizmu odkryte na grodzisku kultury lużyckiej w Gzinie pow. Chelmno*, Wiad. Arch. t. 40, 1975, s. 295 - 296.

<sup>29</sup> J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa, 1973, s. 355 - 365.

przypadkowych lektur. W ten sposób uwalnia się on niejako od obowiązku żmudnego wyszukiwania etnograficznych paralel kulturowych, zabezpieczając się jednocześnie przed zarzutem niewłaściwego doboru przykładów. Zamiast tego stwierdza po prostu, iż wysunięta przez niego interpretacja „potwierdzana jest przez analogie etnograficzne” lub iż zjawisko, o którym pisze, „jest znane szeroko na gruncie etnografii” lub, iż o hipotetycznym fackie „mówią nam także relikty etnograficzne”. Stwierdzeniom tym nie towarzyszą zwykle wskazówki bibliograficzne stwarzając sytuację, w której czytelnik zmuszony jest uwierzyć, iż problem jest tak powszechnie znany, iż doprawdy nie ma potrzeby powoływania się na dodatkowe niezliczone źródła. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż tam, gdzie do czynienia mamy z powoływaniem się na analogie archeologiczne, liczba odsyłaczy do literatury i źródeł jest zwykle imponująca. Odnosi się więc wrażenie, iż samo słowo „analogia etnograficzna” nabiera czasami pewnych cech niemal magicznych, uwalniając badacza od obowiązku dokumentacji swych intuicyjnych sugestii.

W związku z tą krytyką niektórych najbardziej jaskrawych nadużyć metody analogii etnograficznych nasuwa się uwaga na temat roli wiedzy pozazródłowej w badaniach prahistorycznych w trakcie wykorzystywania dorobku etnologii. Otóż jest oczywiste, iż od poziomu ogólnej „etnologicznej” wiedzy pozazródłowej zależy w dużym stopniu rezultat wniosków formułowanych na gruncie prahistorii. Im bardziej ta wiedza jest szczątkowa, przypadkowa, zdezaktualizowana, tym trudniej badaczowi przejść od ogólnej intuicji „potwierdzonej przez dane etnograficzne” do konkretnych przykładów wybranych według określonych kryteriów. I odwrotnie — im wiedza ta jest pełniejsza, oparta na wyselekcjonowanych reprezentatywnych opracowaniach i uzupełniona bieżącą interpretacją teoretyczną, tym bardziej zwiększa się gwarancja właściwego wykorzystania materiału etnograficznego. Nie chodzi przy tym, aby prahistoryk wglądał się w skomplikowane problemy warsztatowe etnologii, ale o to, aby zgodnie z zasadami integracji nauk umiał i potrafił wykorzystać dorobek dyscypliny wspomagającej jego specjalność<sup>30</sup>.

### TRWAŁOŚĆ DOGMATÓW I ICH FUNKCJE

Elementami wiedzy źródłowej prahistoryka mającymi związek z etnologią i wykorzystaniem etnograficznych analogii są także paraliżujące postęp naukowej refleksji spekulatywne konstrukcje hipotetyczne. Niektóre z nich mają walor aksjomatów i jako takie służą do budowy pewnych podstawowych założeń prahistorycznych. W tych konstrukcjach napotykamy i na takie twierdzenia, które zostały swego czasu wywiedzione z etnologii czy antropologii kulturowej. Przeważnie odnoszą się one do periodyzacyjnego aspektu rozwoju kultury i społeczeństwa. Większość z nich to spuścizna XIX-wiecznego klasycz-

<sup>30</sup> H. Łowmiański, *Zagadnienie współdziałania w badaniach historycznych*, *Studia Metodologiczne*, t. 4, 1968, s. 10.

nego ewolucjonizmu, którą przyswojono sobie przede wszystkim za pośrednictwem pracy F. Engelsa<sup>31</sup> opartej na słynnym dziele L. H. Morgana<sup>32</sup>. W postaci zdogmatyzowanej „ewolucjonizacji” teorii rozwoju społecznego koncepcje te przedostały się do współczesnej praktyki naukowej<sup>33</sup> i zakorzeniły dość głęboko w wielu pracach prahistorycznych. Kumulacja nowych faktów, postęp teoretycznej refleksji i zaostrzenie rygorów postępowania naukowego sprawiły, iż na związek materializmu historycznego z ewolucjonizmem w jego klasycznej wersji zaczęto spoglądać krytycznie, starając się wyzwolić koncepcję rozwoju społeczeństw pradziejowych z rudymetów ubiegłowiecznego schematyzmu. Przewyciężanie jednak długiego okresu „ewolucjonizacji” nie jest bynajmniej łatwym zadaniem. Chodzi przecież o eliminację szeregu utartych poglądów, które przez sam fakt częstego występowania uznane zostały za oczywiste i nie podlegające refleksji. Akceptacja szeregu takich zdezaktualizowanych koncepcji i hipotez, bez niezbędnych współcześnie korektur i uściśleń sprawia, iż wykorzystanie antropologicznego dorobku związanego z teorią rozwoju społeczeństwa i kultury oparte jest często na wiedzy przestarzałej, nie odpowiadającej ani zaawansowaniu współczesnej etnologii ani też poziomowi studiów prahistorycznych.

Operowanie pojęciami zaczerpniętymi z takich schematów ewolucyjnych prowadzi nawet niekiedy do sprzeczności między deklaratywną postawą badawczą historyzmu a rzeczywistym ahistoryzmem metody ewolucyjno-porównawczej. Sojusznikiem szerokiego stosowania metody analogii etnograficznych jest bez wątpienia koncepcja unilinearne ewolucjonizmu, w myśl którego wszystkie kultury przechodzą przez takie same ogólne stadia rozwojowe, podobnie zresztą jak i poszczególne segmenty tych kultur (religia, rodzina, sztuka). Takie założenie daje nam podstawy do rozumowania, w myśl którego analogie odmiennych kultur i okresów chronologicznych są zawsze przejawem podobnych czy nawet takich samych szczebli rozwojowych. W konsekwencji założenie takie nie uwzględnia wpływu czynników środowiskowych ani też nie liczy się z tym, iż chociaż „współczesne ludy opóźnione w rozwoju” pod względem poziomu rozwoju sił wytwórczych stoją na podobnym etapie społeczno-ekonomicznego rozwoju, co ludy wymarłe, to jednak różnią się od społeczeństw paleo- czy neolitycznych przebiegiem swej historii, która odcisnęła swe piętno na kulturowym obliczu każdej etnicznej grupy<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, Warszawa 1948.

<sup>32</sup> L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne, czyli badania kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887.

<sup>33</sup> Pisał o tym np. T. Margul, *Porównawcza historia religii w Związku Radzieckim*, Euhemer. Przegląd Religioznawczy t. 11, 1967, nr 6 (61), s. 21 - 25. także M. N (owaczyk), *Ewolucjonizm w religioznawstwie w: Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, Euhemer. Przegląd Religioznawczy, t. 14, 1970, nr 3 - 4 (77 - 78), s. 62.

<sup>34</sup> A. Posern-Zieliński, *Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo-plemienego. Kontrowersyjne założenia teorii S. A. Tokariewa*, Etnografia Polska, t. 17, 1973, s. 144.

Na negatywną funkcję tego rodzaju „założeń” zwrócił m. in. uwagę Godłowski, który słusznie stwierdził, iż „często rolę założeń spełniają poglądy odziedziczone po dawniejszych badaczach [...], które w okresie swego powstania były co prawda oparte na analizie materiału rzeczowego, w obecnej jednak chwili są w znacznej mierze zdezaktualizowane. Nowo odkryty materiał nie mieści się już w starych ramach, które utrzymują się jednak siłą bezwładu, są wygodne bo się do nich przyzwyczaja jono” (podkr. autorów)<sup>35</sup>. Ten sam autor pisał dalej, że pojęcia tego rodzaju „działają [...] niemal jak dogmaty lub magiczne zaklęcia. Można się nimi świetnie posługiwać i rozwiązywać za ich pomocą wiele niejasnych kwestii bez ścisłego definiowania, co się konkretnie ma na myśli w danym wypadku”<sup>36</sup>. Te dogmaty wyznaczają nam ramy, w których badacz zazwyczaj się porusza, poszukując etnograficznego materiału ilustracyjnego. Spotykamy się tu zatem z rozumowaniem, które można by sprowadzić do następującego schematu. Zakorzeniony przez bezwład tradycji dogmat o etnologicznym pochodzeniu — choćby przywoływany nagminnie totemizm — staje się archeologicznym paradygmatem, który wyznacza nam charakter sugerowanego rozwiązania. Aby podbudować tak hipotezę głoszącą związek pewnych faktów z totemistycznym systemem wierzeń, sięga się do danych etnograficznych, które już uprzednio służyły budowie owego dogmatu. W takiej sytuacji nie sposób nie znaleźć potwierdzenia dla wysuniętej hipotezy i tą drogą utwierdzić się w przekonaniu o „przydatności” paradygmatu w procesie wyjaśniania pradziejowej rzeczywistości. A zatem od etnologicznej koncepcji przechodzi się do hipotezy prahistorycznej, aby zweryfikować ją z kolei w konfrontacji z przesłankami owej etnologicznej konstrukcji teoretycznej. I tak zakreślone koło zamyka się idealnie, uniemożliwiając wykroczenie poza jego obręb.

Do najpowszechniejszych przykładów tego rodzaju rozumowania zaliczyć można sposoby wykorzystywania wspomnianej już koncepcji totemizmu<sup>37</sup>, powszechności matriarchatu czy też ustroju plemiennego. Zatrzymajmy się chwilę nad tym ostatnim przykładem. Otóż w wielu przypadkach dostępne źródła nic nam nie mówią o formach życia społecznego konkretnych populacji, a mimo to przyporządkowujemy im nie tylko „etniczną” ale i „społeczną” interpretację, wykorzystując etnologiczne kategorie pojęciowe typu „ród”, „klan”, „plemień”. Wraz z tymi pojęciami przejmujemy całkiem bezwiednie na grunt archeologii ich szeroki etnologiczny kontekst<sup>38</sup>, zawierający takie

<sup>35</sup> K. Godłowski, op. cit., s. 82.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>37</sup> Na temat podstawowych sposobów nadużywania koncepcji totemizmu w odniesieniu do materiału słowiańskiego, zob. A. Posern-Zieliński, *Totemizm*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 6 (w druku).

<sup>38</sup> W dotychczasowej literaturze tylko w nielicznych przypadkach znaleźć można zastrzeżenia wskazujące na umowny charakter tego rodzaju terminów. Zob. w tej kwestii słuszne stanowisko T. Wiślańskiego, *Podstawy gospodarcze plemion neolitycznych w Polsce północno-zachodniej*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1969, s. 321 - 324.

elementy jak „związek plemion”, „rada plemienna”, „wódz”, „starszyzna plemienna” itp., których wprowadzenie do prahistorycznej interpretacji jest już całkiem nie uzasadnione, bez odpowiedniego materiału źródłowego. Nie chodzi tu więc tylko o czysto formalną zmianę słownictwa, ale o próbę wyzwolenia się ze sztywnych ram interpretacji utwierdzonych przez niewłaściwą terminologię.

Pojęcia wspólnoty terytorialnej czy społeczności lokalnej określonego szczebla zyskują sobie od dawna uznanie w studiach etnologicznych i uzasadnione byłoby, aby stosować je w szerszym zakresie i na gruncie prahistorii. Zresztą na „plemienną” interpretację grup etnicznych dali się również „złapać” i etnologowie, którzy niejednokrotnie w takich właśnie kategoriach systematyzowali materiały południowo-amerykańskich Indian czy australijskich tubylców. Dopiero dokładniejsze studia empiryczne, odrzucenie dawnych schematów oraz opracowanie „modelu” plemienia umożliwiły zarzucenie tych koncepcji. Okazało się bowiem, iż na wielu terytoriach nie istniała organizacja i więź plemienna, gdyż dominującymi formami życia społecznego były w kulturach myśliwskich wspólnoty koczowników (bandy, hordy), a w kulturach koczowniczych wspólnoty wioskowe.

Na ten aspekt niewłaściwego użycia aparatury pojęciowej etnologii zwrócił ostatnio uwagę J. K. Kozłowski, gdy trafnie pisał, iż spotykamy się jeszcze często z bezpośrednim przechodzeniem „od intuicyjnej czysto klasyfikacji do interpretacji z pominięciem faktu, że archeologiczny ‘wycinek’ prahistorycznej rzeczywistości nie odpowiada całokształtowi tej rzeczywistości”. Rezultatem tego „jest przypisywanie poszczególnym jednostkom klasyfikacyjnym [...] bezpośrednich znaczeń z zakresu kultury „żywej” w rodzaju pozostałości dawnej wspólnoty plemiennej”<sup>39</sup>. Tymczasem chodzi tu o różnego rodzaju jednostki zróżnicowania kulturowego, które mogą być interpretowane w kategoriach wspólnoty tradycji i więzów społeczno-ekonomicznych, jednakże bez uciekania się do rekonstrukcji „organizacji politycznej” tej jednostki ze względu na brak możliwości weryfikacji.

Nawet atrakcyjna metoda analizy, choćby była oparta na nowoczesnym warstwie metodologicznym i osiągnięciach nauk ścisłych, nie prowadzi do pożądanых wniosków, jeśli dane wyjściowe, którymi się posługujemy, będą niewłaściwie dobrane. Rezultatem ich przetworzenia stanie się jedynie wzrost marginesu błędu tym niebezpieczniejszy, gdyż trudny do określenia. Przykładem może być próba Clarke’a, w której starał się on uchwycić relacje zachodzące między kulturą materialną a resztą systemu społeczno-kulturowego, oraz językiem i rasą<sup>40</sup>. Wybór materiału afrykańskiego pochodzącego z kręgu językowo-kulturowego Bantu był oczywiście arbitralny i został użyty właśnie po to,

<sup>39</sup> J. K. Kozłowski, op. cit., s. 26.

<sup>40</sup> Zob. schemat publikowany w pracy S. Tabaczyńskiego i E. Pleszczyńskiej, op. cit., s. 79. Temat ten podjęli E. i S. Tabaczyńscy w art. *Archeologiczne problemy etnogenezy i ekspansji ludów Bantu*, Arch. Polski, t. 18, 1973, s. 201 - 213.

fbymy dobrze zilustrować wywody autora, nie znajdujące potwierdzenia w konfrontacji z materiałem z innych kontynentów. Nawet obwarowane zastrzeżeniami przyporządkowanie archeologicznych podkultur, kultur i kompleksów technologicznych takim jednostkom, jak grupa rodzin, plemiona, grupy plemion i wreszcie związki plemienne jest zawodne, gdyż przykład Bantu nie ma po pierwsze walorów uniwersalnych, a po drugie instytucja plemienia nie była bynajmniej powszechna u wszystkich ludów „niecywilizowanych”. Jest rzeczą charakterystyczną, iż w zbudowanym przez Clarke’a interpretacyjnym modelu etnologicznym znajdują się jednostki taksonomiczne, dziś już coraz rzadziej stosowane w etnologii. Zamiast bowiem układu: rodzina — grupa rodzin (ród) — plemię — grupa plemion — federacje plemienne — mówi się coraz częściej o rodzinie (rodzie) — społeczności lokalnej — grupie kulturowo-językowej — areale kulturowym i kulturowej wspólnoty historyczno-geograficznej.

#### REKONSTRUKCJA PRAHISTORYCZNYCH ZACHOWAŃ

Posługując się analogiami etnograficznymi, musimy uzmysłwić sobie niebezpieczeństwo wynikające z zestawienia elementów kultur archeologicznych stanowiących tylko typologiczne konstrukcje źródłoznawcze z elementami kultur „żywych”, wyrwanych z funkcjonujących całości strukturalnych o konkretnych parametrach społeczno-etnicznych<sup>41</sup>. Wytwory kultury odkrywane przez archeologa — pisze słusznie K. Godłowski — „nie są już tym, czym były pierwotnie — elementami „żywej kultury, powiązаныmi funkcjonalnie z jej całością. Do nas dochodzą jedynie jako izolowane (podkr. autorów) i zachowane częściowo (od strony formalnej, a nie funkcjonalnej) elementy kultury archeologicznej”<sup>42</sup>. Powstaje zatem pytanie, czy stosowanie metody analogii etnograficznych jest konieczne, wskazane czy tylko możliwe, aby od izolowanych faktów przejść do rekonstrukcji owej funkcjonalnej całości. Na kwestię tę nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi, gdyż z pewnością są takie działy prehistorii, w których bez odwołania się do etnologii postęp jest możliwy i wskazany. Są również i takie dziedziny, czy specjalizacje, w których wyjątkowa fragmentaryczność źródeł skłania badaczy do przerzucenia pomostu między archeologicznymi artefaktami a etnograficznymi treściami kulturowymi, aby tą drogą osiągnąć powodzenie mierzone stopniem rekonstrukcji fragmentu rzeczywistości pradziejowej.

Dla lepszej ilustracji tego typu wnioskowania posłużmy się przykładem ukazującym różnice między etnologicznym a archeologicznym sposobem rekonstrukcji społeczno-kulturowej rzeczywistości konkretnej populacji. W pier-

<sup>41</sup> A. Pałubicka, op. cit., s. 102.

<sup>42</sup> K. Godłowski, op. cit., s. 80.

wszym etapie etnologicznych prac badawczych rejestracji podlegają zwykle rezultaty zachowań oraz same zachowania członków badanej społeczności. Dalsza analiza tych danych empirycznych umożliwi określenie wzorów zachowań oraz struktury i funkcji rezultatów tych zachowań (np. narzędzi, idei, instytucji). Tak przetworzony materiał służy już do budowy hipotetycznego wzoru kultury określającego model badanego społeczeństwa. Cel prahistorii jest podobny. Również chodzi tu o rekonstrukcję wzoru kultury i modelu prądziejowego społeczeństwa, lecz jedynie szczupłość i fragmentaryczność danych uniemożliwia pełną realizację podobnej drogi badawczej. W pierwszym etapie przedmiotem obserwacji są jedynie materialne rezultaty zachowań, stanowiące nikły procentowo zbiór faktów wyodrębniony z całości nieznaney nam kultury. Te materiały nie dają nam wielkiej szansy na bezpośrednie odtworzenie wzorów zachowań i ich niematerialnych rezultatów. Mimo tego dąży się jednak do ustalenia ogólnego zarysu kultury i społeczeństwa prądziejowego. Właśnie na tym pośrednim etapie analizy wykorzystywane są w dociekaniach dane etnograficzne, które mają wespół z materiałem archeologicznym stanowić podstawę umożliwiającą hipotetyczną rekonstrukcję wzorów niektórych zachowań społeczności wymarłych. Najczęściej tak analizowaną sferą działalności kulturowej są oczywiście wierzenia i instytucje społeczne, a więc „nietechnologiczne” dziedziny życia prądziejowej zbiorowości.

Wnioskowanie na podstawie analogii etnograficznych oparte jest więc na założeniu istnienia pewnych stałych korelacji między artefaktami (kulturą martwą, materialnymi rezultatami zachowań) a samymi zachowaniami (kulturą żywą). Prawo takiej korelacji najlepiej weryfikować można na gruncie samej etnologii, jeśli dostarcza nam ona danych umożliwiających ułożenie całej serii międzykulturowych analogii, w których konkretna forma materialna odpowiada zawsze podobnym typom zachowań. Taki eksperyment dostarcza uzasadnienia dla zastosowania ustalonej korelacji również w odniesieniu do badanych społeczności prądziejowych. Tą drogą, dzięki stwierdzeniu w pierwszej fazie postępowania serii etnograficznych analogii międzykulturowych, w fazie drugiej można próbować wykorzystać wynikające z niej korelacje do interpretacji prawdopodobnego kontekstu kulturowego określonego artefaktu, lub zespołu zabytków. W przypadku analogii typu technologicznego korzyści wynikające z zastosowania tego rodzaju metody mogą być podwójne. Raz bowiem dane etnograficzne pomóc mogą w rekonstrukcji brakujących fragmentów artefaktu i jego identyfikacji funkcjonalnej, po drugie zaś umożliwić określenie kulturowego kontekstu tego obiektu. O sposobie takiego postępowania pisał trafnie R. Ascher: „Według definicji, dane archeologiczne składają się z rezultatów ludzkiego zachowania. Początkowym celem archeologii jest rekonstruowanie zachowania z jego rezultatów. Aby spełnić ten cel, archeolog zwraca się do opisu zachowania i jego produktu — tam gdzie rezultaty są podobne do tych które wydobyto z ziemi. Tą drogą przez zwrot od rezultatów działania do działania, które jest znane jako dające podobne rezultaty, staje się możliwe formułowanie twierdzeń na temat zachowania mimo braku bezpośredniej

obserwacji”<sup>43</sup>. Przy takim rozumieniu wykorzystania analogii etnograficznych archeolog zamienia się jakby w „etnologa prahistorii” studiującego zachowania społeczności, z którymi zetknął się jedynie przez martwe rezultaty ich działalności. Nakłada to na niego obowiązek kompetencji w sprawach interpretacji etnologicznej, przede wszystkim zaś w zakresie analizowanej problematyki. Stosowanie w takich przypadkach pojedynczego modelu etnograficznego jednego typu społeczności i przypasowywanie wzorców zachowań Murzynów Bantu, Eskimosów czy Australijczyków do materiału archeologicznego jest niewłaściwe. Tylko bowiem konfrontacja z szerokim wachlarzem alternatywnych rozwiązań dostarczyć może pożądaných efektów. Cokolwiek jednak byśmy czynili to w każdym przypadku „rekonstrukcja prahistorycznych zachowań, choć nie jest całkowicie niemożliwa, to jednak jest strasznie trudna”<sup>44</sup>.

Szczególnego rodzaju trudności wiążą się z badaniami nad religią społeczeństw pradziejowych. Wprawdzie ilość obiektów przypuszczalnie wiążących się z wierzeniami systematycznie rośnie, to jednak ten kwantytatywny czynnik nie ma zasadniczo większego wpływu na to, by w gruncie rzeczy nadal szczupłe materialne pozostałości dawnych kultur odsłoniły przed nami swą właściwą treść. Ukazują nam one tylko pewne mgliste zarysy idei, tworzących niegdys wraz ze zmistyfikowanym obrazem świata formę pierwotnej świadomości społecznej. Dociekania na temat struktury, roli i znaczenia tej świadomości wieść zatem muszą od analizy dostępnego współcześnie materialnego wyposażenia tychże kultur ku studiom nad zrekonstruowanym poziomem sił wytwórczych. Ustalone fakty i prawidłowości umożliwią dopiero wnioskowanie o stopniu rozwoju społecznego i charakterze stosunków społecznych, determinujących przecież w ostatniej instancji funkcje pierwotnych wierzeń. Droga zatem od naukowo opracowanego zabytku archeologicznego do jego interpretacji etnograficzno-religioznawczej jest wprawdzie możliwa, ale nastęrcza badaczowi niemało kłopotu, przynosząc w rezultacie niezbyt efektowne wnioski o dość ogólnikowym charakterze. Natomiast próby uszczegółowienia i skonkretyzowania analizy stwarzają ogromne niebezpieczeństwo popadnięcia w spekulację, której sprzyjają arbitralnie wybrane analogie i skłonności człowieka współczesnego do obdarzania poczynań ludzi pierwotnych naszymi motywacjami psychologicznymi<sup>45</sup>. Dlatego też należy, jak trafnie podkreślał B. Gediga,

<sup>43</sup> R. Ascher, *Ethnography for Archaeology. A Case from the Seri Indians*, *Ethnology*, vol. 1, 1962, s. 360. Na temat sposobów rekonstrukcji zachowań zob. również tab. 1 (Levels of archaeological interpretations for pre-documentary periods) u E. MacWhite, *On the Interpretation of Archaeological Evidence in Historical and Sociological Terms*, w: P. B. Hammond (ed.), *Physical Anthropology and Archaeology. Selected Readings*, New York—London, 1964, s. 225.

<sup>44</sup> K. G. Heider, *Archaeological Assumptions and Ethnographical Facts. A Cautionary Tale from New Guinea*, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 23, 1967, s. 63.

<sup>45</sup> A. Posern-Zieliński, *Rozwój i morfologia religii...*, s. 143. Dobrym przykładem potwierdzającym te uwagi mogą być prace poświęcone interpretacji sztuki paleolitu.

rezygnować niejednokrotnie z barwności opisu, a na problematykę wierzeń patrzeć przede wszystkim przez pryzmat dostępnych źródeł archeologicznych<sup>46</sup>. Sceptycyzm jednak w tym zakresie nie może paraliżować dalszych inicjatyw badawczych, które jeśli we właściwy sposób wykorzystają „metodę porównawczą w odniesieniu do kwestii związanych w ogólności z rozwojem religii u różnych ludów”, mogą przynieść interesujące rezultaty<sup>47</sup>.

#### RODZAJE ANALOGII I ICH WERYFIKACJA

Porównując dane etnograficzne z materiałami archeologicznymi, musimy zdawać sobie sprawę, iż zbieżności w tych zestawieniach mają w dużym stopniu (trudnym zresztą do ścisłego określenia) charakter formalny i że zazwyczaj porównywane elementy dzieli kontekst kulturowy, środowiskowy i historyczny. Z drugiej zaś strony sam dobór analogii jest wynikiem poszukiwań takich właśnie formalnych podobieństw łączących wybrane paralele kulturowe pod względem ich zbieżności morfologicznych, funkcjonalnych i strukturalnych.

Podobieństwa te zachodzić mogą nie tylko między przedmiotami, artefaktami, np. kamiennymi siekierami, ceramiką, typami łodzi, ale i między zjawiskami, np. formami kultu drzew, strukturą rodu. Analogiami nazwać możemy również podobieństwa zachodzące w procesach społeczno-kulturowych, np. w przebiegu rozwoju instytucji małżeństwa czy w fazach kształtowania się organizmów miejskich. Owe wybrane jako analogie przedmioty, zjawiska czy też procesy służyć mogą do wnioskowania na temat cech innych pod pewnymi względami podobnych przedmiotów, zjawisk i procesów, o których nasza wiedza jest niepełna. Jednakże tego rodzaju wnioskowanie, choćby było przeprowadzone w zgodzie ze wszystkimi rygorami metodyki oraz z uwzględnieniem postulatów głosów krytyki, mieć będzie zawsze tylko walor uprawdopodobniający. Ponieważ sposoby wnioskowania przez analogie nie należą jednak do najbardziej rozwiniętych, margines błędu jest w wielu przypadkach niemały.

W krytyce wskazuje się, iż najczęściej wybór analogii dokonywany jest mechanicznie, by nie powiedzieć przypadkowo, co sprawia, iż jedne fakty mo-

Krytyczny przegląd niektórych koncepcji z tym problemem związanych dała E. Nowicka, *Spoleczny aspekt sztuki ludów prehistorycznych*, Studia Socjologiczno-Polityczne, t. 18, 1965, s. 97 - 113.

<sup>46</sup> B. Gediga, op. cit., s. 22 - 24.

<sup>47</sup> W. Hensel, (głos w dyskusji) w: *Religia pogańskich Słowian*. Sesja naukowa w Kielcach, Kielce 1968, s. 101. Przykładem pozytywnym może być np. artykuł R. Tomickiego, *Żmij, Żmigrody, wały żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian*, Arch. Polski t. 19, 74, z. 2, s. 483 - 508, w którym autor daje próbę interpretacji obiektów archeologicznych wykorzystując źródła etnograficzno-folklorystyczne. Szczególnie interesujące jest założenie Tomickiego, według którego archeologia nie tylko może odwoływać się do „elementów” kultury „żywej”, czyli archaizmów, ale i w pewnych przypadkach do „struktur kulturowych” decydujących „o sensie [...] poszczególnych elementów”, które często (tj. struktury) są trwalsze aniżeli obserwowalne na poziomie zjawiskowym pojedyncze fakty kulturowe (s. 484).

gą wspierać założoną hipotezę, inne natomiast, zwykle przez badacza pominięte, mogą przeczyć jej słuszności. Po drugie podkreśla się, że wiele analogii zostaje wybranych z dowolnego środowiska kulturowego i naturalnego, co osłabia poważnie moc formułowanych uogólnień. Po trzecie zwraca się uwagę na nieuwzględnianie odpowiedniości rozwojowej między kulturami, z których pochodzą wykorzystywane przykłady. Wreszcie wskazuje się także na ignorowanie aspektu diachronicznego na korzyść podejścia synchronicznego. Te punkty krytyki są zazwyczaj powodem nieufności do metody analogii etnograficznych, której zarzucano możliwość ułatwiania fałszywej rekonstrukcji pradziejowych wydarzeń, bez możliwości ich dalszej weryfikacji. Z tego rejestru zarzutów wynika jednoznacznie, iż podstawowym problemem, z którym należałoby się uporać, aby ograniczyć maksymalnie margines błędu i zmniejszyć zakres twierdzeń probabilistycznych, jest opracowanie zasady uprawomocnionej selekcji analogii.

Otóż po pierwsze, wnioskowanie za pomocą analogii jest odmianą indukcji enumeracyjnej i jako takie daje najlepsze efekty wówczas, gdy zestawia się ze sobą zbiory strukturalnie do siebie podobne, np. społeczeństwa będące na podobnym etapie rozwoju lub zjawiska kulturowe stanowiące efekt adaptacji do podobnego środowiska geograficznego<sup>48</sup>. Jeśli pierwszy z wymienionych tu typów zbieżności strukturalnych (ewolucyjny) cieszył się popularnością w środowisku zwolenników koncepcji „naszych żyjących przodków”, to drugi typ (ekologiczny) zyskał sobie aprobatę w nowoczesnej „prahistorii analitycznej”. Dowodem na to mogą być opinie Changa, Childe'a oraz stanowisko Ashera, który pisał, iż najlepsze efekty zastosowań analogii etnograficznych można osiągnąć wówczas, gdy „szuka się analogii w kulturach, które wykorzystują podobne środowiska w podobny sposób”<sup>49</sup>. Nie ulega wątpliwości, iż najlepsze rezultaty osiągnąć można wówczas, gdy rozważania obejmować będą zbieżności technologiczno-gospodarcze. Znacznie gorsze efekty towarzyszyć będą interpretacjom spraw społecznych i religijnych, gdyż wówczas automatycznie zwiększa się wartość niewiadomej określającej liczbę możliwości różnorodnych rozwiązań podobnych ludzkich problemów. W obu jednak przypadkach wymagana jest daleko idąca ostrożność i umiar. Ci bowiem, którym wydaje się, iż za pomocą materiału etnograficznego pokonają barierę poznawczą archeologii i prahistorii, nie zdają sobie sprawy z tego, iż nawet w zakresie rekonstrukcji pradziejowych technologii nie sposób jest odtworzyć całokształt kulturowego kontekstu towarzyszącego produkcji konkretnych artefaktów<sup>50</sup>.

Po drugie, wnioskowanie per analogiam staje się metodą bardziej skuteczną, jeśli dążyć będziemy do doboru paralel z takich kultur, których względny sto-

<sup>48</sup> J. Topolski, op. cit., s. 420.

<sup>49</sup> R. Ascher, *Analogy in Archaeological Interpretation*, Southwestern Journal of Anthropology, vol. 17, 1961, s. 319.

<sup>50</sup> K. M. Anderson, *Ethnographic Analogy and Archaeological Interpretation. Past and Present. Southwestern Indian Cultures Serve as Test of the Interpretation of Prehistoric Artifacts*, Science, vol. 163, nr 3863, 1969, s. 138.

pień zaawansowania cywilizacyjnego odpowiadałby z grubsza tym fazom rozwoju dziejowego, do których zaliczyliśmy archeologiczną kulturę „martwą”. Przy tym należałoby wyzwolić się z klasycznego podejścia ewolucjonistycznego i koncepcji „naszych żyjących przodków”, a bardziej respektować zalecenia neoewolucjonistycznej szkoły ekologicznej. Z powodzeniem zastąpiła ona schematyczny unilinearyzm rozwojowy dialektyczną konstrukcją ewolucji generalnej jako syntezy szeregu regionalnych „ewolucji specyficznych” zachowujących swój lokalny, kształtowany przez środowisko charakter<sup>51</sup>. Wynika stąd wniosek, iż najbardziej idealne warunki, niestety nie zawsze możliwe do spełnienia, daje porównywanie takich zespołów kulturowych, które cechuje jednoczesna zbieżność ekologicznych i ewolucyjnych parametrów.

Innym sposobem realizacji postulatu stosowania ograniczeń czasowo-przestrzennych przy wyszukiwaniu podobieństw, może być porównywanie zjawisk kulturowych z tego samego terenu, ale z różnych okresów chronologicznych. Tego rodzaju sposób postępowania występuje np. w studiach nad wczesnośredniowieczną Słowiańszczyzną<sup>52</sup>, z jeszcze większym sukcesem czynią to północnoamerykańscy ethnohistorycy badający prekolumbijskie kultury Indian południowego zachodu (grupy Pueblo), gdzie ciągłość kulturowa była znaczna, a małe wahania zmian środowiskowych określiły dużą stabilność lokalnych systemów kulturowych<sup>53</sup>. Spotykamy się tu z taką sytuacją, w której analizie nie są poddawane izolowane od siebie fakty czy ich zespoły, lecz treści kulturowe wyodrębnione z dwóch lub więcej chronologicznych faz rozwojowych tej samej sekwencji kulturowej. Tego rodzaju postępowanie stanowi zatem odmianę retrogresywnej metody porównawczej, w której znajomość kultury „żywej” wykorzystana zostaje do interpretacji i rekonstrukcji kultury społeczeństw pradziejowych, powiązanych ze społecznością „żywą” więzami etnogenetycznymi.

Po trzecie, należy zdawać sobie sprawę ze specyfiki metod postępowania w trakcie wykorzystywania wszystkich trzech podstawowych kategorii analogii. Chodzi tu po prostu o rozróżnienie między analogiami, które spełniają warunek zgodności typu kulturowego i środowiska naturalnego (analogie klasyfikacyjne) oraz są ponadto tylko elementami zbiorów pochodzących z różnych faz rozwojowych tego samego ciągu kulturowego (analogie lokalne), a takimi, gdzie

<sup>51</sup> Bliżej o tych koncepcjach zob. M. D. Sahlins, E. R. Service (ed.) *Evolution and Culture*, Ann Arbor 1961 oraz polski przekład jednego z rozdziałów tej pracy pióra M. D. Sahlinsa, *Ewolucja: konkretna i ogólna*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa 1975, s. 350 - 373.

<sup>52</sup> W. Hensel, *O przydatności metody etnologicznej w prehistorii*, ZOW, t. 17, 1948, s. 63; tenże, *Stosowanie metody etnologicznej w prehistorii*, Roczniki Humanistyczne, t. 1, 1949, s. 60.

<sup>53</sup> O stosowanym przez ethnohistoryków podejściu zob.: J. Vansina, *Studying Cultures through Time*, w: P. B. Hammond (ed.) *Cultural and Social Anthropology. Introductory Readings in Ethnology*, New York—London 1975, s. 434 - 448, a także M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York 1970, s. 669 - 687.

o zgodności w powyższym sensie nie ma już mowy ze względu na ich walory uniwersalne, przekraczające bariery ekologiczne i ewolucyjne. Są to zwykle zjawiska o zasięgu światowym, wynikające np. z procesu technologicznego, jednorodności psychiki ludzkiej, czy biologicznych determinant zachowań kulturowych. Zwykle analogie typu „uniwersalnego” służyć powinny jedynie uprawomocnieniu hipotez powstałych wyłącznie na gruncie analizy materiału archeologicznego. W tym przypadku analogia wskaże nam jedynie, iż określone zachowania jako powszechnie występujące w „etnograficznej rzeczywistości” nie mogą również zostać wykluczone z interpretacji przeszłości pradziejowej.

Przestrzeganie tych ogólnie sformułowanych zasad selekcji analogii oraz dalsze wysiłki zmierzające do ich uściślenia powinny przyczynić się do eliminacji takich reguł postępowania, które są jedynie wolną grą analogii lub, jak pisze dosadnie J. Topolski, swoistą naukową „zabawą w klocki”<sup>54</sup>.

Punktem wyjścia dla rozważań powinny być materiały archeologiczne i prahistoryczne teorie. Natomiast analogie etnograficzne służyć jedynie mogą sformułowaniu pewnych hipotez na podstawie znajomości regularności procesu kulturowego, które muszą być weryfikowane znów na podstawie materiału archeologicznego. Równorzędne traktowanie obu kategorii materiałów prowadzi w konsekwencji do budowy agregatu faktów tworzących synchroniczno-diachroniczną konfigurację treści o różnej kulturowo-środowiskowej proveniencji, który ma wyjaśniać bardzo konkretne pradziejowe sytuacje kulturowe. Innymi słowy, materiał etnograficzny może uzupełniać w specyficzny sposób braki archeologicznej interpretacji. Niedopuszczalne jest natomiast, aby stworzył podstawowe ramy rekonstruowanego obrazu kultury, w który wkomponowuje się nieliczne i jakby drugorzędne dane archeologiczne. Wówczas bowiem uzyskamy jedynie swoistą wizję rzeczywistości etnograficznej w jej archeologicznej interpretacji.

Na konieczność weryfikacji analogii etnograficznych na podstawie materiału tworzącego trzon źródłowy przedmiotu dociekań, a więc na faktach archeologicznych szczególną uwagę w polskim piśmiennictwie zwrócił Prinke<sup>55</sup>. W swym stwierdzeniu nawiązuje on wyraźnie do postulatu Childe'a, który pisał, iż „analogia etnograficzna zawiera właściwie tylko wskazówki, w którą stronę się udać, by znaleźć wytłumaczenie w samym źródle archeologicznym”<sup>56</sup>. W przeciwnym bowiem wypadku grozi nam, jak pisał A. Leroi-Gourhan, to, iż będziemy np. spoglądać „na wizerunki paleolityczne okiem typowego czło-

<sup>54</sup> J. Topolski, *Przedmowa*, w: P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, Warszawa 1975, s. 19.

<sup>55</sup> W art. pt. *Możliwości porównawczego stosowania...* op. cit., s. 65, zauważył, iż „niepowodzenia wielu dotychczasowych prób stosowania metody etnograficznej w archeologii tłumaczy się brakiem ostatniego, absolutnie niezbędnego członu rozumowania” tj. wyboru „jednej z możliwości na podstawie cech materiału archeologicznego”. Tam także schemat całego toku tego postępowania.

<sup>56</sup> V. G. Childe, *Piecing together the past: The interpretation of archaeological data*, New York 1956, s. 49.

wieka Zachodu, patrzącego przez szkła lekko przydymione w Australii”<sup>57</sup>, który to kontynent jest nadal dla wielu badaczy niewyczerpanym rezerwuarem kulturowych elementów „objasniających” najstarsze etapy rozwoju społeczeństwa<sup>58</sup>.

Wśród sposobów weryfikacji analogii dwa wydają się mieć znaczenie podstawowe. Pierwszy z nich polega na tym, iż analiza materiału archeologicznego dostarcza możliwości sformułowania kilku roboczych hipotez interpretacyjnych. Po ich sprecyzowaniu przystępuje się do analizy materiału porównawczego (etnograficznego) konfrontując go z owymi hipotezami. W rezultacie dokonujemy wyboru którejś z wysuniętych uprzednio alternatyw interpretacji archeologicznej. Druga możliwość postępowania to również wyjście od materiału archeologicznego, po czym następuje jego zestawienie z porównawczym materiałem etnograficznym. Efektem tego porównania jest wysunięcie alternatywnej interpretacji, zaś na jej podstawie prowadzenie np. dalszych badań archeologicznych, które ją potwierdzą lub obalą. Różnica jest tutaj dość wyraźna. Jeśli w pierwszym przypadku analogie służyły głównie do selekcji alternatywnych hipotez, to w drugim przede wszystkim do ich konstrukcji.

#### MANKAMENTY EKSPERYMENTU Z ANALOGIĄ. PODSUMOWANIE

Wnioskowanie przez analogie, jak wszystkie metody z kategorii porównawczych, zawiera dużą dozę niepewności. Mimo to chronologiczna i przestrzenna powtarzalność wielu zjawisk kulturowych tak bardzo nadaje się do różnorodnych analiz, iż postępowanie tego typu uznano za pewnego rodzaju substytut metody eksperymentalnej. O niektórych ważniejszych niebezpieczeństwach i błędach powstających w toku takiego „eksperymentu” była już mowa w poprzednich podrozdziałach. Obecnie dokonamy podsumowującego zestawienia najważniejszych wad tego sposobu wnioskowania, konfrontując je z ogólnymi propozycjami uściślenia metody analogii etnograficznych. Wydaje się, iż dobrym sposobem takiej prezentacji może być rozbiór uproszczonego schematu tego rodzaju postępowania badawczego.

Odwołując się do materiału etnograficznego dobiera się po pierwsze, z przy-słowiowego worka faktów podobne pod względem formalnym elementy kulturowe, które ze względu na zbieżności budowy, funkcji i innych cech uznane zostają za analogie etnograficzne. Po drugie, po znalezieniu takiej analogii,

<sup>57</sup> A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 121.

<sup>58</sup> Problem ten interesująco naświetla A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux*, Warszawa 1968, s. 143 - 156. W polskiej literaturze archeologicznej pracą stanowiącą po części realizację inkryminowanego założenia jest W. Antoniewicz, *Historia sztuki najdawniejszych społeczeństw*, Warszawa 1957, cz. 1. O roli materiału australijskiego w badaniach archeologicznych pisał także B. Kohutnicki, *Zagadnienie rekonstrukcji archeologicznej na podstawie materiałów etnograficznych*, cz. 1. *Układy społeczno-kulturowe ludów Australii*, *Etnografia Polska*, t. 11, 1967, s. 334 - 335.

co często następuje jako rezultat przypadku, jeśli chodzi o wybór terenu, rodzaju środowiska, chronologii czy typu kulturowego, sięga się do interpretacyjnego materiału etnologicznego, który wybrany fakt (analogię) wyjaśnia i osadza w realiach kulturowych określonej „żywej” kultury konkretnej grupy etnicznej. A więc zwraca się teraz uwagę nie tyle na cechy formalne decydujące o tym, czy dany wytwór jest analogią, czy też nią nie jest, ale analizuje się jej funkcje, znaczenie, miejsce itp., słowem sięga się do całego kontekstu społeczno-kulturowego obiektu etnograficznego wyselekcjonowanego jako analogia. Po trzecie, przyjmuje się założenie, iż jeśli formalne cechy kulturowe porównywanych wytworów są podobne lub tożsame, to również ich konteksty muszą najprawdopodobniej być zbieżne. Przyjęcie takiego założenia umotywowane jest zamiarem znalezienia niewiadomej, której szuka się nie drogą eksploracji, tylko wykorzystując podejście komparatystyczne. Po czwarte, postępując konsekwentnie dalej, przyjmujemy taki schemat wnioskowania za uprawomocniony zakładając, iż jeśli analogie cech formalnych odpowiadają analogiom ich kontekstów, to wówczas domniemany kontekst kulturowy faktu archeologicznego musi być zbliżony do znanego nam ze źródeł etnograficznych kontekstu kulturowego obiektu określonego jako analogia. W ten sposób uzyskujemy archeologiczną wersję wykorzystanego kontekstu etnograficznego. Po piąte, taką interpretację wmontowujemy w rekonstruowany obraz społeczeństwa pradziejowego, dostosowując ją jedynie do innych już uprzednio odtworzonych realiów.

W podobnej kolejności rozpatrzmy teraz najważniejsze mankamenty i propozycje ich likwidacji. W punkcie pierwszym do najważniejszych problemów, nastrożających немало trudności, należy właściwa selekcja, a więc wybór najodpowiedniejszych i reprezentatywnych analogii. Najlepsze wyniki dają takie sposoby selekcji, które zamiast wyboru arbitralnych jednostkowych faktów etnograficznych koncentrują się na zbiorach analogii typu „lokalnego”, „klasyfikacyjnego” i „uniwersalnego”. Uwzględniają zatem takie czynniki, jak ciągłość rozwojowa w ramach kręgu kulturowego, typ środowiska naturalnego i kulturowego oraz prawa korelacji niektórych zjawisk społeczno-kulturowych. Bogaty materiał komparatystyczny dostarcza różnorodnych mutacji analogii, a co za tym idzie i możliwości wyboru spośród szeregu alternatywnych rozwiązań. Im większa bowiem liczba porównywalnych zjawisk, tym bardziej zwiększa się prawdopodobieństwo wykrycia zmiennych analizowanych zjawisk o istotnym dla naszej interpretacji znaczeniu<sup>59</sup>.

W punkcie drugim spotykamy się z niebezpieczeństwem przeniknięcia na grunt prahistorii fałszywych lub przestarzałych, tj. niezgodnych ze współczesnym stanem wiedzy, teorii lub hipotez etnologicznych. Zwykle kontekst analogii etnograficznej interpretowany jest zgodnie z pewną eksplikacyjną

<sup>59</sup> H. Van der Wee, *Zastosowanie w historii ilościowej pojęć i modeli wywodzących się z nauk o człowieku*, w: J. Leskiewicz, S. Kowalska-Glikman (red.) *Historia i nowoczesność. Problemy unowocześnienia metodologii i warsztatu badawczego historyka* Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 57.

konstrukcją etnologiczną. Jeśli zatem jest ona błędna lub wystarczająco nie uzasadniona, wówczas jej przyjęcie i wykorzystanie w trakcie rekonstrukcji archeologicznej prowadzi do poważnych skrzywień uzyskanego obrazu przeszłości. Polecanym remedium może tu być jedynie dbałość o wyższy poziom wiedzy pozaźródłowej, która zasilana być powinna w większym stopniu informacjami i poglądami aktualnymi. Sprzyjać temu powinna interdyscyplinarna wymiana doświadczeń oraz konsultacje z kompetentnymi etnologami w przypadkach szczególnie dyskusyjnych.

W punkcie trzecim natrafiamy na zwodnicze założenie głoszące, iż zbieżnościom cech formalnych odpowiadają zbieżności ich kontekstów. Korelacja taka, choć często spotykana, występuje jednak u boku innych możliwych kombinacji, o których zwykle łatwo się zapomina. Jeden z reprezentantów relatywistycznej orientacji w północnoamerykańskiej antropologii kulturowej — C. E. Osgood zajmujący się studiami porównawczymi nad kulturą zwrócił uwagę na możliwość występowania aż czterech rozmaitych interpretacji faktycznych czy domniemyanych podobieństw międzykulturowych. Otóż w sytuacji pierwszej to, co w rzeczywistości jest tożsame, może być wyrażone w odmienny sposób. Jednocześnie to, co wyrażane jest podobnie, może w rzeczywistości występować pod zupełnie odmiennymi postaciami. Trzecia ewentualność zachodzi wówczas, gdy to, co występuje w rzeczywistości pod zbieżną postacią jest również wyrażane w analogiczny sposób. Przypadek czwarty obejmuje sytuacje, w których to, co w rzeczywistości jest odmienne, wyrażane jest także w odmienny sposób<sup>60</sup>. Z zestawienia tego wynika jasno, iż tylko trzecia przytoczona przez Osgooda ewentualność podpada całkowicie pod schemat stosowany przez archeologów wykorzystujących analogie. Zwykle zaś zupełnie nie bierze się pod uwagę możliwości ujętych w pierwszym i drugim przypadku.

W punkcie czwartym najpoważniejszym mankamentem jest zwykle ignorowanie faktu, iż analogie etnograficzne mogą dostarczać jedynie pewnego zestawu ewentualnych możliwości rekonstrukcji, nie mają natomiast mocy przesądzenia o słuszności jednej tylko interpretacji. Stąd trafne wydaje się stwierdzenie A. Prinkego, który pisał, że „z reguły dane etnograficzne zdolne są bardziej pomóc archeologowi w sposób pośredni, niż wprost”<sup>61</sup>.

W ten sposób dochodzimy do punktu końcowego (piątego), przy którym należy powiedzieć o bezwzględnej konieczności weryfikacji wszystkich tych alternatywnych rozwiązań na podstawie ich konfrontacji z materiałem archeologicznym i jego prahistoryczną interpretacją. Taka konfrontacja dostarcza argumentów podtrzymujących lub odrzucających etnograficzne sugestie

<sup>60</sup> C. E. Osgood, *On the Strategy of Cross-National Research into Subjective Culture, w: The Social Sciences. Problems and Orientations. Selected Studies*, The Hague—Paris—La Haye 1968, s. 499 - 507. W podobnym duchu, choć nie tak precyzyjnie wypowiadał się już znacznie wcześniej (1935 r.) T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, New York 1974, s. 361 - 362.

<sup>61</sup> A. Prinke, *Możliwości porównawczego stosowania...*, s. 65.

oraz spośród wielu z nich umożliwia wybór koncepcji najwłaściwszej. Możliwa również do przyjęcia jest częściowa akceptacja zachodząca wówczas, gdy tylko pewne elementy etnograficznego kontekstu zostają wykorzystane w archeologicznej interpretacji, inne natomiast ulegają wyeliminowaniu ze względu na ich rozbrat z materiałem pradziejowym. A zatem w toku wykorzystania danych etnograficznych dwa razy dokonać należy weryfikacji analogii: po raz pierwszy w trakcie ich wstępnej selekcji, wykorzystując do tego celu ustalenia współczesnej etnologii i po raz wtóry, stosując już kryteria archeologiczne i prahistoryczne podczas rekonstrukcji kultury pradziejowej.

Na zakończenie warto się przez chwilę zastanowić nad warunkami i okolicznościami, które mogłyby sprzyjać wyeliminowaniu wad występujących we wnioskowaniu przez analogie oraz jednocześnie upowszechnieniu tych zasad wykorzystania materiału etnograficznego, o których pisaliśmy już wyżej.

Wydaje się, iż krytyczna weryfikacja tych dotychczasowych ustaleń archeologii i prahistorii, które oparte zostały na etnograficznych analogiach byłaby ze wszech miar wskazana i pożądana. W ten sposób udało się być może choć w części wyeliminować z obiegu te powielane wciąż tezy, które nie mają uzasadnienia, są zdezaktualizowane i hamują rozwój badań. Takiemu „rozliczaniu” się z dotychczasowymi hipotezami i teoriami powinna jednak towarzyszyć większa dyscyplina metodologiczna i ściślejsze przestrzeganie zasad metodyki badań porównawczych w trakcie nowo podejmowanych studiów, co z całą pewnością przyczyniłoby się do bardziej uprawomocnionego formułowania twierdzeń naukowych. Konieczne byłoby także takie oddziaływanie, które przyniosłoby dalsze wzbogacenie pozaźródłowej wiedzy archeologów i prahistoryków o elementy bieżących teorii etnologicznych. Pamiętajmy przecież o tym, iż od „jakości” tej wiedzy zależy w dużym stopniu treść pytań stawianych źródłom<sup>62</sup>. Tymczasem odczuwa się stale „niedostateczną znajomość różnorodnych dróg i prawidłowości przebiegu procesów rozwoju i zmian kulturowych oraz sposobu i stopnia, w jakim odbijają się one w materiale archeologicznym”<sup>63</sup>. Braki te mogłyby zostać uzupełnione ogólną wiedzą antropologiczną o regularnościach i mechanizmach kultury, co pozwoliłoby w dużym stopniu zrelatywizować wnioski i wzbogacić nowymi inspiracjami konstruowane teorie i hipotezy.

Aby postulat ten mógł zostać spełniony, należałoby jednak kooperacji etnologii z prahistorią nadać większe znaczenie, zgodne z zajmowanym przez obie te dyscypliny miejscem w ramach nauk antropologicznych. Dyskusje, konsultacje wzajemne, wymiana doświadczeń oraz w pewnych uzasadnionych przypadkach nawet wspólne inicjatywy badawcze, np. w zakresie studiów nad wierzeniami czy sztuką, mogłyby tę współpracę uczynić interesującą i pożyteczną

<sup>62</sup> Zob. S. Piekarczyk, *Metodologiczna rekonstrukcja humanistyki a praktyka badawcza historyka*, *Studia Źródłoznawcze*, t. 15, 1971, s. 141.

<sup>63</sup> K. Godłowski, op. cit., s. 96. O roli antropologicznych uogólnień w interpretacji pradziejów i historii kultury materialnej, zob. A. Posern-Zieliński, (głos w dyskusji) *Koncepcja historii kultury materialnej*, Kw. HKM t. 19, 1971, s. 117 - 121.

dla obu stron. Z pewnością znaczną pomocą w dziele rozszerzenia interdyscyplinarnego współdziałania mogłaby być nowelizacja programów studiów przyszłych adeptów archeologii i prehistorii. Ważne, choć może nazbyt rozbudowane „wstępy” do etnograficznej faktografii warto byłoby uzupełnić wiedzą prawdziwie etnologiczną o działaniu mechanizmów kultury i społeczeństwa. Więcej także czasu można byłoby poświęcić na omówienie bieżących orientacji etnologicznych oraz, co nie mniej ważne, na krytyczny przegląd starych kierunków i szkół, z którymi badacz, chcąc nie chcąc, będzie stykał się w trakcie swej pracy naukowej, sięgając właśnie do prac źródłowych i opracowań w poszukiwaniu porównawczego materiału. Osobną uwagę należałoby poświęcić omówieniu roli analogii etnograficznych i sposobom ich właściwego stosowania, prezentując jednocześnie instruktywne przykłady nadużywania tej metody oraz wskazując na skutki i konsekwencje takiego wyjaśniania praw i faktów szczegółowych.

Przed wszystkim zaś należałoby kontynuować dyskusję nad metodami stosowania analogii etnograficznych i sposobami wykorzystania ustaleń etnologii w praktyce badawczej archeologa i prehistoryka. Tylko ona przynieść może bowiem konkretne rezultaty w postaci bardziej adekwatnych do potrzeb i metodologicznych wymogów propozycji postępowania. Skrajny sceptycyzm czy też bezrefleksyjna aprobata niewiele wniosą nam nowych treści. Tymczasem chodzi przecież o to, aby zarówno nie odrzucać tego typu wnioskowania, jak i o to, aby nie uprawiać tej metody, tak jak czyniono to zazwyczaj dotychczas. Wnioskowanie przez analogie ma bowiem w praktyce badawczej istotne znaczenie i właśnie z tej racji zasługuje na dogłębne przeanalizowanie<sup>64</sup>.

Spełnieniu tego postulatu służyć powinny rozważania o bardziej konkretnym charakterze prowadzące do uszczegółowienia dyskusji i ukazania wad i zalet tej metody w różnych typowych sytuacjach badawczych. Z drugiej jednak strony konieczne jest również rozszerzenie dyskusji i prowadzenie jej na takim szczeblu ogólności, aby ocena wartości wnioskowania *per analogiam ethnographicam* kształtowana była przez ogólne zasady komparatystyki, metodologiczne reguły badań antropologicznych i logiczną teorię nauki. Jeśli niniejszy artykuł zachęci do kontynuowania rozważań w obu zasygnalizowanych wyżej kierunkach i przyczyni się do ożywienia refleksji na temat roli danych etnograficznych w badawczej praktyce archeologa i prehistoryka, wówczas cel jego zostanie spełniony<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> J. Maternicki, *Niektóre problemy teorii i metodologii historii*, Studia Źródłoznawcze, t. 15, 1971, s. 165.

<sup>65</sup> Po oddaniu niniejszego artykułu do Redakcji ukazała się praca J. Żaka, w której autor podjął próbę rekonstrukcji kultury paleolitu. Zamiar skonstruowania „modelu przedmiotowego” na podstawie „wyabstrahowanego materiału etnograficznego” i analogii „holistyczno-strukturalnych” (!?) nie przyniósł w naszym odczuciu oczekiwanych rezultatów. Wywody autora wbrew jego zapewnieniom wykazują znaczny wpływ ewolucjonistycznego podejścia i koncepcji „naszych żyjących przodków”. Stąd też model etnologicznej interpretacji okazał się agregatem uogólnionych danych zaczerpniętych głównie

ETHNOLOGICAL INTERPRETATION AND ETHNOGRAPHICAL ANALOGIES IN  
ARCHAEOLOGICAL AND PREHISTORIC STUDIES

Critical and polemical remarks

by

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI, JANUSZ OSTOJA-ZAGÓRSKI (Poznań)

Summary

The paper contains a number of critical considerations and polemical remarks on the contemporary research practice in making use of ethnographical analogies and ethnological theories in prehistoric interpretations. The starting point of the discussion on the matter is the situation in this respect in the Polish archaeological literature. The Authors also call the readers' attention to foreign considerations on the subject. The basic assumption of the paper is a critical estimation of both an unreasoned approval of the analogy method and an extreme scepticism prevalent in that range. The Authors propose instead of both — an attitude of critical optimism as to the possibility of using in prehistoric studies the achievement of ethnology. According to the Authors' opinion, the first thing to be done in this respect is to elaborate methods of scientific cooperation useful to all concerned.

The first part of the paper specifies the merits as well as the shortcomings of such a cooperation with regard to the analysis of individual facts, and to the use of ethnological conceptions and theories. Further considerations deal with the archaeological interpretation of ethnographical facts, the selection — mostly erroneous — of those facts, and the shortcomings of the initial principles of their verification. The Authors call attention to the basic differences between the ethnological and the prehistoric methods of reconstruction of socio-cultural system, underlining the application principle of law of correlation of artifacts (as material results of behaviours), with behaviours as such, in the studies on the prehistoric communities.

Confronting the main shortcomings of the use in both archaeology and prehistory of ethnographical analogies, the Authors present propositions aiming at correction of the principles of their application. In the first stage of research, the most difficult thing to achieve is undoubtedly the selection of the proper analogy variant. The best results are obtained not by an arbitrary choice of the analogy, but by holding on to criteria of selection which take in consideration the kind of man's natural and cultural environments and the laws of correlation of certain phenomena, as it is well known that assemblages of similar structure should be compared with each other. Another advisable way of

z XIX-wiecznych realiów kulturowych tubylczej Australii i uzupełniony został teoretyczną interpretacją, w której krzyżują się koncepcje marksistowskiej teorii rozwoju społecznego, materialistycznej wersji ewolucjonizmu, fenomenologizmu M. Eliadego, croceańskiego historyzmu R. Pettazoniego i szkoły morfologicznej A. Jensena. Model ten został skonstruowany po to, aby odkryć tajniki struktury społecznej ludności paleolitu i wedrzeć się w jego „mitoprahistorię”. Jednakże zamiast tego autor przedstawił nam własną syntezę materiałów etnograficznych podporządkowaną wizji kultury australijskiej. Na mankamenty takiego postępowania badawczego staraliśmy się zwrócić uwagę w naszym artykule, to zaś, iż inkryminowane koncepcje zostały przedstawione w nowej teoretycznej interpretacji oraz wzbogacone o dyskusyjną w tym kontekście terminologię, w niczym istotnym nie zmienia intencji i aktualności naszych uwag krytyczno-polemicznych. Zob.: J. Żak, *Próba przedmiotowego modelu kultury społeczeństwa młodszego i schyłkowego paleolitu (strefy śródziemnomorskiej)*, Fontes Arch. Posn., t. 25, (1974) 1975, s. 28 - 59.

proceeding is the analysis of cultural traits singled out from one of more stages of development of the same cultural sequence, which is in fact a variant of the comparative retrogressive method.

Further on the Authors introduce the differentiation of various kinds of analogies: 1) classification analogies, selected according to the principle of the concordance of the cultural type and the natural environment, 2) local analogies concerned with the elements of assemblages originating from various stages of the same cultural sequence, and 3) universal analogies, resulting for example from the essence of technological processes, the uniformity of the human psyche, the biological determinants of cultural behaviours, etc.

While turning towards the interpretative ethnological context of applied analogies, the danger becomes imminent of penetration into prehistory of outdated theories. The context of ethnographical analogies is being usually interpreted according to some explicative ethnological concept. Should the latter happen to be erroneous or groundless, its adoption for prehistoric reconstruction purposes must result in deformation of the achieved image of the past. Among the lasting elements of this interpretation are commonplace axioms or scientific dogmas taken over rather uncritically from old authors, still kept in high esteem owing to tradition. The considerable part of such misunderstandings result from the acceptance of outdated ethnological concepts. This concerns first of all the influence of the evolutionism, of the theory of "our living ancestors", of the social and ethnic classification of archaeological materials, and of the theories of primitive form of religion.

In the later parts of the paper the Authors show on examples the typical ways of obvious abuse of the method of ethnographical analogies. They pointed out that analogies selected in an unjustified way used sometimes as illustrations or pieces of camouflage, meant to increase the truthfulness of some considerations. According to the Authors' opinion, the remedy against this consists in endeavours to achieve a higher quality level of background knowledge, assisted by the interdisciplinary cooperation, the exchange of research experiences, and the factual consultations.

However, it should be well kept in mind that convergencies of formal features are not always accompanied by convergencies of their contexts, which happens to be admitted on the quiet by many specialists. Such a correlation is frequent, but many other combinations also may happen. Therefore the stipulation is indispensable, though frequently forgotten in practice, that the rich comparative (ethnographical) material can but supply the assemblage of variants making possible the choice of one of the admissible alternatives of reconstruction. Those data can by no means decide on the fitness of an unique and only interpretation. This confirms the absolute necessity of the verification of all the obtained alternative solutions on the grounds of their definitive confrontation with the archaeological material and its prehistoric interpretation. Such a confrontation affords the possibility to select the most probable variant and to formulate on these grounds a proper archaeological hypothesis. Thus, while making use of ethnographical data, we are bound to effect a double verification of the analogies — first in the course of their initial selection, on the bases of the assumptions of modern ethnology, and once more, while reconstructing the prehistoric culture using archaeological criteria.

The interchange of opinions and experiences concerned with the methods of application of ethnographical analogies and with the use of ethnological assumptions is indispensable. Such considerations should reinforce their concrete character, making the discussion more comprehensive and presenting the merits and shortcomings of the method under consideration in various research situations. On the other hand, the range of the discussion must be extended to permit an estimation of the value of conclusion "per analogiam ethnographicam" on the grounds of the general principles of the comparative methods, the methodological rules of anthropological investigations and the logical theory of the science.