

Sławomir Kadrow

The Early Copper Age: socio-cultural process in modern sociological interpretation

Introduction

The paper presents new interpretations of material culture and socio-cultural processes implied by selected modern sociological theories. To demonstrate the potential of these new concepts, their interpretational models have been juxtaposed with major approaches to the Early Copper Age that dominate in traditional archaeology.

An interesting hypothesis concerning the beginnings and nature of the Copper Age was proposed by Jan Lichardus. By describing his subject as *Die Kupferzeit als historische Epoche* (1991a), Lichardus defined himself as an interpreter of the past understood as a historical process. His valuable multi-layered (re)construction of an important period of European prehistory may serve to illustrate methods of interpreting material culture in culture-historical archaeology (for a more extensive analysis of Lichardus' views, see Kadrow 2008a).

Jan Lichardus (1991c; cf. also Ivanov 2000), while undertaking the ambitious and difficult task of defining the Copper Age as a historical period, focuses on a synthesis of passive local (Balkan) Old Neolithic models with dominant elements of the Eneolithic culture of animal breeders coming from steppes of northern Pontus. Accepting the thesis of the complex and internally diversified nature of Varna culture communities (after e.g. Renfrew 1978; Ivanov 1988), and following Marija Gimbutas' theory that steppe cultures had a decisive impact on all significant events and phenomena in European prehistory (e.g. Gimbutas 1982; cf. harsh criticism of that opinion in Häusler 1996), Lichardus claims that highly diversified social structures, exemplified by Varna culture communities, were able to develop only when a higher social layer of animal breeders from the Black Sea steppes had penetrated the local agricultural and egalitarian society (Lichardus 1991b; 1991c). He writes: "Only by relationships with nomadized groups of the population from northern Pontus can one explain crucial structural transformations within the Kodžadermen-Gumelnița-Karanovo VI cultural complex" (Lichardus 1989, 21).

The adaptation, not mere imitation, of foreign patterns to local traditions led to the emergence of the Copper Age civilisation. Contacts between Pontic herdsmen and Balkan farmers were mutually advantageous (Lichardus 1991a, 191). Similar mechanisms were described by Joachim Werner (1956) in relation to the impact of steppe peoples (Huns) on indigenous farming communities (Germanic tribes) in the period of migrations, and from a broader temporal perspective by Georg Kossak (1974). It is their reasoning that has become Lichardus' model in his research on new social and cultural structures on the western coast of the Black Sea in the 5th millennium BC (Lichardus 1991a, 191). Of course, the population of herdsmen was the active (migrating, aggressive, superior) participant in that model of mutual influences of the pastoral and the farming communities.

It is worth noting that animal breeders from the steppes could not have migrated into the environment of agricultural population, because there was no such population (Todorova 2003). In the late 6th millennium and throughout the 5th millennium BC, the cultural complex of pastoral nomads had no developed social structures in the steppes of northern Pontus; such structures only appeared there in their classical form together with the much later Catacomb culture. Even the Yamna culture has been called a culture of “half-nomadic cattle breeders”, due to the internal structure of animal husbandry (Rassamakin 1994, 70). Pre-Yamna cultures, however, did not evolve in the open steppe that supposedly determined their pastoral and nomadic nature, but in valleys of large East European rivers, which had completely different ecological character (Rassamakin 1994, 33–42; Rassamakin 1999, 154–156; Videiko 1994, 7–9). The same may be true of central Asia (Kislenko, Tatarintseva 1999, 214). Lichardus' opinions have been treated with reserve by palaeozoologists as well (Benecke 1994, 288–310; Benecke, von den Driesch 2003, 80–81; Levine 1999, 53–54). Of course, there have also been voices supporting his view on the pastoral and nomadic character of those cultures (e.g. Anthony, Brown 2000, 76–84; Anthony, Brown 2003, 64–66).

In general, Jan Lichardus' hypothesis shows many weaknesses, among others for purely archaeological reasons (e.g. Häusler 1994; Lichter 2001), and his disregard of the taxonomic independence of the Hamangia-Varna culture sequence of Kodžadermen-Gumelnița-Karanovo VI” culture complex. A crucial factor in the negative evaluation

of the theory, however, is the incorrect (too early) dating of the Sredniy Stog II culture. According to recent chronology, this culture was undoubtedly younger than the Varna cemetery (cf. e.g. Rassamakin 2004, 180–185; Higham *et al.* 2008), to say nothing of the whole sequence of the Hamangia and the Varna cultures (e.g. Bojadžiev 2002).

Burial rites for adult males in Varna are now associated with indigenous Mesolithic traditions, not with eastern influences (Häusler 1995b, 50–57; Lichter 2001, 149–153, Fig. 71), and the custom of burying the dead in cemeteries situated outside settlements (Zvelebil 1986, 172; Häusler 1994, 23), known also from Central Europe in the Early Neolithic Age (Pavúk 1972; Nieszery 1995; Lichter 2001, 199). Social structures in Varna, too, tends to be interpreted in an entirely different way (cf. e.g. Biehl, Marciniak 2000). Moreover, researchers argue in favour of a different chronology and origin of many elements of material culture traced by Lichardus to northern Pontus, e.g. stone sceptres (Häusler 1995b, 47–49) and bone or metal discs and pendants (Voinea 2008, 80–82).

Despite the very long time during which the Copper Age communities on the western coast of Black Sea were formed (cf. Bojadžiev 2002; Boyadziev 2008), Lichardus analysed them in a synchronic way. In the central part of the Varna cemetery, Lichardus identifies five groups of graves (A–E) from their richness, choice of burial place, and the arrangement and quality of the graves themselves. The graves represent the same temporal horizon, and their internal diversity does not depend on the gender of the buried. The burials also evidence various religious affiliations. Lichardus interprets that diversity as indicative of an hierarchical social system: social significance of particular persons is reflected in ritual groups, the size and depth of grave pits, places chosen for burial, grave goods (noble metals in particular, symbols of power and status), and the quality of workmanship (Lichardus 1991a, 184).

In his analyses, Lichardus follows a specific sociological conception. He maintains that every society has its own distinctive stable structure that regulates relationships between individuals and groups. In every society, people differ in many respects, including their biological characteristics, age, sex, ethnicity, beliefs, occupations, possessions, and legal and political positions. Depending on the criteria used, we may determine the membership of a particular person in one or another social group (Lichardus 1991b, 181).

Summing up Lichardus' achievements one should point out some essential elements of his hypothesis. First of all it is based on a conviction that migrations had an important role as the main stimulus of cultural change. In his opinion migrations of Indo-Europeans played a special role in some key moments in the history and the evolution of civilisation. Of course, the view that the steppe (or, more generally, eastern) cultures exerted deep cultural influence is by no means shared by all researchers (cf. Häusler 1996; Kadrow 2001, 188–201; Lichter 2001; Todorova 2003). In truth, the theory of steppe migrations has often been expounded in archaeological research on cultural change in various parts of prehistory, particularly the Copper Age and later periods (cf. e.g. Gimbutas 1977; 1979; Parzinger 1998, 457–459; Anthony 2007). Its popularity and persistence results from the mythological nature of views on the beginnings of the Indo-Europeans (cf. e.g. Häusler 1992; 1995a). The presence of myths in scholarship is by no means unusual (Kolakowski 2009, 13–22). They are arbitrarily arranged images of the past, with some elements missing, and with fictional elements functioning on equal terms with real ones. The essential trait of scientific myths is reluctance to verify them on the part of researchers and theses included in myths are treated as a given (Topolski 1996, 270–274). Of course, not everyone succumbs to the charm of that particular myth (cf. e.g. Zimmer 1990; Renfrew 2001, 27–66).

Migration theories are given archaeological credence through reconstruction of historical processes occurring in a relatively short time. Instead of long-lasting phenomena developing over whole generations and centuries (e.g. slow gradual internal differentiation of the Hamangia and Varna communities that lasted 700–800 years; e.g. Todorova 2002b; 2003), researchers focus on relatively sudden events which can only, or most likely, be explained with migrations, especially those from the North Pontic steppes (Lichardus 1991b; cf. also Lichardus, Vladár 1996; Batora 2006).

Lichardus applies a neo-evolutionist and functionalist view of social groups as stable systems (Turowski 1999, 53, 54) that change only under the influence of external factors (here: migration). This view stands in contradiction to the position, now dominant in sociology, that a community is a dynamic, historically shaped phenomenon undergoing transformations that are mostly determined internally (cf. e.g. Giddens 2003, 331–406; Sztompka 2007, 67–77).

In general, too much evidence provided by various disciplines contradicts Jan Lichardus' interpretation of the Copper Age. From the perspective of theories of social development, too, his model (Lichardus 1991b; 1991c) is not the only possible one (e.g. Biehl, Marciniak 2000) nor, among many possibilities, the best one (e.g. Vandkilde 2006c).

Socio-cultural process in modern sociological interpretation

The approach to interpreting material culture and socio-cultural processes presented in this paper as an alternative to culture-historical archaeology is based on new sociological theories which reject the metaphor of society and culture as an organism. This metaphor has shaped the notion of reality and sociocultural change in a majority of archaeological approaches (from classical evolutionism to traditional archaeology to "new archaeology").

At its very beginnings, sociology made a distinction between "social statics" and "social dynamics" (August Comte), or "structure" and "function" (Herbert Spencer), drawing an analogy between society and a biological organism (Turner 2006, 9, 10). Social statics (the structure) were considered as the anatomy of society (its components and their arrangement), by analogy with the anatomy of a human body and its organs, while social dynamics (the function) focused on processes within society, modelled on the physiology of a biological organism (breathing, metabolism etc.). The organic metaphor, typical of the classical approach to social change, was a kind of "original sin" determining the further development of theory and practice in sociology. Ideas of organic processes may be found in the theory of social systems, functionalism and structural functionalism (Sztompka 2007, 20). Spencer viewed social change as resulting from primary factors (e.g. climate, soil and flora, physical traits of human beings, their intelligence and character) and secondary cultural factors (Szacki 2007, 302–304).

The social system theory interprets a 'system' as a whole composed of many interrelated elements, separated from other systems, e.g. an organism, a planet, society. Society as a system consists of numerous subsystems (e.g. economy and politics) that may also be treated as systems composed of subsystems. Its *equilibrium* depends on processes taking place within it (cf. Turner 2006, 32–48). Thus, structural change of organisation and relationships between elements leads to social change.

Major transformations change the system itself, lesser ones result only in changes within the system (Sztompka 2007, 2–22).

More recent sociological concepts question the need for distinguishing social statics from social dynamics, and the legitimacy of the organic and systemic model of society inspired by natural sciences. The emphasis is placed on events and processes rather than on things and states. Embracing this dynamic model of social life leads to emphasis of the diachronic (historical) perspective rather than the synchronic one. The concept of *praxis* as a level that synthesises functioning structures and active subjects plays an important role in this approach (Sztompka 207, 204–208).

In Piotr Sztompka's theory of social becoming (Sztompka 1991) society as a subject of research is no longer viewed as a "hard" system: what has hitherto been understood as social groups and structures becomes specific clusters of social relationships. The "soft" field of social relationships is analysed in four dimensions: ideal, normative, interactive and distributive. The ideal dimension (beliefs, convictions) involves the ideological domain, the normative dimension (norms, regulations) refers to the domain of social institutions, and the combined relationships of ideology and social institutions constitute what is traditionally termed culture. The interactive dimension determines the domain of social organisation, the distributive dimension refers to the domain of social hierarchy, the two together shaping society *sensu stricto*, as it is usually called (Sztompka 2007, 24–27). Unlike in the systemic model, changes and processes in the social field model are truly continuous, never discrete or intermittent, and processes taking place in the four dimensions are interrelated.

In Anthony's Giddens view of the constitution of society, structure and agency are inseparable. Structure refers to people using rules and resources during their interaction over time and space, not to an external framework of social organisation (Giddens 2003, 16–24). Social reality comprises sustained processes of organisation and disorganisation rather than in stable social groups. It rests on the process of structuration – that is the active production and reproduction of social structure (Giddens 2004, 686–688). Giddens' formula of the duality of structure is intended to overcome the oppositions of subjectivism vs. objectivism and subject vs. object (Turner 2006, 571–584).

A similar idea lies behind Pierre Bourdieu's research, aimed at bridging the gap between objectivism and subjectivism (Turner 2006, 593). Bourdieu uses two key concepts: *habitus* and field. The *habitus*, as a combined result of socialising factors affecting individuals in their lifetime, stemming from their internalization of social norms and values, is formed by all the acquired and consolidated dispositions to perceive, assess and respond to the world according to patterns accepted in a given environment (Bourdieu 2005, 215–222). The field is a relatively autonomous microcosm (e.g. economy, science, settlement), within the social universe, ruled by its own logic and producing practices and interrelations peculiar to itself (Bourdieu 2005, 280–285).

Another concept may also be regarded as an attempt to remove the dichotomy between the subjective and the objective, the static and the dynamic, in social sciences. It is Jürgen Habermas' (1999; 2002) reconceptualised theory of social evolution and his related theory of communicative action. Both theories are historical in nature (Kmita 2004, 87–89). Social evolution is described as a process of structural diversification and problems arising from integration of complex systems, leading to adaptation in the system that increase social ability to cope with the (changing) environment. Society's capability to respond to problems generated by its environment is shaped by entire social knowledge, which in turn is determined by views and knowledge of individual people (Habermas 1983, 476–508).

The views of classical evolutionists in the social sciences, who claimed that the same innovations and institutions appeared independently in various places time and time again due to psychological uniformity of humankind, provoked a reaction – that is diffusionism. The culture-historical school of archaeology, initiated by Gustaf Kossinna, developed in the same intellectual climate. The romantic, strongly relativistic and inherently nationalistic German concept of *Kultur* was grounded in the folklore tradition of *Volkskunde* and opposed to the rationalistic and universalistic post-Enlightenment concept of civilisation, rooted in the tradition of social evolutionism (cf. Elias 1969). Kossinna was interested in the diversity of local cultures, and he was the first to define archaeological culture in more detail, which he understood as a complex of similar finds from a given area and period. In his opinion, archaeological culture, thus defined, was linked to a specific ethnos. His aim was to find the oldest historically

identifiable vestiges of Indo-European tribes, mostly German, and to track their even more remote past with distribution maps of artefacts which he attributed to those tribes (Kossinna 1911).

Culture-historical archaeology may now be regarded as “innocent” (cf. Clarke 1973), as its supporters were not interested in its theoretical basis, and they engaged in research guided largely by their common sense (Gosden 1999, 472). However, it was deeply attached to the organic metaphor of culture and society. Cultural change was viewed mostly in terms of diffusion and migration, associating the latter with a change of the whole repertory of material culture, while changes limited to the governing elite were linked to invasions. They saw people as conservative, resistant to change and generally not very innovative, while cultures were interpreted as static by nature, changing only with the changing population (Bintliff 1984, 17).

In their research, processual archaeologists have taken neo-evolutionist and systemic approaches, adopting the classical division of social organisation into “structure” and “function”, or “social statics” and “social dynamics”. One variant of processual archaeology interprets culture as a system made up of numerous subsystems, such as economy, society, religion or material culture (Clarke 1978, 42–45). The system oscillates around a state of permanence, maintaining stable relations with the environment. Change occurs when the pressure of external factors is so strong that the system cannot maintain stability, despite its mechanism for self-regulation and its constant striving for *equilibrium* (Clarke 1978, 52). In Lewis Binford’s view, culture is the “man’s extrasomatic means of adaptation” to changing environment (Binford 1965, 205). Binford perceives cultural change in Darwinist terms. To him, culture represents a pool of traits that become apparent in response to natural selection, as an equivalent of genetic variation in biological evolution (Thomas 1999, 449). Culture is involved in social adaptation to the environment and in permanence of social internal homeostasis. Cultural change takes place when the pool of cultural traits responds flexibly to changing environmental conditions.

As the name itself indicates, post-processual archaeology grew from the critique of processual archaeology, particularly of its evolutionary and functionalistic orientation from the 1960s and 1970s. Rejecting the mechanistic and organic model of society and its culture, post-processual archaeology first drew mainly on structuralism (Thomas

1999, 455–459) and then on hermeneutics (Thomas 1999, 460–463), as shown by its interest in meaning and by the conviction that the outside world is construed and processed in the human mind, rather than perceived objectively. The outside world, therefore, is received in many different ways depending on culturally determined worldviews (Gadamer 2004) – that is how we see and explain it results from our position in the world. The central role in creating meanings is played by ritual. Post-processual archaeology gives a prominent place to gender studies (Gosden 1999, 486–488). Following Anthony Giddens and his theory of structuration (Giddens 2003), it questions the sense of exploring social structures. The rejection of the positivist paradigm in the functional-processual phase of processual archaeology is largely due Ian Hodder's work (e.g. Hodder 1982; 1986).

Inter-contextual archaeology

Inter-contextual archaeology is a new direction whose research practice draws on modern sociological approaches mentioned above, renouncing the dichotomy between subjective and objective, between static and dynamic, in its study of prehistory. Its fundamentals have been set forth recently by Scandinavian researchers (Kristiansen, Larsson 2005, 4–31). While abandoning entrenched theoretical positions, inter-contextual archaeologists seek to creatively combine the processual and postprocessual traditions, and local perspectives and world system rules (Kristiansen, Larsson 2005, 4–8). This interpretational strategy helps to identify various institutions and their ideological aspects in archaeological sources (Kristiansen, Larsson 2005, 11, 12). Instead of tracing potentially random similarities in material culture, inter-contextual archaeology examines the transmission and transformation of structured records of social institutions in time and space. Thus, rather than focusing on typological similarities between material finds, it studies adaptation of a whole set of values (ethos, worldview) and their structured manifestation in iconography, regalia and monuments, for example, which generate institutions and structures significant to the historical process (Kristiansen, Larsson 2005, 32–107). This approach aims to rediscover lost inter-contextual meanings that united different institutions and behaviours in the past when they were commonly understood as part of myths and rituals, rather than today when they are

treated as separate archaeological categories such as hoards, burials, settlements and so on. This inter-contextual approach requires an integration based on a structured symbolic relationship which formerly determined relations between institutions (Kristiansen, Larsson 2005, 10–15; cf. Kadrow 2008b, 197, 198).

Communities of the Hamangia and the Varna cultures: evolving ethos of the warrior and the knight

This paper proposes an alternative to Jan Lichardus' conception of the Copper Age (Lichardus 1991b), by interpreting the period in terms of its evolving ethos and ideological and institutional basis according to the principles of inter-contextual archaeology. All moral and aesthetic aspects of a culture, by which it may be evaluated, form its ethos, while its cognitive and existential aspects are defined as its worldview. The ethos becomes intellectually reliable by being shown as a representation of the way of life indicated by the reality described by the worldview. All religions attempt to demonstrate a meaningful relation between a given people's values and the general order of existence within which the people are placed. Meaning can only be conveyed through symbols. Sacred symbols, present in the drama of ritual and in myths, relate ontology and cosmology to aesthetics and morality. They have the power to identify facts with values and at the most fundamental level, to give facts a normative significance. The number of such synthesising symbols is limited in each culture (Geertz 2005, 151–152). Of course, symbols like those occur in funeral rites, which are the main source of our knowledge of prehistoric communities, although they give insight into the prehistoric idea of what the worldview should be like rather than what it actually was (Biehl, Marciniak 2000, 201; Ossowska 2000, 9–21). It seems, however, that in the period of prehistory discussed here, the gap between the propagated and the actual worlds was still manageable (Ossowska 2000, 14).

Research into the ethos of communities inhabiting the western coast of the Black Sea from about 5000 BC to 4400 BC requires examination of historically reliable cases where differences between the status of men and women were emphasised in material terms as an important element of culture. The earliest such example illuminated by various (historical, archaeological, literary) sources comes from

Mycenaean communities (e.g. Hammond 1977, 66–108; Hauser 1974, 45–55; Dickinson 1994), credited with the heroic ethos (e.g. Hauser 1974, 45–55) centred on the archetype of a hero and a wanderer (Kristiansen, Larsson 2005, 60, 61) within courtly culture (e.g. Hauser 1974; Dickinson 1994, 153–168). These traits of the Mycenaean civilisation have also been attested by the Hittite record (Latacz 2003, 332–342). Maria Ossowska defined the Mycenaean ethos as knightly (Ossowska 2000, 22–47). Despite certain controversies (cf. the conception of the knightly ethos as exclusively medieval; e.g. Huizinga 1974; Piwowarczyk 1998), her thesis seems to be an effective analytical tool. In contrast to the heroic ethos, known also from the Middle East in the 4th and the 3rd millennia BC (Kristiansen, Larsson 2005, 62–65), and to the notion of a warrior community popular in many regions and periods (e.g. Vandkilde 2006a, 2006d), the knightly ethos as understood by Ossowska narrows the scope of research to the cultures of Hamangia–Varna, the Polgár circle, Lublin–Volhynia and Brześć–Kujavia, that is to those cases where marked polarisation of material culture depended on gender, as shown, for example, in their funeral rites (cf. Kadrow 2008a).

Varieties of the knightly ethos had a number of common characteristics as well as traits peculiar to places and periods in which the ethos was adopted. Its earliest form may be traced back to the Mycenaean culture (Ossowska 2000, 22–36), which, like that of classical Greece, was a society dominated by males. A knight (warrior) was required to demonstrate specific qualities, such as noble background, good looks, imposing build and physical strength, refinement, oratorical skill, courage, desire for fame and hospitality (Ossowska 2000, 22–27). Manlike activities included ruling, religious practices, war, hunting and sport. The most important element of a man's life was fighting, as a type of competition carried out to established rules. Old age commanded respect for its wealth of experience and travel was valued for the opportunity to gain practical wisdom in foreign lands (Ossowska 2000, 28–35). Women looked after family life. Unlike men, they were expected to remain chaste until married and to be faithful in marriage (Ossowska 2000, 33). The typically courtly culture of Mycenae (Hauser 1974, 52) was an advanced expression of the knightly ethos. As such, it must have had its less sophisticated, structurally simpler antecedents, presumably in periods which have left no written sources but have provided

specific configurations of material finds implying a pronounced contrast between the male and the female worlds and strong competition among men. Archaeological exploration (cf. Kadrow 2008a) points to the cultures of Hamangia–Varna and the Polgár culture circle as the oldest manifestations of that ethos.

The Mycenaean culture dated from the turn of the 19th and 18th centuries BC to the early 12th century BC (Dietz 1991, 316–317; Manning 1995, 214), over two thousand years later than the Varna culture and about 1500 years after the Polgár circle (the Tiszapolgár and the Bodrogkeresztúr cultures), which were of similar date to Late Neolithic and Early Bronze cultures practising gender-differentiated funeral rites (e.g. the Corded Ware culture, the Bell Beaker culture, the Mierzanowice culture).

Any research into earlier, less advanced forms of the knightly ethos must rely on a sound theory of socio-cultural evolution. One such theory, called “reconstructed historical materialism” (somewhat misleadingly, as the name refers explicitly to Marxism) has been put forward by Jürgen Habermas (1983). Contrary to Marxist views, reconstruction of human history should not be based on the notion of evolving modes of production (e.g. Legowicz 1976, 496). Rather, evolution is mediated through societies and their members, revealing itself in increasingly comprehensive structures. This “structure-formative” process is accompanied by a change in societies and in individuals with their personal and communal identities. Evolution gives rise to inter-subjective communities of a higher order rather than to macro-subjects (i.e. various social units). When developmental logic (a rational model of the hierarchy of increasingly comprehensive structures) is separated from developmental dynamics (processes through which empirical substrates evolve), history no longer has to be perceived as unilinear, necessary, continuous and irreversible (Habermas 1983, 487).

Accordingly, genetic explanation (reasons for a given stage of development reached by a given society) should be distinguished from structural explanation (mechanics of a system governed by the logic of structures obtained at each stage). The same developmental phase may be reached in different ways, which contradicts the unilinearity of development. Nothing can guarantee continuous evolution. Marginal conditions decide whether society stays at a given developmental level or solves its systemic problems by evolving new structures. Evolution-

ary regression is possible. What is irreversible is not an evolutionary process in itself but a sequence of structures the society must form one after another, if it undergoes evolution (Habermas 1983, 488).

While reconstructing the evolving forms of the knightly ethos, therefore, it is not necessary to refer to their developmental dynamics. Nor is it necessary to provide a step-by-step reconstruction of a genetically understood sequence of events leading from the beginnings of the ethos in the Hamangia-Varna culture to its advanced Mycenaean form. What is more pertinent to our study is developmental logic, along with structural explanation. We need not look for chronological staging posts between the Early Eneolithic on the western Black Sea coast and the Mycenaean culture. The history of the knightly ethos in periods well illuminated by written sources shows that the sequence of its historical forms had gaps which did not result from incomplete sources but were structural in their nature (e.g. the gap between the ethos of “proud men” in classical Greece and the chivalric ethos of the Middle Ages). For that reason, we should not worry about the lack of so-called cultural continuity between the end of the Polgár circle and, for example, the early Corded Ware culture, as both cultural traditions separately created conditions for the knightly ethos to appear.

Rejection of Lichardus’ notion of the Copper Age as a historical period shaped largely by external influences and migrations from the North Pontic steppes (Lichardus 1991b; 1991c), requires a return to the idea of locally conditioned change of the indigenous Mesolithic cultural environment (Lichter 2001; Todorova 2002a; 2003). It seems useful here to evoke the theory of “great endogenous evolutionary advances” (Habermas 1983, 494–495), originating from Max Weber’s study of the effect of Protestant ethics on the rise of capitalism (Weber 1984, 209–260; Weber 2002, 440–442; Habermas 1999, 370–410) and reminiscent of the idea of “epoch-making cultural mutations” resulting in the development of higher cultures, such as Mesopotamian kingship in particular at the beginning of the 4th millennium BC or earlier (Campbell 2004, 72–74). For the great endogenous evolutionary advances, the development of productive forces was their consequence, not their condition: “the consciousness of men determined their social being” rather than “their social being determined their consciousness” (Habermas 1983, 495). It was Protestant ethics and the Protestant theory of salvation in particular that brought about the

rise of capitalism and unprecedented economic development, not vice versa (Weber 1984, 209–260). It was the conception of mathematically governed cosmic order conceived and elaborated by an educated caste of priests during their regular observation of the sky that led to the stable forms of state authority and to the flourishing state organisations in the Middle East (Campbell 2004, 72–74). And it was the creative synthesis of experiences of local Mesolithic and Neolithic communities, not the Pontic migration, that resulted in gender-differentiated funeral rites and in subsequent demand for prestigious objects (made of gold, copper, stone, sea shell etc.) with which men legitimised their privileged social position.

The differentiation of burial rites described in this paper is mainly based on gender (cf. e.g. Dornheim *et al.* 2005, 42–47, 63), not on sex. Anthropology provides many examples of a third gender and other forms of transsexualism. Gender and relations between genders have been conditioned by sex-based divisions of labour, by roles, tasks and the status of men and women in social life. They have also resulted from cosmological beliefs, symbolic principles and propositions (Moore 2004, 402–403; cf. Béteille 2004, 315). The lack of anthropological markings of the sex of burials, therefore, should not be given too much importance (e.g. Anders, Nagy 2007, 88), since analyses discussed here centre around gender, not sex.

Communities of the Hamangia–Varna culture and the Polgár circle made efforts to emphasise socio-cultural differences between genders. Although the practice began earlier (e.g. Nieszery 1995, 110), it assumed real significance at the turn of the Neolithic and the Eneolithic Ages (Anders, Nagy 2007, 91). The blending of two very different traditions of the Neolithic and the Mesolithic (Todorova 2003) was a great cultural change that initiated a sequence of inadvertent social and economic processes which required symbolic interpretation and ideological legitimisation. This long-lasting phenomenon (about 700 years; cf. Bojadžiev 2002; Higham *et al.* 2008) was reflected in multi-layered transformations of funeral rites (Boyadziev 2008), which are an excellent illustration of the dynamic theory of “social becoming” (Sztompka 2007, 202–219).

This great change gave rise to communities whose culture revolved around the male–female dichotomy (e.g. Häusler 2000, 342–343). Separation of burial places (cemeteries) from settlements indicated more

pronounced cultural separation of the world of the dead from the world of the living (Chapman 1997). An economy based on primary products was superseded by an economy based on secondary agricultural products (Sherratt 1983). Men took over the dominant role characteristic of women in the Early Neolithic Age (Hodder 1995, 67–76), in a process defined in classical anthropological literature of the evolutionist orientation as a transition from matriarchy to patriarchy (e.g. Morgan 1877; Engels 1884).

The processes described here, reflected in the archaeological record, correspond to Habermas' 'great endogenous evolutionary advances'. Neolithic and Mesolithic communities met on the western coast of the Black Sea in the late 6th millennium BC, when groups of hunters and gatherers inhabiting rich ecological environments on large rivers (e.g. Around the Iron Gates on the Danube) or on sea coasts (e.g. in the Dobruja region) had already undergone deep socio-cultural transformations induced by Early and Middle Neolithic communities evolving in the Balkans for some time (Whittle 1996, 24–36). Here and there, funeral rites included the practice of emphasising gender differences with specific grave inventories (cf. Nieszery 1995, 110). The custom of burying the dead in cemeteries outside settlements was gradually established (e.g. Pavúk 1972; Podborský 2002). Neolithic communities were receptive to new influences, as shown by the broad distribution of Spondylus shell ornaments in the 6th millennium BC (Müller *et al.* 1996). These were the main elements in a set of necessary but insufficient conditions for the rise of more comprehensive social structures (in this case, the knightly ethos). The fact that the assimilation of Mesolithic and Neolithic communities took place in Dobruja, a semi-arid area where continuation of typically Mesolithic activities (wild ass hunting and seafood gathering) stood a far better chance than digging stick agriculture, was an additional element which to some extent determined the direction of further changes (Todorova 2002a, 356, 357).

The key factor, however, was the necessity to symbolically interpret the new privileged position of men (Mesolithic hunters) in the Neolithic culture where a more important role had previously fallen to women. Mesolithic values acquired special valorisation when Mesolithic rules of funeral rites were consistently assigned to men, while Neolithic traditions continued in female burials. Those practices are archeologically expressed in the custom of providing male burials with

increasingly rich prestigious objects, mostly of metal. Moreover, male burials were exclusively associated with weaponry, while metal ornaments occurred more and more frequently in female graves (Boyadziev 2008), which gained significance with time. The need to emphasise and legitimise men's new role was the driving force behind rapid development of metallurgy and economic transformations of widening scope, aptly termed "the secondary products revolution" (Sherratt 1983).

An important role in these socio-cultural changes was played by Late Neolithic communities in the Tisza River basin. Gender-differentiated funeral rites, with men buried in a contracted position on their right side and women in a contracted position on their left side, evolved on the Tisza River as early as the Late Neolithic Age (Anders, Nagy 2007, 84). The association of the right side with men and the left side with women is known from a majority of later cultures which observed similar forms of funeral rites (e.g. the Polgár circle, the Lublin-Volhynia culture, the Brześć-Kujavia group, the Corded Ware culture, the Carpathian Epi-Corded cultural circle with the Mierzanowice and the Füzesabony cultures; cf. Kadrow 2001, 120–127), the exceptions being Central European groups of the Bell Beaker culture (e.g. Primas 1977, 8) and certain cultural units in the Early Bronze Age, e.g. Adlerberg, Straubing (Primas 1977, 51–55), Singen (Krause 1988, 43–44) and Maroş (Girić 1971), where women were buried on their right side and men on their left side.

The Late Neolithic communities on the Tisza were exposed to cultural influences from many directions (Raczky *et al.* 2007), and themselves also impacted adjacent areas, which facilitated adaptation of Early Eneolithic models from the western Black Sea coast and contributed to the dissemination of funeral rites (e.g. in Kujavia and north of the Carpathians, in Volhynia and Małopolska). However, while the cultures of the Carpathian Basin and the Polgár culture circle fully adapted and elaborated early forms of the knightly ethos (Vandkilde 2006c), regions further north seem to have contented themselves with importing selected elements only.

But continuation and development of the gender-differentiated funeral rites in Late Neolithic and Early Bronze cultures (cf. Vandkilde 2006a; 2006b; Harde 2006; Harding 2007, 46–70) associated with thriving warrior communities (Vandkilde 2006a; 2006b) are a separate issue.

References

- Anders A. and Nagy E. G. 2007. Late Neolithic Burial Rites at the Site of Polgár-Csőszhalom-Dűlő. In J. K. Kozłowski and P. Raczky (eds.), *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. Kraków, 83–96.
- Anthony D. W. 2007. *The Horse, the Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton–Oxford.
- Anthony D. W. and Brown D. R. 2000. Eneolithic horse exploitation in the Eurasian steppes: diet, ritual and riding. *Antiquity* 74, 75–86.
- Anthony D. W. and Brown D. R. 2003. Eneolithic Horse Rituals and Riding in the Steppes: New Evidence. In M. Levine, C. Renfrew, K. Boyle (eds.), *Prehistoric steppe adaptation and the horse* (= *McDonald Institute Monographs*). Cambridge, 55–68.
- Bátora 2006. *Štúdie ku komunikácii medzi Strednou a Východnou Európou v dobe bronzovej*. Bratislava.
- Benecke N. 1994. *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung*. Stuttgart.
- Benecke N. and von den Driesch A. 2003. Horse Exploitation in the Kazakh Steppes during the Eneolithic and Bronze Age. In M. Levine, C. Renfrew and K. Boyle (eds.), *Prehistoric steppe adaptation and the horse* (= *McDonald Institute Monographs*). Cambridge, 69–82.
- Béteille A. 2004. Rasa, kasta i pleć kulturowa. In M. Kempny and E. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa, 312–328.
- Biehl P. F. and Marciniak A. 2000. The Construction of Hierarchy: Rethinking the Copper Age in Southeastern Europe. In M. W. Diehl (ed.), *Hierarchies in Action: Cui Bono?* (= *Center for Archaeological Investigations, Occasional Papers* 27). Southern Illinois University, 181–209.
- Binford L. R. 1965. Archaeological systematic and the study of culture process? *American Antiquity* 31, 203–210.
- Bintliff J. 1984. Introduction. In J. Bintliff (ed.), *European Social Evolution. Archaeological Perspectives*. West Chilmington, 13–39.
- Bojadžiev J. 2002. Die absolute Chronologie der neo- und äneolithischen Gräberfelder von Durankulak. In H. Todorova (ed.), *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia, 67–69.
- Bojadžiev Y. 2008. Changes of the Burial Rites within the Transition from Hamangia to Varna Culture. In V. Slavchev (ed.), *Studia in Memoriam Ivani Ivanov. The Varna Eneolithic Necropolis and Problems of Prehistory in Southeast Europe* (= *Acta Musei Varnaensis* 6). Varna, 85–94.
- Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Warszawa.
- Campbell J. 2004. *Mityczny obraz*. Warszawa.
- Chapmann J. 1997. Changing gender relations in the later prehistory of Eastern Hungary. In J. Moore and E. Scott (eds.), *Invisible People and Processes. Writ-*

- ing *Gender and Childhood into European Archaeology*. London-New York, 131–149.
- Clarke D. 1973. *Archaeology: the loss of Innocence*. *Antiquity* 47, 6–18.
- Clarke D. 1978. *Analytical Archaeology* (2nd edition). London.
- Dickinson O. 1994. *The Aegean Bronze Age*. Cambridge.
- Dietz S. 1991. *The Argolid at the Transition to the Mycenaean Age. Studies in the Chronology and Cultural Development in the Shaft Grave Period*. Copenhagen.
- Dornheim S., Lißner B., Metzler S., Müller A., Ortolf S., Sprenger S., Stadelbacher A., Strahm C., Wolters K. and Wiermann R. R. 2005. Sex und Gender, Alter und Kompetenz, Status und Prestige: Soziale Differenzierung im 3. Vorchristlichen Jahrtausend. In: J. Müller (ed.), *Alter und Geschlecht in ur- und frühgeschichtlichen Gesellschaften. Tagung Bamberg 20.-21. Februar 2004 (= Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 126)*. Bonn, 27–71.
- Elias N. 1969. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bern.
- Engels F. 1884. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*. Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung (www.mlwerke.de/me/me21/me21_025.htm).
- Gadamer H.-G. 2004. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Warszawa.
- Geertz C. 2005. *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków.
- Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Poznań.
- Giddens A. 2004. *Socjologia*. Warszawa.
- Gimbutas M. 1977. The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe. *Journal of Indo-European Studies* 5, 277–339.
- Gimbutas M. 1979. The Three Waves of the Kurgan People into Old Europe, 4500–2500 B.C. *Archives Suisses d'Anthropologie générale* 43, 113–137.
- Gimbutas M. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500–3500 B.C.: Myths and Cult Images*. London.
- Girić M. 1971. *Mokrin. The Early Bronze Age Necropolis*. Beograd.
- Gosden C. 1999. The organization of society. In: G. Barker (ed.), *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London- New York, 470–504.
- Habermas J. 1983. Próba rekonstrukcji materializmu historycznego. In: J. Habermas, *Teoria i praktyka*. Warszawa, 475–532.
- Habermas J. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego 1*. Warszawa.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego 2*. Warszawa.
- Hammond N. G. L. 1977. *Dzieje Grecji*. Warszawa.
- Harde A. 2006. Funerary Rituals and Warfare in the Early Bronze Age Nitra Culture of Slovakia and Moravia. In: T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 341–382.
- Hauser A. 1974. *Spoleczna historia sztuki i literatury*. Warszawa.
- Häusler A. 1992. Archäologie und Ursprung der Indogermanen. *Das Altertum* 38, 3–16.
- Häusler A. 1994. Grab- und Bestattungssitten des Neolithikums und der frühen Bronzezeit in Mitteleuropa. *Zeitschrift für Archäologie* 28, 23–61.

- Häusler A. 1995a. Über Archäologie und Ursprung der Indogermanen, In M. Kuna and N. Venclová (eds.), *Wither Archaeology? Papers in Honour of Evžen Nueštupný*. Praha, 211–229.
- Häusler A. 1995b. Die Entstehung des Äneolithikums und die nordpontischen Steppenulturen. Bemerkungen zu einer neuen Hypothese. *Germania* 73, 41–68.
- Häusler A. 1996. Invasionen aus den nordpontischen Steppen nach Mitteleuropa im Neolithikum und in der Bronzezeit. Realität oder Phantasieprodukt? *Archäologische Informationen* 19, 75–88.
- Häusler A. 2000. Zu den Kulturbeziehungen Südosteuropa im Neolithikum und Äneolithikum im Lichte der Bestattungssitten. *Germania* 78, 319–354.
- Harding A. 2007. *Warriors and Weapons in Bronze Age Europe* (= *Archaeolingua. Seria Minor* 25). Budapest.
- Higham T., Chapman J., Slavchev V., Gaydarska B., Honch N., Yordanov Y. and Dimitrova B. 2008. New AMS Radiocarbon Dates for the Varna Eneolithic Cemetery, Bulgarian Black Sea Coast. In V. Slavchev (ed.), *Studia in Memoriam Ivani Ivanov. The Varna Eneolithic Necropolis and Problems of Prehistory in Southeast Europe* (= *Acta Musei Varnaensis* 6). Varna, 95–114.
- Hodder I. R. 1982. *Symbols in Action*. Cambridge.
- Hodder I. R. 1986. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge.
- Hodder I. 1995. Burials, houses, women and men in the European Neolithic. In *Theory and Practice in Archaeology*. London–New York, 45–80.
- Huizinga J. 1974. *Jesień średniowiecza*. Warszawa.
- Ivanov I. S. 1988. Das Gräberfeld von Varna – Katalog. In A. Fol and J. Lichardus (eds.), *Macht, Herrschaft und Gold. Das Gräberfeld von Varna (Bulgarien) und die Anfänge einer neuen europäischen Zivilisation*. Saarbrücken, 183–240.
- Ivanov I. S. 2000. Varna and the Birth of European Civilization. In I. S. Ivanov and M. Avramova, *Varna Necropolis. The Dawn of European Civilization*. Sofia, 5–14.
- Kadrow S. 2001. *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu epoki brązu w Europie Środkowej*. Kraków.
- Kadrow S. 2008a. Gender-differentiated burial rites in Europe of the 5th and 4th millennia BC: attempts at traditional archaeological interpretation. *Analecta Archaeologica Ressoventia* 3, 49–95.
- Kadrow S. 2008b. Uwagi na temat możliwości archeologicznej identyfikacji władzy i panowania w świetle wybranych teorii ewolucji społecznej. In J. Bednarczyk, J. Czebreszuk, P. Makarowicz and M. Szmyt (eds.), *Na pograniczu światów. Studia z pradziejów międzyrzecza bałtycko-pontyjskiego ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Koško w 60. rocznicę urodzin*. Poznań, 191–202.
- Kislenko A. and Tatarintseva N. 1999. The Eastern Ural Steppe at the End of the Stone Age. In M. Levine, Y. Rassamakin, A. Kislenko and N. Tatarintseva, *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe* (= *McDonald Institute Monographs*). Cambridge, 183–216.
- Kmita J. 2004. Posłowie. Racjonalność “uwolniona od hipotez metafizycznej”. In J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Warszawa, 71–92.

- Kolakowski L. 2009. *Obecność mitu*. Warszawa.
- Kossack G. 1974. Prunkgräber: Bemerkungen zu Eigenschaften und Aussagewert. In G. Kossack and G. Ulbert (eds.), *Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag (= Allgemeines, Vorgeschichte, Römerzeit. Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte. Ergänzungsband 1/1)*. München, 3–33.
- Kossinna G. 1911. *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie*. Würzburg.
- Kozłowski J. K. and Raczky P. (eds.). 2007. *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. Kraków.
- Krause R. 1988. *Die endneolithischen und frühbronzezeitlichen Grabfunden auf der Nordstadterrasse von Singen am Hohentwiel (= Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 32)*. Stuttgart.
- Kristiansen K. and Larsson T. 2005. *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*. Cambridge.
- Latacz J. 2003. *Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*. München, Zürich.
- Legowicz J. 1976. *Zarys historii filozofii*. Warszawa.
- Levine M. 1999. The Origins of Horse Husbandry on the Eurasian Steppe. In M. Levine, Y. Rassamakin, A. Kislenko and N. Tatarintseva, *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe (= McDonald Institute Monographs)*. Cambridge, 5–58.
- Lichardus J. 1989. Kontinuität und Diskontinuität im kupferzeitlichen Totenritual Bulgariens. In R. Lauer and P. Schreiner (eds), *Kulturelle Traditionen in Bulgarien*. Göttingen, 12–35.
- Lichardus J. (ed.). 1991a. *Die Kupferzeit als historische Epoche. Symposium Saarbrücken/Otzenhausen 1988 (= Saarbrücker Beiträge zur Altertumskund 55)*. Bonn.
- Lichardus J. 1991b. Das Gräberfeld von Varna im Rahmen des Totenrituals des Kodzadermen-Gumelnița-Karanovo VI-Komplexes. In J. Lichardus (ed.), *Die Kupferzeit als historische Epoche. Symposium Saarbrücken/Otzenhausen 1988 (= Saarbrücker Beiträge zur Altertumskund 55)*. Bonn, 167–194.
- Lichardus J. 1991c. Die Kupferzeit als historische Epoche: Versuch einer Deutung. In J. Lichardus (ed.), *Die Kupferzeit als historische Epoche. Symposium Saarbrücken/Otzenhausen 1988 (= Saarbrücker Beiträge zur Altertumskund 55)*. Bonn, 763–800.
- Lichardus J. and Vladár J. 1996. Karpatenbecken -Sintašta -Mykene. Ein Beitrag zur Definition der Bronzezeit als historischer Epoche. *Slovenská Archeológia* 44, 25–93.
- Lichter C. 2001. *Untersuchungen zu den Bestattungssitten des südeuropäischen Neolithikums und Chalkolithikums (= Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Internationale Interakademische Kommission für die Erforschung der Vorgeschichte des Balkans 5)*. Mainz am Rhein.
- Lichter C. 2008. Varna und Ikiztepe – Überlegungen zu zwei Fundplätzen am Schwarzen Meer. In V. Slavchev (ed.), *Studia in Memoriam Ivani Ivanov. The Varna Eneolithic Necropolis and Problems of Prehistory in Southeast Europe (= Acta Musei Varnaensis 6)*. Varna, 191–208.

- Manning S. W. 1995. *The Absolute Chronology of the Aegean Early Bronze Age. Archaeology, Radiocarbon and History*. Sheffield.
- Moore H. L. 2004. Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii. In M. Kempny and E. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa, 402–419.
- Morgan L. H. 1877. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. London: McMillan (www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/index.htm)
- Müller J., Herrera A. and Knossalla N. 1996. Spondylus und Dechsel – zwei gegensätzliche Hinweise auf Prestige in der mitteleuropäischen Linearbandkeramik? In J. Müller and R. Bernbeck (eds.), *Prestige – Prestigegüter – Sozialstrukturen. Beispiele aus dem europäischen und vorderasiatischen Neolithikum*. Bonn, 81–96.
- Nieszery N. 1995. *Linerabandkeramische Gräberfelder in Bayern (= Internationale Archäologie 16)*. Espelkamp.
- Ossowska M. 2000. *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa.
- Parzinger H. 1998. Kulturverhältnisse In der eurasischen Steppe während der Bronzezeit. In B. Hänsel (ed.), *Mensch und Umwelt in der Bronzezeit Europas*. Kiel, 457–479.
- Pavúk J. 1972. Neolithisches Gräberfeld in Nitra. *Slovenská Archeológia* 20, 5–105.
- Piowarczyk D. 1998. *Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)*. Warszawa.
- Podborský V. 2002. *Zwei Gräberfelder des neolithischen Volkes mit Linearbandkeramik in Vedrovice in Mähren*. Brno.
- Primas M. 1977. Untersuchungen zu den Bestattungssitten der ausgehenden Kupfer- und frühen Bronzezeit. *Berichte der Römisch-Germanischen Kommission* 58, 1–160.
- Raczky P., Domboróczki L. and Hajdú Z. 2007. The Site of Polgár-Csőszhalom and its Cultural and Chronological Connections with the Lengyel Culture. In J. K. Kozłowski and P. Raczky (eds.), *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. Kraków, 49–70.
- Rassamakin Y. Y. 1994. The Main Directions of the Development of Early Pastoral Societies of Northern Pontic Zone: 4500–2450 BC (Pre-Yamnaya Cultures and Yamnaya Culture). In A. Koško (ed.), *Nomadism and Pastoralism in the Circle of Baltic-Pontic Early Agrarian Cultures: 5000–1650 BC (= Baltic-Pontic Studies 2)*. Poznań, 29–70.
- Rassamakin Y. Y. 1999. The Eneolithic of the Black Sea Steppe: Dynamics of Cultural and Economic Development 4500–2300 BC. In M. Levine, Y. Rassamakin, A. Kislenko and N. Tatarintseva, *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe (= McDonald Institute Monographs)*. Cambridge, 59–182.
- Rassamakin Y. Y. 2004. *Die nordpontische Steppe in der Kupferzeit. Gräber aus der Mitte des 5. Jts. bis Ende des 4. Jts. v.Chr. (= Archäologie in Eurasien 17)*. Mainz.
- Renfrew C. 1978. Varna and the Social Context of Early Metallurgy. *Antiquity* 52, 199–203.

- Renfrew C. 2001. *Archeologia i język*. Warszawa.
- Sherratt A. G. 1983. The secondary products revolution of animals in the Old World. *World Archaeology* 15, 90–104.
- Szacki J. 2007. *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe. Warszawa.
- Sztompka P. 1991. *Society In Action: The Theory of Social Becoming*. Oxford.
- Sztompka P. 2007. *Socjologia zmian społecznych*. Kraków.
- Thomas J. 1999. Culture and identity. In G. Barker (ed.), *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London, New York, 431–469.
- Todorova H. (ed.). 2002a. *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia.
- Todorova H. 2002b. Chronologie, horizontale Stratigraphie und Befunde. In H. Todorova (ed.), *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia, 35–52.
- Todorova H. 2002c. Die archäologische Geschlechtsbestimmung. In H. Todorova (ed.), *Durankulak, Band 2. Die prähistorischen Gräberfelder von Durankulak*. Sofia, 53–60.
- Todorova H. 2003. Neue Angaben zur Neolithisierung der Balkanhalbinsel. In E. Jerem, P. Raczky (eds.), *Morgenrot der Kulturen. Frühe Etappen der Menschheitsgeschichte in Mittel- und Südosteuropa. Festschrift für Nándor Kalicz zum 75. Geburtstag*. Budapest, 83–88.
- Topolski J. 1996. *Jak się pisze i rozumie historię? Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa.
- Turner J. H. 2006. *Struktura teorii socjologicznej*. Wydanie nowe. Warszawa.
- Turowski J. 1999. *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin.
- Vandkilde H. 2006a. Archaeology and war: presentations of warriors and peasants in archaeological interpretations. In T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 57–73.
- Vandkilde H. 2006b. Warfare and pre-State Societies: An Introduction. In T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 105–111.
- Vandkilde H. 2006c. Warriors and Warrior Institutions in Copper Age Europe. In T. Otto, H. Thrane, and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 393–422.
- Vandkilde H. 2006d. Warfare, Weaponry, and Material Culture: An Introduction. In T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and social anthropological perspectives*. Aarhus, 393–422.
- Videiko M. Y. 1994. Tripolye-“Pastoral” Contacts. Facts and Character of the Interactions: 4800–3200 BC. In A. Koško (ed.), *Nomadism and Pastoralism in the Circle of Baltic- Pontic Early Agrarian Cultures: 5000–1650 BC (= Baltic-Pontic Studies 2)*. Poznań, 5–28.
- Voinea V. 2008. About Figurines *en violon* within the Civilisation Gumelnița-Karanovo VI. *Sprawozdania Archeologiczne* 60, 73–101.
- Weber M. 1984. *Szkice z socjologii religii*. Warszawa.

- Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa.
- Werner J. 1956. *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*. München.
- Whittle A. 1996. *Europe in the Neolithic*. Cambridge.
- Zimmer S. 1990. On Indo-Europeanization. *The Journal of Indo-European Studies* 18, 141–155.
- Zvelebil M. Mesolithic Societies and the Transition of Farming. Problems of Time, Scale and Organisation. In M. Zvelebil (ed.), *Hunters in Transition*. Oxford, 167–188.

Sławomir Kadrow

Początki epoki miedzi – interpretacja procesu społeczno-kulturowego w świetle nowszych koncepcji socjologicznych

Wstęp

Celem artykułu jest zaprezentowanie nowych możliwości interpretacji kultury materialnej i procesu społeczno-kulturowego w świetle wybranych, współczesnych koncepcji socjologicznych. Dla pełniejszego ujawnienia potencjału, który niesie w sobie wykorzystanie wspomnianych koncepcji, skonstruowano oparte na nich modele interpretacyjne z wybitniejszymi przykładami praktyki badawczej odnoszącej się do zagadnień początków epoki miedzi, panującej w archeologii tradycyjnej.

Zacznijmy więc od krótkiego przypomnienia interesującej hipotezy na temat początków i charakteru epoki miedzi, wysuniętej przez Jana Lichardusa. Nazywając przedmiot swych badań „*Die Kupferzeit als historische Epoche*” (Lichardus 1991a) odsłonił on swoje intencje badawcze jako interpretatora przeszłości w kategoriach procesu historycznego. Ze względu na wysoką jakość i wielowątkowość stworzonej przez niego (re-) konstrukcji ważnego odcinka pradziejów naszego kontynentu, może ona posłużyć jako dobry przykład ilustrujący sposoby interpretowania kultury materialnej na gruncie archeologii kulturowo-historycznej (por. szerszą prezentację poglądów Lichardusa w Kadrow 2008a).

Jan Lichardus (1991a; 1991c; por. też Ivanov 2000), podejmując się niezwykle ambitnego i trudnego zadania zdefiniowania epoki miedzi postawił na syntezę pasywnych, miejscowych, bałkańskich wzorców staroneolitycznych z dominującymi elementami eneolitycznej już kultury stepowych hodowców z obszarów północnopontyjskich. Akceptując pogląd o kompleksowej, zróżnicowanej wewnętrznie naturze społeczności kultury Varna (za m.in. Renfrew 1978; Ivanov 1988) i idąc za teorią Mariji Gimbutas o przemożnym wpływie na wszelkie istotne wydarzenia i zjawiska w pradziejach Europy ludności kultur stepowych (np. Gimbutas 1982; por. ostrą krytykę tego stanowiska w Häusler 1996) stwierdził, że wykształcenie się silnie wewnętrznie zróżnicowanych struktur społecznych, których przykładem były społeczności kultury Varna, mogło się wytworzyć tylko w efekcie nasunięcia się na miejscowe, rolnicze i egalitarne społeczeństwo, wyższej warstwy ze środowiska hodowców ze stepów nadczarnomorskich (Lichardus 1991b; 1991c). Napisał on: „Tylko poprzez związki z północnopontyjskimi, noma-dyzowanymi grupami ludności dają się wyjaśnić najważniejsze zmiany strukturalne wewnątrz zespołu kulturowego Kodżadermen-Gumelnița-Karanovo VI” (Lichardus 1989, 21).

Adaptacja obcych wzorów do miejscowych tradycji, a nie prosta ich imitacja, miały doprowadzić do powstania cywilizacji epoki miedzi. Obojętne kontakty pontyjskich hodowców i bałkańskich rolników przynosiły obu stronom korzyści (Lichardus 1991b, 191). Podobne mechanizmy zostały opisane odnośnie wpływu ludów stepowych (Hunów) na miejscowe społeczności o charakterze rolniczym (Germanie) w okresie wędrówek ludów przez Joachima Wenera (1956) oraz w szerszym wymiarze czasowym przez Georga Kossaka (1974). To one stały się właśnie wzorcem wnioskowania dla Lichardusa w kwestii pojawienia się nowych struktur społecznych i kulturowych na zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego w V tys. BC (Lichardus 1991b, 191). W tym modelu wzajemnych oddziaływań ludności pasterskiej i rolniczej czynnikiem aktywnym (migrującym, wojowniczym, nadrzędnym) była oczywiście strona pasterska.

Warto jednak zauważyć, że hodowcy ze stepów nie mogli migrować w środowisko ludności rolniczej, bo jej tam w ogóle nie było (Todorova 2003). W końcu VI i na przestrzeni całego V tys. BC nie było także jeszcze wykształconych struktur społecznych kompleksu kulturowego pastoralnych nomadów na stepach północnopontyjskich. Zagościły one tam dopiero w klasycznej postaci wraz ze znacznie późniejszą kulturą katakumbową. Nawet kultura jamowa ze względu na wewnętrzną strukturę hodowli nazywana jest kulturą „półnomadycznych hodowców bydła” (Rassamakin 1994, 70). Środowiskiem kultur przed-jamowych nie był jednak otwarty step, determinujący ich rzekomo pastoralno-nomadyczny charakter, lecz doliny wielkich rzek wschodnioeuropejskich, charakteryzujące się zupełnie odmiennymi cechami ekologicznymi (Rassamakin 1994, 33–42; 1999, 154–156; Videiko 1994, 7–9). Podobna sytuacja mogła panować także w centralnej Azji (Kislenko, Tatarintseva 1999, 214). Pełne rezerwy na ten temat są też wypowiedzi niektórych paleozoologów (Benecke 1994, 288–310; Benecke, von den Driesch 2003, 80–81; Levine 1999, 53–54). Oczywiście są też poglądy akceptujące w pełni pastoralno-nomadyczny charakter tychże kultur (np. Anthony, Brown 2000, 76–84; Anthony, Brown 2003, 64–66).

Hipoteza Lichardusa wykazuje szereg innych słabości, m.in. ze względu na obiektywność natury czysto archeologicznej (np. Häusler 1994; Lichter 2001) i ignorowanie odrębności kulturowej sekwencji kultur Hamangia-Varna od wspomnianego kompleksu kulturowego K-G-KVI. Najważniejsze znaczenie dla oceny rozpatrywanej tu hipotezy ma jednak niewłaściwe, zbyt wczesne datowanie kultury Sredniy Stog II. W świetle nowszej chronologii tej kultury była ona wyraźnie młodsza od cmentarzyska w Warnie (por. np. Rassamakin 2004, 180–185; Higham *et al.* 2008), nie mówiąc już o chronologii całej sekwencji kultur Hamangia i Varna (np. Bojadżiev 2002).

Z miejscowych tradycji mezolitycznych, a nie ze wschodu, wywodzony jest obrządek pogrzebowy typowy dla mężczyzn w Warnie (Häusler 1995b, 50–57; Lichter 2001, 149–153, ryc. 71), oraz zwyczaj chowania zmarłych na oddzielonych od osad cmentarzyskach (Zvelebil 1986, 172; Häusler 1994, 23), znany też z wczesnego neolitu Europy środkowej (Pavúk 1972; Nieszery 1995;

Lichter 2001, 199). Zupełnie inna bywa też ocena warneńskich struktur społecznych (por. np. Biehl, Marciniak 2000). Dowodzi się też innej chronologii i genezy szeregu elementów kultury materialnej, związanych przez Lichardusa jednoznacznie z terenami północnopontyjskimi. Chodzi tu m.in. o kamienne berła (Häusler 1995b, 47–49) oraz o kościane lub metalowe tarczki lub zawieszki (Lichter 2008; Voinea 2008, 80–82).

Pomimo ukształtowania się społeczności wczesnej epoki miedzi na zachodnim wybrzeżu Morza Czarnego w wyniku długiego procesu historycznego (por. Bojadżiev 2002; Boyadziev 2008) Lichardus analizował je w ujęciu synchronicznym. Na cmentarzysku w Warnie, w jego centralnej części, wyróżnił on 5 grup (A-E) grobów, różniących się między sobą pod względem bogactwa, wyboru miejsca pochówku i jego przygotowania i jakości wykonania samego grobu. Groby te należą według niego do tego samego horyzontu czasowego, a ich wewnętrzne zróżnicowanie nie zależy od płci pochowanych w nich osób. Widoczna miała być tam także przynależność do różnych religii. Obecność zróżnicowanych między sobą grobów interpretował jako wyraz zhierarchizowanego systemu społecznego. Społeczne znaczenie poszczególnych osób odzwierciedlać się miało w zróżnicowaniu rytualnym, w wielkości i głębokości jam grobowych, w rozlokowaniu pochówków i ich wyposażeniu, szczególnie w metale szlachetne, symbole władzy i statusu i w jakości ich wykonania (Lichardus 1991b, 184).

W swych analizach Lichardus kierował się określoną koncepcją socjologiczną. Każde społeczeństwo według niego ma własną, wyrazistą i stabilną strukturę, która reguluje stosunki między jednostkami i grupami. Oczywiście jest, że ludzie każdego społeczeństwa wyróżniają się licznymi cechami, w tym: biologicznymi, wiekiem, płcią, przynależnością etniczną, wierzeniami, profesjami, posiadaniem własności oraz prawnymi i politycznymi statusami. Zależnie od tego, które z wymienionych kryteriów weźmiemy pod uwagę, można określić taką lub inną przynależność danej jednostki do takiej lub innej grupy społecznej (Lichardus 1991b, 181).

Podsumowując dokonania Lichardusa należy wskazać na kilka istotnych elementów jego hipotezy. Opiera się ona *implicite* na przekonaniu o kluczowej roli migracji w procesie zachodzenia zmiany kulturowej. Szczególną rolę w kluczowych dla historii i rozwoju cywilizacyjnego momentach miały odgrywać migracje ludów indoeuropejskich. Przekonanie o istotnej roli oddziaływań stepowych (lub ogólnie wschodnich) w kształtowaniu się sytuacji kulturowej i cywilizacyjnej w epokach metali w Europie środkowej i południowo-wschodniej nie jest oczywiście powszechnie podzielane (por. Häusler 1996; Kadrow 2001, 188–201; Lichter 2001; Todorova 2003). Prawdą jest natomiast, że jest to pogląd często prezentowany w kulturowo-historycznych studiach archeologicznych nad zmianą kulturową różnych odcinków pradziejów, szczególnie począwszy od epoki miedzi (por. np. Gimbutas 1977; 1979; Parzinger 1998, 457–459; Anthony 2007). Popularność i praktyczna nieusuwalność stepowych teorii migracyjnych związana jest z mitologicznym charakterem przekonań o początkach Indoeuropejczyków (por. np. Häusler

1992; 1995a). Obecność mitów w nauce, która jest jednym z elementów kultury, nie jest niczym nadzwyczajnym (Kołakowski 2009, 13–22). Mity to obrazy przeszłości, w których układ elementów jest arbitralny, w których brak jest pewnych elementów, w których obecne są elementy fikcyjne na równych prawach z elementami rzeczywistymi. Najważniejszą cechą mitu w nauce jest niechęć do jego weryfikacji. Tezy zawarte w micie uchodzą za oczywisty pewnik (Topolski 1996, 270–274). Oczywiście nie wszyscy ulegają czarowi tego mitu (por. np. Zimmer 1990; Renfrew 2001, 27–66).

Archeologicznym narzędziem uprawdopodobniania teorii migracyjnych jest u Lichardusa rekonstrukcja procesu historycznego dokonującego się w stosunkowo krótkim czasie. W miejsce długotrwałych, powoli przez wieki i pokolenia narastających procesów (np. procesy powolnej, stopniowej 700–800 lat trwającej dyferencjacji wewnętrznej społeczności kultur Hamangia i Varna (np. Todorova 2002b; 2003; Boyadziev 2008), wprowadza się stosunkowo nagle zachodzące zdarzenia, których jedynym lub najlepszym wytłumaczeniem mogły być migracje, szczególnie ze stepów północnopontyjskich (Lichardus 1991b, por. także Lichardus, Vladár 1996; Batora 2006).

Lichardus posługuje się ponadto neoewolucjonistyczną i funkcjonalistyczną wizją grupy społecznej jako stabilnego systemu (Turowski 1999, 53, 54), który jako taki ulega przemianom tylko pod wpływem zewnętrznych czynników (tu: migracji). Stoi to w sprzeczności z dominującym we współczesnej socjologii obrazem społeczności jako dynamicznego, historycznie ukształtowanego zjawiska, ulegającego głównie wewnętrznie determinowanym przemianom (por. np. Giddens 2003, 331–406; Sztompka 2007, 67–77).

W sumie należy stwierdzić, że zbyt wiele dowodów z różnych dziedzin znajduje się w sprzeczności z rozumieniem epoki miedzi na sposób Jana Lichardusa. Również od strony teorii rozwoju społecznego i cywilizacyjnego proponowany model (Lichardus 1991b; 1991c) nie jest jedynym możliwym (por. np. Biehl, Marciniak 2000), ani wśród wielu możliwych tym najlepszym (por. np. Vandkilde 2006c).

Interpretacja procesu społeczno-kulturowego w świetle nowszych koncepcji socjologicznych

Prezentowany w niniejszym artykule alternatywny program interpretacji kultury materialnej i procesu społeczno-kulturowego względem archeologii kulturowo-historycznej opiera się na nowych koncepcjach socjologicznych, odrzucających metaforę społeczeństwa i kultury jako organizmu. Metafora ta wpłynęła decydująco na sposób ujmowania rzeczywistości i zmiany społeczno-kulturowej w większości szkół archeologicznych (od klasycznego ewolucjonizmu, poprzez archeologię tradycyjną, do „nowej archeologii” włącznie).

W momencie narodzin socjologii powstało trwałe rozróżnienie na „statykę” i „dynamikę” społeczną w terminologii Augusta Comte’a lub na „struk-

ture” i „funkcję” w ujęciu Herberta Spencera. U podstaw tego rozróżnienia legła analogia między społeczeństwem a jednostkowym organizmem biologicznym (Turner 2006, 9–10). Statyka społeczna (struktura) była więc pojmowana jako nauka o anatomii społeczeństwa (jego elementach składowych i ich uporządkowaniu) analogicznie do anatomii ciała ludzkiego (z jego organami). Dynamika społeczna miała się natomiast zajmować procesami zachodzącymi wewnątrz społeczeństwa na podobieństwo fizjologii organizmu (np. oddychanie, metabolizm itd.). Metafora organiczna, typowa dla klasycznego podejścia do zmiany społecznej, była rodzajem „grzechu pierworodnego” socjologii, który decydująco wpłynął na rozwój teorii i praktyki tej dyscypliny. Idee typowe dla organicyzmu odnaleźć można w teorii systemu społecznego, funkcjonalnej i strukturalnego funkcjonalizmu (Sztompka 2007, 20). Spencer zmianę społeczną widział jako efekt działania czynników pierwotnych (np. klimat, gleba, flora itd. oraz cechy fizyczne ludzi, ich inteligencja i charakter) i wtórnych o charakterze kulturowo-cywilizacyjnym (Szacki 2007, 302–304).

W teorii systemu społecznego, „system” to całość złożona z wielu elementów połączonych wzajemnymi relacjami i oddzielona od innych systemów. Społeczeństwo jako system składa się z podsystemów (np. ekonomia, polityka itd.), które również mogą być traktowane jako systemy, mające swoje podsystemy. Procesy wewnątrzsystemowe utrzymują jego integrację, *equilibrium* systemu (por. Turner 2006, 32–48). W wyniku strukturalnej zmiany relacji, organizacji i powiązań między elementami systemu następuje zmiana społeczna. Zmiany o poważniejszym charakterze powodują zmianę systemu, inne – mniej dogłębne – tylko zmiany w systemie (Sztompka 2007, 2–22).

W nowych koncepcjach socjologicznych podkreśla się natomiast powszechność dynamicznych właściwości rzeczywistości społecznej i rezygnuje z przedmiotowego ujmowania tejże rzeczywistości. Odrzuca się celowość rozróżnienia między „statyką” a „dynamiką” społeczną. Na pierwszy plan wysuwa się raczej zdarzenia a nie rzeczy, procesy a nie stany. W konsekwencji przyjęcia dynamicznego obrazu życia społecznego podważa się zasadność badań o charakterze wyłącznie synchronicznym. Na pierwszy plan wysuwana jest perspektywa diachroniczna (historyczna). Ważną rolę w tych koncepcjach odgrywa pojęcie *praxis*, jako poziomu syntetyzującego funkcjonujące struktury i działające podmioty (Sztompka 2007, 204–208).

W koncepcji Piotra Sztompki, nazywanej „stawaniem się społeczeństwa” (Sztompka 1991) społeczeństwo przestaje być „twardym” systemem. Jako przedmiot badań staje się raczej „miękkim” polem relacji. Dotychczasowe grupy i struktury społeczne rozumiane są jako szczególne wiązki relacji społecznych. Pole relacji społecznych posiada cztery aspekty: idealny, normatywny, interakcyjny i szans życiowych. Idealny (wierzenia, przekonania) aspekt relacji tworzy wymiar ideologiczny. Aspekt normatywny (normy, przepisy) tworzy wymiar instytucji społecznych. Połączone ze sobą relacje wymiaru ideologicznego i instytucji społecznych stanowią to co tradycyjnie nazywane jest kulturą. Interakcyjny aspekt relacji tworzy wymiar organizacji społecz-

nej, a aspekt szans życiowych – wymiar hierarchii społecznej. Dwa ostatnie wymiary tworzą to co zwykle nazywane jest „społeczeństwem” *sensu stricte* (Sztompka 2007, 24–27). Procesy zachodzące we wspomnianych czterech wymiarach nie rozgrywają się niezależnie od siebie. W przeciwieństwie do modelu systemowego zmiany i procesy mają w modelu pola społecznego rzeczywiście charakter ciągły, nigdy dyskretny lub przerywany.

W koncepcji Anthony Giddensa, nazywanej „stanowieniem społeczeństwa”, „działanie” i „struktura” [*agency and structure*] są ze sobą nierozzerwalnie związane. Struktura jest wykorzystywaniem reguł i zasobów przez ludzi w czasie interakcji, rozciągającej się w czasie i w przestrzeni a nie zewnętrzna ramą organizacji społecznej (Giddens 2003, 16–24). W rzeczywistości społecznej mamy raczej do czynienia z nieustannymi procesami organizacji i dezorganizacji niż ze stabilnymi grupami społecznymi. Zamiast stabilnych struktur obserwujemy w niej dynamiczne procesy strukturacji, czyli procesy czynnego tworzenia i odtwarzania struktury społecznej (Giddens 2004, 686–688). Formuła „dualności struktury” ma przewyżżyć opozycję subiektywizmu i obiektywizmu, podmiotu i przedmiotu (Turner 2006, 571–584).

Podobne intencje co Anthony Giddensowi przyświecają Pierre Bourdieu, który usiłuje w swej socjologii przerzucić mosty nad przepaścią dzielącą obiektywizm i subiektywizm (Turner 2006, 593). Czyni to za pomocą dwóch kluczowych pojęć: *habitus* i pole. *Habitus* jest łącznym rezultatem oddziaływań socjalizacyjnych, jakim podlega w ciągu życia jednostka, rezultatem interioryzowania przez nią społecznych norm i wartości, tj. całościowym nabytym przez nią i utrwalonym dyspozycji do postrzegania, oceniania i reagowania na świat zgodnie z ustalonymi w danym środowisku schematami (Bourdieu 2005, 215–222). Pole jest natomiast względnie autonomicznym „mikrokosmosem” wewnątrz „wszechświata społecznego”, rządzącym się swoistą logiką i wytwarzającym właściwy sobie rodzaj praktyk i stosunków między uczestnikami (Bourdieu 2005, 280–285).

Kolejną formą rezygnacji z dychotomii tego co subiektywne i obiektywne, statyczne i dynamiczne w studiach nad społeczeństwem jest w pewnym sensie również rekonceptualizacja teorii ewolucji społecznej i powiązana z nią teoria działania komunikacyjnego autorstwa Jürgena Habermasa (1999; 2002). Obie te teorie mają charakter historyczny (por. Kmita 2004, 87–89). Ewolucja społeczna jest według niego procesem różnicowania strukturalnego i powstawania problemów wiążących się z integracją systemów złożonych, która prowadzi do adaptacyjnych zmian systemu, zwiększających zdolność społeczeństwa do radzenia sobie ze środowiskiem. Poglądy i wiedza poszczególnych ludzi określają całościowy poziom wiedzy społeczeństwa, który kształtuje jego zdolność do reagowania na problemy narzucane przez środowisko (Habermas 1983, 476–508).

Klasykno-ewolucjonistyczna wizja, zgodnie z którą te same innowacje i instytucje wciąż pojawiały się w różnych miejscach niezależnie od siebie w wyniku psychicznej jedności rodzaju ludzkiego doprowadziła do reakcji w postaci pojawienia się dyfuzjonizmu. Ten sam klimat intelektualny był

podatną glebą, na której rozwinęła się archeologiczna szkoła kulturowa-historyczna, której początek dał Gustaf Kossinna. Romantyczne, silnie zrelatywizowane i inherentnie nacjonalistyczne przywiązanie do niemieckiego pojęcia „Kultur”, tkwiło głęboko w folklorystycznej tradycji *Volkskunde*. Pozostawało ono w opozycji do racjonalistycznego, uniwersalistycznego i zrodzonego z ducha oświecenia pojęcia cywilizacji, zakorzenionego w tradycji społecznego ewolucjonizmu (por. Elias 1969). Kossinnę interesowało zróżnicowanie lokalnych kultur. Był on twórcą definicji kultury archeologicznej, którą uważał za zespół podobnych do siebie zabytków z określonego czasu na określonym terytorium. Twierdził ponadto, że za tak zdefiniowaną kulturą archeologiczną kryje się określony etnos. Jego celem było szukanie najstarszych historycznie uchwytnych śladów plemion indoeuropejskich, głównie germańskich, a następnie śledzenie ich jeszcze starszych dziejów przy użyciu map dystrybucji określonych typów zabytków, które wedle jego mniemania były z tymi plemionami związane (Kossinna 1911).

Archeologia kulturowa-historyczna miała charakter „niewinny” (por. Clarke 1973). Jej przedstawiciele nie interesowali się jej teoretycznymi podstawami. W znacznej mierze w swych studiach i badaniach kierowali się tzw. zdrowym rozsądkiem (Gosden 1999, 472). Zmiana kulturowa w omawianej szkole widziana jest przede wszystkim w kategoriach dyfuzji i migracji. Przy czym o migracjach mówiono w sytuacji zmiany całego repertuaru kultury materialnej a o najazdach w sytuacjach, gdy tylko rządząca elita zajmowała miejsce dotychczasowej, co nie przesądzało o całkowitej zmianie zabytków. Ludzi uważano za konserwatywnych i opornych na zmiany i ogólnie rzecz biorąc w niewielkim stopniu innowacyjnych. Kultury uważano za statyczne ze swej natury i podlegające zmianom tylko wraz z takimi czy innymi zmianami populacji (Bintliff 1984, 17).

Archeolodzy procesualni w praktycznych rozważaniach na temat organizacji społecznej i zmiany kierują się podejściem neoewolucjonistycznym i systemowym. W rozważaniach nad organizacją społeczną akceptują więc klasyczny podział na „strukturę” i „funkcję” (na „statykę” i „dynamikę” społeczną). W jednym z ujęć kultura uważana jest za system złożony z podsystemów, np. ekonomicznego, społecznego, religijnego i kultury materialnej (Clarke 1978, 42–45). System ten oscyluje wokół stanu trwałości, utrzymując stabilne relacje ze swoim środowiskiem naturalnym. Zmiana systemu następuje wtedy gdy z zewnątrz działają na tyle silne czynniki naruszające tę stabilność, tak że system nie jest w stanie dalej utrzymać równowagi, mimo funkcjonowania mechanizmu jego samoregulacji i stałego dążenia do zachowania systemu w stanie równowagi (Clarke 1978, 52). W koncepcji Louisa Binforda kultura stała się „man’s extrasomatic means of adaptation” do warunków zmieniającego się środowiska (Binford 1965, 205). Binford widział zmianę kulturową w kategoriach darwinistycznych. Kultura reprezentuje według niego pulę cech ujawniających się w reakcji na działanie selektywnych cech (doboru naturalnego), jako odpowiednik genetycznej zmienności będącej materią ewolucji biologicznej (Thomas 1999, 449). Kultura angażu-

je się w adaptację społeczności do środowiska i w trwanie jej wewnętrznej homeostazy. Ze zmianą kulturową mamy do czynienia wtedy, gdy pula cech kulturowych elastycznie reaguje na zmieniające się warunki środowiskowe.

Archeologia postprocesualna powstała na fali krytyki archeologii procesualnej, szczególnie jej ewolucjonistycznej i funkcjonalistycznej orientacji z lat 60. i 70. XX wieku. Odrzucając mechanicystyczny i organicystyczny model społeczeństwa i jego kultury archeologia procesualna odwoływała się w swej wstępnej fazie głównie do strukturalizmu (Thomas 1999, 455–459), by w kolejnym etapie oprzeć swe podstawy teoretyczne na hermeneutyce (Thomas 1999, 460–463). Ich wpływ widoczny jest w szczególnym zainteresowaniu znaczeniem oraz w przekonaniu, że świat zewnętrzny nie jest odbierany obiektywnie ale raczej jest konstruowany i przetwarzany w umyśle człowieka. Nie ma więc jednego sposobu odbioru zewnętrznego świata. Jest odwrotnie. Jest on odbierany na wiele różnych sposobów w zależności od kulturowo zdeterminowanych obrazów świata (Gadamer 2004). Od naszej pozycji w świecie zależy to jak go widzimy i wyjaśniamy. Centralne miejsce w kreowaniu znaczeń odgrywa rytuał. Ważne miejsce przyznano *gender studies* (Gosden 1999, 486–488). Za Anthony Giddensem i jego teorią strukturacji (Giddens 2003) pod znakiem zapytania postawiono sens rozważania struktur społecznych. Kluczową rolę w przełamaniu pozytywistycznego paradygmatu fazy funkcjonalno-procesualnej archeologii procesualnej odegrały prace Iana Hoddera (m.in. Hodder 1982; 1986).

Archeologia interkontekstualna

Nowym kierunkiem w archeologii, który w praktyce badawczej nawiązuje do wymienionych wyżej nowych kierunków socjologii, rezygnując z dychotomii tego co subiektywne i obiektywne, statyczne i dynamiczne w studiach nad przeszłością, jest archeologia interkontekstualna. Jej zasadnicze zręby zostały nakreślone stosunkowo niedawno przez badaczy skandynawskich (Kristiansen, Larsson 2005, 4–31). Odchodząc od sztywnych stanowisk paradygmatycznych archeologia ta chce twórczo łączyć doświadczenia tradycji procesualnej i postprocesualnej oraz perspektywę lokalną, regionalną z regułami systemu światowego (Kristiansen, Larsson 2005, 4–8). Zaproponowano nową strategię interpretacyjną, która pozwala identyfikować różne instytucje i ich ideologiczny wymiar w źródłach archeologicznych (Kristiansen, Larsson 2005, 11, 12). Postulowane jest odejście od śledzenia i rozważania przypadkowych podobieństw zabytków kultury materialnej. W zamian należy skupić się na studiowaniu transmisji i transformacji ustrukturyzowanych źródeł różnych instytucji społecznych w czasie i w przestrzeni. W tych studiach nie powinien być ważny typologiczny stopień podobieństwa między zabytkami, lecz adaptacja całego zespołu wartości (etosu i światopoglądu) oraz ich ustrukturyzowana materializacja w ikonografii, regaliach, monumentach itd., generujących instytucje i struktury o istotnym dla procesu historycz-

nego znaczeniu, które z tego właśnie powodu zasługują na uwagę badaczy (Kristiansen, Larsson 2005, 32–107). Należy ponownie odkrywać zagubione, interkontekstualne znaczenia, które niegdyś spajały różne instytucje i zachowania. W przeszłości były one zrozumiałe, będąc częścią powszechnie znanych mitów i częścią rytuałów. Obecnie są one izolowane i studiowane jako oddzielne kategorie archeologiczne, takie jak: skarby, groby, osady itd. Postępowanie zgodne z celami archeologii interkontekstualnej wymaga zintegrowanego podejścia, w którym punktem wyjścia jest ustrukturyzowana relacja symboliczna, definiująca niegdyś relacje między instytucjami (Kristiansen, Larsson 2005, 10–15; por też Kadrow 2008b, 197, 198).

Pojawienie się społeczności kultury Hamangia i Varna jako proces kształtowania się etosu wojownika i rycerza

W mniejszym artykule chcę podjąć próbę przedstawienia alternatywnej, w stosunku do koncepcji Jana Lichardusa (1991b), możliwości rozumienia epoki miedzi. Jest nią rozumienie początków tej epoki w kategoriach kształtowania się nowego etosu, poszukiwania jej podstaw ideologicznych i instytucjonalnych, zgodnie z zasadami archeologii interkontekstualnej. Moralne i estetyczne aspekty danej kultury, jej elementy wartościujące, traktuje się łącznie jako etos, podczas gdy aspekty poznawcze, egzystencjalne, nazywa się światopoglądem. Etos staje się w sensie intelektualnym uzasadniony poprzez to, że przedstawia się go jako prezentację sposobu życia sugerowanego przez prawdziwą rzeczywistość, którą opisuje światopogląd. Ukazanie owej znaczącej relacji pomiędzy wyznawanymi przez dany lud wartościami a ogólnym łańcem istnienia, w którym funkcjonuje, jest zasadniczym elementem wszystkich religii. Znaczenia i sensy można przechowywać jedynie poprzez symbole. Symbole religijne są obecne w dramacie rytuału i pojawiają się w mitach. Święte symbole odnoszą zatem ontologię i kosmologię do estetyki i moralności. Mają zdolność utożsamiania faktów z wartościami na najbardziej fundamentalnym poziomie. Nadają faktom normatywną wagę. Liczba takich syntetyzujących symboli jest w każdej kulturze ograniczona (Geertz 2005, 151–152). Symbole są oczywiście obecne także w rytuałach pogrzebowych, w tym co nazywamy obrzędkiem pogrzebowym. Stanowi on główne źródło naszej wiedzy o interesujących nas społecznościach i kulturach. Daje on nam jednak raczej wgląd w panującą w nich koncepcję tego jaki świat życia powinien być, niż jaki w rzeczywistości był (Biehl, Marciniak 2000, 201; Ossowska 2000, 9–21). Wydaje się jednak, że dla interesującego nas odcinka pradziejów rozdział między światem propagowanym, a światem rzeczywistym nie powinien być jeszcze zbyt duży (Ossowska 2000, 14).

By zarysować przynajmniej w ogólnym zakresie etos społeczności zachodniego wybrzeża Morza Czarnego w okresie od ok. 5000 do 4400 BC należy zidentyfikować historycznie znane przypadki, które wyróżniają się zdecydowanym podkreśleniem w zakresie kultury materialnej różnic mię-

dzy statusami kobiet i mężczyzn i w których różnice te są istotną częścią ich kultury. Najstarszym przypadkiem tego typu, oświetlonym różnego typu źródłami (w tym historycznymi, archeologicznymi i literackimi), były społeczności kultury mykeńskiej (np. Hammond 1977, 66–108; Hauser 1974, 45–55; Dickinson 1994). Na płaszczyźnie ideologii i instytucji społecznych społeczności mykeńskie określano jako charakteryzujące się etosem bohaterskim (np. Hauser 1974, 45–55), dla których archetyp bohatera i wędrowca miał kluczowe znaczenie (Kristiansen, Larsson 2005, 60, 61). Podkreśla się też pałacowy (dworski) charakter tej kultury (np. Hauser 1974, 46–49; Dickinson 1994, 153–168). Wspomniane rysy kultury mykeńskiej i charakterystyczny dla niej etos bohaterski potwierdzony jest również w źródłach historycznych (Latacz 2003, 332–342). Maria Ossowska jednoznacznie określiła właściwy kulturze mykeńskiej etos – etosem rycerskim (Ossowska 2000, 22–47). Pomimo kontrowersji jakie wywołuje to stanowisko (por. węższe rozumienie pojęcia etosu rycerskiego, zawężone zwykle do średniowiecza, np. Huizinga 1974; Piwowarczyk 1998 itd.), koncepcja Ossowskiej wydaje się szczególnie efektywna jako narzędzie w dalszej analizie. W przeciwieństwie do koncepcji etosu bohaterskiego, obejmującego również IV i III tys. BC na Bliskim Wschodzie (Kristiansen, Larsson 2005, 62–65) oraz idei społeczności wojowników przejawiającego się w różnych epokach i w różnych miejscach globu (np. Vandkilde 2006a; 2006d), etos rycerski w ujęciu Ossowskiej pozwala na ograniczenie pola analizy prahistorycznej do kultur Hamangia-Varna, kultur kręgu polgarskiego, kultury lubelsko-wołyńskiej i brzesko-kujawskiej, czyli do tych jednostek archeologicznych, w których szczególnie wyrazista jest polaryzacja kultury materialnej w zależności od płci, jak to jest widoczne np. w obrządku pogrzebowym wymienionych kultur (por. Kadrow 2008a).

Etos rycerski przejawiał się w różnych epokach i w różnych miejscach (Ossowska 2000). Szereg wspólnych cech określa wszystkie odmiany etosu rycerskiego, inne charakteryzują jedynie jego czasowo-przestrzenne odmiany. W sensie chronologicznym najstarsza forma etosu rycerskiego przejawiała się w kulturze mykeńskiej (Ossowska 2000, 22–36). Wraz z kulturą klasycznej Grecji była to cywilizacja ekskluzywnie męska. Mężczyzna pretendujący do bycia rycerzem (wojownikiem) musiał wykazać szereg cech, w tym m.in.: dobre pochodzenie, urodę, potężną posturę i siłę fizyczną, piękną mowę i ogładę towarzyską, odwagę i pragnienie sławy oraz gościnność (Ossowska 2000, 22–27). Do godnych mężczyzny zajęć należało: sprawowanie rządów, odprawianie ceremonii religijnych, wojowanie, polowanie i sport. Najważniejszym elementem życia mężczyzny-wojownika była walka i wojna, rozumiane również jako forma współzawodnictwa. Były one prowadzone w duchu ustalonych i przestrzeganych reguł. Starość była respektowana ze względu na bogactwo doświadczeń i obycie. Cenione były dalekie podróże i doświadczenia zdobywane w obcych krajach (Ossowska 2000, 28–35). Kobiety poświęcały się harmonijnemu życiu rodzinnemu. W przeciwieństwie do mężczyzn były one zobowiązane do czystości przed ślubem i do wierności po ślubie

(Ossowska 2000, 33). Kultura mykeńska miała charakter typowo dworski (Hauser 1974, 52). Stanowiła zaawansowaną formę przejawiania się etosu rycerskiego. Z punktu widzenia ewolucji instytucji społecznych musiała posiadać swoich wcześniejszych, mniej zaawansowanych i strukturalnie prostszych poprzedników. Pozwala to nam na poszukiwanie jej chronologicznych i strukturalnych poprzedników w okresach, które nie są oświetlone źródłami pisanymi, a które oferują nam określone konfiguracje elementów kultury materialnej, wskazujące na zdecydowane przeciwstawienie świata kobiet i mężczyzn w warunkach ostrego współzawodnictwa wśród tych ostatnich. Dokonane wcześniej rozpoznanie archeologiczne (por. Kadrow 2008a) skłania do wytypowania kultur Hamangia i Varna oraz kultur kręgu polgarskiego jako najstarszych form przejawiania się etosu rycerskiego.

Kulturę mykeńską można datować od przełomu XIX i XVIII w. do początków XII w. BC (Dietz 1991, 316–317; Manning 1995, 214). Od końca kultury Varna dzieli ją więc ponad dwa tysiące lat, a od końca kręgu kultur polgarskich (tiszapolgarskiej i bodrogkereszturskiej) ok. 1500 lat. Chronologicznie stykały się (?) one natomiast ze schyłkowoneolitycznymi i wczesnobrązowymi kulturami, hołdującymi różnicowanemu pod względem płci obrządkowi pogrzebowemu (np. kultura ceramiki sznurowej, kultura pucharów dzwonowatych, kultura mierzanowicka itd.).

Zaproponowana wyżej operacja poszukiwania wcześniejszych, mniej zaawansowanych strukturalnie form etosu rycerskiego wymaga odwołania się do odpowiedniej teorii ewolucji społecznej i kulturowej. Taką teorię oferuje Jürgen Habermas pod mylącą nieco, bo nawiązującą bezpośrednio do marksizmu, nazwą „zrekonstruowanego materializmu historycznego” (Habermas 1983). Kluczem do rekonstrukcji historii człowieka nie jest pojęcie sposobu produkcji i jego kolejnych, ewolucyjnie coraz bardziej rozwiniętych form, tak jak zakładał to marksizm (np. Legowicz 1976, 496). Nosicielami ewolucji są społeczeństwa i ludzie, którzy wchodzą w skład tych społeczeństw. Znamiona ewolucji widoczne są w coraz pojemniejszych strukturach. W toku tego „strukturotwórczego” procesu zmieniają się społeczeństwa i jednostki, a zarazem ich osobowa i grupowa tożsamość. W trakcie ewolucji nie powstają podmioty w makroskali (różnego rodzaju jednostki społeczne), lecz intersubiektywne wspólnoty wyższego stopnia. Oddzielając logikę rozwoju (czyli dającego się racjonalnie odtworzyć wzorca hierarchii coraz pojemniejszych struktur) od dynamiki rozwojowej (czyli procesów, w trakcie których rozwijają się empiryczne substraty) można zrezygnować z unilinearności, konieczności, ciągłości i nieodwracalności historii (Habermas 1983, 487).

Z wyżej wyłuszczonej perspektywy należy oddzielić wyjaśnienie genetyczne (dlaczego określone społeczeństwo osiągnęło określony etap rozwoju?) od wyjaśnienia strukturalnego (jak zachowuje się system, kierujący się na każdym etapie logiką każdorazowo uzyskanych struktur?). Ten sam poziom rozwoju można osiągnąć na różne sposoby. Przeczy to unilinearności rozwoju. Nic nie gwarantuje rozwojów nieprzerwanych. Od warunków brzegowych zależy czy dane społeczeństwo tkwi na jakimś szczeblu rozwoju, czy

też rozwiązuje swoje systemowe problemy przez rozwijanie nowych struktur. Regresy w ewolucji są możliwe. Charakter nieodwracalny mają nie procesy ewolucyjne, ale następstwo struktur, które społeczeństwo musi kolejno wykształcać, jeżeli podlega ewolucji (Habermas 1983, 488).

Dla naszych rozważań ważne jest to, że rekonstruując ewolucję form przejawiania się etosu rycerskiego nie musimy odwoływać się do jej dynamiki rozwojowej. Nie musimy też odtwarzać krok po kroku genetycznie rozumianej sekwencji zdarzeń wiodących od początku etosu rycerskiego w postaci kultury Hamangia i Varna do jego zaawansowanej, historycznie znanej formy w postaci kultury mykeńskiej. Ważniejsze jest natomiast odwołanie się do logiki rozwoju, czyli dającego się racjonalnie odtworzyć wzorca hierarchii coraz pojemniejszych struktur i do zasad wyjaśniania strukturalnego, skupiającego się na tym jak zachowuje się system, kierujący się na każdym etapie logiką każdorazowo uzyskanych struktur. Nie musimy więc szukać etapów pośrednich między początkami eneolitu na zachodnim brzegu Morza Czarnego a kulturą mykeńską w sensie ściśle chronologicznym. Historia przejawiania się etosu rycerskiego w czasach znakomicie oświetlonych źródłami pisanymi poucza nas, że w sekwencji jego kolejnych, historycznych form istnieją luki, które nie wynikają z braków źródłowych, lecz mają charakter strukturalny (np. między etosem rycerskim „słusznie dumnych” w klasycznej Grecji, a etosem rycerskim średniowiecza). W związku z tym nie musimy martwić się brakiem tzw. ciągłości kulturowej między końcem polgarskiego kręgu kulturowego, a np. początkami kultury ceramiki sznurowej twierdząc, że w ramach obu tradycji kulturowych (tj. polgarskiej i sznurowej) istniały warunki do przejawiania się etosu rycerskiego.

Odrzucając koncepcję „epoki miedzi jako historycznej epoki” Jana Lichardusa, w której zasadniczym czynnikiem przemian miały być zewnętrzne wpływy i migracje z terenu stepów północnopontyjskich (Lichardus 1991b; 1991c), wracamy do idei lokalnie uwarunkowanych przemian miejscowego, mezolitycznego środowiska kulturowego (Lichter 2001; Todorova 2002a; 2003). W tym przypadku warto odwołać do teorii „wielkich endogamicznych skoków rozwojowych” (Habermas 1983, 494–495), która ma swe źródło w studiach Maxa Webera nad wpływem etyki protestanckiej na powstanie nowoczesnego kapitalizmu (Weber 1984, 209–260; Weber 2002, 440–442; Habermas 1999, 370–410). Teoria ta wykazuje podobieństwo do idei „mutacji kulturowych o epokowym znaczeniu”, które doprowadziły do powstania wyższych kultur, a przede wszystkim władzy królewskiej w Mezopotamii, najpóźniej w początkach IV tys. BC (Campbell 2004, 72–74). W przypadku wielkich endogamicznych skoków rozwojowych rozwój sił wytwórczych nie był ich warunkiem, lecz następstwem. W tych przypadkach nie „byt określał świadomość”, lecz „świadomość określała byt” (Habermas 1983, 495). To etyka protestancka, a szczególnie protestancka teoria zbawienia doprowadziła do powstania kapitalizmu i do niebywałego rozwoju gospodarczego, a nie odwrotnie (Weber 1984, 209–260). To idea matematycznie zdeterminowanego, kosmicznego porządku, wypracowana przez wykształconą kastę kapłanów

w trakcie systematycznych długotrwałych obserwacji nieba doprowadziła do wykształcenia się ustabilizowanych form władzy państwowej i trwałego rozkwitu organizacji państwowych na Bliskim Wschodzie (Campbell 2004, 72–74). To twórcza synteza doświadczeń lokalnych społeczności mezolitycznych i neolitycznych doprowadziła do pojawienia się zróżnicowanego względem płci obrządku pogrzebowego, a następnie gwałtowanego popytu na przedmioty prestiżowe (ze złota, miedzi, kamienia, muszli itd.), dzięki którym mężczyźni legitymizowali swą uprzywilejowaną pozycję społeczną, a nie migracje hodowców ze stepów pontyjskich.

Mówiąc o zróżnicowanym względem płci obrządku pogrzebowym należy odnieść się głównie do płci kulturowej (por. np. Dornheim *et al.* 2005, 42–47, 63). Płeć (*sex*) nie musi decydować o płci kulturowej (*gender*). Antropologia dostarcza szeregu przykładów trzecich płci (*genders*) oraz innych form transseksualizmu. Płeć kulturowa i relacje między kulturowymi płciami powiązane były z podziałem pracy ze względu na płeć, z rolami, zadaniami oraz statusem kobiet i mężczyzn w życiu społecznym. Płeć kulturowa wiązała się też z wierzeniami kosmologicznymi oraz symbolicznymi zasadami i sądami (Moore 2004, 402–403; por. też Béteille 2004, 315). Dlatego też nie należy zbyt eksponować braku antropologicznych oznaczeń płci (*sex*) zmarłych pochowanych w grobach (np. Anders, Nagy 2007, 88), ponieważ przedmiotem interesujących nas analiz jest płeć kulturowa (*gender*), a nie biologiczna (*sex*).

Społeczności kultury Hamangia i Varna, a nieco później także kultur kręgu połgarskiego dokładały wielkich starań by wyeksponować społeczne i kulturowe różnice między płciami. Wprawdzie już wcześniej obserwowane są zaczątki takich praktyk (por. np. Nieszery 1995, 110), ale dopiero u schyłku neolitu oraz na przełomie neolitu i eneolitu osiągnęły one bardzo znaczący charakter (Anders, Nagy 2007, 91). Wielka zmiana kulturowa polegająca na stopieniu się dwóch jakże odmiennych tradycji kulturowych, tj. neolitycznej i mezolitycznej (Todorova 2003), uruchomiła sekwencję niezamierzonych procesów społecznych i ekonomicznych, które wymagały symbolicznej interpretacji i ideologicznej legitymizacji. Zmiana ta miała swój długi wymiar czasowy (ok. 700 lat; por. Bojadziev 2002; Higham *et al.* 2008), czytelny w wielowątkowych zmianach obrządku pogrzebowego (Bojadziev 2008), będących świetną ilustracją mechanizmów dynamicznej teorii „stawiania się społeczeństwa” (Sztompka 2007, 202–219).

W rezultacie wspomnianej przemiany pojawiły się społeczności, w których dychotomia męskie-żeńskie zaczęła stanowić główną oś ich kultury (por. np. Häusler 2000, 342–343). Oddzielenie miejsc grzebalnych (cmentarzysk) od osad sygnalizowało silniejszą separację kulturową świata zmarłych od żywych (Chapmann 1997). Nastąpiło przejście od gospodarki opartej na pierwotnych produktach do gospodarki wtórnych produktów rolnych (Sheratt 1983). Dominującą rolę kobiet charakterystyczną dla wczesnego neolitu przejęli w nowym systemie mężczyźni (Hodder 1995, 67–76). W ewolucjonistycznie zorientowanej klasycznej literaturze antropologicznej przemiana

ta była określana przejściem od matriarchatu do patriarchatu (np. Morgan 1877; Engels 1884).

Przywołane w tym artykule i znajdujące odbicie w źródłach archeologicznych procesy wpisują się w logikę „wielkich endogamicznych skoków rozwojowych” Habermasa. Zetknięcie się u schyłku VI tys. BC społeczności neolitycznych i mezolitycznych na zachodnim wybrzeżu czarnomorskim miało miejsce w czasie, w którym grupy zbieraczy i łowców, bytujących w zasobnych środowiskach ekologicznych nad wielkimi rzekami (np. rejon Żelaznej Bramy nad Dunajem) lub na wybrzeżach morskich (np. Dobrudża), uległy już znaczącym społeczno-kulturowym przekształceniom pod wpływem rozwijających się na Bałkanach od dłuższego już czasu społeczeństw wczesno- i środkowoneolitycznych (Whittle 1996, 24–36). Tu i ówdzie w obrządku pogrzebowym czytelny był zwyczaj podkreślania różnic płci wyposażaniem zmarłych w odmienne przedmioty (por. Nieszery 1995, 110). Powoli narastała też tendencja do grzebania zmarłych poza osadami na oddalonych od nich cmentarzyskach (np. Pavúk J. 1972; Podborský V. 2002). Szerokie rozprzestrzenienie się ozdób z muszli spondylusa w VI tys. BC (Müller *et al.* 1996) potwierdza szerokie otwarcie się neolitycznych społeczności lokalnych na wzajemne kontakty i oddziaływanie. Były to główne elementy zbioru warunków koniecznych, ale nie wystarczających do pojawienia się nowych, pojemniejszych struktur społecznych (w tym przypadku etosu rycerskiego). Elementem dodatkowym, determinującym w jakimś stopniu kierunek dalszych przemian było to, że do syntezy społeczności mezolitycznych i neolitycznych doszło w Dobrudży, tj. na terenie o półpustynnym charakterze, gdzie większe szanse miała kontynuacja zajęć typowo mezolitycznych, tj. polowanie na dzikiego osła i zbieractwo owoców morza. Rolnictwo kopieniacze nie miało tu większych szans (Todorova 2002a, 356, 357).

Czynnikiem kluczowym, detonującym dalsze przemiany była jednak konieczność symbolicznej interpretacji nowej, uprzywilejowanej pozycji mężczyzn (mezolitycznych łowców) w kontekście kultury neolitycznej, w której dotychczas ważniejszą pozycję odgrywały kobiety. Istotnym momentem tych endogamicznych przemian była szczególna waloryzacja mezolitycznych wartości w postaci konsekwentnego przypisania mężczyznom mezolitycznych reguł obrządku pogrzebowego. W grzebaniu zmarłych kobiet kontynuowano tradycje neolityczne. Praktyki te znalazły swą archeologicznie uchwytną formę w zwyczaju coraz bogatszego wyposażania grobów męskich w przedmioty prestiżowe, wykonywane głównie z metali. W miarę upływu czasu coraz większego znaczenia nabierało także wyłączone wiązanie mężczyzn z uzbrojeniem. Natomiast ozdoby metalowe znajdowane były w miarę upływu czasu coraz częściej w grobach żeńskich (Boydziev 2008). Potrzeby symbolicznego zaznaczenia nowej roli mężczyzn oraz ich ideologicznej legitymizacji były kołem zamachowym rozwijającej się gwałtownie metalurgii i przemian gospodarczych obejmujących coraz więcej dziedzin, których charakter najlepiej oddaje pojęcie *secondary products revolution* (Sherratt 1983).

Ważne miejsce w łańcuchu opisywanych przemian społeczno-kulturowych zajmowały społeczności późnoneolityczne w dorzeczu Cisy. Już w późnym neolicie pojawił się tam zróżnicowany względem płci obrządek pogrzebowy, w którym mężczyźni grzebani byli w pozycji skurczonej na prawym boku, a kobiety na lewym (Anders, Nagy 2007, 84). Związek prawego boku z mężczyznami i lewego z kobietami spotykany był później w większości kultur, w którym praktykowano podobne formy rytuałów pogrzebowych (np. kultury kręgu połgarskiego, kultura lubelsko-wołyńska, kultura/grupa brzesko-kujawska, kultura ceramiki sznurowej, kultury przykarpackiego episznurowego kręgu kulturowego łącznie z kulturą mierzanowicką i kulturą Füzesabony; por. Kadrow 2001, 120–127). Wyjątkiem były w tym przypadku tylko środkowoeuropejskie ugrupowania kultury pucharów dzwonowatych (np. Primas 1977, 8) oraz niektóre jednostki kulturowe z wczesnego okresu epoki brązu, np. Adlerberg, Straubing (Primas 1977, 51–55), Singen (Krause 1988, 43–44) i Maroš (Girić 1971), w których strona prawa związana była z kobietami, a lewa z mężczyznami.

Nadcisańskie społeczeństwa późnoneolityczne skupiały jak w soczewce wielokierunkowe wpływy kulturowe (Raczky *et al.* 2007). Same też oddziaływały na sąsiednie obszary. Ułatwiło to z jednej strony adaptację wczesnoneolitycznych wpływów z obszaru zachodniego wybrzeża Morza Czarnego, a z drugiej przyczyniło się do upowszechnienia na innych obszarach (np. na północ od Karpat na Wołyniu i w Małopolsce oraz na Kujawach) wspomnianego wyżej obrządku pogrzebowego. O ile jednak w przypadku Kotliny Karpackiej i kręgu kultur połgarskich (Vandkilde 2006c; można mówić o pełnej adaptacji i rozwinięciu początkowych ewolucyjnie form idei etosu rycerskiego, to na obszarach położonych dalej na północ należy liczyć się raczej tylko z przeniesieniem tam pewnych wyselekcjonowanych idei związanych z tym etosem. Osobnym problemem jest natomiast kontynuacja i rozwój zróżnicowanego względem płci obrządku pogrzebowego w kulturach schyłkowneolitycznych i wczesnobrązowych (por. Vandkilde 2006a; 2006b; Harde 2006; Harding 2007, 46–70), które łączone są z rozkwitem społeczności wojowników (Vandkilde 2006a; 2006b).

Sławomir Kadrow
Instytut Archeologii
Uniwersytet Rzeszowski
ul. Hoffmanowej 8
35-016 Rzeszów
slawekkadrow@gmail.com