

Ewa Nowak*

Ciała w glorii. Z antropologicznego archiwum estetyzacji¹

Abstrakt

Archaiczne teksty i artefakty świadczą o tym, że ludzki wygląd, fizjonomię, sylwetkę, urodę, motorykę, a także funkcjonowanie ciała postrzegano jako „znaczące” w osobliwych kontekstach, które warto przypomnieć. Uprawiano między innymi rodzaj biometrycznej identyfikacji tudzież mentyki (kultury basenu Morza Śródziemnego) lub pozbawiano ciało atrybutów „funkcjonalnych”, by wydobyć jego „chwałę” w świetle eschatologii. Współcześnie splendor „idealnej” powierzchowności odrywa się od wszelkich znaczeń, zarówno tych, które są immanentne ciału (na przykład życie wewnętrzne), jak i tych, które mogłyby je „transcendować”. Jest on pusty, jak podkreśla Giorgio Agamben.

Słowa kluczowe

somaestetyka, fizjognomika, splendor ciała, antropologia

Celem niniejszego artykułu jest naświetlenie pewnych archaicznych i antycznych praktyk, związanych z postrzeganiem, znaczeniem, oceną i estetyzacją ludzkiej fizjonomii, które w przekonaniu autorki składają się na genealogię tak zwanej somaestetyki i znajdują kontynuację w późniejszej,

¹ Artykuł powstał w ramach grantu NCN Opus 9 nr 2015/17/B/HS1/02381 pt. *Ewolucja jaźni: przyczynek do rewizji posthumanizmu*. Autorka składa podziękowania Narodowemu Centrum Nauki za wsparcie prowadzonych przez nią badań.

* Instytut Filozofii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: ewanowak@bluewin.ch

w tym także współczesnej nam kulturze ludzkiego wyglądu. Somaestetykę można przy tym traktować z jednej strony jako dziedzinę odrębną i względnie niezależną od kwestionującej granice ciała somatechniki², z drugiej zaś – jako równoległą do „technik siebie” w rozumieniu Michela Foucaulta. Somaestetykę rozważa się tutaj poza kontekstem różnicy płci, ale w nawiązaniu do wpisanego w tę różnicę podziału na estetyzację neutralną i taką, która eksponuje, a zarazem w sposób ambiwalentny traktuje zmysłowy „splendor” ciała, zwłaszcza kobiecego i dziewczęcego³.

Somaestetyka zyskała autonomię jako subdyscyplina estetyki filozoficznej dopiero w XX wieku. Do autonomii tej przyczynił się Richard Shusterman, daleki skądinąd od tego, by wyłączać poza horyzont semiotyczny doświadczenia estetycznego jego „ekstensje fenomenologiczne i pozaartystyczne”⁴. Minionemu stuleciu ma on sporo do zarzucenia, jeśli chodzi o uwagę deklarowaną i rzeczywiście poświęcaną⁵ zewnętrznej stronie ciała (*exteriority*), a także konstytucji jego wyglądu, reprezentacji i obrazu, jakie wytwarzamy sami i jakie wytwarzają postrzegający nas inni. Tymczasem z ustaleń Maurice’a Merleau-Ponty’ego (zwłaszcza z takich jego prac, jak *Fenomenologia percepcji i Prymat percepcji i jego konsekwencje filozoficzne*), opartych na silnym, fenomenologicznym założeniu, że ja nie tylko posiadam ciało, lecz także jestem moim ciałem (założenie to dotyczy cielesnej rzeczywistości, *corporeality*), płyną znaczące implikacje dla somaestetyki. Prymat

² Zob. M. Shildrick, *Why Should Our Bodies End at the Skin?: Embodiment, Boundaries, and Somatechnics*, „Hypatia” 2015, Vol. 30, No. 1, s. 13–29.

³ J. Wright Knust, *Unprotected Texts. The Bible’s Surprising Contradictions About Sex and Desire*, New York 2011, s. 79 i n.; zob. P. Dubois, *Sappho is Burning*, Chicago–London 1995, s. 79, 90.

⁴ R. Shusterman, *The End of Aesthetic Experience*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1997, Vol. 55, No. 1, s. 37; idem, *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2008.

⁵ Shusterman uważa, że Maurice Merleau-Ponty nie potraktował cielesności z należytą uwagą (zob. ibidem, rozdz. „The Silent, Limping Body: Somatic Attention Deficit in Merleau-Ponty”). Fenomenologiem, który poświęcił cielesności więcej uwagi, eksplorując jej przeżywanie i wypływającą z niego semiotykę, był Hermann Schmitz (*Der Leib*, Berlin–Boston 2011, s. 143). Schmitza z kolei krytykuje się za to, że „utknął w cielesności tak samo, jak niegdyś Kartezjusz w myślącym ego” (B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2013, s. 280 [tłum. własne]; por. E. Nowak, „Ustrój cielesny” w doświadczeniu podmiotowym i międzypodmiotowym: zrozumieć fenomen allotransplantacji, „Filozofia i Nauka” 2016, nr 17).

percepcji, a w związku z tym reprezentacji i obrazu ciała, definiuje relacje interpersonalne, te zaś czerpią z ciała, którego znaczenie i wartość przeżywamy. Czy jest to – i być musi – przeżycie czysto estetyczne? Zmierzch przeżywania, które zakłada upodobanie i kontemplację natury wyłącznie estetycznej, był w XX wieku szeroko dyskutowany. William James ostrzegał przed przywiązywaniem szczególnej wagi do „pierwszego wrażenia”, jakie wzbudza w nas spotkanie z innym. Współcześnie jednak fenomenologia umysłu silnie eksponuje zdolność do przedwerbalnego, nieintencjonalnego, bezpośredniego rozumienia znaczeń poprzez percepcję wzrokową już w okresie niemowlęcym⁶. Zdolność ta nie zanika wraz z rozwojem innych form zaangażowania poznawczego, zapośredniczonych w doświadczeniu narracji, dialogu, we współdziałaniu i innych złożonych interakcjach z rzeczywistością, której integralny element stanowią ucieleśnieni inni. Człowiek nie traci zainteresowania przeżyciem estetycznym. Staje się ono po prostu jedną z wielu modalności odbioru świata, których ciąg dalszy ma charakter poznawczy – lub nie ma, jeśli zainteresowanie zostaje zaspokojone w przeżyciu. Jakie miejsce w kontekście ustaleń nowej fenomenologii percepcji, przeżycia i doświadczenia zajmuje somaestetyka, a także jakim przewartościowaniom podlega dziś klasyczna aksjologia estetyki – o tym piszą Shusterman, Johnson⁷ i wielu innych znawców dziedziny. Ja zaś chciałabym powrócić do archaicznych źródeł somaestetycznej percepcji ciała, kiedy to somaestetyka nie była jeszcze dyscypliną autonomiczną i wiązała się z rytuałami estetyzacji o wielorakim, niekiedy zaskakującym znaczeniu. Do języka opisującego te archaiczne, a także średniowieczne źródła należą takie pojęcia, jak „morfoskopia”⁸, „fizjognomika”, „ciało chwalebne”⁹, „splendor ciała”¹⁰. Chciałabym sięgnąć do badań antropologii humanistycznej, a także religijnej, odsłaniających te źródła i zarazem zręby metodologii fenomenologiczno-hermeneutycznej, która traktuje sylwetkę, fizjonomię, ekspresję, motorykę, ubiór, nagość, pewne unikalne morfemy itd. jako znaki. Owe źródła i zręby uwidaczniają się już w sumeryjskich, asyryjskich i egipskich

⁶ Zob. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015.

⁷ M. Johnson, *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, tłum. J. Płuciennik, Łódź 2015.

⁸ Zob. M. Popović, *Reading the Human Body. Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic – Early Roman Period Judaism*, Leiden 2005; N. P. Heeßel, *Babylonisch-Assyrische Diagnostik*, Münster 2000.

⁹ G. Agamben, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.

¹⁰ A. Lingis, *Transformations of the Body*, New York 2005.

papirusach, obfitujących w biometryczne charakterystyki postaci ludzkich o wybitnych walorach estetycznych, cenionych także z innych powodów. Metoda fenomenologiczno-hermeneutyczna nie zadowala się percepcją, doświadczeniem i przeżyciem w ich bezpośredniości i surowości. Dąży ona do interpretacji znaczeń, które składają się na semiotykę określonej praktyki, tożsamości, eschatologii, kultury itd. W starożytnych kulturach basenu Morza Śródziemnego semiotykę taką tworzą na podstawie ontologicznej dychotomii wnętrza i zewnątrz ciała.

Przetrwiała ona w rozmaitych wariantach także we współczesnej fenomenologii¹¹. U Merleau-Ponty'ego wewnątrz i zewnątrz tworzą continuum, którego przedłużeniem jest „horyzont fenomenalny”. W jego obrębie inny dostępny jest przede wszystkim za sprawą percepcji zmysłowej – nie zaś jedynie w sposób inteligibilny, mocą rozumienia, która – najśluszej skądinąd – przysługuje Heideggerowskiemu „jestestwu” (*Dasein*). O „dwustronności”, w tym „zewnętrzności ciała, dostępnej wzrokowi i dotykowi”¹², mówi Edmund Husserl. Ponieważ starożytni, a zwłaszcza archaiczni badacze znali psychologię w stopniu nieznacznym w porównaniu ze współczesnym nam stanem wiedzy, cielesność i jej ekspresje miały dla nich znaczenie centralne w poznaniu człowieka. Posługiwali się przy tym metodą analogii, o której Bernhard Waldenfels powiada, że opiera się na takim oto wnioskowaniu: „*przeżywam gniew i widzę, że ktoś wpada w gniew*”¹³. Wczesnogrecka i orientalna mantyka (*mantics*) miała wiele zadań, które wskażę poniżej. Wspólne było dla niej postrzeganie ciała jako całości obdarzonej tożsamością. Archaiczno-grecka *soma* – przykładowo u Homera – stanowiła luźny zbiór morfemów (*body in pieces*¹⁴, jak powiada Page Dubois), gdy tymczasem Safona dostrzegła w niej ekspresywną całość. Ponadto, obraz kobiecej cielesności odmalowany w jej poezji unaocznia, że mieszkańcami Grecji nie byli „wyłącznie odcieleśnieni, filozofujący mężczyźni”¹⁵. W tradycji wczesnogreckiej zrodziła się fizjonomika. Znamienna praca autorstwa Pseudo-Arystotelesa nosi tytuł *Physiognomica*. Greckie *physis* to „natura”, *gnome* – „znaczenie”, „interpretacja”¹⁶. Jest to praca stosunkowo póź-

¹¹ Por. Z. Gozo, *Interiority and Exteriority. Searching for the Self*, „Philobiblon” 2015, Vol. 20, No. 7, s. 319–333.

¹² D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating a First-Person Perspective*, Cambridge 2005, s. 156 [tłum. własne].

¹³ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, op. cit., s. 215 [tłum. własne].

¹⁴ Dubois, op. cit., s. 75.

¹⁵ Ibidem, s. 75.

¹⁶ L. Sosnowski, *Sztuka. Retoryka. Fizjonomika. Studium z filozofii ekspresji*, Kraków 2010.

na, gdy tymczasem początki fizjognomiki sięgają czasów archaicznych. Umiejętność identyfikacji (a także imitacji) ludzkich stanów psychicznych na podstawie ekspresywności ciała, mimiki, gestykulacji itp. (wiązanym z fizjologią, zaliczanych zaś do filozofii praktycznej¹⁷) znalazła zastosowanie w sztuce leczniczej, charakterologii (prototyp psychologii), a także w sztuce teatralnej, poezji i wreszcie w wymagającej emocjonalnej samokontroli retoryce. Odnosząc się do trzech ostatnich dziedzin, Leszek Sosnowski omawia szereg przykładów „zestetyzowanych form ekspresji”¹⁸, środków wyrazu i tropów stylistycznych, umożliwiających – zwłaszcza w dramacie – ekspresyjne rysopisy charakterologiczne. „Wizualne *Obrazy Filostrata*”¹⁹ tworzą same w sobie niedościgniony *genre* literacki.

Ponieważ tradycja grecko-rzymska, sięgająca pitagoreizmu i obejmująca przedstawicieli rozmaitych dyscyplin teoretycznych i praktycznych (w tym Hippokratesa, Sokratesa²⁰ i wspomnianego już Pseudo-Arystotelesa), jest stale aktualizowana w badaniach współczesnych (między innymi u Michela Foucaulta), zwrócę się ku innym, mniej znanym źródłom w poszukiwaniu zjawisk i praktyk torujących drogę somaestetyce. Dopiero proces stopniowej puryfikacji społecznego oglądu tych zjawisk do czysto estetycznego upodobania i kontemplacji – później także innych form – sprawił, że możemy je zaliczać do „przednowoczesnej estetyki”²¹. Nie miała ona takiej autonomii, jak estetyka nowoczesna i współczesna, bowiem z wyglądu, sposobu estetyzacji i prezentacji ludzkiego ciała wnioskowano w sposób alegoryczny i symboliczny, dokonując częściowej transkrypcji wartości estetycznych na inne wartości.

Fizjognomika, morfoskopia i piękno eschatologiczne: judaizm

Wedle świadectw zawartych w papirusach pochodzenia sumeryjskiego, asyryjskiego, egipskiego i semickiego (zwłaszcza *Dead Sea Scrolls/Qumran*) w archaicznych kulturach okalających basen Morza Śródziemnego, z grecką włącznie, uprawiano morfoskopię, fizjognomikę i mantykę. Chodzi o szczegółowe, często apokryficzne opisy ludzkich postaci niezależnie

¹⁷ Ibidem, s. 9.

¹⁸ Ibidem, s. 48–49.

¹⁹ Ibidem, s. 49.

²⁰ K. J. H. Bergland, *Reading Character in the Face: Lavater, Socrates, and Physiognomy*, „Word and Image” 1993, Vol. 9, s. 252–269.

²¹ R. Shusterman, *The End of Aesthetic Experience*, op. cit., s. 29.

od wieku, płci, o zróżnicowanym typie etnicznym itd. Opisy takie występują później licznie w przekazach biblijnych i zawierają uderzającą obfitość detali, które określa się dziś jako wskaźniki biometryczne, antropometryczne, a także somaestetyczne²². W ramach owych praktyk doskonalono sztukę „wnioskowania o charakterze i dyspozycjach człowieka na podstawie wyglądu i wyrazu twarzy, a także sylwetki i całej postawy fizycznej”²³. Rysy twarzy, ukształtowanie głowy²⁴, proporcje sylwetki, karnacja i gładkość skóry²⁵, kolor i bujność włosów, sposób poruszania się itd. zaprzętały uwagę zarówno autora opowieści o narodzinach Noego, jak i autora *Pieśni nad Pieśniami* (przypisywanej królowi Salomonowi). Opisy Oblubienicy i Oblubieńca obfitują w wyrazy zachwytu nad zmysłowo-estetycznymi walorami ciała, poddanymi szczególnej pielęgnacji na okoliczność ceremonii ślubnej²⁶:

Miły mój śnieżnobiały i rumiany,
 znakomity spośród tysięcy.
 Głowa jego – najczystsze złoto,
 kędziory jego włosów jak gałązki palm,
 czarne jak kruk.
 Oczy jego jak gołębnice
 nad strumieniami wód.
 Zęby jego wymyte w mleku
 spoczywają w swej oprawie.

²² Zob. J. Fan, F. Liu, J. Wu, W. Dai, *Visual Perception of Female Physical Attractiveness*, „Proceedings of Royal Society – Biological Sciences” 2004, Vol. 271, s. 347–352; B. Bogin, M. I. Varela-Silva, *Leg Length, Body Proportion, and Health: A Review With a Note on Beauty*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2010, Vol. 7, s. 1047–1055.

²³ “[...] means to inquire into the character and dispositions of man by an inference drawn from their facial appearance and expression, and from the form and bearing of their whole body [...]” – Aulus Gellius, *The Attic Nights 1.9.2*, trans. J. C. Rolfe, [w:] *The Attic Nights of Aulus Gellius*, LCL 195, Cambridge 1954, s. 45–47 [tłum. własne].

²⁴ W czasach nowożytnych stało się ono przedmiotem badań frenologii, kranio-metrii itp. – zob. M. Popović, op. cit., s. 3.

²⁵ *The smoothness of the skin* również zaliczano do znamion fizjognomicznie znaczących, powiązanych z cechami usposobienia – zob. A. Degkwitz, *Die pseudoaristotelischen ‘Physiognomica’ Traktat A: Übersetzung und Kommentar*, Freiburg 1988, s. 66; por. M. Popović, op. cit.

²⁶ Wszelako antropologia biblijna interpretuje *Pieśń nad Pieśniami* jako unikalny wyraz równoprawności kobiecych i męskich dyskursów zmysłowości przedmażeń-skiej („the Song never condemns her”) – zob. J. Wright Knust, op. cit., s. 5 i n.

Jego policzki jak balsamiczne grzędy,
 [.....]
 Jak lilie wargi jego,
 kapiące mirrą najprzedniejszą.
 Ręce jego jak walce ze złota,
 wysadzone drogimi kamieniami.
 Tors jego – rzeźba z kości słoniowej,
 pokryta szafirami.
 Jego nogi – kolumny z białego marmuru,
 wsparte na szczerozłoty podstavach.
 Postać jego [wyniosła] jak Liban,
 wysmukła jak cedry.
 Usta jego przesłodkie
 i cały jest pełen powabu²⁷.

Pieśń nad Pieśniami, 5,10–16a

W prorocत्वach Henocha (istnieją tu wersje etiopska i hebrajska) spotkamy także rysopisy ambiwalentne i niepoehlebne, sugerujące, iż za określoną fizjognomią bądź ekspresją kryć się mogą osoby (lub istoty) o rodowodzie nieeschatologicznym, na przykład niewiasty wszeteczne i fałszywi aniołowie, zwodzący „córy boże”. Elementem stroju mającym skrywać „naturę” cór bożych przed natarczywym „spojrzeniem aniołów”²⁸ stała się chusta, o której w *Liście do Koryntian* wspomina Paweł z Tarsu. Jest to moment o tyle istotny w pradziejach somaestetyki, że piękno, dorodność, powab ludzkiego ciała, definiowanego w kategoriach zmysłowości, seksualności, dziedziczności, a także w kategoriach sakralnych i mesjanistycznych, stają się wartościami silnie polisemicznymi, a nawet ambiwalentnymi w etycznym tego słowa znaczeniu. Jest to także moment, kiedy estetyka decyduje o (nienaturalnej i nieoczywistej)²⁹ hierarchii między mężczyzną i kobietą, „skutkującej stylizacją kobiecego ubioru,

²⁷ *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. o. Piotr Roztworowski, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1991, 5,10–16a.

²⁸ „[...] protect women from the gaze of angels [...]” (J. Wright Knust, op. cit., s. 159).

²⁹ Zważywszy na zróżnicowane, niekiedy rytualnie wymienne hierarchie pomiędzy płciami w kulturach indyjskich, gdzie kobiecość i jej artystyczne przedstawienia personifikują władczość, wojowniczość, moc itp., jakże odmienniej natury aniżeli macierzyńska troska, rozpowszechniona w innych częściach świata. Również relacja między wyglądem, urodą, zmysłowością, seksualnością wygląda tam inaczej – zob. S. Lamb, *White Saris and Sweet Mangoes. Aging, Gender and Body in North India*, Berkeley, Los Angeles, London 2000.

fryzury, wyglądu”³⁰. Jest to moment, gdy kobiece ciało uznane zostaje za obiekt uwodzicielski i zwodniczy, przyciągający wzrok aniołów, które w męskich postaciach – jak podaje *Exodus* – zeszyły z nieba, by poślubić „córy boże”. Jest to wreszcie moment, gdy piękno staje się ambiwalentną konwencją: sakralną wartością i profaniczną antywartością. Tych samych walorów nabiorą z czasem estetyzacja i denaturalizacja³¹ ciała kobiecego, a w ostatnim czasie także estetyzacja i denaturalizacja ciała metroseksualnego. Ale ten moment, także z racji swoistej, nieobecnej w tradycji judaistycznej wykładni grzechu pierworodnego, najsilniej determinuje kulturę chrześcijańską. W innych kulturach – także tych archaicznych – stosunek do ciała i somaestetyki w kontekście płci jest odmienny, co jednak rzadko przekłada się na równouprawnienie kobiety i mężczyzny. Źródła nierówności są przy tym nieporównanie bardziej zróżnicowane od tych, które wyłaniają się z (niespójnych skądinąd) przekazów biblijnych. Na ich tle zaskakujący wydaje się fakt, że judaizm z jednej strony ściśle reguluje cielesne funkcjonowanie i wygląd higieniczno-rytualnymi zasadami *niddah*, a z drugiej „na równi ceni to, co męskie i kobiece, albowiem jedno i drugie stworzone zostało przez Boga na Jego obraz i podobieństwo [...] i nie ma tu sugestii o seksualnym upadku”³².

Archaiczny judaizm, owszem, identyfikuje i różnicuje obydwie płcie z uwagi na kryteria somaestetyczne, ale są one podporządkowane eschatologii. Indywidualna żywotność, zdrowotność, płodność i wreszcie dorodność wzmacniają kondycję narodu wybranego. Dbałości o tę ostatnią służą morfoscopia i fizjognomika³³, szczegółowo opisane w II wieku p.n.e. przez Ben Sirę: „Człowieka poznaje się po wyglądzie (*by appearance a man is known*), a osobę inteligentną poznaje się po jej twarzy (*an intelligent person is known by his face*). Ubranie, serdeczny śmiech, postawa i chód (*a person's way of walking*) mówią nam, z kim mamy do czynienia”³⁴. Z drugiej strony autor przytoczonych słów był świadomy tego, że ludzka

³⁰ J. Wright Knust, op. cit., s. 160 [tłum. własne].

³¹ L. H. Clarke, M. Griffin, *The Body Natural and the Body Unnatural: Beauty Work and Aging*, „Journal of Aging Studies” 2007, Vol. 21, s. 187–201.

³² „[...] male and female were both ‘very good’, created and ordained by God in the divine image [...]” – G. Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, Oxford 1996, s. 179 [tłum. własne].

³³ A także rozwijana w owym czasie „rabiniczna ginekologia” – zob. Ch. E. Fonrobert, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000.

³⁴ M. Popović, op. cit., s. 280, rozdz. „Ben Sira” [tłum. własne].

percepcja (zwłaszcza wzrokowa i dotykowa) podatna jest na iluzję, a zabiegi i starania związane z jakością wyglądu mogą potęgować jej efekt. Dlatego czerpane z morfoskopii poznanie podatne jest na błędy. „Nikogo zatem nie należy chwalić na podstawie okazałego wyglądu (*appearance*) ani ganić na podstawie wyglądu [nikczemnego]”³⁵. Badając semiotykę ludzkiego ciała³⁶ pod kątem wybranych cech morfologicznych, Ben Sira unaocznia, jak wiele z nich kryło pod estetycznym pozorem znaczenia mesjanistyczne: były to między innymi mlecznobiałe włosy u noworodka³⁷ jako znak przynależności do rodu „wybranego przez Boga”. Portrety i „opisy ciał pozwalają zidentyfikować takich wybrańców. Związek między tożsamością takiej osoby a określonymi znamionami fizycznymi pojawia się równolegle w papirusach grecko-egipskich i żydowskich”³⁸. Inne znamiona fizjognomiczne i morfologiczne pozwalały zaliczyć daną osobę do „dziko pleniących się pędów” rodzaju ludzkiego. Identyfikacje te bywały ambiwalentne i różniły się w nowszych i starszych wersjach *Dead Sea Scrolls*, które edytowano zgodnie z interesem politycznym zantagonizowanych rodów i plemion semickich, by wyodrębnić się spośród innych poprzez ich wykluczenie ze wspólnoty rodowo-plemiennej³⁹, czemu sprzyjały krystalizujące się (zwłaszcza w okresie talmudycznym) reguły czystości rytualnej. Oderwane od mesjańskich konotacji wyrażenia „boski wygląd”, „zrobić się na bóstwo”⁴⁰ stały się symptomami językowej profanacji, jaką możemy obserwować we współczesnej pop-somaestetyce. Jak pokażę dalej, współczesność zatroszczyła się jednak o nowe, niekoniecznie prawdziwe eschatologie – „żadna prawdziwa eschatologia” nie może

³⁵ Ibidem [tłum. własne].

³⁶ Ibidem, s. 181.

³⁷ F. G. Martínez, *4QMess Ar and the Book of Noah*, [w:] idem, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden 1992, s. 23, 27–28; zob. J. Zimmermann, *Messianische Texte. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, Tübingen 1998, s. 194–195.

³⁸ M. Popović, op. cit., s. 284 [tłum. własne].

³⁹ Zob. H. K. Harrington, *Keeping Outsiders Out: Impurity at Qumran*, [w:] *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. F. G. Martínez, M. Popović, Leiden–Boston 2008, s. 187–204; C. A. Newsom, *Constructing 'We, You and the Others': Through Non-Polemical Discourse*, [w:] *Defining Identities...*, op. cit., s. 13–22.

⁴⁰ Zob. A. L. A. Hogeterp, *Eschatological Identities in the Damascus Document*, [w:] *Defining Identities...*, op. cit., s. 111–130; G. W. E. Nickelsburg, *Polarized Self-Identifications in the Qumran Texts*, [w:] *Defining Identities...*, op. cit., s. 23–32; J. Jokiranta, *Social Identity Approach. Identity Constructing Elements in the Psalms Peshet*, [w:] *Defining Identities...*, op. cit., s. 85–110.

wszak istnieć, albowiem wygląd i ciało „zawsze będzie mogło być dalej ulepszone i nigdy nie zostanie w pełni ukończone”⁴¹. Ale przecież zarówno *Księga Ezechiela*, jak i hymn *Merkavah* – nie mówiąc o źródłach już przytoczonych – bezsprzecznie świadczą o tym, że działania Stwórcy, a następnie rytuały i zabiegi obejmujące wiele aspektów cielesności wiązały się z jej estetyzacją⁴².

„Ciało chwalebne” i rytuał religijny

W tych samych kategoriach cielesność rozważa Giorgio Agamben. W książce pt. *Nagość* zwraca on uwagę na aktywistyczny – zamiast kontemplacyjnego – charakter obrzędów i pielęgnacji, jakim ciało ludzkie poddawane jest podczas Szabasu, celem wyeksponowania jego walorów „chwalebnych” w odróżnieniu od codziennych, czysto funkcjonalnych. „[...] szabas – i każde święto – nie jest po prostu, jak w naszych kalendarzach, dniem odpoczynku dodanym do dni roboczych, lecz oznacza szczególny czas i działanie [...]. Świecenie Szabasu «sprowadza Mesjasza»”⁴³. Co to oznacza dla cielesności i jej estetyki? Otóż święcenie Szabasu, jako zapowiedź czasu mesjańskiego, nie wiąże się bezczynnością, lecz z teleologią zupełnie odmienną od codziennej („roboczej”, ponieważ zorientowanej na działalność i dzieło). „Jedząc w święto, nie je się, by przyjmować pokarm; ubierając się, nie robi się tego, aby się okryć lub uchronić przed zimnem [...]; chodzi się nie po to, aby dokąds dojsć”⁴⁴, i najpewniej też nie wygląda się w owym czasie tak, by komunikować jakiegokolwiek znaczenia użyteczne i funkcjonalne w zwykłym porządku życia. Codziennosc i naturalność może wtedy zostać zdenaturalizowana, „zneutralizowana”, jak powiada Agamben, za sprawą estetyzacji: wiele kultur zrytualizowało i uregulowało ową estetyzację w sposób oryginalny, aby wypełnić bezczynność i pustkę. Dokonana przez Agambena

⁴¹ M. Szalay, *Cyborgi przyjmujące eucharystię. Rozważania o ciele w świetle transhumanizmu i objawienia chrześcijańskiego*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2016, nr 8, s. 69.

⁴² M. D. Swartz, *Jewish Visionary Tradition in Rabbinic Literature*, [w:] *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, eds. Ch. E. Fonrobert, M. S. Jaffe, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2007, s. 188–221; zob. Ch. E. Fonrobert, *Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender*, [w:] *The Cambridge Companion...*, op. cit., s. 270–294.

⁴³ G. Agamben, op. cit., s. 121–122.

⁴⁴ Ibidem, s. 123.

eksploracja judaizmu może jednak rozczarować czytelnika, który oczekiwałby obrzędów bardziej widowiskowych i ekscesywnych, na miarę greckich, rzymskich i wczesnochrześcijańskich, w których zresztą bardzo szybko poszukuje on analogii. Ale estetyka „ciała chwalebne” w judaizmie jest z założenia mniej efektowna aniżeli w innych tradycjach. Uwzględnia obrzędy oczyszczania w sensie dosłownym i rytualnym, nie obejmując na przykład zdobienia, maskowania i radykalnej denaturalizacji wyglądu – a to dlatego, że ciało w judaizmie nie jest napiętnowane grzechem, upadkiem, ograniczeniami itp. tak silnie, jak w innych tradycjach.

Tutaj bowiem tradycja jest dwojaka: albo „prawdziwa fizjonomia”⁴⁵ musi zaprzeczyć cielesności i zmysłowości, pokonując własną „Drogę do Damaszku” na wzór Pawła z Tarsu, albo też cielesność – dopiero jednak za sprawą Akwinaty – uznana zostaje za integralną, choć nadal służebną i funkcjonalną część ludzkiej istoty, co jest zasadne wedle doktryny zmartwychwstania⁴⁶. Antycypacja zmartwychwstania obecna jest w estetyzacjach ciała ludzkiego dokonywanych w obrzędach, a także sztuce chrześcijańskiego średniowiecza. Puryfikacja i prezentacja ciała i jego organów w taki sposób, by zredukować ich funkcje życiowe do wegetatywnych (takie bowiem obejmować ma zmartwychwstanie) poprzez rytuały ascetyczne, sprawia, że „w związku z ciałem chwalebny pomyślano po raz pierwszy o oddzieleniu organu od jego fizjologicznej funkcji”⁴⁷ (element ten pozostaje obcy chociażby judaizmowi, który w szabasową noc zaleca między innymi zaliczaną do „życia wegetatywnego”⁴⁸ aktywność prokreacyjną). „Ekspozycja oderwanego od swoich czynności organu lub nieprowadzące do niczego powtarzanie jego funkcji mają na celu wyłącznie gloryfikację dzieła Boga [...] *ad maiorem Dei gloriam*”⁴⁹. Sterylne piękno i splendor bezużytecznego ciała są emblematami („arabeskami”, jak pisze Agamben) wspaniałości natury jako dzieła Stwórcy i w tej mierze stanowią egzemplifikację posthumanizmu *avant la lettre*. „I nie ma może nic bardziej enigmatycznego niż chwalebny penis, nic bardziej widmowego od czysto doksologicznej pochwy”⁵⁰. Estetyzacje ciała wegetatywnego korespondują z doktryną wskrzeszenia zmarłych.

⁴⁵ D. de Rougemont, *Mity o miłości*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2002, s. 173.

⁴⁶ Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, trans. T. McDermott, Oxford 1993, s. 191–193.

⁴⁷ G. Agamben, op. cit., s. 111.

⁴⁸ Ibidem, s. 108.

⁴⁹ Ibidem, s. 111.

⁵⁰ Ibidem, s. 110.

Celebracje i profanacje ciała

W warunkach świeckich nie istnieje już sfera, którą mogłaby antycypować rytualna somaestetyka. Rytuał staje się pustą, powtarzalną czynnością puryfikacji, estetyzacji i prezentacji ludzkiego ciała ze względu na walory wyczerpujące się w wyglądzie i powierzchowności, które są całkowicie oderwane od wnętrza.

Można by nazwać „nihilizmem piękna” tę wspólną wielu atrakcyjnym kobietom [czy tylko?] postawę, polegającą na sprowadzaniu własnej urody do czystego pozoru, do obnoszenia potem tego pozoru ze swego rodzaju bezradnym smutkiem i dementowania uporczywie wszelkiej myśli o tym, że piękno może oznaczać coś innego niż siebie samo. Jednak właśnie ów brak złudzeń, owa nagość nieosłonięta [...] przysparzają mu najgroźniejszego powabu. Ów brak złudzeń wobec piękna, ów szczególny nihilizm sięga szczytu u modelek, które uczą się przede wszystkim wygaszać na twarzy wszelki wyraz tak, by stała się ona czystą wartością ekspozycyjną, nabierając przez to szczególnego uroku⁵¹.

Analogiczną iluzję, roztaczaną przez proporcje sylwetki, rzeźbę muskulatury, wymodelowane przez skalpel partie ciała i wystudiowane ruchy, opisuje Alphonso Lingis. Walory te należą wyłącznie do somaestetyki: nie pełnią żadnej innej funkcji (*not put to use*). Trudno się dziwić „etyce, że przygląda się podejrzliwie afektacji na tle *body building*”⁵².

Także w kulturze codziennej powierzchowność programowo nie zdradza tajemnic wnętrza, potęgując atrakcyjność iluzji. Fizjonomia coraz rzadziej zdradza tożsamość, charakter, wiek, płeć, pochodzenie. Z drugiej strony nadal istnieją kultury i grupy przywiązane do rytuałów somaestetycznych wykraczających poza czystą iluzję. Znacznie więcej osób zwyczajowo (a zwyczaj ten jest archaiczny, jak starałam się pokazać wyżej) interpretuje ludzki wygląd i kondycję cielesną w kategoriach fizjonomiki, morfoskopii, hegemoniki⁵³ itd., nierzadko formułując oceny i uogólnienia przekraczające prawa percepcji estetycznej. Archaiczny nawyk różnicowania, włączania i wykluczania z trudem przekształca się w nawyk kontemplacji i celebracji urody, jaka kryje się w różnicy i oryginalności. Powiedzieć,

⁵¹ Ibidem, s. 96–97.

⁵² A. Lingis, op. cit., s. 46 [tłum. własne].

⁵³ Dyskurs antropologiczno-medyczny, przypisujący centralne znaczenie (*hegemonikon*) wybranym organom – zob. J. Rocca, *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, Leiden–Boston 2003, s. 19.

że ewoluuje on w stronę czystej iluzji, byłoby jednak nadużyciem. To raczej mowa o „zmierzchu” (soma)estetyki pozostaje iluzją: zbyt wielu ludzi zadaje sobie bowiem pytanie: „jak uczynić rzeczy pięknymi, atrakcyjnymi, pożądanymi dla nas, jeśli one takimi nie są?”⁵⁴.

Glorious Bodies. Drawn from the Anthropological Archive of Aestheticization

Abstract

Archaic texts and artifacts shows that human appearance, physiognomy, figure, charm, motoric, and body functioning was perceived as ‘significant’ in peculiar contexts. They are worth recalling. Among others, biometric identification and mantic were practiced in ancient Mediterranean cultures. In the Middle Ages, human body became meaningful when celebrating in isolation from its everyday functionalities. Its ‘glory’ only appeared in light of eschatology. Nowadays, splendid ‘ideal’ bodies detach themselves from both transcendent as well as immanent meanings (i.e., psyche, interiority). They seem to be empty, as Giorgio Agamben emphasizes.

Keywords

somaesthetics, physiognomics, glorious body, anthropology

Bibliografia

1. Agamben G., *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.
2. Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, trans. T. McDermott, Oxford 1993.
3. Bergland K. J. H., *Reading Character in the Face: Lavater, Socrates, and Physiognomy*, “Word and Image” 1993, Vol. 9, s. 252–269.
4. Bogin B., Varela-Silva M. I., *Leg Length, Body Proportion, and Health: A Review With a Note on Beauty*, “International Journal of Environmental Research and Public Health” 2010, Vol. 7, s. 1047–1055.
5. Clarke L. H., Griffin M., *The Body Natural and the Body Unnatural: Beauty Work and Aging*, “Journal of Aging Studies” 2007, Vol. 21, s. 187–201.
6. Degkwitz A., *Die pseudoaristotelischen ‘Physiognomonica’ Traktat A: Übersetzung und Kommentar*, Freiburg 1988.
7. Dubois P., *Sappho is Burning*, Chicago–London 1995.
8. Fan J., Liu F., Wu J., Dai W., *Visual Perception of Female Physical Attractiveness*, “Proceedings of Royal Society – Biological Sciences” 2004, Vol. 271, s. 347–352.

⁵⁴ A. Lingis, op. cit., s. 81 [tłum. własne].

9. Fonrobert Ch. E., *Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender*, [w:] *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, eds. Ch. E. Fonrobert, M. S. Jaffe, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2007, s. 270–294.
10. Fonrobert Ch. E., *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000.
11. Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015.
12. Gellius A., *The Attic Nights 1.9.2*, trans. J. C. Rolfe, [w:] *The Attic Nights of Aulus Gellius*, LCL 195, Cambridge 1954.
13. Gozo Z., *Interiority and Exteriority. Searching for the Self*, "Philobiblon" 2015, Vol. 20, No. 7, s. 319–333.
14. Harrington H. K., *Keeping Outsiders Out: Impurity at Qumran*, [w:] *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. F. G. Martínez, M. Popović, Leiden–Boston 2008, s. 187–204.
15. Heeßel N. P., *Babylonisch-Assyrische Diagnostik*, Münster 2000.
16. Hogeterp A. L. A., *Eschatological Identities in the Damascus Document*, [w:] *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. F. G. Martínez, M. Popović, Leiden–Boston 2008, s. 111–130.
17. Johnson M., *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, tłum. J. Płuciennik, Łódź 2015.
18. Jokiranta J., *Social Identity Approach. Identity Constructing Elements in the Psalms Peshet*, [w:] *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. F. G. Martínez, M. Popović, Leiden–Boston 2008, s. 85–110.
19. Lamb S., *White Saris and Sweet Mangoes. Aging, Gender and Body in North India*, Berkeley, Los Angeles, London 2000.
20. Lingis A., *Transformations of the Body*, New York 2005.
21. Martínez F. G., *4QMess Ar and the Book of Noah*, [w:] idem, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden 1992.
22. Nickelsburg G. W. E., *Polarized Self-Identifications in the Qumran Texts*, [w:] *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. F. G. Martínez, M. Popović, Leiden–Boston 2008, s. 23–32.
23. Nowak E., „Ustrój cielesny” w doświadczeniu podmiotowym i międzypodmiotowym: zrozumieć fenomen allotransplantacji, „Filozofia i Nauka” 2016, nr 17.
24. Newsom C. A., *Constructing 'We, You and the Others.' Through Non-Polemical Discourse*, [w:] *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. F. G. Martínez, M. Popović, Leiden–Boston 2008, s. 13–21.
25. Parrinder G., *Sexual Morality in the World's Religions*, Oxford 1996.
26. *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. o. Piotr Roztworowski, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1991, 5,10–16a.
27. Popović M., *Reading the Human Body. Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic – Early Roman Period Judaism*, Leiden 2005.
28. Rocca J., *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, Leiden–Boston 2003.

29. de Rougemont D., *Mity o miłości*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2002.
30. Schmitz H., *Der Leib*, Berlin–Boston 2011.
31. Shildrick M., *Why Should Our Bodies End at the Skin?: Embodiment, Boundaries, and Somatechnics*, "Hypatia" 2015, Vol. 30, No. 1, s. 13–29.
32. Shusterman R., *The End of Aesthetic Experience*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1997, Vol. 55, No. 1.
33. Shusterman R., *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2008.
34. Sosnowski L., *Sztuka. Retoryka. Fizjognomika. Studium z filozofii ekspresji*, Kraków 2010.
35. Szalay M., *Cyborgi przyjmujące eucharystię. Rozważania o ciele w świetle transhumanizmu i objawienia chrześcijańskiego*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2016, nr 8, s. 57–75.
36. Swartz M. D., *Jewish Visionary Tradition in Rabbinic Literature*, [w:] *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, eds. Ch. E. Fonrobert, M. S. Jaffe, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2007, s. 188–221.
37. Waldenfels B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2013.
38. Wright Knust J., *Unprotected Texts. The Bible's Surprising Contradictions About Sex and Desire*, New York 2011.
39. Zahavi D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating a First-Person Perspective*, Cambridge 2005.
40. Zimmermann J., *Messianische Texte. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, Tübingen 1998.

