

ABSTRACT. Jacek Wachowski, *Ciało jako rekwizyt* [Body as a prop]. „Przestrzenie Teorii” 40. Poznań 2023, Adam Mickiewicz University Press, pp. 73–86. ISSN 1644-6763. <https://doi.org/10.14746/pt.2023.40.4>.

The article is an attempt to describe the conditions in which the body assumes the role of a prop – it becomes an object organizing individual and social life. For such a process to take place, it is necessary to disconnect the body from the Self. It comes with his death. Funeral practices that change the social status of the body can take a monistic or dualistic form. The former make the body a relic and are based on the belief that soma is connected with its spiritual essence. The latter, on the contrary, points to the impermanence of such a connection. In this way, the body becomes a prop, an object, an object, and a tool for funeral performances.

KEYWORDS: Self, Other, corpse, prop, funeral rites, body exhibitions

1

Ciało, będące „własnością indywidualną”, jest – jak mówi Maurice Merleau-Ponty – jedynym narzędziem wyrażania woli i intencji podmiotu w „świecie widzialnym”¹. Środkiem umożliwiającym identyfikację społeczno-kulturową, rasową i etniczną. Rodzajem języka, za pomocą którego to, co zewnętrzne wobec Ja, może zostać oswojone, rozpoznane i przyłączone do jego immanencji. Ciało, podejmujące działania skierowane ku Innym, staje się jednocześnie „własnością społeczną”. Umożliwia odgrywanie dobrze znanych kulturowych ról oraz tworzenie ich nowych wariantów.

Ciało działające najsilniej przeciwstawia się rzeczywistości przedmiotów, obiektów, rekwizytów. Wszystkie one są nieruchome, pozbawione właściwości sensorycznych, nieme i uzależnione od tych, którzy decydują o ich losie.

¹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł., wyb., wstęp i oprac. S. Ciechowicz. Warszawa 1976, s. 28. „[...] do definicji ciała ludzkiego należy właśnie przywłaszczenie sobie – w nieograniczonym szeregu nieciągłych aktów – znaczeniowych załączków, które przekraczają i przeobrażają jego naturalne moce. Ten akt transcendencji spotykamy najpierw w powstawaniu nowego zachowania, a następnie w niemej formie komunikowania, jaką jest gest: ta sama moc sprawia, że ciało otwiera się przed nowym zachowaniem i czyni je zrozumiałym dla zewnętrznych świadków. [...] Mowa ze swej natury wyłącza ten sam problem: ściągnięcie gardła, wypuszczenie świszczącego powietrza między językiem a zębami, pewien sposób posłużenia się swym ciałem pozwalają się nagle przepoić jakimś upostaciowanym sensem i to oznaczają poza nim”. *Ibidem*, s. 109.

Ciało stanowi ich zaprzeczenie zarówno w sensie fizykalnym (składa się z innej niż one materii), jak też funkcjonalnym (jest obdarzone odmiennym potencjałem ekspresyjnym). Granica między nimi wydaje się nieprzekraczalna i niemożliwa do zatarcia. W pewnych okolicznościach ciało może co prawda „udać” przedmiot, „zagrać” jego rolę, ale taki akt ma zawsze charakter odwracalny i jest wpisany w konwencję artystyczną (lub społeczną) niepozwalającą na trwałe utożsamienie ciała z przedmiotem.

Z radykalną zmianą tej sytuacji mamy do czynienia tylko w jednym wypadku – gdy ciało umiera. Wraz ze śmiercią przekształca się w obiekt. Zamiera w bezruchu, staje się niezdolne do działania i bezpowrotnie traci swoje biologiczne cechy. W ten sposób przenosi się do świata przedmiotów, przekształca się w rekwizyt służący performansom dokonującym się wokół niego. Martwe ciało nie jest jednak wykonawcą-performerem tych działań. Rolę taką przejmuje Inny. To on najpierw przygląda się ostatecznemu znie ruchomieniu martwego ciała, a później troszczy się o nie, przygotowując do obrzędów funeralnych. Ciało jest ich osią i warunkiem koniecznym. Rekwizytem organizującym funeralne performanse i uzasadniającym ich przebieg.

Ciało-rekwizyt jest jednak kłopotem co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, wywołuje serię pytań o podłożu filozoficzno-eschatologicznym, które w znakomitej większości pozostają bez odpowiedzi. Ujawnia bezradność zgromadzonych wobec nieodwracalnego pęknięcia oddzielającego substancję materialną od duchowej i prowokuje do indywidualnych aktów poznawczych oraz spekulacji. Spotkanie z martwym ciałem prowadzi Ja do namysłu nad jego własną egzystencją, do rozpoznania zaskakujących, z którymi wcześniej nie musiało się konfrontować. Wynikają one z tego, że patrząc na ciało Innego, dostrzega w nim Obcego – odmiennego od Innego, którego znało. W ciele-rekwizycie widzi co prawda ślady obecności dawnego użytkownika, ale zdają się one w większym stopniu należeć do tego, co „tu”, niż tego, co „tam”².

To doświadczenie jest mu potrzebne do skonceptualizowania przemiany (która wkrótce stanie się także i jego udziałem). Inny-Obcy antycypuje stan, w którym także ono (podmiot przyglądający się martwemu ciału) posłuży jako rekwizyt funeralnych performansów, wywołując zdziwienie żałobników swoją pośmiertną maską, trumną i popiołem³. Wie, że dopóki nie oswoi tego zdziwienia za pośrednictwem Innego-Obcego, a następnie nie nazwie go własnym językiem i nie osadzi w przestrzeni swoich doświadczeń wewnętrznych, będzie skazane na uciążliwe i bezproduktywne rozpamiętywanie irracjonalnych lęków.

² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 83.

³ *Idem*, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 1998.

Martwe ciało Innego jest mu potrzebne do tego, żeby zobaczyć własne. Z jednej strony dostrzec w nim Bergsonowską kulę śniegu, która gromadzi wrażenia i utrwała je w postaci osobliwych doświadczeń, inaczej niedostępnych. Z drugiej – uczestniczyć w jego dekonstrukcji, procesie starzenia, chorobach. Dzięki temu doświadczeniu Ja odkrywa rzecz zaskakującą. Dostrzega, że podczas gdy wewnętrzne Ja uwięzione w ciele, doznając kolejnych aktów poznawczych, a może nawet iluminacji, zdaje się być na linii wznoszącej, ciało, które je ogranicza, przeciwnie – na linii opadającej. Ta pogłębiająca się asymetria utwierdza je w przekonaniu, że jego byt nie jest tożsamy z ciałem, że oprócz materialnej powłoki składa się z żywiołu niewyraźnego (określanego mianem duszy albo esencji), a ciało stanowi zaledwie zewnętrzną obudowę owej esencji, umożliwiającą osadzenie jej na czas konieczny do reprezentowania podmiotu przed światem⁴. Podmiot dostrzega też, że nawet jeśli większość funeralnych performansów opiera się na uproszczonym sposobie pojmowania owej esencji, polegającym na połączeniu duszy i umysłu, to nie ma w tym niczego niewłaściwego. Zmarłe ciało eksponuje bowiem w równym stopniu oba te niedostatki – zarówno dusza, jak też umysł zostają od niego bezpowrotnie odłączone, pozostawiając po sobie trudną do wypełnienia lukę. W tym kontekście podstawowym pytaniem nie jest: „Co się bardziej odłączyło?”, ale raczej: „Co się stało z tym, co się «odłączyło?»”, „W jakim związku z ciałem pozostaje «odłączone» i czy w ogóle pozostaje z nim w jakimś związku?”⁵.

Kolejnymi powodami, dla których martwe ciało okazuje się kłopotliwe, są jego postępująca destrukcja, rozkład, gnicie, wymuszające serię szybkich działań, mających na celu oddzielenie trupa od żałobników. Jego nowa forma powstaje w kilku etapach. Rozpoczynają się one od czynności wykonywanych zaraz po śmierci, których zakres i tempo są wymuszone postępującymi procesami gnicia. Mogą mieć charakter „konserwujący”, polegający na

⁴ Myśli na temat związków duszy i ciała wypełniają refleksję filozoficzną od czasów Platona, którego podział odnosił się do zagadnienia szerszego, to znaczy związku formy z materią (vide Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, [w:] *idem, Dialogi*, Warszawa 1993). O ile dla Platona forma i materia mogły istnieć niezależnie od siebie, o tyle już Arystotelesowi wyraźnie obca jest taka myśl. Nie tylko nie podziela on Platońskiego przekonania, lecz także powiada, iż rozpatrując formę i materię osobno, dokonujemy rozróżnienia w wymiarze czysto logicznym, a nie rzeczywistym, ponieważ materia i forma są zaledwie pewnymi pryncypiami, a nie realnościami posiadającymi możliwość niezależnego istnienia. Dla Arystotelesa dusza nie może zatem istnieć bez ciała, gdyż zamieszkując w nim, jest jednocześnie jego przyczyną i zasadą (vide Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1972). Problematyka duszy i ciała rozpoczyna swój współczesny żywot w czasach Kartezjusza, a następnie staje się przedmiotem szczegółowych rozważań Arnolda Geulincxa i Nicolasa Malebranche'a (zwanym potocznie okazjonalistami), Barucha Spinozy oraz Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Vide G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. I Zieliński, Lublin 1997, s. 27–214.

⁵ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012.

utrwaleniu ciała w możliwie niezmienionej postaci (balsamowanie i mumifikacja), „przekształcający”, oraz związany z unieważnieniem procesu gnicia (należą do nich kremacja oraz rytualny kanibalizm)⁶. Dopiero po nich następują performanse związane z pochówkiem. Ciało umieszczone w grobie (lub wcześniej spopielone) nie tylko przestaje być uciążliwe z powodu procesów gnilnych, lecz także zostaje umiejscowione, wpisane w przestrzeń, która określa jego status (najczęściej jest to cmentarz). Grób – jako miejsce naznaczone trupem – prowokuje do symbolicznych peregrynacji, celebrowania rocznic zmarłego i rozpamiętywania jego uczynków. Nadaje też nowe znaczenia pozostawionym przez niego przedmiotom osobistym. Ich wartość gwałtownie wzrasta. Niegdyś podrzędne i niewidoczne, teraz zostają wyeksponowane. Wypełniają sale rocznicowych wystaw i domowe archiwa, podlegają dziedziczeniu⁷. Śmierć przekształca je w obiekty muzealne, wprowadza do panteonu wartości.

Ostatni etap polega na konceptualizacji zmarłego ciała. Zostaje ono przeniesione w symboliczny sposób ze sfery materialnej do metafizycznej. Staje się przedmiotem zbiorowych i indywidualnych narracji, sprowadzających się do wspomniania zmarłego, przypominania jego uczynków, gestów, słów, rozpamiętywania ich znaczeń i interpretowania ich konsekwencji. To właśnie one umożliwiają ponowne zredagowanie ciała, zatrzymanie go w czasie i uczynienie „nieśmiertelnym” rekwizytem archiwum pamięci.

2

Performanse funeralne wpisują się w dwa nurty refleksji. Pierwszy traktuje ciało jak instrument wyposażony w unikatową zdolność do uczestnictwa w procesach poznawczych podmiotu. Mówi o tym, że jest ono nie tylko receptorem umożliwiającym odbieranie bodźców płynących ze świata, lecz także uczestnikiem procesów kognitywnych. Drugi sprowadza ciało do roli formy, stanowiącej schronienie dla esencji. Mówi o tym, że ciało samo w sobie nie ma zdolności poznawczych, a jeśli wykazuje „predyspozycje do myślenia”, to są one efektem ekstrapolowania na nie właściwości umysłu⁸.

⁶ Vide L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 92–94 i 173.

⁷ Vide Z. Kuchowicz, *O biologiczny wymiar historii*, Warszawa 1985; J. Supady, *Śmierć jako czynnik sprawczy w historii*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna-antropologia kultury – humanistyka. Materiały III Konferencji Krajowej TANATOS 99*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1999, s. 15–19.

⁸ Problem relacji, w jakiej umysł pozostaje do ciała (*mind-body problem*), ożył ze szczególą siłą w filozofii dwudziestowiecznej (głównie w środowiskach uczonych wywodzących się z kręgu anglosaskiego). Vide m.in. D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*,

Performanse funeralne wykorzystują obie tradycje. Pierwsza, nawiązująca do zakorzenionych w dyskursie filozoficznym tradycji monistycznych, wyraża przekonanie, że substancje materialna i duchowo-rozumowa pozostają w trwałym zespoleniu także po śmierci, udzielają się sobie nawzajem, a może nawet są swoimi refleksami. Dusza znajdująca oparcie w ciele i ciało nabierające dzięki niej szczególnych cech tworzą układ symbiotyczny i niepowtarzalny. Produktem podejścia monistycznego są relikwie przenoszące zmarłe ciało do sfery świętej – a nawet pozwalające dostrzec w nim elementy *sacrum*⁹.

Drugi sposób myślenia, nawiązujący do tradycji dualistycznych, mówi o tym, że materie cielesna i duchowo-rozumowa należą do kategorii osobnych, pod wieloma względami zantagonizowanych¹⁰. Oznacza to, że ich połączenie jest ze swej natury nietrwałe, a ciało oddzielone od esencji bezpowrotnie zmienia status. Staje się nieruchomym przedmiotem, martwym obiektem, bezwolnym rekwizytem wystawionym na widok publiczny, potrzebnym do przeprowadzenia performansów społecznych, które legitymizują jego nowy status¹¹.

Różnicę między podejściami monistycznym a dualistycznym dobrze ilustrują praktyki funeralne opisane przez antropologów kultury, etnologów i historyków. Najstarsze świadectwa monistycznego podejścia do trupa pochodzą z czasów biblijnych. W najłagodniejszej i najlepiej znanej

London 1971; Z. Cackowski, *Współczesne teorie umysłu. „Teoria identyczności”*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 1, s. 3–21. Cf. D.M. Armstrong, N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, Oxford 1984; Q. Cassam, *Introspection and Bodily Self-Ascription*, [w:] *The Body and the Self*, red. J. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan, Cambridge 1998, s. 311–336; K.R. Popper, J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, London 1977; J. Margolis, *Persons and Minds. The Prospects of Nonreductive Materialism*, London 1978. Pisałem o tym szerzej w artykule: *Kilka uwag o poznaniu somatycznym i aktorstwie* („Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1998, z. XXV, s. 135–148).

⁹ M. Eliade, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995.

¹⁰ F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1988, s. 94–97.

¹¹ Oba nurty wykazują też podobieństwo do konstrukcji symbolicznych i ikonicznych. Podczas gdy ujęcia monistyczne przypominają konstrukcję ikonu – znaku, pomiędzy którego treścią i formą (wyrażającą tę treść) zachodzi ścisła relacja podobieństwa, dualistyczne kojarzą się z symbolami – znakami, w których relacja między formą i treścią przybiera postać arbitralną. Jeśli zatem pierwsze mówią o tym, że podmiot odciska się trwale w ciele, zachowując z nim trwałą łączność (a sama śmierć tego związku nie zrywa, lecz redefiniuje formę obecności Ja w szczątkach), drugie akcentują arbitralność połączenia podmiotu z ciałem (i wyrażają przekonanie, że wraz z biologiczną śmiercią ciała jego związek z podmiotem zostaje bezpowrotnie zerwany). Jeśli zatem ikon zmierza do celebracji połączenia Ja z ciałem i uznaje je za trwałe oraz wyjątkowe, to symbol podkreśla znaczenie czasowości i arbitralności tego związku, poświęcając uwagę utraconemu, rozerwanemu i dwoistemu. *Vide* Ch. Pierce, *Collected Papers*, red. C. Hartshorne, P. Weiss, t. 2, Cambridge 1958; J. Lyons, *Semantyka*, przeł. A. Wiensberg, Warszawa 1984; *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1990.

postaci wiązały się one z działaniami kompensacyjnymi, takimi jak obcinanie włosów, brody i paznokci czy posypywanie głowy popiołem. W Księdze Powtórzonego Prawa oraz Księdze Kapłańskiej znajdujemy stanowcze potępienie znacznie bardziej radykalnych praktyk (takich jak nacięcia czy samookaleczenia)¹². Musiały one być również znane Eurypidesowi, o czym świadczy fragment *Blagalnic*, w którym chór nakłania żałobników, aby „ranili policzki i skórę”, a także *Orestei*, w której Elektra „kaleczy swoją twarz” i paznokciami „rwie delikatne gardło”. Ślady archaicznych zwyczajów pogrzebowych znajdujemy również w dużo późniejszej *Eneidzie*, w której siostra Dydony Anna, przedzierając się przez tłum, w geście rozpaczony i żaloby „paznokciami twarz sobie drapie”¹³. Herodot wspomina praktyki pogrzebowe Scytów, którzy robią nacięcia dokoła ramion, obcinają kawałek ucha, rozdrapują czoło i nos, a lewą rękę przebijają strzałą¹⁴. Zwyczaj samookaleczania ciała przez żałobników za pomocą kawałków drewna był również rozpowszechniony wśród mieszkańców Ziemi Ognistej. Neurowie dokonywali tak głębokich i licznych nacięć, że nawet po zabliźnieniu pozostawały one widoczne do końca ich życia¹⁵.

W skłonności do żałobnych samookaleczeń można widzieć reakcję na przemoc wywołaną śmiercią, która jest aktem największego okrucieństwa, jakiego może doznać żyjący¹⁶. Samookaleczenia, które mają na celu zrównoważenie śmierci – przełożenie jej destrukcyjnej siły na język somatyczności – prowadzą do powstania złożonej społeczno-kulturowej empatii, która umożliwia współodczuwanie bólu, rozszerzenie jego obszaru, przedłużenie cierpienia duchowego, stającego się formą uobecnienia straty i zmaterializowania jej w postaci rytualnej. W wyniku tych działań ciało zostaje naznaczone, a ślady rytualnych zabiegów odgrywają rolę ważnej kulturowej identyfikacji.

Wyrazem troski o zmarłego są wieloetapowe rytuały pośmiertne, polegające na zabiegach nie tylko higienicznych, lecz także symbolicznych, magicznych i religijnych¹⁷. Amerykańscy Indianie najpierw myją trupa,

¹² *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1987. „Po zmarłym nie będziecie nacinać sobie skóry ani strzyc krótko włosów nad czołem” [Księga Powtórzonego Prawa 14,1]; „Nie będziecie nacinać ciała na znak żaloby po zmarłym. Nie będziecie się tatuować” [Księga Kapłańska 19,28]; „Nie będą sobie strzygli głowy do skóry, nie będą golili krajów brody, nie będą nacinali swojego ciała” [Księga Kapłańska, 21,5].

¹³ *Vide* J.P. Roux, *Krew. Mity, symbole i rzeczywistość*, przeł. M. Pyrek, Kraków 1994, s. 185–186.

¹⁴ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 299.

¹⁵ J.P. Roux, *op. cit.*, s. 187–189.

¹⁶ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, cz. 2, przeł. M. i J. Plecińscy. Poznań 1994, s. 130.

¹⁷ Zygmunt Krzak zwrócił uwagę na to, że już w okresie megalitycznym znany był obrządek ekskarnacji (pozbawiania ciała części miękkich) oraz dekompozycji (dzielenia ciała na

a następnie ubierają go i zakrywają monetami naturalne otwory jego ciała. Wśród ludów południowo-wschodniej Azji panują zwyczaje żywienia zmarłego i uderzania w gongi w celu odgonienia złych duchów. Z kolei dla Mossów, zamieszkujących Górną Wolę, podstawowe funkcje pierwszych czynności przy zmarłym to „zabicie w nim tego, co jeszcze żywe” i zerwanie wszelkich więzi łączących go ze światem doczesnym, co ma ułatwić mu pozaziemską wędrówkę.

Ciało poddane rytualnym zabiegom – podlegając „desomatyzacji” i „resomatyzacji” – uzyskuje cielesność symboliczną. Po zakończeniu okresu żałoby następuje przeistoczenie signifikantów (szczątków) w hipersignifikanty¹⁸. Sposobem włączenia ich do kulturowego obiegu stają się uroczyste ceremonie pogrzebowe, jak też architektoniczne świadectwa ich obecności. Groby, piramidy i mauzolea podkreślają znaczenie symbolicznej obecności szczątków w życiu społecznym. „Przemieniony trup” nie tylko wpisuje się na nowo w przestrzeń kulturową, lecz także stanowi często jej centrum.

Jednym z najlepiej opisanych sposobów tworzenia hipersignifikantów są ceremonie podwójnego pochówku, dobrze znane również w Europie¹⁹. Skłonność do powtórzenia obrzędu pogrzebowego wynika z zakończenia procesu gnicia ciała i jest naturalnym dopełnieniem fazy odłączenia. O ile pierwszy pochówek służy oczyszczeniu kości z rozkładającego się ciała, o tyle drugi, następujący kilka lat po nim, polega na ostatecznym oczyszczeniu szczątków, po czym – w zależności od zwyczajów kulturowych – balsamowaniu, wykorzystywaniu kości jako relikwii (Afryka), mieleniu ich i spożywaniu (Bantu, Afryka). Drugi pochówek, który kończy się ostatecznym złożeniem szczątków w grobie nieskalanym gniciem²⁰ (często wspólnej mogile) i rytualną integracją zmarłego z plemienną społecznością, wyznacza koniec żałoby²¹.

części). Taką praktykę zastosowano w dziesiątkach grobowców różnych typów, co wskazuje na jej powszechność. *Vide* Z. Krzak, *Megality Europy*, Warszawa 1994, s. 57.

¹⁸ L.V. Thomas, *op. cit.*, s. 94.

¹⁹ *Vide* J.A. Chróścicki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974.

²⁰ *Ibidem*, s. 92.

²¹ Jednym z wyjątków od reguły podwójnego pochówku są praktyki opisane przez Malinowskiego. Na Wyspach Trobrianda *Baloma* opuszcza ciało i przez parę dni błąka się po okolicy jako *kosi* (łagodny duszek), po czym wsiada do *czółna* i przez miejscowego *Charona* jest przewożony na pobliską wyspę, gdzie jako duch żyje razem z innymi zmarłymi, zakłada rodzinę, aż w końcu umiera. Śmierć ducha na „wyspie umarłych” polega na swoistym *regres ad uterum*, „zrzuceniu skóry” i zamienieniu się w dziecko, które zostaje przeniesione do łona brzemiennej kobiety. W ten sposób cykl się zamyka. Pozwala on Trobriandczykom na instrumentalne traktowanie trupa, którego piszczele i czaszka po okresie rozkładu (a właściwie rozszarpywania i jedzenia przez *Malukuausi* – czarownice-wampiry żywiące się trupami) są wykorzystywane jako naszyjniki i naczynia do picia. *Vide* B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, red. A.K. Paluch, [w:] *idem, Dziela*, t. 7. Warszawa 1990, s. 149–163.

Wyjątkowym sposobem ponownego włączenia trupa do życia społecznego jest kanibalizm pośmiertny. Niezależnie od tego, że z perspektywy zachodniego świata (dotyczy to badaczy europejskich i amerykańskich, którzy jako pierwsi opisywali ów fenomen) może wywoływać niedowierzanie, zgorzelenie i obrzydzenie, stanowi formę szczególnego miłosierdzia w stosunku do zmarłego. Zjedanie trupa chroni go bowiem przed gniciem i jest rodzajem balsamowania, przeniesionego – jak mówi Louis-Vincent Thomas – „do rejestru oralności”²². Bruno Bettelheim zauważył natomiast, że zjedanie trupa „to najbardziej archaiczna forma przejmowania upragnionych właściwości obiektu”²³. W obu wypadkach jest to wyraz osobliwej troski o zmarłego (najczęściej przodka), którego gniciem oznaczałoby dla niego (i całej społeczności) największą zniewagę.

Kanibalizm pośmiertny bywa też świadectwem nadprzyrodzonych możliwości, boskiego szaleństwa, stawiającego wybrańca ponad współplemięncami. Wśród Tanecznych Stowarzyszeń Kwakiutłów (zamieszkujących północno-wschodnią część wyspy Vancouver i wybrzeża Kolumbii Brytyjskiej w Kanadzie), gdzie występowały Stowarzyszenia Kanibali, inicjacja nowicjusza polegała m.in. na zjedaniu dostarczonego mu przez obsługującą go kobietę zakonserwowanego w słonej wodzie trupa. Neofita zawieszał go na dachu swej samotni, wędził, a następnie połykał (bez przeżuwania) oderwane płaty mięsa²⁴. Dla Kwakiutłów, którzy – jak powiada Eliade – „brzydzą się ciała ludzkiego”, kanibalizm był świadectwem nadprzyrodzonych cech neofity, czyniącym go podobnym do Boga²⁵.

W większości znanych nam kultur akt włączenia trupa do życia społecznego ma jeszcze inny wymiar. Trup bowiem nie tylko jest „martwym

²² L.V. Thomas, *op. cit.*, s. 173.

²³ B. Bettelheim, *Rany symboliczne*, prye., wstęp i oprac. D. Danek, Warszawa 1989, s. 199. Kanibalizm może mieć jednak dwojaką postać – dotyczyć rytualnego zjedania wrogów i przodków. Pierwszy rodzaj kanibalizmu należałoby zatem nazwać egzogennym – dotyczy jeńców, a więc osobników obcych plemiennej społeczności. Drugi ma postać endogenną i dotyczy zjedania „swoich” – współplemięnców albo „zasymilowanych obcych”. W drugim wariantcie poprzedza go wielomiesięczny (a niekiedy nawet wieloletni) proces asymilacji jeńca z miejscową społecznością. W ten sposób staje się on – jak mówi Francis Huxley – „udomowionym wrogiem”, odgrzwajczym sprzeczne role, wcielającym się w kozła ofiarnego i bohatera jednocześnie (F. Huxley, *Affable Savages*, New York 1966). Jest on nakłaniany do popełniania drobnych przestępstw, stawiających go niejako ponad prawem. Wiąże się to ściśle z koniecznością usprawiedliwienia jego śmierci. Nie może ona bowiem zostać zadana bez powodu. O zależności występującej między zabijaniem i zjedaniem pisał Mircea Eliade, który twierdził, że celem zabijania nie jest „inkorporacja oralna”; ona stanowi raczej jego konsekwencję. Nie po to zabija się ofiarę, aby ją zjeść, ale trzeba ją zjeść dlatego, że została zabita (M. Eliade, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatariewicz, E. Burska, Warszawa 1995).

²⁴ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, *ed. cit.*, s. 97.

²⁵ *Ibidem*, s. 99.

współplemieńcem”, którego obecność ma na celu potwierdzenie ciągłości czasu, historii i tradycji, lecz także zapewnia kontakt z duchami, ze sferą niewidzialną, nieznaną, tajemniczą i ze wszech miar ważną. Pomiedzy zmarłym przodkiem i duchami istnieje bardzo silne pokrewieństwo, wynikające z tego, że są oni częściami tej samej, rozbitej przez śmierć całości. Wynikiem pęknięcia cielesno-duchowej wspólnoty i „ograbienia” istoty ludzkiej z konstytuujących ją właściwości. Bliska obecność trupa staje się szansą na uzyskanie łączności z metafizyczną sferą bytu. Trup, który należy do rytmu ziemskiego, wpisuje się jednocześnie w porządek transcendencji. Dzięki jego obecności „tam” i „tu” rzeczywistość staje się zrozumiała, bezpieczna, obłaskawiona²⁶.

3

Dualistyczne podejście do zmarłego ciała – w odróżnieniu od ujęć monistycznych – nie prowadzi do poszerzania społecznej empatii. Ciało – nawet jeśli zostaje poddane rytuałom pośmiertnym – nie pociąga za sobą ekstacyznych zachowań żałobników i nie kończy się rytuałami mającymi na celu wywołanie somatycznej odpowiedzi (kompensacji) na przemoc spowodowaną śmiercią. Dobrze widać to w praktykach związanych z ekspozycją ciała, które czynią zeń obiekt do oglądania, kulturowy rekwizyt.

Do najstarszych ekspozycji tego typu należą teatry anatomiczne, które powstawały na przełomie wieków XV i XVI w Padwie (1490), Montpellier (1551) i Bazylei (1558). Sale widowiskowo-prosektoryjne przyciągały zarówno studentów medycyny i lekarzy pragnących doskonalic swoje rzemiosło, malarzy i rzeźbiarzy, dla których studiowanie anatomii było źródłem nieocenionej wiedzy na temat ludzkiej fizjologii i mechaniki, jak też zwykłych obywateli, zafascynowanych możliwością odbycia ekscytującej podróży do

²⁶ Przedstawione tu przykłady rytualnych praktyk wpisują się w dyskusję antropologiczną dotyczącą uprawnień badacza. Najpełniejszą krytykę stanowiska relatywistycznego (R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1999) przeprowadził Willard Quine. Jak stwierdził, wizja świata tubylców jest *par excellence* wyobrażeniem badacza, który co prawda rekonstruuje jej kształt na podstawie interpretacji słów i gramatyki badanego plemienia, ale kształtuje ich sens w oparciu o własne doświadczenia i własną wizję rzeczywistości. W ten sposób badacz sam wprowadza się w logiczną pułapkę, która uniemożliwia podjęcie naukowego dyskursu (W.V. Quine, *Filozoficzny postęp w teorii języka*, przeł. B. Stanosz, [w:] *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*, red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 514–515). Vide W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998; C. Geertz, *Local knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983; C. Geertz, *O gatunkach zmąconych*, przeł. Z. Łapiński, „Teksty Drugie” 1990, nr 2, s. 112–130.

wnętrza ludzkiego ciała. Najniższe rzędy, położone najbliżej prosektoryjnego stołu, zajmowały utytułowane osobistości, nieco wyżej siedzieli lekarze, a na samej górze znajdowały się miejsca dla gawiedzi i studentów. Spektakle anatomiczne cieszyły się tak dużym powodzeniem, że dla tych ostatnich niejednokrotnie brakowało miejsca. Operacja była wykonywana za pomocą najprostszyc narzędzi chirurgicznych. Z boku albo na niewielkim podeście stał profesor nadzorujący autopsję przeprowadzaną przez jego asystentów. Do jego obowiązków – obok przewodniczenia zgromadzeniu – należało pozyskiwanie zwłok. Najczęściej do tego celu wykorzystywano ciała skazańców. Nie bez znaczenia było usytuowanie sal prosektoryjnych, które znajdowały się w pobliżu miejsc egzekucji. Padwa – oprócz tego, że dysponowała jednym z najstarszych uniwersytetów w Europie (założonym w 1222 roku) – była połączona systemem rzeczno-kanalowym z Wenecją, umożliwiającym regularny transport zwłok.

Poddawane sekcji ciało stopniowo odsłaniało swoje tajemnice. Wyciągane z jego wnętrza organy niczym artefakty potwierdzały jego przedmiotowy charakter. Pozostawało rekwizytem interesującym przede wszystkim ze względu na anatomiczną zagadkowość. Odsłaniało powtarzalność układu kości, organów wewnętrznych, mięśni i żył. Potwierdzało, że nie różnią się one niczym od tych, które wcześniej znalazły swe miejsce na prosektoryjnym stole. Ciało-rekwizyt potwierdzało, iż jest repetycją cech gatunkowych – fenotypu – zacierającą poczucie różnicy i umożliwiającą odbycie podróży do nieznanego, tajemniczego wnętrza. Miała ona wymiar wiedzotwórczy i estetyczny²⁷.

Dobrze widać to w muzeach historii naturalnej we Florencji, w Sankt Petersburgu i Hadze. Jedno z najbardziej osobliwych mieści się w Palazzo Torrigiani przy Via Romana 17 we Florencji (w pobliżu Pałacu Pitti). La Specola (Obserwatorium) – jednocześnie najstarsze muzeum naukowe w Europie, stanowiące część Museo di Storia Naturale di Firenze założonego w 1790 roku – składa się z ponad 30 sal wypełnionych woskowymi eksponatami ludzkich i zwierzęcych modeli, wykonanymi przez prekursorów sztuki anatomicznej, która rozwinęła się w siedemnastowiecznej Florencji (m.in. przez Gaetana Giulia Zumba czy Clemente’a Susiniego)²⁸. Woskowe modele prezentujące anatomiczną budowę organów, podobnie jak seanse anatomiczne, eksponowały powtarzalność ciała. Zwracały uwagę na to, że podczas gdy żywe ciało pragnie odróżnić się od innych, martwe przeciwnie – zatracą swoją indywidualność, podkreśla znaczenie repetycji. Staje się powtarzalne, seryjne.

²⁷ A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000, s. 96–97.

²⁸ *Encyclopedia Anatomica. Museo La Specola Florence*, Cologne 2004.

To samo wrażenie towarzyszy oglądaniu wystaw plastynatów Gunthera von Hagensa (właśc. Gunthera Liebchena), pokazywanych w wielu miastach na świecie. *Body Worlds (Körperwelten)*, którą obejrzało ponad 50 milionów ludzi, składa się z utrwalonych za pomocą plastynacji polimerowej struktur anatomicznych. Hagens utrzymuje, że ciała pochodzą od osób, które dobrowolnie oddały je do plastynacji (w 2004 roku został jednak zmuszony do oddania siedmiu zwłok Chinom, gdyż odkryto dowody na to, że pochodziły z egzekucji więźniów)²⁹. Plastynaty przedstawiają zespoły powtarzalnych ekspresji, a także dysfunkcji i jednostek chorobowych. W tym sensie eksponują seryjność ciała, odsłaniają jego przedmiotową naturę, prezentują je jak rekwizyt.

Do podobnej kategorii należą katakumby w Rzymie, Neapolu, Syrakuzach, Paryżu, Londynie, Edynburgu czy na Malcie. Wszystkie one – jako osobliwe kolekcje ludzkich szczątków przeznaczone do oglądania – traktują martwe ciało jak turystyczną atrakcję. Zejście do katakumb nie kryje w sobie tajemnicy i nie łączy się z obcowaniem z materią duchową, przybliżającą do zagadki istnienia. Ekspozycje wykorzystują ludzkie szczątki jak kulturowy gadżet uwieczniony na T-shirtach albo kubkach – jak zużytą formę, opakowanie, rekwizyt.

4

Ciało jako rekwizyt powstaje w wyniku performansów kulturowych, które wyrastają z myślenia dualistycznego, z pragnienia zachowania tego, co „tu”, biorącego górę nad gotowością do spotkania z tym, co „tam”. Opisują sytuację, w której Ja nie chce pogodzić się z odejściem Innego i nieustannie poszukuje świadectw jego nieprzemijalności. Pragnie go utrwalić, zapisać w narracjach, piktogramach i performansach. Ciało-rekwizyt staje się w ten sposób przedmiotem licznych kulturowych fascynacji. Stanowi ikonę kultury popularnej i jest wykorzystywane w dziełach literackich, sztukach performatywnych (nie tylko teatralnych i filmowych) czy plastycznych. Staje się przedmiotem gry, której stronami pozostają niezmiennie Ja i Inny. Ich rola się nie zmienia. To oni przenoszą ciało-rekwizyt z miejsca na miejsce, przesuwają je i poszukują jego nowych znaczeń. To dzięki nim staje się ono składnikiem procesów komunikacyjnych, projektów edukacyjnych i gier, nadających zmarłemu ciału nowy status społeczny.

²⁹ *Vide* Von Hagens forced to return controversial corpses to China | World news | The Guardian (dostęp: 28.08.2023); Current BODY WORLDS exhibitions worldwide – At a glance! (dostęp: 28.08.2023).

Z drugiej strony wyrasta z takiego filozoficzno-kulturowego zaplecza, które za cel stawia sobie rozwiązanie zagadki ciała zespolonego z esencją – złamanie szyfru. Pisał o tym Karl Jaspers, skupiając się na konieczności oddzielenia tajemnicy od sposobu jej ukrycia. Poszukiwać i nie znajdować to nie tylko usiłować i nie zaznawać spełnienia, lecz także nie ustawać w poszukiwaniach. Wizja szyfru zaprasza i zmusza jednocześnie do nieustannego odgadywania jego tajemnicy. Odszyfrowywanie szyfru nie oznacza jednak poznania zapisanej w nim treści, lecz rozpoznanie pewnych jej odblasków, refleksów, śladów. Szyfr pozwala ujawnić zaledwie skromny fragment transcendencji i uczynić z tego aktu przedstawienie. Nie ma bowiem tożsamości między szyfrem i tym, co zaszyfrowane. Ciało jako szyfr transcendencji pozwala ujawnić jej wieloznaczność „niemożliwą do usłyszenia przez intelekt”, nieznacznie zbliżyć się do tajemnicy³⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong D.M., *A Materialist Theory of the Mind*, London 1971.
Armstrong D.M., Malcolm N., *Consciousness and Causality*, Oxford 1984.
Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1972.
Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1999.
Bettelheim B., *Rany symboliczne*, przeł., wstęp i oprac. D. Danek, Warszawa 1989.
Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 1987.
Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
Cackowski Z., *Współczesne teorie umysłu. „Teoria identyczności”*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 1, s. 3–21.
Caillois R., *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995.
Cassam Q., *Introspection and Bodily Self-Ascription*, [w:] *The Body and the Self*, red. J. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan, Cambridge 1998, s. 311–336.
Chirpaz F., *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1988.
Chróścicki J.A., *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974.
Current BODY WORLDS exhibitions worldwide – At a glance! (dostęp: 28.08.2023).
Eliade M., *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995.
Eliade M., *Opetanie w kulcie Dionizosa*, przeł. L. Kolankiewicz, „Dialog” 1987, nr 11–12.
Encyclopedia Anatomica. Museo La Specola Florence, Cologne 2004.
Geertz C., *Local knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983. Geertz C., *O gatunkach zmaconych*, przeł. Z. Łapiński, „Teksty Drugie” 1990, nr 2, s. 112–130.
Girard R., *Sacrum i przemoc*, cz. 2, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994.
Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 1954.
Huxley F., *Affable Savages*, New York 1966.

³⁰ Vide K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, wstęp E. Wolicka, Kraków 1999, s. 201–208, 552.

- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, wstęp E. Wolicka, Kraków 1999.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, Kraków 2012.
- Krzak Z., *Megality Europy*, Warszawa 1994.
- Kuchowicz Z., *O biologiczny wymiar historii*, Warszawa 1985.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 1998.
- Lyons J., *Semantyka*, przeł. A. Wiensberg, Warszawa 1984.
- Malinowski B., *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś, D. Praszalowicz, red. A.K. Paluch, [w:] *idem, Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990.
- Margolis J., *Persons and Minds. The Prospects of Nonreductive Materialism*, London 1978. Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł., wyb., wstęp i oprac. S. Ciechowicz, Warszawa 1976.
- Ortiz F., *Abakua: rytuał i tragedia*, przeł. K. Górna-Urbańska, „Dialog” 1989, nr 3.
- Pierce Ch., *Collected Papers*, red. C. Hartshorne, P. Weiss, t. 2, Cambridge 1958.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, [w:] *idem, Dialogi*, Warszawa 1993.
- Popper K.R., Eccles J.C., *The Self and Its Brain*, London 1977.
- Quine W.V., *Filozoficzny postęp w teorii języka*, przeł. B. Stanosz, [w:] *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*, red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 514–515.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. I. Zieliński, Lublin 1997.
- Roux J.P., *Krew. Mity, symbole i rzeczywistość*, przeł. M. Pyrek, Kraków 1994.
- Supady J., *Śmierć jako czynnik sprawczy w historii*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna-antropologia kultury – humanistyka. Materiały III Konferencji Krajowej TANATOS 99*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1999, s. 15–19.
- Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1990.
- Thomas L.V., *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991.
- Von Hagens forced to return controversial corpses to China | World news | The Guardian (dostęp: 28.08.2023).
- Wachowski J., *Kilka uwag o poznaniu somatycznym i aktorstwie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1998, z. XXV, s. 135–148.
- Wieczorkiewicz A., *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000.

Jacek Wachowski – profesor zwyczajny w Zakładzie Estetyki Literackiej Instytutu Filologii Polskiej UAM. Członek Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego oraz Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zajmuje się estetyką performansu, nowymi technologiami, teorią dramatu, a także komunikacją literacką. Jest autorem sześciu książek, kilku prac zbiorowych oraz artykułów publikowanych w „Pamiętniku Teatralnym”, „Dialogu”, „Przestrzeniach Teorii” i „Czasie Kultury”. ORCID: 0000-0002-4859-3963. Adres e-mail: <jackearn@amu.edu.pl>.

Jacek Wachowski – full professor at the Department of Literary Aesthetics of the Institute of Polish Philology of the Adam Mickiewicz University. Member of the Polish-Czech Scientific Society, and the Poznań Society of Friends of Science. He deals with

the aesthetics of performance, new technologies, the theory of drama, as well as literary communication. He is the author of six books, several collective works, as well as articles published in “Pamiętnik Teatralny”, “Dialog”, “Przestrzenie Teorii” and “Czas Kultury”. ORCID: 0000-0002-4859-3963. E-mail address: <jackearn@amu.edu.pl>.