

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Patrycji Wagner:

Sztuka naskalna jako "ślad pamięciowy" społeczności paleolitycznych, Poznań 2025

Rozprawa mgr Patrycji Wagner składa się z 12 rozdziałów poprzedzonych Wstępem: 1. Historia powstawania gatunku ludzkiego pod kątem rozwoju zdolności do myślenia; 2. Przejawy jakościowych zmian myślenia; 3. Dalszy rozwój zdolności umysłowych - *Homo sapiens Neanderthalensis*; 4. *Homo sapiens sapiens* - jakościowa zmiana zdolności poznawczych; 5. *Homo sapiens sapiens* jako twórca malowideł i rytów w jaskiniach franko-kantabryjskich; 6. Metody dokumentacji, datowania i analizy sztuki paleolitu; 7. Przegląd problematyki badawczej dotyczącej paleolitycznej sztuki naskalnej; 8. Dotychczasowe sposoby interpretacji sztuki naskalnej; 9. Koncepcja "mózgu społecznego" w powiązaniu z rozwojem myślenia oraz sztuką paleolitu; 10. Pamięć, "ślad pamięciowy", engram/egzogram - neuropsychologia i "kultura pamięci" w zastosowaniu do interpretacji sztuki paleolitu; 11. "Ślad pamięciowy" w analizie społeczności paleolitycznych; 12. Sztuka jako utrwalająca pamięć społeczności paleolitycznych. Całość wieńczy Zakończenie oraz Bibliografia i Spisy: stron internetowych, rycin i tabel.

Główny trzon konstrukcyjny pracy zbudowany jest wokół kategorii pamięci - "śladu pamięciowego" utrwalonego w obrazie. Sztuka naskalna regionu franko-kantabryjskiego (północna Hiszpania i południowo zachodnia część Francji) to obszar z zespołami jaskiniowymi, z którego Doktorantka czerpie egzemplifikacje do swoich rozważań. "Ślad pamięciowy" - malowidła i rytzy naskalne, to istota rozważań autorki - zewnętrzny nośnik pamięci ("egzogram" - przeciwieństwo engramu). Pamięć to przeszłość, której ślady zostały utrwalone na ścianach jaskiń lub na skałach. Parafrazując wypowiedź Barbary Skargi (*Ślad i obecność*) możemy powiedzieć, że cała archeologia jest niczym innym niż odczytywaniem śladów. Archeologia dostarcza więc dobrych możliwości interpretacyjnych. Archeologiczne badanie to cofanie się wstecz od punktu wyjścia, którym jesteśmy my sami, ku temu, co archaiczne, najbardziej pierwotne, by wreszcie dotrzeć do biologicznego dziedziczenia idei archetypowych. W tym momencie dochodzimy do istoty sporu toczącego się w literaturze: natura czy kultura tkwi u źródeł człowieczeństwa, staje się jego istotą. Sztuka w ujęciu Doktorantki to "klucz do poznania i zrozumienia paleolitu w kategoriach społecznych i kulturowych". Doktorantka w swej pracy zajmuje zdecydowane stanowisko, w którym ustalenia z obszaru kognitywistyki pełnią w jej pracy na temat sztuki naskalnej rolę znaczącą.

Jeżeli przyjąć, że archeologia to dyscyplina, której przedmiotem badania są społeczeństwa minione sprzed pojawienia się pisma oznacza to, po pierwsze, że do dyspozycji archeologa pozostają przede wszystkim materialne po owych społeczeństwach pozostałości; po drugie, owe materialne pozostałości - kultura materialna (by rzecz ująć słowami Braudela) to podstawowa, elementarna aktywność, usytuowana na granicy kultury i natury, czyli najniżej położony poziom w stratygraficznym układzie dziejów, nad którym buduje się drugi i trzeci rodzaj ruchu świata; wyprzedza w sensie logicznym, następujące po nim kolejne poziomy kultury. Stąd pojawia się złudzenie, że z tego, co materialne/fizyczne wyrasta to, co mentalne. Poniżej natomiast usytuowany jest ów "punkt zerowy" (calec w terminologii archeologicznej), do którego chęć dotarcia tkwi w postawie badawczej archeologa i antropologa. Pragnienie odnalezienia, czy chociażby zdefiniowania "punktu zerowego", momentu, od którego człowiek stał się człowiekiem

nader często staje się głównym motywem działań nie tylko archeologów, lecz zajmujących się antropogenezą humanistów: antropologów, filozofów kultury jak i przyrodznawców, w tym także paleobiologów czy wreszcie socjobiologów i psychologów starających się łączyć obydwie postawy: biologiczną i kulturową, jak to ma miejsce chociażby w przypadku antropologa Tima Ingolda czy archeologa Bjørnara Olsena. Taka też symetryczna postawa w badaniach nad sztuką paleolityczną przenika argumentację Doktorantki.

"Rozdzielenie natury od kultury i przeciwstawienie ich sobie, było - zdaniem Doktorantki - największym i najbardziej dramatycznym pęknięciem myślowym nowożytności. Wielu usiłuje przekroczyć to ograniczenie. Jednak nadmierne eksponowanie <biologiczności> człowieka jako w istocie bytu ukształtowanego przez kulturę, powieliła ten sposób myślenia, tylko w innym ukierunkowaniu. Wyzbycie się indywidualizmu nie jest możliwe ponieważ to wartości, pewne zasady wypracowane w ramach kultury i społeczeństwa, odgrywają podstawową rolę w świecie. (Nawiasem mówiąc przypomnijmy tu opinię, że kultura podobnie jak i nauka jest zjawiskiem społecznym; totalna indywidualizacja w poglądach postmodernistów prowadzi do ich utraty). Podobnie ma się rzecz w przypadku przejawów sztuki w paleolicie, nie można jej sprowadzić do biologicznych mechanizmów, dziejących się w ludzkim mózgu. Ich zrozumienie stanowi cenne uzupełnienie studiów nad sztuką paleolitu." (s. 154) Pogląd Doktorantki zdaje się pozostawać w związku z tezą wspomnianego wyżej brytyjskiego antropologa, według której związki człowieka z przyrodą nie tworzą dychotomicznej pary przeciwieństw. Zdaniem Tima Ingolda łączą je dynamiczne więzi, stała wymiana treści i wzajemne przekształcenia. Opozycja kultura – natura okazuje się zabiegiem sztucznym, skoro wzajemnie warunkują się one w wielu sferach życia a związki człowieka z przyrodą, do kultury jego zdaniem nie należą (Ingold, „Kultura i postrzeganie środowiska” 2003, s. 74 – 84). W pewnym stopniu punkt widzenia Ingolda przypomina pogląd Bruno Latoura, wg którego socjoprzyroda pozostaje w związku z porzuceniem idei głębokiej różnicy między naukami humanistycznymi a przyrodznawstwem. W związku z czym kultura i przyroda, nauka i społeczeństwo, podmiot (człowiek) i przedmiot rozpatrywane są na tym samym planie. To dodatkowe ugruntowanie poglądów Doktorantki, która wypracowała swoją koncepcję pracy doktorskiej na idei pewnej symetrii między wspomnianymi wyżej kategoriami.

Przytoczony wyżej pogląd jest także przedmiotem zainteresowania środowiska skupionego wokół Quentina Meillassoux, a zwłaszcza samego pomysłodawcy idei korelacionizmu przedmiot/podmiot, Grahama Harmana. Nader instruktywny jest tutaj pogląd dotyczący idei korelacionizmu, wspierający - moim zdaniem - poglądy Doktorantki i obraną przez nią drogę badawczą. Według przywołanego filozofa istotną rolę odgrywa pojęcie korelacji, rozumiane jako pochodna idei, „zgodnie z którą mamy dostęp jedynie do korelacji myśli i bytu, nigdy do któregoś z tych członów wziętych osobno” (s. 16). Stąd nurt myślowy określany mianem korelacionizmu. „Korelacionizm polega na dyskwalifikacji wszelkiego roszczenia do rozpatrywania sfer podmiotowości i przedmiotowości jako niezależnych jedna od drugiej. Trzeba stwierdzić nie tylko, że nigdy nie uchwycimy przedmiotu ‘w sobie’, oddzielonego od swej relacji do podmiotu; trzeba również uznać, że nigdy nie uchwycimy podmiotu, który nie byłby zawsze już w relacji z jakimś przedmiotem”. Oto argumentacja na rzecz tezy o istotnej roli przedmiotu (mimo że zawsze jednak skorelowanego z podmiotem), usytuowanego poza językiem.

Przytoczony wyżej punkt widzenia wymaga - jak pisze Doktorantka - konieczności uwzględniania różnorodności gatunkowej i wyzbycia się postawy nadmiernego antropocentryzmu by nie wypaczyć zdolności kognitywnych. Złożone zachowania społeczne są bowiem - zdaniem Doktorantki - obserwowane m. in. wśród nietoperzy, jak i niektórych gatunków ptaków (s. 153).

Pojawia się w tym momencie pytanie: czy i jak jest możliwe wyzbycie się "nadmiernego antropocentryzmu"? Warto tu zwrócić uwagę na dyskusję, jaką swego czasu toczyli na ten temat Clifford Geertz i Richard Rorty. Przywołajmy jednak w tym momencie wypowiedź Thomasa Nagel'a zawartą w artykule pt. „Jak to jest być nietoperzem”, który pisze: *Nasze doznania dostarczają podstawowego materiału naszej wyobraźni. Stąd jej ograniczony zakres. Na nic się nie zda wyobrażenie sobie, że ma się błony u rąk pozwalające latać o zmierzchu i świtem, łapiąc w usta owady; że ma się bardzo słaby wzrok i postrzega świat dookolny dzięki systemowi odbitych sygnałów dźwiękowych o wysokiej częstotliwości i że spędza się dzień, zwisając głową w dół, stopami uczepiwszy się belki poddasza. O ile mogę sobie to wyobrazić (a moja wyobraźnia nie sięga zbyt daleko), dowiaduję się tylko, co by to znaczyło dla mnie zachowywać się jak nietoperz. Nie o to wszakże pytam. Th. Nagel, z kolei w swej książce pt. „Pytania ostateczne” zapytuje: „Chcę wiedzieć jak to jest dla nietoperza być nietoperzem. Gdy jednak usiłuję to sobie wyobrazić, jestem ograniczony do zasobów mego własnego umysłu. Te zasoby nie są odpowiednie do zadania. Nie mogę go wykonać, ani dodając w wyobraźni jakieś składniki do mojego obecnego doświadczenia, ani jakieś składniki stopniowo odejmując, ani łącząc jakoś dodawanie, odejmowanie i modyfikowanie składników. W podsumowaniu swoich rozważań T. Nagel tak oto pisze: Namysł nad tym, jak to jest być nietoperzem, prowadzi nas zatem do wniosku, że istnieją fakty, z których nie zdają sprawy zdania wyrażalne w ludzkim języku. Możemy być zmuszeni uznać istnienie takich faktów, nie będąc w stanie ich stwierdzić ani zrozumieć [...]. W językach niepiśmiennych lub „niecywilizowanych” można by może opisać bycie nietoperzem inaczej, nieco bliżej jego istoty, lecz nawet wówczas granica ludzkie – nieludzkie nie zostałaby przekroczona, ponieważ domenę nieludzkiego określa (od strony niektórych ludzi) brak mowy artykułowanej i związanego z nią życia mentalnego, wypełnionego treściami symbolicznymi, mającymi potencjał komunikowalności. Nie jest bowiem możliwe mówienie językiem nietoperza. Zdaniem Nagel'a doświadczenie „bycia sobą” jest więc kompleksem doznań psychofizycznych mających pełną realność tylko dla podmiotu poznającego i nie dają się zredukować do jakości fizjologicznych, które podlegałyby obiektywnej kwantyfikacji i jednoznacznie intersubiektywnie zrozumiałemu opisowi językowemu. Trudno więc w sposób zdecydowany wyznaczyć płynne przejście między tym, co naturalne a tym, co kulturowe między przedhistorycznym a historycznym doświadczeniem, wyrażane w ludzkim języku, jak chciałby tego Walter Burkert, sięgający w swoich badaniach biologicznych źródeł kultury. Pokrewieństwo idei, wierzeń i kultów, obecność tych samych motywów, analogiczność praktyk wywołuje u Burkerta pytanie o biologiczne ugruntowanie ludzkiej tożsamości, na co wskazują - jak twierdzi - świadectwa literackie i dzieła sztuki.*

Aczkolwiek "definicja sztuki paleolitycznej winna - zdaniem Doktorantki - skupiać się na jej funkcjach społecznych, rytualnych oraz komunikacyjnych czyli na jej udziale w rozwoju procesów poznawczych, z myśleniem na czele". W pełni zgadzam się z tym poglądem Autorki. Swoje rozważania określa jako wpisujące się w nurt "archeologii myśli". Oznacza to, że to, co mentalne tkwi u źródeł człowieczeństwa i nie daje się zredukować do tego, co materialne, podobnie jak z tego, co materialne nie daje się wywieść to, co mentalne. Chciałoby się powiedzieć, że tak jak kultury nie da się zredukować do tego, co biologiczne, tak również z tego, co biologiczne nie da się wywieść, to, co kulturowe. Kultura to rzeczywistość myślowa, jak to sformułował Jerzy Kmita a także Wojciech Burszta, przywołujący opinię amerykańskiego antropologa kulturowego W.H. Goodenougha: *Skoro kultura jest czymś, czego ludzie mają się uczyć, w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą, tedy stanowi ona ostatecznie wynik uczenia się: jest wiedzą w najogólniejszym, relatywnie pojętym sensie tego terminu. Za pośrednictwem powyższego określenia*

odnotowujemy, że kultura nie jest zjawiskiem materialnym; nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją - jak pisze Jerzy Kmita - *formy rzeczy w umysłach ludzi - modele ich percypowania, inaczej - interpretowania ich*. Mamy tu - jak się zdaje - do czynienia z tym, co Doktorantka określa mianem "mózgu społecznego" (s. 149). To niewątpliwie stąd wyłania się wniosek, że "Przed kulturą [ludzie - HM] zapewne nie byli jeszcze ludźmi. [...]. Dopiero, kiedy nauczyli się odróżniać swój świat życia od świata przyrody, mogli go rozpatrywać jako kulturę. [...] Dopiero dzięki owemu odróżnieniu - jak zauważa Herbert Schnädelbach - potrafili sobie wyobrazić naturalność natury, na tle której mogli dostrzec to, co do niej nie należy, i uświadomić sobie, że należy do kultury.

Rozbudowane rozumowanie Doktorantki, odnoszące się do "śladu pamięciowego" przypomina treść pojęcia Jungowskiego archetypu. „Archetyp - jak twierdzi C.G. Jung - sam w sobie jest czynnikiem nieobrazowym, dyspozycją, którą w określonym momencie rozwoju ducha ludzkiego zaczyna się aktywizować, porządkując zgromadzony w świadomości materiał nadając mu określoną postać. [...] Archetypy to czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne, nadając im formę obrazów (trzeba je nazwać archetypowymi), i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne dominanty psychiki w ogóle, podobnie jak w ługu macierzystym istnieje niewidzialna, potencjalna forma sieci krystalicznej. Archetypy jako warunki a priori stanowią szczególny przypadek znanego biologom „pattern of behavior”, który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter. I podobnie jak przejawy tego biologicznego podstawowego projektu, również przejawy archetypu mogą się zmieniać w toku jego rozwoju.

Redukcja ludzkich zachowań do pozaludzkiego bytu jest zawsze wtórna wobec percepcji. Człowiek nie może wyjść poza człowieczeństwo, by przywołać myśl Leszka Kołakowskiego. Dlatego nie może zainicjować poznania od przedludzkiego punktu startowego; musi wyjść od siebie, jest dla siebie nieuchronnym punktem wyjścia, ostatecznym. Barbara Kotowa pisze o tym następująco: *Jeżeli [...] potraktować archetypy jako dziedziczone biologicznie układy form psychicznych, jako niedostępne bezpośrednio naszemu poznaniu elementy nieświadomości zbiorowej, to sygnalizowana przez ów termin problematyka jawić się wówczas może jako jeden z tych potencjalnych wątków badawczych, które stanowiąc składnik rozważań obierających za swój przedmiot istotę ludzką, człowieka, ujmując go, by skrótno rzecz wyrazić, w dwóch niejako porządkach: natury i kultury*. Tak sformułowany problem sięga początków człowieczeństwa, opiera się na próbach odpowiedzi na pytanie: czy tkwią one w naturze czy w kulturze. Oznacza to poszukiwanie na początku czasu właśnie jakiegoś arche owego pierwszego ustanowienia, które zazwyczaj lokuje się w naturze. Z taką sytuacją mamy również do czynienia w psychoanalitycznych analizach Zygmunta Freuda. Świadectwem takiego płynnego przejścia mają być nie tylko archaiczne mity, jak chociażby sumeryjski mit o Gilgameszu i Enkidu, postaci, które początkowo znajdują się w stanie przed-ludzkim; ich uczłowieczenie przedstawione zostaje w eposie sumeryjskim nieco później. Przede wszystkim chodzi tu jednak o różnego rodzaju kultury szamanistyczne, animizm, utożsamianie postaci ludzkich ze zwierzętami totemicznymi, oddawanie przez człowieka czci zwierzętom i metamorficzną w nich przemianę, kiedy to zwierzęta przekształcają się w ludzi, ludzie zaś w zwierzęta. Próby owego przejścia od etapu przedkulturowego do kulturowego są ilustrowane m. in. mitem o Minotaurze, po części człowiekiem, po części zwierzęciem. Doktorantka na s. 68 przytacza ów mit o Minotaurze przy okazji omawiania jednego z malowideł o hybrydalnym charakterze przedstawiającego dolną część

kobiety z głową bizona. Na dodatek skała, na której malowidło przedstawiono jest obwiedziona sylwetką lwa. Ma on na celu uzasadniać łagodne, ewolucyjne przejście.

Sam Minotaur – jak stwierdza Paweł Majewski („Lew, który mówi. Esej o granicach językowego wyrazu doświadczenia”) – jest postacią niemą i pozbawioną możliwości porozumienia się z kimkolwiek, co dla Greków było oczywiste dla jego nieludzkości. A jednak jest on czymś/kimś więcej/innym niż zwierzęciem. Tkwi między dwiema dziedzinami rzeczywistości, w ukrytym centrum ludzkiego świata, jak przypomnienie wcześniejszego świata, z którego się wyłonił [...]. Według Sebastiana Borowicza („Reliefy rozmazane. Rzeczy i obrazy w kulturze dawnej Grecji”) *Minotaur to byt transgresyjny, zatrzymany w stadium metamorfozy, kiedy to w procesie przekształcania się bytu z czasów przedludzkich. Idąc dalej "W nim z byczą miesza się ludzka natura" - mówi Piastunka do Minosa w „Kreteńczykach” Eurypidesa (fr. 4, przeł. M. Borowska). Wyraźnie jednak tutaj widać, że zarówno Majewski jak i Borowicz sugerują istnienie jakiegoś stanu pośredniego między tym, co biologiczne a tym, co kulturowe (jeszcze nie do końca kulturowe lecz już nie zupełnie biologiczne). Skoro jednak mowa o przypomnieniu minionego świata, świata natury; trudno bowiem inaczej aniżeli kulturowo przypominać sobie ów świat miniony. Przypomina to Michała Rydlewskiego (cytowanego zresztą przez Doktorantkę) opinię, że *Naturwissenschaften* są zawsze *Kulturwissenschaften*.*

Elementy sztuki to - zdaniem Autorki - klucz do zrozumienia okresu paleolitu w kategoriach społecznych i kulturowych. Sztuka nie jest jednak bezpośrednim wyrazem epoki - jak wyraźnie zaznacza Doktorantka i tezę tę konsekwentnie uzasadnia. Dlatego też odwołuje się do procedur kognitywnych, a w odniesieniu do paleolitu do hipotezy mózgu społecznego oraz hipotezy dotyczącej przechowywania pamięci zbiorowej w społeczeństwach archaicznych. Przypomnijmy tu powszechnie znaną autorstwa D.M. Armstronga teorię identyczności umysłu (*mind*) i ciała (*body*). Otóż według opinii opozycyjnej wobec niej trudno zaproponować wiarygodną definicję neurofizjologiczną wspólnoty kulturowej, tzn. wskazać na materialne stany umysłu jednostek, które tworzą określoną wspólnotę. Rzecz bowiem w tym, że: *ujęcie stanów umysłu jako materialnych stanów centralnego systemu nerwowego powiązanych ze sobą przyczynowo okazuje się niezdolne do uchwycenia swoistości czynności symboliczno-kulturowych a w szczególności swoistości komunikacji symboliczno- kulturowej* (Kmita „Kultura i poznanie” 1985, s. 104). Warto tu zwrócić uwagę na prace Antonio R. Damasio, Daniela C. Denetta czy Michaela Tomasselo. Jak powiada Bernard Korzeniewski (2005, s. 136) *"Treści ogromnej większości sensów kulturowych nie da się wywieść z praw fizyki czy biologii, będących domeną nauk przyrodniczych"* - o czym była już mowa wyżej.

Naturalistyczny sukces nauki nie oznacza, że nauki przyrodnicze mają bezpośredni kontakt z "nagą" rzeczywistością, światem "samym w sobie". Mylna jest bowiem - jak twierdzi Leszek Kołakowski - wiara rzeczników naturalistycznego poglądu, *"że nie uwięzieni w ludzkiej stronniczości, ludzką stronniczość samą mogą zinterpretować"*. Można go rozważać w kategoriach konstruktywizmu.

Jestem pod wrażeniem ogromnej wiedzy Doktorantki. Jej znajomość paleolitycznej sztuki naskalnej i jaskiniowej z badanego obszaru franko-kantabryjskiego jest imponująca. Natomiast moje polemiczne akcenty odnoszą się nie tyle do wywodów samej Doktorantki lecz do istniejących w literaturze problemów, które zajmują stanowisko wobec niej alternatywne. Zawierają się one w takich sformułowaniach jak - przykładowo *"sztuka archaiczna to przetworzona magia"*, czy *"artyści bez licencji"*. Autorka w pełni zdaje sobie sprawę z tego kwestionując estetyczny wymiar sztuki archaicznej lub cytując wypowiedzi Anny Pałubickiej i Andrzeja Zaporowskiego na temat myślenia

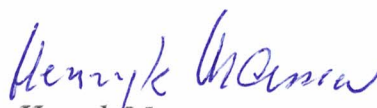
spontaniczno-praktycznego u społeczeństw archaicznych, a nie posługujących się myśleniem abstrakcyjnym z uwagą, że "to jedno z możliwych podejść do rozwoju myślenia" (s. 29). Oznacza to, że ona sama niezupełnie akceptuje taki punkt widzenia. W związku z tym, że wybrała inną drogę to całkowicie pomija ustalenia przedstawicieli poznańskiego środowiska kulturoznawczego na temat tradycji myślenia magicznego: Jerzego Kmity („Magiczne źródło kultury”), Ewy Kobylińskiej („Narodziny sztuki jako efekt odczarowania świata”), czy Andrzeja P. Kowalskiego („Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki” jak i „Narodziny sztuki w świetle koncepcji "animistycznego perspektywizmu"). To efekt swobodnego stosowania konwencji. Swobodnego, ponieważ nie wynikającego z żadnych - jak powiada B. Dziemidok - ontologicznych własności obiektów sztuki. Doktorantka dokonuje świadomego w tym względzie wyboru, taka postawa, czyli niewiązania sztuki paleolitu z tradycją myślenia magicznego to jej wybór, ma do tego pełne prawo. Nie jest w tym względzie odosobniona. Podobną opinię wyrażali m. in. prof. Bogusław Gediga w sporze z Januszem Ostoją-Zagórskim, filozof kultury Paweł Majewski, Manfred Sommer czy Richard Schusterman - autor „Estetyki pragmatycznej”. Zdaniem Manfreda Sommera („Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia”, s. 332 - 334) - *W badaniach relacji między kulturą mówioną a kulturą pisaną rozpowszechniło się przekonanie, że w kulturze paleolitycznej, a szerzej w kulturach niepiśmiennych myślenie nie jest abstrakcyjne, lecz konkretne; nie zna ono tego, co ogólne lecz tylko to, co jednostkowe; nie dysponuje pojęciem lecz tylko oglądem. Wydaje mi się - pisze Sommer, że wylewamy tu dziecko z kąpielą. Ten kto idzie za przykładem kogoś innego, kto gorliwie naśladuje jakiś wzór, kto osadza rękojeść tak, jak to widział u kogoś innego, kto zatem robi coś mimetycznie znaczy to, że ma on pojęcie swego działania, również wówczas gdy nie jest w stanie go nazwać. [...] Teza o braku pojęć w czasach przed pojawieniem się pisma staje się całkowicie absurdalna - pisze Manfred Sommer. Dla ugruntowania tego stanowiska przywołajmy wypowiedź Schustermana, że doświadczenie estetyczne rozciąga się poza historycznie ustalone ramy praktyki. Zdaniem przywołanego autora („Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką” 1998, s. 89) [...] twierdzenie, że nie mogło istnieć doświadczenie estetyczne, zanim pojawił się termin 'estetyczny', sprawia wrażenie dokonywanego na ślepo zwrotu lingwistycznego. Na mocy tej samej logiki musielibyśmy argumentować (jak czynił to Collingwood), że tak zwane sztuki uprawiane przez Greków nie były w istocie sztukami, ponieważ opisywano je jako techné lub poiesis, a nowożytna koncepcja i praktyka sztuki (ani nawet jej łacińskie korzenie) nie została jeszcze ukształtowana. Podobnie jednak można argumentować, że nikt nie cierpiał z powodu zapalenia wyrostka robaczkowego, zanim choroba ta nie została tak zdiagnozowana i nazwana. Doświadczenia piękna i wzniosłości są bez wątpienia wcześniejsze niż powstanie osiemnastowiecznej estetyki, ale nie oznacza to, że mogą być z tego powodu zasadnie wykluczone z obszaru doświadczenia estetycznego.” Tak też dzieje się w przypadku terminu "sztuka", uwikłanej w czasach archaicznych w różnego rodzaju obrzędy, kultury czy wierzenia religijne.*

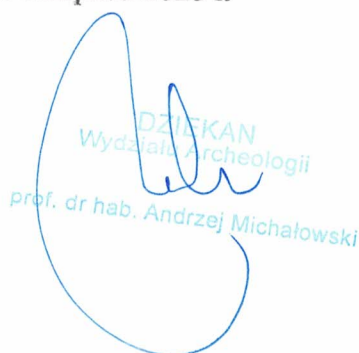
Postawa Doktorantki, jej wybór pozostaje w pełni usprawiedliwiony. Przykładem może być tutaj problem symbolu, tzn. że społeczeństwa paleolityczne nie posługiwały się myśleniem symbolicznym. Tymczasem symbolizowanie było przedmiotem myślenia archaicznego, miało jednak wówczas charakter specyficzny, całkowicie odmienny od tego z jakim mamy do czynienia w czasach nowożytnych, a więc kiedy porządek metonimiczny mieszał się z porządkiem symbolicznym. Wystarczy wskazać tutaj na tytuł książki Andrzeja P. Kowalskiego pt. „Symbol w kulturze archaicznej”. Stwierdzenie, że sztuka jest przetworzoną magią, jak pisze Ewa Kobylińska oznacza, cechuje ją przedmiotowo-symboliczny synkretyzm; symboliczne jest zarazem rzeczywiste i odwrotnie. Jeszcze w średniowieczu - jak zauważa Karol Modzelewski w swej „Europie

Barbarzyńskiej” - świat nie dzielił się na *sacrum* i *profanum*; można by powiedzieć, że każda działalność praktyczna, rolnicza czy rzemieślnicza jak i pozapraktyczna zawsze miała charakter rytualizowany. Znajomość Doktorantki problematyki dotyczącej sztuki nie tylko archaicznej, jak i kognitywistyki jest widoczna w prowadzonej przez nią argumentacji. Ukazuje nie tylko ciąg logiczny wypowiedzi lecz wiedzę z zakresu filozofii kultury i sztuki, co wynika już z samego wywodu. By nie być gołosłownym przywołajmy tu wykorzystywane przez doktorantkę przykłady Thomasa Nagel'a dotyczące m. in. "Nietoperza" czy "Minotaura", będące przedmiotem poważnych i kompetentnych sporów filozoficznych.

Reasumując: rozprawę doktorską mgr Patrycji Wagner oceniam jako niezwykle interesującą i w dużej mierze oryginalne studium badawcze, realizowane zgodnie z wypracowaną przez Doktorantkę koncepcją analityczną, wartą swoją drogą wskazanych uzupełnień w przypadku publikacji, którą uważam za w pełni uzasadnioną. Zwłaszcza ustosunkowania się do poglądów poznańskiego środowiska kulturoznawczego, z którego Doktorantka przecież się wywodzi choćby za pośrednictwem promotora swojej pracy pani profesor Danuty Minty-Tworzowskiej. Moja polemika z niektórymi wypowiedziami doktorantki jest w gruncie rzeczy polemiką z istniejącymi w literaturze poglądami, do których doktorantka w swej pracy nawiązuje. Mam tu na myśli przede wszystkim propozycje z obszaru kognitywistyki. Postawa badawcza Doktorantki prowokuje czytelnika, zmusza do przemyśleń, wskazując tym samym na konieczność zwrócenia większej uwagi na obecne dziś w humanistyce podejścia do badań. Co istotne, eliminuje radykalizację postaw między kulturą i naturą i ustosunkowania się do nich. W ten oto sposób doktorantka włącza archeologię w nurt humanistyki współczesnej. Niewątpliwie rozprawa doktorska Patrycji Wagner stanowi w pełni wystarczającą podstawę by zakwalifikować ją do dalszych etapów przewodu doktorskiego. Praca spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim określone w art. 13 ust 1 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych o raz stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz U Nr 65, poz 595 z póź. zm.). Wnoszę więc o dopuszczenie pracy do jej obrony.

Poznań, 26 listopada 2025 r.


Henryk Mamzer


DZIEKAN
Wydział Archeologii
prof. dr hab. Andrzej Michałowski

VIDI DECANUS
1. 12. 2025.