



ANDRZEJ P. KOWALSKI

**KULTURA
INDOEUROPEJSKA**

ANTROPOLOGIA WSPÓLNOT PREHISTORYCZNYCH



Recenzent
prof. dr hab. Krzysztof Tomasz Witczak

Redaktor Wydawnictwa
Marcin Januszewski

Tłumaczenie streszczenia na język angielski
David Malcolm

Projekt okładki i stron tytułowych
Karolina Zarychta

Skład i łamanie
Urszula Jędrzycka

Publikacja sfinansowana z funduszu Prorektora ds. Nauki i Współpracy z Zagranicą
Uniwersytetu Gdańskiego oraz z działalności statutowej Wydziału Historycznego
Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-486-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

SPIS TREŚCI

WYKAZ STOSOWANYCH SKRÓTÓW	7
WPROWADZENIE	15
Rozdział I	
INDOEUROPEJCZYCY W LINGWISTYCZNYM KONTEKŚCIE PORÓWNAWCZYM	27
Stratygrafia antropologiczna leksykonu indoeuropejskiego. Problemy semantyki ewolucyjnej	27
Teoria kontynuacyjna. Przedneolityczna geneza kultury indoeuropejskiej	37
Przodkowie Indoeuropejczyków w perspektywie nostratyczno-euroazjatyckiej	41
Rozdział II	
ARCHEOLOGICZNO-ETNOLOGICZNE WIZERUNKI KULTURY INDOEUROPEJSKIEJ	59
Indoeuropejczycy w kontekście <i>Secondary Products Revolution</i>	59
Indoeuropeizacja wczesnoneolitycznych ludów „starej Europy”	80
Kultura na styku wspólnot zbieracko-łowieckich i agrarnych	88
Rozdział III	
ŹRÓDŁA TERMINOLOGII ROLNICZEJ	99
Hetycka terminologia rolnicza i jej geneza	99
Rośliny spożywcze, zboża, pożywienie	107
Prace polowe i narzędzia zbieracko-rolnicze	118
Rozdział IV	
ŹRÓDŁA TERMINOLOGII PASTERSKO-HODOWLANEJ	134
Zwierzęta dzikie a udomowione	134
Polowanie	143
Przybory i narzędzia łowieckie, zbierackie oraz rybackie	148

Rozdział V	
WYTWÓRCZOŚĆ	163
Hierarchia kompetencji wytwórczych	163
Wytwórca i jego dzieło	173
Kategorie estetyczne	196
Rozdział VI	
FORMY ŻYCIA DUCHOWEGO	203
Charakter najstarszych wierzeń	203
Terminologia dotycząca czynności magiczno-sakralnych	210
Panteon i mitologia	229
Rozdział VII	
ORGANIZACJA SPOŁECZNA	241
Społeczne wartości i ideały	241
Formy więzi społecznej	249
Konteksty myśliwskiej terminologii społecznej	266
ZAKOŃCZENIE	271
SUMMARY	273
BIBLIOGRAFIA	277

WYKAZ STOSOWANYCH SKRÓTÓW

SKRÓTY JĘZYKOWE

gwar. gwarowe

A. Języki rekonstruowane

a.a.	afroazjatycki
amind.	amerindiański
bsł.	bałtoślawiański
chiń.kauk.	chińsko-kaukaski
chiń.tyb.	chińsko-tybetański
ea.	euroazjatycki
ie.	indoeuropejski
jenis.	jenisejski
kartw.	kartwelski
nost.	nostratyczny
pcelt.	pracełtycki
pgm.	pragermański
pirań.	prairiański
pj.	prajęzykowa rekonstrukcja
pienis.	prajenisejski
pktw.	prakartwelski
płnkauk.	północnokaukaski
pont.	pontyjski
ppłnkauk.	prapółnocnokaukaski
psem.	prasemicki
psł.	prasłowiański
pus.	prauralsko-syberyjski

B. Języki poświadczone historycznie

ags.	angłosaksoński
akad.	akadyjski

WPROWADZENIE

Europa była sceną złożonych procesów kulturowych już w pradziejach. Wtedy to właśnie ukształtowały się zręby obecnych ugrupowań etnicznych. Języki znane dziś na kontynencie w znacznej części są ze sobą spokrewnione. Główny maszyn tworzy grupa indoeuropejska, co nie zmienia faktu, że w odwiecznej relacji pokrewieństwa lub sąsiedztwa pozostają również języki z grup ugrofińskiej i tzw. waskońskiej oraz języki wymarłe o niejasnej przynależności, np. liguryjski. Wszystkie one kryją w sobie dziedzictwo z czasów stanowiących przedmiot badań archeologicznych.

Niniejsza praca zawiera szkic genealogicznej interpretacji kultury ludów indoeuropejskich. Ludy te nie pozostawały w izolacji. Wywodzą się ze starszej wspólnoty językowej – nostratycznej lub euroazjatyckiej (Kaiser, Shevoroshkin 1988; NMLP; Renfrew, Daniel 1999; Ruhlen 1994; Witczak, Kowalski 2012). Po okresach integracji ulegały kolejnym podziałom, nieustannie wchodziły w relacje ze wspólnotami sąsiadującymi. Z tego powodu obraz kultury indoeuropejskiej powinien przedstawiać ciągłe przemiany. Sporządzenie takiego obrazu nie jest łatwym zadaniem, podstawowy bowiem materiał badawczy, jakim są świadectwa językowe, odwołuje się do rekonstrukcji w postaci etymologicznych danych stabilnych, tzw. źródełowych. Mimo tych trudności wypada podkreślić, że wyrażenie *kultura indoeuropejska* dotyczy rzeczywistości zaprojektowanej właśnie z wykorzystaniem osiągnięć językoznawstwa historycznego. Badania dotyczące tego zagadnienia prowadzone są od dawna; realizacja niektórych zadań poznawczych opierała się dotąd na pozamerytorycznych przesłankach, m.in. na idealizacji jednorodnej etnicznie i kulturowo przeszłości Starego Kontynentu (Arvidsson 2006).

Stawiana w tej pracy teza o autochtonizmie przodków ludów indoeuropejskich na rozległych obszarach Europy pojawia się z innych powodów. W odniesieniu do epok prehistorycznych, w których nie wykształciła się świadomość istnienia wspólnoty językowo-etnicznej, rozważania etnogenetyczne nie odgrywają roli pierwszoplanowej. Bardziej celowe jest wydobycie argumentów przemawiających za długotrwałością doświadczeń kulturowych w pradziejach – to właśnie specyfika tych doświadczeń, uformowanych w czasach prehistorycznych, jest przedmiotem proponowanych tu interpretacji (por. Kowalski 2003).

Hipotezy interpretacyjne z zakresu genealogii kulturowej muszą opierać się na dokonaniach różnych dyscyplin humanistycznych. Archeologia oferuje paletę materialnych pozostałości i zbiór przesłanek wnioskowania na temat kultury jako zbioru społecznych przekonań, wartościowań i wyobrażeń. Bardziej pomocne są dane lingwistyczne, ponieważ przechowują sensy i znaczenia, pozwalają odsłonić fragmenty minionych obrazów świata. Aby sprostać wymogom antropologicznego spojrzenia na starożytną kulturę, musimy sięgnąć – wzorem archeologii klasycznej, w której ramach zabytki materialne łatwiej jest skonfrontować z ustaleniami filologicznymi – do dorobku językoznawstwa. Również etnograf prowadzący obserwację uczestniczącą w terenie nie działa jak bierny rejestrator niemych artefaktów, lecz przyswaja sobie język wspólnoty, do której przybywa. Czyni tak nie tylko po to, by się sprawniej komunikować, lecz także by wykryć w mowie siatkę tubylczych wyobrażeń i idei społecznych. Z tego powodu dane lingwistyczne są wyjątkowo ważne.

Jeśli potraktujemy archeologię jako metaforę badawczej retrogresji, za najmłodszą warstwę w genealogii realiów protokultury ludów indoeuropejskich uznać musimy okres neolitu. To nie tylko epoka upowszechniania się rolnictwa i hodowli w Euroazji, lecz także formacja znamionująca przejście od zbieracko-łowieckiego stylu życia do cywilizacji. Jest więc neolit miarą kulturowej przeszłości archaicznych społeczeństw (Smith 1984). W przypadku Indoeuropejczyków mamy w tym okresie do czynienia zarówno z zapowiedzią późnoneolitycznych etapów w ich dziejach, jak i z genealogicznym nawiązaniem do stadiów starszych, przedneolitycznych. Nie można definitywnie stwierdzić, że zasadnicze składniki kultury indoeuropejskiej ukształtowały się wyłącznie w neolicie – z pewnością mają one dawniejszą metrykę.

Refleksje na temat wspólnot neolitycznych znaleźć można na kartach opracowań z zakresu filozofii cywilizacji i historiozofii. Nie wszystkie te uwagi mają jednakową wartość poznawczą, niemniej warto przywołać niektóre z nich, by nakreślić wizerunek świata człowieka neolitycznego. Należy zaznaczyć, że na rozległych obszarach Europy kultura neolityczna ujawnia skomplikowany obraz rzeczywistości wielofazowej, kształtującej się w rozmaitych rytmach, dlatego namysł historiozoficzny zawsze będzie skutkował ujęciem uproszczonym.

Zacznijmy od rozważań J. Patočki, dla którego przedhistoria ukazuje funkcjonowanie wspólnot oddanych w pełni podtrzymywaniu życia. Jego uwagi odnoszą się głównie do wyobrażeń na temat neolitu wczesnego, w których dominuje kolektywistyczny układ aksjonormatywny. Pobrmiewają tu echa niemieckiej filozofii życia, np. w tezie o braku problemów w świecie przeżywanym przez wspólnoty

prehistoryczne. Zgodnie koncepcją tautegoryczności mitu F. Schellinga człowiek pierwotny, w tym neolityczny, nie kwestionuje zastanej rzeczywistości, lecz oddaje się jej ekspresji i przeżywaniu. Teza ta odpowiada późniejszym semiotycznym klasyfikacjom kultur nakierowanych albo na wyrażanie, albo na interpretację. Oczywiście grupy neolityczne żyją w celu reprodukcji i wyrażania własnych prawd. Nie prezentują postaw transcendentálnych, nie badają warunków poznawczego odniesienia się do rodzimych przekonań, nie tworzą ontologii swojego świata, nie są egzegetami własnej egzystencji. Inaczej mówiąc, kultury nastawione na ekspresję przyswojonych wartości nie czynią ze swojego przeżywania symbolu odnoszącego się do treści, które znajdowałyby się poza samym przeżyciem. Dlatego nie tworzą czystej kultury symbolicznej, nie dysponują świadomością istnienia związków symbolizowania, ponieważ ta pojawia się dopiero wraz z pytaniem o adekwatne zmysłowe ujęcie idei ogólnej, wymykającej się wyczerpującemu unaocznieniu.

W nawiązaniu do O. Beckera Patočka rozważa kwestię struktury świata, jaka ujawnia się w postawach człowieka neolitycznego. Po wprowadzeniu pojęcia niższych cywilizacji neolitycznych Becker starał się wykazać w ich układzie istnienie wolności do zła, stwierdzić narodziny wstępnie rozbudzonej świadomości winy, a przede wszystkim dowieść dominacji popędów libidynalnych i sfery doznań zmysłowych – zgodnie z zasadą przyjemności w ujęciu S. Freuda. Patočka odma-wia kulturom neolitycznym owego momentu wolności, ponieważ jego zdaniem organizacja życia we wczesnych cywilizacjach była tylko wysubtelnieniem doświadczeń typowych dla pierwotnej wspólnoty gospodarstwa domowego. Istotnie, brakowało w tych kulturach sumienia indywidualnego. Ponadto grupa pierwotna nie wypierała do nieświadomości najbardziej intensywnych nawet pobudek, gdyż działała w klimacie zbiorowego entuzjazmu lub zbiorowego lęku (Freud 1998: 57). Nie ma tu śladu ontologicznej szczeliny między byciem a bytem, o której pisze M. Heidegger. Panuje za to niepodzielna „metafora ontologiczna”, hamująca ruch niezależności od nakazu służby życiu. Z tego powodu zaawansowane wytwory (dostępne badaczom w różnaitości rejestru archeologicznego) nie świadczą o uwolnieniu się człowieka neolitu od determinacji związanej z rosnącym przymusem pracy, od troski o reprodukcję zastanego porządku bycia. Wszak skrupulatna imitacja wzorów kulturowych – ich niezmiennosc w skali pokolenia – potwierdza przypuszczenie, że człowiek neolityczny był zasadniczo przeddziejowy, pozostawał przywiązany do życia i jego wymogów. Nie wyłączał z kręgu istnienia nawet zmarłych, których uważał za wciąż współobecnych przodków (Patočka 1998: 23–53).

Podobne uwagi znajdujemy w rozważaniach K. Jaspersa. Przede wszystkim człowiek przedhistoryczny nie stoi w obliczu tragizmu, który Jaspers uważa za warunek istnienia kultury symbolicznej. Wprawdzie w mitach sumeryjskich widać namysł nad ludzką niedolą, lecz nawet boskie siły przewyższające istotę ludzką są skrepowane nieuchronnym przeznaczeniem. Bogowie także zmuszeni są pracować, trudzić się w procesie podtrzymywania życia – tyle tylko, że ich dzieła są bardziej doniosłe. Wobec ustępstw czynionych na rzecz transcendencji i wobec odczuwanej siły autorytetu sakralnego człowiek przedtragiczny niczego nie modyfikuje. Rzeczywistość – zmienna, nieprzewidywalna i już zastana – udziela mu pewnych sygnałów, które mogą być dostępne w postaci tzw. szyfrów transcendencji. Nie ma tu jeszcze płaszczyzny symbolizowania, jest za to pełne niepokoju poszukiwanie: czytanie w formie wróżby, wypraszenie i dziękczynienie w postaci ofiary czy wymuszanie za pośrednictwem zaklęcia. Taki jest los wyższych kultur rolniczych. „Wspólna jest im nadto religia magiczna nierozjaśniona światłem filozofii, bez dążenia do wyzwolenia, bez parcia do wolności w obliczu sytuacji granicznych, specyficzna apatia umysłowa towarzysząca wyszukanemu stylowi artystycznych dokonań, szczególnie – jak u niektórych z tych cywilizacji – w dziedzinie architektury i rzeźby” (Jaspers 2006: 27).

„Bezpieczeństwo ontologiczne” wspólnot wczesnoneolitycznych zapewnione zostaje przez rzeczywisty i mityczny autorytet wspólnoty (Diakonoff 1982: 33–34). Ten podkreślany często rys kolektywistycznej mentalności pierwotnych rolników doczekał się wielu psychologicznych interpretacji. Według jednej z nich grupy neolityczne, np. grupę naddunajskich migrantów, cechować miały odwaga, przedsiębiorczość, gotowość do ponoszenia ryzyka. Potrafili oni sprostać trudnym wyzwaniom stojącym przed kolonizatorami nieznanych ziem. Na wielu obszarach Europy byli twórcami wynalazków, które potem ludność chłopska miała zawsze do dyspozycji (Pawlikowski 1952: 55–68). Inaczej kwestie te przedstawia psychologia pierwotnych zbiorowości rolniczych. Według tej teorii chodzi tu o mentalność czerpiącą siłę z idei i praktyk wspólnotowych. Rozwija się ona w klimacie matrycentryzmu – w cieniu figury bogini-matki w rozumieniu E. Fromma – a więc nie w ramach rzeczywistej organizacji społecznej lub religii, lecz bardziej w wymiarze emocjonalnym. Wczesnoneolityczne grupy, przebywające w jednym domostwie lub w zwartej osadzie, to zbiorowości „dzieci”, które uważają siebie za potomków jednej matki i przodków. Matka – postrzegana jako miejscowa ziemia karmicielka, z której wszyscy wyrosli – zaspokaja potrzebę ochrony, należytej fuzji grupowego libido. Psychologia zwraca uwagę nie tylko na aspekt emocjonalnego nadzoru, lecz także na zabezpieczenie ze strony władzy patriarchalnej jako realnej

zwierzchności typu politycznego. Przeciwwagą dla lęku społecznego – formą jego przewycięzania – jest powtarzalność zachowań, utrzymywanie zasad wytwórczości, podtrzymywanie modelu interakcji społecznych itd., co oznacza niechęć do wprowadzania zmian, troskę – jak w nerwicach kompulsywnych – o szczegóły codziennego rytuału w anankastycznej obawie przed karą grożącą za jego niedopełnienie (Cazeneuve 1967: 63).

Charakterystykę psychologii starożytnych rolników zawiera interesująca praca V.L. Bogaevskiego. Przedstawia ona pewien model mentalności grup wczesno-agnarych na przykładzie wspólnot greckich. Życie zgodne z zasadami przodków (κατὰ τὰ πατρώα) – niemal magiczne naśladowanie wszelkich praktyk – było formą komunikatu dla sakralizowanych potęg. Oznajmiano w ten sposób oczekiwanie na odpłatę od bogów. Relacja ta działała syntoniznie, tzn. wartości czynów dokonanych z myślą o bogach wracać miały do wspólnoty niczym echo. Stosowano także κολυτήρια – ofiary wskazujące na to, czego pragnie uniknąć ofiarnik (Bogaevskij 1916: 49, 54). Pierwotna duchowość agrarna wykazywała nastawienie animatyczne (animistyczny perspektywizm), ponieważ w organicystycznym obrazie świata otoczenie traktowane było jak wspólnota obiektów – aktantów reagujących zgodnie z własną lub czyjąś wolą. Pragnienia, zamiary, lęki i nadzieje pojawiały się nie tylko w ludzkich umysłach, lecz także – jak zapewne wierzone – w „duszach” drzew, zbóż, kamieni, wytworów rękodzieła. Pogląd taki poświadczają liczne źródła starożytne i etnograficzne, drobniawo wymieniane w tak doniosłych pracach, jak np. *Wald und Feldkulte* W. Mannhardta. Rolnictwo było praktyką religijną zakładającą ład transakcyjny obejmujący ludzi, sakralne moce i obiekty z otoczenia. Wysiłek, praca i dary składane bóstwom należały do ofiarniczej wymiany (ἀμοιβὴ τῶν θεῶν), były elementami służby bogom. Tradycja indoeuropejska poświadczająca pozycję człowieka jako podwładnego bóstw (IEIE: 480). Ich wolę można było poznać dzięki znakom – bogowie, jak uważał Ksenofont, znają ludzkie myśli, ale i sami odsłaniają własne zamysły, wskazując, jak należy działać. Co ciekawe, ziemia nie była wcale postrzegana jednoznacznie jako płodna rolnicza gleba. Plony były przynoszone raczej przez porę roku, przez czas, a nie przez ziemię czy dzięki ludzkiej inicjatywie (Bogaevskij 1916: 26). Człowiek neolityczny wykorzystywał doświadczenia wyniesione z relacji międzyludzkich – przekładał je na reguły swojego życia, np. na zasady technologiczne. Fakt ten wskazuje na znaną już w paleolicie potrzebę magicznego wspierania rozmaitych procesów zachodzących w świecie przez transpozycję wiedzy na ich temat i umieszczenie ich na jednym planie aktualnego doświadczenia – wynikało stąd zaangażowanie tzw. społecznej inteligencji w wiele dziedzin działalności (Mithen 2007).

Jeśli przyjmiemy omówioną tu skrótowo agrarną wizję świata, łatwo zauważymy, że taki ogląd rzeczywistości nie był doświadczeniem sprzyjającym wzrostowi tzw. rozumu instrumentalnego ani pojawieniu się konceptualizacji dyskursywnych. Neolityczna mentalność nie promuje postaw racjonalnych zgodnych z naszymi standardami. Teksty starożytne i folklor dowodzą wręcz rozkwitu związanych z rolnictwem i hodowlą praktyk magicznych – zabobonnych, wróżebnych, ofiarniczych. Jest to sprzeczne z poglądami podkreślającymi przełomowe znaczenie, postępową, cywilizacyjną wagę agrarnych technologii w rozwoju zasad organizacji społecznej, a zwłaszcza sposobów myślenia.

Nasilenie przemian kulturowych nastąpiło w eneolicie. Jest to jednak epoka narastającego i nieprzezwyciężalnego kryzysu. Społeczności neolityczne, osiągnąwszy krytyczny moment rozwoju, zaczęły podlegać dysolucji. Syndromy tego zjawiska opisywał już H. Spencer w *Pierwszych zasadach*. Zwrócił na nie także uwagę, choć w nieco innym ujęciu, O. Spengler w szkicu *Człowiek i technika*. Według niego wyższe kultury rolnicze osiągnęły szczyty eksploatacyjnej aktywności i na tym poprzestały. Rzeczywiście – wydaje się, że takie zjawiska, jak megalityzacja, gigantyzacja założeń osadniczych, wydobywanie surowców, zniewolenie zwierząt i odlesienia rozległych obszarów stanowiły ekspresję domkniętego zasobu energii i kompetencji społecznej. Był to krytyczny poziom kulturowego wyczerpania. Trudno bowiem w nieskończoność potęgować wielkość megalitów i mnogość hodowanych stad. Następuje sytuacja, w której pozostające do dyspozycji środki wyrazu pewnych wartości i efekty praktyk społecznych nie wnoszą nowych jakości. Można wyobrazić sobie, że do walki posyłane są kolejne, coraz liczniejsze oddziały łuczników, a sprawę i tak rozstrzyga jedno stanowisko nowoczesnej broni palnej. Dla lepszego oświetlenia pomieszczenia można dokładać kolejne łuczywa, lecz nie zastąpią one jednego nowoczesnego reflektora. Neolityczny sposób myślenia i działania wszedł w fazę dreptania w miejscu, w etap kryzysu i dysolucji, ponieważ był wciąż uzależniony od materialno-metonimicznego sposobu ekspresji podzielanych wartości. Można przez pokolenia wierzyć, że megalit opiera się sile zniszczenia i śmierci, sztuką jest jednak wynalezienie np. niematerialnej idei czystej liczby, bo jej rzeczywiście nie da się fizycznie zniweczyć. Tak zwana rewolucja neolityczna ułatwia wprawdzie, lecz nie gwarantuje mentalnego przeskalowania formuły wyrażania starych sensów kulturowych.

Jednym z ważnych problemów w życiu społeczności neolitycznych była organizacja heterogenicznych składników scalających skutecznie rozmaite wspólnoty (Thomas 2015). Nie zmienia to jednak oceny umysłowości zbiorowej kontrolowanej przez pierwotne stosunki panowania. Aktualne do dziś diagnozy zawdzięczamy

dziełom G. Le Bona – znawcy historycznych postaci psychologii tłumu. Po pierwsze, wspólnoty pierwotne były hierarchiczne, ale unikały dychotomicznych podziałów prowadzących do wyraźnej alienacji władzy. Nie dążyły do powołania osobnej, zniewalającej grupy struktury władania, dlatego zyskał w nich uznanie nadzór immanentnie wpleciony w układ rodowy (Clastres 1989: 201–202). Po drugie, wzrost demograficzny w grupach rolniczych musiał blokować tzw. racjonalne myślenie w skali masowej. Zarządzanie wspólnotami jest łatwiejsze i bardziej skuteczne dzięki wykorzystaniu „nieracjonalnych” idei integrujących zamiast logicznych perswazji. Im wspólnota była liczniejsza, tym łatwiej przewagę zyskiwały w niej obrazy fantazmatyczne, iluzje mityczne, stereotypizacje. Nie liczyła się konfrontacja z rzeczywistością, lecz zgodność z ceremonialnie przeżywanymi wizjami, a zwłaszcza z drzemiącymi w nich i łatwo udzielającymi się emocjami. To właśnie podkład uczuciowy – a nie idee rozumowe – powodował szybkie wyzwolenie wspólnotowej jedności i siły. Pierwotny władca pełnił funkcję dostarczyciela owych niezbędnych dla grupy podniet imaginatywnych. Niektórzy badacze sugerują, że utrwalanie prestiżu i godności liderów neolitycznych następowało poprzez manifestowanie dostępu do doświadczeń aktywowanych w odmiennych stanach świadomości, w ekstazie. Były to jednak praktyki wywodzące się ze znacznie wcześniejszych epok ewentualnego paleolitycznego szamanizmu. Świadectwem tego miałyby być grafiki przedstawiające widzenia „entoptyczne”, częste w środowisku wspólnot megalitycznych, dowodzące faktu promocji metod odległych od utrzymywania stanu przytomnego namysłu (Lewis-Williams, Pearce 2005: 260–278). Neolit zatem nie mógł być epoką powszechnego rozwoju racjonalności. Przeciwnie, człowiek neolityczny skazany był na umacnianie mitów wywołujących zbiorowe uniesienia, dzięki którym można obecnie podziwiać różnego rodzaju monumentalne założenia tamtej doby. Opowieść mityczna nie była w tym układzie niezależną nauką – redakcją wizji mitycznej, działała bowiem performatywnie: włączała wspólnotę w odczuwanie i przeżywanie mitu. Była początkowo obrazującym gestem, przekazem dostępnym tylko jako wykonanie słowne, zaangażowanym jednak w namacalny pokaz. Dowodzi tego odnośne słownictwo indoeuropejskie [ie. *bheh2-* ‘mówić’: pol. *bajać, bajka, baśń* ~ ie. *bheh2-* ‘ukazywać, oświeślać’; ie. *deyk-* ‘mówić, wypowiadać’: łac. *dico* ~ ie. *deyk-* ‘wskazywać, pokazywać’]. Mityczna tradycja indoeuropejska, jakkolwiek może być różnie oceniana, eksponowała etos walki i motyw nieuchronnego porządku przeznaczenia, co z jednej strony wydaje się dziś dziedzictwem doby myśliwskiej, z drugiej zaś w nowych warunkach neolitycznych dawało podstawy do ukształtowania się socjoorganizacji opartej o autorytet władzy patrymonialnej.

Procesy dysolucyjne mają jeszcze inny wymiar: w stanach kryzysowych następuje nie tyle ustalenie kultury, lecz jej cofnięcie do pewnego podstawowego poziomu, na którym dalsza regresja nie jest możliwa. Poziom ostatecznej dysolucji wyznacza „matryca dysolucyjna”. Można podać konkretne przykłady regresu do tego podłoża w różnych sferach kultury. Kryzys myślenia dyskursywnego uruchamia myślenie obrazowe, magiczne, metamorficzne, które staje się zasadniczą formą rozumowania. Opisał to Kartezjusz w *Medytacjach*, gdy wskazał na budzące zaufanie, powszechne, niesprawdzone, często irracjonalne mniemania. Uważał on, że są one przemożne i dlatego tak żywo utrzymują się w naszym umyśle. Szkoła filozofia zdrowego rozsądku sugerowała istnienie potocznych, pierwotnych prawd powszechnych, będących nieusuwalnymi podstawami rozwiniętych pojęć filozoficznych. Podobnie fenomenologia E. Husserla ocenia nastawienie naturalne w ramach świata przeżywanego jako pierwsze, źródłowe i nieredukowalne. Nauka i filozofia są zatem tylko idealizacjami treści doświadczeń życia codziennego. Oto brak wiary w skuteczność akademickiej medycyny skłania do praktyk znachorskich. Pozbawienie elektryczności skłania do korzystania z ognia. Zawalenie się budynku zmusza do ustawienia prowizorycznego szałas. Skomplikowane pozorne urządzenia elektroniczne wymagają na początku użycia intuicyjnego – kompetencji ikonizacyjno-manualnej, a nie logicznej – dlatego tak sprawnie radzi sobie z nimi młode pokolenie. Znakomita większość doświadczeń osadzonych na „matrycy dysolucyjnej” ma charakter zasadniczy, co oznacza, że poziom ten ukształtował się bardzo dawno temu, w ramach kultury zbieracko-łowieckiej. Matryca dotyczy prostych poczynąń stanowiących sposoby rozwiązywania elementarnych problemów życiowych – odnosi się do skojarzeń obrazowych i słownych nasyconych w okresie dzieciństwa intuicjami i przeświadczeniami animistycznymi. Specyfika tego pierwotnego doświadczenia nie ulega zatarciu – pozostaje w uśpieniu i gotowości, przesłonięta warstwami nowszych, bardziej złożonych i subtelnych dokonań późniejszej tradycji intelektualnej.

Kultura indoeuropejska – rekonstruowana głównie metodami paleontologii lingwistycznej – zawiera bardzo wiele struktur sugerujących stałą produktywność „matrycy dysolucyjnej”. Antropologia tej kultury polega na wykrywaniu znaczników kierujących uwagę badacza na pierwotne etapy pradziejów. Chronologicznie Indoeuropejczycy zwykle utożsamiani byli ze społecznościami późnoneolitycznymi. Typologicznie rzecz ujmując, były to plemiona korzystające z paleolitycznego depozytu – stwierdzenie to stanowi podstawową tezę niniejszego opracowania.

W pierwszym rozdziale przedstawiona została problematyka badań nad relacjami genetycznymi języków indoeuropejskich z językami z innych pokrewnych

rodzin językowych. Znalazły się w nim także uwagi metodologiczne na temat analizy semantyki rekonstruowanego słownictwa. Ustalenia te nie są kompletne, niemniej dowodzą, że w leksykonie indoeuropejskim przetrwały słowa, które musiały powstać w odległej, paleolitycznej przeszłości. Obecnie znane są liczne zgodności słownikowe o zasięgu wykraczającym poza tzw. prarodzinę nostratyczną. Antropologiczna interpretacja wyników ciągle trwających badań polega na chronologicznym rozwarstwianiu omawianych zbieżności, na wydzielaniu grup leksykalnych świadczących o stanach kultury na danych etapach rozwoju oraz na uwzględnieniu reguł semantycznych odmiennych od panujących w językach nowożytnych.

Drugi rozdział jest prezentacją kultury indoeuropejskiej w układzie archeologicznym. Przedstawia obraz tej kultury umieszczany najpierw w eneolicie, a następnie we wczesnym neolicie, by w efekcie uchwycić relacje między wspólnotami agrarnymi i zbieracko-łowieckimi. Celem było tu wsparcie poglądu, że kultura indoeuropejska – opisywana jako kultura ludu neolitycznego – dysponowała dziedzictwem paleolitycznym. Ustalenia dokonane w dyskusjach prehistoryków na temat transformacji wspólnot myśliwskich i ich mentalnej gotowości do adaptacji wzorców neolitycznych zdają się znajdować potwierdzenie w rekonstrukcjach lingwistycznych oraz w niektórych koncepcjach etnologicznych. Zakładany zwykle rewolucyjny charakter neolitu nie zaznaczył się w faktografii językoznawczej.

Potwierdzeniem tej tezy mogą być ukazane w trzecim rozdziale relikty językowe z terminologii rolniczej. Zawiera ona sporo słów kontynuujących znaczenia powstałe w czasach przedagrarnych. Nazwy prymitywnych narzędzi rolniczych, zbóż i ziarna oraz określenia czynności związanych z obrabianiem i przetwarzaniem plonów mają metrykę sięgającą epoki zbierackiej. Nawet semantyka nie uległa specjalnej modyfikacji – zmieniły się tylko desygnaty zachowanych słów.

Analogiczne wnioski można wyprowadzić z analizy nazewnictwa zajęć pastersko-hodowlanych. W czwartym rozdziale znalazła się dokumentacja lingwistyczna i etnologiczna przemawiająca na rzecz tezy, według której obraz nomadycznych czy pasterskich Indoeuropejczyków w istocie przechowuje elementy z podłoża myśliwskiego. Fakt ten nakazuje inaczej oceniać ludność paleolityczną i mezolityczną – nie tworzyły jej bowiem grupy zbieracko-łowieckie, lecz w pierwszym rzędzie wojownicze. Dominujące ekonomiczne określenia trybu życia tych ludów utrudniają odsłonięcie kontynuacji paleolitycznego etosu walki, zdobyczy, przewagi itp., który utrzymywał się wśród późnoneolitycznych nomadów. Tymczasem bez obecności pierwiastków z owej kultury agonu społeczności rolników nie stworzyłyby późniejszych indoeuropejskich tradycji związanych z „epoką heroiczną”.

Analizowana w rozdziale piątym struktura i terminologia wytwórczości dostarcza kolejnych argumentów na rzecz tezy o archaicznej metryce kultury indoeuropejskiej. W słownictwie obserwujemy wykorzystanie starych formacji do obsługi nowych umiejętności. Przykładowo, wiele nazw z zakresu garncarstwa wywodzi się z terminologii związanej z technikami plecionkarskimi, obróbką skóry i drewna. Niektóre określenia kowala odnosiły się pierwotnie do osoby działającej za pomocą ostrego narzędzia, ale nieparającej się metalurgią. Szereg nazw czynności wykazuje powiązania nostratyczne, odwołuje się do „matrycy dysolucyjnej”. Posłużyły one jako tworzywo do budowy sformułowań przenośnych – np. plecionkarstwo i tkactwo porównywano z pracą poetów. Profesjonalizacja umiejętności objęła najpierw czynności związane z magią, leczeniem i wrózeniem, szybko jednak czarownicze zdolności przejęte zostały przez pieśniarzy opiewających czyny bohaterskie wojowników.

W rozdziale szóstym omówione zostały pierwotne wierzenia indoeuropejskie i związana z nimi terminologia magiczno-sakralna. Religia utrwalona w tekstach dowodzi zaawansowania tradycji hymnicznej, zaangażowania poezji opiewającej bogów i bohaterów. Natomiast słownictwo rytualne nawiązuje do sfery magicznej, zostało zaczerpnięte z „matrycy dysolucyjnej” i z odnośnych nieelitarnych wyobrażeń animistycznych. Warto ponownie przedyskutować problem śladów pierwotnego monoteizmu i towarzyszących mu określeń bogów – w kontekście zagadnienia dotyczącego religii rodowej lub kastowej.

Kwestia funkcjonowania rodu jako płaszczyzny odniesienia nie tylko dla form organizacji społecznej, lecz także dla struktury wyobrażeń mitycznych i prawno-moralnych, została poruszona w rozdziale siódmym. Wiele terminów związanych z więzią rodową ma stare pochodzenie nostratyczne; liczne etnonimy i późniejsze imiona własne sugerują funkcjonowanie identyfikacji totemicznych. Nieprzypadkowe wydają się też określenia utożsamiające wojowników z dzikimi zwierzętami lub polowaniami. W części siódmej postawiona została hipoteza głosząca, że hierarchiczna organizacja grup pierwotnych była typowa już dla wspólnot myśliwskich, na co wskazują liczne nazwy funkcyjne liderów i przywódców grup. Poza tym indoeuropejskie nazwy oznaczające miejsca osiedlenia i obiekty mieszkalne wywodzą się z okresu przed doby neolitu.

W rozprawie odwołuję się do dorobku wielu dyscyplin naukowych – w tym do różnorodnych danych – trudno ustrzec się uproszczeń i nie narazić się na zarzut wybiórczego traktowania dostępnego materiału badawczego. Również niniejsza praca nie jest wolna od takich ułomności. Być może mankamenty metodologiczne i faktograficzne choć w drobnej części zostaną zrekomensowane przez

proponowane tu interpretacje – mam nadzieję, że staną się one inspiracją w dalszych studiach z zakresu antropologii pradziejów. Zawarty w tej książce zbiór hipotez stanowi z konieczności co najwyżej pewnego rodzaju wprowadzenie do omawianych zagadnień – jest propozycją, rodzajem konspektu pomocnego w trakcie wnikliwszych badań nad pradziejową genealogią kultury europejskiej.

Na koniec akcent osobisty: piszący te słowa wiele zawdzięcza przyjaźni i ogromnej wiedzy Andrzeja Z. Bokińca.