

WSTĘP

[...] trzeba powiedzieć po prostu, techniki posługiwania się ciałem istnieją. Ciało jest pierwszym i najbardziej naturalnym narzędziem człowieka. Albo dokładniej: pierwszym i najbardziej naturalnym przedmiotem technicznym i zarazem środkiem technicznym człowieka jest jego ciało [...]. Nie jestem pewien, czy zwrócili Państwo uwagę na to, co wskazał mój przyjaciel Granet w swych wielkich studiach na temat technik taoizmu, technik posługiwania się ciałem, zwłaszcza zaś technik oddychania. Podobne fakty spotykamy w Indiach [...]. Sądzę, że nawet na dnie wszystkich naszych stanów mistycznych kryją się techniki posługiwania się ciałem dotychczas niebadane [...]. Myślę, że środki biologiczne są także niezbędne, by wejść w stan „łączości z Bogiem” [...]. W każdym razie, mamy środki, by pojąć wiele faktów, których do tej pory niepodobna było zrozumieć¹.

Słowa te, wypowiedziane niemal osiemdziesiąt lat temu przez Marcela Maussa – jednego z ojców założycieli antropologii francuskiej, stały się swoistym punktem wyjścia rozwijających się dziś niezwykle dynamicznie badań nad różnymi „technikami posługiwania się ciałem” prowadzonymi w ramach, a także na pograniczu wszelkich możliwych dyscyplin naukowych. Słowa te można również, jak sądzę, potraktować jako zapowiedź częstszego w ostatnich latach systematycznego i metodologicznie coraz lepiej ugruntowanego rozpatrywania ciała oraz sposobów posługiwania się nim w perspektywie różnych tradycji religijnych i duchowych. Niewątpliwie sprzyja temu tak powszechne na Zachodzie zainteresowanie wszelkimi dyscyplinami cielesnymi, wszystkimi tymi technikami, które niegdyś miały różnie pojmowane cele duchowe, teraz zaś – gdy ciało utraciło swój sakralny charakter – stały się przede wszystkim popularnymi narzędziami służącymi do osiągnięcia stanu, który Mike Featherstone określa jako „looking good and feeling great”². Szczególnym zainteresowaniem cieszą się otoczone orientalną, intrygującą aurą tajemniczości, egzotyki i odrobiny mistycyzmu praktyki o proveniencji wschodniej (Indie, Tybet, Chiny, Japonia), choć podejmowane bywają także i te bliższe nam zarówno geograficznie, jak i kulturowo – wspomnijmy tu choćby obrzezanie, dokonywane dziś również przez nie-Żydów z powodów z religijnością mających niewiele wspólnego. Niezmiernie interesujące jest pytanie o przyczyny, dla których praktyki te – mające przecież ściśle określone ramy religijne, duchowe, często nabierające określonego znaczenia

¹ M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, [w:] idem, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001, s. 397 i 413.

² M. Featherstone, *The Body in Consumer Culture*, [w:] *The Body: Social Process and Cultural Theory*, eds. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, London 2001, s. 183.

w specyficznym kontekście społecznym, w pełni zrozumiałe jedynie w naturalnym dla nich środowisku kulturowym – spotykają się tutaj na Zachodzie z tak wielkim zainteresowaniem. Dalej nasuwa się kolejne pytanie – czy i na ile wyjęcie owych „sposobów posługiwania się ciałem” z pierwotnego *mileu* kulturowego i przeniesienie ich na nowy grunt zmieniło je, wypaczyło, a może przeciwnie – wzbogaciło ich charakter, nadało nowe funkcje. Te i podobne pytania spina jedna fundamentalna kwestia, a mianowicie wizja ciała, w której kryje się klucz do zrozumienia istoty wspomnianych tu praktyk, ich kształtu, przypisywanej im roli, wiązanych z nimi oczekiwaniami. To od wizji ciała wypracowanej przez daną tradycję będzie zależało także i to, co stanie się z poszczególnymi technikami w chwili, w której zostaną one wpisane w jej ramy.

Bogata literatura przedmiotu wyraźnie pokazuje żywe zainteresowanie tą problematyką. Podejmowane analizy są zarówno próbami zrekonstruowania wizji ciała, funkcjonującej w określonych tradycjach religijnych czy duchowych, jak i ukazania jej przemian na skutek zetknięcia się z innymi modelami cielesności. Często badacze mierzą się także z nie lada wyzwaniem, jakim jest stworzenie spójnej (co nie znaczy uniwersalnej!) podstawy metodologicznej do prowadzenia badań nad koncepcjami ciała funkcjonującymi w ramach różnych tradycji religijnych czy duchowych. Przywołajmy tu – jedynie dla przykładu – opracowania o charakterze porównawczym *Religion and the Body* (1997) pod redakcją Sarah Coakley czy *Religious Reflections on the Human Body* (1995) pod redakcją Jane Marie Law, ukazujące rozumienie cielesności ludzkiej w różnych tradycjach religijnych, tak wschodnich, jak i zachodnich. Wspomnijmy też dwie istotne prace koncentrujące się wyłącznie na wschodnim obszarze kulturowym, ciągle jeszcze – przynajmniej w interesującym nas aspekcie – mało poznanym – *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory* (1987) autorstwa Yuasy Yasua; *Self as Body in Asian Theory and Practice* (1993) pod redakcją Thomasa P. Kasulisa, Rogera T. Amesha, Wimala Dissanayakego.

Druga grupa prac obejmuje te, które dotyczą konkretnych religijnych czy duchowych sposobów „posługiwania się ciałem” – ich genezy, historii, funkcji, rozprzestrzeniania się i związanych z tym przemian, którym podlegały w dalszej lub bliższej nam przeszłości. Prace te, a ze względu na ich ilość i różnorodność rezygnuję tu z podawania jakichkolwiek przykładów, bywają także swego rodzaju próbą zmierzenia się z mitami (w tym miejscu słowa tego używam w potocznym, a nie antropologicznym sensie), jakie współcześnie narosły i narastają nadal wokół wielu cielesnych praktyk religijnych i duchowych przeniesionych na Zachód i cieszących się tutaj tak wielką popularnością. Dodać można, że mity te, a właściwie swoisty dyskurs toczący się wokół owych praktyk także bywa fascynującym tematem badań, które stawiają pytania o taki, a nie inny jego kształt, szukają dominujących w nim wątków, usiłują wskazać jego funkcje.

Studia zawarte w publikacji, którą oddajemy do rąk Czytelnika, łączą oba nurty namysłu nad ciałem i sposobami posługiwania się nim i podejmują kilka interesujących kwestii, a mianowicie:

- w jaki sposób myśl religijna i praktyki religijne/duchowe konstruują rozumienie ciała ludzkiego, nadają mu znaczenie i określają jego funkcje;
- w jaki sposób religijne/duchowe praktyki cielesne transformują ciało ludzkie i jaki jest cel owych zabiegów;
- jaka jest relacja pomiędzy duchem (duszą) a ciałem będącym przedmiotem owych praktyk;
- w jaki sposób ciało poddawane rozmaitym manipulacjom poprzez praktyki religijne/duchowe staje się medium przekazującym określone treści i jaki niesie ze sobą przekaz;
- jakim zmianom ulegały religijne/duchowe „sposoby posługiwania się ciałem” na przestrzeni dziejów, jakie funkcje pełniły niegdyś, a jakim celem służą obecnie;
- czym zaowocowało przeniesienie owych sposobów na obcy grunt (na przykład tradycji wschodnich na Zachód);
- jaki jest los owych praktyk w postnowoczesnej globalnej rzeczywistości konsumpcyjnej.

Na zagadnienia te, ale też szereg innych charakterystycznych już tylko dla konkretnej tradycji, patrzą autorzy – i jest to szczególnie cenne – z różnych perspektyw badawczych, wykorzystując do przeprowadzenia analiz narzędzia, jakich dostarczają badaczowi szeroko pojęte nauki humanistyczne. Dzięki temu możliwe stało się ukazanie problematyki cielesnych praktyk religijnych i duchowych w sposób wszechstronny i wielowymiarowy. Nie bez znaczenia pozostaje także i to, że autorzy poszczególnych artykułów poruszają się w swych rozważaniach w ramach różnych tradycji, uzmysławiając w ten sposób Czytelnikowi, że – jak pisze Wojciech Klimczyk w niniejszym tomie – ciało „może zostać spotęgowane”, że jest „naznaczone potencją nieskończonej interpretacji”, którą determinują zarówno sposób wykorzystania ciała, jak i cel zabiegów, którym jest poddawane.

W naszym zbiorze przedstawiamy Czytelnikowi dwanaście takich „interpretacji” oraz wyrastających z nich konkretnych religijnych i duchowych praktyk cielesnych. W pierwszą z nich wprowadza nas Wojciech Klimczyk w artykule *Ciało jako obiekt*. „Rytuály” *Rudolfa Schwarzkoglera*, pokazując ciało jako „rzecz” (i nie wolno w tym miejscu użyć słowa „przedmiot”!) zaintere-

Działanie nie kłamie, szczególnie jeśli się powtarza. Na tym polega siła rytuału. O podobnej strategii można też mówić w przypadku akcjonizmu, w którym miejsce Świętości Prawdziwej zajmuje Ciało Prawdziwe, a więc Ciało poza systemem przedmiotów, ciało jako rzecz.

W. Klimczyk, *Ciało jako obiekt...*

sowania akcjonistów wiedeńskich, którzy w swych działaniach artystycznych starali się ukazać ciało „całkowicie odsłonięte w swojej najbardziej intymnej cielesności”, „obnażone w swej fizjologii”, „sportretowane w swojej kruchości, podatności na zranienie” – słowem – wyrwane z Baudrillardowskiego systemu przedmiotów, w którym coś odsyła do czegoś innego i przestaje już być sobą. Sztuka akcjonistów, ich przedsięwzięcia artystyczne, które powołując się na myśl Roya Rapaporta, Autor określa mianem rytuałów, zostały tu ukazane jako narzędzie „odprzedmiotowienia ciała, dezautomatyzacji życia i spotęgowania istnienia”.

Kolejne studium *Ciało a struktura społeczna. Przypadek wczesnochrześcijańskiego monastycyzmu egipskiego* autorstwa Agnieszki Kowalskiej ukazuje nam ciało jako „obszar specyficznego, symbolicznego «napiętnowania» społecznego”, jako „konstrukt społeczny”, który „w sposób symboliczny manifestuje prawdy o systemie społecznym, w którym tkwi”. Tę specyficzną rolę, czy może nawet właściwość, ciała ukazała Autorka poprzez opartą na myśli Mary Douglas analizę praktyk ascetycznych podejmowanych w dwóch wczesnochrześcijańskich wspólnotach egipskich – semianachoretów i cenobitów, wspólnotach, które choć funkcjonowały w tym samym środowisku kulturowym i podzielały te same chrześcijańskie ideały ascetyczne, wypracowały zupełnie odmienne struktury organizacyjne.

W przypadku obu analizowanych grup ciało jest narzędziem podstawowym ascezy. Formy ascezy, w zakresie ogólnych wytycznych, pozostają analogiczne. Jednak ramy strukturalne, w jakich funkcjonowali semianachoreci i cenobici, wpłynęły na pewne modyfikacje w zakresie realizacji praktyk ascetycznych.

A. Kowalska, *Ciało a struktura społeczna...*

Bożena Gierek w artykule *Postrzeganie ciała przez starożytnych i średnio-wiecznych Irlandczyków* pokazuje zmiany, jakie zaszły w „interpretacji” ciała wraz z wejściem na tereny Irlandii chrześcijaństwa. Starożytny kult ciała został zastąpiony przez ascetyczny rygoryzm, zamiast dbać o ciało, zaczęto je negocjować, ideał piękna cielesnego ustąpił miejsca doskonałości duchowej.

Na jednym biegunie jest ciało jako obiekt uwielbienia i podziwu, a na drugim – jako przeszkoda na drodze do duchowego rozwoju. Pierwsze podejście do ciała prezentowali starożytni Celto- wie, także ci zamieszkujący tereny Irlandii. Drugi sposób postrzegania ciała był właściwy iryjskim mnichom.

B. Gierek, *Postrzeganie ciała...*

W dalszych dwóch opracowaniach Autorzy sięgają po wizję ciała wywodzącą się z kręgu tradycji judaistycznej. Obaj podejmują problem obrzezania, ale każdy z nich ukazuje inne jego rozumienie. *Na ciele czy w duszy?* – pyta Marek Baraniak, ukazując *Obrzezanie w polemice żydowsko-chrześcijańskiej* i starając się jednocześnie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w historii relacji żydowsko-chrześcijańskich problem obrzezania stanowił zawsze sedno sporu

pomiędzy judaizmem i wywodzącym się przeciw z tej samej tradycji chrześcijaństwem. Nie dziwi fakt, że wśród licznych i rozmaitych argumentów, zarówno za, jak i przeciw, istotną rolę odgrywały te, które wprost nawiązywały do specyficznej dla danej tradycji wizji ciała i jego związków z duszą. Z kolei Wojciech Kosior w artykule *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych* ukazuje zupełnie inny, apotropaiczny, magiczny wręcz wymiar rytuału obrzezania. Jak twierdzi Autor, usunięcie napletka bywało bowiem postrzegane jako ofiara z ciała, która ma uśmierzyć gniew Boga, a także zaopatrzyć człowieka w znanie, chroniące go przed siłami zła. Tak rozumiane obrzezanie, jak dowodzi Kosior, nie tylko pozostaje zgodne z innymi jego znaczeniami (afiliacyjnym, ofiarniczym, płodnościowym i poznawczym), lecz zdaje się także potwierdzać hipotezę o jego substytucyjnym charakterze – *brit mila* mogło bowiem zastąpić ofiarę składaną z dzieci.

W studium *Zagadnienie struktury ciała mistycznego w wiszniuzmie sahadźija* Robert Czyżykowski wprowadza nas w „interpretację” cielesności wyrosłe na gruncie tradycji indyjskiej. Rzecz jest o tyle interesująca, że choć w większości nurtów religijnych czy duchowych powstałych w tym kręgu kulturowym ciało fizyczne jest traktowane jedynie jako powłoka znacznie istotniejszego pierwiastka duchowego, będącego w istocie postawą ontycznej struktury człowieka, to jest ono jednocześnie zarówno punktem wyjścia, jak i podstawowym narzędziem, dzięki któremu człowiek może dokonać wglądu w naturę rzeczywistości i tym samym poznać transcendentną naturę samego sie-

Należy zauważyć, że Żydzi rabiniczni rozumieli istotę ludzką jako ciało ożywione duszą, natomiast Żydzi hellenistyczni, tak jak Paweł, uważali, że esencją istoty ludzkiej jest dusza mieszkająca w ciele. Dla tych pierwszych zatem nie mogło być duszy bez ciała, a zatem tożsamość żydowska nie mogła być wyłącznie sprawą „duchową”. Dlatego też rytuał i znak obrzezania stał się najbardziej kluczowym elementem tej spornej kwestii.

M. Baraniak, *Na ciele czy w duszy?...*

Napletek jest skazą i usterką, którą trzeba usunąć w ramach współuczestnictwa w naprawianiu świata [...]. Obrzezanie może być więc postrzegane jako szczególna forma doskonalenia siebie jako ofiary [...]. Przewaga *brit mila* polega na tym, że o ile pozostałe ofiary są w jakiejś innej „walucie”, to obrzezanie jest ofiarą z ciała i w ten sposób jest najbliższym substytutem hipotetycznej ofiary z człowieka.

W. Kosior, *Brit mila...*

Zatem błogość sahadźy (*sahajānanda*) oraz rozkosz boskiej miłości (*premānanda*) wisznuitów tantrycznych oparte są zasadniczo na tym samym paradoksalnym doświadczeniu cielesności sytuującej się na granicy sansary i stanu pierwotnej, wiecznej szczęśliwości.

R. Czyżykowski, *Zagadnienie struktury ciała...*

bie. Więcej – i jest to rzecz, która znacznie utrudnia badanie problematyki cielesności – myśl indyjska nie poprzestaje na opisie ciała fizycznego, lecz wprowadza szereg innych rodzajów ciał, takich jak: ciało subtelne, ciało boskie, ciało doskonałe itd., które odgrywają kluczową rolę w praktykach soteriologicznych proponowanych przez różne tradycje mistyczne. W swoim artykule Czyżykowski koncentruje się na jednej z mistycznych tradycji Indii – wisznizmie sahadźija, pokazując jej cechy specyficzne w myśleniu o cielesności oraz analizując strukturę i funkcje ciała mistycznego. Całość rozważań uzupełnia niezwykle interesujący wywód na temat dehatattwy, czyli dyscypliny cielesnej podejmowanej przez wisznuitów sahadźija.

W kręgu kultury indyjskiej pozostają także rozważania Agaty Świerzowskiej zawarte w studium *Dlaczego praktyka asan boli? Uwagi na marginesie praktyki asztanga winjasa jogi*. Autorka konfrontuje w nim dwie wizje cielesności – tę, która stanowi podstawę systemu jogi w jej tradycyjnym kształcie, oraz drugą, właściwą ponowoczesnemu społeczeństwu zachodniemu. Elementem spinającym rozważania jest praktyka asan oraz przemiany, jakim podlegała, między innymi wraz z rozprzestrzenieniem się w świecie zachodnim.

Joga zyskała status techniki, która pozwała na „stanie się kimś”, na „bycie sobą”, na „odkrycie siebie”, na stworzenie samego siebie mocą własnego wysiłku. Punktem wyjścia jest jednak [...] ciało. Jego przekształcanie [...] daje podstawę nowej osobie, zarówno w wymiarze indywidualnym (emocjonalnym, intelektualnym, moralnym fizycznym), jak i społecznym.

A. Świerzowska, *Dlaczego praktyka asan boli?...*

Na podstawie analizy materiału zebranego w czasie obserwacji uczestniczących w różnych szkołach asztanga winjasa jogi Autorka uznaje, że tym, co w sposób najbardziej wyrazisty ukazuje stosunek praktykujących asany do własnego ciała, a także do samej praktyki, jest doświadczenie bólu i jego rozumienie. Swoje refleksje umieściła Świerzowska w ramach modeli bólu zaproponowanych przez Ariela Glucklicha.

Ta schematyczność posługiwania się własnym ciałem w celu wyrażenia ideologii lub religijnych znaczeń stopniowo ulega przełamaniu [...]. Wraz z docenieniem i chęcią zmanifestowania potencjału ludzkiego ciała do głosu dochodzą indywidualne emocje artysty, które może on w pełni uzewnętrznić dzięki improwizacji i pełnemu wykorzystaniu możliwości ruchu.

K. Skiba, *Znaczenie ciała...*

W artykule *Znaczenie ciała w klasycznych tradycjach tańca indyjskiego w kontekście przemian socjokulturowych* Katarzyna Skiba podejmuje próbę ukazania przemian „interpretacji” ciała w tradycjach klasycznego tańca indyjskiego, jakie za-

szły na przestrzeni ostatniego wieku pod wpływem zmian społecznych i kulturowych Azji Południowej, a także tych związanych z upowszechnieniem się tańca indyjskiego (w jego różnych odmianach) na Zachodzie. Zmiany te Autorka rekonstruuje na podstawie analizy prac wybranych choreografów, poka-

zując jednocześnie, w jaki sposób zmiana postrzegania cielesności przyczyniła się do uwspółcześnienia klasycznych sztuk performatywnych.

Autor kolejnego artykułu wprowadza Czytelnika w jeszcze inny sposób patrzenia na ciało wypracowany w ramach tradycji indyjskiej, nie tylko zresztą patrzenia, ale i mówienia o nim językiem poezji. W studium *Farid i Kabir. O ciele po ludzku* Przemysław Piekarski poddaje analizie wybrane wiersze dwóch mistyków reprezentujących tradycję bhakti nirgunicznej – Farida (XII/XIII w.) oraz Kabira (XV/XVI w.). W ich twórczości Autor dostrzega – jak sam to nazywa – „drogę środka w kwestiach ciała”, drogę, która wiedzie obok innej, dominującej w Indiach, skrajnie ascetycznej. Posługując się własnymi przekładami fragmentów wierszy obu mistyków, Piekarski stawia pytanie o to, co spowodowało tak wyraźne w ich twórczości złączenie w podejściu do cielesności ludzkiej. Autor stwierdza: „Odpowiedź na to pytanie jest zaiste metafizyczna i dotyczy relacji między Stwórcą a stworzeniem [...]. Konsekwencją doświadczenia boskości w sobie i innych jest odmieniony stosunek do ciała, nieważne czyjego”.

*Ciało płonie jak tandur, kości jak drewno.
Nogi ustaną, to na głowie stanę – Ukochanego
spotkać pobiegnę.
Nie smaż ciała w tandurze, kości nie pal.
Cóż ci stopy i głowa winne?
W sobie Pana spotkaj.*

Farid, tłum. P. Piekarski

Joanna Grela w studium *Ciało idealne (sku) jako obiekt i cel tybetańskich praktyk religijnych* wprowadza Czytelnika w krąg tybetańskich „interpretacji” ciała i związanych z nimi praktyk religijnych. Autorka szczegółowo przedstawia koncepcję ciała idealnego w relacji do ciała fizycznego oraz ukazuje, w jaki sposób oba te układy – poddane określonym praktykom – współdziałają, by ostatecznie umożliwić człowiekowi doświadczenie „subtelnego ciała ze światła, z energii”. Interesujące jest to, że tybetańskie praktyki tantryczne, na których koncentruje się Grela, niemal od samego początku skupiają się na celu, opierając się na przekonaniu, że „adept, wizualizując siebie już w formie buddy czy bóstwa medytacyjnego, znacznie przyspiesza proces transformacji doświadczenia i reagowania”. Stąd – jak sygnalizuje Autorka w samym tytule artykułu – ciało idealne jest zarówno obiektem, jak i celem praktyk religijnych.

Zwykle ciało ludzkie jest w praktykach tybetańskich zestawiane z idealnym wzorcem fizycznym, pozbawionym wad i oznak starzenia i nieskrępowanym fizycznymi ograniczeniami. Wzorec ten stanowi powszechnie znana ikonograficzna reprezentacja ciała (*sku*) Buddy i jej szczegółowe deskrypcje.

J. Grela, *Ciało idealne (sku) jako obiekt i cel...*

Wraz z artykułem *Ciało w taoistycznej praktyce Dłoń Ośmiu Trigramów* autorstwa Edmunda Baki po raz kolejny zmieniamy kulturowy obszar rozważań. Autor przedstawia bowiem jedną z „interpretacji” ciała, która powsta-

ła w obrębie chińskiej myśli filozoficzno-religijnej. Taosityczna praktyka *baguazhang* – Dłoń Ośmiu Trigramów, na której skupia się Baka, powstała na przełomie XVIII i XIX wieku i została przez twórcę pomyślana jako sztuka walki. Pomimo to zachowała wiele z oryginalnych taoistycznych przekonań

[...] w praktyce *baguazhang* dokonuje się rytuału odwzorowania całokształtu zjawisk we wszechświecie zgodnie z koncepcją książki *Yijing*. Odwzorowując przemiany uniwersum, dokonuje się powtórzenia procesu kosmogonii, co doprowadzać ma do odnowienia pierwotnej energii (*yuanqi*) adepta, ale i zarazem całego kosmosu, którego jest on częścią.

E. Baka, *Ciało w taoistycznej praktyce...*

wypełnia więc istotną lukę, co jest tym cenniejsze, że praktyka *baguazhang* zaczyna pomału zdobywać popularność także w Polsce.

Zmarły, który już nie może czynić gestów, otrzymuje zatem wsparcie ze strony osób rytualnie lamentujących. Nie wydaje głosu, zatem lamentujący krzyczą [...]. Zmarły nie wypowiada żadnych słów, ale głos podnoszą osoby zgromadzone obok niego.

A. Mrozek, *Ciało zmarłego...*

autor koncentruje się na ugaryckiej tradycji tanatologicznej i stawia niezmiernie interesujące pytanie o to, na ile żałobne gesty i słowa osób żyjących, oplakujących zmarłego bliskiego są odzwierciedleniem bezsilności i niemocy osoby zmarłej, na ile gesty te, określone zachowania, wypowiedane słowa zastępują działania, których zmarły nie może już podjąć. Poddając skrupulatnej analizie wybrane teksty ugaryckie, Mrozek rekonstruuje praktyki żałobne oraz wskazuje na ich funkcje – tę podstawową, jaką jest załagodzenie kryzysu związanego z odejściem jednego z członków grupy, ale też i tę drugą, polegającą właśnie na „zastępowaniu zmarłego w sytuacji, gdy nie może on działać sam”.

Tom zamykają dwa artykuły o charakterze krytyczno-sprawozdawczym. W pierwszym – *Ciało nostalgiczne według Wong Kar-waia* Kamila Sosnowska dokonuje analizy motywu kobiecości i związanych z nim wątków w twórczości filmowej wymienionego w tytule hongkońskiego reżysera, w kolejnym zaś, *Stille – architektura nowego człowieka*, Paulina Tendera

dotyczących rozwoju nie tylko ciała, ale i umysłu. Autor szczególnie ukazuje samą praktykę *baguazhang*, jej korzenie, inspiracje, z których czerpał jej twórca, oraz – i ten wątek łączy rozważania – ciało jako narzędzie praktyki, ale też jej cel. Warto podkreślić, że zagadnienia przedstawiane przez Bakę są w literaturze polskiej podejmowane niezmiernie rzadko. Autor

Ostatnie w niniejszym tomie studium jako jedyne prezentuje problematykę cielesną wyrastającą z martwej już tradycji religijnej. Jest to także jedyne studium, które dotyczy ciała „zawieszonego” pomiędzy życiem i śmiercią. W artykule *Ciało zmarłego „otoczone” żałobą w tekstach z Ugarit* Autor

omawia spektakl *Stille* w reżyserii Wojciecha Klimczyka, którego premiera odbyła się w listopadzie 2012 roku w krakowskim Muzeum Sztuki i Techniki. Autorka ukazuje sztukę jako krytykę utopii, która będąc „zamyśłem i konstruktem intelektu, przełożona tu na język ciała, tworzy teatralną przestrzeń (z)rozumienia samej istoty cielesności człowieka jako plastycznej i czystej formy, domagającej się wypełnienia, ale nieobojętnej i oczekującej refleksji”.

Mamy nadzieję, że zamieszczone w niniejszym tomie opracowania pozwolą Czytelnikowi dostrzec w ciele owo piętno „nieskończonej interpretacji”, a lektura stanie się inspiracją do poszukiwania interpretacji innych niż te tutaj przedstawione.

Agata Świerzowska