

Arkeologinen kulttuuri – realistinen vai instrumentalistinen käsite

Eero Muurimäki

Nopea haku kertoo, että termi ”kulttuuri” esiintyy perusmuodossaan 1767 tiedostossa tietokoneellani. Tämä kertoo jotain termin merkityksestä. Toisaalta Ian Shawn ja Robert Jamesonin (2002) toimittamasta laajahkosta hakuteoksesta ”A dictionary of archaeology” puuttuu hakusana ”culture” tai ”archaeological culture”. Myös tämä kertoo jotain hyvin olennaista termin merkityksestä.

Havaintotermit, teoreettiset termit ja tieteenfilosofiset tutkimustraditiot

Tieteessä käytetään kahdenlaisia termejä, havaintotermejä (punainen, pyöreä, planeetta Saturnus tähtitaivaalla, kivikirves, juova Wilsonin sumukammiossa) ja teoreettisia termejä (gammahiukkanen, eksoplaneetta, rautakauden päällikköyhteiskunta, kivikauden talous). Havaintotermien referentit ovat suoraan havaittavia, teoreettiset termit viittaavat referentteihinsä epäsuoraan, näiden vaikutusten kautta johonkin havaittavaan. Ryhtyessämme tutkimaan arkeologisen kulttuurin luonnetta eräs keskeisistä kysymyksistä liittyy sen luonteeseen, onko kyseessä havainto- vai teoreettinen termi. Useimpien tieteen käyttämien termien status on ilmeinen. Arkeologinen kulttuuri on määritelty sekä havaintotermien avulla että havaitsemattomiin entiteetteihin viitaten. Tässä esityksessä tutkitaan kysymystä ja

esitetään sille ratkaisua, joka perustuu ennen kaikkea termin käyttöön tutkimuksessa, ei filosofisiin ennakko-oletuksiin.

Suhtautuminen teoreettisten termien ilmaisemien entiteettien olemassaoloon on eräs keskeisin eri tieteenfilosofisia traditioita (realismi, transsendentaali idealismi, siihen liittyvä instrumentalismi ja empirismi) erottavista tekijöistä. Otsakkeessa olevalla termillä ”realismi” tarkoitetaan kantaa, jossa hyväksytään tietty teoreettinen entiteetti tai yleisimmin mikä tahansa entiteetti olemassa olevaksi. Instrumentalismissa taas katsotaan, että teoreettisten termien ilmaisemia havaitsemattomia entiteettejä ei tosiasiaassa ole olemassa, mutta termejä käytetään niiden heuristisien ominaisuuksien johdosta. Realistisen näkemyksen mukaan arkeologisten kulttuurien välillä esihistoriallisena aikana on ollut reaalisia eroja, muutoin termiä ei voi käyttää. Instrumentalisti taas katsoo, että kulttuurien avulla me vain luomme yksiköitä, joiden avulla on helppoa ja havainnollista puhua esihistoriallisen ajan laajemmista kokonaisuuksista ilman, että nuo kokonaisuudet olisivat olleet ”reaalisia” esihistoriallisina aikoina. Kulttuurit ovat tämän mukaan vain nykyajan tutkijoiden luomuksia.

Kysymys ”entiteettien reaalisuudesta” saattaa vaikuttaa ”akateemiselta”, käytännön tutkimukselle vieraalta. Se on kuitenkin taustalla, jos tutkimme ”traditionaalien”

arkeologian, ”prosessualismin” ja ”post-prosessualismin” taustoja. Kaikki näistä lähtökohdista tuottavat hyvin erilaista tutkimusta ja hyvin erilaisia tutkimustuloksia. Erot perustuvat suuntausten erilaisiin käsityksiin teoreettisista entiteetistä.

Tiivistetysti sanoen, tieteellisen realismin mukaan teoreettisille termeille on ominaista, että niillä on referentti ulkoisessa maailmassa. Instrumentalismi edellyttää, että teoreettiset termit ovat vain työvälineitä, niillä ei edellytetä olevan ulkoista referenttiä. Empirismi itse asiassa sallii tieteellisen keskustelun vain havainnosta. Tiede on havaintojen järjestelyä suuntauksesta riippuen joko induktiolla tai deduktiolla. Tieteen tehtäväksi jää yleisten lainalaisuuksien etsiminen näiden havaintojen joukosta. Tällöin teoreettiset termit eivät voi aidosti viitata mihinkään, jotka eivät ole havaittavissa, kuten alkeishiukkasiin, mustiin aukkoihin tai kivikautisiin päällikkökuntiin.

Transsendentaali idealismi katsoo, että näistä ulkoisista referenteista voidaan kyllä keskustella, mutta todellista tietoa niistä ei saada. Pohjimmiltaan transsendentaali idealismi, jota poststrukturalismi pitkälti vastaa ontologisilta sitoumuksiltaan, sitoutuu myös empirismiin. Voidaan helposti havaita, että sekä empirismi että transsendentaali idealismi sulkevat koko esihistorian tutkimuksen tieteen ulkopuolelle. Yksikään arkeologi ei ole koherentisti edustanut näitä kantoja, sen sijaan niiden mukaan on muokattu lukemattomia teoreettisia kannanottoja ja määritelmiä, jotka ovat olleet tosiasiallisten tieteellisten käytäntöjen kanssa ristiriidassa.

Edellä luonnostelin tieteenfilosofisten traditioiden yleisiä ontologisia sitoumuksia. Voimme myös keskustella yksittäisten termien ontologisesta asemasta. Kaikki, mitä esitetään olemassa olevaksi, ei mitä ilmeisimmin täytytä tätä ehtoa. Eläinkuntaan ei kuulu yksisarvisia, fysiikkaan ei kuulu eetteriä kaikkialla olevana sähkömagneettisia aaltoja väittävänä aineena eikä kemiaan kuulu flogistonia, joka poistuu hiilestä tai puusta sen palaessa. Niinpä voimme esittää kysy-

myksen arkeologisen kulttuurin olemassaolosta. Kulttuuritermi on siinä suhteessa mielenkiintoinen, että sitä on määritelty sekä realistisesti hyvinkin vahvassa muodossa että täysin instrumentalistisesti, vain havaintoja luokittelevana terminä. Kysymystä kulttuurin olemassaolosta ei luonnollisesti voi käsitellä irrallaan kysymyksestä, mitä kulttuurilla tarkoitetaan, miten arkeologinen kulttuuri määritellään.

Mielenkiintoista kulttuurikäsitteen suhteen on se, onko sillä referentti vai auttaako se meitä vain aineistojen luokittelussa, siis realismin ja instrumentalismin mukaiset kannat. Empirismin mukainen määritelmä redusoi kulttuurin havaittaviin ilmiöihin.

Aiheen käsittelyyn on lisättävä vielä yksi muuttuja, jotta sen ala saadaan katettua. Realismia ja antirealismia voidaan käsittää olevan eri vahvuuksia. Joitakin asioita ei kerta kaikkiaan voida käsitellä kaksiarvoisella binäärilogiikalla, vaan on otettava huomioon myös välittävät kannat. Kuten myöhemmin tulen osoittamaan, arkeologinen kulttuuri on tällainen käsite.

Kulttuurin määritelmiä

Empirismi

Tunnetuimman arkeologisen kulttuurin määritelmän on esittänyt V. Gordon Childe v. 1929 (v-vi):

”kompleksia säännönmukaisesti yhdessä esiintyviä piirteitä, kuten saviastioita, työvälineitä, koristeita, hautausriittejä ja talon muotoja kutsutaan kulttuuri-ryhmäksi tai vain kulttuuriksi”. Childe tulkitsee tässä yhteydessä tämän kompleksin materiaaliseksi ilmaukseksi.

Childen määritelmän mukaan kulttuuri on piirteiden summa. Piirteet ovat havaittavia, esineitä, esineiden yhteenliittymiä haudoissa, muotoja tms. Kyse on empiristisestä määritelmästä, jonka mukaan kulttuuri on

havaintotermi, ei teoreettinen termi.

Me kuitenkin käytämme kulttuuritermiä tavalla, joka ei ole yhteensopiva tämän määritelmän kanssa. Me voimme sanoa, että kulttuuri A vaikuttaa kulttuuriin B. Tällöin joukko esineitä vaikuttaisi toiseen esinejoukkoon. Ihminen puuttuu kulttuurin määritelmästä myös ”vanhassa arkeologiassa”, ei vain uudessa. Jos hyväksymme kulttuurin olemassa olevaksi, meidän tulisi pitää sitä teoreettisena entiteettinä. Kulttuuri ei ole sama kuin esineet tai havaittavat piirteet, se on jotain joka on tavalla tai toisella tuottanut nämä esineet. Koska tiedämme, että konkreettisella tasolla ihmiset ovat tehneet esineet, tarvitsemme myös teoriaa siitä, mikä on kulttuuri suhteessa ihmiseen.

Childe ei jättänyt kulttuurin käsittelyä vain määritelmään. Hän esittää myös tulkinnan kulttuurille. Hän katsoo, että kulttuuri, siis esine- tai piirrejoukko, on esihistoriallisen ajan kansan materiaallinen ilmaus. Vaikka tällä väitteellä on tietty uskottavuus *a priori*, niin A. M. Tallgren esitti jo vuonna 1934 (ks. myös 1937) hyvät perustelut sille, miksi väite ei ole uskottava. Samankaltaisia piirrekokoelmia voi syntyä monen muunkin sosiaalisen mekanismin kuin kansan toiminnan johdosta.

Jos kulttuuri olisi sama kuin kansa, miksi puhua kulttuureista ollenkaan. Miltä kuulostaisi Suomenselän kansa tai kampakeraaminen kansa? Tuskin hyvältä. Joskus arkeologit ovat syyllistyneet tämäntyyppiseen kielenkäyttöön. On puhuttu esimerkiksi pikarikansasta tai nuorakeraamikoista. En väitä että tämäntyyppinen kielenkäyttö olisi aina virheellistä, mutta useimmiten se varmasti on sitä. Vähemmän huomiota on herättänyt se, että Childe myöhemmissä kirjoituksissaan esitti kulttuurin olevan ”sosiaalista ryhmää vastaava” tavalla, jonka tarkempaa määrittelyä hän piti hätköitynä (Childe 1946: 18-19).

Childen (1929: v-vi) kulttuurin määritelmän perusongelma oli siinä, että hän sekoitti kulttuurin määritelmän ontologisessa dimensiossa kulttuurin tunnistamisen kriteereihin

episteemisessä dimensiossa. Tämänkaltainen virhepäätelmä on yleinen empiristisessä traditiossa, jossa olemisen redusoituu havaituksi tulemiseen. Tuottaville, havaitsemattomille mekanismeille ei tavallaan jää tilaa. Voidaan aivan hyvin ottaa lähtökohdaksi, että arkeologit tunnistavat kulttuureita niiden kriteerien perusteella, joita Childe luettelee ilman, että nämä kriteerit määrittelevät sitä, mitä kulttuuri on. Meidän on luonnollisesti annettava tällöin myös vastaus siihen, mitä kulttuuri itse asiassa on, mutta siihen palaan hieman myöhemmin.

Renfrew ja Bahn (2000) kehittävät suositusta oppikirjassaan ”Archaeology. Theories, Methods and Practice” eräänlaisen yksitasoisen järjestelmän arkeologisesta kulttuurista, joka perustuu yhteenlaskuun. Artefaktit ovat attribuuttien summia, kokoelmat (*assemblage*) artefaktien summia ja kulttuurit kokoelmien summia. Järjestelmä on peräisin Clarkelta (Clarke 1978: 35), mutta pohjautuu viime kädessä Childen (1929) kulttuurin määritelmään. Empirismi ei voi enempää antaa, mutta järjestelmä on sekä terveen järjen että tieteellisen ajattelun vastainen.

Artefaktit eivät muodostu attribuuteista, vaan kiteistä, molekyyleistä ja atomeista. Sen sijaan artefaktien kuvaus muodostuu attribuuteista, siis kuvauksen pienimmistä yksiköistä. Käsitteet artefakti ja attribuutti ovat kuitenkin eri tasolla, toinen on ”tiedon”, kognition maailmassa, toinen on reaali-maailmassa. Yhtä lailla kulttuurit eivät koostu esinekokoelmista, vaan kulttuuri on tavallaan eri tasolla maailmassa kuin esineet – vähän vastaavalla tavalla kuin sähkö on eri asia kuin kuparilanka, jota pitkin sähkö kulkee.

Empirismin peruslähtökohdista johtuu virhepäätelmä, jossa maailma ja maailman kuvaus katsotaan samaksi, jolloin episteeminen ja ontologinen dimensio redusoituvat yhdeksi. Ei ole ihme, että arkeologian tieteenfilosofia tuntuu vaikealta, jos lähtökohta on ristiriita! (ks. Muurimäki 1995).

Kulttuuri ja artefaktiryhmät ovat eri tasoilla todellisuutta. Artefaktit ovat tuotteita, kulttuuri on tuottava mekanismi. Me emme

pääse kulttuuriin laskemalla yhteen yksittäisiä artefakteja, vaikka empirismi joka ei tunnusta havaitsemattoman olemassaoloa näin edellyttääkin.

Idealismi

W. W. Taylor (1948) kehitti ajatusta kulttuurista tuottavana mekanismina. Hänelle kulttuuri ei ole mitään havaittavaa. Kivikirves ei kuulu kulttuuriin, yhtä vähän kuin intiaanien sadetanssi. Ne eivät ole edes kulttuuripiirteitä, ne ovat kulttuuripiirteiden objektivikaatioita. Käsite materiaallinen kulttuuri on Taylorin mukaan ristiriitainen. Artefaktit ovat kulttuurillisia, mutta eivät kulttuuripiirteitä. Kulttuuri itsessään on näiden objektivikaatioiden takana. Kulttuuriin päästään vain päättelyllä yhtä hyvin kulttuuriantropologiassa kuin arkeologiasakin. Arkeologialla ei siten ole omaa kulttuurikäsitettään.

Taylor katsoi, että kulttuurikäsitettä käytetään kahdella tasolla, holistisesti erottamaan luonnonilmiöt inhimillisistä ilmiöistä ja partikulaarisesti erottamaan osia tästä kokonaisvaltaisesta kulttuurista. Kummassakin merkityksessä kulttuuri on hänen mielestään mentaali ilmiö, joka koostuu mielen sisällöistä. Nämä mielen sisällöt, ideat koostuvat sellaisista asioista kuin asenteet, merkitykset, tunteet, arvot, päämäärät, tieto, uskomukset, suhteet ja mielleyhtymät.

Adaptaatio

Taylorin ajatukset olivat ilmeisesti niin vieraita arkeologeille, että niistä ei ryhdytty edes keskustelemaan. Vasta 1960-luvulla ”prosessualismin” pääkehittäjä hyökkäsi niitä vastaan konstruoimalla itse vastustajakseen ”normatiivisen” koulukunnan, jossa oli piirteitä Taylorin ajattelusta.

Normatiivinen teoreetikko pitää Binfordin mukaan arkeologian tutkimuskohteena ihmiselämän eri muotojen kulttuuriksi määritellyn ideatonaalista perustaa. Binford sanoi, että

monimutkainen vuoro-vaikutussuhteiden joukko ei ole selitettävissä redusoidumalla sitä vain yhteen komponenttiin, ideoihin, yhtä vähän kuin moottorin toiminta on selitettävissä vain yhden osatekijän, kuten polttoaineen avulla. Hänen mukaansa tieteellä ei voi olla havaitsematonta tutkimuskohdetta, mitä nämä ”ideat” olisivat.

Hän lainaa kulttuuriantropologi Leslie Whiten määritelmää: kulttuuri on ihmisen ekstrasomaattinen eli ylituumaallinen adaptaatiokeino. Kulttuuri on siis kaikki ne yksilöitä ja ryhmiä ekologisiin olosuhteisiin soveltavat keinot, jotka eivät ole suoraan geneettisen kontrollin alaisia. (Binford 1965).

Päinvastoin kuin Binford esittää, kaikkien tieteiden tutkimuskohteet ovat nimenomaan havaitsemattomia. Tieteenaloille on ominaista, että varhaisvaiheessaan, jota esim. kasvitieteessä edustaa Carl von Linné, tyydytään luokittelemaan ilmiöitä. Linné nimesi lajeja ja järjesti niitä taksonomioiksi. Pelkään havaintojen luokitteluun ei tieteissä ole kauaa tyydytty, vaan on ryhdytty kysymään, mitkä havaitsemattomat mekanismit ovat saaneet aikaan havaitut ilmiöt. Tähän antoi vastauksen Darwinin teoria, joka selittää tiettyyn pisteeseen saakka lajien moninaisuuden. Tällekin tasolle ei jääty, vaan Mendel ryhtyi risteytyskokeillaan kartoittamaan perinnöllisyyden mekanismeja, geneettisiä tekijöitä, jotka myöhemmin pystyttiin löytämään molekyylien rakenteesta. Tieteelle on ominaista, että nämä mekanismit ovat olleet havaitsemattomia siinä vaiheessa, kun ne ovat tulleet teoretisoinnin kohteeksi. Vasta myöhempi välineiden kehitys on mahdollistanut näiden teoreettisten entiteettien havainnoinnin.

Binfordin ja Whiten määritelmässä on myös ongelmia. Ensinnäkin, peruseksistenttinä siinä on keino. Meidän yleisesti hyväksytyn metafysiikkamme mukaan keino ei ole itsenäisesti olemassa – ellei fysiikan kenttäkäsitettä pidä tällaisena. Keino (*means*) edellyttää tekijää, jonka keino se on. Keino yksinään on Lewis Carrollin ”Liisa ihme-
maassa” –kirjaa lainaten kuin virnistys ilman

kissaa. Tämä vaikeus olisi kuitenkin voitettavissa kehittämällä teoria inhimillisestä toiminnasta. Prosessualismi ei kuitenkaan ollut kiinnostunut tästä. ”Postprosessualismi” sai hyvän syyn hyökätä sitä vastaan yksilön unohtamisella. Postprosessualismi puolestaan unohti teoreettisella tasolla rakenteellisen puolen, jolloin meillä jälleen oli vain teorianpuolikas lähtökohtana.

Adaptaatiokäsite niin kulttuurin määrittelyssä kuin kulttuurin kriteerinä on ongelmallinen. Kulttuuriantropologit tai arkeologit eivät erota eri kulttuureja adaptaatioiden perusteella, sillä adaptaatiot ovat usein hyvin samanlaisia sekä alueellisesti että ajallisesti laajoilla alueilla. Erottavana kriteereinä on usein ”ylärakenteen” ilmiöt, esim. koristelu, hautamuodot tms. jossa on paikallisia piirteitä. Näitä ei voi pitää adaptaationa luonnonympäristöön. Jos väitämme, että näissä on kyse adaptaatiosta sosiaaliseen ympäristöön, tulemme selitykseen joka vastaa muodoltaan Taylorin ideoita: monimutkainen vuorovaikutus-suhteiden joukko selitetään redusoimalla se vain yhteen komponenttiinsa, adaptaatioon.

Instrumentalism

Kulttuurikäsitteen ongelmaa on yritetty ratkaista tulkitsemalla kulttuurin määritelmää instrumentalistisesti, ts. on katsottu, että arkeologiset kulttuurit eivät vastaa mitään esihistoriallista realiteettia, vaan ovat ainoastaan apuvälineitä löytöaineiston luokittelussa. Niinpä esimerkiksi D. L. Clarke sanoo kirjassaan *Analytical Archaeology* ”arkeologinen kulttuuri ei ole roturyhmä, ei historiallinen heimo, ei kielellinen yksikkö. Se on vain arkeologinen kulttuuri”. (Clarke 1978: 12). Instrumentalistisen tulkinnan erilaisia versioita ovat esittäneet myös Glyn Daniel (1978: 319) ja Mats B. Malmer (1962: 747).

Clarke ei ole kuitenkaan itse soveltanut tätä määritelmää. Hän määritteli toisaalla samassa kirjassaan edellisen kanssa

ristiriitaisesti kulttuurin systeemiksi, jolla on alasysteemejä. Jälleen meillä on irvistys ilman kissaa. Alasysteemi edellyttää jotain reaalista, joka toimii. Clarke ei niitä esittele, vaan tyytyy tähän durkheimilaiseen materiaalistamiseen.

Ongelmaa on pyritty ratkaisemaan vielä yhdellä tavalla, antirealistisesti luopumalla koko käsitteen käytöstä. Tämä tendenssi on ilmeinen eräissä viime aikoina ilmestyneissä kokonaisuesityksissä. Sen tuottama ongelma on, että esihistoriallista aikaa paloitellaan maantieteellisiin yksiköihin, jotka ovat joko puhtaan maantieteellisiä, kuten vesistöalueet, vuoristot tms. tai määritelty nykyisten valtioiden tai vastaavien rajojen mukaan. Maantieteelliset yksiköt ovat joskus puolusteltavissa, nykyvaltioiden rajat taas ovat aivan mielivaltaisia esihistoriallisen ajan todellisuuteen nähden.

Hahmotelma ratkaisuksi

Esitän että ongelma kulttuurikäsitteen suhteen on ratkaistavissa ontologisessa dimensiossa. Voimme kertoa, millainen arkeologinen kulttuuri on, mutta vain yleisellä tasolla. Episteemisessä dimensiossa, partikulaarien kulttuurien rajoittamisessa, olemme tekemisissä substantiaalisen, sisällöllisen ongelman kanssa, jolle ei ole olemassa yleistä ratkaisua? Ratkaisu on tehtävä jokaisessa asiaan paneutuvassa tutkimuksessa erikseen.

Ontologisen ratkaisun lähtökohtana on hyväksyä W. W. Taylorin ajatus, että ei ole mitään erityisesti arkeologista kulttuuria, vaan käsitteemme on sama kuin kulttuuri-antropologiassa. Itse asiassa tämä on myös ”prosessualismin” kanta, käsitys kulttuurin luonteesta on kuitenkin Taylorilla lähtökohtaisesti oikeampi.

Taylorin ajatus siitä, että kulttuuri on jotain, joka tuottaa kulttuurin näkyvät manifestaatiot on uskottava. Tieteenfilosofia edistyy, vaikka aina ei siltä näytä. Eräs tapa edistyä on ollut luopua ”ideoista” eräänlaisina

rakennuspalikkoina, joiden avulla todellisuutta pyritään hahmottamaan. Ne ovat eräänlaisia materiaalistuksia nekin. Termillä ”merkitys” voidaan usein korvata sana ”idea”. ”Merkitystä” ei niin helposti mielletä aineen kaltaiseksi substanssiksi kuin idea.

Merkitykset ja merkityksellinen toiminta ovat kulttuurissa keskeisiä. Luonto ei luo merkityksiä. Tämä on eräs kriteeri, jolla voidaan saada aikaan ero inhimillisen ja luonnonmaailman välille, mitä kulttuurikäsitteellä halutaan myös tehdä. Eri kulttuurit luovat myös erilaisia merkityksiä. Merkitysten avulla voimme tehdä eri kulttuurien väliset erot mielekkäiksi. Taylorin esille tuoman kulttuurikäsitteen kokonaisvaltaisen ja partikulaarin käytön välille ei synny ongelmaa.

Toisaalta nykyinen sosiaalitiede on hyvin tietoinen siitä, että ihminen ei ole välttämättä tietoinen omista motiiveistaan eikä kognitiivisista resursseistaan, joita hyödyntää. Tästä on puhuttu ”valheellisena tietoisuutena”. Lisäksi kulttuurikäsitteeseen on sisällytettävä myös materiaaliset käytännöt, joita kulttuurinkantajat eivät ole käsitteellistäneet. Kulttuuri on luonteeltaan sosiaalinen entiteetti, ajatus, jota Childe painotti myöhäistuotannossaan. Merkitykset ovat olemassa vain sosiaalisessa sfäärissä. Materiaaliset, tiedostamattomat käytännöt voivat olla matkimalla opittuja ja siten sosiaalisia ilman, että niitä on käsitteellistetty.

Kulttuuriantropologiassa tutkijat pääsevät käsiksi merkityksiin haastattelemalla kulttuurinkantajia. Historiantutkijalla on kirjallisia lähteitä, joista voi löytää vastauksia moniin asioihin valmiiksi käsitteellistettynä. Esihistoriaa tutkiva arkeologi kohtaa materiaalsen maailman, joihin liittyvät käsitteet hän saa vain joko lähimenneisyyden arkielämän käsitteistä tai arkeologian tutkimustraditiosta. Aineisto sinänsä on mykkää.

Tiedämme että kulttuurin materiaalisilla tuotteilla on tärkeä asema elävien kulttuurien konstituoinnissa, mutta samoilla yksityiskohdilla voi eri kulttuureissa olla eri merkitys.

Koska meillä ei esihistorian tutkijoina ole mitään kulttuurinkantajien omia merkityksiä käytettävissä, meidän mahdollisuutemme rajata reaalisia kulttuureita ovat huonot. Tuntemiemme esineryhmien (*assemblage*) vakioisuus on selitettävissä vain sosiaalisilla mekanismeilla, mutta sosiaalisten suhteiden täsmällinen luonnehdinta on vaikeaa. Lisäongelman episteemisessä dimensiossa tuottaa erilaisten aineistojen hyvin erilainen säilyminen.

Sosiaalinen yhteys voi tietysti olla etnistä, mutta useimmiten se on varmasti jotain muuta. Niinpä 1960-luvun Coca Colapullojen ja muiden amerikkalaisten tuotteiden jakauma eri puolille maailmaa kertoo jotain sosiaalisesta todellisuudesta. Esimerkiksi silloisista sosialistimaista noita esineitä ei juuri löydy, mutta ilman samalta ajalta peräisin olevaan historiallista tietoa, ts. kyseisen ajankohdan omia käsitteellistyskäsitteitä, jakauman merkitystä ei olisi mahdollista keksiä. Kulttuurin problematiikka ei ole vain episteen ongelma, vaan myös ontologinen. Kulttuuri on historiallinen entiteetti, ts. sen merkitys muuttuu ontologisesti. Kulttuuria ei voida ehkä tyhjentävästi määritelläkään aina ja kaikkialla samanlaiseksi, ylihistorialliseksi entiteetiksi, vaikka sen yleisimmät piirteet olisivatkin hahmoteltavissa ilman partikulaaria kontekstia.

Partikulaarien kulttuurien erottaminen on kulttuuriantropologiassakin, siis elävissä yhteisöissä, ollut ongelmallista. Arkeologisen aineiston perusteella se on vaikeaa, ellei mahdotonta. Etninen tulkinta materiaalsen kulttuurin ajallisille ja alueellisille jakaumille on vain yksi mahdollinen. Nuorakeraaminen kulttuuri voi meillä jopa viitata tiettyyn etniseen ryhmään. Kampakeraamisen kulttuurin piirissä yhteistä on vain muuttuva keraaminen traditio jne.

Väitän, että arkeologiaa ja sosiaali- tai kulttuuriantropologiaa ei voi erottaa toisistaan ontologisesti. Niiden tutkimuskohde on sama, merkityksellinen, yhteisöllinen inhimillinen käyttäytyminen ja sen manifestatiot. Kulttuuri on kulttuuri riippumatta

siitä, voidaanko kulttuurin kannattajia haastatella vai ei, havainnoida suoraan vai ei, tai ovatko kulttuurin kannattajat jättäneet jälkeensä kirjallisia tekstejä vai ei.

Kulttuurin tarkemman määrittelyn jätän merkityksellisen aineiston kanssa työskenteleville kulttuuriantropologeille. Väitän, että esihistoriallisen ajan arkeologit tutkivat kulttuuria, joka on määriteltävä samalla tavalla kuin antropologit sen tekevät. Mutta heidän kriteerinsä erottaa kulttuureita on toinen.

Ero kulttuuriantropologian ja arkeologian välillä on vain episteemisellä tasolla. Niillä on erilaiset empiiriset aineistot teorianmuodostuksen lähtökohtana. Esihistoriaa tutkivan arkeologien empiiriseen aineistoon ei ”sisälly” aineiston tuottaneiden ihmisten merkityksiä. Kaikki merkitykset, jopa se että kivikirves on kivikirves, ovat tutkijoiden tuottamia. Tämän todistaa jo tutkimushistoria, käsite ”ukonnuolien” luonteesta kivikirveinä luotiin sen jälkeen, kun tutkimusmatkailijat olivat renessanssin aikana tuoneet vastaavia, luonnonkansojen käyttämiä esineitä Eurooppaan.

Kulttuurikäsitteen käytöstä ei kuitenkaan pidä luopua. Yrityksiä on tehty, mutta silloin on pitänyt käyttää jotain toista termiä samasta asiasta (traditio, fokus, horisontti tms.) Partikulaarin kulttuurin käsitteellä on vahva referentiaalinen luonne, mutta se ei viittaa täysin reaaliin entiteettiin. Me emme voi olla varmoja, mitä kulttuuriksi nimittämälläme kokonaisuudella tarkoitetaan.

Niinpä olen valmis kannattamaan vahvasti instrumentalistista ja vain heikosti realistista käsitystä kulttuurin luonteesta arkeologisissa yhteyksissä. Arkeologien erottamalla partikulaareilla kulttuureilla on jokin sosiaalinen luonne, mutta millainen tuo luonne on, sitä on harvoin mahdollista selvittää.

Kulttuurit ovat kuitenkin hyödyllisiä referentiaalisessa mielessä. Niiden avulla me voimme puhua tietyn alueen tietyn ajan ihmisryhmistä, tavalla, joka ei ole täysin satunnaista. Tällöin on vain oltava koko ajan

varuillaan siitä, että arkeologisten kulttuurien ja kansojen identifiointi on aina kyseenalaista. Suorastaan harhaanjohtavaa se on silloin kun identifiointi tehdään yhden piirteen, esimerkiksi keramiikan perusteella.

Vastaus otsakkeen kysymykseen on siten: realismi ja instrumentalismi ovat itse asiassa ideaalityyppejä, ääripäitä jatkumossa. Kulttuuriantropologiassa voimme pitää kulttuuria käsitteenä, joka edellyttää vahvasti realistista, mutta heikosti instrumentalistista tulkintaa. Arkeologiassa tämä suhde on päinvastainen: kulttuuri on vahvasti instrumentalistinen ja heikosti realistinen käsite.

Kirjallisuus

- Binford, Lewis R. 1965: *Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. American Antiquity*, vol. 31, No. 2, 1965. s. 203 - 210.
- Childe, V. G. 1929: *The Danube in Prehistory*. Oxford University Press, Oxford.
- Childe, V. Gordon 1946: *Man Makes Himself*. 1. painos v. 1936. The New American Library, New York.
- Clarke, David L. 1978: *Analytical Archaeology*. Second Edition (1. painos v. 1968). Revised by Bob Chapman.
- Daniel, Glyn 1978: *150 years of archaeology*. Duckforth.
- Malmer, Mats P 1962: *Jungneolithische Studien. Acta archaeologica Lundensia. Series in 8:o ; 2*. Lund.
- Muurimäki, Eero 1995: Some notes on the epistemic fallacy in the philosophy of archaeology. *Nordic TAG. The Archaeologist and His/ Her Reality. Report from the fourth Nordic TAG conference. Helsinki 1992. Helsinki Papers in Archaeology No. 7*. Edited by Maija Tusa and Tuija Kirkinen. University of Helsinki Department of Archaeology.
- Renfrew, Colin ja Bahn, Paul 2000: *Archaeology : theories, methods and practice*. Third edition. London : Thames and Hudson.
- Shaw, Ian ja Jameson, Robert A 2002: *Dictionary of Archaeology*. Blackwell

Publishing.

Tallgren, A. M. 1934: Oman itsensä kanssa painiskeleva muinaistiede. *Kalevalaseuran vuosikirja* 14. s. 200 - 211.

Tallgren, A. M. 1937: The Method of Prehistoric Archaeology. *Antiquity* XI, 1937. s. 152 - 161.

Taylor, Walter W. 1948: A Study of Archaeology. *American Anthropologist. Memoir Series of the American Anthropological Association* No. 69. s. 1-255