

Andrzej Mierzwiński*

Between Chronos and Kairos – Existential Dilemma of an Archaeologist

ABSTRACT

Mierzwiński A. 2016. Between Chronos and Kairos – existential dilemma of an archaeologist. *Analecta Archaeologica Ressoiviensia* 11, 99–130

Archaeology wants to estimate the moment of origin of every thing, with all the related phenomena or processes. It wants to master the methods of measuring their duration. An ordinary archaeologist feels more like a chronometrist than an expert in man in different cultural contexts. Perhaps listening to the bustle of everyday life should constitute the essence of our efforts. Normalized time, regarded as objectively given, marginalizes cognitive importance of heterogeneous time, which is a unique, axiological measure of specific reality. Chronos, an all-preceding god, is the possessor of the repeated and evenly passing (eternal) time. In our research he thus dominates socially inclined Kairos, the youngest of gods, who brings the right time to perform an action. Volatile gift of Kairos has to be grasped at the right moment and given a unique meaning, *i.e.* value. Thanks to the scientific contextualization of time one can freely refer to the time of Chronos.

Key words: heterogenous time, homogenous time, contextualization, everyday life, synchrony, diachrony

Received: 28.05.2016; **Revised:** 05.12.2016; **Accepted:** 17.01.2017

Definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat
(Only that which has no history is definable)
Friedrich Nietzsche (1997, 86)

Archaeology initially was (and invariably remains) astonished at relationship between man and time (Beneš 1997). It has even fallen into a trap of time. It wants to estimate the moment of origin of every thing, with all the related phenomena or processes. It wants to master the methods of measuring their duration and any variabilities. An ordinary archaeologist feels more like a chronometrist than an expert in man in different cultural contexts. He thinks he is looking for and gathering proofs of existence of an eternal mechanism. He tries to restore its motion. This chronometric sensitivity is connected to a source-

* Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences. Research Centre for Culture of Late Antiquity and Early Middle Ages, Więzienna 6 St., 50-118 Wrocław, Poland; ami@arch.pan.wroc.pl

bound duty of an archaeologist, *i.e.* transforming historical material into source material, about which I wrote elsewhere (Mierzwinski 2005).

This empirical particularity can be even seen as a cognitive identifier of the discipline. At the same time, however, it can be stated that from an anthropological perspective this kind of chronological effort is futile. Is the history of cultures and communities a derivative of the work of a chronometer? Does the temporal contextualization constitute the essence of being? Is the researcher rewarded with a blissful listening to the monotonous ticking, piercing through the buzz of generations, its variable mood and intensity?

Perhaps listening to the bustle of everyday life, which is sometimes so weak that it turns into an ostensible silence should constitute the essence of our efforts. The moment becomes elusive and loses value, although for an archaeologist the basic question with reference to the past always remains the same: When did this happen? It is this question that other ones depend on: What happened? What is this? But they are not considered obligatory, at least not enough to compel us to create specific cognitive procedures. The meanings, functions and names we use sometimes stem from this fascination with time. We usually adapt them, rather effortlessly, from what we know (*i.e.* our reality) and we examine their possible distant origins with amazement. This actualizing manoeuvre is based on the assumption that only modernity is justification for history. What matters is the measurement of the temporal depth of our world. Normalized time, regarded as given, marginalizes cognitive importance of heterogeneous time, which is a unique, axiological measure of specific reality, thus acquiring a sacred character (van der Leeuw 1997, 341–342). Chronos, perhaps the oldest, all-preceding god, is the creator of the principles of becoming and being through the unity of opposites and the possessor of the repeated and evenly passing (eternal) time, indifferent to various manifestations of existence. He dominates socially inclined Kairos, the youngest of gods, who brings the right time to perform an action (Roscher 1884–1890; Sauer 1890–1894; Cook 1925, 859–868; Leach 1971, 124–131; Beneš 1997, 239; Pausanias *Description of Greece* V, 14.9; Posidippus, *Epigrams* 142). Volatile and uncertain gift of Kairos has to be grasped at the right moment and given a unique meaning, *i.e.* value. With this contextualization of the moment you can confidently refer to the time of Chronos.

Inseparable relationship between the order of daily routine and ritual, cyclic or occasional, uniqueness, gives hope. The hope itself, however, is not enough. Kairos' time – time of seizing the opportunity – is not given, so its existence requires effort. It consists of actions and events¹. The larger their quantity, the higher their concentration and capacity of time. It thus expands multilaterally from the inside. There are no limits, no reference to a fixed measure. Kairos' moment must acquire meanings to become objectively separated, and thus cognitively significant. In the order of Chronos we are always lost, because the present is found only by reference to the past or the future. However, we remain continuously late in the face of the past and vainly impatient in the face of the future. The present or, generally speaking, everyday life, seems to lose importance in this context. It can be changed only by turning to Kairos, belonging fully to the present. The opportunities that were seized serve to highlight particular moments in chronological time, which reduces the feeling of being lost in the monotony. The highlighted episode helps to remember the year, century and millennium. This gives the beginning to history and circumstances of their narrativisation. After all, Kairos' gift, burdened with uncertainty, has an enormous dramatic potential. Occasions arise due to the expected disturbances of the order, since every moment can become significant.

The study of time in the humanities is thus based on the ability and willingness to transform each irrelevance into relevance and repeatability into uniqueness without losing the benefits that their separation gives. Favourable conditions for archaeologists to do so stem from the fact that, to a large extent, the communities they analyse functioned in a world of magical-mythical valorisation, strongly marked by ritualisation of behaviour (Kuna 1997). This was expressed by the reference to primordial time when everything was established (Eliade 1998; 2000, 409–429). The difference between what was unique and repeatable was fading. Each re-enactment of an activity was also a primordial act and all the

¹ This connection between seizing the opportunity and creating conditions for its emergence can be seen in the fascinating semantic analysis of the noun *kairós*, presented by R. B. Onians (2000, 343–348), who starts with its specific interpretation by Homer: a convenient place on the body to deal a lethal blow. It has to be noted that A. B. Cook (1925, 859–862) points to the connotations of this term and the verb *keiro* (I am shaving). In this way he finds an explanation for the characteristic features of Kairos: his shaved back of the head and razor, whose blade is supporting the scales, or is stroke by winged feet of the rushing god, in his hand.

precedents were mythologized. Continuing meant creating, and it was not the result of retrospectively observed multiplications of a particular fact. The future anticipated the past, which in the context of linear time, assuming predictability of the future based on past experience, seems paradoxical (Kowalski 1994, 15–16). Therefore, this would be the world order which is constantly fraught with Kairos-like situations in the present (van der Leeuw 1997, 362–364). It is well illustrated by the words of Hesiod: *Observe due measure, for right timing is in all things the most important factor* (*Works and Days* 694).

It requires significant effort to sustain one's conviction of being completely disenchanting, which is not a promising sign for anthropological sensitivity towards the past. Archaeologists try hard to do so, since they still convincingly support Tylor's monograph definition of culture (Mierzwiński 1994; 2000; 2005). They think that it is a convenient research tool for material traces of the past, because it justifies their multidisciplinary and comprehensive ordering. Its universalist message also allows to create frameworks with an enormous time depth. An archaeologist is thus gaining cognitive comfort. Finding or ordering things, he holds the belief that he contributes to re-enactment of culture and chronology. He perceives this kind of doubled effort as doomed to succeed, as archaeology strives to reach out to the foundation of all the phenomena of the anthroposphere. But is this care for anchoring in linear time sufficient to ensure that we will ever cognitively find ourselves in *illo tempore*? Mythical essence of this condition is expressed in its time-space paradox. It can be constantly within our reach, yet remain unreachable. In order to reach it, one only needs to have an urge to do it. This is where the core of the problem resides.

Fascination of archaeologists with chronological, uniformly ordering time, will prevail as long as there are undiscovered resources of things and stratigraphic systems. Their uncovering gives one a sense of almost literal digging into the past. Digging in the ground with a spade takes us back in centuries, and often even this kind of minimal effort is not necessary to find oneself in a significantly chronometric situation. The material traces of the past are omnipresent. Preoccupation with their chronology is strengthened when it is possible to use absolute dating methods on a larger scale. The clash with the results of relative chronology studies leads to exciting research situations, to the point of questioning what appeared to be an absolute value. This happens mostly

with reference to popular radiocarbon measurements, calibrated mostly within the Holocene thanks to breakthroughs in dendrochronology (Becker *et al.* 1989; Wązny 2001). The radiocarbon descriptions are statistical in nature, *i.e.* their value is conditioned by the adopted level of probability. The greater their precision, the less credible they are. There do not have, therefore, the value of calendar date (Walanus, Goslar 2004). Archaeologists, however, have a tendency to absolutise them. This universal lack of criticism stems from longing to create an event-bound prehistory. This implies confusion in the face of relative chronology, which in this situation adopts the difficult role of a falsifier of radiocarbon dating, instead of only being, according to the ‚consumerist’ expectations, its grateful recipient.

In recent decades, some spectacular changes has followed. There are densities and time perturbations where we seemed to have reached a stable understanding. Ages and periods are expanding locally or generally in centuries or millennia, for instance in the case of the Neolithic or Early Bronze Age. Sometimes they disappear locally or are supported conditionally, as in the case of HaB2. This period has been written with a smaller font at the junction of HaB1 and HaB3, ca. 920 cal. BC, in the periodization tables developed for areas west of Poland. In this way some tension is generated between chronological schemes constructed on the basis of different categories of sources and assemblies which are hardly equipped with similar elements. The mildest instance of this situation is the occurrence of chronologies of inventories with varying degrees of detail. It is influenced by the issues of periodization of archaeological cultural units of the assumed chronological-chorological nature, susceptible to internal divisions.

So we constantly act within a complex system of dating. The situation determines which of its elements or orders gains primacy in a particular situation and whether the tendency for chronological specifications is credible. Archaeological sources are subject to the processes occurring in the natural environment, and they must be taken not account while dating. Even the classic geological stratigraphic principle concerning the antecedence of what lies below, which became the basis of archaeological chronology, can be used in a conditional way, since stratigraphic systems are of dynamic nature. Historical material can move from older to younger layer, and vice versa. What is more, the layers themselves can move.

In these conditions it is difficult to expect an understanding for Kairotic synchronic research, since it resembles treading on quicksand. In order to maintain a relative stability of conditions to create an anthropological narrative, one has to talk about high-depth time sequences in a reducing manner. This requires handling time of limited depth, but high density, adequate to the intensity of activities and content on the micro-social level. Even if we do not deal with it empirically, we must take into account its presence under the surface of the phenomena averaged by chronological reduction. It is therefore preferable to operate at the junction of such reductions, because in this way typical features of each of them can be grasped without their blurring in long duration, too easily losing sight of subjectivity of men in the history. What becomes more interesting here, are the processual outcomes of activities in history.

Besides, the tendency to falling into timelessness becomes an archaeological particularity of long duration. The effects of chronometric source-related efforts do not translate into historical reality. On the one hand we encounter an extraordinary variation in styles and forms, which allows us to hold sophisticated discussions concerning dating. On the other hand, there emerge the spheres of alimentionation and semiotic facts which seem to constitute an almost frozen background for periodizational virtuosity. As referring to them is usually superficial, laconic and stereotypical, we would vainly, even with good will, search there for manifestations of phenomenological attitude. There is a widespread assumption, rather for the sake of convenience, *i.e.* to minimally disrupt chronologising tendencies of researchers, that prehistory consists of long stabilization phases and short transformation phases. The latter are preferably inspired from the outside, which makes them important chronology-wise. Such desirable dynamics of history becomes identical with the chronology of sensitive markers, which increasingly consist of the dates themselves, as they are obtained via scientific methods from stylistically neutral source materials.

Archaeo-anthropological analyses of everyday life, which require a reference to culturally conditioned time, remain on the sidelines of chronometric activity. They benefit from it to a little extent. What they face is a long duration in a cognitive waiting room. To ensure favourable conditions for chronometric studies it is assumed that social, semiotic or alimentary contexts of everyday life were characterized by

low susceptibility to change. If at all, it was of a rather abrupt nature: from one long-lasting period of processual immobility to another. This should not be obscured by the relatively common phenomenon of feigned or declarative processualism, expressed for instance by suggesting a continuous shaping of anything, until disappearance. This behaviour could be classified as processual correctness or chronometric synchronophobia.

Research on relationships between form and symbolic message, which are complex and variable in time, resonate to a small extent. The distinction between diachrony and synchrony is being lost, while it should be constantly present in a field intended to become pre/historic anthropology. This is expressed by striving to taxonomically describe the collection of findings, highlighted by the criterion of belonging to one of the many archaeological units of long duration in the selected area. Apart from human affairs, we also lose there date markers which are characterized by low chronological sensitivity. Appreciation of this distinction allows for precise dating utilization so that the long duration (processualisation) does not lose its particularity in the face of long dating (chronologisation). In Central European or even continental (non-Anglo-Saxon and non-Scandinavian) archaeology there is rarely the need to develop ideational frameworks and identify orders of typical characteristics, which are used for tracking and understanding the transformations (*e.g.* Czebreszuk 2001; Kadrow 2001).

Time horizons may serve as a good example of diachronic-synchronic confusion. They begin their cognitive life as determinants of explicit settlement, social, cultural or political discontinuation, which makes them promising signs of the desired prehistory of events. After years of research they end up in a blurred time sphere, with processes which are less and less clear. They are therefore doomed to belong to long duration.

To show the opportunities that the change in the approach to time and acting at the junction of long-term situations may bring, I refer to the case of Penelope. Her experience with time and its relativity is very instructive for archaeologists, as relative chronology, inscribed in the concept of history as long duration, remains the primary weapon in finding one's way among things. It will not be changed by progress in the so-called absolute dating if archaeology is to remain a science which examines past forms of social existence of people through cultural

specificity of things. Penelope epitomises long duration, although, considering the time span which we use in archaeology, 20 years is a barely perceptible period when it comes to transparency of people and events in it. However, these 20 years of waiting were unusually abundant with events which, to a different extent, concerned Penelope. She was also engaged in some of these events, but her involvement was overshadowed by the actions of her husband. They filled the parallel time which can be defined as sacred as it meant temporary exemption from the community to which he belonged.

Penelope's manipulations concerned the time one has at his or her disposal in everyday life. This is the area where Kairos manifests his influence. For this purpose Penelope used a tool similar to the one used by Clotho ("Spinner"), one of the Moirai. She did not reach for the spindle, but the loom. Her agency involved weaving a shroud for her father-in-law to bury him with dignity when he passes away (Homer, *Od.* II 86–132, XIX 134–166). But it was just an excuse. She wanted to gain chronological time to wait, notice and take advantage of the joyful time when it comes, or even cause its coming. Her persistence was in fact a derivative of fidelity. What she has woven during the day was ripped at night. There, perhaps, the etymology of her name is hidden: *péné* (weaving, fabric), *lépein* (break, not finish).

Penelope used a more complex tool than the Moirai because she had a different approach to time. Despite this fact, she has sometimes been identified with them. The Moirai used a spindle because they were spinning threads of individual lives to break them in the end. Clotho was pulling out a thread from a distaff, Lachesis ("Allotter") cared about the twist of the fibers and Atropos ("Unturnable") ripped it by the distaff. They were thus determining the boundaries of life. They did not define its content, because it was to a substantial degree the result of relationship with other people, which is exemplified by the case of Meleagros². Their effort had a biological and eschatological dimension. Anyway, from the divine perspective it was a one-day life. It would therefore comply with the sphere of normalized time, which constitutes a prerogative of Chronos. We all remember Oedipus' answer

² Artemis was deceived by a goddess to kill his mother's brothers. In order to avenge the death of her fellow-men from the hands of her son, a kin of her husband, she threw a log into the fire which she had been protecting for many years, as a guarantee of his life (Drexler 1894–1897).

to the riddle of the Sphinx about a creature that from morning to sunset of life shifts from four-, through two- to three-legged position (Kerényi 2002, 330). From this divine, processual or global, thus long-lasting perspective, the life of every human being is reduced to a normalized (averaged) time interval. It acquires a homogeneous dimension. The life becomes indistinguishable and lost in the depths of the ages, just like the lives of countless generations and communities. This loss of the Kairos' uniqueness and depth of individual existence is well-known in archaeology. Oedipus solved the chronological riddle of existence, perceiving it as a model of human life, because the particularity of his own life denied its validity. It is even indicated by the etymology of his name. In the morning he was not crawling, but became a child of pierced, fettered and swollen feet (Höfer 1897–1902, 740–743; Kerényi 2002, 325–326). Like many heroes he intensely experienced deceptive activities of Kairos, suffering the consequences of the choices made by him and others.

Also Penelope's actions had far-reaching consequences. She undertook the task which she was not going to finish before the return of Odysseus; or she rather wanted to give her hope for his return time to be fulfilled. Working on the fabric was only a ruse enabling her to influence the course of events for over 3 years. She involved many people, turning them into hostages, and eventually, with no particular intention, victims of her waiting. She was weaving and ripping the threads of the fabric, but also human fate, not excluding their own. The loom revealed the power of magic of tying and untying (Kowalski 1998, 300–302). Therefore, she took advantage of the situation in which she found herself. She experienced a long duration which she made meaningful by appreciating the importance of daily events and the apparent monotony of domestic bustle. The spindle and loom are her symbols. She turned them into weapons of her fidelity and her prospective prize. She transformed chronological time into Kairos' time, or rather in the former she found prerequisites for the latter, which, however, required some pugnacity. She used the assets that were available to a woman of her era and position. She depended on the care and will of her father and son, prone to remarry her in order to restore social, political and ownership order demanded by the citizens of Ithaca (Homer, *Od.* I 296–302, 381–417, II 47–79, 126–150). She made her son hostage of the hospitality tradition and at

the same time she was playing with his fear that if he sent her back as a widow to her family home, where her suitors would follow, he would have to return her dowry to her to remarry. Therefore she was waging a quiet battle for her happiness, manipulating men of her and her husband's family as well as her suitors. As it turned out, for the latter it was a battle of life and death. When a maid betrayed her and her moderate measures failed, she had to finish the shroud and she reached (after a secret instigation of Athena) for a male weapon, *i.e.* a famous bow of Odysseus, which no one but him could use (Homer, *Od.* XXI–XXII). In this way she anticipated his early return and the arrival of the time of Kairos. Therefore she gave meaning to the hope contained in sham weaving. Reaching for the bow, she determined the fate of her suitors and revealed the relationship of the loom and the eschatological sphere. She demonstrated her Valkyrian face. After all, Valkyries were weaving plans for future battles, using heads of warriors who were to die in them as loads for the warp (*Edda*, 327).

Her work on the shroud in female chambers was done on the sidelines of other events, but in fact they were the aftermath of her activity, having a great magical power. She was seemingly persuaded by her suitors and parents, and maybe even indirectly by her son to choose one of the contenders. None of the suitors was willing to take over the heritage of Odysseus. They wanted Penelope, and feasting at the expense of Telemachus was only one of their persuasive strategies. They were abusing the hospitality rule which Telemachus was forced to follow, being neither the heir nor the substitute of his father. The lack of the shroud had an influence on the life of Laertes. His daughter-in-law in a way kept him alive, but at the same time she prevented her son from taking his rightful position. The three-year delay also got the suitors bound to the decision they had made. They feasted so long that it was against their own expectations. They even got stuck in a situation imposed by Penelope and it was for good. Kairos' time of the feast had features of chronological uniformity. Suitors were held hostage of a reversed sense of everyday life, day-night rhythm of sacred monotony. Thanks to the (un-)weaving efforts of his wife, Odysseus could find out during his visit at the gates of Hades that his return makes sense and it is even necessary (Homer, *Od.* XI 180–209). Thus, the effects of the weaving ruse reached beyond the boundaries of everyday life. In the end, the news of the deceitfulness of female weaving and terrible

power of a loom spread in the underworld thanks to the dead suitors (Homer, *Od.* XXIV 132–157). Here the connections between Penelope and Moirai, between ordinary and sacred time, are perceptible.

Weaving and ripping somehow expressed the conviction that Chronos' monotony of long duration is not the essence of human – individual or collective – life, but it is the point of reference for appearing of Kairos. Reaching for the bow heralded the advent of time which was filled with all kinds of intensity, in which the events and emotions multiplied. It was the time of ritual chaos, heralding the rebirth of order. The guilty were murdered. Their bodies were thrown away like impure carcass, and the festive chamber was thoroughly scrubbed. No trace of those events was supposed to be left. Only then there appeared Penelope and recognized her husband. Her Kairos' actions and enjoying their consequences remained flawless.

Eschatological dimension of weaving has a very impressive evidences in historical material (Eibner 2000/2001, 108–115). I particularly refer here to the depiction of this activity on a burial vessel from Sopron cemetery, well known to Central European archaeologists and dating back to the Early Iron Age. Warp threads hanging on a vertical frame are not only the expression of the length of worldly life. They do not only testify about the activity of the Fate Guardians. Loom weights are attached. There are tense, ready for weaving. I perceive this as an expression of hope that death brings a happy time for the deceased. It announces entwining his fate with the lives of other inhabitants of the underworld. Warp threads descend to the base of the loom and below the zone of the vessel where a figural scene is presented. They descend into the realm of the underworld, from which emerges a weaver. Can we find there Kairos' sphere of action, his beyond-death relationship with Hermes, a psychopomp, their shared mobility and tendency to establish social communication? The scene with the dead suitors in the final book of the *Odyssey* seems to confirm this.

What we should learn from Penelope is the ability to thicken and differentiate time, to attach a value to it through filling it. The importance of her efforts is important for us, because it grows out of everyday life. A banal situation becomes heroic and historic, and thus narrative. Kairos triumphs over Chronos. For now, archaeology functions in the opposite way. The uniqueness of human fate becomes a breeding ground for taxonomies utilized in periodization tables. Synchronization

sequences have a certain similarity to the warp threads on the Sopron vessel. But will we encounter a Penelope-like hero to minutely, rapidly and predictably draw them through a weft, generating a historical drama on a human scale? Are they strong enough to withstand the load and moves of the shuttle? Are they at all suitable for the warp? What if they are unreal like the threads of the naked king's garments?

Penelope wove and repeatedly ripped the same cloth, so she must have had a strong warp. We all too often do not even reach the weaving stage. We focus rather on spinning the threads, their twisting, piecing, breaking, exchange, where it is not so hard to avoid knots and tangles. One has to simply confront the multitude of periodizational versions. After multigenerational preparations one can raise a suspicion that it is not about a reasonable "haberdashery" perfectionism but about prolonging the preparatory actions to avoid narrative weaving. Could this losing track of the weft thread or inability to select it be a common problem? Or are the dilemmas concerning the selection of weave insurmountable? Therefore, we behave more like Moirai in the service of Chronos, deciding on the occurrence and duration of individual entities which are estimated according to the standardised measure of years.

The warp threads are always made to measure for individual human beings, clinging to the frame of historical processes and loaded with existential circumstances. In the hands of a professional, weft thread justifies the usefulness of the warp, loom, and weights by creating situational weaves. The weaving metaphor is cognitively attractive since it shows that a correction is always possible. It is possible to withdraw, even to the starting point, to add warp threads, change the weights, weft thread, weave and design of the fabric, the type of yarn, its twist and thickness, the loom itself and, finally, a weaver. You just need Penelope's cleverness and courage in directing the course of affairs. Otherwise all we have left may be a pile of random rags, suitable, at most, for a patchwork.

Penelope's example shows that only when we begin to weave and rip will we face the Kairos' time which we can give and use ourselves. Then the cognitive hope is born. This requires, however, having a vision of the outcome so as not to get lost in the attempts to organize the reality. Narrative weaving becomes only a tool to achieve the aim to control one's own destiny by understanding one's place in the world in the context of the past. With such an attitude we do not have to be influenced by

the efforts of other weavers and forced to continue their work. Others should not be our Moirai or, especially, Penelopes. We should bear in mind the tragic fate of the suitors. We can not forget the distinction between the aim and the tools to achieve it.

One has to spot the difference between manipulations of chronology, which are aimed at maintaining archaeological cultures and their social recipients, and the attitude that assumes that we get to know a community by understanding its archaeological testimony. The communities of a certain archaeological culture are not the archaeological culture of a community. In these situations we valorise the time, *i.e.* the benefits of using diachrony and synchrony, differently. In the first case synchrony becomes merely a part of the workshop. It serves for alignment and stabilization of diachronic warp strings. Chronological horizons are its chronological manifestation, often having, as I have already mentioned, a vast time depth. They adopt a structural role, which in the loom structure can correspond to a warp sensor. The point is to make synchrony interlaced with diachrony, so that the past does not consist solely of passing away.

For who can comprehend the course of centuries or millennia? We only pretend to grasp continual becoming when we flee to the long duration positions so willingly. While we reach for processual perspective of history all too easily, it is hard to deny that the temporary human experience usually encompasses a few decades. Its linear order is transmitted (summarised) by reference to specific events, emotional states, life situations and personal relationships, hence our tendency to reduce the history according to our needs and perception abilities. Its cognitive expression is anthropomorphization of processes and their components, which become subjects of long duration. We inevitably enter the realm of mythologising, or hiding complex content which is growing from generation to generation, in a seemingly simple biographical stories involving schematic cultural heroes.

Taxonomic (*i.e.* ahistorical) cultures, whose pseudo-life is measured in centuries, are convenient subjects of archaeological myths. This is the preferred scale of our biographical reductions. Their genesis is of truly mythical setting. We establish them currently with the introduction of order of history. They are born from the chaos of historic matter due to the power of arbitrary decisions and chronology. Since they genetically fit in the proposed time order, they also create the illusion that they

reflect the meaning of historical phenomena and processes (Werner 2004, 6–13). In fact, we are dealing here with ritual actualization of the time of origin, which we at the same time locate in our present. After all, we are talking about measuring the BP age (*Before Present*), so carried out in relation to 1950 AD (Walanus, Goslar 2004, 11–12). Only mythisation allows for this kind of manipulation of time and it permits such shifts. Is our understanding of prehistory going to change substantially when instead of the claim that archaeological taxonomic entities (not only cultures) existed for certain centuries and millennia, in this or any other era, period, or phase, we will use only the fairytale formula: Once upon a time, there was an archaeological culture of this or that?

We shall remember, however, that Chronos and Chaos (a space-time Abyss) are relatives and it is not entirely certain who was the father and who was the son (Grimal 1987, 61). Pondering on this issue should precede every act of creating taxonomic entities from the immensity of sources. Does it not merely prove the mythologising conviction that chaos created order? This anticipatory nostalgia for cognitive stabilization does not result in anything. Including new finds in the existing way of ordering things in the chaos of history may prove to be only a manifestation of the ritual renovation of the latter. It raises some questions as to whether we entirely take advantage of the opportunities and whether we cognitively enter the scope of Kairos' activity at all. Archaeological cultures justify the omnipresence of cognitive reductions of long duration which are in turn treated as a substitute of macrostructures. As a result, formal constructs constitute an alibi for using a temporal perspective which is anthropologically inadequate. They are conducive to avoiding synchronic schemes, which after all provide opportunities to observe microsocial diversity and dynamics. They give meaning to locating unique events in the course of history.

A sequence of synchronic frameworks (not to be confused with stagnancy in long duration) can give birth to an in-depth description of changes and an interest in culture-specific narration (Piątkowski 1993, 75–77). Each of them has a humanistic value, reveals some knowledge, even about its creator, is a part of the truthfulness of an anthropological myth, if only it makes a man a hero. It is worth here to emulate Hesiod (1999, 109–201), who does not refer to eras or ages of mankind, but to generations of people. He thus sees the past as

a sequence of autonomous and specific synchronic schemes, which nevertheless comprise a larger historical project. He perceives the present and the future from this social perspective. How long will it take us to live up to this mythical attitude from 27 centuries ago? It will certainly take time if we remain faithful to the monographic, universalist and evolutionist vision of culture.

James G. Frazer, one of the prominent representatives of cultural evolution, in response to a question whether he had ever come into contact with the natives he was writing about, was to exclaim in surprise: *Me? God forbid!* (Waligórski 1973, 153). Would we react similarly to a question about our relations with the residents of prehistory? This should not be so easy considering the experience of ethnologists after their long-lasting fieldwork. They have not sought to collect new assemblies of items among the living cultural fossils, but they have wished for a temporal stay in a different kind of life. Treating the lack of conditions to hold such trips to the past and the nature of our fieldwork as obstacles is not enough when there have already appeared among us some archaeological proponents of subjectivity of (non-human) things, defending their right to a biography and an active place in history as mediators of interpersonal communication (Domańska 2006, 104–127).

The reductions of long duration reflect one's time greed. They give one a sense of control over the fullness of history, and so the whole time. One can use them to almost immediately reach the end or the beginning of time. Sizes of long duration are, after all, a matter of arbitrary decision. One can use several chronological reductions to traverse history. They are like seven-league boots. We are therefore in the realm of magical activity. Excessive interest in time, *i.e.* the expense of history, raises the question whether we are still on the verge of cosmological and historical tradition, when the time was to transform from a hero of a cyclic cosmological drama to a linear way of reference for history (Toporov 1977, 120–123). Is chronology unnoticeably becoming chronology? These cosmological inclinations are revealed by the aforementioned anthropomorphisation of the narrative and its tools. The proposed inhuman (taxonomically patched) heroes of prehistory are born, they grow up, engage in relationships, have children, grow old and eventually die (Mierzwiński 2008). Thus they become the Oedypian one-day men.

The fact that prehistory is excessively burdened with passing away makes us approach the oldest phases of history as a global extinction of cultures and peoples. This kind of anthropological evolution is a perverse reward for persistent striving for identifying prehistory in the context of standardized and irreversibly targeted time. Sometimes the cognitive longing for engaging with linear chronologisation leads to surprising processual proposals. For example, it is suggested that prehistoric communities of Oder River basin exhibited traces of thinking in terms of continuous time much earlier than it was in the Mediterranean, *i.e.* in the first half of the second millennium BC (Czebreszuk 2001, 88, 202–203). We shall not forget that the perception of time is an expression of value one attributes to the world. Urging a change in the understanding of time exerts pressure on people from prehistory to rationalize the way we do, to accelerate their march towards modernity. Hurrying the history, however, is as futile as Xerxes' trying to control the waves through whipping and putting handcuffs on them (Herodotus, *Dzieje / The Histories* VII 34–35).

We burden the people of the past and material remains of their activity with responsibility for our inability to keep up with restless history, with a provoking variability of an unknown world. We do not keep up with creating images of this world, assuming in good faith that it is what we want. Archaeological statements on cultural topics are often astonishing with their banality and ordinary character. It can be said that the effort spent on dating turns out to be incomprehensible. If the chronological time cannot be used as a research tool, gaining objective or even subjective cognitive status, then we lose touch with reality under study. Choosing Chronos we do not chase but run away from Kairos, which is contrary to the eternal order of the social world. This is the involuntary archaeological cognitive anarchism.

Reducing any uniqueness to the chronological (one-day) dimension of being, are we able to grasp and understand the cultural meaning of human existence? Perhaps Wolfgang Goethe was right arguing that: *In life, the most important thing is life itself, and not its result* (Spengler 2001, 39). What is the most important in history is activity in the context of different cultural frameworks, rather than awaiting the advent of modernity (Zvelebil 1997, 256–259). So let us hurry to get to know the people of the past, not letting them go away. This can be a Kairos-like paraphrase of a beautiful thought of Fr. Jan Twardowski

(1999), who captured the humanistic value of the encounter in the great work of transcendence. These unique moments give meaning, density and rhythm to human life and long duration (Vidal-Naquet 2003, 67–68). It is synchronic, or situational archaeo-anthropology that should be the purpose of archaeology, not diachronic anthropology, as expected by processualists (Plog 1973). Only such a perspective allows for an effective study of the contexts of interpersonal communication, *i.e.* Kairos-like time travels.

References

- Becker B., Krause R. and Kromer B. 1989. Zur absoluten Chronologie der frühen Bronzezeit. *Germania. Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts* 67, 421–442.
- Beneš J. 1997. Fenomén času v archeologii. *Archeologické rozhledy* 49, 231–242.
- Cook A. B. 1925. *Zeus. A study in ancient religion. Vol. II. Zeus god of the dark sky (thunder and lightning), Part II. Appendixes and index.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Czebreszuk J. 2001. *Schylek neolitu i początki epoki brązu w strefie południowo-zachodniobałtyckiej (III i początki II tys. przed Chr.). Alternatywny model kultury (= Archeologia 46).* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Domańska E. 2006. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Drexler W. 1894–1897. Meleagros. In W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Zweiter Band, zweite Abteilung. Laas-Mython.* Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 2591–2622.
- Edda. 1986. *Edda poetycka.* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Eibner A. 2000/2001. Die Stellung der Frau in der Hallstattkultur anhand der bildlichen Zeugnisse. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 130/131, 107–136.
- Eliade M. 1998. *Mit wiecznego powrotu.* Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade M. 2000. *Traktat o historii religii.* Kraków: Wydawnictwo KR.
- Grimal P. 1987. *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej.* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Herodot (Herodotos ho Halikarnasseus). 1959. *Dzieje.* Warszawa: “Czytelnik” Spółdzielnia Wydawnicza.
- Hezjod (Hesiodos). 1999. *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza.* Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Homer (Homeros). 1999. *Odyseja (Od.).* Warszawa: Świat Książki.
- Höfer O. 1897–1902. Oidipus. In W.H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Dritter Band, erste Abteilung. Nabaiiothes-Pasicharea.* Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 700–746.
- Kadrow S. 2001. *U progu nowej epoki. Gospodarka i społeczeństwo wczesnego okresu*

- epoki brązu w Europie Środkowej*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Kerényi K. 2002. *Mitologia Greków*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kowalski A. 1994. Próba relatywizacji zagadnień gospodarczych neolitu do hipotetycznych reguł kulturowych w społecznościach wczesnotradycyjnych. In L. Czerniak (ed.), *Neolit i początki epoki brązu na Ziemi Chełmińskiej*. Grudziądz: Muzeum w Grudziądzu, Instytut Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 7–20.
- Kowalski P. 1998. *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Kuna M.
- Kuna M. 1997. Archaický čas. *Archeologické rozhledy* 49, 209–216.
- Leach E. R. 1971. *Rethinking Athropolgy*. London School of Economics. Monographs on Social Anthropology 22. Northampton: The Athlone Press, University of London.
- Leeuw van der G. 1997. *Fenomenologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mierzwiński A. 1994. Rozważania o studiach kulturowych (na marginesie problematyki tzw. grupy górnośląsko-małopolskiej kultury łuzycyckiej). *Przegląd Archeologiczny* 42, 111–127.
- Mierzwiński A. 1998. W oczekiwaniu na pluralizm teoretyczny. In M. Kobusiewicz and S. Kurnatowski (eds.), *Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu. Materiały z Konferencji Dorobek polskiej archeologii i prahistorii ostatniego półwiecza w Puszczykowie koło Poznania (27–30 października 1997 r.)* (= *Prace Komisji Archeologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk* 20). Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 209–216.
- Mierzwiński A. 2005. Niech szczepną źródła. In S. Rosik and P. Wiszewski (eds.), *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego* (= *Historia* 171. *Acta Universitatis Wratislaviensis* 2783), Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 565–578.
- Mierzwiński A. 2008. Cień Frankensteina. In S. Rosik and P. Wiszewski (eds.), *Hominem quaerere. Człowiek w źródle historycznym* (= *Historia* 177. *Acta Universitatis Wratislaviensis* 3080). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 53–60.
- Nietzsche F. 1997. *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Onians R. B. 2000. *The origins European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. New interpretation of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauzaniasz (Pausanias Periegetes). 2004. *Na olimpijskiej bieżni i w boju. Z Pauzaniusza Wędrowki po Helladzie, księgi V, VI i IV*. Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich- De Agostini Polska.
- Piątkowski K. 1993. *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.
- Plog F. 1973. Diachronic anthropology. In Ch. L. Redman (ed.), *Research and theory in current archaeology* (= *Wiley-Interscience Publications*). New York: John Wiley and Sons, 181–198.

- Posejdidippos. 2004. *Epigramy*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Roscher W. H. 1884–1890. Chronos. In W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Erster Band*. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 899–900.
- Sauer B. 1890–1894. Kairos. In W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Zweiter Band, erste Abteilung. Iache-Kyzikos*. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 897–901.
- Spengler O. 2001. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Toporow W. 1977. O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów. In *Semiotyka kultury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 103–131.
- Twardowski J. 1999. *Śpieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą. Wiersze księdza Jana Twardowskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Vidal-Naquet P. 2003. *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Walanus A. and Goslar T. 2004. *Wyznaczanie wieku metodą ¹⁴C dla archeologów*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Waligórski A. 1973. *Antropologiczna koncepcja człowieka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ważny T. 2001. *Dendrochronologia obiektów zabytkowych w Polsce*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Werner W. 2004. *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Zvelebil M. 1997. Pojetí času a „zpřítomnění” mezolitu. *Archeologické rozhledy* 49, 256–269.

Andrzej Mierzwiński

Między Chronosem i Kairosem – egzystencjalny dylemat archeologa

Definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat
(Definiowalne jest jedynie to, co nie ma dziejów)
Friedrich Nietzsche (1997, 86)

Archeologia narodziła się z zadziwienia ludzkimi relacjami z czasem i niezmiennie pozostaje w takim stanie (Beneš 1997). Wręcz popadła w pułapkę czasu. Chce poznać moment narodzin każdej rzeczy, związanych z nią zjawisk czy procesów. Pragnie opanować metody pomiaru ich trwania i wszelkich poruszeń. Typowy archeolog czuje się bardziej chronometrą niż znawcą ludzi w kulturowych kontekstach. Wydaje mu się, że odnajduje i zbiera świadectwa działania odwiecznego mechanizmu. Próbuje odtworzyć jego ruch. To chronometryczne wyczulenie pozostaje w związku ze źródłotwórczą powinnością archeologa, o której pisałem w innym miejscu: przetwarzania materiału zabytkowego w źródłowy (Mierzwiński 2005). Ta empiryczna specyfika urasta wręcz do roli poznawczego identyfikatora dyscypliny. W równym jednak stopniu można uznać, że z perspektywy antropologicznej jego chronologiczny wysiłek jest daremny. Czyż bowiem dzieje kultur i społeczności są pochodną pracy chronometru? Czy istotą bycia jest czasowe osadzenie, a nagrodą dla badacza błogie zasluchanie w jednostajne tykanie, przebijające się poprzez zmienny w nastrojach i intensywności gwar pokoleń?

Może istotą naszych starań winno być wsłuchiwanie się w rozgardiasz codzienności, który bywa na tyle słaby, że wraz z oddalaniem się w czasie przechodzi w pozorną ciszę. Chwila staje się nieuchwytna i traci wartość, choć podstawowe pytanie archeologa zawsze jest takie samo, gdy ujawnia ślady minionego: Kiedy to było? Od tego zależy odpowiedzi na pytania, co zaszło i co to jest. Nie są one jednak traktowane obligatoryjnie, a przynajmniej nie na tyle, by przymuszać do budowania specyficznych procedur poznawczych. Znaczenia, funkcje, nazwy stają się pochodną zafascynowania czasem. Przejmujemy je zwykle z tego, co znamy, bo z naszej rzeczywistości, czyli dość bezwysiłkowo, i z zadziwieniem badamy ich możliwe odległe początki. Ten aktualistyczny manewr zasadza się na założenie, że współczesność jest jedynym uzasadnieniem dziejów. Liczy się pomiar czasowej głębi naszego świata. Znormalizowany czas, traktowany jako dany, marginalizuje poznawczą doniosłość czasu heterogenicznego, który jest niepowtarzalną, aksjologiczną miarą określonej rzeczywistości, nabierając przez to znamion świętości (van der Leeuw 1997, 341–342). Chronos, bodajże najstarszy z bogów, poprzedzający wszystko twórca zasady stawania się i trwania poprzez jedność przeciwieństwa, obojętny na poszczególne przejawy istnienia dzierżyciel

powtarzalnego, równomiernie upływającego (wiecznego) czasu, dominuje zatem nad Kairosem, bogiem najmłodszym, o społecznych skłonnościach, który przynosi czas stosowny do podjęcia czynności (Roscher 1884–1890; Sauer 1890–1894; Cook 1925, 859–868; Leach 1971, 124–131; Beneš 1997, 239; Pausaniasz, *Wędrowki po Helladzie* V 14.9; Posejdiptos, *Epigramy* 142). Ulotny i niepewny dar Kairosa trzeba uchwycić we właściwym momencie i nadać mu niepowtarzalny sens, czyli wartość. Dzięki tej kontekstualizacji chwili można bez obaw odnosić się do czasu Chronosa.

Nierozzerwalne relacje między porządkiem codziennej rutyny i obrzędowej wyjątkowości, cyklicznej lub okazjonalnej, budzą nadzieję. Ona sama jednak nie wystarczy. Czas kairotyczny, czas korzystania z nadarżającej się okazji, nie jest dany, czyli wymaga wysiłku, by zaistniał. Tworzą go działania i zdarzenia¹. Im jest ich więcej, im są bardziej zagęszczone, tym czas staje się pojemniejszy. Przyrasta zatem do wewnątrz i wielostronnie. Nie ma granic ani odniesienia do stałej miary. Kairotyczna chwila musi nabrać znaczeń, by stała się przedmiotowo wyodrębniona, a więc doniosła poznawczo. W porządku Chronosa jesteśmy zawsze zagubieni, bo terażniejszość odnajdujemy tylko poprzez odniesienie do przeszłości lub przyszłości. Nieustannie jednak pozostajemy spóźnieni wobec przeszłości i daremnie niecierpliwi wobec przyszłości. Terażniejszość, czy ogólniej mówiąc, wszelka bieżąca codzienność, wydaje się z tej perspektywy tracić znaczenie. Zmienić może to jedynie odwołanie do Kairosa, który przynależy w pełni do terażniejszości. Wykorzystane okazje wyróżniają określone jednostki czasu chronologicznego, co zmniejsza poczucie zagubienia w jego jednostajności. Wyeksponowany epizod przyczynia się do zapamiętania roku, stulecia czy tysiąclecia. Tak powstają dzieje i przesłanki ich narratywizacji. Wszak obarczony niepewnością dar Kairosa ma ogromny potencjał dramaturgiczny. Okazje wynikają bowiem z oczekiwanych zakłóceń porządku, skoro każda chwila może być brzemienna w skutkach.

Humanistyczne badanie czasu polega zatem na zdolności i gotowości do przemiany każdej nieistotności w istotność, powtarzalności w niepowtarzalność, bez zatracania korzyści, które daje ich rozróżnienie. Sprzyjające ku temu warunki stwarza archeologom fakt, iż w zasadniczym stopniu społeczności, którymi się zajmują, odnajdowały się w świecie podlegającym magiczno-mitycznej waloryzacji, silnie naznaczonym rytualizacją zachowań (Kuna 1997). Wyrażało się to poprzez odwołanie do czasu początku, gdy wszystko zostało ustanowione (Eliade 1998; 2000, 409–429). Różnica między niepo-

¹ Ten związek między wykorzystywaniem okazji i kreowaniem warunków jej zaistnienia odsłania pasjonująca analiza semantyczna rzeczownika *kairós*, którą przedstawił R. B. Onians (2000, 343–348), wychodząc od jego konkretnego ujęcia przez Homera: dogodnie miejsce na ciele do zadania śmiertelnego ciosu. Należy zarazem zaznaczyć, że A. B. Cook (1925, 859–862) wskazuje na konotacje tego pojęcia z czasownikiem *keiro* (golę się). W ten sposób odnajduje wyjaśnienie znamienych cech Kairosa, ogolony tył głowy i brzytwę w ręce, na której ostrzu opiera się ramię szalkowej wagi lub muskają je uskrzydłone stopy pędzącego boga.

wtarzalnym i powtarzalnym łatwo ulegała zatarciu. Każde odtworzenie czynności było zarazem aktem pierwotnym, a precedensy podlegały mityzacji. Kontynuacja była kreacją, a nie wynikiem retrospektywnie zaobserwowanych multiplikacji określonego faktu. Przyszłe antycypowało przeszłe, co w kontekście czasu linearnego, zakładającego przewidywalność przyszłości na podstawie doświadczeń z przeszłości, wydaje się paradoksalne (Kowalski 1994, 15–16). Byłby to zatem porządek świata nieustannie brzemienisty w sytuacji kairotycznej w danej terażniejszości (van der Leeuw 1997, 362–364). Oddają to słowa Hezjoda: *Pilnuj miary – najlepsza jest zawsze chwila sposobna* (*Prace i dni* 694).

Trzeba sporego wysiłku, by utrzymywać się w przekonaniu o popadnięciu w stan pełnego odczarowania, nierokującego dobrze antropologicznej wrażliwości wobec przeszłości. Archeolodzy czynią wiele w tym kierunku, skoro z takim przekonaniem bronią wciąż Tylorowskiej (monograficznej) definicji kultury (Mierzwiński 1994; 2000; 2005). Uważają, że stanowi ona dogodne narzędzie badawcze w zetknięciu z materialnymi śladami przeszłości, gdyż uzasadnia ich wielodziedzinowe i wyczerpujące porządkowanie. Jej uniwersalistyczne przesłanie pozwala też na budowanie ujęć o ogromnej głębi czasowej. Archeolog zyskuje zatem poznawczy komfort. Wydobywając czy porządkując rzeczy, ma przekonanie, że przyczynia się zarazem do odtwarzania kultury oraz chronologii. Tak zdwojony wysiłek jawi mu się jako skazany na sukces. Przecież archeologia jest powołana do tego, aby docierać do podstaw wszelkich zjawisk antroposfery. Czy jednak dbałość o zakotwiczenie w czasie liniowym stanowi wystarczającą gwarancję, że poznawczo znajdziemy się kiedykolwiek *in illo tempore*? Mityczna istota tego stanu wyraża się w jego czasowo-przestrzennej przewrotności. Może znajdować się nieustannie na wyciągnięcie ręki, a zarazem pozostawać nieosiągalny. By się w nim znaleźć, wystarczy tylko odnaleźć w sobie chęć ku temu. Z tym jest największy kłopot.

Zafascynowanie archeologów czasem chronologicznym, czyli jednolicie szeregującym, będzie dominowało dopóty, dopóki istnieją nieujawnione zasoby rzeczy i układów stratygraficznych. Ich odsłanianie daje poczucie niemal dosłownego odkopywania przeszłości, a więc minionego czasu. Wbicie łopaty w grunt przenosi nas o stulecia, a nierzadko nawet ten minimalny wysiłek nie jest konieczny, by znaleźć się w brzemiennej chronometrycznej sytuacji. Materialne ślady przeszłości są wszechobecne. Zaabsorbowanie ich czasowym pomiarem ulega wzmocnieniu, gdy możliwe staje się korzystanie na coraz szerszą skalę z metod datacji absolutnej. Zderzenie z wynikami studiów nad chronologią relatywną wytwarza pasjonujące sytuacje badawcze, aż do uczynienia względnym tego, co wydawało się mieć walor absolutny. Tak dzieje się głównie z powszechnymi już radiowęglowymi pomiarami wieku, kalibrowanymi standardowo w ramach holocenu dzięki przełomowym osiągnięciom dendrochronologii (Becker i in. 1989; Ważny 2001). Określenia radiowęglowe mają charakter statystyczny, tzn. ich wartość jest warunkowana przyjętym poziomem prawdopodobieństwa. Im są dokładniejsze, tym

mniejsza jest ich wiarygodność. Nie mają zatem waloru daty kalendarzowej (Walanus, Goslar 2004). Archeolodzy mają jednak skłonność do ich absolutyzowania. Ten powszechny bezkrytycyzm wynika z marzeń o stworzeniu zdarzeniowych pradziejów. Wróży to zamęt w zetknięciu z chronologią relatywną, która w tej sytuacji spełnia trudną rolę falsyfikatora radiowęglowych określeń wieku, choć według „konsumpcjonistycznych” oczekiwań winna być jedynie ich wdzięcznym odbiorcą.

W ostatnich dziesięcioleciach następują spektakularne zmiany. Pojawiają się zagęszczenia i perturbacje czasowe tam, gdzie wydawało się, że osiągnięto stabilne rozeznanie. Epoki czy okresy ekspandują regionalnie lub totalnie o stulecia czy tysiąclecia, jak chociażby w przypadku neolitu czy wczesnej epoki brązu. Bywa, że lokalnie zanikają lub są podtrzymywane warunkowo, jak chociażby w przypadku HaB2, czego wyrazem stał się zapis tego okresu mniejszą czcionką na styku HaB1 i HaB3, czyli około roku 920 cal BC, w tabelach periodyzacyjnych opracowywanych dla terenów położonych na zachód od ziem polskich. Powstają zawirowania na styku schematów chronologicznych budowanych w oparciu o odmienne kategorie zabytków oraz zespołów, których wyposażenie w nikłym stopniu wykazuje wspólne elementy. Najłagodniejszą formą tego stanu jest występowanie asortymentowych chronologii o różnym stopniu uszczegółowienia. Nakładają się na to zagadnienia periodyzacji archeologicznych jednostek kulturowych, mających z założenia charakter chronologiczno-chorologiczny, czyli podatnych na wewnętrzne podziały.

Tak więc, stale operujemy w ramach wielokrotnie złożonego układu datacji. Sytuacja decyduje przy tym, który z jego elementów czy porządków zyskuje w danym momencie prymat i czy wiarygodna jest skłonność do uściśleń chronologicznych. Źródła archeologiczne są poddawane procesom zachodzącym w środowisku przyrodniczym i musimy je uwzględniać przy datacji. Nawet klasyczna zasada stratygraficzna, zaczerpnięta z geologii, mówiąca o starszeństwie tego, co leży niżej, a która legła u podstaw archeologicznej chronologii, może być stosowana w sposób warunkowy. Układy stratygraficzne mają bowiem charakter dynamiczny. Materiał zabytkowy może przesuwac się z poziomu starszego do młodszego, jak też na odwrót, a i same warstwy podlegają przemieszczeniom.

Trudno w takich warunkach spodziewać się zrozumienia dla kairotycznie płodnych badań synchronicznych, skoro przypominają one stąpanie po ruchomych piaskach. Trzeba ujmować w spłaszczeniu sekwencje czasowe o dużej głębi, by utrzymać względną stabilność warunków do budowania antropologicznej narracji. Ta zaś wymaga operowania ograniczoną głębią czasową, ale o dużym jej zagęszczeniu, adekwatnym do intensywności działań i treści na poziomie mikrospołecznym. Nawet jeśli go nie dotykamy empirycznie, to musimy uwzględniać jego obecność pod powierzchnią zjawisk uśrednionych przez chronologiczne spłaszczenia. Najkorzystniej jest zatem operować na styku takich spłaszczeń, bo wówczas można uchwycić typowe cechy każdego z nich, unikając rozmycia w długim trwaniu, nazbyt łatwo

tracącym z oczu podmiotowość ludzi w dziejach. Bardziej zajmujące stają się procesualne produkty dziania się.

Zresztą, archeologiczną specyfiką długiego trwania staje się skłonność do popadania w bezzczasowość. Efekty chronometrycznych starań źródłoznawczych nie przekładają się na historyczną rzeczywistość. Z jednej strony mamy niezwykłą zmienność stylów i form, która pozwala budować finezyjne rozważania o datowaniu. Z drugiej strony ukazuje się sfera alimentacyjna czy faktów semiotycznych, które wydają się tworzyć niemal zastygłe tło dla periodyzacyjnej wirtuozerii. Zwyczajowa powierzchowność, lakoniczność i stereotypowość wypowiedzi na ich temat powoduje, że, nawet przy dobrej woli, na próżno doszukiwalibyśmy się w tym przejawów postawy fenomenologicznej. Z założenia, a raczej dla wygody, tzn. by minimalnie zakłócać chronologizujące pasje badaczy, uznaje się dość powszechnie, że pradzieje zbudowane są z długich faz stabilizacji i krótkich faz przemian, najlepiej inspirowanych z zewnątrz, a więc zarazem istotnych periodyzacyjnie. Tak pożądana dynamika dziejów staje się tożsama z chronologią czułych datowników, którymi coraz częściej stają się same daty, bo uzyskiwane metodami przyrodniczymi z materiałów źródłowych obojętnych stylistycznie.

Archeoantropologiczne badania codzienności, wymagające odniesienia do czasu warunkowanego kulturowo, pozostają na uboczu tej chronometrycznej aktywności. W słabym stopniu są jej beneficjentami. Ich udziałem staje się długie trwanie w poznawczej poczekalni. Dla zapewnienia dogodnych warunków do studiów chronometrycznych zakłada się bowiem, że społeczne, semiotyczne czy alimentacyjne konteksty codzienności wykazywały małą podatność na zmiany i to raczej o charakterze skokowym: z jednego długiego trwania w procesualnym bezruchu w drugie. Nie powinien tego przesłaniać dość często spotykane zjawisko pozorowanego czy też deklaratywnego procesualizmu, wyrażającego się chociażby poprzez sugerowanie nieustannego kształtowania się czegośkolwiek, bo aż do momentu zaniku. Można by to zachowanie określić procesualną poprawnością albo chronometryczną synchronofobią.

Słaby oddźwięk znajdują badania nad złożonymi i zmiennymi w czasie relacjami między formą i przekazem symbolicznym. Zatraca się rozróżnienie między diachronią i synchronią, które powinno być nieustannie obecne w dziedzinie przeznaczanej do tego, by stać się antropologią pra/historyczną. Wyraża się to poprzez dążenie do taksonomicznego opisanego zbioru znalezisk, wyróżnionego według kryterium przynależności do jednej z wielu archeologicznych jednostek długiego trwania na wybranym terenie. W nich gubią się oprócz ludzkich spraw także datowniki, które charakteryzuje mała czułość chronologiczna. Docenianie tego rozróżnienia pozwala na spożytkowanie precyzyjnych datowań tak, by długie trwanie (procesualizacja) nie traciło swoistości wobec długiego datowania (chronologizacji). W archeologii środkowoeuropejskiej czy nawet kontynentalnej (nieanglosaskiej i pozaskandynawskiej) rzadko ujawnia się potrzeba budowania ujęć ideacyjnych, a więc rozpoznawania porządków cech typowych, które służą śledzeniu i zrozumieniu przemian (np. Czebreszuk 2001; Kadrow 2001).

Dobrym przykładem diachroniczno-synchronicznego zagubienia są horyzonty czasowe. Zaczynają poznawcze życie jako wyznaczniki wyraźnej dyskontynuacji osadniczej, społecznej, kulturowej czy politycznej, czyli zapowiadają się jako obiecujące zwiastuny tak pożądanej prahistorii zdarzeniowej. Kończą po latach badań w rozmytej czasowo sferze, o coraz mniej jasnych procesach. Zostają zatem skazane na przynależność do długiego trwania.

By ukazać szanse, które niesie zmiana podejścia do czasu i działanie na styku długotrwałych sytuacji, powołałam się na przypadek Penelopy. Jej doświadczenia z czasem, z jego względnością, są bardzo pouczające dla archeologa, skoro podstawowym orężem odnajdywania się wśród rzeczy pozostaje wciąż chronologia relatywna, wpisana w koncepcję dziejów jako długiego trwania. Nie zmienia tego postępy w ustalaniu tzw. datowań absolutnych, jeśli archeologia ma pozostać nauką, która poprzez kulturową specyfikę rzeczy bada przeszłe formy społecznej egzystencji ludzi. Penelopa stała się wzorem długiego trwania, choć w skali przedziałów czasowych, którymi operujemy w archeologii, 20 lat wydaje się ledwo uchwytną chwilą, jeśli chodzi o czytelność wypełniających ją ludzi i zdarzeń. Jednak te 20 lat oczekiwania wiązało się z niezwykle wręcz zagęszczeniem zdarzeń, które mniej lub bardziej dotykały Penelopę. Sama też miała w tym niemały udział, który przesłaniają jednak poczynania jej małżonka. Wypełniały one czas równoległy, który można by określić jako święty, bo oznaczały przejściowe wyłączenie z porządku społeczności, do której przynależał.

Manipulacje Penelopy dotyczyły czasu, który człowiek ma dany w codzienności. Jest to dziedzina, gdzie Kairos przejawia swój wpływ. Penelopa użyła do tego celu narzędzia pokrewnego temu, którym posługiwała się Klotho („Przędka”), jedna z Mojr. Sięgnęła bowiem nie po wrzeciono, ale po krosno. Jej działanie polegało na tkaniu całunu dla teścia, by został godnie pochowany, gdy nadejdzie jego czas (Homer, *Od.* II 86–132, XIX 134–166). Był to jednak tylko pretekst. Chciała zyskać na czasie chronologicznym, by doczekać, zauważyć i wykorzystać szczęśny czas, gdy nadejdzie, a nawet spowodować jego nadejście. Sens jej trwania był bowiem pochodną postawy wierności. Co utkała za dnia, pruła nocą. Kryje się w tym, być może, etymologia jej imienia: *péné* (tkanie, tkanina), *lépein* (zerwać, nie kończyć).

Penelopa użyła bardziej złożonego narzędzia niż Mojrzy, gdyż różniła ją podejście do czasu. Mimo tego była z nimi niekiedy utożsamiana. Mojrzy operowały wrzecionem, bo snuły nici poszczególnych żywotów, by je w końcu zerwać. Klotho wysnuwała nić z kądzieli, Lachesis („Losowa”) dbała o skręt włókien, a Atropos („Nieodwracalna”) zrywała ją przy kądzieli. Wyznaczały zatem ramy życia. Nie określały jego treści, gdyż ta była w zasadniczym stopniu wynikiem pozostawania w relacjach z innymi, co ujawnia przypadek Meleagrosa². Ich wysiłek miał poniekąd wymiar biolo-

² Zwiedziony przez boginię Artemis zabił braci matki, ta zaś w gniewie, by pomścić śmierć swoich współrodowców z ręki syna, należącego do rodu męża, wrzuciła do ognia polano, które przez lata skrętnie chroniła, gdyż z wyroku Przędek stanowiło gwarancję jego życia (Drexler 1894–1897).

giczny i eschatologiczny. Zresztą, z boskiej perspektywy było to życie jednodniowe. Wpisywałyoby się zatem w dziedzinę znormalizowanego czasu, która stanowi prerogatywę Chronosa. Pamiętamy odpowiedź Edypa na zagadkę Sfinksa-Sfingi o stworzenie, które między porankiem a zmierzchem życia przechodzi od pozycji czworonożnej, poprzez dwunożną do trójnożnej (Kerényi 2002, 330). Z tej boskiej, procesualnej czy globalnej perspektywy, a więc wyrażającej długie trwanie, życie każdego człowieka redukuje się do znormalizowanego (uśrednionego) interwału czasowego. Nabiera wymiaru homogenicznego. Staje się nierozróżnialne, ginie w czeluściach epok, podobnie jak nieprzebrane pokolenia i społeczności. Dobrze znamy w archeologii to zatrącanie kairotycznej niepowtarzalności i głębi jednostkowego istnienia. Edyp rozwiązał chronologiczną zagadkę egzystencji, dostrzegając w niej model ludzkiego życia, bo specyfiką własnego zaprzeczal jego zasadności. Już etymologia jego imienia na to wskazuje. O poranku nie raczkował, ale stał się dzieckiem o przebitych, spętanych i nabrzmiałych stopach (Höfer 1897–1902, 740–743; Kerényi 2002, 325–326). Jak wielu herosów silnie doświadczał zwodniczego działania Kairosa, ponosząc konsekwencje dokonywanych wyborów, własnych i cudzych.

Także działania Penelopy miały dalekosiężne skutki. Przystąpiła do pracy, której nie zamierzała ukończyć przed powrotem Odyseusza lub raczej chciała w ten sposób dać czas swojej nadziei na jego powrót, by się spełniła. Praca nad tkaniną była tylko fortelem, którym umożliwił jej wpływ na bieg zdarzeń przez ponad 3 lata. Związała w działaniach wielu ludzi. Uczyniła ich zakładnikami, a w końcu nieświadomie ofiarami swojego czekania. Splatała i pruła w równym stopniu nici tkaniny, jak też ludzkie losy, nie wyłączając własnego. Krosno ujawniło siłę magii zawiązywania i rozwiązywania (P. Kowalski 1998, 300–302). Skorzystała zatem z sytuacji, w której się znalazła. Była doświadczona w długim trwaniu, któremu nadawała sens poprzez docenianie doniosłości codziennych zdarzeń i pozornej monotonii domowej krzątania. Jej symbolem jest krosno i wrzeciono. Uczyniła z nich oręż swej wierności i uzyskania za nią nagrody. Zmieniła czas chronologiczny w kairotyczny, czy też raczej odnalazła w jednym przesłanki dla działań drugiego, co jednak wymagało ofensywności. Wykorzystała atuty, które były dostępne kobiecie jej czasów i pozycji. Była zależna od opieki i decyzji ojca oraz syna, skorych do wydania jej ponownie za mąż, by przywrócić ład społeczny, polityczny i własnościowy, którego domagali się mieszkańcy Itaki (Homer, *Od.* I 296–302, 381–417, II 47–79, 126–150). Uczyniła syna zakładnikiem prawa gościnności, a zarazem igrała jego obawą, że odsyłając ją jako wdowę do rodzinnego domu, dokąd podążyliby za nią zalotnicy, będzie musiał zwrócić jej wiano, by mogła ponownie wyjść za mąż. Toczyła zatem cichy bój o swoje szczęście, czyli manipulując mężczyznami własnego i powinowatego rodu oraz zalotnikami. Jak się okazało, dla tych ostatnich był to bój na śmierć i życie. Gdy z powodu zdrady służącej zawiodły łagodne środki i musiała dokończyć całun, sięgnęła za skrytą namową Ateny po męski oręż, czyli po sławny łuk Odyseusza, którego nikt poza nim nie potrafił użyć (Ho-

mer, *Od.* XXI–XXII). Tym samym antycypowała jego rychły powrót i nadejście czasu Kairosa. Nadała zatem sens nadziei zawartej w pozornym tkaniu. Sięgając po łuk, zdecydowała o losie zalotników i odsłoniła związki krosna ze sferą eschatologiczną. Ukazała swoje walkiryiczne oblicze. Wszak walkirie tkwały na krosnach plan przyszłych bitew, używając do obciążenia osnowy głów wojowników, którzy mieli w nich polec (*Edda*, 327).

Jej praca nad całunem w kobiecych komnatach odbywała się na uboczu innych zdarzeń, ale faktycznie były one pokłosiem pozorności jej zajęcia, skrywającego wielką siłę magiczną. Niby uległa namowom zalotników i rodziców, a pośrednio może nawet syna, by wybrała jednego z pretendentów. Zalotnicy nie dążyli do zagarnięcia schedy po Odyseuszu. Chcieli Penelopy, a tylko w ramach stosowania środków perswazyjnych ucztowali na koszt Telemacha, nadużywając prawa gościnności, które przymuszony był wypełniać, będąc ni to spadkobiercą, ni to zastępcą ojca. Brak całunu wpływał na losy Laertesu. Synowa podtrzymywała go poniekąd przy życiu, choć zarazem powstrzymywała syna przed zajęciem należnej mu pozycji. Trzyletnia zwłoka związała też zalotników w raz podjętej decyzji. Ucztowali tak długo niejako wbrew własnym oczekiwaniom. Wręcz ugrzęźli w sytuacji narzuconej przez Penelopę i to na dobre. Kairotyczny czas biesiady nabrał znamion chronologicznej jednostajności. Zalotnicy stali się zakładnikami przewrotnie pojętej codzienności, dziennie-nocnego rytmu świątecznej monotonii. Dzięki tkackim staraniom-niestaraniom żony mógł się jednak dowiedzieć Odyseusz podczas wizyty u bram Hadesu, że jego powrót ma sens, a nawet jest konieczny (Homer, *Od.* XI 180–209). Tak więc, skutki tkackiego fortelu sięgnęły poza granice codzienności. W końcu zresztą wieści o przewrotności kobiecego tkania i straszliwej mocy krosna rozniosły się w zaświatach za sprawą zmarłych zalotników (Homer, *Od.* XXIV 132–157). Tutaj ujawniają się związki Penelopy z Mojrami, czasu codziennego i świętego.

Tkanie i prucie wyrażało niejako przeświadczenie, że Chronosowa monotonia długiego trwania nie jest istotą ludzkiego życia, indywidualnego czy grupowego, że stanowi punkt odniesienia dla pojawień Kairosa. Sięgnięcie po łuk zwiastowało nadejście czasu, który napęłnił się wszelaką intensywnością, w którym zdarzenia i emocje uległy zagęszczeniu. Nastął czas rytualnego chaosu, zwiastujący odrodzenie porządku. Winni zostali wymordowani. Ich zwłoki wyrzucono jak nieczyste ścierwo, a izbę biesiadną wyszorowano. Tak więc, po tych zajściach miał nie pozostać żaden ślad. Dopiero wówczas pojawiła się Penelopa i rozpoznała męża. Jej kairotyczne dążenia i napawanie się ich skutkami pozostały bez skazy.

Eschatologiczny wymiar tkania ma bardzo efektowne poświadczenia w materiale zabytkowym (Eibner 2000/2001, 108–115). Myślę zwłaszcza o dobrze znanym środkowoeuropejskim archeologom przedstawieniu tej czynności na naczyniu grobowym z cmentarzyska w Sopron, datowanym na wczesną epokę żelaza. Rozwieszona na pionowej ramie krosna nici osnowy nie stanowią jedynie wyrazu długości życia doczesnego. Nie są wyłącznie świadectwem aktywności Strażniczek Losu. Mają doczepione ciężarki tkackie. Są więc na-

pięte, gotowe do tkania. Odnajduję w tym wyraz nadziei, że śmierć wróży szczęśny czas dla zmarłego. Zapowiada splątanie jego losu z życiem innych mieszkańców zaświatów. Nici osnowy opadają do podstawy krosna i poniżej strefy naczynia, w której rozmieszczono scenę figuralną. Schodzą do królestwa podziemi, z którego wylania się tkaczka. Czy i tam odnajdujemy zatem sferę działania Kairosa, przekraczające granice śmierci jego pokrewieństwo z Hermesem, psychopomposem, wspólną im ruchliwość i skłonność do budowania społecznej komunikacji? Scena z udziałem zmarłych zalotników w końcowej księdze *Odysei* zdaje się to potwierdzać.

Powinniśmy uczyć się od Penelopy zdolności zagęszczania i różnicowania czasu, nadawania mu wartości przez to, czym go wypełnimy. Doniosłość jej starań ma dla nas znaczenie, bo wyrasta z codzienności. Banalna sytuacja nabiera charakteru heroicznego i historycznego, a więc w rezultacie narracyjnego. Kairos tryumfuje nad Chronosem. Na razie w archeologii jest raczej na odwrót. Niepowtarzalność ludzkich losów staje się pożywką taksonomicznych bytów, które znajdują spełnienie w tablicach periodyzacyjnych. Synchronizacyjne ciągi wykazują pewne podobieństwo do nici osnowy na naczyniu z Sopron. Czy jednak znajdzie się mistrz na miarę Penelopy, by je misternie, wartko i przewidująco spleść wątkiem, generując dramaturgię dziejową na ludzką miarę? Czy są one na tyle silne, by wytrzymać obciążenie i ruchy czółenka? Czy w ogólnie nadają się na osnowę, a nuż są nierealne jak nici szaty króla, który okazał się nagi?

Penelopa wielokrotnie pruła i tkła tę samą tkaninę, czyli miała solidną osnowę. My zaś aż nazbyt często nie dochodzimy do etapu tkania. Raczej koncentrujemy się na przędzeniu nici, ich skręcaniu, sztukowaniu, zrywaniu, wymianie, gdzie nie tak trudno o supty i splątania. Wystarczy zestawić mnogość wersji periodyzacyjnych. Po wielopokoleniowych przygotowaniach można nabrać podejrzenia, że nie chodzi o uzasadniony perfekcjonizm „pasmanteryjny”, ale o przedłużanie działań przygotowawczych, by uniknąć tkania narracji. Czyżby powszechną przypadłością było gubienie lub niemożność doboru wątku? Albo też nieprzewyciężalne są dylematy, gdy chodzi o dobór splotu? Zachowujemy się zatem raczej jak Mojry w służbie Chronosa, podejmując decyzję o zaistnieniu i długości trwania poszczególnych bytów, odmierzanych według znormalizowanej miary lat.

Nici osnowy zawsze są na miarę poszczególnych istnień ludzkich, ucze-pionych ram procesów dziejowych i obciążonych uwarunkowaniami egzystencjalnymi. Prowadzony zmyślną ręką wątek uzasadnia przydatność osnowy, krosna i ciężarków poprzez kreowanie sytuacyjnych splotów. Metafora tkania jest dlatego tak atrakcyjna poznawczo, bo ukazuje, że zawsze możliwa jest korekta, cofnięcie się nawet do punktu wyjścia, by dołożyć nici osnowy, zmienić obciążenia, wątek, splot i projekt tkaniny, rodzaj przędzy, jej skręt i grubość, dalej same krosno, a wreszcie tkacza. Trzeba tylko zmyślności i odwagi na miarę Penelopy w kierowaniu biegiem spraw. W przeciwnym razie może się okazać, że zostaniemy z kłębowiskiem przypadkowych szmat, nadających się co najwyżej na *patchwork*.

Przykład Penelopy ukazuje, że dopiero gdy zaczniemy tkąć i pruć, to stanie dla nas czas kairotyczny, a więc taki, który tylko sami możemy sobie dać i wykorzystać. Wtedy narodzi się nadzieja poznawcza. To wymaga jednak dysponowania planem zamierzonego dzieła, by nie zagubić się w próbach porządkowania rzeczywistości. Narracyjne tkanie staje się tylko środkiem do osiągnięcia celu, którym jest sterowanie własnym losem poprzez zrozumienie swojego miejsca w świecie w kontekście przeszłości. Przy takim nastawieniu nie musimy czuć się warunkowani wysiłkiem innych tkaczy i zobowiązani do kontynuowania ich pracy. Inni nie powinni być naszymi Mojrami ani tym bardziej Penelopami. Miejsmy na uwadze tragiczny los zalotników. Nie można tracić rozróżnienia między dążeniem a narzędziami jego realizacji.

Trzeba widzieć różnicę pomiędzy manipulacjami chronologią, które służą podtrzymywaniu kultur archeologicznych oraz ich społecznych adresatów, a postawą, która zakłada, że poznajemy społeczności poprzez rozeznanie ich archeologicznych świadectw. Społeczności danej kultury archeologicznej nie są tym samym, co kultura archeologiczna danej społeczności. Odmienne przecież waloryzujemy wówczas czas, czyli pożytki płynące z operowania diachronią i synchronią. W pierwszym przypadku synchronia staje się jedynie elementem warsztatowym. Służy wyrównaniu i stabilizacji diachronicznych ciągów osnowy. Jej chronologicznym wyrazem są horyzonty chronologiczne, mające nierzadko, jak już wspominałem, dużą głębię czasową. Urastają zatem do roli konstrukcyjnej, której w budowie krosna może odpowiadać czujnik osnowy. Chodzi natomiast o to, by z synchronii uczynić wątek przeplatający diachronię, by przeszłość nie składała się wyłącznie z przemijania.

Któż bowiem pojmie bieg wieków czy tysiącleci? Tylko udajemy, że ogarniamy nieustanne stawanie się, skoro tak chętnie uciekamy na pozycję długiego trwania. Wprawdzie aż nazbyt swobodnie sięgamy po procesualną perspektywę dziejów, ale trudno zaprzeczyć, że czasowe doświadczenie człowieka obejmuje z reguły kilka dziesięcioleci. Jego liniowy porządek jest przekazywany (streszczany) poprzez odniesienie do wybranych zdarzeń, stanów emocjonalnych, sytuacji życiowych czy relacji osobowych. Mamy zatem skłonność do spłaszczania dziejów na miarę naszych potrzeb i możliwości percepcji. Jej poznawczym wyrazem jest antropomorfizacja procesów oraz ich elementów, które stają się bohaterami długiego trwania. Wkraczamy nieuchronnie w sferę mityzacji, czyli skrywania złożonych treści, narastających przez pokolenia, w prostych na pozór opowieściach biograficznych z udziałem schematycznych bohaterów kulturowych.

Poręcznymi bohaterami mitów archeologicznych są taksonomiczne (czytaj: ahistoryczne) kultury, których niby-życie mierzymy wiekami. Taka jest preferowana skala naszych spłaszczeń biograficznych. Ich geneza ma istic mityczną oprawę. Ustanawiamy je obecnie w toku wprowadzania porządku dziejów. Rodzą się mocą arbitralnych decyzji wraz z chronologią z chaosu zabytkowej materii. Skoro wpisują się genetycznie w proponowany porządek czasowy, to zarazem dają złudzenie, że odzwierciedlają sens zjawisk i procesów dziejowych (Werner 2004, 6–13). W istocie mamy do czynienia z rytua-

alną aktualizacją czasu początku, który lokalizujemy zarazem w porządku naszej teraźniejszości. Mówimy wszak o pomiarze wieku BP (*Before Present*), a więc dokonywanym w odniesieniu do 1950 r. n.e. (Walanus, Goslar 2004, 11–12). Tylko mityzacja umożliwia takie manipulowanie czasem i dopuszcza takie w nim przemieszczenia. Czy nasze rozumienie praprzyszłości zmieni się zasadniczo, gdy miast stwierdzenia, że archeologiczne twory taksonomiczne (nie tylko kultury) istniały przez określone stulecia i tysiąclecia, w tej czy innej epoce, okresie lub fazie, posłużymy się jedynie bajkową formułą: Dawno, dawno temu, gdy panowała ta czy inna kultura archeologiczna, ...?

Pamiętajmy jednak, że Chronosa łączy pokrewieństwo z Chaosem (czasoprzestrzenną Otchłanią) i nie jest do końca jednoznaczne, który z nich był ojcem, a który synem (Grimal 1987, 61). Refleksja nad tą przestrogą powinna poprzedzać każdy akt powoływania taksonomicznych bytów dziejowych z bezmiaru źródeł. Czy nie egzemplifikuje on jedynie przekonania o mityzujących konotacjach, że chaos jest ładorodny? Z tej antycypacyjnej tęsknoty za poznawczą stabilizacją nic jeszcze nie wynika. Wpisywanie nowych znalezisk w zastany sposób porządkowania rzeczy w dziejowym chaosie może się okazać jedynie przejawem rytualnej aktualizacji tego ostatniego. Rodzą się zatem pytania, czy w ten sposób wykorzystujemy w pełni nadarżające się okazje i czy w ogóle wkraczamy poznawczo w zakres aktywności Kairosa. Kultury archeologiczne usprawiedliwiają wszechobecność poznawczych mielizn długiego trwania, które z kolei jest traktowane jako substytut makrostruktur. W rezultacie formalne konstrukty stanowią *alibi* dla operowania nieadekwatną antropologicznie perspektywą czasową. Sprzyjają unikaniu ujęć synchronicznych, które przecież stwarzają okazję do obserwacji mikrospołecznej różnorodności i dynamiki. Nadają one sens lokalizowaniu niepowtarzalnych sytuacji zdarzeniowych w porządku dziejów.

Z sekwencji ujęć synchronicznych (nie mylić z bezruchem w długim trwaniu) może narodzić się pogłębiona charakterystyka zmian i zainteresowanie kulturoznawczą narracją (Piątkowski 1993, 75–77). Każda z nich ma wartość humanistyczną, odsłania jakąś wiedzę, choćby o swoim twórcy, wpisuje się w całokształt prawdy mitu antropologicznego, jeśli tylko czyni bohaterem człowieka. Warto w tym naśladować Hezjoda (1999, 109–201), który przecież nie mówi o epokach czy wiekach ludzkości, ale o pokoleniach ludzi. Widzi zatem przeszłość jako sekwencję autonomicznych i swoistych ujęć synchronicznych, które mimo tego składają się na szerszy projekt dziejowy. Z tej społecznej perspektywy postrzega teraźniejszość oraz przyszłość. Jak długo będziemy jeszcze dorastać do tego mitycznego nastawienia sprzed 27 stuleci? Z pewnością długo, jeśli pozostaniemy wierni monograficznej, a więc uniwersalistycznej i ewolucjonistycznej zarazem wizji kultury.

James G. Frazer, jeden z prominentnych przedstawicieli kulturowego ewolucjonizmu, w odpowiedzi na pytanie, czy kiedykolwiek zetknął się z krajowcami, o których pisze, miał zawołać ze zdziwieniem: *Ja, ależ uchowaj Boże!* (Waligórski 1973, 153). Czy podobnie zareagowalibyśmy na pytanie o relacje z mieszkańcami pradziejów? Nie powinno być to tak łatwe po do-

świadczeniach, które przyniosły etnologom długostrwale badania terenowe. Nie chodziło im przecież o zebranie nowych kolekcji wyrobów wśród żywych skamielin kulturowych, ale o czasowe ugrzęźnięcie w odmiennych codziennościach. Zasłanianie się brakiem warunków do odbywania takich wypraw w przeszłość i specyfiką naszych prac terenowych nie wystarczy w sytuacji, gdy pojawiają się już archeologiczni orędownicy podmiotowości rzeczy (nie-ludzi), broniący ich prawa do biografii i aktywnego miejsca w dziejach jako mediatorów międzyludzkiej komunikacji (Domańska 2006, 104–127).

Splaszczenia długiego trwania są wyrazem zachłanności czasowej. Dają poczucie panowania nad pełnią dziejów, a więc nad całym czasem. Można za ich pomocą dotrzeć niemal natychmiast do kresu lub początku dziejów. Rozmiary długiego trwania są przecież kwestią arbitralnej decyzji. Kilkom splaszczkami chronologicznymi można przemierzyć historię. Są jak siedmiomilowe buty. Znajdujemy się zatem w sferze aktywności magicznej. Nadmierne zainteresowanie czasem, czyli kosztem dziania się dziejów, rodzi pytanie, czy wciąż nie balansujemy na granicy tradycji kosmologicznej i historycznej, gdy Czas z bohatera cyklicznego dramatu kosmologicznego miał się dopiero przemienić w liniową miarę odniesienia dla dziejów (Toporow 1977, 120–123). Czy chronologia nie staje się niepostrzeżenie chronoslogią? Te kosmologiczne inklinacje ujawnia wspomniana już antropomorfizacja narracji i służących jej narzędzi. Proponowani nieludźcy (taksonomicznie skleceni) bohaterowie praprzyszłości rodzą się, wzrastają, wchodzą w związek, mają potomstwo, giną, starzeją się i w końcu umierają (Mierzwiński 2008). Stają się zatem Edypowymi jednodniowcami.

Nadmierne obciążanie pradziejów przemijaniem powoduje, że grozi nam ujęcie najstarszych faz historii jako globalnego wymierania kultur i ludów. Ten swoisty ewolucjonizm antropologiczny jest przewrotną nagrodą za uporczywe dążenie do ujęcia pradziejów w ryzy znormalizowanego i nieodwracalnie ukierunkowanego czasu. Niekiedy badawcza tęsknota za pograżeniem się w liniowej chronologizacji prowadzi do zaskakujących propozycji procesualnych. Sugeruje się chociażby istnienie przejawów myślenia kategoriami czasu ciągłego u społeczności pradziejowych Nadodrza znacznie wcześniej niż miało to miejsce w strefie śródziemnomorskiej, bo już w pierwszej połowie II tys. p.n.e. (Czebreszuk 2001, 88, 202–203). Nie należy zapominać, że postrzeganie czasu jest wyrazem waloryzacji świata. Ponaglając zmiany w pojmowaniu czasu, wywiera się presję na ludzi z pradziejów, by się racjonalizowali na naszą miarę, by przyśpieszali marsz ku nowoczesności. Poganianie dziejów jest jednak równie daremne jak Kserksesowa próba okiełznania fal morskich przez ich biczowanie i nałożenie kajdan (Herodot, *Dzieje* VII 34–35).

Zrzucamy na ludzi przeszłości i materialne pozostałości ich działań odpowiedzialność za to, że nie potrafimy nadążać za rozpędzonymi dziejami, za prowokowaną zmiennością nieznanego świata. Nie nadążamy z kreowaniem jego obrazów, zakładając w dobrej wierze, że tego chcemy. Archeologiczne wypowiedzi na tematy kulturoznawcze zadziwiają nierzadko banalnością

i obiegowym charakterem. Można by rzec, że wysiłek poświęcony dacie okazuje się niezrozumiały. Jeśli czas chronologiczny wymyka się nam jako narzędzie badawcze, zyskując przedmiotowy lub wręcz podmiotowy status poznawczy, to tracimy kontakt z badaną rzeczywistością. Stawiając na Chronosa, uciekamy zarazem przed Kairosem, miast go gonić, czyli wbrew odwiecznemu porządkowi społecznego świata. Ot, taki archeologiczny anarchizm poznawczy mimo woli.

Czy redukując wszelką niepowtarzalność do chronologicznego (jednolitego) wymiaru naszego istnienia, jesteśmy w stanie ogarnąć i zrozumieć kulturowy sens ludzkiej egzystencji? Może rację miał Wolfgang Goethe, twierdząc, że: *W życiu najważniejsze jest samo życie, nie zaś jego rezultat* (Spengler 2001, 39). W dziejach najważniejsze jest dziejanie się w ramach różnych porządków kulturowych, a nie oczekiwanie na nadejście współczesności (Zvelebil 1997, 256–259). Śpieszmy się więc poznawać dawnych ludzi, by wciąż nie odchodzili. Tak można by kairotycznie sparafrazować piękną myśl księdza Jana Twardowskiego (1999), w której uchwycił humanistyczną wartość spotkania w wielkim dziele przemijania. To niepowtarzalne chwile nadają sens, gęstość i rytm życiu ludzi oraz długiemu trwaniu (Vidal-Naquet 2003, 67–68). Przeznaczeniem archeologii nie powinna być antropologia diachroniczna, zgodnie z oczekiwaniami procesualistów (Plog 1973), ale archeoantropologia synchroniczna, czyli sytuacyjna. Tylko taka perspektywa umożliwia efektywne studia nad kontekstami międzyludzkiej komunikacji, czyli kairotyczne podróże w czasie.