

Kamil Karski*

Ritual Roots of Memory (About Things)

ABSTRACT

Karski K. 2015. Ritual Roots of Memory (About Things). *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 10, 365–392

The aim of this paper is a presentation of possible interpretations of the ritual of *salutatio*, as well as function and cultural connotations of ancestral funerary portraits (*imagines*) in ancient Rome. For this purpose, a number of research theories related to memory studies, hermeneutical analyses and performativity of things are discussed. In light of these theories it is possible to attempt an interpretation of *salutatio* and *imagines* as sources for constructing identity and memory of the Roman community.

Keywords: memory studies, hermeneutics, biography of things, ritual, *salutatio*

Received: 21.01.2015. **Revised:** 20.01.2016. **Accepted:** 28.02.2016.

Introduction

Death and funerary practices have been crucial issues for observation almost from the beginning of the academic interest in the past, firstly for amateurs, then for archaeologists and other professional researchers, including methodologists (Trigger 2002, 19–25). Apart from its biological aspect, death is also a socio-symbolic event, involving some processes that do not always leave material traces. Apart from the individual, death also influences the entire local community (cf. Ostrowska 2005, 7). Death relates not only to the phenomenon of “dying” – the difficulty lies primarily in the reconstruction and interpretation of its phenomenon as a form of “ritual of passing away” (also being an immaterial manifestation of culture) which is rooted in general social values that form an essential component of culture (cf. Braudel 1992, 52; di Nola 2006). It is, therefore, difficult disagree with the words of Slavoj Žižek (1989, 249) that any behaviour associated with funerary practice is symbolic behaviour *par excellence*. This is connected not only with the physical manifestation in the form of burial ceremony, which is tangible during archaeological excavations, but with going a step further, beyond the visible system of signs – into the realm of memory and beliefs (cf. Williams 2006, 20–31).

* Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Moniuszki 10 St., 35-015 Rzeszów, Poland; kamil.karski@gmail.com

As Andrzej Mierzwiński (2012) observes, discussions on funerary rites or, in a broader sense, eschatology and mortuary practices are more appropriate because they provide a bigger picture of the ritual itself. However, attempting to create a universal model we often fall into many simplifications, involving the phenomenological-structuralist description of the facts, elements of the burial and so on. In reality, interpretations are based only on empirically recorded features of graves discovered during the excavation (Mierzwiński 2012, 7–9). Based on structural and semiotic analyses, it seems necessary to approach the phenomenon of death by attempting its problematisation, and not by trying to reconstruct it with the use of traditional methods.

In this article, I would like to pay particular attention to several phenomena that have significantly contributed to the discussion on the nature of death and its context. In particular, I would like to introduce possible analytical attitudes to dealing with interpretation. I will focus on analysing masks of ancestors (*imagines*) and their role in ancient Rome. For this purpose, it is necessary to combine a number of different approaches, ranging from hermeneutical philosophy, enriched by the analysis of the theory of cultural memory by Jan Assman (2005) with references to the so-called performative turn and the agency of things (Williams 2006; Domańska 2007; 2008; Domańska, Olsen 2008; Kobiałka 2008).

*

Pliny the Elder noted that in Rome, the coffers with wax masks of ancestors (*imagines*) were placed in a special wooden case, in a publicly accessible place inside Roman villas (Kocur 2005, 33). They were a symbol of prestige not only of the people that the mask was portraying but also the entire family. *Imagines* were prepared only for most prominent members of the family who had remarkable merits for the state and who held the highest administrative posts. The possession of *imagines* was an ostentatious manifestation of the status of a particular family. However, what was the meaning of the relations with the ancestors for the citizens of Rome? Every morning in front of the cabinet, set in the atrium, the theatrical custom of greeting (*salutatio*) took place. During *salutatio* free men (*clientes*) entrusted themselves to care of the wealthier Roman citizens by worshiping their protector's ancestors. This highly theatrical habit is a perfect testimony of continuity between the head

of the family (*patronus*) and his wards (*clientes*) because the function of *patronus* was usually hereditary. Some masks, relatively realistic, were used for performing the life of the deceased. They were used during the funeral procession, when the cadaver was carried from the villa to the Forum Romanum in the procession of actors dressed in *imagines*, performing family's ancestors. The commemoration there, in the speech of praise (*laudatio*), was read in the presence of ancestors, nestled in chronological order (Kocur 2005, 36–37).

Here we can observe an extremely sophisticated “theatre of memory” which in a very suggestive way presents many aspects of the interpretation of the elements of funerary practices and memories about the dead. On the one hand, it concerns the deceased (the mask portrayed his face and was prepared on the occasion of burial), but also refers to the contemporary citizens of Rome, who devoted themselves to the care of *patronus* through the ritual of *salutatio*. The discussed written account contains an actual description of a ritual which, due to its specific nature, can be subject to analysis.

Collective memory

As Jan Assmann suggests (2005, 53) if “thinking is based on abstraction, memory is based on the specifics. Ideas must gain a tangible symbol to become objects of memory”. Therefore, studies on social memory have the capacity to provide the most objective observations. Collective memory, is nothing more than a vision or pattern of what a particular historical event was like. This memory can be manipulated and shaped by various factors. Nevertheless, it should be considered due to the ways in which it is preserved through various social events and activities (cf. Korzeniewski 2007; Saryusz-Wolska 2009).

Collective memory of contemporary societies (late modern), seems to be very ductile and shaped by various factors, as well as the mutual influence of the entire population on the individual. But can we assume that it was the same in ancient times? In this context, attention should be paid to the division of societies proposed by Claude Lévi-Strauss (2001, 351). The so-called “hot” societies have a history and “cold” ones, which are unhistorical (*sic!*), are characterized by having various forms of institutions that reduce the impact of the real history of their functioning. Assmann argues that the assertion that there exist “societies

that have no history” is an oversimplification. Actually, these societies have history, just like any other. What is different is their attitude to the facts of the past. The metaphorical “cold” refers more to the “solidification” of the cultural pattern which historical events do not affect (or affect it only to a very limited extent).

In Bronisław Malinowski’s functionalism, the culture of primitive societies (though not only them) forms an integral whole where both material and non-material manifestations of human activity satisfy all human needs (Malinowski 2000, 59; cf. Mierzwiński 2012, 14). It is a kind of artificial milieu, which is created by people according to their needs - both purely biological and moral or spiritual ones. Malinowski’s observations are significant for remarks of cultural continuity. Through the mechanisms of education, the primary cultural behaviour is transmitted from one generation to the next one, and the maintenance of social order becomes a fundamental feature of every culture. The dual character of culture was also noticed by formulating definitions of the activities – the instrumental imperatives, which include economics, normativeness, education and politics while the second sphere of culture – science, religion, and magic – is closely linked with integrative imperatives (Malinowski 2000, 61).

Assmann also pays particular attention to the complementary coexistence of both dualistic structures. Depending on their type, we can observe society as the equivalent of “cold” and “hot” features because the presence of “cooling” stabilizers can be noticed in the most advanced (modern) culture (Assmann 2005, 84–85). According to Assmann, the problem seems to refer to three basic elements of the “social frameworks of memory”¹. They include, in addition to the definition of culture, a sense of community, the memory as a reference to history, shaping the collective identity and building a cultural continuity. All these features Assmann (2005, 32–33) describes as a “connective structure”, which connects people in groups and over time. Hope and memory, produced in this way, are possible thanks to the tool of narration – both mythical and historical. In this case, it is possible to say that ritual festivities took on a particularly symbolic character.

In sociology ritual is inevitably accompanied by the *sacrum*, and its form has special importance for social integration. Moreover, it is almost always associated with religious activities. For the understanding

¹ After Maurice Halbwach’s (2008) term *les cadres sociaux de la mémoire*.

of ritual, it is crucial to emphasise the symbolic and expressive values, as well as its repeatability and reproducibility, even by pre-established (or unconscious) pattern and order (cf. Geertz 2005; Jestal 2011, 158). For Assmann's theory, numerous references to Maurice Halbwachs' works (2008) and his thesis about the social form of shape memory are significant. For both authors memory (beyond the attributes of a neurological process) is part of the socialization of society. As they rightly pointed out, cultural memory, despite its individual character (because only individuals have the possibility of storing memories) is a form shaped by the community. However, in the case of diverse forms of approaching death (manifested in various forms of burial) a question arises if it is possible to distinguish the norm of treating the dead or only its interpretation as a form of tradition? In this case, it should be mentioned that a certain ritual "freedom" persists "making the deceased present", giving the impression of continuity and consolidation (Assmann 2005, 34, 51). Also, Assmann (2005, 50) notes that:

The fact that the memory of the dead is the most primitive and common form of cultural memory shows at the same time the concept of incompatibility of tradition to the described phenomenon [cultural memory – KK]. (...) Memories of the dead are not passed in the tradition, we remember about them through emotional relationships, cultural formation and conscious reference to the past, despite the break [of the continuity time – KK].

Hermeneutic analysis

The hermeneutic method has found deep reflection and acceptance in archaeological interpretation, especially due to the way of thinking in the mainstream of post-processual archeology (Marciniak 2012, 64–69). The fundamental way to realise the full pattern of interpretation, developed by this approach and based on seeing material culture as text, helps to avoid many interpretational "traps" (cf. Mierzwiński 2012, 13–14). In the most general meaning of hermeneutics, this method allows to "study how we attribute meanings to products of culture or how we interpret human behaviour and their creations" (Johnson 2013, 254). In the case of hermeneutical studies, at their core lies the simple question – how do I understand what someone says to me? We could

regard it as a specific form of relationship between the consignor and sender, sanctioned by the message (Dybel 2012, 8), especially if this relationship is considered not only as a bond between the archaeologist and the past but also in the form comprised entirely in the past, as an act of intracultural communication between people.

In the works of Jürgen Habermas (1968; 2002) and Ernst Cassirer (1998), we may find a clear discussion of such relations. For Cassirer language (understood as an act of communication) is a necessary condition for the creation of a symbolic world. Nevertheless, he sees language as a phenomenon essentially separated from its utilitarian significance, because it is practiced exclusively in the symbolic sphere (Cassirer 1998). For Habermas (2002) theory of social communication, in contrast to Cassirer, is somewhat different to the analysis of ontology and semantics (cf. Maślanka 2011, 49). Habermas proposes a model of development of communicative action, as the slow replacement of ritual by linguistic phenomena. This phenomenon of communication is to take over the burden of social integration, understood as the ritual and symbolic behaviour and cede them to a rational practice (Habermas 2002, 140; cf. Buchowski, Burszta 1992). In the case of uncritical acceptance of Habermas' theory, it seems natural that this separation could not have taken place. How can we describe the same mechanism of communication? Basically, in addition to media content where the consignor appears almost like a "charmer of words"², through communication, we can see a number of activities in a broader sense. In addition to the previously mentioned verbal and literate set of communicative behaviour, we could also qualify the behaviour which are bound to only one side of the communication process – by manifesting, demonstrating and showing. In this case, the recipient prepares an interpretation or understanding (Kmita 1982, 126).

In this context Hans-Georg Gadamer should also be mentioned, because he based his philosophical logic on the primacy of ontological questions and answers (Gadamer 1976; 1981; 1993). In archeology, these observations seem to be valuable, if we quote Gadamer's impression of confrontation between the subject and the recipient. The questioner is characterised by openness to the process, the world – everything,

² Compare the idea of communication, illiteracy and reading according to B. Schilling's novel *Der Vorleser* (*Lector*) (1995) and S. Daldry's film *The Reader* (2008); and its unofficial Polish subtitle film – *Charmer of Words* (Pol. *Zaklinacz słów*).

which is completely different, but also those features that are included in the horizons of self-understanding (Dybel 2012, 325; cf. Hodder, Hutson 2003, 198). According to a simple proverb – “better to ask the way than go astray”, we could pose questions spontaneously, but also our reception of responses would be free-minded. Because of the maneuverability of this relationship (Gadamer 1993, 243):

Preparing a conversation means the subordination to a case on which interlocutors are focused. Conversation requires not aim to convince the other in dispute, but to take into account the importance of different factual view. (...) As we have seen, the interrogation means openness and becoming open. Paradoxically to the stability of opinions, questioning inclines thing and its capabilities in the state of looseness.

The aim of hermeneutics is not only asking questions, but also searching for answers. In fact, its main problem is a question: what does “understanding and interpretation of texts” mean? (Dybel 2012, 113–114).

Thanks to Paul Ricoeur, we can transfer the hermeneutic philosophy to the world of symbols. Its main goal is to understand and interpret human life in relation to religion – the *sacrum* (Ricoeur 2008; cf. Dybel 2012, 189). Although hermeneutics was popular mostly among researchers of German Protestant tradition, Ricoeur (1971) extended its philosophical understanding of religion by adding a “charm” and impenetrable religious values to it. Self-understanding, stripped of the halo of religion loses its original character, and rationalisation is not able to fully explain the motives and the creation of the society. The problem already mentioned above, the symbolisation and symbol in itself, becomes one of the main problems discussed by Ricoeur. It seems that he was the first hermeneutic researcher who noticed the double meaning (metaphorical), which is closely associated with the literalness of the object. In this case, the task of hermeneutics is much more difficult, because the interpretation of phenomena involves its two spheres. After Ricoeur, Paweł Dybel noted that interpretation of the sphere of the *sacrum* is possible only if the same interpreter is sensitive to religious behaviour. Thanks to this, the “reading” of sings becomes possible from the perspective of complete importance (Dybel 2012, 190–191).

However, relativism of interpretation of the asking person is still problematic. In this context the idea of a hermeneutic circle, where the questioner is burdened with the baggage of his experiences and

cultural background should be remembered. Hence, this problem raises the question of whether or not it is reasonable to apply hermeneutic perspectives in archaeology. However, when our self-awareness goes beyond the clichés of interpretation, using this theoretical approach makes sense, and gives it a universal character. For Gadamer, the process of understanding and interpretation is the process of fusing the horizons of the present and the past, and the cognitive process is never complete because it changes over the time (cf. Hodder, Hutson 2003, 196). As Hodder suggests (1995, 195):

The fact that our reconstructions of the past arise from contemporary social conditions does not mean that they are invalid. Our interpretations may be biased, but still «true». Hence, it is clear that it is very important to know where they come from and why we want to reconstruct the past in this, and not the other way.

Referring to the Émile Durkheim's thought, Erving Goffman (2006) has developed a theory of interactive ritual. In his understanding, any interpersonal interaction (also conversation), is treated as a ritual. The act of communication is not free from its own cultural patterns or, as determined by Goffman, of the cultural questionnaire. Thus, analysing the play on words, Goffman examines the relationship through the prism of individual game theater, where the aim is to exert maximum impression on the viewer (cf. Jestal 2011, 173–174). These considerations are important because they combine two seemingly mutually exclusive tendencies. On the one hand, on the ground of hermeneutics dealing with the so-called hermeneutical circle and awareness of cultural relativism (Eller 2012, 19–26; cf. Marciniak 2012b, 96–97; Minta-Tworzowska 2012, 144–145). On the other hand, in pulling the interpreter into circle analysis of performative and theatrical parallels where not only people could become actors (cf. Tilley 1989; Pearson, Shanks 2001; Domańska 2007, 60).

Performativity of things

In recent years, one of the leading approaches in humanities is the so-called “performative turn”. Apart from the ritual, played out as performance, this phenomenon can be interpreted in a broader way and provide a starting point for further interpretation (Pearsons, Shanks 2001, 5, 13–27; Domańska 2007, 49). Ewa Domańska (2007) sees the

“performative turn” as a transdisciplinary hybrid. It is relatively loosely associated with posthumanistic studies in archeology, often in the form of the so-called “return to things” and by paying attention to the agency of the artifacts themselves, as Bruno Latour (2005) understands it. Objects are the basic element of archaeological excavations and interpretation (Domańska 2008; Domańska, Olsen 2008; cf. Domańska 2007; Marciniak, Chwieduk 2012). At the root of this “return”, there is a belief that not only people have agency, but also inanimate matter (artifacts and geofacts). Artifacts (the results of human activity) are separated from their creators, and activities related to them are inducted by them alone (not other people). These considerations are very inspiring for the archaeologist. In a traditional sense, which is the subject of criticism for Domańska (2008; Domańska, Urbańczyk 2012, 861), the main tools of hermeneutics are textualisation and narrativisation, present also in archaeology and history. Textualisation and narrativisation rely on relativisation and often unconscious intellectual colonisation of “dug out” things which lose their materiality and subjectivity (Domańska 2008, 48; Johnsen, Olsen 1992, 426–427). Domańska, together with Bjørnar Olsen, point out the way of “doing” archeology as a symmetrical discipline inspired by the work of Latour (2011) and symmetrical anthropology (Domańska 2008, 38). Olsen (Domańska, Olsen 2008, 85) sees symmetrical archeology as:

(...) a pragmatic concept that expresses the attempt to make our knowledge compatible with the practice and the world in which we live. It gives hope that if we consider the agency not only as a human characteristic, we will be able to build a more «equitable» and realistic knowledge of the past and contemporary collectivities.

Symmetrical archeology could be practiced in Olsen’s way (2013, 213–216) by adopting Latour’s actor-network-theory (ANT; cf. Latour 2005). In ANT society is a set of relationships and references linking humans and non-humans (equal actors). Assemblages formed by them are creating groups of active entities, each with its own agency.

Biography of things

If not only people but also objects can be actors, at least according to ANT, we should take a closer look at them. So how can we read a biography of things? “Return to things” put in opposition to hermeneutics in the

humanities, is not so obvious in the reality of archaeological interpretation. In the end, in archeology things have always been the primary input for further consideration. The possibility of writing/reading of the cultural biography of things seems to be intriguing in some ways. That we are giving the human characteristics to things (forming biography) fulfills the postulate of equality between human and non-human entities, raised *inter allia* by Olsen. The cultural biography of things consists of recognising things in the same way as humans (cf. Minta-Tworzowska 2012, 149). Dawid Kobiałka (2008) quotes the words of Igor Kopytoff (2005, 252) who argues that “working on a biography of things is asking questions similar to those we ask about people”. Such a method entails an interpretative mechanism similar to Gadamer’s questions and brings biography of things closer to hermeneutical philosophy. It is also important to acknowledge that one thing can have several biographies depending on our criteria (cf. Jones 2001, 145).

For biographies of things, the distinguishing of two temporal areas is important. According to Colnerlius Holtorf (2002), writing a biography of things should also include their “afterlife”. It basically comes down to the reuse things “unearthed”, the way of their display in museums, as well as the interpretation itself. Such an approach to archaeological artifacts designates two clear perspectives (time perspectives, as Holtorf believes): the first of them, until the deposit of the artefact and the second, which also includes its importance today. Similarly to Holtorf, issues of biographies of artefacts and agency are the focus of interest of Andrew Jones (2001). Material agency is involved in the same processes as the things are – time, space, and physical relations (cf. Minta-Tworzowska 2012, 149), and interacts with the agency of human subjects (Jones 2001, 181).

*

In a recent publication dedicated to memory studies (Van Dyk, Alcock 2003, 7), quoted by Olsen (2013, 170), the authors suggest, “«four material and available media» through which social memory is constructed and perceived” – ritual behaviour, narratives, representations, objects and places. All the elements referred to as “available media” also affect the interpretation, acting in its components. The ritual of *salutatio* and the role of *imagines*, discussed in the introduction to the present paper must, therefore, be considered in at least four categories:

1) The ritual itself is a sanctioned value, repeatable, schematic (mnemotechnical). It has a specific, institutionalised cultural questionnaire, which is a special kind of public spectacle. As Slawomir Kapralski (2014, 444–445) writes:

The relationship between ritual and collective memory is especially visible when the subject of ritual remembering is the vision of order from the past. (...) The ritual is an especially important carrier of collective memory because collective memory has performative nature: it is manifested in specific forms of physical activity and requires them to sustain its existence (...)

In the case of *salutatio* and the presence of *imagines* during the funeral of the members of the family, we can also talk about ritual commemoration (in addition to references to the past) as a way to build social identity. It confirms the continuity of time and is also nothing but a manifestation of the social position of the family (cf. Kocur 2005, 39).

2) Rituals which are creating identity require narrativisation as well as appropriate recipients. Although the function of the narrator was not always obvious, in case of *salutatio* the participants of the ritual were able to perform it themselves. They were honoring *imagines* of their patron's family by introducing a story and connection between the present and the past. Then *patronus* gained an identity that was (re) constructed by *clientes*. In the case of funeral rituals the function of the narrator was clearly defined. *Laudatio* was written and performed by the son of the deceased. Through his story, addressed not only to the crowd gathered at the Forum, but also to his ancestors, the deceased received an honorable place in history, and his family deserved social recognition. Different levels of narration described by Ricoeur (2008) are visible here. For Gadamer, narration is the process of narrative activities. From the prefiguration where the narration is an articulation of everyday living which is the sense of action (life with all activities), through configuration (putting the narrative into the canon and ritual patterns – for Ricoeur literally in the text) and refiguration (embracing the narrative by its recipient) (cf. Bugajewski 2014, 265–266).

3) Finally, the last categories that can be considered in the context of the analysis of the discussed traditions, is the role of *imagines*. In his critique of memory studies Olsen (2013, 170–172) has focused on the fact that things are important as long as they represent something and as long as they are an expressive representation of something. In

this perspective, the last word should be said by the society that treats things as *semiophoros* (from Greek σημα, *sēma* – a sign, mark + φόρος, *phorós* – bearer, carrying something) or carriers of meaning (cf. Pomian 2006). They, selected by people, would act as a transmitter, the material “summoners of memory”. However in this case, we have to realise that the selection process does not always have intentional character. We do not remember only the good memories; things can also evoke memories of shameful or disgraceful origin (cf. Olsen 2013, 110). The memory of things should be distinguished from memory about things. After Laurent Olivier (2008, 198) we can say that the thing is an “object, in which time has been saved”, or a “unit of the material, which registered the memory of a moment of time”, somewhat independently of man (cf. Zalewska 2014, 449–450). *Imagines* are key element of rituals, including *salutatio* and the funeral ceremony. Through mutual interactions they manifest their agency and become active actors. The best proof is their participation, as the ancestors themselves, in the funeral procession, when the *clientes* greet them and show them respect. The last point worth noting is the biography of the masks-things themselves. As images of ancestors, they become their continuation, while inheriting the biographies of their prototypes. However, in the course of time, they procured new “experiences”, interspersing the biographies of other human and non-human actors who took active part in the life of the whole community.

*

Emphasising the role of things and their agency as well as the fact that they are tangible proof of the existence of past communities, is an extremely important phenomenon in the humanities. The main concern, expressed primarily by humanists who criticised textualism, was that archaeologists have sent things to the second, third plan or even to the wayside. Although such a sharp approach to the problem, and an argument that interpretative archeology should be abandoned for the experience of things, “the new empiricism” or “the new materialism” appears premature, it emphasises the social role of things (and their agency) and demonstrates that it deserves special attention.

The perception of the role of things and its performativity is crucial for the further development of symmetrical archeology. It is the story of a man-thing relationship and the balance between the human and non-

human in the field of (interpreting) the past. In this case the concepts of memory studies, writing and reading biographies of things and the theory of actor-network, seem to be very interesting proposals. Memory studies and media of communication include exactly the kind of balance of “impact on the world”. On the one hand, the agency of things is noticed and on the other hand, it is also a medium of communication. It is important to remember the thing in its own category.

Moreover, in the case of writing long-term “biographies of things”, archaeologists play a key role. They are the main factors influencing the future of the artifact and the interpretation expands its time horizon, focusing no longer solely on the past but also on the present condition of things. Focusing on assigning semiotic significance to objects (or even through the prism of the study of the past, as a semantic text) is sometimes considered as a kind of archaic or wrong approach. However, is it not what the performative dimension of things is all about – an act of ritual interpretation and Ricoeur’s reconfiguration? We see here a clear case of interaction between humans and things that together, again and again, create new assemblages and in this way prove their own agency.

References

- Assmann J. 2005. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Braudel F. 1992. *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Buchowski M. and Burszta W. J. 1992. *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bugajewski M. 2014. Narracja jako mimesis działania. In M. Saryusz-Wolska and R. Traba (eds.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 264–266.
- Cassirer E. 1998. *Esej o człowieku*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- di Nola A. M. 2006. *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Kraków: Universitas.
- Domańska E. 2007. „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. *Teksty drugie* 5, 48–59.
- Domańska E. 2008. Problem rzeczy we współczesnej archeologii. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, 27–60.
- Domańska E. and Olsen B. 2008. Wszyscy jesteśmy konstruktywistami. In J. Kowalewski, W. Piasek and M. Śliwa (eds.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, 83–100.

- Domańska E. and Urbańczyk P. 2012. Historia i archeologia. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 852–868.
- Dybel P. 2012. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Eller J.D. 2012. *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gadamer H.-G. 1976. Einleitung. In H.-G. Gadamer and G. Boehm (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt a. M: Verlag Suhrkamp, 7–40.
- Gadamer H.-G. 1981. *Reason in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer H.-G. 1993. *Prawda i metoda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz C. 2005. *Interpretacja kultur: wybrane eseje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goffman E. 2006. *Rytuał interakcyjny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M: Verlag Suhrkamp.
- Habermas J. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Halbwachs M. 2008. *Společne ramy pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hodder I. and Hutson S. 2003. *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holtorf C. 2002. Notes on the Life History of Pot Shard. *Journal of Material Culture* 7(1), 49–71.
- Jestal J. 2011. The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 133–175.
- Johnsen H. and Olsen B. 1992. Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57(3), 419–436.
- Johnson M. 2013. *Teoria archeologii. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jones A. 2001. *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapralski S. 2014. Rytuał. In M. Saryusz-Wolska and R. Traba (eds.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 444–446.
- Kmita J. 1982. *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury.
- Kobiałka D. 2008. Z życia dwóch naszyjników: problemy bibliograficznego podejścia do rzeczy. *Kultura współczesna* 3, 201–215.
- Kocur M. 2005. *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Korzeniewski B. (ed.) 2007. *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*. Poznań: Instytut Zachodni im. Z. Wojciechowskiego.
- Kopytoff I. 2005. Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces. In M. Kempny and E. Nowicka (eds.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 249–274.

- Latour B. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss C. 2001. *Mysł nieoswojona*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Malinowski B. 2000. *Jednostka, społeczność, kultura*. Vol. 8. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marciniak A. 2012a. Paradygmaty badawcze w archeologii. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 29–83.
- Marciniak A. 2012b. Teoria w archeologii. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 84–116.
- Marciniak A. and Chwieduk A. 2012. Agency. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 564–570.
- Maślanka T. 2011. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mierziński A. 2012. *Tajemnice pól popielnicowych*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Oddział Wrocław.
- Minta-Tworzowska D. 2012. Źródło/Ślad/Artefakt/Rzecz/Przedmiot. In S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot and A. Zalewska (eds.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 137–161.
- Olivier L. 2008. *Le sombre abime du temps: mémoire et archeologie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Olsen B. 2013. *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: Wydawnictwo-Instytut Badań Literackich.
- Ostrowska A. 2005. Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Pearson M. and Shanks M. 2001. *Theatre/ Archaeology: Disciplinary Dialogues*. London/New York: Routledge.
- Pomian K. 2006. *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ricoeur P. 1971. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research* 38, 529–562.
- Ricoeur P. 2008. *Czas i powieść*. T. I–III. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Saryusz-Wolska M. (ed.) 2009. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna Perspektywa Niemiecka*. Kraków: Universitas.
- Tilley Ch. 1989. Excavations as Theatre. *Antiquity* 63, 275–280.
- Trigger B. 2002. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Dyke R. and Alcock A. 2003. Archaeologies of Memory. An Introduction. In R. Van Dyke and A. Alcock (eds.), *Archaeologies of Memory*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Williams H. 2006. *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zalewska A. 2014. Rzecz. In M. Saryusz-Wolska and R. Traba (eds.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 446–451.
- Žižek S. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.

Kamil Karski

Rytualne źródła pamięci (o rzeczy)

Wprowadzenie

Śmierć i powiązany z nią obrządek pogrzebowy, niemal od początków zainteresowań przeszłością stanowi bardzo ważny punkt obserwacji dla archeologów, początkowo amatorów, następnie zaś profesjonalnych badaczy, w tym metodologów (Trigger 2002, 19–25). Poza swoim biologicznym aspektem, śmierć jest również wydarzeniem społeczno-symbolicznym, pociągającym za sobą szereg procesów, które nie zawsze mają materialne odniesienie. Dodatkowo, poza umierającym dotyka ona całą lokalną społeczność (por. Ostrowska 2005, 7). Śmierć odpowiada nie tylko zjawisku „umierania” – trudność polega przede wszystkim na rekonstrukcji i interpretacji zjawiska jako formy „rytuału odchodzenia” (niematerialnej manifestacji zachowań kulturowych), zakorzenionej w wartości ogólnospołecznej, stanowiącej elementarny składnik kultury (por. Braudel 1992, 52; di Nola 2006). Trudno zatem nie zgodzić się ze słowami Slavoja Žižka (1989, 249), iż wszelkie zachowania połączone z praktyką funeralną są zachowaniami symbolicznymi *par excellence*. Związane jest to więc nie tylko z fizyczną manifestacją obrzędowości w postaci pochówków, które są uchwytnie na drodze archeologicznego „poznania”, lecz z wykroczeniem o krok dalej, poza widoczny system znaków – w sferę pamięci i wierzeń (por. Williams 2006, 20–31).

Jak zauważa Andrzej Mierzwiński (2012), rozważania nad obrządkiem pogrzebowym, czy też w szerszym kontekście eschatologiczno-tanatologiczne są właściwsze, gdyż dają pełniejszy obraz wartości samego rytuału. Jednak podejmując próby stworzenia uniwersalnego modelu często popadamy w liczne uproszczenia, polegające na fenomenologiczno-strukturalistycznym opisie faktów, elementów pochówku, które w rzeczywistości, opieramy jedynie na empirycznie rejestrowanych elementach obrządku pogrzebowego, odkrywanego dzięki pracom wykopaliskowym (Mierzwiński 2012, 7–9). Na wzór badań strukturalno-semiotycznych wydaje się więc konieczne podejście do zjawiska śmierci poprzez jego problematyzację, a nie rekonstrukcję na podstawie tradycyjnych metod.

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić szczególną uwagę na kilka zjawisk, które w znaczącym stopniu wpłynęły na rozważania nad naturą śmierci i jej kontekstem. Szczególnie dotyczyć to będzie możliwych postaw analitycznych, traktujących o interpretacji samej w sobie, zobrazowanych analizą roli jaką pełniły w starożytnym Rzymie wyobrażenia przodków – *imagines*. Nader istotna wydaje się mi tutaj koniunkcja kilku postaw, począwszy od rozbudowanego aparatu badań hermeneutycznych, wzbogaconych przez analizę teorii pamięci kulturowej Jana Assmana (2005) oraz odniesienie wobec tzw.

zwrotu performatywnego i sprawczości rzeczy (Williams 2006; Domańska 2007; 2008; Domańska, Olsen 2008; Kobiałka 2008).

*

Pliniusz Starszy wspomina, że w Rzymie kasetony z woskowymi maskami, wyobrażającymi twarze przodków (*imagines*), ustawiane były w szafie, w publicznie dostępnym miejscu willi (Kocur 2005, 33). Były one symbolem prestiżu, nie tylko osoby, którą maska portretowała, ale również całego rodu, ponieważ wystawiane były tylko modelunki twarzy najznamienitszych przedstawicieli rodziny, którzy zasłużyli się dla państwa, poprzez piastowanie najwyższych urzędów. Stanowiło to ostentacyjny przejaw potwierdzenia statusu danej rodziny. Jaki jednak był stosunek do przodków, pośród mieszkańców wiecznego miasta? Każdego ranka na tle szafy, ustawionej w *atrium*, odbywał się steatralizowany zwyczaj pozdrowienia (*salutatio*), w trakcie którego wolni ludzie (*clientes*), powierzający się opiece bogatszych obywateli rzymskich, oddawali cześć przodkom swojego opiekuna. Ten niezwykle teatralny zwyczaj stanowi doskonale świadectwo ciągłości, pomiędzy głową rodu (*patronusem*), a jego podopiecznymi (*clientes*), gdyż funkcja patrona była z reguły dziedziczna. Same maski, stosunkowo realistyczne, wykonywane za życia zmarłego, używane były również w trakcie pogrzebowej procesji, kiedy to ciało zmarłej osoby, prowadzone z willi, było niesione na *Forum Romanum*, w kondukcje aktorów przebranych za jego przodków. Tam następował odczyt mowy pochwalnej (*laudatio*) w obecności usadowionych w kolejności chronologicznej przodków (Kocur 2005, 36–37).

Mamy tutaj do czynienia z niezwykle wyrafinowanym „teatrem pamięci”, który to w sposób niezwykle sugestywny przedstawia wiele aspektów interpretacji elementów rytuału pogrzebowego i wspomnień o zmarłych. Z jednej strony dotyczy on bowiem samego zmarłego (maska portretuje jego twarz i była przecież wykonywana z okazji jego pochówku), ale także odnosi się do ówczesnych obywateli *Wiecznego Miasta*, którzy poprzez rytuał *salutatio* oddawali się w opiekę *patronusowi*. W przypadku relacji źródłowej jest to faktycznie opis rytuału, który również ze względu na swój charakter może zostać poddany analizie.

Pamięć zbiorowa

Jak stwierdza Jan Assmann (2005, 53), jeżeli „myślenie opiera się na abstrakcji, pamięć zaś na konkretach. Idee muszą zyskać materialny symbol, żeby stać się przedmiotami pamięci”. Zatem, to właśnie studia nad społeczną pamięcią dostarczają najbardziej zobiektywizowanych obserwacji. Pamięć zbiorowa, jak należałoby ją określić, jest niczym innym jak wytworzeniem wizji-wzorca na temat tego, co było, a więc wzorca historycznego. Poprzez różne czynniki pamięć ta może być manipulowana i kształtowana, jednak za najbardziej ważne w tej kwestii uznać należy formy jej utrwalania poprzez

wydarzenia głównie o wymiarze wspólnotowym (por. Korzeniewski 2007; Saryusz-Wolska 2009).

Pamięć zbiorowa społeczeństw współczesnych (późnonowoczesnych), zdaje się być bardzo plastyczna, kształtowana przez różne czynniki, jak i przez wzajemny wpływ całej zbiorowości na jednostkę. Ale czy można przypuszczać, że tak było w starożytności? W tym kontekście należy zwrócić szczególną uwagę na podział inspirowany pracami Claudéa Lévi-Straussa (2001, 351) na tzw. społeczeństwa „gorące” posiadające historię oraz „zimne”, stanowiące podmiot bezhistoryczny (*sic!*), charakteryzujące się wytworzeniem instytucji, które redukują wpływ realnej historii na ich funkcjonowanie. Podążając za rozważaniami Jana Assmanna, inspirowanymi przez Lévi-Straussa, można stwierdzić, że forma opisowa „społeczeństw, które nie mają historii” stanowi pewne uproszczenie. Społeczeństwa te faktycznie, jak każde inne, posiadają historię lecz odmienny jest ich stosunek do faktów z przeszłości. Metaforyczne „zimno” odnosi się bardziej do zastygnięcia pewnego kulturowego wzorca, na który wydarzenia historyczne nie mają wpływu (bądź mają go w bardzo ograniczonym wymiarze).

W świetle antropologii funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego kultura pierwotna (choć nie tylko) stanowi integralną całość – aparat zarówno materialnych, jak i niematerialnych przejawów ludzkiej działalności, które mają na celu zaspokojenie ludzkich potrzeb (Malinowski 2000, 59; por. Mierzwiński 2012, 14). Jest ona niejako sztucznym środowiskiem życia, które człowiek tworzy wedle swoich zapotrzebowań – zarówno tych czysto biologicznych, jak i potrzeb natury moralnej czy duchowej. Znamienne są obserwacje Malinowskiego dotyczące ciągłości kulturowej. Poprzez mechanizmy wychowawcze, podstawowe zachowania kulturowe są przenoszone z jednego pokolenia na drugie, a utrzymanie porządku i prawa, staje się podstawową cechą każdej kultury. Dwoisty charakter kultury dostrzeżony zostaje również przez określenie rodzajów działalności – *imperatywów instrumentalnych*, w skład których wchodzi ekonomia, działalności normatywne, edukacyjne i polityczne, podczas gdy druga sfera kultury – wiedza, religia i magia – powiązana jest ściśle z *imperatywami integratywnymi* (Malinowski 2000, 61).

Również Assmann zwrócił szczególną uwagę na zaistnienie komplementarnego modelu istnienia obu dualistycznych struktur. W zależności od ich rodzaju dotrzeć możemy do wizji społeczeństwa jako równoważnika tego, co „zimne” i „gorące”, gdyż występowanie mechanizmów stabilizujących – „ochładzających” – może istnieć w najbardziej zaawansowanej (nowoczesnej) kulturze (Assmann 2005, 84–85). Według Assmanna, problem ten zdaje się poruszać trzy podstawowe elementy „społecznych ram pamięci”¹, należą do nich, obok naturalnego w rozumieniu kultury poczucia wspólnoty, także pamięć, określana jako odniesienie do historii, kształtowanie tożsamości zbiorowej oraz budowanie ciągłości kulturowej. Sam Jan Assmann (2005, 32–33) całość określa jako „strukturę konektywną”, której zadaniem jest łączyć społeczeństwa.

¹ Sformułowanie użyte celowo za Mauriem Halbwachsem (2008).

czeństwo zarówno w grupie, jak i na przestrzeni czasowej. Wytworzone w ten sposób nadzieja i pamięć są możliwe dzięki narzędziu, jakim jest narracja: mityczna i historyczna, choć w tym przypadku można również zaryzykować stwierdzenie, iż rytuał święta nabrał charakteru szczególnie symbolicznego.

W socjologii rytuał to obrzęd, któremu nieodzownie towarzyszy *sacrum*, zaś sama jego forma, oprócz szczególnego znaczenia dla integracji społecznej, powiązana jest niemal zawsze z czynnościami o religijnym charakterze. Dla rytuału znamieny jest fakt jego wartości symboliczno-ekspresyjnej oraz jego powtarzalności, a wręcz odtwarzalności według ustalonego wcześniej wzorca i porządku (por. Geertz 2005; Jestal 2011, 158). Znamienne dla Assmanna jest nawiązanie do pracy Mauricea Halbwachsa (2008) i jego tezy o społecznej formie kształtowania pamięci. Dla obu autorów pamięć, poza atrybutami neurologicznego procesu, stanowi element socjalizacji społecznej. Jak słusznie zauważają, pamięć kulturowa, mimo swego indywidualnego charakteru (bowiem tylko jednostki mają możliwość magazynowania wspomnień), stanowi formę ukształtowaną przez zbiorowość. Niemniej w przypadku zróżnicowanej formy traktowania śmierci (manifestującej się w różnych formach pochówku), rodzi się pytanie, czy możliwe staje się wyróżnienie kanonu postępowania wobec zmarłego, czy wyłącznie jego interpretację jako formy tradycji? W tym przypadku nadmienić można, iż pewna rytualna swoboda ustępuje miejsca „uobecnianiu” zmarłych, co daje wrażenie ciągłości i utrwalania (Assmann 2005, 34, 51). Ponadto Assmann (2005, 50) zauważa, iż:

(...) fakt, że wspomnienie zmarłych jest najbardziej pierwotną i rozpowszechnioną formą kultury pamięci, ukazuje jednocześnie nieprzystawalność pojęcia tradycji do opisywanego fenomenu (pamięci kulturowej – przyp. K. K.). (...) Wspomnienia o zmarłych nie są przekazywane w tradycji, pamiętamy o nich dzięki związkowi uczuciowemu, kulturalnemu uformowaniu oraz świadomemu odniesieniu do przeszłości mimo zerwania (ciągłości czasu – przyp. K. K.) (...)

Analiza hermeneutyczna

W interpretacji archeologicznej, metoda hermeneutyczna znalazła swoje szerokie odbicie za sprawą wpisania tego sposobu myślenia w nurt archeologii postprocesualnych (Marciniak 2012a, 64–69). W zasadniczy sposób pełne uświadomienie sobie wzorca interpretacji, wypracowanego na kanwie tego podejścia i rozumienia kultury materialnej jako analizowanego tekstu pozwala na uniknięcie wielu pułapek interpretacyjnych (por. Mierzwiński 2012, 13–14). W najogólniejszym rozumieniu hermeneutyka pozwala na „badanie, w jaki sposób nadajemy znaczenia produktom kultury lub jak interpretujemy działanie ludzkie i jego wytwory” (Johnson 2013, 254). W przypadku badań hermeneutycznych, u ich podstaw leży proste pytanie „jak mam zrozumieć to, co mówi do mnie inny?”, a więc specyficzna relacja odbiorcy i nadawcy, sankcjonowana przed komunikat (Dybel 2012, 8). Zwłaszcza, jeżeli relację tę będziemy rozważać nie tylko na przykładzie archeolog-przeszłość, ale rów-

niez w formie mieszczącej się całkowicie w przeszłości, jak akt wewnątrz kulturowej komunikacji, między osobami sobie współczesnymi.

W pracach Jürgena Habermasa (np. 1968; 2002) oraz Ernesta Cassirera (1998), związek ten autorzy starają się nakreślić w sposób klarowny. Dla Cassirera język (rozumiany jako akt komunikacji) stanowi konieczny warunek dla utworzenia świata symbolicznego. Niemniej postrzega on język jako zjawisko w zasadzie oderwane od swojego znaczenia utylitarnego, praktykowany jest on bowiem wyłącznie w sferze symbolicznej (Cassirer 1998). Dla Habermasa (2002) teoria komunikacji społecznej, w odróżnieniu od wspomnianego Cassirera, stanowi jednak nieco inny przyczynek do analizy ontologii i semantyzacji (por. Maślanka 2011, 49). W przeciwieństwie do niego, Habermas proponuje model rozwijania działania komunikacyjnego, jako powolnego modelu zastępowania zjawisk rytualnych, zjawiskami językowymi. To fenomen komunikacji ma przejmować ciężar funkcji społeczno-integrujących, będących celem zachowań rytualno-symbolicznych i przekazać je praktyce racjonalnej (Habermas 2002, 140; por. Buchowski, Burszta 1992). W przypadku bezkrytycznego przyjęcia teorii Habermasa, naturalne wydaje się, iż separacja ta nie mogła mieć miejsca. Jak zatem postrzegać sam mechanizm komunikacji? Zasadniczo, oprócz przekazu treści, gdzie nadawca jawi się niemal jako „zaklinacz słów”², poprzez komunikację, możemy rozpatrywać w szerszym ujęciu szereg działań. Oprócz wspomnianego już wcześniej słownego czy piśmiennego zbioru zachowań komunikacyjnych, zaliczyć należy także zachowania, które wiążą się wyłącznie z jedną stroną procesu komunikacji – poprzez nadawcę – manifestowanie, demonstrowanie oraz okazywanie, ze strony odbiorcy zaś interpretację, rozumienie, czy odbiór osobniczy (Kmita 1982, 126).

Należy tu przypomnieć postać Hansa-Georga Gadamera (1976; 1981; 1993), który prymat ontologiczny pytania nad odpowiedzią uczynił fundamentem swojej konstrukcji logiki filozoficznej. Na gruncie archeologii obserwacje te wydają się o tyle cenne, o ile przytoczymy obecne u Gadamera wrażenie konfrontacji między podmiotem a odbiorcą, gdzie to osoba pytająca charakteryzowana jest otwartością na procesy, świat – to co dziejowo jest odmienne, ale również to co zostaje włączone w horyzonty samorozumienia (Dybel 2012, 325; por. Hodder, Hutson 2003, 198). W myśl prostego przysłowia – *kto pyta, nie błądzi*, rozumieć możemy wolność stawiania pytań również jako wolność w odbiorze odpowiedzi. Interesująca jest również wytworzona w wizji badacza zwrotność relacji (Gadamer 1993, 243):

Przeprowadzenie rozmowy oznacza podporządkowanie się sprawie, na której rozmówcy się skupiają. Prowadzenie rozmowy wymaga, by nie dążyć do przekonania innego w sporze, lecz by uwzględnić rzeczową wagę innego poglądu. (...) Jak bowiem widzieliśmy, zapytywanie oznacza otwieranie i stawianie

² Por. przekaz i ideę komunikacji pisanej, na podstawie książki *Lektor* (*Der Vorleser*), autorstwa B. Schlinka (1995 r.) oraz ekranizacji *The Reader* w reżyserii S. Daldry'ego (2008 r.).

wobec otwartości. Wbrew stałości mniemań zapytywanie wprawia rzecz i jej możliwości w stan rozchwiania (...)

Celem hermeneutyki jest bowiem nie tylko stawianie pytań, ale również poszukiwanie na nie odpowiedzi. Jej głównym problemem jest tak naprawdę pytanie, co oznacza „rozumienie i interpretacja tekstów” (Dybel 2012, 113–114).

Za sprawą Paula Ricoeura, możemy poruszyć wątek hermeneutyki symboli, która za główny cel obiera sobie rozumienie i interpretację ludzkiego życia w relacji do religii – *sacrum* (Ricoeur 2008; por. Dybel 2012, 189). O ile sam nurt hermeneutyki wyrósł głównie na niemieckiej tradycji protestanckiej, sam Ricoeur (1971) poszerza filozoficzne rozumienie religijne dodając mu czarę, nieprzeniknionych wartości religijnych. Samorozumienie, odarte z otoczki religii traci bowiem swój pierwotny charakter, a racjonalizacja nie jest w stanie wyjaśnić w pełni motywów działania i tworzenia społeczeństwa. Wspomniany już powyżej problem symbolizacji i symbolu samego w sobie, staje się jednym z wiodących problemów prac tego autora. Zdaje się on, jako pierwszy badacz parający się hermeneutyką, zauważać podwójne znaczenie (niedosłowne, metaforyczne), które stanowi część ściśle związaną z dosłownością danego obiektu. W tym przypadku zadanie hermeneutyka jest zdecydowanie trudniejsze, ponieważ rozpoznanie i interpretacja zjawiska obejmuje jego dwie sfery. Jak wskazuje za Ricoeurem Paweł Dybel, interpretacja strefy *sacrum*, jest możliwa jedynie wtedy, gdy sam podmiot dokonujący aktu interpretacji jest wrażliwy na zachowania religijne. Dzięki temu odczyt znaków staje się również możliwy z perspektywy znaczenia kompletnego (Dybel 2012, 190–191).

Problematiczny jednak nadal pozostaje relatywizm osądu osoby pytającej/interpretującej. Należy tutaj przypomnieć o idei koła hermeneutycznego, gdzie pytający obarczony jest bagażem własnych doświadczeń i uwarunkowań kulturowych, stąd też problem ten rodzi pytanie o sensowność zastosowania perspektywy hermeneutycznej na gruncie archeologii. Jednak, w przypadku gdy nasza samoświadomość wykracza poza utarte schematy interpretacji, zastosowanie tego kierunku ma sens, a samej hermeneutyce nadaje charakter uniwersalny. Dla Gadamera proces rozumienia i interpretacji stanowi proces stapiania się horyzontów teraźniejszości i przeszłości, natomiast sam proces poznania nigdy nie jest zakończony, gdyż zmienia się z czasem (por. Hodder, Hutson 2003, 196).

To, że nasze rekonstrukcje przeszłości wyrastają ze współczesnych warunków społecznych, wcale nie oznacza, że są one nieprawomocne. Nasze interpretacje mogą być stronnicze, ale mimo to «prawdziwe». Stąd jasno wynika, że bardzo ważne jest, aby wiedzieć skąd pochodzą nasze koncepcje i dlaczego chcemy rekonstruować przeszłość w ten, a nie inny sposób (...)

Odwołując się między innymi do myśli Durkheimowskich, Ervin Goffman (2006) skonstruował teorię rytuału interakcyjnego. W jego rozumieniu, każda interakcja interpersonalna, w tym rozmowa, traktowana jest właśnie

jako rytuał. Sam akt komunikacji nie jest wolny od wzorców, czy też, jak określa to Goffman *kwestionariusza kulturowego*. I tak, analizując grę słów, autor rozpatruje relacje jednostkowe przez pryzmat gry teatru, których celem jest wywarcie maksymalnego wrażenia na widzu (por. Jestal 2011, 173–174). Rozważania te są o tyle istotne, że łączą się one z dwoma, wydawałoby się wykluczającymi tendencjami. Z jednej strony kontynuując rozważania na gruncie hermeneutyki mamy do czynienia z tzw. kołem hermeneutycznym i świadomością relatywizmu kulturowego (Eller 2012, 19–26; por. Marciniak 2012b, 96–97; Minta-Tworzowska 2012, 144–145). Z drugiej natomiast, we wciągnięcie interpretatora w krąg analizy performatywnej i teatralnej paraleli, gdzie aktorami mogą być nie tylko ludzie (por. Tilley 1989; Pearson, Shanks 2001; Domańska 2007, 60).

Performatywność rzeczy

W ostatnich latach jedną z wiodących postaw badawczych w humanistyce jest tzw. „zwrot performatywny”, który ten problem między innymi porusza. Oprócz samych czynności rytuału, odgrywanego jako *performance*, zjawisko to odczytywać można w sposób szerszy i uczynić z niego załączek dalszej interpretacji (Pearson, Shanks 2001, 5, 13–27; Domańska 2007, 49). Jak charakteryzuje Ewa Domańska (2007), „zwrot performatywny” w rzeczywistości stanowi ponaddiscyplinarną hybrydę, w stosunkowo luźny sposób wiąże się ze studiami posthumanistycznymi w archeologii rozwijanej często w formie tzw. „zwrotu ku rzeczom” i zwrócenia uwagi na akt sprawczości samych artefaktów (*agency*) w rozumieniu Bruna Latoura (2005), z którymi archeolog ma do czynienia (Domańska 2008; Domańska, Olsen 2008; por. Domańska 2007; Marciniak, Chwieduk 2012). U źródeł owego zwrotu leży bowiem przekonanie, że sprawczość posiadają nie tylko ludzie, ale również materia nieożywiona (artefakty i geofakty), artefakty (efekty ludzkiej działalności) ulegają separacji, a związane z nimi czynności są niejako przez nie wymuszone. Rozważania te są dla archeologa nader inspirujące. W klasycznym ujęciu hermeneutycznym, które jest przedmiotem krytyki Domańskiej, głównym narzędziem badawczym jest tekstualizacja i narratywizacja, obecna w archeologii i historii (Domańska 2008; Domańska, Urbańczyk 2012, 861). Faktycznie czynności te polegają na często nieświadomemu zrelatywizowaniu, a wręcz skolonizowaniu intelektualnym rzeczy „wykopanej”, przez co traci ona materialność i podmiotowość (Domańska 2008, 48; Johnsen, Olsen 1992, 426–427). Wspomniana badaczka, za Bjørnarem Olsenem, wskazuje na sposób uprawiania archeologii, jako nauki symetrycznej inspirowanej pracą Latoura (2011), dedykowanemu antropologii symetrycznej (Domańska 2008, 38). Olsen (Domańska, Olsen 2008, 85) ujmuje archeologię symetryczną:

(...) jako pragmatyczne pojęcie, które wyraża próby uczynienia naszej wiedzy kompatybilną z praktyką i światem, w którym żyjemy. Daje ono nadzieję, że jeżeli będziemy rozpatrywać działanie nie tylko jako ludzką właściwość, to będziemy

w stanie zbudować bardziej «sprawiedliwą» i realistyczną wiedzę o przeszłych i współczesnych zbiorowościach (...)

Jednym ze sposobów uprawiania archeologii symetrycznej jest zastosowana przez Olsena (2013, 213–216) Latourowska teoria aktora-sieci (ang. *actor-network-theory*, ANT; por. Latour 2005). W jej rozumieniu społeczeństwo to zespół związków i odniesień łączących ludzi i nie-ludzi (równoprawnych aktorów). Tworzone przez nie asamblaże, stanowią zatem zbiory podmiotów aktywnych, z których każdy posiada swoją sprawczość i moc działania.

Biografia rzeczy

Skoro aktorami mogą być nie tylko ludzie, ale również przedmioty, przynajmniej w rozumieniu idei ANT, należy się tym aktorom bliżej przyjrzeć. Czy zatem można przeczytać biografię rzeczy? Stawiana w opozycji do hermeneutyki tendencja „powrotu do rzeczy” w środowisku humanistycznym, w realiach archeologicznych nie jest tak oczywista. W końcu w archeologii to właśnie rzeczy zawsze były podstawowym wyjściem do dalszych rozważań. W jakimś sensie intrygująca wydaje się być perspektywa pisania/odczytywania kulturowych biografii rzeczy. Polega ona na nadawaniu rzeczom cech ludzkich (formowaniu biografii), dzięki czemu postulat równouprawnienia podmiotów ludzkich i nieludzkich, podnoszony m.in. przez Olsena jest realizowany. Kulturowa biografia rzeczy polega bowiem na ujmowaniu rzeczy jak ludzkiego podmiotu (por. Minta-Tworzowska 2012, 149). Bazując na poglądach Igora Kopytoff’a, Dawid Kobiałka (2008) przytacza słowa wspomnianego autora: „pracując nad biografią rzeczy, można stawiać pytania podobne do tych, jakie stawiamy, pytając o ludzi” (Kopytoff 2005, 252), co pociąga za sobą mechanizm interpretacyjny niezwykle zbliżony do Gadamerowskiego zapytywania i zbliżający biografię rzeczy do filozofii hermeneutycznej. Dodatkowo ze względu na przyjęte kryteria, jeden przedmiot może posiadać kilka różnych biografii (por. Jones 2001, 145).

W przypadku biografii rzeczy w rozumieniu Corneliusa Holtorf’a (2002) mamy do czynienia z wyznaczeniem dwóch cenzusów czasowych. Pisanie biografii rzeczy winno obejmować również ich niejako życie po życiu, co w zasadzie sprowadza się zarówno do ponownego wykorzystania rzeczy „odkopanych”, sposobu ich ekspozycji, a także samej interpretacji. Jak uważa Holtorf, takie podejście do artefaktów archeologicznych w sposób bardzo klarowny wyznacza dwie perspektywy czasowe: pierwszą z nich, do momentu zdeponowania artefaktu oraz drugą, obejmującą również jego znaczenie współczesne. Podobnie jak Holtorf problematykę biografii kulturowej artefaktów i ich sprawczości podejmuje Andrew Jones (2001). Sprawstwo materialne, bo tak nazywa je wspomniany autor, podlega tym samym procesom jakim podlegają same rzeczy – relacjom czasowym, przestrzennym i fizycznym (por. Minta-Tworzowska 2012, 149) i wzajemnie oddziałuje na siebie ze sprawczością podmiotów ludzkich (Jones 2001, 181).

*

W niedawnej publikacji dotyczącej studiów pamięciowych (Van Dyke, Alcock 2003, 7), przywoływanej przez Olsena (2013, 170) autorki wskazują „«cztery materialne i dostępne media» dzięki, którym pamięć społeczna jest konstruowana i postrzegana” – zachowania rytualne, narracje, reprezentacje, przedmioty oraz miejsca. Wszystkie składowe, określone jako „dostępne media” mają również wpływ na samą interpretację, stanowiąc jej składowe. Powracając do przywołanego we wstępie opisu rytuału *salutatio* i roli *imagines*, należy go zatem rozpatrywać w co najmniej czterech kategoriach:

1) Rytuał jest sam w sobie wartością usankcjonowaną, powtarzalną, schematyczną (mnemotechniczną). Posiada określony, zinstytucjonalizowany kwestionariusz kulturowy, stanowiący swoisty rodzaj widowiska publicznego. Jak pisze Sławomir Kaprański (2014, 444–445):

(...) o związku rytuału z pamięcią zbiorową można mówić zwłaszcza wtedy, gdy przedmiotem rytualnego pamiętania jest wizja porządku ulokowanego w przeszłości. (...) Rytuał jest szczególnie istotnym nośnikiem pamięci zbiorowej z tego powodu, że ta ostatnia ma naturę performatywną: manifestuje się w specyficznych formach aktywności cielesnej i wymaga ich dla podtrzymywania swego istnienia.

W przypadku *salutatio* i obecnością samych *imagines* w trakcie pogrzebu członków danego rodu, mamy dodatkowo do czynienia z rytuałem upamiętnienia, który oprócz odwołania do przeszłości stanowi sposób budowania tożsamości społecznej, potwierdzenia ciągłości czasu i jest także niczym innym jak manifestacją pozycji społecznej całej rodziny (por. Kocur 2005, 39).

2) Rytuały kreujące niejako tożsamość wymagały narracji, a także odpowiedniego odbiorcy, który ją odczytywał. Choć funkcja narratora nie była zawsze oczywista o tyle w przypadku *salutatio* mogli pełnić ją sami uczestnicy rytuału. To oni oddając cześć *imagines* swojego patrona wprowadzali nić opowieści i łączność teraźniejszości z przeszłością. Wówczas *patronus*, zyskiwał tożsamość, która była (re)konstruowana przez *clientes*. W przypadku rytuałów pogrzebowych funkcja narratora była jasno określona. *Laudatio* wygłaszał z reguły syn zmarłego. To on przez swoją opowieść, skierowaną nie tylko do tłumu zgromadzonego na *Forum*, ale również do swoich przodków, dowodził, że zmarły zasługiwał na dostąpienie zaszczytnego miejsca w historii, a jego rodzina zasługuje na społeczne wyróżnienie. Widoczne są zatem tutaj poszczególne stopnie narracji, opisywanej przez Ricoeura (2008). Dla tego badacza narracja to proces polegający na przebiegu czynności narracyjnych. Od prefiguracji – gdzie narracja stanowi artykulację codzienności przeżywania stanowiącej sens działania (codzienne życie wraz ze swoimi powszednimi czynnościami), przez konfigurację (wplecenie działalności w kanon, schematy – rytuał, w przypadku Ricoeura w tekst) oraz refigurację – a więc przyswojenie narracji przez odbiorcę (por. Bugajewski 2014, 265–266).

3) Wreszcie ostatnimi kategoriami, które można rozważyć w kontekście analizy przytoczonej tradycji jest sama rola *imagines*. W krytyce studiów

pamięciowych, poczynionej przez Olsena (2013, 170–172), autor wskazuje na fakt, że rzeczy są istotne o tyle, o ile coś przedstawiają, są ekspresyjną reprezentacją czegoś. W tym ujęciu ostatnie słowo należałoby do społeczeństwa, które rzeczy traktuje jako semiofory – nośniki znaczeń (por. Pomian 2006). To właśnie one, selekcyjonowane przez człowieka, miałyby pełnić funkcje transmitera, materialnych „przywoływaczy pamięci”. W tym wypadku należy jednak uświadomić sobie, że proces selekcji nie zawsze ma charakter zamierzony, nie pamiętamy jedynie wspomnień dobrych, rzeczy przywoływać mogą również wspomnienia wstydlive niechlubne (por. Olsen 2013, 110). Rozróżnić również należy pamięć o rzeczy od samej pamięci rzeczy. Za Laurentem Olivierem (2008, 198) powiedzieć można, że rzecz to „obiekt, w której zapisał się czas”, lub „jednostka materialna, w której zarejestrowała się pamięć jakiegoś momentu czasu”, nieco niezależnie do człowieka (por. Zalewska 2014, 449–450). W przypadku *imagines*, to właśnie maski przodków są kluczowym elementem rytuałów, zarówno *salutatio*, jak i ceremonii pogrzebowej. Dzięki wzajemnej interakcji, tego co oznaczają, objawiają swoją moc sprawczą, stając się aktywnym aktorem. Najpełniejszym dowodem było ich uczestnictwo, jako samych przodków w procesji pogrzebowej, a także ich pozdrowienie i oddanie należnej czci. Ostatnią kwestią wartą odnotowania jest biografia samej maski-rzeczy. Jak wyobrażające przodków, to one stawały się ich kontynuacją, dziedzicząc jednocześnie biografie swoich pierwowzorów. Niemniej jednak w dalszej swej obecności nabywały nowe „doświadczenia”, przeplatając się w biografiami innych aktorów ludzkich i nie-ludzkich biorąc aktywny udział w życiu całej społeczności.

*

Podkreślenie roli rzeczy, jej sprawczości i tego, że jest ona namacalnym dowodem istnienia społeczności przeszłych jest niezwykle ważnym zjawiskiem w całej humanistyce. Główne obawy wyrażone przede wszystkim przez humanistów krytykujących tekstualizm polegały na tym, że *rzecz zesła* w rozważaniach archeologów na drugi, trzeci i jeszcze dalszy plan. Choć tak ostre postawienie sprawy, jakoby interpretatywizm w archeologii powinien zostać zarzucony na korzyść doświadczenia rzeczy, „nowego empiryzmu” lub „nowego materializmu”, wydaje się przedwczesne, o tyle podkreślenie społecznej roli rzeczy i ich sprawczości, zasługuje w tej dyskusji na szczególną uwagę.

Dostrzeżenie roli rzeczy, jej wymiaru performatywnego jest jednak kluczowe dla dalszego rozwoju archeologii symetrycznej. To właśnie historia relacji człowiek-rzecz i balans pomiędzy tym co ludzkie i nie-ludzkie stanowi najciekawsze pole do interpretacji przeszłości. W tym wypadku niezwykle ciekawą propozycją wydaje się zarówno koncepcja studiów pamięciowych, pisanie i odczytywanie biografii rzeczy oraz teoria aktora-w sieci. Studia pamięciowe i towarzyszące im media przekazu uwzględniają właśnie tego rodzaju zbilansowanie „wpływów na świat”. Z jednej strony zauważona zostaje moc rzeczy, z drugiej strony jest ona również medium przekazu, ważna jest zarówno pamięć o niej, jak i jej samej.

Ponadto, w przypadku pisania długich „biografii rzeczy” pozycja archeologa jest tutaj kluczowa. To właśnie on jest głównym czynnikiem, wpływającym na dalsze losy artefaktu, a sama interpretacja rozszerza swój horyzont czasowy i skupia się już nie wyłącznie na przeszłości, lecz także teraźniejszości rzeczy. Choć w obecnej debacie zjawiska analityczne, skupiające się na przypisaniu danym obiektom znaczenia semiotycznego (czy wręcz przez pryzmat badania przeszłości, jako tekstu semantycznego), są uznawane za pewnego rodzaju archaizm, czy też podejście niewłaściwe. Ale czy właśnie na tym nie polega wymiar performatywny rzeczy, również na samym akcie rytuału interpretacji, Ricoeurowskiej rekonfiguracji? Mamy więc tutaj dokładnie uwypuklony problem interakcji rzeczy i człowieka, które niejako ze sobą współdziałają tworząc ponownie nowe asamblaże i tym samym poświadczając swą sprawczość.

REVIEW / RECENZJA
