

III. POLEMIKI I Dyskusje

ANNA PAŁUBICKA
(POZNAŃ)

uwagi na marginesie pracy zbiorowej: *MARXIST PERSPECTIVES IN ARCHAEOLOGY*, ED. BY M. SPRIGGS. CAMBRIDGE 1984 *

Przedstawiana książka jest zbiorem artykułów napisanych przez badaczy z różnych stron świata, których łączy ta cecha wspólna, że pragną twórczo rozwijać na obszarze nauk antropologiczno-archeologicznych marksizm, kojarzony przez nich wyłącznie niemal z odpowiednią teorią społeczeństwa, wraz z właściwą jej perspektywą metodologiczną. Świadomie rezygnują natomiast z rozważań nad ideologią marksistowską. Marksizm ów rozumiany jest przez nich antydogmatycznie. Prawie każdy artykuł zbioru zakłada własną wersję interpretacyjną materializmu historycznego, niejednokrotnie poważnie różniącą się od szeregu równolegle stosowanych wersji tego typu. Tekst książki przekonuje czytelników raz jeszcze do tezy upowszechnionej wśród autentycznie filozofujących marksistów, iż niemożliwe jest ustalenie jednej, określonej, „najprawdziwszej” itp. postaci szczególnej materializmu historycznego, którą jak miarkę można by przykładać do powstałych w kręgu jego oddziaływań intelektualnych koncepcji, aby ustalać stopień ich ortodoksyjności i która — co więcej — stanowiłaby narzędzie pozwalające z określonych zespołów danych empirycznych wydobywać gotowe, jednoznacznie **wskazywane rozwiązania** wyjaśniająco-teoretyczne. Wydaje się, że jest wręcz odwrotnie; płodność poznawcza Marksowskiej wizji mechanizmów historyczno-społecznych bierze się także stąd, że materializm historyczny jest wielointerpretowalny. M. Spriggs podkreśla też w swym słowie wstępnym, iż antropologia i występująca w jej ramach teoretycznych archeologia

* Artykuł został napisany w ramach Resortowego Programu Badań Podstawowych: III. 18.

marksistowska to — obecnie — raczej płodny poznawczo kierunek poszukiwań, seria cząstkowych prób, niż niewątpliwe osiągnięcie całościowe.

W rzeczonym słowie wstępnym redaktor pracy wyróżnia, trafnie — jak się zdaje — i krótko omawia siedem najważniejszych współczesnych interpretacji materializmu historycznego. Niektóre z nich, zwykle zresztą różne ich kombinacje, obecne są w antropologii: marksizm Althusserowski (C. Meillassoux, P.-P. Rey, E. Terrary), marksizm strukturalny (wczesny J. Friedman, M. Godelier) oraz podejście globalno (światowo)-systemowe (K. Ekholm, późniejszy J. Friedman). Ponadto w grę wchodzi zwolennicy teorii krytycznej, tzw. marksści Heglowscy oraz marksści zainspirowani fenomenologią (S. Diamond, J. Habermas, L. Krader, Scholte. Działają też liczni antropologowie (i archeologowie), których nie można zakwalifikować do żadnego z wyżej podanych kierunków. Stosują oni ujęcia wyprowadzone z pewnych aspektów koncepcji poprzednich, łączonych z innymi tradycjami ,np. z teorią Weberowską. Trzeba też odnotować z niejaką przykrością, iż wśród wyróżnionych przez M. Spriggsa na terenie antropologii i archeologii współczesnych stanowisk marksistowskich nie znajdujemy koncepcji powstałej i rozwijanej w krajach socjalistycznych; jeden z współautorów książki, K. Kristiansen, stwierdza wręcz, że nie uwzględnia antropologicznego (archeologicznego) zastosowania teorii marksistowskiej we wspomnianych krajach: „częściowo dlatego, że nie znam literatury rosyjskiej, ale szczególnie dlatego, że w większości krajów wschodnio-europejskich tak zwane marksistowskie eksplanacje zwykle polegają na paru mechanicznie formułowanych stwierdzeniach dołączanych na zakończenie tradycyjnej analizy archeologicznej. Z tego, co wiem, tylko w Niemczech wschodnich można znaleźć zainteresowanie dla powiązania teorii marksistowskiej z metodą archeologiczną [...] oraz antropologią społeczną”¹.

¹ K. Kristiansen, *Ideology and material culture: an archaeological perspective*, w: *Marxist perspectives in archaeology*, (ed.) M. Spriggs, Cambridge 1984, s. 75/76.

Mimo różnic dzielących wyodrębnione wyżej sposoby stosowania marksizmu we współczesnych naukach społecznych, wszyscy wchodzący tu w grę badacze przyjmują, wedle M. Spriggsa, kilka założeń wspólnych, które z uwagi na ich wagę przytoczę tutaj.

1. Marks jest dla nich wszystkim doniosłym, intelektualnym protoplastą; jego idee inspirują ich analizy. Jednocześnie uważają, że w pismach Marksa jest sporo wieloznaczności, nierozwiniętych pomysłów teoretycznych, a także problemów, które inaczej zostały postawione i rozwiązane przez naukę współczesną. Dorobek Marksa należy przeto rozpatrywać krytycznie. Reasumując: „Zintegrowane nauki społeczne i humanistyczne nie mogą istnieć bez korzystania z inspiracji, oglądu oraz wkładu teoretycznego Marksa; marksizm nie może przetrwać inaczej, jak tylko jako twórczy trud stałego korzystania z nowych postępów nauk społecznych”².

2. Wszyscy oni, w związku z powyższym, uznają konieczność zlikwidowania podziałów międzydyscyplinarnych i zbudowania zintegrowanej nauki społecznej i humanistycznej o historii (o dziejach). Ekspozowaną rolę w tym kontekście odgrywać winna antropologia. Przekonanie to podzielają badacze marksistowscy wespół z przedstawicielami tzw. nowej archeologii. „Archeologia jest albo antropologią, albo też jest niczym”³ — stwierdzają P. Philips i L. R. Binford.

3. Wśród badaczy-marksistów panuje niezadowolenie z dotychczasowych metod postępowania, związanych z funkcjonalizmem, strukturalizmem czy fenomenologią, aczkolwiek ocenia się je w sposób selektywnie zróżnicowany. Najczęściej rezygnuje się z idei funkcjonalistycznych, zaś rozwiązania strukturalistyczne próbuje się uzgodnić z materializmem historycznym.

4. Rzeczywistość społeczna ujmowana jest jako jedność przeciwieństw, jedność różnych interesów międzygrupowych czy mię-

² J. S. Kahn, J. Liebera (eds.), *The Anthropology of Precapitalist*, London 1981, s. XI - XII.

³ *Marxist perspectives* ... op. cit., s. 2.

dzyjednostkowych. Konflikt tych przeciwieństw leży u podstaw procesu zmiany społecznej, rodzi konieczność powstania władzy (panowania) i jej legitymizacji (uprawomocnienia).

5. Struktury społeczne posiadają charakter dynamiczny, procesualny. Pod powierzchnią statyczną kryje się struktura dynamiczna, co odpowiada opozycji: byt — stawanie się.

6. Wśród badaczy-marksistów, pod wpływem filozofii współczesnej, np. hermeneutycznej, pojawia się tendencja (reprezentowana w książce między in. przez S. Kus)⁴ polegająca na odrzuceniu dychotomii: idealne/materialne oraz podmiot/przedmiot — tak silnie tkwiących w tradycji myśli zachodniej.

7. Poznanie ludzkie zdeterminowane jest społecznie i historycznie. Nie istnieje poznanie bezzałożeńowe, o którym marzyli pozytywiści. Jest ono uwarunkowane stanem kultury danego społeczeństwa, jego przeszłością, tradycją i stanem obecnym, jest relatywne.

Marksizm, zdaniem autorów prezentowanej pracy, odbiera antropologii i archeologii ideologiczny status „dziecka kolonializmu”; rehabilitując je jako nauki. Dostarcza im odpowiednich przesłanek eksplanacyjnych przekraczających ograniczające te nauki uwarunkowania ideologiczne, burżuazyjno-kolonialistyczne. Kształtuje odmienny od dotychczasowego stosunek aksjologiczny do społeczeństw przedkapitalistycznych. Przytoczyłam tę opinię celowo, aby skonfrontować ją z przekonaniami na temat Marksowskiej teorii społecznej upowszechnionymi wśród badaczy polskich. Nie popełnię większego błędu, jeśli stwierdzę, że opinie kształtujące się w środowisku przedstawicieli naszych nauk humanistycznych są wręcz odwrotne do zasygnalizowanej przed chwilą. Sądzi się w tym środowisku, że stosowanie idei materializmu historycznego w naukach społecznych deprecjonuje ich walor poznawczy, czyni z nich rodzaj ideologii. Sytuacja ta jest kolejnym przejawem faktu, uświadamianego sobie przez autorów omawianej publikacji, iż idee ukierunkowujące poznanie ludzkie

⁴ S. Kus, *The spirit and its burden: archaeology and symbolic activity*, w: *Marxist perspectives ... op. cit.*, 101 - 107.

zdeteterminowane są — mówiąc ogólnie — warunkami społeczno-histerycznymi danego społeczeństwa.

Myśl, iż badając społeczeństwa pierwotne, należy „uzupełnić” materializm historyczny założeniami strukturalizmu C. Lévi-Straussa, występuje dość często wśród zachodnich antropologów marksistowskich. Myśl tę reprezentuje w omawianym zbiorze C. A. Gregory w swym artykule „The economy and kinship: a critical examination of some of the ideas of Marx and Lévi-Strauss”. Wyraża się w nim tendencję odmienną od tej, jaką uosabia marksista francuski M. Godelier, który — obok J. Friedmana — jest „ojcem duchowym” omawianej książki. Dodajmy, że „marksizm strukturalny” w sensie M. Spriggsa, który właśnie M. Godeliera i wczesnego J. Friedmana uczynił głównymi jego rzecznikami, jest najbardziej wpływową wersją materializmu historycznego stosowaną na terenie antropologii i archeologii.

Istotnym problemem antropologii gospodarczej, w tym archeologii — zorientowanych w duchu marksistowskim jest, według C. A. Gregory’ego, interpretacja tezy Marksa, iż baza ekonomiczna stanowi realną podstawę nadbudowy prawnej i politycznej, interpretacja dająca stosować się do społeczeństw pierwotnych. Inspirowany osiągnięciami poznawczymi strukturalizmu formuluje pytanie: jak system pokrewieństwa mieści się w ramach Marksowskiego aparatu pojęciowego? Czy system pokrewieństwa jest składnikiem bazy ekonomicznej czy nadbudowy, czy jest determinantą czy dominantą, czy też jednym i drugim?

Na powyższe pytania, jak wiadomo, odpowiedzi udzielił już wcześniej M. Godelier⁵, stwierdzając, iż w społeczeństwach o których mowa, system pokrewieństwa jest jednocześnie: systemem gospodarczym, prawnopolitycznym i ideologią, dodając, że w społeczeństwach pierwotnych system gospodarczy nie posiada autonomii względem pozostałych systemów; nie istnieją tam „czyste” relacje ekonomiczne. Dlatego system pokrewieństwa jest w tym wypadku zarówno baza, jak i nadbudowa. Odpowiedź

⁵ M. Godelier, *Perspectives in Marxist anthropology*, Cambridge 1977.

C. A. Gregory'ego na rzucone pytania jest odmienna. Sygnalizuje ją następująca jego wypowiedź: „Błędem jest myśleć o gospodarce jako reprodukcji rzeczy po prostu. Jest ona także reprodukcją pracy i w takiej mierze, w jakiej system pokrewieństwa dotyczy relacji reprodukcji pracy, jest składnikiem gospodarki”⁶.

Skomentujemy przytoczoną wypowiedź. Dla C. A. Gregory'ego w społeczeństwach pierwotnych system pokrewieństwa wchodzi w skład gospodarki, bowiem za jego pomocą dokonuje się reprodukcja pracy. Powyższa wypowiedź sugeruje nadto możliwość produkowania rzeczy we wskazanych społeczeństwach poza systemem pokrewieństwa. W przyjętej przez niego terminologii, poza systemem pokrewieństwa umieszczona zostaje „reprodukcja rzeczy”, tj. „produkcja i produkcyjna konsumpcja”. Uważa zatem za możliwe istnienie „czystych” relacji ekonomicznych, uniezależnionych od systemu pokrewieństwa. Przekonanie to podziela razem z niektórymi funkcjonalistami (m.in. R. Firth) krytykowanymi właśnie za to przez M. Godeliera.

Wedle koncepcji C. A. Gregory'ego Marks zbyt wąsko ujął pojęcie bazy ekonomicznej. Konieczny warunek reprodukcji społeczeństwa został zredukowany u Marksa wyłącznie do reprodukcji rzeczy. Wielu też marksistów, nawiązując do tej myśli Marksowskiej, nie zauważa, iż nie tylko jest ważne rozróżnienie pojęciowe: siły wytwórcze — stosunki produkcji, ale również, ważniejsze nawet niekiedy — inne jego rozróżnienie: produkcja i konsumpcja produkcyjna oraz konsumpcja i produkcja konsumpcyjna. Reprodukacja rzeczy, czyli produkcja i konsumpcja produkcyjna, nie obejmuje bowiem reprodukcji pracy, która odbywa się w ramach konsumpcji i produkcji konsumpcyjnej; reprodukcję tę wyraża nasz autor za pomocą formuły: „rzeczy + praca”. To, że nie uwzględnił jej Marks, kiedy charakteryzował kapitalistyczną gospodarkę, podyktowane było faktem, iż dla kapitalizmu praca rodzinno-domowa jest w rzeczy samej mało istotna;

⁶ C. A. Gregory, *The economy and kinship: a critical examination of some of the ideas of Marx and Lévi-Strauss*, w: *Marxist perspectives* op. cit., s. 14.

dla społeczeństw przedkapitalistycznych jednak sprawa przedstawia się odwrotnie.

Z kolei w perspektywie C. Lévi-Straussa, wyrażonej w „Elementarnych strukturach pokrewieństwa”, reprodukcja społeczeństwa odbywa się wyłącznie w ramach wymiany potraktowanej jako kategoria podstawowa; gospodarka jest tu odmianą wymiany (rzeczy). System pokrewieństwa u strukturalisty francuskiego scharakteryzowany jest także w terminach wymiany kobiet; ta postać wymiany, obok wymiany rzeczy i językowej, charakterystyczna jest dla społeczeństw zwanych pierwotnymi. Wymiana, o której mowa w koncepcji Lévi-Straussa, ma być — formalnie rzecz biorąc — wymianą informacji. W rzeczonych tedy społeczeństwach funkcjonują trzy konstytuujące je, odpowiednie systemy komunikacyjne o analogicznych strukturach. C. A. Gregory, jako marksista, uznaje wprawdzie, iż system pokrewieństwa reguluje wymianę kobiet, ale nie interesuje go ewentualna struktura tego systemu, lecz ta przede wszystkim okoliczność, iż idzie tu o różnorodnie strukturalizowany system wymiany pracy kobiecej. Proponuje w związku z tym uzupełnić zastosowanie materializmu historycznego do badań nad społeczeństwem pierwotnym przez takie wykorzystanie pojęcia konsumpcji i produkcji konsumpcyjnej, które Lévi-Straussowski system pokrewieństwa, system zawierania małżeństw, włączyłoby do zakresu tego pojęcia dzięki potraktowaniu odnośnej wymiany jako wymiany pracy kobiecej. Po tych dopiero niezbędnych uzupełnieniach zastosowań materializmu historycznego w badaniach nad społeczeństwem pierwotnym reprodukcja tego ostatniego okaże się procesem składającym się z dwóch reprodukcji składowych: rzeczy i pracy. Ta druga reprodukcja dokonywałaby się w ramach systemu pokrewieństwa tak, jak w różnych postaciach strukturalnych odtwarza go C. Lévi-Strauss. Pominięcie przy tym „pokrewieństwowego” sposobu reprodukcji pracy, wymienianej pracy kobiecej — służącej konsumpcji i produkcji konsumpcyjnej, uniemożliwiłoby adekwatne zdanie sprawy z tego, jak generalnie reprodukuje się społeczeństwo pierwotne.

Wydaje się, iż przyjęta przez marksistę brytyjskiego wersja

materializmu historycznego charakteryzuje się pewnym uproszczeniem. Kiedy bowiem rozważa się w *Kapitale* (kapitalistyczny system gospodarczy oraz systemy przedkapitalistyczne, to mówi się jednak wówczas także i o produkcji oraz wymianie towarów lub o wymianie oraz produkcji towarów właściwej społeczeństwu przedkapitalistycznym. Pojęcie towaru jest zatem centralną kategorią pojęciową występującą w analizie jakiegokolwiek struktury gospodarczej. Towarem niekoniecznie musi być wytworzony przedmiot, który posiada określoną wartość użytkową i jednocześnie odpowiednią wartość wymienną, jaką od pewnego momentu historycznego zaczyna wyrażać się w pieniądzu i jaka determinowana jest przez społecznie niezbędny czas pracy potrzebny na wyprodukowanie tak pojętego towaru. Ponadto bowiem — właśnie w kapitalizmie — towarem jest także praca ludzka. Bodaj największym osiągnięciem Marksa w *Kapitale* jest potraktowanie najmniejszej siły roboczej jako towaru, dostrzeżenie więc faktu, iż robotnik sprzedaje swoją pracę na rynku. Wówczas praca, będąc towarem, posiada wartość użytkową (praca szewca, piekarza, murarza, itp.) i odpowiednią wartość wyrażaną w pieniądzu: w postaci płacy, czyli wynagrodzenia za pracę. Otrzymane pieniądze przeznaczone są na reprodukcję siły roboczej. Gospodarka kapitalistyczna ma tę cechę charakterystyczną, iż reprodukcja siły roboczej może być wyrażona w pieniądzu. W *Kapitale* nie znajdujemy rozważań dotyczących sposobu, w jaki dokonuje się reprodukcja siły roboczej, lecz odnotowany jest fakt, iż posiada ona swój ekwiwalent pieniężny i dzięki temu może być rozważana jako towarowy składnik systemu ekonomicznego, jakkolwiek reprodukcja ta nie jest bynajmniej szczególnym przypadkiem reprodukcji rzeczy: nie jest ani komponentem produkcji, ani konsumpcji produkcyjnej.

Problemem tedy jest raczej coś innego: czy gospodarke we wszelkich społeczeństwach przedkapitalistycznych rzeczywiście charakteryzuje to, że funkcjonuje w niej towar, rynek towarowy? Przy negatywnej odpowiedzi na to pytanie, niemożliwe byłoby wydzielenie w gospodarce pewnych przynajmniej z tych społeczeństw składającego się na nią procesu „czystej” repro-

dukcji rzeczy. Jeśli zgodzimy się z ustaleniami M. Maussa zawartymi w jego „Szkicu o darze”, który zresztą przytacza C. A. Gregory, nie wyciągając zeń odpowiednich konsekwencji w interesującej nas kwestii, to konsekwentnie opowiedzieć się winniśmy za odpowiedzią ‘negatywną’. Wedle M. Maussa bowiem gospodarkę społeczeństw pierwotnych charakteryzuje wymiana darów, która poprzedza historycznie wymianę towarów: „archaiczną formę wymiany: wymianę darów ofiarowanych i odwzajemnionych. Co więcej, utożsamiliśmy krążenie rzeczy w tych społeczeństwach z krążeniem praw i osób”⁷. Dar, będąc przedmiotem wymiany w społeczeństwach pierwotnych — jak wskazuje przytoczona wypowiedź Maussa — nie jest nigdy wyłącznie przedmiotem użytkowym, a wymiana darów nie jest — analogicznie — wymianą wartości użytkowych. „Wszystko łączy się i stapia; rzeczy mają osobowość, a osobowości są niejako trwałymi rzeczami klanu. [...] Krążenie darów towarzyszy krążeniu mężczyzn, kobiet i dzieci, festynów, obrzędów uroczystości i tańców a nawet żartów i obelg. Jest to w istocie jedno zjawisko. Jeśli daje się i odwzajemnia rzeczy, to dlatego, że świadczy się sobie i odwzajemnia »szacunek«; my mówimy »uprzejmości«. Ale również dlatego, że dając daje się siebie, a jeśli daje się siebie, to dlatego, że siebie i swoje mienie uważa się za »należne« innym”⁸. Dar, wedle Maussa, to przedmiot lub osoba, które jednocześnie symbolizują odpowiednie treści kulturowe pozapraktyczno-użytkowe (stąd chociażby bierze się obowiązek dawania i odwzajemniania, itp.). Odwołując się do koncepcji magii opracowanej w poznańskim środowisku kulturoznawczym, system wymiany darów scharakteryzować można jako rytuał magiczny, a więc zjawisko, które jednoczy w sobie trzy aspekty: techniczno-użytkowy, prawno-polityczny i światopoglądowy. Posiada trzy sensy kulturowe, które od siebie oddzielić można tylko teoretycznie; są to: sens techniczno-użytkowy, komunikacyjny i światopoglądowy.

⁷ M. Mauss, *Szkic o darze*, w: *Socjologia i antropologia*, Biblioteka Klasyków Socjologii, Warszawa 1973, s. 276 - 277.

⁸ M. Mauss, op. cit., s. 276.

Wymiana darów, tak charakterystyczna dla społeczeństw pierwotnych, w koncepcji Maussa, Malinowskiego, Lévi-Straussa spełnia funkcje reprodukcji nie tylko przedmiotów, ale i pokrewieństwa, pracy i kultury *in toto*. Rację ma tedy C. A. Gregory, kiedy pisze, iż błędem jest myślenie o gospodarce społeczeństw pierwotnych jako o reprodukcji rzeczy. Wbrew jednak jego sugestiom nie myślał tak ani Marks, ani Mauss. Z czyimi więc poglądami dyskutuje C. A. Gregory w omawianym artykule? Odpowiedź nasuwa się następująca. Idzie tu o uzasadnioną krytykę potocznych przekonań na temat gospodarki zakorzenionych dość powszechnie w archeologii. W konsekwencji owe potoczne przekonania dotyczące struktur gospodarczych społeczeństw pierwotnych proponuje uzupełnić osiągnięciami poznawczymi wywodzącymi się ze strukturalizmu, by w ten sposób wykroczyć poza potoczne widzenie społeczeństw historycznych.

Chociaż zaproponowane przez C. A. Gregory'ego uzupełnienie zastosowań materializmu historycznego pewnymi rozwiązaniami poznawczymi strukturalizmu jest raczej nie do przyjęcia — albo bowiem reprodukcja rzeczy jako towarów występuje w każdym społeczeństwie i wtedy obejmuje ona także reprodukcję pracy, albo też w pewnych społeczeństwach przedkapitałistycznych kategoria towaru nie wchodzi w rachubę — warto jednak zastanowić się nad występującą dość powszechnie tendencją, której istnienie potwierdza rzeczony autor: tendencją do „wzbogacenia” materializmu historycznego ideami poznawczymi powstałymi poza kręgiem badań marksistowskich. Wyraża się ona w płaszczyznach: (1) metodologicznej i (2) teoretyczno-merytorycznej. Płaszczyzna (2) zakłada zawsze (1), ale nie odwrotnie. W ramach (1) dyskutuje się np. problem: w jaki sposób i czy w ogóle można łączyć niesprzecznie dwie odmienne perspektywy teoretyczno-poznawcze? Jeśli odpowiedź jest twierdząca, to wyłania się pytanie: jaką perspektywę poznawczą reprezentuje powstała tą drogą teoria? Na ogół w takich sytuacjach dochodzi do uformowania się nieortodoksyjnych (niestandardowych) wersji marksizmu, które mogą reprezentować w pewnych przypadkach tzw. (w ramach epistemologii historycznej) kores-

pondencyjne przewyższenie zarówno odpowiedniej, ortodoksyjnej wersji materializmu historycznego, jak i uwzględnianej przezeń niemarksistowskiej perspektywy poznawczej.

Tendencja teoretyczno-merytoryczna, o której była mowa wyżej, wyraża się w przekonaniu, iż należy „wzbogacić” materializm historyczny o pewien rodzaj problematyki, która nie była podejmowana przez Marksa, zaś współczesne osiągnięcia badawcze nauk humanistycznych wymuszają jej uwzględnienie. Przykładowo, marksistowskich badaczy kapitalizmu wolnokonkurencyjnego nurtuje problem: jaki mechanizm społeczny spowodował, że obiektywne rezultaty cyrkulacji kapitalistycznej stały się subiektywnym celem działań podmiotów gospodarczych? Jaką funkcję w tym procesie pełnił protestantyzm? W odniesieniu zaś do społeczeństw pierwotnych stawia się pytania o funkcję gospodarczą i zakładane sensy społeczno-kulturowe działań regulowanych przez systemy pokrewieństwa. Dla feudalizmu równoległy problem wyraża pytanie o sensy kulturowe i funkcje światopoglądu (i ideologii zarazem) chrześcijańsko-katolickiego.

Już na pierwszy rzut oka widać, iż powyższe problemy dotyczą funkcji lub sensu działań praktykowanych w różnych formacjach historycznych, związanych z różnymi postaciami świadomości społecznej. Lektura klasycznych tekstów Marksa rodzi u zainteresowanych tymi problemami pewien niedosyt spowodowany pomijaniem w nich kwestii roli determinacyjnej świadomości społecznej — kultury — względem procesu dziejowego. Jeśli utożsamimy normatywno-dyrektywalny składnik świadomości społecznej z kulturą danej zbiorowości, tak jak to czyni się w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury⁹, to niedosyt ów można wyrazić konstatacją, iż w tekstach Marksa nie rysuje się żadna określona koncepcja tak pojętej, a tak istotnej w procesie rozwoju społecznego, kultury. Otóż niektóre z propozycji teoretycznych, zawartych w interesującej tu nas książce, próbują lukę tę zapełnić przez konstrukcje pojęciowe uzgadniane w jakiejś mierze z materializmem historycznym, eksponu-

⁹ J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

jące zaś to, co nazywa się kulturą w sensie sygnalizowanym przed chwilą. Niekiedy redukują one niemal marksizm do ram teorii kultury; widać to np. w wypowiedziach nawiązujących do „wczesnego” Habermasa, kontynuatora najwybitniejszych osiągnięć szkoły frankfurckiej, dziś zaś znacznie już oddalającego się od nich. Bez porównania jednak bardziej popularna jest wśród antropologów i archeologów tendencja zmierzająca do ukazania roli kultury w procesie dziejowym — w tej wersji, jaką spotykamy wśród marksistów francuskich (Godelier, Sève). Warto tu dodać, iż w ogóle filozofia kultury jest tym obszarem „królowej nauk”, który obecnie przeżywa swoisty renesans. Fakt, że próbują wnieść do niej swój wkład współczesne wersje materializmu historycznego, występuje w kontekście szerszego zjawiska: analogicznie rzecz się ma z niemal wszystkimi liczącymi się obecnie niemarksistowskimi orientacjami filozoficznymi, z fenomenologią, hermeneutyką poheideggerowską czy z dzisiejszym strukturalizmem.

Uwzględniając typ relacji łączącej kulturę z warunkami „obiektywnymi”, a więc funkcję nadaną kulturze we współczesnych wersjach materializmu historycznego, można rozdzielić je na dwie grupy. Do pierwszej z nich zaliczymy te wszystkie interpretacje marksizmu, które zakładają determinację przyczynowo-skutkową kultury (ogólniej — świadomości społecznej) przez warunki „obiektywne”, a w konsekwencji przyczynowo-skutkowe zdeterminowanie przez warunki obiektywne (ekonomiczne, ekologiczne itp.) działań ludzkich (podkreśla się w tym kontekście brak wolnej woli w działaniach, przesądzone ukierunkowanie aktywności ludzkiej, niemożliwość rzeczywistego wpływania jej na bieg dziejów). Świadomość ludzka (kultura) jest w tym ujęciu jedynie biernym odbiciem tego, co rozgrywa się w sferze warunków „obiektywnych”, jeśli zaś nawet komplikuje i zaciemnia przebieg procesów „obiektywnych”, to jednak — koniec końców — podporządkowuje się im w swym rozwoju. Natomiast do drugiej grupy zaliczyć można te wszystkie interpretacje marksizmu, które odrzucają koncepcję determinacji przyczynowo-skutkowej w zastosowaniu do kultury (świadomości społecznej), opowiada-

jąc się za jej uwarunkowaniem „strukturalnym” (Althusser, Godelier), funkcjonalnym czy systemowym („dzisiejszy” Habermas). Akcentują tezy o aktywnej roli świadomych i celowych działań ludzkich. Człowiek jest nie tylko aktorem odgrywającym z góry przypisaną mu rolę w dziejach, ale i jest współautorem przynajmniej ich scenariusza: obdarzony jest świadomością, która dokonuje interpretacji warunków „obiektywnych”, a zawsze przy tym motywuje jego działania. Obiera tedy sobie świadomie cele, które realizuje w oparciu o posiadaną wiedzę. Zarówno wiedza ta, jak i wartości-cele dostarczane są mu przez kulturę, w której jako człowiek historycznego społeczeństwa partycypuje. Świadomość kulturowa okazuje się siłą kreującą, wspólną z warunkami „obiektywnymi”, proces dziejowy. Działania ludzkie realizują wartości dyktowane przez określone wizje świata, w tym — przez ideologie społeczne, które bezpośrednio, subiektywnie warunkują aktywność ludzką¹⁰.

Zamieszczony w zbiorze prac stanowiącym punkt wyjścia niniejszych refleksji, szkic K. Kristiansena: „Ideology and material culture: An archaeological perspective” reprezentuje interpretację materializmu historycznego, którą można skojarzyć z wyróżnioną wyżej grupą drugą. Skoncentrujemy zatem obecnie uwagę na wskazaniu podstawowych cech Kristiansenowskiej koncepcji zastosowania marksizmu do badań archeologicznych.

We współczesnej, archeologicznej refleksji teoretycznej (w znaczeniu: posiłkującej się założeniami spoza zakresu ewidencji empirycznej) dominują według K. Kristiansena dwa nastawienia: (1) czyniące głównym zadaniem archeologii ustalenie i wyjaśnienie podstawowych, pradziejowych stadiów ewolucyjnych i (2) identyfikujące zadanie to z wyjaśnieniem struktury i wewnętrznej dynamiki odnośnych systemów społecznych. Nastawienie (1), tradycyjne, zwane jest neowolucjonizmem; reprezentuje go M. H. Fried, M. D. Sahlins, E. K. Service, zaś polega ono na

¹⁰ Por. J. Topolski, *Aktywistyczna koncepcja procesu dziejowego*, w: *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, (red. J. Kmita), Poznań 1973, s. 255 - 273.

poszukiwaniu w skali ewolucyjnej makrospołecznej korelacji między np. różnicowaniem się dóbr pochodzkowych z pewnymi poziomami organizacji społecznej (horda, plemię, wodzostwo, państwo), czy między typami systemów osiedlowych a wzorcami wymiany. Badaniom tym jednak stawia się zarzut, iż nie pozwalają wyjaśnić adekwatnie zmian czy zmienności notowanych w materiale archeologicznym, ponieważ obciążone są pewnym rodzajem schematyzmu. Statycznie uogólnione typy ewolucyjne nakładane są na ciągi pradziejowe i w efekcie zgubiona zostaje ewolucyjna specyfika badanych społeczeństw lokalnych. Nie uwzględnia się również w rzeczonych badaniach interakcji między pradziejowymi systemami społecznymi.

W ramach podejścia (2) powstał program „nowej archeologii”, który pragnął uniknąć w praktyce badawczej wskazanych wyżej trudności neoewolucjonizmu. W tym celu „nowa archeologia” przyswoiła sobie teorisystemowy aparat pojęciowy, powiązany z koncepcjami zapożyczonymi głównie z ekologii, teorii informacji i geografii, wzbogaconymi technikami ilościowymi i statystycznymi (L. R. Binford, D. Clarke, K. Flannery, J. N. Hill). „Nowa archeologia” wyjaśnia strukturę, dynamikę i trwanie społeczeństw pierwotnych, odwołując się do założeń ekologizmu; w odniesieniu zaś do społeczeństw złożonych korzysta, szczególnie przy zabiegach eksplanacyjnych, z aparatu pojęciowego teorii gier i decyzji. Podejście teorisystemowe „nowej archeologii” ma jednak istotne ograniczenia. Nie jest ono w stanie wyjaśnić genezy i transformacji systemów społecznych, a także oddziaływań między tymi systemami (handel, wymiana). Podejmowane próby zintegrowania perspektywy ewolucyjnej z systemową kończyły się zwykle na wskazaniu prostych przyczyn, będących tzw. pierwszymi napędami. Dla społeczeństw pierwotnych owych „pierwszych napędów” upatruje się w ciśnieniu demograficznym. dla społeczeństw bardziej złożonych — w handlu i wymianie.

Wedle K. Kristiansena Marksowska teoria społeczeństwa jest w stanie przezwyciężyć wskazane wyżej ograniczenia zarówno neoewolucjonizmu, jak i podejścia systemowego „nowej archeo-

logii". Celem dociekań rzeczonoego autora jest ukazanie niekwestionowanej efektywności poznawczej takiej wersji materializmu historycznego, która jednocześnie podtrzymywałaby perspektywę ewolucyjną i teoriosystemową, tak, ażeby można było wyjaśnić zjawisko społeczne w ich strukturalno-kulturowym kontekście całościowym: z jego genezą, reprodukcją i transformacją. Wcześniej tak pomyślanej interpretacji materializmu historycznego dokonali jego zdaniem (wspominani tu już niejednokrotnie) M. Godelier i J. Friedman. Nawiązując do poczynionych nieco wyżej uwag na temat funkcjonujących współcześnie interpretacji marksizmu, chciałbym zauważyć, iż K. Kristiansen rezygnuje z przyjmowanej powszechnie w archeologii determinacji przyczynowo-skutkowej na korzyść determinacji „systemowej”, opowiadając się tym samym za niestandardową interpretacją materializmu historycznego. Godna podkreślenia jest też przenikliwość autora „Ideology and material culture”, ujawniająca się w jego propozycji sposobu korzystania z dotychczasowych osiągnięć poznawczych antropologii i archeologii. Wskazuje on mianowicie na istnienie określonych związków łączących kolejno następujące po sobie teorie z tego zakresu. W filozofii nauki związki owe uogólnią się pod mianem relacji korespondencji. Teoria, która znajduje się w tej relacji do wcześniejszej swej poprzedniczki, dysponuje „pojemniejszym” od niej obrazem badanego wycinka rzeczywistości, i to o tyle pojemniejszym, iż — jak stwierdza się zwykle, a czyni to także K. Kristiansen — teoria wcześniejsza jest szczególnym przypadkiem. Tę zwykle formułowaną zasadę korespondencji uznaje także K. Kristiansen w interesującej go dziedzinie. Ma ona sens dwojaki: wskazuje na istnienie pewnego rodzaju kontynuacji efektów poznawczych oraz postuluje tę kontynuację, a więc korespondencyjne wykorzystywanie osiągnięć poznawczych teorii „wcześniejszej” przez „późniejszą”. W sformułowaniu K. Kristiansena realizacja rzeczonoego postulatu polega na: „podciąganiu wcześniejszych teorii pod bardziej pojemną teorią ogólną — jako jej przypadków szczególnych. Tak poczyną sobie neowolucjonizm względem funkcjo-

nalizmu, ekologii oraz historii [...] czy marksizm strukturalny względem strukturalizmu, materializmu, historycznego oraz ekologii kulturowej”¹¹.

Mniejsza o to, że tak pojęta zasada korespondencji nie obejmuje najistotniejszych przypadków zmian występujących w sposobie uprawiania danej dyscypliny, zmian „rewolucyjnych” (przypadków Kuhnowskiej „rewolucji naukowej”); odnotujmy z uznaniem, że K. Kristiansen dostrzegł najogólniej samo zjawisko korespondencji.

Jaką jednak koncepcję teoretyczną pragnie omawiany autor „skorespondować” z dotychczasowymi wynikami poznawczymi antropologii — archeologii? Jest to własna jego koncepcja, którą można naszkicować następująco.

Do niedawna dominowały w archeologii dwa główne ujęcia świadomości społecznej badanych zbiorowości historycznych, a więc ujęcia ich magii, religii, ideologii, zaś mówiąc ogólniej — ich kultury symbolicznej. Pierwsze z nich określa K. Kristiansen mianem historyczno-kulturowego. Traktuje ono świadomość symboliczno-kulturową (ideologię — w terminologii K. Kristiansena) jako bierne odbicie rzeczywistości społecznej. Paradoksalnie przy tym kultura symboliczna danego społeczeństwa jest w ramach tego ujęcia zmienną niezależną, jest w praktyce autonomiczną sferą, której rozwój i trwanie nie są uwarunkowane gospodarką czy organizacją społeczną i służą archeologom jedynie do „wyjaśniania niewyjaśnionych w inny sposób, zmian notowanych w znaleziskach archeologicznych”. Owe zmiany winny być wyjaśniane przez odwołanie się do upowszechnionych idei religijnych. Zaś o samej religii (zachowaniach religijnych) twierdzi się, że posiada (posiadają) charakter irracjonalny i na ogół prezentuje indywidualne preferencje podmiotów. Stanowisko to najpełniej zostało wyrażone przez H. J. Eggersa.

Reakcją na powyższe stanowisko była propozycja ujmowania kultury symbolicznej zaprezentowana przez „nową archeologię”. Najdonioślejszym ustaleniem badawczym „nowej archeologii”

¹¹ K. Kristiansen, *Ideology and material culture...* op. cit., s. 75

była próba znalezienia związku funkcjonalnego między społeczeństwem a jego kulturą symboliczną (ideologią). Był to zasadniczy zwrot w badaniu przez archeologów świadomości kulturowej. Kultura teraz okazuje się już nie izolowaną, tajemniczą, irracjonalną sferą, lecz pozostawać ma w określonym związku z pozostałymi sferami społecznej działalności człowieka. Zapoczątkowane przez „nową archeologię” myślenie systemowe, aczkolwiek obciążone jeszcze pewnymi niedociągnięciami, pozwoliło jej nawiązać intelektualny kontakt ze współczesnymi tendencjami badań kulturoznawczych występującymi w humanistyce. Wobec „nowej archeologii” formułuje jednak K. Kristiansen dwa zarzuty, które — jego zdaniem — powodują znaczne ograniczenie jej możliwości poznawczych (wyjaśniania i interpretacji). 1. Czysto funkcjonalne podejście „nowej archeologii” zdaje sprawę tylko z ograniczonego fragmentu kulturowej (ideologicznej) zmiany w znalezisku. Może być stosowane przede wszystkim do wyjaśniania zmian ekologicznych i osadniczych, pozostawiając większą część cech znalezisk archeologicznych bez wyjaśnienia. 2. Sytuacja powyższa wywołana jest przez nieodróżnianie w ramach „nowej archeologii” kategorii kulturowych od materialnych funkcji. Kategorie kulturowe to dla K. Kristiansena swego rodzaju zworniki wierzeń, obyczajów, rytuałów, charakterystycznych dla danego społeczeństwa, a zatem punkty węzłowe jego świadomości kulturowej, społecznej. Wyraża się w nich uświadamiany obraz świata, wiedza o nim zawarta w przekonaniach funkcjonujących kulturowo, strona subiektywna procesu dziejowego. Natomiast funkcje materialne pełnione są przez działania kulturowe i ich wytwory subiektywnie determinowane przez przekonania kulturowe (kategorie kulturowe) w sposób nieuświadamiany przez działające podmioty. Są to zatem nieprzewidywane, a więc nieuświadamiane konsekwencje podejmowanych w danej kulturze działań i ich wytworów. Błędem „nowej archeologii” jest przeto nieodróżnianie obiektywnych, ekosystemowych następstw działań od następstw przesądzonych przez świadomość podmiotów działających.

Ekosystemowe myślenie „nowej archeologii” zostaje prze-

zwyciężone — zdaniem K. Kristiansena — dopiero w propozycji Friedmana i Godeliera. Zwracają oni uwagę na fakt, iż kategorie religijne mogą w społeczeństwach pierwotnych pełnić funkcje materialne. Nie należy zatem separować świadomości symboliczno-kulturowej, „ideologii” od praktyki gospodarczej. Możliwe jest to tylko w społeczeństwach współczesnych. Wedle Friedmana i Godeliera, jeśli w archeologii ma się wyjaśniać funkcjonowanie i ewolucję systemów społecznych, niezbędne jest odkrycie cech specyficznych ich struktur wewnętrznych, a następnie należy koncentrować uwagę na poszukiwaniu powodów i warunków, które doprowadziły do zmiany stosunków produkcji. Przypomnijmy, iż w koncepcji Godeliera system pokrewieństwa w społeczeństwach pierwotnych był zarazem systemem gospodarczym, systemem stosunków społecznych oraz „ideologią”.

K. Kristiansen, wysoko oceniając propozycje badawcze wymienionych wyżej autorów, uważa, iż konsekwentne odróżnienie kategorii symboliczno-kulturowych od funkcji materialnych otwiera również nowe perspektywy poznawcze dla archeologii; inspirowane ono „mianowicie poszukiwanie warunków, które rządzą kulturowymi przejawami funkcji materialnych, a przeto determinują interpretację i wyjaśnianie podstawowej części znalezisk archeologicznych”¹². Zgodnie z koncepcją Godeliera, ideologia nie powinna być rozpatrywana jako bierny refleks warunków egzystencji społeczeństwa, ale jako źródło aktywności społecznej i indywidualnej, funkcjonującej w efekcie jako czynnik stabilizujący, legitymizujący jego strukturę panowania. Ideologia, jak się rzekło, wyraża się wedle K. Kristiansena w odpowiednich kategoriach kulturowych: w symbolach, normach społecznych, regułach i rytuałach. Kiedy np. analizuje się obrządek pogrzebowy, istotne jest to, aby ujawnić związek pomiędzy rzeczywistością społeczną a motywującą ów obrządek ideologią i próbować wskazać, w jaki sposób realizacja norm i reguł kulturowych w rytuale pogrzebowym pełni funkcje materialne — nie tylko polegające na stabilizacji określonych stosunków panowania, ale

¹² K. Kristiansen, op. cit., s. 76.

również na organizowaniu w ramach tych stosunków procesu produkcji.

Badania (w szczególności) nad praktykami pogrzebowymi przyczyniają się tylko wówczas do wyjaśnienia społecznych zmian, jeśli owe praktyki włączy się w obręb szerszych ram produkcji i reprodukcji społecznej, a ponadto dokona się analizy całego zakresu zmienności w czasie i przestrzeni i zrezygnuje się z faworyzowania wybranego okresu czasu i regionu czy miejsca odnośnego obrządku pogrzebowego, — tylko dlatego, że w tym kontekście ujawniają się najbardziej charakterystyczne cechy jego statusu kulturowego i funkcjonalnego. Stawiając sobie problem poznawczy, dający się wyrazić w pytaniu: jak funkcjonują i ewoluują systemy społeczne? — winniśmy pamiętać, iż nie istnieje jeden określony parametr tłumaczący wszystkie zmiany, choćby nawet w jednym regionie. Rozważając problem powyższego typu, należy jedynie wychodzić z ogólnych założeń teoretycznych (przedstawionych wyżej), a następnie „za pomocą podmiotowej kofrontacji z danymi wyprowadzać interpretację i wyjaśnianie, dzięki którym bardziej szczegółowe hipotezy mogą być formułowane i sprawdzane”¹³.

Jakkolwiek najwięcej miejsca poświęca K. Kristiansen danym archeologicznym z obszaru Danii okresu neolitu i epoki brązu, to jednak — z naszego punktu widzenia — wyeksponować należy przesłanki teoretyczne, w oparciu o które poddaje on owe dane wyjaśnianiu.

Przesłanki te wyraża podstawowa teza artykułu konstatuja-ca omówiony powyżej związek między kategoriami kulturowymi a funkcjami materialnymi. W gruncie rzeczy nie jest ona na terenie humanistyki tezą nową i oryginalną. Już bowiem na początku naszego wieku w 1904/5 ukazuje się niezwykle doniasła praca M. Webera *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, w której sformułowana została idea, iż w kontekście specyficznego układu warunków historycznych panują-

¹³ K. Kristiansen, op. cit., s. 77.

cych w nowożytniej Europie Zachodniej, współdziałał na rzecz zapanowania kapitalizmu — jako specyficzny, „jednorazowy” czynnik przyczynowy — ten fakt, że (1) upowszechnił się światopogląd protestancki, który (2) był regulatorem subiektywnym (świadomościowym) obszernej dziedziny działań praktycznych, ekonomicznych, zawierając w sobie określoną etykę zawodową; (3) etyka ta, zawodowa etyka kapitalisty, była do przyjęcia także przez nieprotestantów, odpowiadając ich motywom praktycznym, co umożliwiło przyjęcie także przez nich racjonalistycznego (kapitalistycznego) stylu życia. Realizacja praktyczna zatem odnośnych wierzeń religijnych wywołała nieprzewidywane w jej kategoriach skutki gospodarcze. Doprowadziła do znacznej koncentracji kapitału w sferze gospodarki rodzącego się tym samym kapitalizmu. Zjawisko to więc było funkcjonalne dla kształtującej się nowej formacji społecznej¹⁴. Badania M. Webera nad związkiem religii z działalnością gospodarczą kontynuowane są do dnia dzisiejszego na terenie socjologii i ekonomii. W wydanej u nas niedawno pracy zbiorowej, *Ponad ekonomią*, w której znajdują się szkice cieszących się dziś szczególnym uznaniem ekonomistów amerykańskich, stwierdza się, że ustalenia M. Webera są w interesującym nas zakresie nie do podważenia, a następnie formułuje się tezę znaczenie mocniejszą od Weberowskiej: „Uwarunkowania rozwoju ekonomicznego są bardzo złożone i niedostatecznie zbadane. Niektóre warunki naturalne wydają się niezbędne — np. brak silnej presji ludnościowej. Gdy warunki te są spełnione, najbardziej oczywistym czynnikiem determinującym rozwój staje się charakter panującej religii, a zwłaszcza jej cechy »prorocze« lub »kapłańskie«¹⁵.

Zasługą niewątpliwą K. Kristiansena jest próba wprowadzenia na teren badań archeologicznych omawianej wyżej idei. Dzięki próbom tego rodzaju zyskuje coraz większe szanse możliwość

¹⁴ Por. A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa — Poznań 1984, s. 132-144.

¹⁵ K. E. Boulding, *Religijne perspektywy ekonomii*, w: *Ponad ekonomią*, Warszawa 1985, s. 87. Biblioteka Myśli Współczesnej.

korzystania przez archeologów z neglizowanego do niedawna przez nich dorobku pozostałego obszaru humanistyki. Interesującym wszelako zjawiskiem jest okoliczność, iż dopiero perspektywa marksistowska okazała się na tyle pojemna oraz inspirująca, że zasugerowała rzeczonyj dyscyplinie wykorzystanie (korespondencyjne) niekwestionowalnego skądinąd osiągnięcia światowej, niemarksistowskiej humanistyki. Koncepcja wysunięta przez K. Kristiansena uświadamia tedy archeologom starą skądinąd prawdę, ignorowaną jednak przez nich, iż człowiek pierwotny (historyczny), podobnie jak i współczesny, działając, robi użytek ze swojej świadomości, kultury. Podejmując „życiowe” czynności i wytwarzając za ich sprawą odpowiednie przedmioty, motywowany jest bezpośrednio kulturą, w której uczestniczy, eksponowanymi w niej wartościami oraz zawartą w niej wiedzą o „swoim świecie”. Kultura, odgrywając aktywną rolę w procesie dziejowym, współtworząc tedy rzeczywistość społeczną, wyjaśniana z kolei byłaby, w świetle przyjętej w szkicu K. Kristiansena perspektywy teoretycznej, przez odwołanie się do pewnych czynników pozaświadomościowych, „obiektywnych”.

Pewne zastrzeżenia co do tej perspektywy budzi nie dość jasne i konsekwentne odróżnianie dwóch poziomów świadomości, z którymi ma do czynienia badacz-humanista analizujący wybraną kulturę historyczną: poziom pierwszy reprezentuje ten fragment świadomości kulturowej, sensów kulturowych, kategorii kulturowych, które rozpoznawane są i uświadamiane przez partycypujące w niej podmioty. Na poziomie tym znajdują się także nieuświadamiane przez nie skutki (funkcje materialne) podejmowanych przez nie (masowo) działań. Natomiast poziom drugi reprezentuje świadomość badacza, który formułuje problemy poznawcze typu: jak w oparciu o znaleziska archeologiczne odtworzyć można kategorie kulturowe i funkcje materialne czynności i wytworów kulturowych? Na tym poziomie dopiero pojawia się problem, o którym mówi K. Kristiansen: symbolizowania, a z drugiej strony pełnienia funkcji materialnych przez zjawiska podpadające pod kategorie kulturowe.

REMARKS ON THE COLLECTED WORK: MARXIST PERSPECTIVES
IN ARCHAEOLOGY, ED. BY M. SPRIGGS, CAMBRIDGE 1984

by

ANNA PAŁUBICKA

Summary

The article shows the author's attitude to some assumptions and theses of studies contained in the collected work devoted to archaeological-ethnographic applications of historical materialism. The anti-dogmatic attitude makes it that they differ in their interpretations of the Marxist social theory. Moreover, they share a number of common tendencies indicated by the editor of this international enterprise: M. Spriggs.

Special attention is paid to the conception which was formulated by C. A. Gregory who puts forward a thesis that Marx characterized the concept of economic base too narrowly: the indispensable condition of reproduction of society was reduced by him to the reproduction of things and the process of reproduction of human labour was omitted. Therefore historical materialism was supplemented with G. Lévi-Strauss's statements since the reproduction of human labour occurs in primitive societies within the kinship system which in this way becomes a component of the economic base. The author agrees with these suggestions as much as the Marxian historical materialism does not actually contain the conception of reproduction of social (cultural) consciousness formulated explicitly, but on the other hand points to the simplifications which are found in this conception. Among other things, it does not take into consideration the results of M. Mauss's studies who does not treat the primitive exchange of gifts as an exchange of goods.

The author also discussed in some detail a non-standard interpretation of historical materialism of K. Kristiansen. He deviates from the generally repeated thesis of the „material”, cause-effect determination of social consciousness (culture). On the other hand, its role as a „co-creator” of social reality is emphasized.