

MAGDALENA DOMICELA MATCZAK

ARCHEOLOGIA CIAŁA

ACHAEOLOGY OF THE BODY

The article presents a new sub-discipline of archaeology which is archaeology of the body. Studies in the body in archaeology emerged on the ground of the postprocesual archaeology in 90's of 20th century. In this sub-discipline the body is consider as a research category through which an interpretations of the past social and economical processes are created. The article discusses different definitions of the body which varied in relation to social theories applied for analysis. The body as a source, presented body, the body as a scene of display, shaped body, the body as a representation/emodied experience, performative body and fractal body might be distinguish among many others. Academics interested in the body, their thesis and inspirations are presented in the article. Moreover, the publication shows consequences of the research and new propositions for the future.

KEY WORDS: body, definitions, theories in archaeology, postprocesual archaeology

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie problematyki stosunkowo nowego i popularnego w literaturze anglo-saskiej nurtu badawczego, jakim jest archeologia ciała („archaeology of the body”). Za amerykańską mediewistką Caroline Walker Bynum (2002) można zapytać: „Skąd taki zamęt wokół ciała?”. W czym tkwi nowość tej propozycji badawczej? Dlaczego badania nad ciałem są tak ważne i czym się wyróżniają wśród podejść skoncentrowanych na innym materiale? W myśl słów Joanny R. Sofaer (2006, 1), studia nad ciałem

w archeologii stawiają nas twarzą w twarz z przeszłością. Pozwalają archeologom w specyficzny sposób zbliżyć się do przeszłego człowieka, który jest rdzeniem archeologii (Gamble 2001, 73). Jak jednak można do niego dotrzeć poprzez martwe szczątki lub przedstawienia figuralne? Artykuł ten prezentuje historię refleksji nad ciałem w archeologii, a także propozycje badawcze, jakie niesie ze sobą archeologia ciała, jej inspiracje, tematy, metody, teoretyczne ujęcia ciała oraz perspektywy badań tej problematyki w przyszłości.

HISTORIA BADAŃ NAD CIAŁEM W ARCHEOLOGII

Na początku przyjrzyjmy się historii refleksji archeologów nad ciałem. Ciało ludzkie w postaci szczątków szkieletowych, prochów czy też różnorodnych przedstawień figuralnych towarzyszy archeologii od jej początków. Ciało było i jest ważne dla archeologów, o czym może świadczyć choćby długoletnia tradycja eksplorowania cmentarzysk. W historii archeologii powstało wiele publikacji, w których ciało odgrywało znaczącą rolę. Prace te oscylują od podejścia pozytywistycznego: historyczno-kulturowego (np. Kossinna za Sofaer 2006), poprzez modernistyczne (Szafrński 1954; Żak 1957; Kostrzewski 1958; Gajewski 1959; Gediga 1963) w tym procesualne, Nową Archeologię (Chapman i inni 1981) oraz strukturalne (np. Rysiewska 1996), aż do postmodernistycznego: postprocesualnego, z którym to zasadniczo związany jest nurt zwany archeologią ciała (np. Meskell 1999b; Joyce 2002; Borić 2005). Sposób interpretowania przeszłości i traktowania ciała zasadniczo różni się w wyżej wymienionych nurtach archeologicznych.

W ramach archeologii kulturowo-historycznej ciało ludzkie w sensie biologicznym odgrywa ważną rolę np. w koncepcjach Gustawa Kossinny (za Sofaer 2006) czy też w koncepcjach antropogenezy, kiedy to na podstawie obserwacji i pomiarów szkieletu oraz próbek DNA tworzy się skomplikowane drzewa genealogiczne gatunku ludzkiego. Szczątki szkieletowe są także nośnikiem informacji dotyczących rozwoju i rozprzestrzeniania się chorób w przeszłości. Z kolei w ikonografii obserwowana jest zmienność stylistyczna przedstawiania ciała, co ma na celu konceptualizację kanonów sztuki obowiązujących w danych epokach pre- i historycznych (zob. Maetzke 1986, 261). Zatem w tradycyjnym, kulturowo-historycznym rozumieniu ciało przede wszystkim jest obiektem badawczym (źródłem), który dostarcza informacji potrzebnych do stworzenia klasyfikacji, typologii czy opisów kanonów sztuki, a także rozwoju ludzi jako osobników biologicznych.

W archeologii modernistycznej ciało również jest źródłem, ale jest też punktem wyjścia do tworzenia interpretacji dotyczących praktyk pogrzebowych, złożoności systemu społecznego (np. Rysiewska 1996), etniczności czy pozycji społecznej (zob. Chapman, Kinnes, Randsborg 1981). Na podstawie sposobów ułożenia szczątków szkieleto-

wych oraz powiązania ich z artefaktami tworzy się interpretacje przemian w strukturze społecznej (Gediga 1963), rodzaju struktury społecznej: ustroju patriarchalnego (Szafrński 1954), ustroju matriarchalnego (Gajewski 1959) czy też rozwarstwienia społecznego (Kostrzewski 1958). Do niniejszych tematów można także dołączyć następujące: identyfikację osób należących do tej samej klasy społecznej (Gąssowski 1950-51), pochodzenie etniczne grupy społecznej (Gąssowski 1957) czy też pozycję społeczną jednostki (Żak 1957). W ramach archeologii modernistycznej powstał nurt zwany archeologią śmierci, z którym ciało jako temat badawczy jest związane (zob. Parker Pearson 2011). Między innymi starano się odkryć: „[...] jakie czynniki społeczne determinują pochówek oraz jakie elementy struktury społecznej są odzwierciedlane w materialnych pozostałościach odkrywanych na cmentarzysku” (Ciesielska 2002, 59), jaki był status pochowanej osoby, jak wyglądały obrzędy przejścia, jakie były wierzenia związane ze śmiercią. Z antropologii społecznej zapożyczono pojęcie osoby społecznej („social persona”), czyli osoby o społecznej tożsamości, na którą składają się wiek, płeć („sex”), pozycja społeczna i pochodzenie, a także przyczyny i miejsce śmierci (Chapman i Randsborg 1981). Rozważania te częstokroć związane były z tak zwaną etnoarcheologią. Konstruowano hipotezy, które następnie testowano na podstawie ułożenia ciał i powiązania z nimi artefaktów (zob. Rysiewska 1996). Zarówno w przypadku archeologii modernistycznej, jak i kulturowo-historycznej uważano, że można obiektywnie odtworzyć i zrekonstruować przeszłość, a ciało traktowano jako źródło-przedmiot do tworzenia narracji na temat przeszłości. Dlatego też wyżej wymienionych badaczy oraz innych, licznych naukowców, których w tym artykule z imienia i nazwiska nie sposób wymienić, pozostających w takich kręgach metodologicznych, można nazwać prekursorami archeologii ciała. Można mówić o ukrytej obecności ciała w archeologii tradycyjnej i modernistycznej, ponieważ, pomimo że badacze nie stawiali ciała w centrum rozważań, to na jego podstawie i na podstawie artefaktów z nim związanych rekonstruowali złożoność systemu społecznego, jego rodzaj itp. Ten stan rzeczy do czasu narodzin postprocesualizmu, parafrazując Chrisa Shillinga (2010, 25), można nazwać „nieobecną obecnością” ciała w archeologii. Choć wśród auto-

rów związanych z tematyką archeologii śmierci się to zmienia, co można dostrzec na przykładzie ostatnich publikacji np. Andrzeja Mierzwińskiego (2012) oraz książki „Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej” autorstwa Leszka Gardęły i Kamila Kajkowskiego (2013)¹, w których wyraźnie poruszona została problematyka ciała lub jego części. Zaś w przypadku rozważań nad sztuką warto zwrócić uwagę na prace Ewy Bugaj dotyczące przedstawień ciała i antropomorfizacji (np. 2010).

Tymczasem w latach 80. XX w. w humanistyce pojawiły się tzw. studia nad ciałem („body studies”), szczególnie zainteresowane badaniem ciała (Borić 2005), a z których wyrasta archeologia ciała („archaeology of the body”). Jest to nurt związa-

ny z postprocesualizmem, w którym ciało stało się popularne jako kategoria badawcza. To, co wyróżnia ciało jako kategorię badawczą, to tematyka, metody, ale przede wszystkim specyficzne teorie dotyczące ciała aplikowane w czasie procesu badawczego, które stawiają je w centrum zainteresowania naukowców. W tym ujęciu ciało jest źródłem na etapie stosowania metod badawczych, następnie jednak staje się podmiotem w narracji archeologicznej dzięki zastosowaniu różnorodnych teorii społecznych, kładących nacisk na konstruowanie ciała w wyniku podejmowania praktyk społecznych. I tak ciało staje się pryzmatem badawczym, poprzez który naukowcy konstruują szersze narracje dotyczące przeszłości lub teraźniejszości.

CZYM JEST ARCHEOLOGIA CIAŁA?

Co zatem i kiedy zmieniło się w naszym podejściu do człowieka i jego ciała, że studia nad cielesnością stały się tak popularne? Wiąże się to z zasadniczymi zmianami w kulturze europejskiej w ciągu ostatniego stulecia, a między innymi ze wzrostem indywidualizmu i roli jednostki, rozwojem społeczeństwa konsumpcyjnego, emancypacją kobiet, przemianami obyczajowości, medycyzacją życia (Jakubowska 2009), sekularyzacją kultury zachodniej (Shilling 2010), stymulowanym refleksją postmodernistyczną zerwaniem z kartezjańską dualistyczną koncepcją duszy i ciała oraz rozwojem technologii i nauki (Jakubowska 2009). Pierwszym badaczem związanym z naukami społecznymi, który zainteresował się ciałem, był Marcel Mauss (1973). Zwrócił on uwagę na to, że ludzie posiadają techniki posługiwania się ciałem odmienne dla każdej kultury. Odkrycie to stanowiło pierwszy impuls do refleksji nad zmiennością i historycznością ciała oraz stworzyło możliwość poznawania go przez specjalistów z dziedzin historycznych i społecznych. Ponadto, studia nad cielesnością pojawiły się na fali zainteresowań tożsamością kulturową, podmiotowością, do czego w sposób istotny przysłużyły się studia feministyczne².

Rozwój zainteresowania ciałem w archeologii anglo-saskiej pokazuje Rosemary Joyce (2005, 141). W latach 90. XX w. pod wpływem krytyki postprocesualnej zaczęły się pojawiać w archeologii nowe tematy związane z płcią społeczno-kulturową, sprawczością, praktykami cielesnymi czy reprezentacją, a więc tym, co wiąże się z ciałem. Jak zauważają Yannis Hamilakis, Mark Pluciennik i Sarah Tarlow (2001), początków zainteresowania ciałem w archeologii jako kategorią badawczą należy szukać w rozwijaniu się socjologicznej koncepcji ciała jako projektu (Shilling 2010) czy rozpowszechnianiu się w archeologii pod wpływem filozofii feministycznej teorii płci społeczno-kulturowej. Dlatego też pierwsze wydane prace dotyczące *stricte* ciała były związane właśnie z koncepcją płci społeczno-kulturowej (zob. np. Winter 1996; Rautman 2000). Ponadto, jak piszą John Robb i Dušan Borić, ciało w archeologii jest wszechobecne poprzez badania ornamentyki (tatuże, malowanie ciała), sposobów pochówków, strojów, zdrowia czy diety (Borić i Robb 2008, 1). Zatem archeologiczne interpretacje dotyczące ciała jawią się jako zaspokojenie naturalnej luki badawczej.

Kolejnym powodem pojawienia się nurtu archeologii ciała jest postępująca specjalizacja bada-

¹ Wyjątkiem jest artykuł Jerzego Sikory w tomie Leszka Gardęły i Kamila Kajkowskiego, który nawiązuje do postprocesualizmu i tematyki tożsamości.

² Kluczową pozycją jest trzytomowa, interdyscyplinarna seria „Fragments for a History of the Human Body”, publikowana przez MIT Press w końcu lat 80. XX w.,

zawierająca blisko 50 esejów z zakresu różnych dziedzin: historii, teologii, kulturoznawstwa, filozofii czy też antropologii kulturowej, których autorzy opisują różnorodne zjawiska związane z kulturą w kontekście ciała.

czy w konstruowaniu teorii społecznych na temat przeszłości (np. Borić 2005; Fowler 2008 w stosunku do np. Yates 1993). Teorie stają się coraz bardziej wysublimowane oraz eklektyczne, to znaczy coraz częściej inspirowane różnorodnymi koncepcjami pochodzącymi z nauk społecznych czy historycznych. Trzeba przy tym zauważyć, że teorie filozofów Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego były jednymi z pierwszych wykorzystywanych przez archeologów zajmujących się badaniami ciała, co miało doprowadzić do zdestabilizowania oznaczania płci (np. Yates 1993). Jednak to tezy Michela Foucault w znaczący sposób stały się inspiracjami dla archeologów, ponieważ to właśnie za nim archeolodzy (Hamilakis, Pluciennik, Tarlow 2002, 7-8) traktują ciało jako byt historyczny, zmienny w czasie. Z kolei na ważność koncepcji ciała jako projektu, wg socjologa Chrisa Shillinga, zwracają uwagę Yannis Hamiliskas, Mark Pluciennik i Sarah Tarlow (2001). Postrzeganie ciała jako projektu wynika ze współczesnego podejścia do ciała, w którym poddaje się je wielu praktykom wpływającym na jego zmiany, np. operacjom plastycznym, przeszczepom itp. Powoduje to, że ciało nie jest statyczne, lecz kreowane przez jednostki czy grupy społeczne. Następnym odkryciem archeologów były koncepcje socjologa Briana S. Turnera wykorzystywane do zobrazowania, w jaki sposób artefakty przyczyniały się do konstruowania ucieleśnienia (Joyce 2002; 2005, 144). Antropologiczno-socjologiczne tezy Pierre'a Bourdieu, który podkreśla ważność praktyk społecznych w konstruowaniu ciała, stanowią podstawową inspirację dla np. Johna C. Barretta (1994). Zaś filozoficzne koncepcje Judith Butler i Elizabeth Grosz są obecnie najpopularniejsze i są podstawą do konstruowania performatywnych teorii ciała w archeologii (np. Meskell 1999b, 2000a, 2000b; Joyce 2002, 2005; Borić 2005). To pozwala autorom na podkreślenie stawiania się ciała i jego tożsamości płciowej czy też hybrydycznej w czasie odgrywania i powtarzania praktyk społecznych. Ponadto Lynn Meskell (1999b, 2000) częstokroć inspirowane fenomenologicznymi koncepcjami Maurice'a Merleau-Ponty'ego, które akcentują postrzeganie świata poprzez ciało, nie zaś poprzez umysł, co prowadzi do ukonstytuowania ciała jako doświadczającego podmiotu (Marciniak 2012, 90). Oprócz prac naukowych ciekawym punktem odniesienia jest także literatura, np. opowiadania Franza Kafki, który pisał o metamorfozach ciała oraz stawianiu się bytem ludzko-zwierzęcym. Tę koncep-

cję wykorzystał Dušan Borić (2005) i połączył ją z teoriami naukowymi dotyczącymi zwierzęcości. Archeolodzy inspirowani są wieloma koncepcjami, co zasadniczo wpływa na zróżnicowanie nurtu, jakim jest archeologia ciała. Każda z tych teorii ma wpływ na konkretne podejście badawcze do ciała i sposób jego definicji, co wiąże się z zasadniczym pytaniem, w jaki sposób archeolodzy tworzą teorie dotyczące ciała, czym ono jest w istocie w archeologii i jak należy je pojmować? (o czym w dalszej części tekstu). Oczywiście, ciało w archeologii, jak już wspominałam, występuje w postaci szczątków szkieletowych, mumii, prochów oraz ikonografii, jednak w tym przypadku chodzi o jego postrzeganie teoretyczne, nie zaś o ujęcie źródłowe.

Do głównych anglojęzycznych pozycji bibliograficznych dotyczących archeologii ciała można zaliczyć publikacje autorstwa Johna C. Barretta (1994), Lynn Meskell (1999b, 2000a), Alison Rautman (2000), Yannis Hamilakisa, Marka Pluciennika i Sarah Tarlow (2001), Rosemary Joyce (2002, 2005), Joanny R. Soafer (2006), Dušana Boricia i Johna Robba (2008) czy też Kathariny Rebay-Salisbury, Marie Luise Stig Sørensen i Jessicy Hughes (2010). W większości są to artykuły lub prace pod redakcją. Istnieje niewiele książek napisanych przez jednego autora, a poruszających tę tematykę. Wśród nich można wyróżnić „Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC” autorstwa Johna C. Barretta oraz napisaną przez Lynn Meskell „Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt”. W literaturze polskiej niniejszy nurt badawczy obecny jest od kilku lat również w postaci artykułów (np. Pawleta 2008a, 2008b; Matczak 2010, 2011; Urbańczyk 2012; Sikora 2013) lub wzmianek przy opisywaniu współczesnych orientacji teoriiopoznawczych (zob. Marciniak 2012).

Celem badaczy zajmujących się ciałem w archeologii jest skonstruowanie narracji osnutych m.in. wokół takich pojęć jak: płeć, status społeczny czy osobowość („personhood”). Są to elementy tworzące tożsamość. Zatem wyjątkowość i propozycja badawcza archeologii ciała polega na poznawaniu przeszłości i teraźniejszości poprzez pryzmat tożsamości ciała. Tożsamości są różnorodne: grupowe (Marcus 1993, 1996), indywidualne (Meskell 1999b), etniczne, płciowe (np. Yates 1993; Winter 1996), dotyczące statusu społecznego, wieku, religii czy jednostkowej osobowości („personhood”; Fowler 2004). Być może, wynika to z faktu, że te-

matyka tożsamości dominuje we współczesnej archeologii pod wieloma postaciami.

Jako subdyscyplina, archeologia ciała zadaje własne pytania badawcze. Pierwsze i podstawowe brzmi: czym w zasadzie jest ciało w archeologii? Dotyczy ono definicji ciała w archeologii, która, jak się okazuje, nie jest oczywista. Dzieje się tak za sprawą aplikacji różnorodnych teorii, które pozwalają na ujmowanie ciała jako: źródła, przedstawienia, powierzchni manifestacji, ciała kształtowanego, ciała jako reprezentacji/ucieleśnionego doświadczenia, ciała performatywnego czy ciała fraktalnego. Są to wiodące ujęcia ciała w archeologii inspirowane naukami społecznymi. Różnią się między sobą ilością sprawstwa nadanego podmiotom przez badaczy, którzy konstruują na ich temat narracje (por. Meskell 1999b; Borić i Robb 2008). Następne pytanie badawcze brzmi: jakie były sposoby posługiwania się ciałem w dziejach? Naukowcy dokonują (re)konstrukcji znaczeń nadawanych ciałom, np. tożsamości etnicznej czy płciowej. W odniesieniu do interpretacji przeszłości, archeologia ciała związana jest z takimi subdyscyplinami archeologii jak archeologią śmierci (np. Daniell 1997), archeologią związaną z płcią społeczno-kulturową (np. Meskell 1999b; Joyce 2002), archeologią domostw („household archaeology”; Hendon 2007), archeologią krajobrazu (Barrett 1994) czy też biografią rzeczy (Malafouris 2008). Dzieje się tak, ponieważ np. domostwa zamieszkiwane były przez ludzi o określonej płci kulturowej lub też ciało ludzkie w postaci szczątków szkieletowych lub prochów miało zasadniczy wpływ na ukształtowanie krajobrazu poprzez określone konstrukcje grobowe dostosowywane do rytuału pogrzebowego, któremu było poddawane właśnie ciało (Barrett 1994). Obecnie, w ramach tego nurtu badawczego, powoli odchodzi się od początkowo rozwijanej tematyki płci społeczno-kulturowej. Zaś nowością stają się takie tematy jak hybrydyczna tożsamość ludzko-zwierzęca przedstawiona w sztuce (np. Borić 2005); relacje między ciałem a obiektami, które mają prowadzić do zobrazowania koncepcji rozszerzonego i ucieleśnionego umysłu, np. mykeńskie miecze stają się częścią ciała i umysłu wojowników, zatem są poniekąd ucieleśnionym i rozszerzonym umysłem (Malafouris 2008); kształtowanie ciała przez używanie obiektów w czasie pracy, co jest związane z ujmowaniem ciała jako kultury materialnej (Sofaer 2006); wreszcie ciała fragmentaryczne (Fowler 2008). W głównej mierze archeologia ciała skupia

się na interpretowaniu przeszłości, choć nie tylko, ponieważ kolejne pytania badawcze są związane z teraźniejszością i są następujące: jak archeolodzy obchodzą się ze szczątkami w czasie procesu badawczego? Do kogo należą szczątki i kto ma prawo nimi rozporządzać? Kto ma prawo do eksponowania szczątków i gdzie? W jakim celu i dla jakiej publiczności? Co należy uczynić ze szczątkami po przeprowadzonych badaniach wykopaliskowych? W tym rozumieniu archeologia ciała swoim zainteresowaniem obejmuje toczącą się współcześnie debatę między archeologami i nie-archeologami, która dotyczy roszczeń wysuwanych przez członków plemion natywnych i grup neopogańskich w stosunku do archeologów (Pawleta 2008a, 2008b; Urbańczyk 2012). Roszczenia te dotyczą zwrotu ciał wykopywanych przez archeologów w czasie badań, a które uważane są za ciała przodków członków plemion i grup neopogańskich. Stoi to częstokroć w sprzeczności z celami naukowymi. Ten stan rzeczy uwidacznia konflikt pomiędzy porządkiem naukowym a religijnym. W obu przypadkach ciało jest środkiem konstruowania tożsamości: tożsamości nauki i naukowców oraz tożsamości religijnej członków plemion natywnych i neopogan.

Tworząc interpretacje przeszłości, jak zaznacza Arkadiusz Marciniak (2012, 90), „cielesność podmiotów pradziejowych (i historycznych – dop. M.D.M.) można rozpoznać za pomocą śladów praktyk związanych z ciałem i pozostawionych na ciele, jego przedstawień, wyobrażeń oraz praktyk żywieniowych”. Spośród tradycyjnych metod badawczych, którymi posługują się archeolodzy interesujący się ciałem, należy przede wszystkim wyróżnić te należące do bioarcheologii oraz te, które odnoszą się do archeologii związanej ze sztuką czy też kulturą materialną. Do pierwszej grupy należą takie metody, jak: badanie diety (Boyd 2001; Robb 2001), sposobu traktowania ciała po śmierci (Meskell 1999a). Kolejne metody dotyczą kompleksowych analiz kości, włączając w to badania paleopatologiczne, co doprowadziło do pojawienia się w ramach archeologii ciała nurtu badań zwanego osteobiografią, zamującą się pisanie biografii jednostek na podstawie badań ich szkieletów (Robb 2001; omówienie tej koncepcji w literaturze polskiej patrz Matczak 2011). Zaś do drugiej grupy można zaliczyć badanie strojów średniowiecznych i ich poszczególnych elementów (Bazelmans 2001; Sikora 2013) czy

też strojów starożytnych z obszaru dzisiejszego Iranu (Marcus 1993) świadczących o statusie społecznym, tożsamości lub strojów nowożytnych (Tarlo 2001, 91) będących sposobem wyrażania więzi emocjonalnych i tworzenia się pamięci. Następnie do tej grupy można zaliczyć badanie ornamentyki ciała, która jest istotnym przekaznikiem informacji niewerbalnych i wyznacza status społeczny czy tożsamość. Dotyczy to tożsamości zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej, a to znaczy, że status społeczny lub tożsamość mogły być odczytywane z ciała. Rosemary Joyce (2005, 143) nazywa to tekstualizacją ciała. Kolejnymi metodami badawczymi są analiza układu rozmieszczenia artefaktów, np. w starożytnym, egipskim grobie (Meskell 1998), badanie relacji łączących ciała i obiekty w ikonografii. Badane są też prehistoryczne praktyki funeralne związane z inhumacją

i ciałopaleniem w Brytanii, które miały znaczny wpływ na konstrukcje grobów i kształtowanie krajobrazu (Barrett 1994) czy też wykonywane są analizy ikonograficzne rzeźb (Borić 2005) lub rytów naskalnych (Yates 1993).

Jak wynika z powyższych rozważań, ciało jest znaczącym przedmiotem badań archeologów związanych z różnorodnymi subdyscyplinami archeologii ugruntowanymi w rozważaniach społecznych, a przez to staje się ważnym tematem badawczym. Subdyscypliny te są powiązane ze sobą nawzajem nierzadko właśnie poprzez kategorię ciała. W dalszej części artykułu skupiam się na zaprezentowaniu interpretacji przeszłości dokonywanych przez pryzmat ciała, próbie przedstawienia definicji, czym jest ciało w archeologii oraz przedstawieniu aspektów ciała, które pozwalają na podejmowanie badań nad nim w archeologii.

SPOSOBY UJMOWANIA CIAŁA

W literaturze przedmiotu podział sposobów mówienia o ciele został zaproponowany przez Lynn Meskell (1999b; 2000a) oraz Johna Robba i Dušana Borića (2008). L. Meskell wyróżnia ciało jako artefakt oraz scenę manifestacji („scene of display”). Podział ten wskazuje na dwa bardzo ważne sposoby mówienia o ciele: ciało jako artefakt to ciało bierne, zaś ciało jako scena manifestacji to ciało, na którym uwidaczniają się różne siły. Natomiast John Robb i Dušan Borić (2008) wyróżniają ciało jako źródło, sposoby pojmowania ciała będące pod wpływem krytyki feministycznej oraz nowatorskie podejścia mówiące o doświadczanym ucieleśnieniu. Warto zauważyć, że zdecydowany przełom w postrzeganiu ciała dokonał się pod wpływem właśnie filozofii feministycznej i dzisiejsze rozważania o ciele jako reprezentacji (Meskell 1999b) czy ciele performatywnym (Borić 2005) również bazują na feministycznych teoriach płci społeczno-kulturowej.

W artykule podążam za nieco zmodyfikowanym i rozszerzonym przeze mnie sposobem pojmowania ciała według koncepcji Johna Robba i Dušana Borića oraz Lynn Meskell. Na początku prezentuję tradycyjne podejście do ciała, czyli jako źródła w takim sensie, w jakim rozumieją to R. Robb i D. Borić. Następnie omawiam filozoficzne ujęcia: ciało przedstawiane, ciało jako scena manifestacji, ciało kształtowane, ciało jako reprezentacja/ucieleśnio-

ne doświadczenie, ciało performatywne oraz ciało fraktalne jako post-nowoczesne ujęcia ciała w archeologii. Przedstawione poniżej sposoby pisania o ciele koncentrują się na analizach podobnych kategorii: gestów, postawy ciała, strojów, układu ciała w grobie w stosunku do artefaktów, jednak tym, co je różni, są inne teorie filozoficzne, socjologiczne i antropologiczne, a czasem nawet inspiracje płynące z literatury czy matematyki, wykorzystywane do konstruowania obrazu przeszłości. Bardziej szczegółowe podejście do omawianego zagadnienia cielesności w archeologii wypływa z praktyki archeologów, którzy aplikują wiele teorii filozoficznych oraz społecznych do narracji na temat przeszłości. Użycie teorii pozwala im na konkretne i specyficzne ujęcie zagadnienia cielesności w dziejach. Zatem w tej części wyróżniam sposoby opisywania ciała ze względu na teorie filozoficzne i społeczne użyte przez naukowców do analizy. Nie sposób omówić wszystkich przypadków, których jest wiele. Dlatego też na potrzeby niniejszego artykułu wyróżniam kilka najważniejszych dla archeologii sposobów postrzegania ciała. Prezentacja ta obrazuje zmiany stosowanych teorii i zmiany sposobu myślenia o ciele, jak również specjalizację w aplikowanych teoriach społecznych i konstruowanie teorii archeologicznych. Jest to również swoista historia myślenia o ciele w ramach archeologii ciała.

CIAŁO JAKO ŹRÓDŁO

Jak pisze archeolog Joanna R. Sofaer (2006), żywe ciało traktowane jest jako część osoby, jednakże śmierć przeistacza je w przedmiot i tak też archeolodzy tradycyjnie ujmują ciało: jako przedmiot badawczy, czyli źródło, które jest konstruktem umysłowym naukowców, służącym do poznawania przeszłości. W niniejszej części artykułu powołuję się na Gerarda Labudę (1957, 22), który twierdzi, że źródłami historycznymi (wliczając w to źródła archeologiczne) są „wszystkie pozostałości psychofizyczne i materialne, które będąc wytworem pracy ludzkiej, a zarazem uczestnicząc w rozwoju życia społeczeństwa, nabierają przez to zdolności odbijania tego rozwoju”.

Ciało jako źródło może być różnie klasyfikowane. W tym miejscu przytaczam kilka wybranych przykładów rozumienia ciała jako źródła. Np. historyk Ernst Bernheim zalicza szczątki ludzkie do pozostałości we właściwym znaczeniu tego słowa, zaś ikonografię do pozostałości związanych z pomnikami oraz do tradycji obrazowej (za Labuda 1957, 7; Maetzke 1986, 255). W podziale Wilhelma Bauera sfera kultury odgraniczana jest od sfery natury poprzez klasyfikowanie szczątków kostnych jako faktów antropofizycznych, zaś sztuki jako faktów umysłowych, a dokładnie źródeł obrazowych (za Labuda 1957, 11). Z kolei Erich Keyser zalicza ciało ludzkie do natury, zaś ikonografię do rzeczy, a dokładnie ujmuje ją jako pomniki życia umysłowego (za Labuda 1957, 12). Natomiast Otto Stolz zalicza ciało w postaci biologicznej do kategorii związanej z człowiekiem, a ikonografię do obrazów (za Labuda 1957, 12). Sam Gerard Labuda (1957, 30-31) klasyfikuje szczątki szkieletowe jako źródła ergotechniczne, zaś ikonografię jako źródła ergotechniczne (np. pomniki, przedstawienia figuralne itp.) oraz socjotechniczne (np. przedstawienia na monetach). Z kolei Klaus Frerichs (za Maetzke 1986, 268) ujmuje szczątki szkieletowe jako niepisane pozostałości rzeczowe naturalne, natomiast ikonografię zalicza również do niepisanych pozostałości rzeczowych, lecz kulturowych oraz niepisanej tradycji obrazowej. Rozgraniczenie pomiędzy sferą kulturową i biologiczną uwypukla również Lewis R. Binford, klasyfikując ikonografię jako wytwór ideotechniczny, zaś szczątki szkieletowe jako technomiczny (za Maetzke 1986).

Dorota Ławecka (2009, 82), autorka polskiego podręcznika dla studentów archeologii, ujmuje

szczątki ludzkie jako ekofakt, czyli fakt biologiczny, a nie artefakt, czyli nienaturalny, kulturowy fakt (ang. „artificial”). Autorka kładzie nacisk tylko na fizyczną, biologiczną sferę ciała ludzkiego, pomijając sferę kulturową. We fragmencie dotyczącym szczątków ludzkich pisze, że należą one do domeny badań antropologów. Dalej D. Ławecka podaje szczegółową typologię grobów, zaliczając je, jako te, które tworzą cmentarzyska, do kategorii stanowisk archeologicznych (Ławecka 2009, 83). Z narracji można wyciągnąć wniosek, że archeolodzy bardziej interesują się konstrukcjami grobów niż samymi szczątkami ludzkimi, które istnieją tylko w odniesieniu do grobów, nadając im w zasadzie rangę i typ, np. groby popielnicowe – nazwa pochodzi od słowa popielnica – czyli naczynia zawierającego spopielenie szczątki; groby których nazwa pochodzi od ilości szczątków: indywidualne, zbiorowe; lub nazwa oznacza wręcz brak zwłok – w przypadku cenotafów. Z tego wynika, że ciało jest ważne dla archeologów, o ile istnieje w odniesieniu do artefaktów i obiektów.

Z powyższych rozważań wyłania się dwuwymiarowość ciała jako źródła: biologiczna i kulturowa. Mając na uwadze złożoność i problematyczność tej kwestii i upraszczając, można powiedzieć, że ciało jest źródłem adresowanym, jak i nieadresowanym (Topolski 1997; Minta-Tworzowska 1998). Z kolei w postaci ikonografii może być źródłem pośrednim, zaś w postaci szczątków ludzkich źródłem bezpośrednim (Labuda 1957).

Widzę potrzebę i możliwość podjęcia próby odmiennej kategoryzacji źródeł w kontekście refleksji archeologicznej tej subdyscypliny niż te wyżej wspomniane. Zatem proponuję, aby w pierwszym rzędzie wyróżnić ze względu na sposób zachowania różne formy szczątków ludzkich: szkielety, prochy, popioły, mumie oraz inne kategorie, jak fragmenty ciał (np. relikwie), a następnie ikonografię: malarstwo figuralne; rzeźbę figuralną: idole, stele, urny twarzowe oraz obiekty będące przedłużeniem ciała człowieka, np. protezy, miecz itp. W tym wypadku takie kategorie jak szczątki ludzkie, ikonografia i obiekty będą kategoriami równorzędnymi, zaś pozostałe kategorie ich podtypami. Można także przedstawić inny podział: na źródła bliższe i dalsze oraz przedstawienia ciała. W tym ujęciu akcentowana jest bliskość lub oddalenie przedmiotów od ciała. Źródłami bliższymi ciała (bo stanowiącymi jego części) będą: szkielet, prochy. Natomiast źródła dalsze to artefakty, które mają bezpośrednią

styczność z ciałem, np. strój, ozdoby itp. Z kolei przedstawienia ciała dotyczą ikonografii.

CIAŁO PRZEDSTAWIANE

Jednym z pierwszych artykułów ukazujących aplikację teorii do rozważań o ciele w archeologii (Joyce 2005, 144) był „Frameworks for an Archaeology of the Body” Tima Yatesa (1993). Jest to praca powstała 20 lat temu i dziś uznawana może być raczej za jedną z klasycznych prac o ciele i to na dodatek o bardziej tradycyjnym podejściu do tego zagadnienia, jednak wówczas przedstawiała ważne zagadnienie z nowej perspektywy. Jej przytoczenie jest ważne dla zobrazowania historii myślenia o ciele w archeologii i postępu w konstruowaniu teorii przez archeologów.

Tekst będący pod wpływem filozofii feministycznej, psychoanalizy Jacquesa Lacana oraz filozofii Gillesa Deleuze’a i Félixu Guattariego stanowi polemikę z dotychczasowymi sposobami identyfikowania płci w archeologii. Jednak autor nie przejmuje terminologii ani słów kluczy z przytoczonych przez siebie teorii, lecz służą one jako argumenty jego krytyki współczesnego procesu nadawania znaczeń przez badaczy dotyczących płci przedstawionym postaciom w sztuce naskalnej z epoki brązu z terenu dzisiejszej Szwecji. Tim Yates porównuje typy figuralne rytów naskalnych i obserwuje ich zmiany stylistyczne. Posługuje się zestawieniami statystycznymi. Kwestionuje dotychczasową, tradycyjną praktykę badaczy wyróżniania płci polegającą na obserwacji obecności lub braku motywów fallicznych czy też broni przy poszczególnych postaciach. Autor twierdzi, że ten sposób myślenia zakorzeniony jest w naszej zachodniej kulturze i przekładanie go na przeszłość, jakby to ujął Wojciech Wrzosek (1995), uznaje za imputację kulturową, a więc nakładanie naszej współczesnej kultury na przeszłość oraz kalkę kulturową. Dalej autor krytykuje prymat płci biologicznej nad kulturową, a za ważniejszą dla człowieka uznaje tę drugą, co podsumowuje stwierdzeniem: „natura jest niepełna – musi zostać wypełniona przez kulturę” (Yates 1993, 50). Zatem nie ma naturalnej płciowej tożsamości. Tożsamość jest produkowana jako kulturowy dyskurs.

Wnioskiem płynącym z powyższych rozważań jest to, że przeszłe ciało przedstawione w ikonografii oraz jego płeć są relatywne oraz odmienne wobec

naszego dzisiejszego ich postrzegania. W przeszłości mogło posiadać inne znaczenia niż się to obecnie interpretuje poprzez pryzmat współczesnej kultury. Wobec tego ważna jest otwartość badacza na inność przeszłej kultury. Podejście Tima Yatesa zostało skrytykowane przez Lynn Meskell (1999b), która podkreśla, że w tym ujęciu ciało jest bierne i nadaje się mu znaczenia w czasie procesu badawczego.

CIAŁO JAKO POWIERZCHNIA MANIFESTACJI

Kolejnym interesującym ujęciem ciała jest ciało jako powierzchnia manifestacji czy ekran projekcji („scene of display”) władzy lub różnych form tożsamości. Jak pisze Lynn Meskell (1999b), takie pojmowanie ciała dominuje w archeologii śródziemnomorskiej, Bliskiego Wschodu (np. Marcus 1993, 1996; Winter 1996) oraz Egiptu, ale uważam, że możemy je odnaleźć i w archeologii polskiej (Sikora 2013). W tej opcji, archeolodzy koncentrują się głównie na analizach postawy ciała, gestów, strojów i seksualności.

Lynn Meskell (1999b) twierdzi, że koncepcja ciała jako powierzchni manifestacji wyrasta, jednak niebezpośrednio, z idei Michela Foucault uwikłania ciała w dyskurs władzy. Dyskurs władzy odzwierciedla się na ciele i może być analizowany jako przejaw projektowania czy manifestacji (Meskell 1999b, 45). Ciało w ujęciu M. Foucault (1998) to ciało ujarzmione, poddane blokowaniu, przedmiot władzy i polityki, to powierzchnia czy scena („scene”) kulturowego zapisu zdarzeń, manifestacji („display”) sił. Ponadto Irene Winter (1996) inspirowane koncepcjami Judith Butler, jednak nie eksploruje ich zanadto.

Michelle I. Marcus (1993, 1996) zadaje pytanie: poprzez jakie elementy stroju konkretnych grup społecznych manifestowana („display”) była władza? Autorka analizuje ikonografię artefaktów, głównie szpil (Marcus 1993) czy plaketek (Marcus 1996) odnalezionych w grobach pochodzących z irańskiego Azerbejdżanu i datowanych na 1100-800 r. p.n.e. Stara się ukazać sposoby akcentowania tożsamości na zasadzie odróżniania strojów przeszłych grup społecznych i całych społeczeństw. Zatem celem artykułu jest ukazanie tożsamości płciowej, etnicznej czy społecznej. Ciało jawi się jako medium komunikacji, powierzchnia manifestacji tożsamości społecznej i kulturowej, wewnątrz- i zewnątrzspołecznej, poprzez strój, a dokładnie szpile

(Marcus 1993). I tak, np. szpile z zoomorficznymi główkami w kształcie lwów miałyby symbolizować prestiż, władzę oraz ochronę i być związane z elitą społeczną. Strój wyznacza dziedziczną pozycję społeczną, mającą na celu manifestację siły, prestiżu, władzy. Ciało samo w sobie nie odzwierciedla tożsamości, tożsamość jest konstruowana na ciele w odniesieniu do kogoś z innej grupy, poprzez różnice w wyglądzie.

Podobną strategię badawczą co M. I. Marcus przyjmuje Jerzy Sikora (2013), pisząc o głowie i elementach ubioru oraz biżuterii z nią związanych jako nośnikach informacji o tożsamości płciowej, etnicznej i klasowej we wczesnym średniowieczu. Jednakże autor idzie dalej niż M. I. Marcus i zaznacza, że ciało oznakowane było poprzez artefakty prezentujące konkretny styl będący aktywnym sposobem komunikacji. Styl, a więc kultura materialna jest aktywna i oddziałuje na członków innych grup etnicznych, płciowych czy klasowych. Zatem to ciało samo w sobie jest bierne i staje się nośnikiem ozdób i części ubioru, które aktywnie komunikują informacje.

Irene Winter (1996) pisze o przedstawieniu Naram-Sina na steli zwycięstwa. Autorka pokazuje, jakie cechy władcy były manifestowane w wizerunku jego ciała na steli: płodność – przez przedstawienie odpowiedniej budowy ciała; pomyślność – przez zaznaczenie naszyjnika, ukształtowanie odpowiednich kształtów ucha; witalność – przez zaznaczenie brody, szerokiej klatki piersiowej, męskiego ułożenia ciała; oraz atrakcyjność. Taki sposób przedstawienia ciała był związany zasadniczo ze zmianą stylu w sztuce. Na steli ciało władcy jest zarazem ciałem politycznym, publicznym, jak i personalnym. Innymi słowy: autorka ukazuje zwycięstwo w bitwie nad wrogiem poprzez odpowiednie wyobrażenie ciała władcy.

Lynn Meskell (1999b) krytykuje ujmowanie ciała na wzór M. Foucault, ponieważ, jak twierdzi, jest to podejście androcentryczne, prezentujące ciało jako byt pasywny i podległy władzy, która go obezwładnia. W tym ujęciu ciało po prostu ukazuje tożsamość, która jest na nim konstruowana, nie jest zaś miejscem doświadczenia. Ciało według koncepcji M. Foucault jest biernym narzędziem kontroli nad społeczeństwem (Borić, Robb 2008, 4). Jest ono konstruowane społecznie, poprzez nadawanie mu znaczeń za pomocą np. szpil, ale samo w sobie nie stanowi miejsca doświadczenia, tylko manifestuje pewne siły i znaczenia. Być może, takie tota-

lizujące władzę odczytanie myśli M. Foucault jest wynikiem jej specyficznego zaadaptowania na potrzeby nauki amerykańskiej, która firmuje użyteczność teorii, o czym pisze Ewa Domańska (2012). Badaczka zwraca uwagę, że amerykański sposób odczytania myśli M. Foucault, który przeszedł do nauki polskiej, nie daje nadziei na wyswobodzenie człowieka (a więc i ciała) z determinizmu władzy i że jest to w pewien sposób błędne odczytanie jego idei. Zapewne dlatego dla L. Meskell takie podejście do ciała jest niewystarczające. Wykorzystanie też M. Foucault to jednostronne ujęcie ciała, co zostało skrytykowane przez archeologów, którzy zaakcentowali sprawstwo ciała, jego aktywny wymiar w oddziaływaniu na otoczenie oraz doświadczenie, co widać w dalej omawianych w artykule koncepcjach (patrz: „Ciało jako reprezentacja/ucieleśnione doświadczenie” i „Ciało performatywne”).

CIAŁO KSZTAŁTOWANE

John C. Barrett w niezwykle ciekawej książce „Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC” (1994) analizuje zmiany procesów społecznych przebiegających w Brytanii w latach 2900-1200 p.n.e. Głównym pytaniem badawczym jest to, w jaki sposób ciało było wykorzystywane w praktykach rytualnych, jaki był ich cel i jaki miało to wpływ na krajobraz? Rozważania zakorzenione są w teorii strukturacji Anthony’ego Giddensa i teorii habitusu Pierre’a Bourdieu oraz fenomenologii. Przedmiotem rozważań są architektura megalityczna, np. Avebury, Stonehenge; sposoby pochówków; artefakty oraz domostwa.

Autor za ciało uznaje szczątki szkieletowe oraz prochy zmarłych i pisze o nich w kontekście krajobrazu („landscape”). Po pierwsze, ciało znajduje się wewnątrz konstrukcji grobowych: kurhanów, kręgów kamiennych, a poprzez umiejscowienie grobów w krajobrazie staje się również poniekąd jego częścią. Po drugie, konstrukcje grobowe są „locale”, czyli specjalnym, ważnym miejscem nadawania znaczeń poprzez odbywanie praktyk rytualnych (Marciniak 2006): funeralnych, podczas których martwe ciało odgrywa znaczącą rolę, ponieważ to za pomocą ciał owe rytuały są dokonywane oraz to właśnie martwe ciała są im poddawane. John C. Barrett wspomina tu o dwóch rytach funeralnych: szkieletowym oraz popielnicowym. Owe rytzy, niewątpliwie miały wpływ na kształtowanie

zmarłego ciała poprzez formę zachowania szkieletu czy też spopielenie, co z kolei miało znaczący wpływ na konstrukcje grobów, a przez to kształtowanie krajobrazu. „Podstawowy związek między architekturą a ciałem polega na jego umiejscowieniu oraz orientacji” (Barrett 1994, 18). Ciało w tym ujęciu jawi się również jako miejsce odzwierciedlające poglądy religijne członków społeczeństwa oraz jako symboliczny zasób (Barrett 1994, 112), który pozwala na przededefiniowanie relacji między żywymi. Z drugiej strony ciało jest miejscem zmysłowego doświadczania przestrzeni: krajobrazu (Barrett 1994, 13-14). Ciało pojawia się w kontekście teorii habitusu Pierre’a Bourdieu, który mówi o procesach uczenia się jednostki, jak zachowywać się w społeczeństwie. Według J. C. Barretta, uczenie się zachodzi w wyniku doświadczenia zmysłowego przestrzeni, zapamiętywania krajobrazu oraz formułowania oczekiwań wobec przyszłości. Zatem człowiek doświadcza przestrzeni poprzez uczestniczenie w praktykach rytualnych, przechodzenie obok grobów megalitycznych czy ich kontemplację.

Jak wynika z powyższych rozważań, ciało w tym ujęciu jest rozpatrywane jako część krajobrazu. Jest ukazane zarówno jako bierny element poddany praktykom społecznym, które je tworzą oraz jako element aktywny, w którym człowiek doświadcza krajobraz. Zasadniczo elementem aktywnym są praktyki społeczne, które mają moc kształtowania ciała (w formy szkieletu czy też spopielenia go), jak i krajobrazu. Podejście autora jest nowatorskie, ponieważ łączy w narracji ważne dla archeologów elementy: krajobraz, sposoby pochówku oraz rytuał.

To podejście było krytykowane przez badaczy (np. Meskell 1999b) ze względu na analizę materiału w kontekście masowych praktyk społecznych oraz tworzenie metanarracji. Lynn Meskell widzi ciało jako miejsce indywidualnego, żywego doświadczenia. Ponadto, badaczka wskazuje, że autor posiada zbyt mało danych dotyczących analizowanej epoki, aby jego interpretacja była prawomocna.

CIAŁO JAKO REPREZENTACJA/UCIELEŚNIONE DOŚWIADCZENIE

Takie ujęcie ciała opiera się na fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego oraz na feministycznych teoriach Judith Butler i Elizabeth Grosz,

a w archeologii promowane jest zwłaszcza przez Lynn Meskell (1999b, 2000a).

Niezaprzeczalnym plusem eksploatacji teorii M. Merleau-Ponty’ego przez archeologów jest to, że prezentuje on myślenie historyczne o człowieku i jego ciele, tzn. zwraca uwagę na to, że ciało jest zapisem zdarzeń życiowych. Ciało magazynuje przeżycia z przeszłości (Jakubowska 2009). Maurice Merleau-Ponty zwracał szczególną uwagę na percepcję jako sposób nawiązywania kontaktów przez ludzi oraz doświadczania świata, bowiem zachodzi ono w ciele człowieka. Ciało jest realnie doświadczane. Jest to możliwe, ponieważ w wyniku konstruowania ciała uwidacznia się ucieleśnione doświadczenie („embodied experience”), tzn. doświadczeniem jest powtarzalność czynności, które pozostawiają ślad na i w ciele, przez to je tworząc. Maurice Merleau-Ponty pojmował człowieka jako dialektyczne zespolenie materialnego ciała i niematerialnej duszy. Ta jedność potwierdza się w codziennym doświadczeniu, we wzajemnym wpływie psychiki i fizjologii na siebie, w odczuciach cielesności i samoświadomości umysłu. Jak pisze Lynn Meskell, ciało nie może być sprowadzone tylko do ucieleśnienia (1999, 13). Ciało jest raczej reprezentacją, żywym doświadczeniem, które tworzą natura, społeczeństwo, kultura i psychika człowieka, bowiem „Doświadczenie ciała samo jest pewnym przedstawieniem” (Merleau-Ponty 2001, 93-94).

Lynn Meskell (1999b) korzysta z bogactwa źródłowego starożytnego Egiptu i pokazuje ciało jako kulturę materialną w formie ikonografii, opiera się również na źródłach pisanych. Ciało to dla niej rama, w której tworzona jest koncepcja tożsamości. Jak twierdzi, w starożytnym Egipcie człowiek postrzegany był jako jedność złożona z wielu części. Dlatego też autorka prezentuje ciała fragmentaryczne: przedstawienia na amuletach, darach wotywnych, plakietkach oraz opisy ciał, które dotyczyły poszczególnych ich części odsyłających do całości – człowieka. Przykładem jest serce, które stanowiło siedzibę wolnej woli, sił, odwagi, podejmowania decyzji i działania, które odsyłało do ucieleśnionej jednostki i jej tożsamości. W czasie rytuałów funeralnych, którym poddawane było ciało, poszczególne jego części stawały się jakby niezależnymi jednostkami i były traktowane jak całe ciało. Ponadto, doświadczenie świata i innych zachodziło w ciałach żałobników, którzy z żalu z powodu śmierci golili głowy, ścinali lub wyrwali sobie włosy z głowy, posypywali głowy popiołem,

drapali twarz czy też rozdzielali szaty. W ten oto cielesny sposób jednostki doświadczały swojej indywidualnej tożsamości. Zaś emocje towarzyszące rytuałom, np. żal, były podstawą do przeżycia doświadczenia bycia sobą (Meskell 1999b, 130).

Jakkolwiek pisanie o emocjach w archeologii i opieranie na nich interpretacji przeszłości wydaje się być ciekawe, to z powodu niewystarczającej ilości danych oraz naszej dzisiejszej niemożności zrozumienia emocji przeszłych ludzi wydaje się być również wątpliwe. Częstość interpretacji emocji opiera się na empatii wobec przeszłych ludzi, co powoduje narzucanie współczesnej kultury, emocji i odczuć na przeszłość (Parker Pearson 2011).

Rosemary Joyce (2005) zwraca uwagę, że pojmowanie ciała jako reprezentacji związane jest ze strojem, ornamentyką i tożsamością. Tożsamość zakłada pewną identyczność, jak i różnicowanie. Dlatego też Lynn Meskell (1999b) rozwija koncepcję ciała zróżnicowanego. Wywodzi się ona z idei archeologii różnicy, inności („archaeology of difference”). Zakłada istnienie jednostek w społeczeństwie, które są inne, na przykład pod względem etnicznym, statusu społecznego, płci czy wieku. Zatem zróżnicowanie dotyczy różnych i indywidualnych rodzajów tożsamości, które są reprezentowane w ciele i ucieleśniane.

CIAŁO PERFORMATYWNE

Archeolodzy chcący połączyć podejście do ciała jako aktywnego podmiotu z ucieleśnionym doświadczeniem wykorzystują koncepcję ciała performatywnego (Joyce 2005, 145). Jak pisze Caroline W. Bynum (2002, 75), performatywna koncepcja ciała wyłania się ze studiów feministycznych, np. Judith Butler, która w swoich koncepcjach w znacznej mierze oparła się na tezach Michela Foucault, Julii Kristevy oraz Simone de Beauvoir (2003). Punktem wyjścia rozważań J. Butler jest zdanie Simone de Beauvoir (2003, 299): „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi”. Judith Butler prezentuje konstruktywistyczne podejście do płci. Radykalizując opozycję między płcią kulturową („gender”) a płcią biologiczną („sex”), stwierdziła, że płeć to konstrukcja, której nie należy traktować wiążąco, ale którą należy rozpatrywać z perspektywy danego czasu i historii. Badaczka zdaje się mówić, że naszą „gender” definiuje nie to, czym jesteśmy, ale raczej to, co robimy, jak się zachowujemy,

co – w sposób performatywny – chcemy pokazać innym. Zatem ciało performatywne to ciało będące wynikiem praktyk odgrywania ról („performance”), ciągle konstruujące się społecznie i kulturowo w wyniku powtarzania na nowo pewnych czynności. Zatem ciało jest zmienne, kreowane. Powoduje to zakwestionowanie esencjalistycznego pojmowania tożsamości, które nie są nam dane, lecz wytwarzane społecznie poprzez podejmowanie praktyk. Do takiego rozumienia odnosi się część artykułu Rosemary Joyce „Performing the Archaeological Body” (2005, 145-150). R. Joyce sprzeciwia się twierdzeniu o biologicznym determinizmie płci i twierdzi, że płeć, podobnie jak tożsamość, jest społecznie konstruowana, przez co ciało zyskuje performatywne znaczenie. Powtarzalność czynności konstytuujących ciało skutkuje ucieleśnionym doświadczeniem. W ten oto sposób aktywnie działający podmiot doświadcza świat poprzez podejmowane praktyki społeczne. Dlatego można mówić o ucieleśnionych praktykach.

Jako przykład praktykowania archeologii ciała w takim ujęciu, prezentuję dwie prace: pierwszą autorstwa Rosemary Joyce „Beauty, Sexuality, Body Ornamentation, and Gender in Ancient Meso-America” (2002) oraz drugą autorstwa Dušana Boricia „Body Metamorphosis and Animality: Volatile Bodies and Boulder Artworks from Lepenski Vir” (2005). R. Joyce łączy tematykę performatywnego ciała z „gender” i porusza wątek dorastania w kulturze Azteków w XVI wieku. Wykorzystuje przede wszystkim analizy ikonograficzne oraz analizy sposobu pochówków. Jednakże wspiera się także tekstami pisanymi, których autorami byli zarówno hiszpańscy kolonizatorzy, jak i Aztekowie. Analiza prowadzona jest poprzez porównywanie strojów, ornamentyki ciała, fryzur oraz innych modyfikacji ciała, które mogą zostać rozpoznane w źródłach (Joyce 2002, 81). Autorka opiera się na analogiach etnograficznych z obszaru Oceanii oraz współczesnych teoriach z zakresu badań „gender” autorstwa Judith Butler. Za pomocą tychże teorii stara się zwerifikować koncepcje etnograficzne i zaaplikować je na grunt archeologiczny. W ten sposób R. Joyce postuluje połączenie nauk w ramach studiów nad „gender”. Proponuje szerokopłaszczyznowe badania nad ciałem społecznym w celu wychwycenia różnorodnych procesów, jakim poddawane jest ciało ludzkie w czasie życia jednostki.

Pod względem źródłowym ciało dla R. Joyce to przede wszystkim to, co się na nim znajduje,

czyli strój, fryzura, ornamentyka, zarówno w odniesieniu do ikonografii, jak i szczątków ludzkich znajdujących się w grobach. R. Joyce pokazuje, jak wygląd zewnętrzny wskazywał na wiek, płeć, status społeczny oraz osiągnięcia danego człowieka. Przedstawia biografie poszczególnych członków społeczeństwa: od dzieciństwa, przez młodość po okres starczy. Twierdzi, że z dorastaniem wiąże się przechodzenie przez rytuały przejścia, co z kolei dotyczy takich zagadnień jak płeć, wiek, status społeczny i osiągnięcia życiowe.

Autorka posługuje się trzema kluczowymi pojęciami, którymi są: manipulacja („manipulation”), performatywna płeć społeczno-kulturowa („performative gender”) oraz upiększanie („beautification”). Manipulacja ciała to inaczej nadawanie znaczenia ciała poprzez jego zmiany: fryzury, stroju, kolczykowanie lub tatuowanie. Ciało staje się i określa człowieka w drodze manipulacji. Na drodze modyfikacji ciała osobnik z dziecka będącego jeszcze nie w pełni człowiekiem, członkiem społeczności, stawał się pełnowartościowym dorosłym. W wyniku zmian ciało stawało się medium czy też mapą tożsamości, z którego pobratymiec odczytywał, z kim ma do czynienia, jaka była historia życia tego człowieka, kim on był i jaki miał status społeczny. I tak np. strój traktowany jest przez badaczkę jako tekst dokumentujący stawanie się społecznej osoby i jej indywidualnej tożsamości oraz jako „social skin” różnorodnych społeczeństw Mezoameryki (Joyce 2002, 83). Jednakże to ułożenie włosów posiadało największą moc komunikowania statusu społecznego. Zatem komunikacja zachodzi poprzez wygląd ciała jako takiego i odbywa się dzięki odpowiednim strojom, ornamentyce ciała (tatuazom, kolczykowaniu, malowaniu twarzy), fryzurom, innym modyfikacjom, a także w tańcu rytualnym oraz podczas śpiewu, kiedy to przedstawia się upiękzone ciało. Ponadto, ciało służy do wykształcenia performatywnej tożsamości płciowej, która tworzona jest podczas powtarzania i odgrywania rytuałów przejścia w ciągu całego życia jednostek. W ramach tych praktyk społecznych, w celu osiągnięcia odpowiedniej tożsamości, ciało poddawane było procesowi upiększania („beautification”). Proces ten ma na celu zwrócenie uwagi na konkretną jednostkę i podniesienie jej wartości w społeczeństwie.

Z kolei Dušan Borić (2005) przedstawia mezo-neolityczne stanowisko w Lepenskim Virze w dolinie Dunaju, na północno-centralnych Bałkanach,

datowane na lata 6300-5500 p.n.e. Przedmiotem analizy są rzeźby kamienne przedstawiające byty będące skrzyżowaniem ludzi i ryb, znajdujące się w obiektach oraz dookoła nich. Na podstawie teorii Anthony’ego Giddensa, George’a Bataille’a i koncepcji metamorfozy Franza Kafki, autor rozwija koncepcję cielesnej metamorfozy między ludźmi a rybami, która miała zostać przedstawiona w sztuce ludności zamieszkującej Lepenski Vir. Ciało to rzeźba w głazie przedstawiająca hybrydę: człowieka-rybę. Dušan Borić przyznaje moc sprawczą owym rzeźbom (2005, 47). Pytania badawcze, jakie sobie stawia, są następujące: w jaki sposób sztuka odzwierciedla cykle życiowe łączące ludzi i zwierzęta? W jaki sposób w sztuce zostało ucieleśnione społeczne sprawstwo (Borić 2005, 36)? Przemiany (metamorfozy) dotyczą stawania się, czyli zyskiwania nowej tożsamości. Korelacja ikonografii z pewnymi grupami wiekowymi ma pokazać proces stawania się osoby w trakcie idealnego cyklu życiowego (Borić 2005, 61). Z drugiej strony, autor wskazuje, iż w tamtym społeczeństwie istniał system totemiczny, w którym ryby stanowiły totemy i dlatego nową zwierzęcą tożsamość zyskuje się w czasie śmierci, kiedy to dochodzi do przekształcenia człowieka w hybrydyczny byt ludzko-zwierzęcy. W artykule D. Borić nową tożsamość stanowi hybrydyczność, czyli przekształcenia ludzko-zwierzęce. Jednak hybrydyczność to częściowe przekształcenie tożsamości, zaś przemiana (metamorfoza) to zupełne przekształcenie tożsamości (Borić 2005, 55). W ujęciu autora, ciało poddawane jest zmianom zarówno ponadterytorialnym, związanym z pojmowaniem ciała między-kulturowo oraz z indywidualną biografią człowieka (Borić 2005, 52). Zatem widać tu podwójną relację człowieka, która odzwierciedla się w ciele: w odniesieniu do innych oraz do siebie samego. W ten sposób D. Borić stara się ukazać szersze tło przemian społeczno-gospodarczych związanych z procesem neolityzacji. W zupełnie inny niż dotychczas sposób pokazuje proces neolityzacji zachodzący w Lepenskim Virze w dolinie Dunaju, który jak twierdzi, zachodził opornie.

CIAŁO FRAKTALNE

Zupełnie nowym i innym, a przez to godnym uwagi ujęciem jest ciało fraktalne. Fraktal to pojęcie zapożyczone z matematyki, które Chris Fowler stara się wykorzystać do heurystycznej analizy,

by zbadać, jak różne kulturowe rozumienia ciała i osoby funkcjonują w społeczeństwie (Fowler 2008). Jednak wspomaga się w sposób zasadniczy antropologicznymi ujęciami ciała fraktalnego. Autor twierdzi, że fraktalne postrzeganie ciała skupia się na analizach ciał fragmentarycznych, ponieważ użycie takiego podejścia pozwala na ujmowanie fragmentu ciała jako odsyłającego do większej całości: ciała lub społeczeństwa. Ciałem może być ciało jednostki, klan, a także dar w postaci przedmiotu.

W kontekście archeologicznym fraktale dotyczą wzorów społecznych składających się z kombinacji form, substancji, części oraz całości, które są przekazywane przez pokolenia (Fowler 2008, 53). Wzór fraktalny jest tworzony przez różne elementy połączone ze sobą relacjami. Wynikiem relacji fraktalnych jest osoba fraktalna, czyli osoba tworzona przez relacje do innych osób. W ten sposób kształtuje się sieć relacji międzyludzkich, których wzorce są powielane na przestrzeni czasu. Np. ciało będącemu fraktalem nadawane są znaczenia związane z przejściem do nowego statusu społecznego w czasie rytuału. Nadawane ciału znaczenia tworzą jakby relację fraktalną z innymi ciałami. Ponieważ znaczenie jest związane z tradycją, można zauważyć, że jednostka, której nadano owe nowe znaczenia, będzie podobna do innych jednostek jej współczesnych, jak także do jej poprzedników i następców. W ten oto sposób relacja fraktalna zostaje uwidoczniona. Fraktalność zakłada powtarzalność, a to skutkuje długim trwaniem w kulturze, ponieważ znaczenia nadawane ciału oraz relacje międzyludzkie są powielane społecznie na przestrzeni czasu. Innymi słowy, tworzący się w ten sposób wzór fraktalny to wzór kultury.

Aby zaprezentować teorię, autor przedstawia praktyki pogrzebowe z czasów wczesnego neoli-

tu w Wielkiej Brytanii. Opiera się na badaniu architektury funeralnej, sposobów ulokowania ciała w grobach oraz wyposażenia grobowego i twierdzi, że te elementy są fraktalami. Zaś tworzywo, z jakiego zostały wykonane oraz sposób ich ulokowania, tworzą relacje fraktalne. Twierdzi on, że ciało żywego człowieka było swoistym naczyniem, które ulegało zniszczeniu w czasie śmierci i przekształceniu w pewien rodzaj nowej materii. Zarówno żywe ciało, jak i naczynia wkładane do grobów oraz same groby stanowiły kompozycję różnych elementów, fragmentów, co powodowało, że były fragmentaryczne-fraktalne. Naczynia, jak i groby, zawierały w sobie kawałki kwarcu, które zostały wydobyte z ziemi. Dodatkowo naczynia produkowane były z gliny. Owe naczynia oraz szczątki ludzkie zostały zdeponowane w grobach. Z kolei groby były częścią krajobrazu skomponowanego właśnie z wielu innych grobów, strumieni, wybrzeża, skał. Zatem ciało ludzkie oraz poszczególne elementy kultury: naczynia ceramiczne, konstrukcje grobowe stanowiły pewną jedność, wzór. W ten sposób jawią się powiązania fraktalne.

Autor argumentuje, iż mimo że samo pojęcie fraktalności jest nowe w archeologii, tak naprawdę stanowi konceptualizację od dawna poruszanych problemów badawczych związanych z tworzeniem tożsamości, relacji między ludźmi a obiektami oraz przekazywania kultury (Fowler 2008, 48). Jak widać, jego propozycja nawiązuje do pracy J. C. Barretta: pokazuje, w jaki sposób ciało staje się częścią krajobrazu. Propozycja Ch. Fowlera stanowi eklektyczne, alternatywne i nowatorskie podejście do humanistycznych rozważań na temat ciała w archeologii. Pokazuje, w jaki sposób humanistyka może czerpać z nauk ścisłych w wyjaśnianiu przeszłości.

ASPEKTY CIAŁA

W tej części artykułu przedstawiam mój sposób pojmowania ciała w archeologii, oparty na (re)konstrukcji pojmowania ciała prezentowanego przez poszczególnych badaczy. Jest to propozycja postrzegania ciała obejmująca kluczowe, moim zdaniem, dla archeologii jego aspekty. Aspekty te mogą być uważane za uniwersalne i właśnie dlatego powodują, że badanie ciała jest w ogóle możliwe w archeologii, iż staje się ono źródłem, dzięki czemu archeolodzy mogą tworzyć różnorodne ujęcia

teoretyczne ciał w swoich narracjach. Twierdzą, że ciało jest historycznym, materialnym, biologiczno-kulturowym, performatywnym, zmiennym i ograniczonym bytem. Ponadto, posiada złożoną tożsamość, na którą składają się takie kategorie jak: płeć biologiczna czy kulturowa, wiek, klasa społeczna, etnos, rasa czy status społeczny. To, co jest jednak kluczowe dla archeologów w poznawaniu przeszłości poprzez pryzmat ciała, to jego historyczność, zmienność oraz materialność i właśnie te elementy

powodują, że ciało staje się źródłem do poznawania przeszłości. Jednak ciało nie jest dane w sposób bezpośredni. Dlatego w archeologii jest ono metaforą.

We „Wstępie” do monografii na ten temat „Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality”, redaktorzy przytaczają kilka ważnych dla archeologów aspektów dotyczących ciała, a pochodzących z innych nauk (Hamilakis, Pluciennik, Tarlow 2001). Za Michelelem Foucault twierdzą (Hamilakis, Pluciennik, Tarlow 2001, 7-8), iż przede wszystkim ciało jest bytem historycznym, co oznacza, że sposoby jego traktowania, zarządzanie nim ma swój początek w historii (lub raczej prehistorii) rodzaju ludzkiego, trwa i zmienia się pod wpływem wielu czynników. Również Rosemary Joyce podkreśla historyczność ciała. Piśze, że „różne formy ucieleśnienia były historycznie produkowane, reprodukowane i przetwarzane” (Joyce 2005, 140). Ten sposób myślenia potwierdza również Joanna R. Sofaer (2006). Zatem ciało ma swój wymiar dziejowy i to, w jaki sposób traktujemy swoje ciała dzisiaj, jest wynikiem wielowiekowej tradycji.

Kolejne zagadnienie dotyczące ciała odzwierciedla długi w archeologii spór między naturą a kulturą. Z prac dotyczących ciała w archeologii wyłania się obraz ciała kulturowego. Biologiczne podejście do niego zostało przełamane wraz z pierwszymi artykułami traktującymi o ciele, które wyłaniały się z archeologii płci społeczno-kulturowej. Np. Tim Yates (1993) był jednym z pierwszych, którzy w ten sposób zaczęli pisać o ciele. Można zatem zaobserwować odejście od pisania o ciele jako bycie biologicznym, a przejście do jego ujęcia kulturowego (np. performatywne ujmowanie ciała, które prezentuje Dušan Borić 2005). W takiej perspektywie ciało jest powierzchnią manifestacji, ucieleśnieniem, stawaniem się (jakkolwiek to ujmemy w zależności od przyjętej teorii) tożsamości, zazwyczaj właśnie kulturowej tożsamości płciowej (podczas gdy płeć biologiczna zostaje zakwestionowana, np. Yates 1993).

Jednakże obecnie badacze próbują zespolic te dwie, jakby się wydawało, odmienne sfery. Y. Hamilakis, M. Pluciennik i S. Tarlow (2001) powołują się na tezy Timothy’ego Ingolda (2000), który twierdzi, że ciało jest bytem biologiczno-kulturowym. Rozumienie ciała w archeologii zdaje się zatem zmierzać w stronę komplementarnych ujęć biologiczno-kulturowych, gdzie wskazuje się, że

nie ma potrzeby rozdzielać tego, co pochodzi od natury, od tego, co kulturowe. I tak, np. wspomniany Timothy Ingold (2000) zastanawia się, jak czynniki biologiczne i kulturowe łączą się w ciele. Twierdzi, że ciało to organizm biologiczny, ale umysł też ma na niego wpływ, a ciało i umysł tworzą razem osobę. Również Chris Fowler, zadając pytanie „co archeolodzy rozumieją pod pojęciem ciała?” (2001, 47), stwierdza, że ciało najczęściej rozumiane jest jako „kulturowo i biologicznie sformatowana matryca, w której żyją ludzie” (tamże). Także Joanna R. Sofaer (2006) jako bioarcheolog zwraca uwagę na połączenie natury i kultury w tworzeniu ciała. Zarówno rośnięcie, jak i choroby, które w większości wypadków należą do sfery biologicznej, mają zasadniczy wpływ na kulturowe kształtowanie się ciała. Dlatego też można powiedzieć, że ciało funkcjonuje w dwóch wymiarach – biologicznym oraz kulturowym. Stąd wniosek Joanny R. Sofaer, że ciało należy do kultury, jest częścią kultury materialnej, jak pokazują np. badania nad szczątkami ludzkimi: modyfikacjami głów, które w sposób zasadniczy wpływają na biologiczną sferę ciała itp. Kultura i natura to dwie nierozzerwalne sfery życia człowieka. To, co proponuje J. R. Sofaer, można uznać za próbę zaakcentowania wymiaru kulturowego biologicznego ciała. Z kolei Rosemary Joyce (2005) i Lynn Meskell (1999b, 36) powołują się na Elizabeth Grosz, która definiuje ciało jako „konkretną, materialną żywą organizację organów, nerwów, kości i substancji, które tworzą całość poprzez fizyczny i społeczny zapis powierzchni ciała” (1995, 104). Wyróżnianie i doszukiwanie się początku czy końca sfery biologicznej czy kulturowej w ciele nie ma sensu, ponieważ te dwie sfery ściśle się przenikają i konstytuują nawzajem, tworząc całość (Sofaer 2006). W związku z tym można powiedzieć, że wpływ biologiczny staje się kulturowym, zaś kulturowy biologicznym (tamże). To zatarcie granic dobrze jest widoczne na przykładzie chorego czy ułomnego człowieka, który poprzez swoją chorobę zostaje zaklasyfikowany do pewnej grupy społecznej ułomnych czy niepełnosprawnych i jego ciało oznakowane jest różnymi przyrządami ułatwiającymi mu życie (np. poruszanie się itp.). I tak chorzy na trąd w średniowieczu byli lokowani w osobnym kontekście, czyli w leprozoriach, a ich ciała naznaczone odpowiednimi ubraniami czy też przyrządami (dzwonkami) tak, aby inni, tzn. zdrowi mogli ich rozpoznać. Zaakcentowanie zarówno wymiaru biologicznego, jak i kulturowego ciała wydaje się

być podstawowe dla archeologii ciała, ponieważ wielu badaczy, zwłaszcza inspirujących się teoriami feministycznymi (Meskell 2000a, 2000b), zdaje się uwypuklać jedynie sferę kulturową.

Kolejnym wartym rozważenia aspektem ciała jest jego materialność. Joanna R. Sofaer (2006) proponuje ujęcie ciała pod postacią szczątków szkieletowych jako kulturę materialną. Zarówno żywe, jak i martwe ciała posiadają materialność i dlatego archeolodzy mają dostęp do badania przeszłości poprzez nie. Materialność jest wynikiem myślenia o ciele, człowieku oraz o świecie, a także podejmowanych działań związanych z tymże myśleniem. Joanna R. Sofaer (2006, 65), Judith Butler, Rosemary Joyce (2002) oraz Lynn Meskell (1999b) wskazują, że materialność konstruowana jest w trakcie praktyk społecznych: zakładania strojów przeznaczonych dla osób konkretnej płci czy konkretnego wieku. Zatem jest to materialność performatywna. Ciału nadawane są znaczenia społeczne w trakcie odbywania praktyk społecznych, które są częścią szeroko rozumianej kultury. Jakkolwiek można się zgodzić z pojmowaniem ciała jako materialności, to ujmowanie go jako kultury jest zbytym wyolbrzymieniem jednego z jego aspektów.

Ciało nie jest statyczne, lecz poprzez uwikłanie w sieć relacji, zmienne (Ingold 2000, 240; Sofaer 2006). To, jak niejednoznaczne i zmienne jest ciało, ukazuje projekt zorganizowany przez archeologów i antropologów społecznych z Uniwersytetu w Cambridge oraz Uniwersytetu w Leicester pt. „Changing Beliefs of the Human Body” („Zmienne postrzeganie ludzkiego ciała”)³. Projekt oraz towarzysząca mu wystawa „Assembling Bodies” pokazują zmienną percepcję ciała oraz różnorodne jego aspekty i chciałoby się rzec „wcielenia”: ciało jako hybryda ludzko-zwierzęca, ciało jako figurka, ciało jako kosmos, ciało jako mechanizm czy też ciało jako molekularny model DNA. Zatem, jak można przeczytać na stronie internetowej poświę-

conej wystawie (www.maa.cam.ac.uk/assembling-bodies), ciało jest wynikiem nagromadzenia i zebrania pewnych elementów w konkretnym celu, np. uprawomocnienia ciała – co ma oddawać trudne do przetłumaczenia na język polski angielskie słowo „assemble” (gromadzić, grupować, montować) zawarte w tytule wystawy. Ciało samo w sobie jako byt biologiczno-kulturowy jest złożone z wielu kategorii. Zaś jego zmienna percepcja przez wieki wpływa na jeszcze większą jego złożoność. W tym kontekście postrzeganie ciała poprzez czas i przestrzeń stanowi pewną sieć percepcji. Wystawa ma na celu wzbudzenie refleksji nad postrzeganiem naszych własnych ciał, a przez to naszego własnego bytu w świecie. Ponieważ my również przez naszą cielesność jesteśmy częścią owej różnorodności nagromadzenia i montażu (ang. „assembly”). Konstruowanie ciał uwypuklają podejmowane przez ludzi codziennie czynności: mierzenie ciała, wsłuchiwanie się w nie, przedstawianie go w sztuce, badanie, ustanawianie relacji między ciałami, przeszczepianie części ciała czy rozprowadzanie podobizn ciał. Zaś zmienność postrzegania zależna jest choćby od polityki (Herle, Elliott, Empson 2009). Ponadto, projekt „Changing Beliefs of the Human Body” oraz jego przedstawienie w formie wystawy pozwalają uzmysłwić sobie różnice dzielące naszą współczesną kulturę, w której uosobieniem, kwintesencją ciała jest model DNA, od np. kultury ludności Papui Nowej Gwinei, w której to ciało było przedstawiane przez np. kukłę związaną z praktykami pogrzebowymi. Zarówno model DNA, jak i kukła są prototypami ciał ludzi w obrębie kultury, w której zostały wytworzone. Projekt obrazuje granice przeszłej i współczesnej kultury oraz możliwości technologiczne wpływające na postrzeganie świata i nas samych.

Jednak ciało posiada też pewne granice: kulturowe, takie jak status społeczny, np. dana osoba nie może być poddana rytuałowi przejścia, który nie jest związany z jej statusem społecznym; a także granice biologiczne: skórę, kości. Zatem ciało nie może być zmieniane bez końca.

Wyróżnikami, które tworzą ciało, są: płeć biologiczna czy kulturowa, wiek, klasa społeczna, etnos, rasa i status społeczny (Joyce 2005, 141). Same w sobie stanowią pewne kategorie tożsamości: tożsamość płciową, etniczną czy też związaną z wiekiem i statusem społecznym. Składają się one na jedną, całościową tożsamość człowieka (i jego ciała) jako jednostki oraz członka grupy społecznej.

³ Projekt The Leverhulme Research Programme „Changing beliefs of the human body: comparative social perspective” przeprowadzony został w latach 2005-2009 w Departament Archaeology and Anthropology Cambridge University. Obejmował badania prowadzone w różnych częściach Europy i dotyczące różnych okresów: epokę kamienia na Bałkanach, w Skandynawii czy na Bliskim Wschodzie, epokę brązu na Węgrzech i w Niemczech, starożytną Grecję czy też nowożytną Anglię oraz współczesne społeczeństwo brytyjskie. Więcej informacji na stronie: www.arch.cam.ac.uk/lrp/intro.html [31.07.2013].

Zatem ciało jawi się również jako powierzchnia zapisu doświadczeń związanych z owymi różnorodnymi wymiarami tożsamości (tamże).

Przede wszystkim ciało w archeologii pojawia się w sensie metaforycznym, a właściwie metonimicznym, ponieważ archeolodzy nie mają dostępu do prawdziwego ciała, a jedynie do jego pozostałości biologicznych czy przedstawionych w sztuce i to właśnie je zastępuje słowo ciało w narracjach archeologicznych. Ciało i pozostałości biologiczne oraz przedstawienia ikonograficzne pozostają ze sobą w realnym związku: szkielet jest częścią ciała biologicznego. I tak w narracjach archeologicznych słowo „ciało” zastępuje np. wyobrażenia ikonograficzne: ryty naskalne (Yates 1993), płaskorzeźbę (Winter 1996; Joyce 2002), rzeźby w kamieniach (Borić 2005), ikonografię na amuletach czy darach wotywnych (Meskell 1999b) oraz szczątki szkieletowe, prochy w grobach, a także ozdoby znajdujące przy szczątkach ludzkich (Marcus 1993, 1996; Sikora 2013).

Podsumowując, można wymienić kilka uniwersalnych elementów ciała w archeologii, które w jakiś sposób przenikają poprzez tak różnorodne prace, a które powodują, że badanie ciała jest w ogóle możliwe. Można powiedzieć, że ciało w archeologii jest: metaforyczne, historyczne, materialne, kontekstualne, relacyjne, zmienne, ograniczone oraz złożone z wielu kategorii tworzących jego tożsamość. Istnieje ono w kontekstach biologiczno-kulturowych, w relacji do ciał innych ludzi czy obiektów (Sofaer 2006). Zatem

jest kontekstualne i relacyjne. Spór o to, co biologiczne, a co kulturowe, jest w nauce długi i jak dotąd jeszcze nikt nie znalazł na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Zakres wpływu kultury i natury jest zmienny cywilizacyjnie, a połączenie tych dwóch sfer życia człowieka powinno być sednem rozważań archeologicznych. Ciało jest zmienne, poddane ciągłym procesom stawania się, jak pisał Chris Shilling – projektowania (2011). Jednak równocześnie jest ono ograniczone poprzez normy kulturowe oraz materię biologiczną, zatem nie da się go zmieniać bez końca. Aby uprościć zawłości definicyjne, proponuję traktowanie ciała w archeologii jako materialną metaforę. To, co odkrywają archeolodzy, jest jak najbardziej materialne, jednak ciało nie jest dane badaczom bezpośrednio w postaci ciała żywego. Ciało jest konstruowane zarówno przez ludzi w przeszłości, jak i przez naukowców w czasie podejmowanych praktyk społecznych. Owymi praktykami społecznymi podejmowanymi w przeszłości są m.in. jedzenie, ubieranie, tatuowanie, leczenie ran i chorób; zaś w terażniejszości praktyki badawcze podejmowane przez naukowców: analiza diety, poznawanie przeszłych ubiorów, analiza struktury tatuaży i ich umiejscowienia, obserwacja wygojonych ran. Ujęcie ciała jako materialnej metafory stanowi o ambiwalentnym statusie ciała w archeologii, ponieważ z jednej strony jest nam ono dane fizycznie, a z drugiej jest ono szczątkowe, odsyła do właściwego ciała z przeszłości, które jest niedostępne dla badaczy.

POLEMIKA

W niniejszym artykule zostało poruszonych wiele wątków: historia refleksji nad ciałem w archeologii, kategoryzacja ciała jako źródła oraz teoretyczne podejścia do ciała. W tym miejscu chcę wrócić do kilku ważnych kwestii związanych ze sposobami aplikowania teorii do rozważań nad ciałem oraz zarysować perspektywy rozwoju archeologii ciała.

Co można powiedzieć o współczesnym rozumieniu ciała w archeologii i używaniu teorii w nurcie archeologii ciała? Jak wskazuje powyższy przegląd podstawowych stanowisk, w archeologii dominuje obecnie tendencja do odejścia od biologii, a przejście do teorii kulturowych. Zmiana ta przejawia się m.in. w tym, że kiedyś uważano, iż toż-

samość jest wrodzona, a teraz pod wpływem teorii feministycznych uważa się, że tożsamość jest konstruowana w wyniku podejmowania praktyk cielesnych (Joyce 2005). Ponadto, początkowo narracje tworzone przez archeologów zajmujących się ciałem były jednoznaczne i nieskomplikowane (Yates 1993). Natomiast obecnie można zaobserwować przejście do bardziej wyszukanych i wysublimowanych teorii, co z kolei tworzy eklektyzm teoretyczny (Borić 2005; Fowler 2004, 2008). Naukowcy inspirowani są również naukami przyrodniczymi czy literaturą. To z kolei powoduje, że – jak wskazywałam wyżej – nie jest łatwo uzyskać jednoznaczną odpowiedź na pytanie: czym jest ciało w archeologii? Problematyczność ta wiąże się z różnorodnymi

koncepcjami ciała. Należy zauważyć, że archeolodzy najczęściej w jednej pracy wykorzystują kilka koncepcji cielesności pochodzących z różnych nauk, dlatego ich rozróżnienie i opisanie nie jest proste (np. Borić 2005; Meskell 1999b). Często archeolodzy, szukając jednoznaczności, sięgają do dziedzin, w których ciało jest niejednoznaczne, nieokreślone definicyjnie (Bynum 2002; Jakubowska 2009). Dlatego też można zauważyć, że każdy archeolog posiada własną koncepcję tego, czym jest ciało, stąd różnorodność jego rozumienia. Mimo aplikacji wielu teorii do materiału w ramach nurtu badawczego, jakim jest archeologia ciała, brak jednoznacznej, własnej i oryginalnej archeologicznej teorii i definicji ciała. Istnieją jedynie kompilacje i modyfikacje. Dzieje się tak, ponieważ tak, jak trudno jest stworzyć koncepcję teoretyczną, która w sposób zadowalający odpowiedziałaby na pytanie, kim jest człowiek, tak też trudno odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, czym jest ciało, konstytuujące człowieka. Stąd właśnie biorą się kompilacje teoretyczne oraz eklektyzm teoretyczny. Z przyczyn powyższych istnieje potrzeba wypracowania własnej definicji ciała przez archeologów. Zbudowanie własnej definicji i teorii ciała stanowi, jak sądzę, jedno z najpoważniejszych wyzwań dla przyszłości archeologii.

Trudno jest ocenić nurt archeologii ciała pod względem zastosowanych podejść teoretycznych, ponieważ każde jest ciekawe oraz wnosi wiele nowych spostrzeżeń i inspiracji do nauki, choć nie jest wolne od pewnych uproszczeń i jednostronnych ujęć. Zanegowanie jednego podejścia na rzecz drugiego również byłoby uproszczeniem. Wszystkie zaprezentowane wyżej prace związane z archeologią ciała łączy konstruktywistyczne podejście do badanej rzeczywistości oraz cielesności. Każde też podkreśla inne wymiary ciała i jego uwikłania w kulturę, ukazuje inne tematy badawcze związane z ciałem. Wydaje się, że najciekawszym, ponieważ stawiającym czytelnika najbliżej przeszłego człowieka, jest podejście inspirowane przez prace M. Merleau-Ponty'ego. Przyszłościowe wydaje się być połączenie niniejszej koncepcji ciała jako ucieleśnionego doświadczenia (Meskell 1999b) z teorią strukturacji (np. Barrett 1994), co pozwala na uwypuklenie aktywnie działającego człowieka i jego ciała, a zarazem pozwala na podkreślenie poddawania człowieka działaniu środowiska i kultury, których człowiek może doświadczać (zob. Meskell 1999b). Ujęcie ciała jako sceny manifestacji ujawnia

to, w jaki sposób ciało poddane jest wpływom władzy. Z kolei analiza ciała kształtowanego uwypukla praktyki społeczne, które to właśnie kształtują ciała oraz przestrzeń. Bliska temu rozumieniu jest koncepcja ciała performatywnego, która również uwypukla stawanie się ciała w wyniku podejmowanych praktyk. Zaś koncepcja ciała fraktalnego pozwala na podejmowanie tematu tradycji, trwania oraz ukazuje skompilowane połączenia pomiędzy ciałem ludzkim a grobami oraz naczyniami ceramicznymi. Natomiast ciało jako przedstawienie było jednym z pierwszych sposobów pisania o ciele mającym na celu zaprezentowanie jego kulturowego sposobu tworzenia, a zanegowanie biologicznego.

Oba podejścia do ciała: ciało jako przedstawienie oraz ciało performatywne, stanowią interpretacyjną alternatywę w stosunku do problematycznych obiektów badań, takich jak przedstawienia ciał o nieokreślonej płci lub przynależności gatunkowej. Trzeba przyznać, że są to ciekawe podejścia do przeszłości. Ponadto pozwalają archeologom uczestniczyć w ogólnohumanistycznej debacie dotyczącej różnorodności tożsamości. Istniejący obecnie eklektyzm teoretyczny w archeologii sprzyja poruszaniu tematów problematycznych w celu lepszego wyjaśnienia przeszłości.

Wyżej zaprezentowane propozycje dotyczą również problemu łączenia teorii społecznych ze źródłami archeologicznymi oraz pokazują, do jakich granic interpretacyjnych mogą posunąć się badacze w celu przedstawienia przeszłości. I tak artykuł Rosemary Joyce (2002) stanowi klasyczny przykład pisania o ciele związany z performatyką oraz archeologią płci społeczno-kulturowej, który przejawia podejście konstruktywistyczne do badania przeszłości oraz inspirowany jest teoriami performatywnymi. Stanowi ciekawy wkład do dyskusji na temat ciała i płci. Jednakże jest to artykuł, który w sposób ograniczony eksploruje możliwości teoretyczne archeologii oraz nauk społecznych, w zasadzie używa jednej koncepcji: performatyki zaczerpniętej od Judith Butler. Autorka nie stara się dopasować teorii do materiału archeologicznego, lecz dokonuje automatycznego przeniesienia i aplikacji na grunt archeologiczny, jak się wydaje, dość uniwersalnej koncepcji performatyki, mówiącej o stawaniu się poprzez odgrywanie i powtarzanie praktyk społecznych. Mimo to artykuł ukazuje złożoność zjawiska, jakim jest ciało oraz sposoby jego stawania się i pełnione role społeczne. Z kolei D. Borić (2005) korzysta z bogactwa, jakie daje

współczesna archeologia postprocesualna wraz z jej teoretycznym eklektyzmem. Eklektyzm współczesnych teorii archeologicznych lub inaczej ich „bricolage” (Pearce 2011; Schiffer 2000) charakteryzuje się brakiem intelektualnego rygoru i oznacza dowolność w łączeniu różnorodnych teorii archeologicznych czy też pochodzących z innych nauk w celu stworzenia nowej interpretacji archeologicznej. Oznacza to, że nie istnieje jeden paradygmat badawczy, lecz ich wielość i tę wielość można łączyć. Warto zwrócić uwagę, że D. Borić (2005) do stworzenia ram interpretacyjnych oprócz teorii naukowych wykorzystuje również literaturę piękną (Franz Kafka i jego koncepcja metamorfozy). Eklektyzm pozwala na użycie najbardziej efektywnych narzędzi i modeli badawczych (Pearce 2011, 85). Wywołuje to powstanie pragmatyzmu teoretycznego, czyli podejmowania wyboru najbardziej użytecznych narzędzi badawczych, które w najlepszy sposób są w stanie odpowiedzieć na zadawane pytania badawcze. Jak uważa Bruce Trigger (2006), w przyszłości ma zapanować właśnie teoretyczny pragmatyzm charakteryzujący się rozrastaniem i rozwojem teoretycznych i metodologicznych możliwości. Lektura prac takich jak artykuł D. Borića (2005) nasuwa pytanie o granice interpretacyjne: jaki rodzaj teorii można razem łączyć? Ile różnorodnych teorii można połączyć w jednej pracy? Czy literatura piękna może również stanowić podstawę do interpretacji naukowych? Trzeba przy tym zauważyć, że koncepcja metamorfozy Franza Kafki nie stanowi uzupełnienia czy wsparcia dla teorii naukowej, lecz punkt centralny interpretacji, na którym opiera się cała koncepcja metamorfozy. Jak pokazuje praktyka, badacze są w stanie łączyć różnorodne podejścia naukowe oraz idee, o ile są one w stanie wnieść coś nowego i oryginalnego do dyscypliny. Dodatkowo, autor nie zatrzymuje się na konstrukcji tożsamości ciała, lecz podąża dalej – stara się pokazać ważne dla archeologów procesy ekonomiczne, np. neolityzację w nowym świetle interpretacyjnym, związanym z cielesnością oraz hybrydycznością. W tym tkwi unikatowość oraz nowatorskość pracy D. Borića: pokazuje stare problemy badawcze poprzez pryzmat nowych kategorii. Z kolei praca Tima Yatesa (1993) jest przeteoryzowana. Autor prezentuje zbyt dużo teorii w porównaniu z ilością zaprezentowanych źródeł w celu krytyki dotychczasowych sposobów konstruowania narracji archeologicznych i ukazania nowych koncepcji i pól badawczych. Zatem jawią się trzy stra-

tegie wykorzystywania teorii: bazowanie na jednej i jej eksploracja (Joyce 2002), pragmatyczny eklektyzm (Borić 2005) oraz przerost teorii nad źródłami (Yates 1993).

Należy również podkreślić trudności wynikające ze stosowania skrajnie konstruktywistycznego podejścia do badania ciała i jego płci w bioarcheologii. Spośród wielości koncepcji ciała w archeologii najbardziej kontrowersyjne wydaje się używanie teorii feministycznych do interpretacji przeszłości. Np. teorie Elizabeth Grosz czy Judith Butler mówią o destabilizacji płci biologicznej, a nawet o zaprzeczeniu jej istnienia. Dla nich istnieje tylko płeć kulturowa. Badacze, którzy pisząc o płci społeczno-kulturowej, wspomagają się tekstami pisanymi (np. Winter 1996, Meskell 1999b czy Joyce 2002), uzyskując większą łatwość w dotarciu do przeszłości. Jednak istnieją archeolodzy opierający się na tych teoriach w odniesieniu do czasów prehistorycznych (np. Yates 1993). Wówczas główną metodą oznaczania płci (lecz nie tylko wówczas, ponieważ dla czasów historycznych również jest to stosowane) są pomiary i obserwacja kości. Istnieją w antropologii fizycznej głosy polemiczne wobec biologicznego wyznaczania płci (np. Geller 2005). Badanie płci opierające się na wyłącznie kulturowych wyznacznikach związanych z wyposażeniem grobowym lub elementami ikonograficznymi jest bardzo utrudnione w archeologii. Jak mają postępować badacze pradziejów, gdy brak jest wyposażenia grobowego? Skrajny konstruktywizm i relatywizm powodują niemożność badania przeszłości oraz zamknięcie procesu badawczego w kole hermeneutycznym.

Lynn Meskell (1999b) nawołuje do aplikacji teorii do badań nad ciałem w archeologii. Jednak należy podkreślić, że warto, aby interpretacje opierały się na źródłach i by teoria była tworzona na podstawie badań materiału empirycznego, a nie instrumentalnie aplikowana i do niego dopasowywana lub używana wyłącznie do krytyki. Istnieje zatem potrzeba wypracowania „oddolnych” teorii archeologicznych dotyczących ciała oraz tożsamości. Poprzez sformułowanie „oddolne” rozumieć teorie archeologiczne powstałe w wyniku analizy źródeł archeologicznych (por. Domańska 2010). Są one przeciwstawne do „odgórnych” teorii archeologicznych, które to powstają w wyniku aplikacji teorii społecznych do źródeł archeologicznych (np. Borić 2005). Wypracowanie teorii archeologicznych dotyczących ciała niezależnych od teorii społecznych może dać asumpt ku odwróceniu

obecnej sytuacji, w której to archeolodzy inspirowani są naukami społecznymi. To nie nauki społeczne powinny pomagać w budowaniu archeologii, lecz archeologia jako dyscyplina dotycząca przeszłości powinna stwarzać podstawę do refleksji nad zmiennością ciała na przestrzeni wieków. I tak tradycyjne metody badawcze, takie jak: analizy diety (np. Boyd 2001), patologii (np. Robb 2001), strojów w ikonografii czy rozmieszczenia artefaktów w grobach, powinny stanowić punkt wyjścia ku budowaniu oryginalnych teorii archeologicznych dotyczących ciała. Ian Hodder (2001) twierdzi, że zdolność archeologii jako nauki do wniesienia ciekawych idei do innych dyscyplin ma świadczyć o jej dojrzałości i sile.

Postprocesualne studia nad ciałem w archeologii wynikają bezpośrednio z zainteresowania płcią społeczno-kulturową. Zatem uwypuklenie w tekście tego aspektu badań nad ciałem wynika z kondycji archeologii, nie zaś mojego zamierzonego zabiegu prezentacji tego nurtu badań w taki sposób. Formuła pisania o ciele w kontekście rozważań związanych z płcią społeczno-kulturową jest nadal żywa. Jednakże obecnie istnieje potrzeba wypracowywania nowych tematów badawczych związanych z cielesnością. Ciekawą alternatywą wydaje się być skoncentrowanie na badaniach bytów hybrydycznych lub powiązanie badań nad ciałem z refleksją nad chorobami. Zatem skupienie się na badaniu ciał ułomnych, niedoskonałych, ciał osób, które mogły być uważane za niepełnosprawne. Takimi studiami zajmuje się archeologia niepełnosprawności czy też archeologia medycyny, obecnie rozwijające się dynamicznie na Zachodzie. Aczkolwiek samo aplikowanie słowa niepełnosprawność do badań nad przeszłością jest mocno dyskusyjne i stanowi imputację kulturową, a więc narzucanie kultury badacza na badaną przeszłość, o czym pisałam szerzej w innym miejscu (zob. Matczak 2012). Jednakże nie możemy mówić o imputacji kulturowej w odniesieniu do używania pojęcia ciało w archeologii, ponieważ ono w sposób metaforyczny czy teore-

tyczny istnieje w archeologicznych interpretacjach, a z pewnością istniało w przeszłości. Zatem badania nad ciałem ułomnym plasują się również w ramach rozważań nad cielesnością lub medycyną, zaś użycie sformułowania archeologia niepełnosprawności stanowi pewne uproszczenie i jest chwytnym pojęciem. Warto sobie zdać sprawę z tego, że używanie określeń takich jak archeologia ciała, archeologia niepełnosprawności czy też archeologia krajobrazu to naukowe etykiety różnorodnych nowych subdyscyplin pojawiających się co jakiś czas w archeologii, które służą jedynie pewnym kategoryzacji materiału i tematyki badawczej, a nierzadko samego badacza, aby utrzymać ład naukowy i stworzyć pewne klasyfikacje subdyscyplin w ramach jednej dyscypliny, czyli archeologii. Bowiem klasyfikacja jest sposobem definiowania pojęć oraz „odwołuje się do wielostopniowych podziałów logicznych nazw (pojęć) zbiorów” (Minta-Tworzowska 1994, 7, 13). W tym kontekście sensem zastosowania klasyfikacji i etykietowania różnych nurtów badawczych współczesnej archeologii „jest przydatność do konstruowania obrazów” teraźniejszości myśli archeologicznej w przeciwieństwie do klasyfikacji stosowanych do „konstruowania obrazów przeszłości” (Minta-Tworzowska 2012, 409). Jest to sztuczny podział opierający się na generalizacji, ponieważ subdyscypliny badawcze łączą się ze sobą poprzez kategorie analityczne i ich rozdzielenie jest trudne, co powoduje, że podział ten nie jest do końca logiczny. Co widać choćby w przeplataniu się koncepcji płci i ciała w archeologii postprocesualnej oraz nierzadko niemożności zaklasyfikowania poszczególnych naukowców do nurtów badawczych czy też umiejscowienia całych nurtów w ramach jednej dyscypliny. Mimo wyżej zaprezentowanych problemów archeologia ciała stanowi bardzo ciekawą propozycję badawczą wpisującą się w mozaikę archeologicznych subdyscyplin w ramach podejścia postprocesualnego i będącą wynikiem przełomu metodologicznego w archeologii (Minta-Tworzowska 2000).

ZAKOŃCZENIE

Prowadzone w tym artykule rozważania pokazują, że pole badawcze archeologii ciała jest szerokie i obejmuje wiele aspektów. Wyróżnia ten nurt badawczy spośród wyżej wymienionych subdyscyplin archeologicznych fakt, że tradycyjne metody badawcze, takie jak: analizy diety, chorób, obrząd-

ku pogrzebowego, przedstawiania ciała w sztuce, są dopiero punktem wyjścia do interpretacji. Te z kolei konstruowane są głównie wokół wątków tożsamości, poprzez które można obserwować szersze procesy społeczne, np. zmiany gospodarcze (Boric 2005) czy relacje społeczne pomiędzy różnymi

grupami (np. Marcus 1993). Należy zaznaczyć, że w obliczu postępującej specjalizacji naukowców w tworzeniu nowych metod badawczych szczególnym wyzwaniem jest lepsze łączenie źródeł z teoriami społecznymi.

Co prawda, zainteresowanie badaniami cielesności przygasło trochę w humanistyce, jednak dla archeologów poznawanie przeszłości i teraźniejszości poprzez pryzmat ciała nadal stanowi wyzwanie. Niektórzy badacze chcą wyjść poza tradycyjne analizy i pokazać społeczne funkcjonowanie człowieka w pradziejach; chcą pokazać „szkielety z twarzami” (Robb 2001) tak, by można było poznawać świat i procesy w nim zachodzące poprzez pryzmat

ciała. Artykuł ten chcę zakończyć cytatem z jednej z prac (Hamiliskas, Pluciennik i Tarlow 2001, 13) dotyczących ciała w archeologii: „istnieje wiele możliwości dla archeologów, aby mogli myśleć poprzez ciało”. Przyszedł więc czas na rozpoczęcie konstruowania polskich narracji dotyczących przeszłości, a osnutych wokół materialnych metafor, jakimi są ciała.

Serdecznie dziękuję prof. dr hab. Danucie Minicie-Tworzowskiej, prof. dr hab. Ewie Domańskiej oraz prof. dr hab. Arkadiuszowi Marciniakowi za życzliwe komentarze oraz wszelką pomoc przy pisaniu niniejszego artykułu.

BIBLIOGRAFIA

- Barrett J. C.
1994 *Fragments from antiquity. An archaeology of social life in Britain, 2900-1200 BC*, Oxford UK & Cambridge USA.
- Bazelmans J.
2001 *Moralities of Dress and the Dress of the Dead in early Medieval Europe*, (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking through the body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 71-84.
- de Beauvoir S.
2003 *Druga płeć*, Warszawa.
- Borić D.
2005 *Body Metamorphosis and animality: Volatile Bodies and Boulder Artworks from Lepenski Vir*, „Cambridge Archaeological Journal”, nr 15(1), 35-69.
- Borić D., Robb J.
2008 *Past Bodies: Body-Centred Research in Archaeology*, Oxford.
- Boyd B.
2001 *Ways of eating/ ways of being in the later epipaleolithic (Natufian) Levant*, (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking through the body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 137-152.
- Bugaj E.
2010 *O antropomorfizowaniu i potrzebie przedstawień figuralnych w sztuce greckiej*, (w:) E. Bugaj, A. P. Kowalski (red.), *Estetyka w archeologii. Antropomorfizacje w pradziejach i starożytności*, Poznań, 151-178.
- Bynum C. W.
2002 *Skąd taki zamęt wokół ciała? (z perspektywy mediewistyki)*, „Teksty Drugie”, nr 5(77), 74-96.
- Chapman R., Kinnes I., Randsborg K. (red.)
1981 *The archaeology of death*, Cambridge.
- Chapman R., Randsborg K.
1981 *Approaches to the archaeology of death*, (w:) R. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg (red.), *The archaeology of death*, Cambridge, 1-24.
- Ciesielska A.
2002 *Elementy teorii społecznej w archeologii. Konceptje grup, instytucji i struktur społecznych*, Poznań.
- Daniell C.
1997 *Death and burial in medieval England, 1066-1550*, London.
- Domańska E.
2010 *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, „Teksty Drugie”, nr 1/2, 45-55.
2012 *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Poznań.
- Feher M., Nadaff R., Tazi N. (red.)
1989 *Fragments for a History of the Human Body*, Cambridge.
- Foucault M.
1998 *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa.
- Fowler C.
2001 *Body Parts. Personhood and Materiality in the Earlier Manx Neolithic*, (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New

- York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 47-70.
- 2004 *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*, New York, London.
- 2008 *Fractal bodies in the past and present*, (w:) D. Borić, J. Robb (red.), *Past Bodies. Body-Centred Research in Archaeology*, Oxford, 47-57.
- Gajewski L.
1959 *Cmentarzysko kultury łużyckiej w Szmiszowie, pow. Strzelce opolskie*, „Materiały Archeologiczne”, nr 1, 115-137.
- Gamble C.
2001 *Archaeology. The Basics*, London.
- Gardęła L., Kajkowski K.
2013 *Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej*, Bytów.
- Gąssowski J.
1950-1951 *Wczesnohistoryczne cmentarzysko szkieletowe w Radomiu*, „Wiadomości Archeologiczne”, nr 17, 305-326.
1953 *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Złotej pod Sandomierzem*, „Wiadomości Archeologiczne”, nr 19, 80-91.
- Gediga B.
1963 *Cmentarzyska kultury łużyckiej w badaniach stosunków społecznych*, „Archeologia Polski”, nr 8, 7-45.
- Geller P. L.
2005 *Skeletal analysis and theoretical complications*, „World Archaeology”, nr 37(4), 597-609.
- Gilchrist R.
1991 *Women's Archaeology? Political Feminism, Gender Theory and Historical Revision*, „Antiquity”, nr 65, 495-501.
- Grosz E.
1995 *Space, Time and Perversion*, New York.
- Hamilakis Y.
2001 *The Past as Oral History. Towards an Archaeology of the Senses* (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 121-136.
- Hamilakis Y., Pluciennik M. Tarlow S.
2001 *Introduction*, (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 1-21.
- Hamilakis Y., Pluciennik M. Tarlow S. (red.)
2001 *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.
- Hendon J. A.
2007 *Living and Working at Home: the social Archaeology of Household Production and Social Relations*, (w:) L. Meskell, R. W. Preucel (red.), *A Companion to Social Archaeology*, Malden, Oxford, Victoria, 272-286.
- Herle A., Elliot M., Empson R. (red.)
2009 *Assembling Bodies. Art, Science and Imagination*, Cambridge.
- Hodder I.
2001 *Introduction: A Review of Contemporary Theoretical Debates in Archaeology*, (w:) I. Hodder (red.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, 1-13.
- Ingold T.
2000 *Envolving Skills*, (w:) H. Rose, S. Rose (red.), *Alas, Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology*, London, 225-246.
- Jakubowska H.
2009 *Socjologia ciała*, Poznań.
- Joyce R.
2002 *Beauty, Sexuality, Body Ornamentation, and Gender in Ancient Meso-America*, (w:) S. M. Nelson, M. Rosen-Ayalon (red.), *In pursuit of Gender. Worldwide Archaeological Approaches*, Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford, 81-91.
2005 *Archaeology of the body*, „Annual Review of Anthropology”, nr 34, 139-158.
- Kostrzewski J.
1958 *Kultura łużycka na Pomorzu*, Poznań.
- Labuda G.
1957 *Próba nowej systematyki i nowej interpretacji źródeł historycznych*, „Studia Źródłoznawcze”, nr 1, 3-48.
- Ławecka D.
2009 *Wstęp do archeologii*, Warszawa.
- Maetzke G.
1986 *Źródła archeologiczne jako odwzorowanie procesu społeczno-kulturowego*, (w:) W. Hensel, G. Donato, S. Tabaczyński (red.), *Teoria i praktyka badań archeologicznych*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, 246-302.
- Majewski K.
1953 *Historia kultury materialnej*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, nr 1, 3-26.
- Malafouris L.
2008 *Is it „me” or is it „mine”? The Mycenaean sword as a body part*, (w:) D. Borić, J. Robb (red.), *Past Bodies: Body-Centred Research in Archaeology*, Oxford, 115-123.

- Marciniak A.
- 2006 *Problematyka stref kontaktowych w pradziejach*, (w:) H. Machajewski, J. Rola (red.), *Pradolina Noteci na tle pradziejowych i wczesnośredniowiecznych szlaków handlowych*, Poznań, 15-21.
- 2012 *Teoria w archeologii*, (w:) S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*, Poznań, 84-116.
- Marcus M. I.
- 1993 *Incorporating the Body: Adornment, Gender and Social Identity in Ancient Iran*, „Cambridge Archaeological Journal”, nr 3 (2), 157-178.
- 1996 *Sex and the politics of female adornment in Pre-Achaemenid Iran (1000-800 BCE)*, (w:) N. Kampen (red.), *Sexuality in Ancient Art*, Cambridge, 41-54.
- Matczak M. D.
- 2010 *What about the body? Czyli przygody ciał świętych – analiza wizerunków świętych z Rotundy w Salonikach (Grecja) z V wieku*, (w:) L. Gardela, Ł. Ciesielski (red.), *Na marginesie. W kręgu tematów pomijanych*, Poznań, 91-124.
- 2011 *Osteobiografie – biografie odczytane z kości*, (w:) M. Kania, D. Kobialka (red.), *Biografie żywiołów. Kulturowy wymiar świata*, Poznań, 72-87.
- 2012 *Niepelnosprawność jako problem badawczy we współczesnej archeologii*, (w:) W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński (red.), *Obcy. Funeralia Lednickie Spotkanie 14*, Poznań, 255-268.
- Mauss M.
- 1973 *Szkic o darze*, (w:) M. Mauss (red.), *Socjologia i antropologia*, Warszawa, 211-415.
- Merleau-Ponty M.
- 2001 *Fenomenologia percepcji*, Warszawa.
- Meskel L.
- 1998 *Intimate archaeologies: the case of Kha and Merit*, „World Archaeology”, nr 29(3), 363-379.
- 1999a *Archaeologies of Life and Death*, „American Journal of Archaeology”, nr 103, 181-199.
- 1999b *Archaeologies of Social Life. Age, sex, Class et cetera in Ancient Egypt*, Oxford.
- 2000a *Writing the body in archaeology*, (w:) Rautman E. (red.), *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia, 13-21.
- 2000b *Cycles of life and death: narrative homology and archaeological realities*, „World Archaeology”, nr 31(3), 423-441.
- Mierzwinski A.
- 2012 *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*, Wrocław.
- Minta-Tworzowska D.
- 1994 *Klasyfikacja w archeologii jako sposób wyrażania wyników badań, hipotez oraz teorii archeologicznych*, Poznań.
- 1998 *Jerzego Topolskiego koncepcja źródeł historycznych a ujęcia źródeł archeologicznych*, (w:) W. Wrzosek (red.), *Świat historii*, Poznań, 329-340.
- 2000 *Kwestia przełomu metodologicznego w prehistorii i w archeologii polskiej*, (w:) M. Kobusiewicz, S. Kurnatowski (red.), *Archeologia i prehistoria polska w ostatnim półwieczu*, Poznań, 527-535.
- 2012 *Klasyfikacja i typologia w archeologii*, (w:) S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszość społeczna. Próba konceptualizacji*, Poznań, 409-428.
- Parker Pearson M.
- 2011 *The Archaeology of Death and Burial*, Gloucestershire.
- Pawleta M.
- 2008a *Archeologii problemy z wielokulturowością w świetle dyskursu postkolonialnego*, (w:) H. Mamzer (red.), *Czy klęska wielokulturowości?*, Poznań, 109-131.
- 2008b *Szanuj swych przodków i dbaj o ich szczątki. Archeolodzy a neopoganie wobec kwestii obchodzenia się ze szczątkami zmarłych na przykładzie „reburial issue” w Wielkiej Brytanii*, „Przegląd Archeologiczny”, nr 56, 127-144.
- Pearce M.
- 2011 *Have Rumours of the „Death Theory” been Exaggerated?*, (w:) J. Bintliff, M. Pearce (red.), *The Death of Archaeological Theory?*, Oxford, 80-89.
- Rautman A. (red.)
- 2000 *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia.
- Rebay-Salisbury K., Sørensen M. L. S., Hughes J. (red.)
- 2010 *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, Oxford, Oakville.
- Robb J.
- 2001 *Time and Biography: Osteobiography of the Italian neolithic lifespan*, (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking through the body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 153-171.

- Rysiewska T.
1996 *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych. Cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*, Warszawa.
- Schiffer M. B.
2000 *Social Theory in Archaeology: Building Bridges*, (w:) M. B. Schiffer (red.), *Social Theory in Archaeology*, Salt Lake City, 1-13.
- Shilling C.
2011 *Socjologia ciała*, Warszawa.
- Sikora J.
2013 *Głowa w grobie. Rola głowy w sposobach komunikowania tożsamości zmarłego na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach pomorskich*, (w:) L. Gardela, K. Kajkowski (red.), *Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej*, Bytów, 194-234.
- Sofaer J. R.
2006 *The Body as Material Culture*, Cambridge.
- Szafranski W.
1954 *Z badań nad epoką patriarchalnej wspólnoty rodowej*, „Wiadomości Archeologiczne”, nr 20, 125-127.
- Topolski J.
1997 *Rozważania o teorii źródeł historycznych*, (w:) A. Barszczewska-Krupa, S. Zisewski, W. Puś, J. Szymczak (red.), *W kręgu historii, historiografii i polityki*, Łódź, 9-19.
- Tarlow S.
2001 *The Aesthetic Corpse in Nineteenth – century Britain*, (w:) Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow (red.), *Thinking through the body: Archaeologies of Corporeality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 85-97.
- Trigger B.
2006 *A History of Archaeological Thought*, Cambridge.
- Urbańczyk P.
2012 *Archeologiczne spojrzenie na zwłoki jako bio-zabytek*, (w:) W. Dzieduszycki, J. Wrzeński (red.), *Obcy. Funeralia Lednickie Spotkanie 14*, Poznań, 413-418.
- Winter I. J.
1996 *Sex, rhetoric and the public monument: the alluring body of Naram-Sin of Agade*, (w:) N. B. Kampen (red.), *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece and Italy*, Cambridge, 11-26.
- Wrzosek W.
1995 *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław.
- Yates T.
1993 *Frameworks for an archaeology of the body*, (w:) C. Tilley (red.), *Interpretive archaeology*, 31-72.
- Żak J.
1957 *Czy grób uzbrojonego jeźdźca z Ciepłego, pow. gniewski, jest grobem skandynawskim?*, „Archeologia Polski”, nr 1, 164-180.

Strony internetowe:

- www.arch.cam.ac.uk/lrp/intro.html, [31.07.2013].
www.maa.cam.ac.uk/assemblingbodies, [31.07.2013].

ARCHAEOLOGY OF THE BODY

SUMMARY

The archaeology of the body as a new sub-discipline emerged on the ground of post-processual archaeology in 90s of 20th century and it is connected with the so-called “body studies” associated with post-feminism. In this sub-discipline of archaeology the body is considered to be a research category through which an interpretations of the past social and economical processes are created.

The human body as a skeletal remains, ashes or iconography is present in archaeology from its beginning as a discipline what might be observed for example in explorations of the cemeteries. In the history of archaeological thought many thesis of which the body is a topic has been

published. But it was not until 90s of 20th century when the body started to play a central role in archaeological narrations. The break-thought was influenced by post-processual critique and new topics that emerged in archaeology and which were connected with agency and gender. The aim of archaeologists interested in the body is to create narration based on the concept of identity. As a sub-discipline archaeology of the body has its own research questions. First and basic is: what is the body in archaeology? Second is: what were ways of perceiving the body in the past? How archaeologists treat the body during scientific investigation? Who owns the the skeletal remains and who has rights to

manage them? Who should display skeletal remains and where, for what and for whom? What should be done with skeletal remains after excavations? The archaeologists interested in the body use traditional methods to investigate the body which belong to osteological, iconographic and artefact analysis.

Firstly it is necessary to consider the validity of using the word “body” in archaeology. Do archaeologists have access to the real body in their discipline? The article discusses different definitions of the body which vary in relation to the social theories applied for analysis. Alternative classification on the bodies has been presented by John Robb, Dušan Borić (2008) and Lynn Meskell (1999b). The body as a source, presented body, the body as a scene of display, shaped body, the body as a representation/embodied experience, performative body and fractal body might be distinguish of among many others. First of all, the human body is present in archaeology as a source, data or evidence as human remains, ashes, mummies, and in iconography. This means that the body has been present in archaeology since its very beginning as a scientific discipline.

The different forms of the body began to be approached from the philosophical and theoretical perspective in 90's of 20th century. As it was mentioned above, we might distinguish presented body, the body as a scene of display, shaped body, the body as a representation, performative body and fractal body (after Borić and Robb 2008; Meskell 1999b). One of the very first articles on the body in archaeology was *Frameworks for an Archaeology of the Body* by Tim Yates (1993). The publication is very much influenced by feminist philosophy and psychoanalysis by Jacques Lacan and Gilles Deleuze and Félix Guattari. It is a polemic with current approaches to the sex in archaeology. The author presents the ways of signifying the sex of the figures of rock art from Sweden and argues that we should speak about gender not sex. The conclusion is that the body is passive and those are scientists who signify it during interpretation process. The next interesting approach is the body as a scene of display of power or gender. The academics research topics are gesture, dresses, body ornaments and sexuality (e.g. Marcus 1993, 1996; Winter 1996; Sikora 2013). Lynn Meskell argues that the concept of the body as a scene of display is bounded in Michele's Foucault's theory of power and discourse. Another author, John Barrett in his book *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC* (1994) presents how the body was used in ritual practices and what was the aim of ritual practices? How bodies shaped the landscape? Barrett's deliberations are grounded in post-structural theory of agency by Anthony Giddens and habitus theory by Pierre Bourdieu. The matter of analyses is megalithic architec-

ture, burial customs, artefacts and households. The most ambitious approach in body studies is the body understand as a representation (Bynum 2002, 75). This approach is influenced by phenomenology by Maurice Merleau-Ponty (2001), performative theory by Judith Butler and Elizabeth Grosz (1994). In archaeology is promoted especially by Lynn Meskell (1999b, 2000a) and Rosemary Joyce (2005). In terms of interpretation of the body in archaeology very interesting is the performative theory which says that the body is a result of social practices (*performance*). The finest article which represents this approach is by Dušan Borić *Body Metamorphosis and Animality: Volatile Bodies and Boulder Artworks from Lepenski Vir* (2005) based on the ideas of Judith Butler, Anthony Giddens and Franz Kafka. The bodies are a sculptured boulders which present hybrids between human beings and fishes in Lepenski Vir in Danube River valley. The article aims to discuss the neolithisation process in the region. Totally different approach to mentioned above, is presented by Chris Fowler (2008) who uses fractal concept grounded in mathematics. According to him fractals are the cultural and social patterns which are passed in generations. His proposition gives a new light to the archaeological eclectic interpretations on the body.

Notwithstanding, several elements of the body which might be found in many archaeological publications are universal. First of all, the body in archaeology is a kind of metaphor. Archaeologists do not have access to the real biological body with bones, organs, skin and flesh, but to its remains: ashes, bones, sometimes skin and organs in the case of mummies. Another category is an iconography which only represents the bodies. Secondly, the body exists in biological and cultural contexts and in relation to the bodies of other people and objects (Sofaer 2006). Thus, the body is contextual and relational. It is changeable and undergoes with processes of becoming, as Chris Schilling (2011) emphasises, the body is a project. But from the other hand, the body is limited by cultural norms and expectations and also by biological materiality, so it cannot be changeable without end. The body is created by many different categories such as: sex/gender (Yates 1993), age, social status, ethnicity, which themselves might be regarded as a categories of identities, e.g. identity connected with age. Summarising, the body in archaeology is metaphorical, historical, material, contextual, relational, changeable, limited and composed from many different categories which create its holistic identity. To simplify it, it might be argued that the body in archaeology is a material metaphor. This means that the body discovered by archaeologist, is material but not in this way as our live bodies. The archaeological body is a metaphor which brings us to the real past and biological body.

A big variety of theoretical approach to the body in archaeology resulted in multi concepts of the matter and difficulties in defining the body in archaeology (Borić 2005; Meskell 1999b). That is why every archaeologist has its own definition of the body. The big theorisation of the body in archaeology might be observed but the discipline lacks its own genuine concepts on the topic. Nowadays the tendency to leaving away a biological approach to the interpreting the past is visible. It is replaced by cultural understanding of the past, e.g. it is believed

that the identity is created through social practices (Joyce 2005). Moreover, during last decades we might observe the change of complexity of archaeological theories which are focus on the body. At first, the theories were not so complicated (e.g. Yates 1993) in comparison to sophisticated and eclectic today's theories which are very often inspired by literature or mathematics (e.g. Borić 2005; Fowler 2004, 2008). The creation of an archaeological definition on the body and theories belongs to the future of the discipline.

Adres Autorki:

Mgr Magdalena Domicela Matczak
Instytut Prahistorii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
ul. Św. Marcin 78
61-809 Poznań
e-mail: mmatczak@amu.edu.pl

