

Caroline Bynum

Skąd taki zamęt wokół ciała? : z perspektywy mediewistki

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (77), 74-96

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Prezentacje

Caroline BYNUM¹

Skąd taki zamęt wokół ciała?
(z perspektywy mediewistki)

W sali wykładowej i w księgarni

Moja przyjaciółka wyjeżdża do Europy Wschodniej proszona o opracowanie programu studiów dla kobiet. Przygotowuje właśnie listę lektur. Jej studentki pochodzą przeważnie z miasta, w którym niedawno prawie nic nie można było kupić poza papryką. Dziś sklepy są pełne, ale wiele osób ongiś zatrudnionych pozostaje teraz bez pracy. Problemy ich różnią się bardzo od tych królujących na amerykańskich kampusach, gdzie pełno klinik chorób gastrycznych, a miejsce *gay studies* czy cywilizacji zachodniej w programie studiów jest przedmiotem gorącej dyskusji. „Tak wiele napisano o ciele – mówi – ale wszystko to dotyczy ostatnich czasów. Zazwyczaj też ciało roztapia się w języku. Ciało, które je, pracuje, umiera, lęka się – to ciało w wielu wypowiedziach jest po prostu nieobecne. Czy mogłabyś coś napisać dla moich studentów, co by ukazało te sprawy w szerszej perspektywie?” Odpowiedziałam, że spróbuję.

W pewnym sensie ciało nie jest właściwym przedmiotem badań. Nie jest przedmiotem, albo może jest raczej zbiorem wszystkich przedmiotów. Jak wskazuje wielu współczesnych teoretyków, przestaliśmy już myśleć, że istnieje coś takiego, jak

¹ Caroline Bynum, profesor historii w Columbia University, jest znaną mediewistką, autorką podstawowych dzieł z zakresu średniowiecznej kultury intelektualnej (m.in. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995), laureatką kilku prestiżowych nagród (m.in. American Academy of Religion Award for Excellence), była też prezesem American Historical Association. Jej szkic *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective* ukazał się w „Critical Inquiry”, Vol. 22, nr 1 (Autumn 1995), s. 1-33. Szkic zawiera 98 przypisów odsyłających do nieprzebranej literatury przedmiotu. Ze względów technicznych musieliśmy te przypisy – z żalem – usunąć.

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

ciało – rodzaj cielesnego stroju, który nakładamy, zrzucamy lub przypasowujemy zgodnie z ostatnią modą. Jakakolwiek przyjmujemy postawę wobec „antyesencjalizmu” (a z pewnością to prawda, że wiele ataków na „esencjalistów” było i intelektualnie niejasnych, i brutalnych), nikt z przedstawicieli humanistyki nie akceptuje teraz idei „cielesności” w ujęciu esencjalnym. Skłonni jesteśmy odrzucić zarówno „cielesność”, która w pewnym sensie wyprzedza płęć, kolor skóry lub ułomności, którym niektórzy z nas podlegają, jak i ciało dające się odłączyć od uczuć, świadomości i myśli. Nie pomaga też, gdy zastąpimy „ciało” formułą „moje ciało” (jak sugerują Adrienne Rich i Diana Fuss). Jeżeli bowiem „moje ciało” nie jest po prostu synonimem „mnie”, pozostaje pytanie o odrębne aspekty mojego „ja”. Jakie aspekty? I dlaczego ta formuła je sugeruje? Utknęłam więc znowu na moim przedmiocie. Ale to – jak mówią – niewłaściwa kategoria. Więc o czym tu właściwie się pisze?

Może pomocna będzie akademicka metoda odsyłająca do stanu badań. Co znaczy to wyrażenie w gwałtownie rosnącej liczbie książek z „ciałem” w tytule, liczbie uderzającej każdego, kto dzisiaj wchodzi do księgarni? Przegląd bieżącej anglo-amerykańskiej produkcji naukowej dostarcza nadmiar mylących i przeciwstawnych użyc tego terminu. W pewnych dziedzinach filozofii odwołanie do ciała oznacza odwołanie do roli zmysłów w epistemologii lub do tzw. problemu „umysł/ciało”; w innych – daje okazję do dyskusji na temat esencji czy obiektywizmu. Najambitniejsze współczesne ujęcie socjologiczne ciała określa je jako „środowisko”, „reprezentację” lub „potencjalność zmysłową”. Jednakże najczęstszym i najwymowniejszym przykładem, na który powołuje się Bryan Turner, jest choroba, szczególnie *anorexia nervosa*. Omawiając bieżące prace historyczne, zarówno Roy Porter, jak i Susan Bordo wymieniają w rubryce „historia ciała” zdumiewający ciąg tematów – od biologii i demografii po artystyczne opisy. Wiele z tych prac skupia się w ten czy inny sposób na problemach rozrodczości czy seksu lub na środkach konstruowania pojęcia płci i ról rodzinnych, zwłaszcza za pomocą medycyny. U źródeł tak uprawianej historiografii znajdują się często pisma Michela Foucault i „nowy historyzm” Stephena Greenblatta, choć do niedawna „nowy historyzm” nie wyróżniał się szczególnym zainteresowaniem problematyką płci. W wielu najnowszych pracach teologicznych (przeważnie popularnych) kwestia ciała kieruje raczej ku etyce medycznej oraz seksualnej niż ku bardziej konwencjonalnym problemom eschatologii czy soteriologii. W teorii feministycznej szczególnie o nachyleniu lingwistycznym czy psychoanalitycznym, jakim uległa w ubiegłej dekadzie, ciało jako „wynalezienie” czy „skonstruowane” zastąpiono pojęciem ciał „performatywnych” (tj. będących tym, czym są dzięki ich własnemu wyborowi – nieraz koniecznemu). W wielu tych tekstach termin „ciało” odnosi się do aktów mowy lub do dyskursu, i to właśnie miała na myśli moja przyjaciółka, gdy mówiła, iż „żywe ciało wydaje się znikać”. W historii sztuki proliferacja najnowszych prac na temat ciała dotyczy nie tyle formalnych właściwości przedstawionych postaci, co raczej sposobu, w jaki to, co widziane, jest konstruowane przez wzrok widza. W badaniach literackich, filozofii, socjologii, historii i teologii entuzjazm dla ciała jest

Prezentacje

świeżej daty. Dla pełnego obrazu należałoby ponadto uwzględnić i takie dziedziny, jak biologia, medycyna i psychologia behawiorystyczna, których ustalone rozumienie ciała (w sensie fizjologicznym) jest przedmiotem intensywnej krytyki ze strony nowszych teorii literackich i historycznych.

Stąd – mimo entuzjazmu dla samego problemu – rozważania na temat ciała w obrębie poszczególnych dyscyplin są wzajemnie prawie nieprzełumaczalne, a często i niezrozumiałe. Brak tu jasnego układu struktur, zachowań, zdarzeń, przedmiotów, doznań, słów i aspektów, do których termin „ciało” obecnie się odnosi. Sądzę, że termin ten związany jest z dwiema bardzo różnymi grupami zjawisk. Czasami c i a ł o, moje ciało lub w c i e l e n i e zdaje się odnosić do ograniczeń czy umiejscowienia biologicznego bądź społecznego. A więc odnosi się do struktur przyrodniczych, fizycznych (takich jak systemy narządów lub chromosomy), do środowiska czy lokalizacji, do cech wyodrębniających albo roli (takiej jak płeć, rasa, klasa) – jako czegoś, co ogranicza. Czasem zaś wydaje się, że przeciwnie – odsyła do braku granic, to jest do pragnień, potencjalności, płodności czy zmysłowości (bądź „polimorficznie perwersyjnej” – jak to określa Norman O. Brown – bądź genitalnej) albo do osób czy do pojęcia tożsamości jako dających się łatwo kształtować przedstawień lub konstruktów. Tak więc „ciało” może odnosić się czy to do narządów, na których chirurg dokonuje operacji, czy do założeń na temat rasy i płci, które *implicite* zawarte są w podręcznikach medycznych, czy do jednostkowej trajektorii pragnień lub do systemu dziedziczenia i struktur rodzinnych.

Debaty takie w swoich szczegółach nie mają ze sobą niemal nic wspólnego. Możemy jednak wyprowadzić z nich trzy generalne spostrzeżenia. Po pierwsze, niezwykle duża część tej debaty o ciele dotyczy w istocie płci (zarówno jako *sex* jak i *gender*). Dzieje się tak po trosze dlatego, że – jak podkreślają to Roy Porter i Ludmilla Jordanova – większość dobrych prac współczesnych jest dziełem feministek. Ale zrównanie ciała z płcią i *gender* ujawnia się często w pracach, które nie powstały z feministycznych inspiracji. Świeżo wydana popularna książka *Body Theology* zawiera trzy części: jedną o ludzkiej seksualności, drugą o „sprawach mężczyzn” (w ujęciu *gender*), trzecią zatytułowaną „problematyka medyczna”, dotyczącą głównie wyboru w sprawie rodzenia. Jeśli się nie mylę, cała książka poświęca tylko około siedemnaście stron temu, co było ongiś naczelnym problemem teologii w związku z ciałem – cierpieniu i śmierci.

Druga uwaga dotyczy faktu, że obie wersje pojęcia ciała wydają się kłopotliwe. Niektórzy autorzy wyrażają głębokie niezadowolenie z wszelkich samookreśleń czy to opartych na strukturach biologicznych, czy na pozycji kulturowej i społecznej; innych trapi problematyka rozrodczości. Istotnie postęp w medycynie i rozwój środków antykoncepcyjnych wywołał niepokój dotyczący zarówno osobistych decyzji, jak i ogólnoświatowego przeludnienia; zaś AIDS oraz przekazywane drogą płciową choroby zaćmiły ideę seksualnej swobody. Z kolei subtelne analizy pojęcia wiedzy jako zjawiska perspektywicznego i usytuowanego, podjęte z myślą o rozprawieniu się z wszechwiedzącym obserwatorem, pozostawiły, jak się zdaje, osobę

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

obserwującą nie twórczą i wolną, lecz raczej schwytaną w sieci własnego punktu widzenia i przez ten punkt widzenia skonstruowaną. Mimo iż tak chętnie piętnuje się dzisiaj wcześniejsze koncepcje „wcielenia”, obecne debaty ujawniają zaskakująco często swą własną wersję idei ciała jako pułapki.

Po trzecie, warto zanotować, że wiele bieżących analiz jakkolwiek zróżnicowanych dzieli cechy charakteryzujące wcześniejszą historię Zachodu. Od Platona do Kartezjusza tradycja zachodnia była – wedle omawianej interpretacji – dualistyczna. Pogardzała ciałem (rozmaicie określanym). Co więcej, identyfikowała w pewien sposób ciało z naturą i z kobietą; dualizm był na mocy definicji mizoginizmem. Redukując dwa tysiące lat historii do tego, co można tylko nazwać gruntowną esencjalizacją, niektóre badaczki – niewątpliwie w imię antyesencjalizmu – posunęły się tak daleko, iż utożsamiały kobietę z tym, co niewyraźalne, wikłając się tym samym we własne uogólnienia historyczne. Gdy moja przyjaciółka prosi o szersze perspektywy dla problemu ciała, pragnie (jak sądzę) uwolnić się nie tylko od tego ciała, co się rozprasza w języku, ale również od koncepcji „ja” zredukowanego do jakiegokolwiek zbiorowej „tożsamości” oraz od przeszłości, która kurczy się do paru nieprzekonujących ogólników.

W dalszej części tego artykułu pragnę wprowadzić znów – że tak powiem – „na tapetę” parę spraw dotyczących ciała i wcielenia, spraw przesłoniętych bieżącym teoretyzowaniem. Wykorzystam tu moje własne badania nad europejskim średniowieczem. Czynię to nie dlatego, bym chciała zbagatelizować dzisiejsze zainteresowanie uczonych płcią i *gender*, i wcale nie twierdzę, że wieki średnie pozbawione były takich zainteresowań. Przedstawiając bardziej złożony obraz przeszłości, chciałabym zasugerować, iż terażniejszość, która jest tej przeszłości dziedziczką, może być również bardziej złożona. „Ludzie średniowieczni” (pojęcie równie mętne, jak „człowiek nowoczesny”) nie mieli przecież jednej koncepcji ciała, podobnie jak i my; nie pogardzali nim (są jednak podstawy do stwierdzenia, że bali się porodu, wyrywania zębów, amputacji członków bez znieczulenia). Jak i późniejsze czasy, średniowiecze charakteryzuje kakofonia dyskursów. Lekarze mieli zupełnie inną koncepcję seksualności niż teologowie, polecając niekiedy pozamałżeński stosunek płciowy jako formę terapii. Świeccy poeci – twórcy erotyków – oraz autorzy religijnych tekstów ascetycznych zupełnie odmiennie rozumieli sens *p a s j i*. *S z c z a n i e i p i e r d z e n i e* nie miały tego samego zabarwienia semantycznego w posępnym kaznodziejstwie zakonnym około 1100 roku i w radośnie skatologicznym, choć wciąż mizoginicznym *fabliaux* w dwa stulecia później. Alchemicy przemian chemicznych i przedłużenia życia, podczas gdy studiujący Biblię w tych samych przedmiotach dostrzegali lekcję hartu ducha i lekcję prawdy.

Nawet w obrębie tego, co nazwalibyśmy wspólnotami dyskursywnymi, pojęcia materii, ciała i osoby ludzkiej mogły wchodzić ze sobą w konflikt i wykazywać sprzeczność. Galenowskie i Arystotelesowskie idee na temat reprodukcji ostro różniły się co do roli kobiecego nasienia, a nowe zainteresowanie w epoce Odrodzenia strukturą narządów było czymś całkiem odmiennym od poprzedniej koncepcji

Prezentacje

ciała fizycznego jako złożonego z „humorów” i cieczy. Dualistycznie nastawieni katarscy kaznodzieje i niektórzy ortodoksyjni mnisi potępiali małżeństwo i jedzenie mięsa, podczas gdy hagiografowie chwalili uległość zameżnych kobiet. Wschodni i zachodni teologowie różnili się co do tego, czy istnieje czyściec dla oddzielonych od ciała dusz. A nawet w zakresie samej tradycji zachodniej papież i jego kardynałowie spierali się ze sobą, czy odzyskanie ciała w życiu pośmiertnym jest warunkiem koniecznym, by być obdarowanym niebiańską wizją. Stwierdzenie, że średniowieczni lekarze, rabini, alchemicy, prostytutki, pielęgniarki, kaznodzieje i teologowie posługiwali się wspólnym pojęciem „ciała”, nie byłoby poprawniejsze niż teza, że Karol Darwin, Beatrix Potter, jakiś klusownik i wiejski masarz używali tego samego pojęcia „królika”.

Niemniej chciałabym przedstawić trzy aspekty powszechnej średniowiecznej troski o szczególną sytuację ciała – ciała umierającego. Robię to nie ze względu na to, że dla średniowiecza ciało to były bardziej zwłoki, cierpienie i śmierć ważniejsze niż rozkosz, seks i życie; nie dlatego, że teologie i obrzędy śmierci nie budziły kontrowersji; nie dlatego bym uważała, iż problemy, które poruszę, to jedyne problemy do rozważań o różnych koncepcjach ciała w średniowieczu; i nie dlatego że – moim zdaniem – współczesne postawy wywodzą się bezpośrednio ze średniowiecza (poniżej postaram się wskazać na znaczące koneksje). Postępuję tak, aby skorygować pewne powszechne uogólnienia dotyczące wieków średnich i przybliżyć bardziej wycienione rozumienie przeszłości i zasugerować, że my – teraz – powinniśmy skupić się na rozleglejszej gamie przedmiotów w naszych studiach nad ciałem czy ciałami.

W filmie

Wprowadzając w mój temat, wracam na chwilę w lata zmierzchu XX wieku. We wcześniejszym artykule twierdziłam, że rozmaite czytadła i filmy popularne ostatniego dwudziestolecia, jak i akademickie prace z zakresu filozofii umysłu prowadzą do interesującego pytania o ucieleśnianie – przez uparte zgłębianie problemu „skoku z ciała do ciała”. Filmy takie, jak *Heaven Can Wait*, *Maxie*, *All of Me*, *Freejack*, *Death Becomes Her*, *The Switch*, *Heart Condition* czy *Robocop* oraz seriale telewizyjne w rodzaju *Maxa Headrooma* lub *Star Treka* poruszają problem tożsamości i życia pośmiertnego przez postawienie pytania: czy „ja” będzie wciąż tym samym „ja”, jeśli zostanie przeszczepione na ciało „kogoś innego” o wyrazistych cechach indywidualnych (znamiona rasy i płci, bliźny, objawy starzenia się itp.). Znaczący stał się tu motyw płci: czy może Caroline Bynum wciąż być Caroline Bynum, jeśli – określiwszy ją przez strumień pamięci lub jej świadomość – przenieśliśmy „ją” do ciała Michaela Jacksona? Albo po prostu, czy i jak zareagujemy, że to jest „ona” – jakkolwiek ją nazwiemy – gdy ujrzemy przed nami kogoś, kto wygląda jak Michael Jackson. W przeciwieństwie do literatury popularnej z przełomu XIX i XX wieku, i jeszcze z lat 50., kiedy wirujące stoliki, spirytyzm, rozszczepiona osobowość itp. dostarczały środków dla zgłębiania tematu życia pośmiertnego, dzisiejsza kultura popularna troszczy się o ciało. Współczesne opowieści i obrazy sta-

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

rają się zatrzeć tę granicę między umysłem i ciałem, która pozwoliłaby potraktować transplantację świadomości czy pamięci lub ich odcieleśnienie jako zadowalającą koncepcję osobowej ciągłości.

Jak podkreślają Susan Bordo i Robert Nozick, nowsze filmy przenika obawa przed destrukcją osobowości jako skutku takiej podmiany. W filmie *Inwazja porywaczy ciała* atakują „nas” przybysze z kosmosu, okupując nasze ciała. To „my, ciała” jesteśmy zagrożeni. W nowej wersji filmu *Mucha* – gdzie w pierwotnej wersji występowało mechaniczne połączenie części człowieka i muchy – następuje teraz jakiś wybuch od wewnątrz „czegoś” obcego i poza kontrolą, co zastępując materię ciała niszczy dotychczasową jaźń. Jak wynika z literatury popularnej w rodzaju *Who Is Julia?* czy *Memories of Amnesia*, przeszczep jakiejś części ciała (a nie chodzi tu wyłącznie o mózg), może stać się przeszczepem naszego „ja”. Co więcej, bardzo znaczący jest nie tylko fakt, że grupy religijne różnią się w reakcji na transplantację organów ludzkich, ale i że wszystkie one uznają te zabiegi za donośny problem z zakresu etyki, nie zaś jedynie medycyny. Wróćmy jednak do kina. Średniowieczne i nowoczesne koncepcje znajdują swoje osobliwe i jawne odbicie w niedawnym filmie *Jezus z Montrealu*, gdzie Chrystus (w dzisiejszej postaci) ocala pośmiertnie innych jako dawca do przeszczepu serca i rogówki. Sugerując, że transplantacja organów to przełożona na język współczesny idea zmartwychwstania, film wprowadza złożone problemy dotyczące części i całości, życia pośmiertnego i jaźni, dobrze znane wszystkim badaczom średniowiecznych żywotów świętych i relikwiarzy. Wróć jeszcze do tego. Tutaj jednak chodzi mi nie tyle o wnioski, do jakich dochodzą twórcy filmów oraz widzowie, co o sam sposób stawiania kwestii. Na jednego ducha w bieżących filmach i serialach telewizyjnych przypada tuzin różnego rodzaju amputacji i przeszczepów, które prowokują pytania o istotę ciągłości życia ludzkiego.

Duża część naszych obecnych zainteresowań skupia się wokół pojęcia *gender* lub tożsamości płciowej. Niemal każdy epizod filmu *Star Trek* porusza w jakiś sposób problem zmiany płci, orientacji seksualnej lub własnego wizerunku w tym zakresie przez radykalną zmianę fizycznej materii – problemy, które wyrafinowana filozofia feministyczna roztrząsa już na innym poziomie (por. np. Susan Bordo i Judith Butler). Ale takie filmy i opowieści rodzą także inne kwestie związane z tożsamością i jaźnią. Mianowicie nie tylko do jakiego stopnia forma mojej tożsamości jest „mną”, lecz także, jak to jest, że „ja” mogę być dalej „mną” za tydzień. Czy mogę, jeśli umrę? Innymi słowy, filmy te zajmują się problemem śmierci. Ten właśnie aspekt naszego problemu ciała my, akademicy, skłonni jesteśmy przeczytać.

Przechodzę na koniec do *Truly, Madly, Deeply* (*Prawdziwie, szalenie, głęboko*), pięknego filmu, który stawia w bogatej formie problem śmierci i tożsamości (w obu sensach tego słowa, tzn., co czyni mnie indywidualnością i co sprawia, że utrzymuję tę tożsamość w czasie i przestrzeni). Choć film ten z humorem i delikatnie igrza z tysiącletnim problemem, którym jest nasza obawa, że umarli mogą powrócić na ziemię, nie jest to opowieść o duchach. Fabuła filmu jest prosta. Młoda

Prezentacje

kobieta, tęskniąc gorąco do zmarłego kochanka, odnajduje go znowu w domu. Dopóki pragnienie i żal pozostawały zharmonizowane z jej pełną, skomplikowaną pamięcią o nim, wszystko było (do pewnego stopnia) dobrze. Ale kiedy on i jego kompani wracają, rzeczywiście grając na wiolonczelach i skrzypcach, na których grali za życia, ukochany zdecydowanie przeszkadza. O tym, w jak wielkim stopniu ten właśnie fizyczny aspekt stanowi problem, mówi wcześniejsza, wzruszająca scena, gdy siostra bohaterki prosi o wiolonczelę po zmarłym dla swojego syna. Bohaterka odpowiada zatrzwożona: „To jakbyś prosiła o jego ciało”.

Nie ma tu miejsca na pełną analizę filmu. Ale posłużę się nim dla poparcia tezy, że kultura popularna stawia obecnie trzy głębokie problemy niedostrzeżone przez nas, uczonych akademickich, a przynajmniej niedostrzeżone prawidłowo, i że nie rozumieliśmy, jak wielkie znaczenie dla ich aktualności stanowi fakt śmierci. Problemy te nazwę: tożsamość, materia i pożądanie. Rozumiem przez to, po pierwsze, że kwestie powrotu na ziemię czy wymiany ciał rodzą pytanie: jak konceptualizujemy tożsamość w sensie indywidualności i przestrzenno-czasowej ciągłości? Czy trzeba, by kochana przeze mnie osoba była obecna w swym ciele, jeśli jako osoba ma trwać nadal? Czy „ona” lub „on” rzeczywiście istnieją w zupełnie odmiennych ciałach (lub, by tak rzec, w odmiennej sytuacji tożsamościowej) albo też całkiem bez ciała (może powinno się powiedzieć: jako duch lub jako świadomość)? Skąd możemy wiedzieć, że jest to „ona”?

Co więcej, jak przypomina Jean-Claude Schmitt, pamiętać o kimś po jego czy jej śmierci, to w tym samym przynajmniej stopniu pozwolić mu odejść, co go zachować. Kształtuję moją pamięć o stracie tak, by osiągnąć duchowy spokój. Zanim spokój nastanie, nawiedzają nas duchy. Nie sądzę jednak, że ty (zarówno przed, jak i po śmierci) istniejesz w moim umyśle, kiedy wspominam, ile dla mnie znaczysz. Mogę ciebie pamiętać lub nie, ale jeśli jesteś, to gdzie indziej niż w moim umyśle.

Filmy takie (jak np. *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko*) podnoszą problem naszych ciał w innym także aspekcie. I tu wiolonczela ma podstawowe znaczenie. Co się zmienia przez to, że pozostawiamy po sobie ubrania, papiery, ulubioną broszkę, miseczkę, czy zwłoki? Zmarły kochanek z tego filmu powraca w pewnym sensie dlatego, że bohaterka nie potrafi rozstać się z jego wiolonczelą. Ale czy my w ogóle łatwo rozstajemy się z wiolonczelą? Czyż nie potrzebujemy nietrwałych przedmiotów, by poradzić sobie ze śmiercią, tak jak wcześniej korzystaliśmy z nich, by ukształtować własne „ja”? I czyż nie jest ważna ich materialność? Jak mówią nam terapeuci od spraw żałoby, krewni żołnierzy zaginionych w akcji i ofiar katastrof lotniczych, w których nie uchowały się szczątki ciała, przechodzą dłuższy proces opłakiwania zmarłych niż ci, którzy mogli skremować lub pochować zwłoki. Kiedy średniowieczni myśliciele mówili o świętych w „grobie” (lub relikwiarzu) oraz „w niebiosach”, wiedzieli (jak informuje nas o tym Giles z Rzymu), że posługują się w obu wypadkach synekdochą, ale mieli na myśli coś jeszcze. Podczas gdy wspomnianie pozwala spocząć duchom i odejść w niepamięć, relikwie – łącznie z tym, co w średniowieczu nazywano relikwiami kontaktowymi, czyli fizycznymi obiektami, które nie będąc ciałem z ciałem się stykały, na przykład ubrania (czy

Bynum Skąd taki zamęt wokó ciała?

wiolonczele) – podtrzymują obecność danej osoby. W naszych czasach twórcy wspólnych robótek ręcznych dla uczczenia ofiar AIDS zdają się dobrze rozumieć rolę, jaką kruche fizyczne przedmioty mogą odegrać podczas żałoby, gdy chcemy wyrazić naszą miłość i smutek.

Po trzecie, film *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko* porusza kwestię pożądania. Bohaterka znowu się zakochuje; istotny problem co do fizycznej obecności zmarłego kochanka polega na tym, że – pod koniec filmu – jest on już zbędny. Zmarły kochanek nie jest po prostu tożsamością w sensie konkretnego „ja”, ani też jego tożsamość nie jest wyłącznie zagwarantowana w swej ciągłości przez jego własne fizyczne ciało. Jest on ponadto przedmiotem pragnienia – napięcia, ekspansji, przyciągania jednego jestestwa przez drugie, co ma chyba związek z ciałem („ciałem” w dwóch znaczeniach, tym które odnajdujemy we współczesnym piśmiennictwie, tj. ciałem jako lokalizacją i jako potencjalnością). Gdyż wewnętrznie sprzeczne, męczące i pełne poczucia winy pragnienie bohaterki, aby zaistniały fakt zniknął, nie dotyczy jej wspomnień o zmarłym, ale jego samego – określonej, ucieleśnionej jaźni, dopełnionej przez wiolonczelę, jaźni, która okupuje jej dom. Ciała są zarówno podmiotem, jak i przedmiotem pragnienia.

Nie wyczerpałam tutaj z pewnością ani treści filmu *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko*, ani współczesnej literatury o ciele. Spodziewam się jednak, że pokazałam, iż mimo ogromnej liczby książek o ciele na półkach amerykańskich księgarni teoretycy niewiele mówią o tym, na co wskazuje kultura popularna i co nas zajmuje najbardziej. Zastanawia nas bowiem życie pośmiertne, materia cielesna, pożądanie. Zaś filmy i różne widowiska telewizyjne, które wybieramy dla rozrywki, sugerują, że często myślimy o tych sprawach z perspektywy możliwości lub niemożliwości pokonania śmierci. Gayatri Spivak powiedziała:

Śmierć jako taka może być pomyślana tylko przez trwanie jakiejś esencji lub zniszczenie tej esencji. [...] Do śmierci jako takiej nie mam dostępu.

To niewątpliwie słuszne, ale przecież nie „śmierć jako taka” jest dla większości z nas zagrożeniem. Teoretyczna niemożliwość ani nie gasi naszej potrzeby stawiania pytań, ani nie uspakaja naszych obaw.

Ciało i ucieleśnienie jest przedmiotem wielu debat współczesnych – włączając tu rozmowy o śmierci – i było tematem refleksji i dyskusji w dawnej Europie. Pragnę poszerzyć naszą świadomość i zrozumienie obu tych debat przez pełniejsze uprzytomnienie sobie każdej z nich.

W średniowieczu

Powracam do rozpowszechnionego w podręcznikach stereotypu średniowiecza „dualistycznego”, to jest pogardzającego materią ciała, które w tej interpretacji jest często pojmowane jako element „żeński”, bowiem „pasywny”, „negatywny” i „irracjonalny”.

Średniowieczni myśliciele mówili oczywiście o ciele (*corpus, caro*) w określonych kontekstach, chociaż, jak już wyjaśniłam, *corpus* znaczył coś zupełnie innego

Prezentacje

w ustach lekarza oglądającego flaszkę z uryną niż w ustach kapłana w akcie konsekracji. Ale jeśli nawet pozostaniemy przez chwilę przy prawowiernych dyskursach chrześcijańskich, w których istniała pewna zgoda co do moralnego i ontologicznego sensu słowa *corpus*, to interpretacja „średniowiecznych postaw” jako postaw „dualistycznych”, w znaczeniu pogardy i ucieczki od ciała, jest błędna z trzech powodów.

Po pierwsze, kiedy średniowieczni teologowie i filozofowie prowadzili dysputy o duszy (*anima*) i ciele (*corpus*) jako komponentach osoby ludzkiej, to nie chodziło im o nic takiego jak kartezjański problem „umysł a ciało” (podobnie, jak nie chodziło o to Arystotelesowi). Filozofia późnego średniowiecza posługiwała się Arystotelesowskim pojęciem duszy jako zasady życia. Toteż zarówno w metafizyce, jak i embriologii wynikała kwestia, czy człowiek ma jedną duszę, czy też wiele dusz. Często w rzeczy samej podwójność albo binarność nie wchodziła w grę. Wiele dyskusji dotyczących poznania i percepcji posługiwało się trojaką kategoryzacją – ciała (*corpus*), ducha (*animus* lub *spiritus*) i duszy (*anima*). To *corpus* lub *spiritus*, nie zaś *anima*, były miejscem, gdzie lokalizowano dane zmysłowe, a nawet sny i wizje. Pod wpływem arabskiego filozofa Avicenny psychologowie próbowali ponadto wypracować teorię „władz” mieszczących się między *anima* i *corpus* – by połączyć działanie obu. Dyskusje te, jak wyjaśniłam gdzie indziej, często odróżniały ostrzej poziomy duszy niż granicę między duszą a ciałem. Co więcej, procesy poznawcze, uczucia i doznania wewnętrzne umieszczano w ciele. Jak wskazał na to m.in. David Morris, myśliciele ci nie byliby zdolni zrozumieć pytania (częstego w kręgach współczesnych): czy ból jest w moim ciele czy w moim umyśle? Nawet w późnych średniowiecznych dialogach – gdzie Dusza i Ciało występują jako personifikacje składników osoby ludzkiej – Ciało często „zwycięża” w tej debacie twierdząc, że zło mieści się w Duszy, w jej wolnej woli, nie zaś w zmysłach Ciała. Jak to za chwilę przypomnę, debaty w późnej scholastyce na temat tożsamości łączyły się w bardzo realny sposób z odrzuceniem podziału na duszę i ciało jako odrębne części „osoby”. Tu chciałabym podkreślić, że dyskusja ta stanowiła fragment rozleglejszych debat, w których trojaki lub wieloraki kategorie były podstawowym sposobem myślenia o psychologii i antropologii.

Musimy też odrzucić określenie z większej części literatury i sztuki średniowiecznej jako dualistycznej w innym sensie wyrazu dualizm. Nawet w przypadku najbardziej (według naszego gustu) makabrycznych poematów i obrazów późnośredniowiecznych – jak Tańce Śmierci albo nagrobki *transi*, przedstawiające ich mieszkańców jako gnijące zwłoki – nie można odpowiedzialnie mówić o „odrzuceniu ciała”. Nie będę tu dowodziła, że współczesne prace zanadto skupiły się na chorobliwych tematach literatury średniowiecznej, choć jest to w pewnej mierze prawdziwe. Historycy, tacy jak Jean Delumeau i Robert Bultot, którzy sami sporządzili kronikę problemu *contemptus mundi*, stwierdzają, że było to często uzupełniane w średniowiecznych traktatach dyskusją o chwale stworzenia i „człowieka”. Wielu historyków praktyk pogrzebowych podkreśla, że motyw *memento mori* włączany był w obrazowanie, które niosło obietnicę zmartwychwstania tego właśnie gnijącego w grobie ciała. Moja teza jest tu jednak odmienna. Mianowicie

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

przesadne akcentowanie ciała i rozpadu, znamienne dla tego okresu, jest nie tyle „ucieczką od”, co raczej „zanurzeniem w”. Postawy i praktyki religijnych ekspertów w późnym średniowieczu i szacunek, którym cieszyli się powszechnie, zakładały, że ciało jest instrumentem zbawienia (w wielu znaczeniach słowa „instrument” – instrument muzyczny, wyposażenie kuchenne, instrument tortur itp.). W książce *Holy Feast and Holy Fast (Święta biesiada i święty post)* przytoczyłam przykłady nabożnych kobiet, które mówiły o wytrysku muzyki z ich ciał – dzięki ekstrawaganckim aktom ascezy, takim jak samobiczowanie czy samookaleczenie. Traktaty teleologiczne i ludowe teksty pobożne z XIII w. opisują ciało Chrystusa na krzyżu cierpiące męki okrutniejsze niż inne ciała, jako że było to najdoskonalsze ze wszystkich ciał. Można by nawet interpretować teologię eucharystyczną dojrzałego średniowiecza jako rodzaj kanibalizmu – literalne wcielenie potęgi torturowanego bóstwa. Mój wniosek jest taki, że bez względu na to, które terminy towarzyszyły podobnym praktykom, kultywowanie przeżycia cielesności jako miejsca spotkania ze znaczeniem, miejsca odkupienia, nie jest „ucieczką” od ciała. I nie mogło być inaczej w religii, której podstawowym faktem było to, że Bóg ofiarował nam odkupienie, stając się ciałem.

Po trzecie, nie wolno średniowiecznych pojęć takich, jak *corpus, caro, materia, mundus, tellus, limus* czy *stercus* uznawać za nacechowane przez gramatykę jako żeńskie. Zarówno Butler, jak i Luce Irigaray – które w wysoce skomplikowany i upolityczniony sposób wpisały w Platońskiego *Timajosa* (skrzyżowanego z Arystotelesowskim pojęciem materii) tezę o heteroseksualizmie i kłęsce kobiet – przyznają, że dokonały świadomie mylnego odczytania. Ze względu na moje cele, zbędne byłoby dociekanie złożonych wątków psychoanalitycznych, politycznych i filozoficznych, które poruszają te autorki. Niemniej, jak wyjaśnię to dalej, sympatyzuję z koncepcją ciała performatywnego, sformułowaną przez Butler. Jednak tak się jakoś stało, że wypaczona interpretacja ich argumentacji pozostawiła w bardziej publicznych wersjach (feministycznych i niefeministycznych) przekonanie, iż szerokie binarne układy – dające się sprowadzić do męsko-żeńskiej pary – przedelfilowały od Platona, przez całe średniowiecze, aż po Kartezjusza. (W niektórych ujęciach również św. Augustyn i Arystoteles w dość osobliwym XVII-wiecznym przebraniu uczestniczą w tej intelektualnej dramie). Nie da się jednak utrzymać takiego uogólnienia. To prawda, że średniowieczny obyczaj, praktyka, opowieści i wierzenia posługiwały się różnymi kontrastami binarnymi, w tym także opozycją męskie/żeńskie. W oficjalnym piśmiennictwie teologicznym i dewocyjnym kobiety kojarzono z ciałem i materią, szczególnie w bardziej skomplikowanych roztrząsaniach o wcieleniu Chrystusa i roli Dziewicy w ekonomii zbawienia. Ale porządki symboliczne nie dają się oczywiście wpisać w jedną sieć pojęciową. Co więcej, można wykazać, że w tym samym stopniu podważały one tradycyjne rozumienie pojęć związanych z płcią, co owo rozumienie podtrzymywały. W ciągu ostatnich piętnastu lat opublikowano wiele poważnych prac źródłowych ukazujących, jak polimorficznie posługiwało się średniowiecze kategoriami i obrazami *gender*.

Prezentacje

Mówiąc to, nie podważamy tezy o szerzącym się w średniowieczu mizoginizmie. W zakonnej literaturze dydaktycznej i w ludowych gawędach występowała obawa przed kobiecym seksualizmem. W dyskursie medycznym, dotyczącym anatomii kobiet pojawiały się ciekawość i zdumienie podszyte strachem. I oczywiście kodeksy prawne traktowały prawo kobiet do własności oraz ich sytuację ekonomiczną mniej korzystnie niż w przypadku mężczyzn (działo się to różnie, zależnie od czasu i miejsca, ale nie będę tutaj tego rozwijać). W embriologii nasienie ojca kojarzono z formą, a nasienie matki (albo, w innych teoriach, jej menstruacyjną materię) – z potencją. Takie postawy przenikały na różne skomplikowane sposoby do obrzędów religijnych i wytwarzały pewne symboliczne zwyczaje, w których to, co kobiece, uznawano za poniżej lub powyżej rozsądku – jak u czarownicy czy świętej wizjonerki – podczas gdy to, co męskie, uchodziło za przyziemny środek niezdolny do bezpośredniego kontaktu ani z aniołami, ani z potęgą demonów. Ale dusza (*anima*) była częścią rodzaju żeńskiego niż *corpus* – choćby ze względu na gramatykę. Kontrast między tym, co męskie i kobiece wiązano czasem z księgą Genesys (1:7 i 1:21-24), w której Bóg stworzył Adama z błota, ale Ewę – z ciała. Cechy kobiece (tj. cechy, które – według naszych źródeł – były wówczas pojmowane jako kobiece zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety) były wykorzystywane do opisywania Boga w jego/jej roli jako władcy i piastuna. Rzadko też w jakiegokolwiek innej epoce poezja religijna dostarczała tylu androgynicznych lub wieloznacznych erotycznie obrazów pożądania. Nic nas nie upoważnia do twierdzenia, że średniowieczni myśliciele określali ciało jako ze swej istoty materię, lub że traktowali ciało czy materię jako „żeńskie”. Mówiąc językiem filozofów, żywe ciało było zawsze formą i materią. Wprawdzie średniowieczne dyskusje – od filozofii natury do świeckiej poezji erotycznej – ujawniają często głęboką nieufność wobec płodności i procesów biologicznych, ale to zupełnie coś innego niż „esencjalizacja” fizyczności. Średniowieczni wizjonerzy widzieli niekiedy życie jako rzekę pełną gnoju lub piekło jako wieczyste trawienie. Mnisi (np. Hermann z Reun) ostrzegali, że ludzie podlegają procesowi starzenia się, rozkładu i umierania od pierwszej chwili narodzin. Innocenty III, jak wielu innych moralistów, mówił o naszych początkach we „wstrętnej spermie”. Egzegeci uznali za godne podkreślenia, że ziemia – stworzona przez Boga trzeciego dnia – nie zawierała nasion, gdyż Bóg najpierw stworzył życie roślin, które z kolei rozsiały owe nasiona po ziemi. Kaznodzieje katarscy i katolicy oskarżali się nawzajem o ponizanie świata i ciała oraz o brak należytej troski o ciała zmarłych. Głęboki niepokój związany z procesami biologicznymi, jaki w tym się wyraża, powinien stać się przedmiotem dalszych badań i wyjaśnień. Jednak średniowieczni teoretycy nie ograniczali cielesności do materii, ani tym bardziej do materii kobiecej. Znana jest uwaga Piotra Damiana, że ściskasz trupa, gdy ściskasz ciało kobiety, ale – jak sugeruje cytat z wypowiedzi Innocentego III – męska seksualność i materia może być też określona jako rozkład fizyczny lub moralny.

Postaram się tu przedstawić, że niektórzy antyczni i średniowieczni myśliciele wystąpili z techniczną koncepcją naszej cielesności, która odbiega (na dobre czy

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

na zle) od pojmowania ciała jako materiału lub zjawiska fizycznego równie radykalnie, jak dzieje się to w rozważaniach teoretycznych Judith Butler. Wprawdzie średniowieczni filozofowie próbowali niekiedy zdefiniować osobę ludzką – a jest to skądinąd ważne, że ich kategorią myślenia o człowieku była osoba, nie zaś esencja (*esse*) – ale wypowiedzi te nie poruszały zazwyczaj tematu płci. Fragmenty – w których filozofowie zajmowali się tym, co my nazwalibyśmy tożsamością (w sensie jednostki lub usytuowania społecznego) – nie dotyczyły w ogóle definicji, z pewnością zaś nie definicji esencjalistycznej. Przedmiotem ich rozważań jest śmierć i zwycięstwo nad nią, a wykorzystane tu metafizyczne *principia* mają zaskakujące implikacje.

Poświęciłam jednak zbyt wiele czasu na te charakterystyki średniowiecza, które należy odrzucić. Nie jest to sposób na wzbogacenie debaty. Zwrócę się więc do mojej niedawnej pracy o eschatologii i praktyce pogrzebowej nie dlatego, że podjęty teraz temat jest jedynym tematem do konwersacji o różnorodnych koncepcjach ciała w wiekach średnich, ale ponieważ garść nowych kwestii rozszerzy nasz ograniczony obraz średniowiecznej przeszłości. Używam tu tych samych mało wyszukanych kategorii, którymi posługiwałam się omawiając *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko* – tożsamość, materiał (lub materia) oraz pożądanie.

W życiu pozagrobowym

W mojej niedawnej książce *The Resurrection of the Body in Western Christianity (Zmartwychwstanie ciała w chrześcijaństwie zachodnim)* rejestruję techniczne dyskusje na temat znaczenia, jakie dla ciała ma jego powrót u kresu czasu, oraz rozpowszechnienie praktyk pogrzebowych, traktujących ciało jako przedmiot o wielkiej doniosłości kulturowej – bez względu na to, czy je celowo dzielono, czy też jego części pieczołowicie składano. Z tej skomplikowanej historii wydobędę trzy punkty, aby podjąć dialog z pewnymi niedawnymi stanowiskami teoretycznymi, omówionymi wyżej przeze mnie.

Pierwszy dotyczy tożsamości. Przez całe średniowiecze teoretycy zajęci eschatologią starali się mówić o osobie ludzkiej nie jako o duszy, ale jako o duszy i ciele. Zdaniem uczonych, platońskie definicje osoby ludzkiej jako duszy zostały wyraźnie odrzucone już przed połową XII w. Naturalnie teologowie i filozofowie wiedzieli, że w grobie znajdują się zwłoki; przecież dokonywali pochówku, a te zwłoki świętych, które pozostawały niepogrzebane, czcili jako relikwie (do tego jeszcze powrócę). Co więcej, myśleli, że dusze zmarłych wędrują czasem po świecie. Niekiedy też wyobrażali sobie te dusze czy duchy w formie innej niż w znanej cieleśnej postaci (jako światło czy ptaki). Ale historie o duchach i wizje innego świata zjawiały się coraz liczniej w średniowieczu, by ukazać zmarłych – nawet od razu po śmierci – już w ich indywidualnych ziemskich kształtach (a przynajmniej w widmowym wariacie owych kształtów). Katoliccy teologowie bardzo wcześnie zaś odrzucili ideę metempsychozy, tę ideę, którą spotykamy na przykład w *Państwie* Platona – że dusza (albo duch) może zamieszkać w innym ciele niż „jej własne”. Doktryna – że to samo ciało, które posiadamy na ziemi, powstanie z martwych na koń-

Prezentacje

cu czasów i połączy się z naszą duszą – należała do chrześcijańskich wierzeń od początków III wieku. Doktryna ta niemal natychmiast wywołała wiele wyrafinowanych spekulacji – jak ciało zmartwychwstałe może być „to samo”, co ziemskie.

Od końca II wieku niektórzy teologowie uznali za konieczne odpowiedzieć na filozoficzne wątpliwości dotyczące zmartwychwstania ciała. Zarówno pogańscy krytycy, jak i chrześcijańscy teoretycy o nachyleniu gnostycznym i docetycznym argumentowali, że zwłoki nie tylko ulegają rozkładowi w ziemi, ale bywają również rozszarpywane przez dzikie zwierzęta, a nawet w wypadku kanibalizmu przez istoty ludzkie. Tak więc to samo ciało nie może zjawić się ponownie. Ponadto dowodzili, że nie jesteśmy tym samym ciałem nawet z dnia na dzień, a już na pewno nie z dekady na dekadę. Materia się zmienia. Co więc znaczy „być tym samym”? Nie zamierzam objaśniać tu wszystkich odpowiedzi, które kwestia ta wywołała. Chciałabym jedynie pokazać, że przez debatę eschatologiczną wielu myślicieli mocowało się z następującym problemem – jak tożsamość w sensie czasoprzestrzennej ciągłości może się utrzymać. A przy tej okazji udzielali również odpowiedzi na pytania w sprawie tożsamości pojętej jako indywidualność.

Przywołam dwa przykłady. Wielki teolog III wieku, Orygenes, sformułował złożoną teorię ciała jako *eidos*, które samo w sobie zawiera potencjalnie rozwijający się wzór. Myśl ta przypomina współczesne pojęcie DNA. Orygenes myślał, że *eidos* może rozwinąć się w wersje ciała bardzo różne od tych na ziemi. Aby ciało pozostało tym samym ciałem, żadna jego cząstka pierwotna nie jest konieczna. Orygenes długo wahał się co do tego, ile ze swego ziemskiego organizmu (członki, blizny itp.) ciało zachowa na tamtym świecie. W połowie XIII wieku św. Tomasz z Akwiny naszkicował teorię (opracowaną później przez następne pokolenie uczonych), że dusza (pojedyncza forma albo zasada osoby ludzkiej) zawiera już w sobie całą jej specyficzność. W chwili zmartwychwstania dusza ta natchnie, czyli uaktywni materię tak, aby stała się ona ciałem tej właśnie osoby. Dlatego też jakakolwiek materia, jeśli tylko uaktywni ją forma Harry’ego, stanie się jego ciałem (nawet te cząstki, które należały wcześniej do żywego ciała albo do zwłok jakiegoś Joe’go lub jakiejś Jane). Ciało przywrócone w dzień zmartwychwstania otrzymuje wszystkie specyficzne struktury, które miało w ziemskim życiu (członki, wzrost, nawet w pewnych wypadkach blizny). Jeśli ciało należało do kogoś z wybranych, to w niebie stanie ono w pełni swej chwały, to znaczy będzie delikatne, piękne, niezmiennie. Nie zamierzam tu wyjaśniać do końca tych zawiłych teorii. Są przenikliwe, złożone i nie powinniśmy ich przedstawiać w sposób karykaturalnie uproszczony. Raczej pragnę pokazać, że jeśli zachowamy jakikolwiek potoczny sens słowa „materia”, to Orygenes usunął „materię”, a pozostawił „ciało”, podczas gdy Akwinata pod pewnym względem zatrzymał „tę samą materię”. Ale dokonał tego dzięki filozoficznemu wybiegowi (określając jako „moją materię” wszystko, co zostało zaktywizowane przez „moją duszę”). Tak rozumiane ciała „roztapiają się w języku” równie gruntownie – i w sposób równie wyszukany – jak dzieje się to w najnowszych teoriach, nad którymi ubolewała moja przyjaciółka. I w obu przypadkach czytelnicy są tak samo zdezorientowani. Przeciw takiemu rozdzielaniu

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

jaźni i materii protestowali teologowie współcześni Orygenesowi i Akwinacie. Czasem powoływali się bezpośrednio na rozpowszechnione wówczas praktyki związane z troską o zwłoki i z czcią dla nich.

Jednak w dyskusjach teologicznych XIV wieku zatriumfowała w pewien sposób idea Akwinaty – że konkretność „ludzkiego «ja»” mieści się w formie, czyli w duszy, czyli w *principium* tożsamości (w sensie kontynuacji). Miało to bardzo interesujące następstwa. Dusza osoby ludzkiej zaczyna przypominać to, co nazwalibyśmy dzisiaj jej (czy jego) tożsamością społeczną. Dusza nie jest już rodzajem racjonalnej esencji, poddanej tylko z przypadku kategoriom płci i koloru skóry oraz różnym ułomnościom i procesowi starzenia się. Dusza zawiera strukturę „ja”, który powstaną przy końcu czasów – ze wszystkimi mymi organami, a nawet cechami nabytymi, jeśli te zmarszczki i blizny będą rezultatem męznego znoszenia życiowych trudności. Nieprzypadkowo taka dusza nie może przeskoczyć ze swego ciała gdzie indziej. Ani nie jest przypadkiem, iż w literaturze powtarza się formuła „zasłużyć na swe «własne» ciało”. Nieprzypadkowo też Dante w *Pieśni 25 Czystańca* rozwija skomplikowaną analogię do embriologii, gdy wyjaśnia, że nawet w stanie między śmiercią a zmartwychwstaniem dusza rodzi ciało powietrzne z wszystkimi właściwościami jego ziemskiego bytowania. Jeśli można sensownie mówić, że w późnych średniowiecznych teoriach o osobie ludzkiej dusza jest nośnikiem tożsamości, to musimy zauważyć, że wiele z tego, co wiązano dawniej z ciałem, „przeniesiono” do duszy. Dusza nie stanowi jakiejś esencji człowieczeństwa (do której można na przykład dorzucić pleć) w jej szlachetnej lub mniej szlachetnej odmianie. Ani dusza nie jest „mną” (mówi św. Tomasz z Akwinu), podobnie jak noga. Według św. Tomasza, „ja” skupia się w duszy, gdy zabraknie ciała. W normalnej sytuacji (w życiu i po zmartwychwstaniu) „ja” wyraża się ciałem. Ale „ja” to nie tylko dusza albo ciało – „ja” jest osobą. Co więcej, jestem osobą posiadającą tożsamość w obu znaczeniach tego słowa. Mamy tu do czynienia z teorią osoby ludzkiej niezbyt w gruncie rzeczy różną od języka XX-wiecznych rozmów o ciele.

Moja druga uwaga o średniowiecznej eschatologii będzie bardziej zwięzła. Chodzi po prostu o to, że pewne chrześcijańskie wierzenia i praktyki późnego średniowiecza – a jest tu pewne podobieństwo do wierzeń i praktyk żydowskich – przeciwstawiała się zdecydowanie wszelkim teoriom roztapiającym w dyskursie osobę ludzką czy ciało ludzkie. W wielu kazaniach i opowieściach podkreślano, że zmartwychwstanie to dosłowne przywrócenie na swoje miejsce każdej cząsteczki, która złożona została do grobu. Ponadto martwe ciała były niezwykle nasycone znaczeniem – stanowiły pole sił, które emanowało cudami lub aktami demonicznymi.

Wiadomo, że święte zwłoki czczono jako relikwie, jako miejsca, gdzie siły nadprzyrodzone były szczególnie obecne. Świadomie rozczłonkowywano te zwłoki, by uzyskać więcej przedmiotów czci. Czczono były zresztą nie tylko one, ale i wszystko, czego zmarli dotykali (ubranie, utensylia, nawet wydzieliny takie jak mleko, ślina, woda po myciu). Począwszy od X wieku w niektórych częściach Europy praktykowano podział zwłok tych zmarłych, którzy zajmowali wysoką pozycję społeczną. Zwłoki królów i możnowładców dzielono, aby można je było pochować

Prezentacje

w licznych miejscach. Praktykom tym towarzyszyły zawile uzasadnienia mówiące o potrzebie skupienia większej rzeszy modlących się, a także o przejawach osobistej mocy zmarłego w miejscu, gdzie spoczywa jego ciało lub części tego ciała.

Praktyki te, jak się wydaje, upodabniały zwłoki do ciała zmartwychwstałego, co potwierdzają teksty. Pobożni chrześcijanie mówili nieraz, że ciała w grobach lub relikwiarzach to są ci sami święci, o których twierdzili (jak Simon Tugwell i Thomas Head nam przypomnieli), że jednocześnie są oni w niebie. Podobne obyczaje spotykamy w wielu kulturach. Bardziej interesujący z punktu widzenia moich wywodów jest fakt, że hagiografowie, kaznodzieje i artyści często mówili, iż ciało w grobie czy w relikwiarzu jest tym ciałem, które zmartwychwstanie. Sformułowań takich używano zarówno, by dowieść, że ciało można dzielić (tj. że sposób jego grzebania nie ma znaczenia, gdyż Bóg obiecał zmartwychwstanie wszystkich ciał bez względu na warunki, w jakich one się znajdują), jak i że nie powinno się ciała naruszać (tj. właśnie dlatego, iż materia ta wstanie do życia wiecznego, trzeba ją zachować w stanie najbliższym tego, w jakim się okaże podczas rezurekcji).

Te praktyki i wierzenia były bardzo skomplikowane i nie będę tu o nich mówić szerzej. Jest już chyba jasne, jak i dlaczego popychały one w kierunku przeciwnym niż taka koncepcja osoby, według której materialna ciągłość nie jest konieczna. To prawda, że doktryna tożsamości formalnej mogła rozwiązać techniczne kwestie związane z teorią jednostki ludzkiej i życia pośmiertnego. Ale z punktu widzenia teologów XIII wieku teoria ciała musiała ponadto uwzględnić ciągłość istniejącą między żywą osobą a trupem – aby część oddawana relikwiom była czią dla samych świętych i aby ciało Chrystusa w *triduum* między ukrzyżowaniem a zmartwychwstaniem było „rzeczywiście” Jego ciałem i naprawdę odkupieniem naszej cielesności.

Oczywiście występuje tu podobieństwo do współczesnych problemów związanych z prawem do rozporządzania ciałem (transplantacja organów, sztuczna inteligencja itp.). Jak to podkreśla się w nowszych pracach z zakresu etyki lekarskiej i w *cultural studies*, u schyłku XX wieku wiele osób żywi nadzieję (lub obawia się), że podczas przeszczepów, sekcji zwłok czy amputacji nasze „ja” przenosi się wraz z częściami naszego ciała (zwłaszcza, ale nie wyłącznie, wraz z naszym mózgiem). Ciało, które umiera, jest również ciałem, które pozostaje. Czy i w jaki sposób nim rozporządzamy – to rodzi wielką dyskusję. Ci, którzy przeżyli gwałtowną utratę ukochanych podczas wybuchu pojazdów kosmicznych, katastrof lotniczych, utonięć czy wojny, mogą zrozumieć że żydowska i chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie wyrosła w kontekście prześladowań, które mogły uniemożliwić pozбиieranie ciał męczenników celem ich pogrzebania. Mogą oni również zrozumieć moc zawartą w średniowiecznej czi dla ludzkich szczątków oraz szczególny nacisk, z jakim ówczesna hagiografia i teologia eucharystyczna podkreślały, że w oczach Boga *pars* nie tylko występuje *pro toto*, ale jest rzeczywiście *totum*.

Wszystko to jest jasne. Może mniej jasna i dlatego wymagająca komentarza jest inna kwestia. Otóż troska o tożsamość i troska o materialną ciągłość – bez względu na to, czy dawały się one ze sobą pogodzić, czy nie – głęboko łączyły się ze strachem

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

przed biologicznymi zmianami, o czym pisałam wyżej. Ciało zmartwychwstałe, poskładane ze swych dawnych fizycznych fragmentów i zgodne w każdym szczególe ze swą ziemską strukturą, zapewniało, że zmiany mają granice, proces jest pod kontrolą, a rozwój kończy się wraz ze śmiercią. Motyle mogą rodzić się z kokonów, robaki – z trupów, ale my w życiu pośmiertnym będziemy mogli się rozpoznać. Nie musimy „esencjalizować” ciała jako materii, aby zrozumieć, że w scholastycznej teologii ciało uduchowione i gloryfikowane ma w sobie coś z oksymoronu. Ciało, które się nie starzeje, nie ulega zepsuciu, nie czuje bólu i nie podlega zmianom, jest bardzo szczególnym rodzajem ciała. To podejście mogło być jedną z przyczyn, że teoretycy, zwłaszcza we wczesnym okresie nowożytnym, wprowadzali do nieba maksimum zmysłowych elementów. Ale owa teoria ciała zmartwychwstałego z fizycznych szczątków i według planu z okresu życia (a jest to znaczące, że wybitni średniowieczni myśliciele byli w odniesieniu do fizycznej podstawy stworzenia atomistami) zakładała, że odkupienie wiąże się ze *stasis*. To prowadzi mnie do konkluzji dotyczącej pragnienia. Gdyż *stasis* to w późnym średniowieczu nie jedyny obraz przyszłego życia. Szczególnie w poezji i w wizjach mistycznych niebo występowało jako stale wzmagające się pragnienie. Koncepcja ta dojrzewała jednak długo.

W wizjach i opowieściach wczesnego średniowiecza niebo było dziedziną złota, klejnotów, kryształu, podczas gdy piekło to miejsce trawienia, wydzielin, procesów, metamorfozy, płynów. Egzegeci – pisząc o zmartwychwstaniu lub o pośmiertnej nagrodzie – nawet usankcjonowanych przez Biblię obrazów kwiatów i nasion używali niechętnie. Według scholastycznych teorii (przynajmniej przed XIV wiekiem), niebo to najczęściej wieczny odpoczynek (*requies aeterna*), gdzie tęsknota jest zaspokojona i uciszona. Po Sądzie Ostatecznym ruch ustaje (Apokalipsa 10:6); wieczność, jak mówi Boecjusz, to *vita total simul*. Istotnie, złożone argumenty krążyły dokoła tekstów, w których Piotr Lombard, Bernard z Clairvaux i Bonawentura (sami wychodząc od *De Genesi ad litteram imperfectus liber* św. Augustyna) mówili o oddzielonej duszy jako „wstrzymanej” po śmierci z powodu swej tęsknoty do ciała. Co ważne dla naszego tematu, to fakt, że w dysputach uniwersyteckich XIII wieku tęsknotę tę umieszczano w duszy i uważano, że odwodzi ona od spokoju zbawienia. Jak niedawno przypomniał Simon Tugwell, Akwinata utrzymywał, że błogosławione widzenie to „ostateczny przystanek. Raz osiągnięte, nie ulegnie już zmianie. Stan błogosławieństwa jest uczestnictwem w wieczności”.

A jednak były i inne idee. Dewocyjna literatura i poezja religijna (która często pożyczala rytmy i słownictwo od świeckiej liryki miłosnej) coraz częściej mówiły o nigdy niezamilkłym pragnieniu. Na kryształowych wersach *Raju* niebiosa Dantego nie są klejnotem, lecz kwiatem. A w sercu niebiańskiej róży obraca się wielki kołowrót miłości.

A myśl skupiona i w jeden Punkt wbita
Zapala się od widzeń obrazu.

Prezentacje

[...]

Lecz nie wystarczał lot ziemskiego pierza...
Wtem grom mię raził; myśl w cudo się grąży,
Czułem, że wola Jego w nią uderza.
Dalej fantazja moja nie nadąży.
A już wtórzyła pragnieniu i woli
Jak kolo, które w parze z kołem krąży,
Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy.

(przel. E. Porębowicz)

Mistyczki takie, jak Hadewijch, Matylda z Magdeburga, Angela z Foligno i Małgorzata z Oingt mówiły o jaźni (o ciele i duszy razem), że tęskni ona w niebiosach, pałając coraz to gorętszym pragnieniem podsyconym spotkaniem ze swym kochankiem, Bogiem. Angela opisywała Jezusa jako „miłość i nasycenie, które choć nasycaly, rodziły jednocześnie nienasycony głód, tak że sprężały się jej [tj. Angeli] wszystkie członki”. Matylda zaś napisała, że pragnie na stałe pozostać w swym ciele, aby cierpieć i zawsze tęsknić do Boga.

Nie chodzi mi wyłącznie o to, że w XII i XIII wieku piśmiennictwo poświęcone pragnieniu staje się bardziej złożone i pełne ekscytacji, choć to prawda. Otóż pragnienie jest nie tylko skierowane do ciała, ono tkwi w ciele. Gdy Matylda czy Małgorzata mówią, że zostały uniesione w ramiona Boga, doznając jego dobroci, widząc własne odbicie w jego promiennej powierzchowności. Mówią wyraźnie o swoich osobach cielesnych, nie o duszach. Tu w grę wchodzi wszystkie ich zmysły. A jeśli jakiś teolog uniwersytecki nie rozumiał w pełni, albo nie akceptował tej poezji, to już w XIII wieku byli cystersi, którzy pisali o rozwijającej się empatii podczas spotkania naszej cielesnej jaźni z ciałem Chrystusa. Oni mogli pojąć pisma mistyczek.

Trzeba jasno postawić sprawę, że średniowieczna idea pragnienia jest równocześnie podobna i niepodobna do pojęcia pożądania, o którym mówiłam w odniesieniu do *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko*. Nie dążę tu do naciąganych porównań. Chcę tylko zauważyć, że ten rodzaj obecności, który zwykle łączymy z ciałem, i ten rodzaj porywu, który rozumiemy zwykle przez pragnienie czy pożądanie – wiążą się mocno ze sobą tak w średniowieczu, jak i później. Nie mówimy przecież o pożądaniu zjawy lub wytworów pamięci, ani nie myślimy o pożądaniu jako o czymś, co tkwi w naszym intelekcie. *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko* to film nie o duchach, ale o istotach ludzkich.

Również średniowieczne rozważania o życiu pośmiertnym, czy to ludowe, czy uczone, nie dotyczą głównie duchów. W pismach dewocyjnych i w poezji erotycznej ciało i pożądanie wiążą się ze sobą. Tak więc nie tylko widzimy, że ciało (w znaczeniu jednostkowej tożsamości) jest „wciśnięte” w duszę przez teorie scholastyków, ale odkrywamy ponadto u mistyków sugestię, że namiętna i nieustannie rozwijająca się miłość do Boga wypełnia dusze do głębi tylko wtedy, gdy odzyskują one swe ciała. Średniowieczne dyskusje o ciele, które pożąda, i ciele, które umiera,

Bynum Skąd taki zamęt wokó ciała?

muszą być naturalnie pojmowane w kontekście wielu innych idei. Celem uzyskania pełnego średniowiecznego obrazu różnorodnych ciał, winniśmy uwzględnić koncepcję choroby i zdrowia, wzrostu i spadku sił, natury i nadprzyrodzoności, sakramentów i magii, rodzicielstwa i działań antykoncepcyjnych, seksualności i gwałtu, bólu i przyjemności, perspektyw związanych z różnicą płci, przynależności grupowej, roli społecznej, rodowodu, form pracy, macierzyństwa i dzieciństwa. Co więcej, jak już sugerowałam uprzednio, idee ulegały zmianie zależnie od tego, kto je reprezentował, gdzie i kiedy. Filozofia, praktyka, narracja nie były przecież takie same w późnej starożytności, w XII i XIII wieku, w epoce Dantego i Krystyny z Pizy. Nie tylko mistycycki i scholastyczny teologowie różnili się między sobą; różnice i spory występowały także w obrębie każdej z grup. Doświadczenia tak podstawowe, jak rodzenie, praca, odżywianie, starzenie się i umieranie były bardzo odmienne w moczarach Anglii, w borach Bretanii oraz w gwarnych miastach Nadrenii i północnych Włoch.

Mimo to myślę, że dostatecznie jasno pokazałam, iż średniowieczne teorie dotyczące ciała, które umiera, łączyły się z tą samą filozoficzną problematyką tożsamości i indywidualności, która wciąż jeszcze nas nęka. Chciałabym jeszcze wspomnieć o związku tych teorii ze współczesną debatą o esencjalizmie, a szczególnie z performatywnym feminizmem Judith Butler (z którym, jak pisałam, po części sympatyzuję). Nie próbuję przytaczać całej dyskusji na temat *gender studies* (podobnie, jak nie omówiłam szerzej średniowiecznej scholastyki ani współczesnego filmu). Raczej chciałabym się zatrzymać przy dwóch sprawach ogólnych, dotyczących sposobu, w jaki mediewiści winni ujmować nieprzebrane bogactwo dawnych teorii ciała. To bogactwo, z którego moja przyjaciółka w Europie Wschodniej (podobnie jak wielu jej współczesnych) chciałaby skorzystać tworząc program swego kursu.

W teorii

We współczesnych debatach filozoficznych i historycznych „tożsamość” odnosi się do dwóch zagadnień: ciągłości czasoprzestrzennej oraz tożsamości społecznej. To znaczy, że dotyczy kwestii, jak dana rzecz trwa w czasie i przestrzeni jako „ta sama” (np. Bynum jako Bynum) oraz co pozwala dwie oddzielne rzeczy objąć tym samym rzeczownikiem zbiorowym, np. rodzimy Amerykanin (*Native American*) na określenie Indianina. Niedawna debata nad esencjalizmem to chęć znalezienia takiego sposobu pojmowania, który nie zakłada, że tożsamość – w obu sensach tego słowa – ma mieć wspólną esencję czy naturę, (ani nawet – w pewnych teoriach – wspólną definicję). Wysiłek ten wynika częściowo z dążenia pewnych grup (samo-określających się jako grupy) do przejścia kontroli nad narzuconym im z zewnątrz nazewnictwem, po części zaś z niezadowolenia, które zaczęło wywoływać rozróżnienie na płęć (*sex*) i *gender* (rozumiane jako rozróżnienie między tym, co biologicznie dane a tym, co kulturowo skonstruowane) – rozróżnienie tak popularne w początku lat 80. Ten antyesencjalizm wielu współczesnych teoretyków, a szczególnie performatywny feminizm Butler, to godna uznania próba wyjaśnienia, jak

Prezentacje

kategorie, z którymi żyjemy, zostały przez samo nasze życie stworzone. Nikt, twierdzi Butler, nie urodził się „kobietą” czy „czarnoskórym” albo „lesbijką”, ani też te kategorie nie są „interpretacją kulturową” biologicznych „faktów”. A jednak nie wybieramy tak po prostu naszej tożsamości społecznej. Ktoś staje się lesbijką, żyjąc jak lesbijka, przekształcając daną kategorię w trakcie jej ucieleśniania (*incorporate*) i ożywiania (*inspire*) – echa *corpus* i *spiritus* w czasownikach tu użytych wybrałam świadomie.

Patrząc z nieco dalszej perspektywy, antyesencjalistyczne podejście jest oczywiście reakcją na Kartezjańską i oświeceniową dychotomię: umysł przeciw ciału, autorytet przeciw wolności, społeczeństwo (albo wychowanie) przeciw naturze itp. Przy całej zawartej w tym podejściu energii i inteligencji wydaje się czasem, że dokonują się tu skoki z jednego bieguna na drugi – od zachowań do norm, od umysłu do materii, od socjalizacji do struktury fizycznej – jakby obie strony były pułapką, z której coś (ale co?) mogłoby umknąć. Co do mnie, to w chwilach radosnego uniesienia przyznaję, że debata ta napawa energią, natomiast w chwilach mroczniejszych czuję się (jak czują się i same teoretyczki) uwięziona przez kategorie. Na ogół staram się słuchać głosu innych, zgodnie z zaleceniami najlepszych współczesnych feministek. Ale czy to wszystko ma coś wspólnego ze średniowieczem?

Dyskusja o esencjalizmie, która przez ostatnie pięciolecie zdominowała studia feministyczne i *gender studies*, to niewątpliwie wydarzenie we współczesnej polityce. Jak dowiodły m.in. Susan Bordo i Jane Martin, wydarzenia te bywały czasem niefortunnie użyte do likwidacji empirycznych badań historycznych. Historyków oskarżano o tłumienie dawnych głosów, gdy nie potrafili odnaleźć w tych głosach wrażliwości lat 90., oraz o esencjalistyczne kategorie, gdy zamiast tego po długich i uciążliwych badaniach odkrywali w czasach minionych zupełnie obce nam postawy. Takie zarzuty to nadużycie zarówno zapisu historycznego, jak i współczesnej różnorodności postaw, różnorodności, którą owe zarzuty miały wspierać. Ale czy to znaczy, że współczesne teorie feministyczne, szczególnie debaty wokół esencjalizmu, nie mają znaczenia – ani nawet implikacji destrukcyjnych – dla studiów nad odległymi okresami, takimi jak europejskie średniowiecze? Twierdzę, że przeciwnie, wiele tu można się nauczyć, lecz na dwa specyficzne sposoby.

Po pierwsze, jeśli sytuujemy nasze własne kategorie w kontekście naszej własnej polityki, to średniowieczne musimy sytuować w kategoriach ówczesnej. Relacja pomiędzy „wówczas” a „teraz” będzie analogiczna i proporcjonalna, ale nie bezpośrednia. Wydaje mi się, że bezowocne jest pytanie: „Na ile Orygenes (albo Krystyna z Pizy czy Akwinata) przypomina, lub nie przypomina, Butler (lub Spivak czy Foucault)?”. Pytanie postawione w tak prosty sposób wywoła odpowiedź (czy ją zaaprobujemy, czy nie), która brzmi: niezbyt przypominają. Bardziej owocne jest myślenie o Orygenesie w jego własnym kontekście, a o Butler – w jej. Jeśli pojmiemy związek tych osób z ich kontekstami, a także relację między owymi związkami, to dostrzeżemy, że istnieje pewien rozległy i stale pogłębiający się problem, z którym starają się uporać obie strony, każda za pomocą własnego słownictwa i w określonych warunkach.

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

Albo, inaczej mówiąc, niewiele pożytku wyniesiemy z badań nad przeszłością, jeśli założymy, że jej problemy i sytuacje są takie same, jak dzisiaj. Co jednak może być jednakowe, to problematyzowanie – w zmiennym kontekście – tych samych odwiecznych kwestii, takich np. jak przynależność do określonej kategorii zjawisk. Orygenes stawiał na przykład pytanie: co z naszej cielesnej jaźni przeżyje w chwili zmartwychwstania? Butler zaś pyta: jak naszą orientację seksualną konstryuuje obecność w świecie? To znaczy, że Orygenes używa terminu „tożsamość” w sensie czasoprzestrzennej ciągłości, zaś Butler ma na myśli pozycję społeczną. Dla Orygenes a ciągłość życia ciała po śmierci oznacza transcendencję tego, co nazywamy płcią (*gender*). Według Butler, trudno sobie wyobrazić, abyśmy byli „my” bez konkretyzacji owej kategorii rodzajowej. Co więcej, kontekstem Orygenes a było męczeństwo, prześladowania i debaty na temat: jak poznajemy prawdę? Kontekstem Butler – homofobia, akademia i debaty na temat: kto jest uprawniony do narzucania definicji? Ani problematyka, ani jej konteksty nie są takie same. Gybyśmy uznali ich identyczność, rezultaty byłyby nudne. Niewiele dowiemy się o III lub XX wieku pytając np., co Orygenes sądził o transwestytach lub Butler o aniołach (choć jasne jest, że każde z nich potępiłoby poglądy drugiej strony). Jednak chciałabym podpowiedzieć, że Orygenes, który walczył z odziedziczonymi kategoriami oraz traumatycznymi przeżyciami swego wieku, może być uznany za tego, który „rozwiązał” problem tożsamości w sposób zadziwiająco podobny do rozwiązania wyprowadzonego przez Butler na podstawie jej własnego dziedzictwa i jej doświadczenia. Oboje, Butler i Orygenes, mówią o giętkim, aktywnym, poddanym rozwojowi ciele, które dzięki temu, co robi, w jakiś sposób staje się bardziej sobą. I oboje mają kłopot z wyjaśnieniem, jak tu wpasować to, co uważamy za „fizyczne tworzywo”.

Po wtóre, musimy uznać, że jesteśmy, przynajmniej częściowo, dziedzicami wielu wcześniejszych dyskursów. Rozmowa o naturze i różnicy, o indywidualności i tożsamości, tak dziś gorąca ma swe korzenie w dyskusjach toczących się przez stulecia. Nasze obecne strapienia nie pojawiły się nagle w latach 70. Oczywiście nie twierdzą, że Orygenes z Aleksandrii, Akwinata i Angela z Foligno mieli XX-wieczne pojęcia o różnicy i pożądaniu, ale twierdzą, że już na początku XIV wieku mistyczne i scholastyczne rozumienie ciała implikowało obecność w pojęciu osoby ludzkiej – fizyczności i sensualności. Gdyby nie było tego rodzaju wyrażonych dyskusji o tożsamości i życiu pośmiertnym, o płci i tęsknocie – przed ukazaniem się *The Feminine Mystique* – współczesne dyskusje nie byłyby tak wycieniowane i tak energiczne. Częściowo dlatego, że przed-nowożytna filozofia zachodnia nie była ani dualistyczna, ani esencjalistyczna, wujemy dzisiaj tak twar do w kwestiach filozoficznego słownictwa odziedziczonego po oświeceniu. Wiele (choć nie mówię, że wszystko) z tego, co włączamy dziś w pojęcie tożsamości społecznej (szczególnie dotyczy to płci), już w późnym średniowieczu łączono z pojęciem jaźni właśnie dlatego, że atrybuty te miały powrócić w chwili zmartwychwstania ciał. Debaty o czasoprzestrzennej ciągłości i o żywocie pośmiertnym implikowały to pojęcie indywidualności ludzkiej, które zapowiadało nowoczesne

Prezentacje

zainteresowanie tożsamością społeczną (choć sam termin nie ma średniowiecznego odpowiednika).

Moja przyjaciółka z Europy Wschodniej prosiła mnie o napisanie czegoś dla jej studentek. Wobec argumentów, które zdawały się uznawać przeszłość sprzed epoki nowożytnej za nieaktualną, na zawsze utraconą, nie do wykorzystania dzisiaj – pragnęła znaleźć przykład, który mógłby powiązać teorie feministyczne ze średniowieczem. Zamierzałam dostarczyć tutaj m.in. takich właśnie przykładów. A w gruncie rzeczy mogłabym nawet sugerować, że inne podejście jest niemożliwe. Bowiem jedyną przeszłością, jaką możemy poznać, jest ta, którą kształtujemy naszymi pytaniami. A pytania te są kształtowane przez nasz kontekst, który z kolei zawiera przeszłość. Stąd mój obraz średniowiecznych zainteresowań tak samo pozostaje pod wpływem bieżących dyskusji feministycznych, jak i te dyskusje pozostają pod wpływem idei, z których częściowo się wywodzą.

Jest to nie tylko możliwe, to imperatyw – wykorzystywać współczesne zainteresowania, kiedy stajemy w obliczu przeszłości. Jak długo myślimy kategoriami analogii, nie odwzorowując niczego po prostu ani nie odrzucając, terażniejszość pomaga nam dostrzec złożoność czasów minionych, one zaś pomagają nam zrozumieć nas samych. Dlatego nie musimy poddawać się rozpaczce albo wpadać w solipsyzm, do którego zmuszeni są nieraz współcześni historycy pod naciskiem nadmiaru nowych kierunków. Nie musimy też porzucić badań nad średniowieczem na rzecz badań nad samymi mediewistami. Zachowujmy samowiedzę, gdy zgłębiaamy „inność” czasów minionych, ale nie zapominajmy, że to coś innego niż zwykle wpatrywanie się w siebie.

Istotnie, świadomość naszych indywidualnych sytuacji i perspektyw może raczej wyzwalać niż ograniczać, gdyż zdejmuje z nas ciężar wysiłku, by zobaczyć wszystko. Zadanie historyka staje się z konieczności bardziej kooperatywne, a tym samym – bardziej zajmujące. Najnowsze teoretyzowanie z pewnością nauczyło nas, że nasza wiedza jest „sytuowana”, że próby zrozumienia „drugiego” wiążą się z niebezpieczeństwem. Jednak każda mediewistka, która mocuje się ze swą profesjonalną materią, pisze i musi pisać o tym, co jest odmienne – radykalnie, straszliwie, fascynująco odmienne – od niej samej. Chociaż nie sądzimy już, że *pars* w interpretacji jakiegokolwiek historyka zastępuje *totum*, to kiedy stajemy w obliczu zjawiska cząstkowego, nie musimy rezygnować z determinacji w sięganiu poza siebie. Właśnie dlatego, że uznajemy *pars* za *pars*, mamy większe zaufanie – i większą przyjemność – z kalejdoskopowego oglądu jakości, szerszego od ograniczonej przeciw wizji każdego z nas. Istniejące źródła należy rozszyfrować, kostnie odkopać, relikwiarze przestudiować od strony ich zawartości, jak i przeznaczenia. Możemy, jak sądzę, przenieść najnowsze teoretyczne dyskusje na teren średniowiecza, nie zadając przy tym gwałtu niuansom tamtych tekstów i obrazów ani powolnym, solidnym wysiłkom mediewistów, którzy starają się je zrozumieć.

Na zakończenie wracam do średniowiecznych koncepcji i obrazów ciała. Przyjrzałam się im (co teraz jest już chyba jasne) w świetle współczesnych zaintereso-

Bynum Skąd taki zamęt wokół ciała?

wań tożsamością i jednostkowością, fizycznością i pożądaniem. Co więc wylania się z tego spotkania teraźniejszości z przeszłością?

Konkluzja

Niektóre teorie filozoficzne dotyczące ciała, które rozwinęły się w późnym antyku i w okresie dojrzałego średniowiecza, umiały odpowiedzieć na pytanie: jak „ja” trwam nadal jako „ja” z upływem czasu – czasu ziemi i czasu eschatologicznego? Ale w opinii naszych współczesnych odpowiedzi te traktują „żywe” życie bardzo abstrakcyjnie, kosztem samego miąższu „ja”. Tymczasem teorie te nie esencjalizowały „mnie” jako ogólnej ludzkiej abstrakcji. Nawet dla Orygenesisa to „ja”, które rozwija się w niebie, zabiera ze sobą niektóre ze swych cech specyficznych. A dla XIII-wiecznych następców Akwinaty „moja” partykularność – nie tylko płęć, ale i takie osobiste cechy, jak uroda czy wzrost – wiązała się z duszą, czyli formą. Chociaż współcześni Orygenesisa obawiali się, że otwiera on drogę metempsychozie, to przed XIII wiekiem żadna filozoficzna teoria osoby ludzkiej nie dopuszczała możliwości wędrówki dusz. Ciało było indywidualne i natychmiast rozpoznawalne jako takie. Na złe czy dobre – nikt nie mógł zmienić płci ani wyglądu, nikt nie mógł wyskoczyć z własnego ciała ani w tym życiu, ani w przyszłym.

W takiej teorii ciało stawało się jednak wyrazem duszy. Istotnie, ciało mogło realizować się w dowolnym tworzywie. Jak z końcem XIII wieku zauważyło wielu konserwatywnych myślicieli, podczas praktyk religijnych wylaniały się stąd poważne kłopoty. Zdaniem osobistości tak znacznej jak arcybiskup Canterbury, nie byłoby powodu czcić relikwii, gdyby przy końcu czasów jakikolwiek materiał mógł posłużyć za ciało świętego czy świętej. Bardzo znamienne, że około 1300 r. znajdujemy scholastyków podnoszących kwestie dotyczące kultu relikwii i praktyk pogrzebowych jako formie sprzeciwu wobec filozoficznych teorii, ponieważ w średniowieczu (jak i dzisiaj) praktyka potoczna i dyskurs uniwersyteckich intelektualistów rzadko się ze sobą bezpośrednio wiązały.

Nowe teorie filozoficzne zagrażały nie tylko określonym praktykom religijnym. Prowadziły one do tego, że samo ciało stawało się czystym pojęciem i rozplywało w teorii, a zbawienie – spoczynkiem, czyli *stasis*. Celem ludzkiej egzystencji miała być krystaliczna stałość. A jednak okres, który zrodził takie teorie, oglądał przecież eksplozję poezji religijnej i świeckiej, w której ciało – nietrwałe, fizyczne, ruchliwe, wydane na pastwę tęsknot – uzyskało nową artykulację. Abstrakcje filozofów i teologów były nie tyle zwalczane, co po prostu i bardzo skutecznie ignorowane przez poetów i mistyków, kaznodziejów i bazarzy późnego średniowiecza. Nawet na uniwersytetach nowa teoria nie przyciągała wiele uwagi poza pewnymi tylko kręgami. W XIV wieku dla śpiewaków, kaznodziejów i kochanków jaźń to całość ludzkiej osoby, której pragnienia krążą i promieniają zarówno z opuszków palców, jak z genitaliów, a ciało jest nie tylko narzędziem, środkiem wyrazu i siedliskiem „ja”, lecz w pewnym sensie samym „ja”.

Przyjaciółka moja sądziła, że spotkanie idei średniowiecznych z nowymi wprowadzi do sali wykładowej coś jakby zapach ciała, którego – jej zdaniem – brak we

Prezentacje

współczesnej teorii literatury i w teoriach feministycznych. Staralam się pokazać, że oczekiwanie to jest tylko częściowo zasadne. Dawne teorie również mogą być wysoce abstrakcyjne; w końcu niektóre z ciał średniowiecznych same rozplływają się w dyskursie. Ale tego rodzaju dyskurs trafiał na opór. Spodziewam się, że dowiodłam ponadto, iż w praktyce społecznej i religijnej istniało poczucie „bezpośredniości” ciała – żywego czy martwego. A to właśnie między innymi chciała moja przyjaciółka pokazać swoim studentkom.

Korzenie nowoczesnych pojęć o pojedynczej ucieleśnionej jaźni, która nie może, jak to czujemy, wymknąć się z ciała mimo intelektualnych i technicznych możliwości, jakich dostarcza przeszczep organów czy sztuczna inteligencja – korzenie te tkwią w późnym średniowieczu. Setki lat kontrowersji, kiedy osobę ludzką postrzegano jako jedność (a nie dualizm – umysł/ciało), poszczególna indywidualność (a nie – esencja) oraz materia wyrywająca się ku czemuś (a nie – i tu na przekór teologom – forma, dla której każda materia jest równie dobra) – pojęcia te głęboko wyrzeźbiły tradycję zachodnią. W porównaniu z tym prawdziwy dualizm umysłu i ciała, wprowadzony przez filozofów w epoce wczesnej nowożytności jest małym odchyleniem na długim zakręcie historii. Na złe i dobre jesteśmy dziedzicami Tomaszowej koncepcji jaźni jednostkowej (nie zaś esencji), unoszonej przez duszę, lecz wyrażającej się w ciele, podobnie jak jesteśmy dziedzicami owego długiego sznura pielgrzymów ciągnących ucałować szczątki palców i szat, albo spadkobiercami Angeli, Dantego i Matyldy z ich marzeniami o nienasyconym pragnieniu.

Na koniec chciałabym podkreślić jednak nie paralele między średniowiecznym a nowoczesnym pojmowaniem rzeczy ani też wzajemne zakorzenienie w sobie teźniejszości i przeszłości, ale zróżnicowanie w obrębie każdej z tych epok. Średniowieczne teksty na temat pojęć *caro* i *corpus* – albo nawet *materia* i *tellus* – były równie liczne i wielorakie, jak rozmaite są dyskursy w nowoczesnym piśmiennictwie poświęconym ciału. Jeśli wybrałam z mych własnych materiałów pewne tematy dotyczące śmierci i życia pozagrobowego, to dlatego, że – jak sądzę – współczesne ujęcia osoby ludzkiej i ciała zbyt silnie skoncentrowały się ostatnio na sprawach płci i seksualności ze szkodą dla naszej świadomości innych spraw (takich jak śmierć i praca) także przecie aktualnych.

W rzeczy samej, jeśli (jak stwierdziłam wyżej) jesteśmy wszyscy uformowani przez nasze liczne czasy teźniejsze i przeszłe, to i ja – być może – jedynie odzwierciedlam owo szersze pojmowanie ciała, do czego wzywam. Skąd taki zamęt wokół ciała? Może dlatego, że nie jestem odosobniona, dostrzegając – w *Prawdziwie, szaleńczo, głęboko*, w akcjach na rzecz chorych na AIDS czy w kontrowersji na temat przeszczepów – złożoną więź pomiędzy ciałem, śmiercią i przeszłością.

Przełożyła Irena Sławińska