

الهیات بدن و مسئله خشونت^۱

نوشته آنا ماریا دالتون^۲

ترجمه حمیده فاتحی پیکانی^۳ و بهروز حدادی^۴

چکیده

در الهیات معاصر، مسئله بدن و تجربه خشونت، جایگاهی مهم و در حال رشد دارد. آنا ماریا دالتون، از الهی دانان فمینیست و عدالت محور، به طور خاص به این مسئله پرداخته و تلاش کرده است بدن را نه صرفاً یک پدیده زیستی، بلکه بستری برای فهم الهیات نجات، رنج و رهایی تلقی کند. از دیدگاه دالتون، خشونت علیه بدن .. به ویژه بدن های آسیب پذیر مانند زنان، کودکان، اقلیت ها و فقرا .. فقط یک بحران اجتماعی نیست، بلکه چالشی برای الهیات نیز هست. او معتقد است اگر تجسد الهی در مسیح رخ داده، پس بدن انسانی جایگاهی مقدس دارد و هرگونه خشونت علیه آن باید در سطحی الهیاتی نقد شود. دالتون نشان می دهد که سنت های دینی گاه با تأکید بر ریاضت، اطاعت یا انکار نیازهای جسمانی، به طور ناخواسته زمینه ساز خشونت علیه بدن شده اند. او خواهان بازخوانی متون دینی از منظر رنج بدن و تجربه زیسته انسان است تا بتوان الهیاتی بر پایه همدلی، عدالت و شفقت بنا کرد. در نگاه او، بدن صرفاً ابزاری برای تجربه نیست، بلکه خود حامل معنا، تاریخ و حضور الهی است. به همین دلیل، پاسداشت کرامت بدن و مبارزه با خشونت های ساختاری، بخشی از مأموریت الهیات معاصر است. در واقع دالتون با رویکردی انتقادی و اخلاق محور، الهیات بدن را پلی میان ایمان، تجربه و عدالت اجتماعی می داند؛ جایی که رهایی بدن از خشونت، بخشی از مشارکت در عمل نجات بخش خداوند در تاریخ تلقی می شود. دالتون در این رویکرد بر اهمیت «تجربه بدنی» در الهیات

1. The Challenge of Violence: Toward a Theology of Women's Bodies, *Toronto Journal of Theology* 16/2, 2000, pp. 235-250.

۲. (Anne Marie Dalton) دانشیار گروه مطالعات ادیان، دانشگاه سنت ماری، کانادا.

۳. دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، مدرس جامعه المصطفی (بنت الهدی) (fatehi1455@gmail.com).

۴. دکتری فلسفه دین دانشگاه ادیان و مذاهب، عضو هیئت علمی گروه ادیان ابراهیمی (Behrooz.haddadi@gmail.com).

تأکید می‌کند؛ یعنی اینکه الهیات نباید صرفاً مفهومی و انتزاعی باقی بماند، بلکه باید از دل زندگی عینی و رنج‌های واقعی سر برآورد. به باور او، بدن‌هایی که خشونت دیده‌اند، حامل حقیقت‌هایی هستند که فقط با گوش سپردن به آن‌ها می‌توان الهیاتی عادلانه و رهایی‌بخش شکل داد. از این منظر، الهیات باید زبان بدن، زخم‌ها و حافظه‌های سرکوب‌شده را به رسمیت بشناسد و بستری برای شنیدن صدای فرودستان فراهم آورد. این شنیدن، خود بخشی از پاسخ الهی به مسئله رنج است.

کلیدواژه‌ها: الهیات بدن، مسئله خشونت، آنا ماریا دالتون

مقدمه

در لابی هتلی در هانوی^۱، به ناگاه با زنی آشنا شدم که با چشمانی پر از اشک گزارش کاری خود را دربارهٔ افرادی با من در میان گذاشت که در آمریکای شمالی، «کهنه سربازان زن جنگ ویتنام» نامیده می‌شوند. این زنان اکنون افراد میانسالی هستند که در طول جنگ دچار نقص جسمی شده‌اند و از این رو، فرصت ازدواج را از دست داده‌اند و بیشتر آنان، فقیر و تنها هستند. آنان با هویتی شبیه جذامی‌ها، بر اساس نابرابریهای اجتماعی، زندگی سختی را سپری می‌کنند.

در کلاس سمینار زنان، صدای هق هق زن جوانی را شنیدم، که پس از بازگویی جدایی‌اش، کلمات زیر را با بغض می‌گفت: «آخه او با من چه مشکلی داره؟ خیلی زشتم؟!» به این داستانها، شرح گابریل دیتریش^۲ از زنان تامیل نادو^۳ و کرالا^۴ از هند را می‌توان اضافه کرد که برای ماهیگیری اجازه ورود به آب ندارند؛ زیرا اعتقاد بر این است که آب را آلوده می‌کنند و ماهی‌ها می‌میرند.^(۱)

همچنین برای ما این جمله معروف سیمون دوبووار^۵ را یادآوری می‌کنند که تقریباً بیست سال پیش بیان شده، و هنوز دربارهٔ زنان صادق است: «زیست‌شناسی تعیین‌کنندهٔ سرنوشت است». اما چگونه همهٔ این داستانها از یک سنت دینی صحبت می‌کنند که در

1. Hanoi

2. Gabriele Dietrich

3. Tamil Nadu

4. Kerala

5. Simone de Beauvoir

خدای تجسم یافته‌ای ریشه دارد که پیروانش را با این جمله ترک کرد؟: «این بدن من است؛ برای تو شکسته شده است» و «این را به یاد من انجام بده».

این مقاله به بدن زنان و جنسیت می‌پردازد؛ البته برخی از نظرات من نیز در مورد بدن مردان (به‌ویژه آنهایی که در گروه‌های آسیب‌پذیر قرار دارند) و به طور کلی دربارهٔ خشونت هم صدق می‌کند. فرض من این است که همهٔ بدن‌ها جنسیت دارند و انواع خاصی از خشونت نیز جنسیت دارد. خشونت یادشده در برخی از گزارش‌های تصویری بالا از این نوع است: خشونت جنسیتی. این خشونت فرهنگی و نظام‌مند است که زنان به راحتی قربانی آن می‌شوند؛ زیرا بدن زنانه دارند.^(۲) آنچه نگران آن هستم نقش سنت مسیحی در پرداختن به خشونت علیه بدن، به‌ویژه بدن زنانه، نه تنها در گذشته، بلکه مهمتر از آن در آینده است. اینکه چگونه گذشته را می‌خوانیم ارتباط زیادی دارد با آنچه که ما در آینده خلق خواهیم کرد.

ادعای من این است که هم درک دقیق‌تر از آنچه «بدن» را تشکیل می‌دهد و هم خواندن دقیق‌تر برخی جنبه‌های سنت مسیحی می‌تواند پایه‌ای برای بازسازی الهیات بدن ایجاد کند. و می‌توان استدلال کرد از آنجایی که زنان در سرتاسر جهان مسیحی غرب بویژه با دوگانگی جسم / روح ارتباط دارند، بازیابی الهیات بدن زنان، آغازی حیاتی برای الهیات مرتبط به بدن است. مسلماً مشکلاتی که نمونه‌هایی از آنها در آغاز این مقاله بازگو شده است، همه از زمینه‌های مسیحیت سرچشمه نمی‌گیرند، و هیچ سنتی تا آنجا که می‌دانیم از ظلم به زنان یا برداشتهای منفی دربارهٔ بدن زنان معاف نیست. با این حال دغدغه و پرسش درونی من از سنت مسیحی است. آموزه‌ها و اقدامات آن در رابطه با بدن زن چه بوده است؟

چرا مسیحیت در توانمندسازی زنان برای «پوشیدن لباس» موفق نبوده است. آیا بدن ابزاری برای رهایی است؟ آیا احتمال موفقیت آن در آینده وجود دارد؟ همان‌طور که نشان خواهم داد، این سنت مبهم بوده است. از یک سو آموزه‌ها و اعمالی وجود داشته است که منجر به تحقیر و سرکوب زنان از طریق بدن خود می‌شود، از سوی دیگر نمونه‌ها و آموزه‌های

پارادایماتیکی^۱/مسلطی وجود داشته است که گزینه‌هایی ضدفرهنگی برای تصورات اجتماع از بدن زنان ارایه می‌کند.

پیش از تجزیه و تحلیل مختصر برخی از این نمونه‌ها و آموزه‌ها، توجه به بعضی بینش‌های فمینیستی، در مورد آنچه می‌توان از اصطلاح «بدن» معنا کنیم مفید است. این بینشها در گشودن چشم‌اندازی جدید به تفسیر عناصر در سنت‌های مسیحی سودمند هستند که الاهیات تجدید شده جسم هستند و توجه خاصی به آن دارند. مناظرات میان محققان فمینیست هوادار از رویکردهایی اصولگرایانه^۲ تا مدافع رویکردهای ساختارشکن رادیکال^۳ در درک بدن متفاوت است. رویکرد ذات‌گرایانه، بدن را واقعیتی مادی و اعطا شده، نوعی واقعیت، لوحی سفید^۴ می‌داند، که سرنوشت فرد به نوعی روی آن نوشته می‌شود. رویکرد ساختارشکن رادیکال هیچ واقعیتی فراتر از ساختارهای اجتماعی نمی‌بیند که اصطلاح «بدن» را به تصویر می‌کشد. این دو دیدگاه، به شکلی ساده، دو گانگی‌های بحث را نشان می‌دهند. بین دانشمندان هر دیدگاه تفاوت‌های عمیقی هست. حتی دانشوران فمینیست نظرات مخالفی دارند و با مشکلاتی دست و پنجه نرم می‌کنند که در هر یک از این دیدگاه‌ها وجود دارد. برخی از اکوفمینیستها که مدعی هستند بدن زنان به موجب چرخه‌های قاعدگی و نقش آنها در تولید مثل، بیشتر از بدن مردان به طبیعت نزدیکتر است. - این ادعایی رایج اما به نظر عجیب است که این سؤال را مطرح می‌کند: اگر بدن مردان (یا بدن همه موجودات نر) از طریق تولید مثل، در طبیعت مشارکت ندارند، در چه چیزی مشارکت دارند؟

برداشت‌های جدید از جنسیت بدن این مفهوم «طبیعی» بدن را به کشاکشی مستمر می‌کشاند. دو مورد از این مفاهیم عبارتند از (۱) بدن به مثابه پیکره^۵ و (۲) بدن به مثابه ایفای نقش^۶. هر دو در درک روشی که سنت دینی برای زندگی مادی این دنیا ارزش قائل است و

1. paradigmatic

2. essentialist

3. radical deconstructionist

4. tabula rasa

5. the body as figure

6. the body as performance

وارد ساخت اجتماعی بدن زنان شده، مفید است. بررسی جنبه‌های سنت مسیحیت در پرتو این مفاهیم، جنبه‌های منفی و همچنین جنبه‌های مثبت رفتار سنتی با بدن به‌ویژه زنان را آشکار می‌سازد.

۱. بدن به مثابه پیکره

آنچه را شخص بدن زن (یا بدن مرد) می‌بیند در واقع نوعی بازنمایی مجموعه‌ای از ارزش‌ها، انتظارات و تفاسیر فرهنگی است، شاید کسی برای مثال پرسد چه ارزشها، انتظارات و تفاسیر فرهنگی باعث شد دانشجوی من به این نتیجه برسد که نامزدش او را ترک کرده است چون به اندازه کافی زیبا نبود؟ در حقیقت، چون زشت بود. یا چه معیاری بدن زن ویتنامی را گزینه‌ای مناسب برای ازدواج معرفی می‌کند؟ پاسخها ارتباط چندانی با بدن واقعی زنان ندارند، بلکه با درک فرهنگی از بدن زن مرتبط است. در کتاب معرفت نفسانی: برهنگی زن و معنای دینی در مسیحیت غرب^۱، مارگارت مایلز^۲ با مطالعه برهنگی زنان به‌ویژه در هنر دینی نشان می‌دهد که چگونه حوا همان‌طور که در داستان پیدایش آمده، به نمایش بدن زنانه می‌رسد. در این پژوهش دو چیز ناسازگار مشهود است: یکی تضاد تصویر حوا با تصویر مریم و دیگری تقابل بدن برهنه زن با بدن برهنه مرد.^(۳)

زمانی که حوا و مریم با هم مقایسه می‌شوند، متوجه می‌شویم که مریم کاملاً پوشیده است و عموماً موجودات آسمانی او را احاطه کرده‌اند. اما حوا اغلب برهنه است و در حالت‌های اروتیک^۳ ارائه می‌شود، به همراه نمادهایی از طبیعت مانند مار و در حالی که برخی از نمادهای مرگ او را احاطه کرده‌اند و موهای بلند و برهنه‌ای دارد (در بسیاری از فرهنگ‌ها موی زنان دارای معانی جنسی است). شواهدی از فیتیش (طلسم/بت) با قسمت‌های

1. In Carnal Knowledge: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West

2. Margaret Miles

۳. erotic) هنر تن‌کامه یا هنر اروتیک، هرگونه اثر هنری است که به منظور برانگیختن شهوت جنسی یا به قصد توصیف صحنه‌های عشق بازی خلق گردیده‌است. این قبیل آثار هنری می‌توانند دربردارنده: نقاشی، قلمزنی، نگارگری، مجسمه‌سازی، عکاسی، موسیقی و حتی نویسندگی

خاصی از بدن زن وجود دارد. - پستان‌ها، شکم، پاها - که در بسیاری از تصویرهای حوا دیده می‌شوند.

هم در بازنمایی حوا و هم مریم چشم‌ها درویش شده است - آنها به بیرون از نقاشی خیره نمی‌شوند. آنها ابره‌های نگاه مردانه‌اند - تفسیر موضوع بعدی برای بررسی است. مریم نماد زن خوبی است که دنباله‌رو دستورهای الهی است؛ زنی باحیا و در جستجوی هویت دینی خود در خارج از بدن. حتی تولدش با مداخله الهی است و از عواقب گناه اولیه رنج نمی‌برد. با این حال حوا، چهره زنی بد و «با بدنی اغواگر و شخصیتی ضعیف» است. همان‌طور که مایلز نتیجه می‌گیرد: «بدن برهنه حوا، نشانه گناه آلود بودن اوست در صورتی که بدون در نظر گرفتن بدنش نیک سرشتی‌اش تداعی می‌شود».^(۴)

بدن زن با چهره‌ای از شرّ به‌ویژه در تصاویر جادوگران مشهود است که در آن ویژگی‌های برجسته بدن حوا تقویت و به شکلی مخدوش شده است، به گونه‌ای که شیطان در بدن زن ساکن است. به نقل از کتاب ملئوس ملفی کاروم/چکش جادوگران^۱ (راهنمای شناسایی و درمان جادوگران، که بین سال‌های ۱۴۹۶ و ۱۵۲۰م چهارده بار چاپ و تجدید چاپ شد):

از دوران باستان، برهنگی مردانه برای نشان دادن قدرت، قهرمانی، مبارزه با وسوسه و لحظاتی از خودآگاهی استفاده می‌شده است. در هنر مسیحیت نیز به همین ترتیب بدن برهنه مرد به نمایش در آمده است تا «بیانگر کامل بودن و تجلی سخت کوشی، متعهد بودن در انجام وظیفه و پرورش ذهن‌گرایی دینی» باشد.^(۵)

به‌ویژه در هنر رنسانس، بدن برهنه مسیح از جمله اندام تناسلی، بازنمایی عمدی از انسانیت کامل است که خداوند در تجسم فرض کرده است. از نظر مایلز «برهنگی نیمه‌خدایی بدن ورزیده مردانه، پارسایی را به تداعی‌های بصری برهنگی مسیح اضافه می‌کند و نماد بصری بسیار پیچیده‌ای را ایجاد می‌کند که سنبلی از قوت و ضعف، پیروزی و آسیب‌پذیری را تحلیل می‌کند».^(۶)

نمادهای زنانه پوشیده بدون در نظر گرفتن بدن برهنه زن مانند اعلام عید بشارت^۱ و پیتا^۲ وجود دارد که در آن لحظات آگاهی دینی و ذهنیت متعالی به تصویر کشیده شده است. بدن برهنه زنانه نمادی اروتیک تر از آن است که ذهن گرایی دینی را به تصویر بکشد. امروزه هم همین طور است؛ بنابراین بدن زن به مثابه پیکره‌ای برای «میل مردانه باقی می‌ماند». در بحث‌های آتی، نتیجه ابهاماتی در خصوص رویکرد مسیحی از بدن زن بیان می‌شود (همان طور که مایلز انجام می‌دهد)، اما ابتدا اجازه دهید به مفهوم بدن در چارچوب عملکرد آن پردازیم.

۲. بدن در چارچوب ایفای نقش

مفهوم بدن در چارچوب ایفای نقش از فعالیت فمینیست‌هایی مانند جودیت باتلر^۳ سرچشمه می‌گیرد، که بیشتر با نظریه کوئیر (دگرباش)^۴ سروکار دارد. ادعای او این است که بدن (که همیشه بدن جنسیتی است) در بازه زمانی خاصی نقش خود را ایفا می‌کند. به عبارت دیگر آنچه هویت زن را در فرهنگ کانادایی در سال ۲۰۰۰ تشکیل می‌دهد، عملکرد فرد در مقیاس انتظارات فرهنگی است. باتلر این نظریه را راهی برای توضیح همه انواع بدن‌ها بدون توسل به دوتایی مرد/زن و همچنین وسیله‌ای برای تخصیص عناصر سوپزکتیویته (ذهنی) به انتخاب‌های ظاهری و شخصی زن می‌داند.^(۷)

این موضعی کاملاً بحث برانگیز در میان بسیاری از فمینیست‌ها است، حتی کسانی که به مطالعات دگرباشها علاقه‌مندند، بعضی (به‌ویژه زنان نویسنده همجنس‌گرا) در این نظریه

۱. (the Annunciation) عید بشارت واقعه‌ای است که به آن در کتاب انجیل پرداخته شده‌است و بر اساس آن، جبرئیل با نزول بر مریم، به او بشارت تولد پسری به نام یسوع را می‌دهد. مسیحیان این واقعه را به نام عید بشارت جشن می‌گیرند.
 ۲. (the Pieta) پیه‌تا یا به تعبیر دیگر ترحم، اثری از هنرمند و مجسمه‌ساز برجسته رنسانس، میکل آنژ بوناروتی است. این اثر هنری در کلیسای سن پیترو واتیکان قرار دارد. تندیس ترحم، یکی از اولین آثار بر پایه همین موضوع از هنرمند است. مجسمه برای کاردینال جین دی بیلهارس که نماینده روم بود ساخته شد.

3. Judith Butler

۴. (queer theory) نظریه کوئیر مجموعه‌ای از عقاید بر پایه این امر است که هویت‌ها ثابت نیستند و نمی‌توانند مشخص‌کننده خصوصیات یک انسان باشند.

انعطاف‌پذیری زیادی را می‌بینند که اجازه برداشت غیرانتقادی از رفتار زنان همجنس‌گرایی فراهم می‌کند که «عملکردی مردانه» دارند. آنها در این پدیده موضعی از عدم مقاومت در برابر پدرسالاری و پذیرش روابط قدرت در داخل فرهنگ مردسالارانه را مشاهده می‌کنند.^(۸) ادعایی که در اینجا مطرح است این است که این درک از جنسیت به مثابه ایفای نقش، اگر صرفاً به این معنا باشد که عنصری قوی عملکرد ذاتی در مفهوم بدن (به مثابه جنسیت) وجود دارد، شاید به عملکرد و ایفای نقش بیشتر بینجامد و به درک دقیق‌تری نسبت به آنچه سنت مسیحی در مورد بدن زنان بیان کرده است منجر شود. با این حال قبل از بررسی نقش عملکرد آن، لازم است مفهوم مشکل‌ساز «تصویر خدا» را به طور خلاصه بررسی کنیم که درباره زنان و به طور خاص در مورد بدن زنان به کار می‌رود.

۳. تصویر خدا در بدن زنان

برای اثبات نقش الهیات مسیحی در ستم بر زنان به شکل گسترده، دلایلی هست، بنابراین نیاز به تکرار آن در اینجا نیست. همان‌طور که مریان کلین هوروویتز^۱ اشاره می‌کند،^(۹) با این حال خشم (قابل درک) زنان، همیشه در خدمت زنان نبوده است و اغلب به انکار زنان منجر شده است.^(۱۰)

اثر خود مریان بازبینی متون مشکل‌ساز سنت مربوط به تصویر خداست: پیدایش ۱ و ۲ و به‌ویژه پیدایش ۲۷-۲۶:۱ «آنها را به صورت نر و ماده به صورت خدا آفرید»؛ او تفاسیر را از طریق مفسران خاخام از جمله فیلو^۲، اوریگن^۳، بازیل کبیر^۴، گریگوری نیسا^۵، آگوستین^۶، توماس آکویناس^۷ و دیگران پیگیری می‌کند. در نهایت نتیجه می‌گیرد که این سنت مجموعه‌ای از تفاسیر است که دربرگیرنده مفاهیم اولیه انسان در قالب آندروژن^۸ (و در

1. Maryanne Cline Horowitz

2. Philo

3. Origen

4. Basil the Great

5. Gregory of Nyssa

6. Augustine

7. Thomas Aquinas

8. androgynous

تصویری از خدا) قبل از هبوط و تقسیم براساس جنسیت تنها پس از هبوط و به منظور زایش است (ادبیات خاخامی)؛ تفاسیر تمثیلی فیلون و اورینگن که در آن نر و ماده برای بخش‌های بالاتر و پایین‌تر روح، به ترتیب، در نظر گرفته شده و هر دو قادر به دستیابی به «مردانگی» معنوی هستند. اما همچنین می‌توانند در «زنانگی» معنوی نیز جای گیرند.

در حالی که این مطلب تمثیلی است، زبان جنسیت‌گرایی بدون شک ساختار اجتماعی سلطه مرد را منعکس می‌کند. بازیل کبیر معتقد بود که صورت خدا در هر دوی مرد و زن وجود دارد و ادعای افرادی را رد می‌کند که مدعی بودند زنان ضعف ذاتی دارند. هورowitz^۱ خلاصه می‌کند:

آنها به طور یکسان در امتیاز آفریده شدن بر صورت خدا سهم هستند و بنابراین به همان اندازه می‌توانند نیکوکار باشند، کارهای نیک انجام دهند و به همان اندازه می‌توانند سزاوار پاداش یا کیفر اعمالشان باشند.^(۱۱)

به همین ترتیب جای تعجب دارد که آگوستین و آکویناس، علی‌رغم مضامین جنسیتی تمثیلی و قیاسی که مرد را با مسیح و زن را با کلیسا می‌سنجد، گفته‌اند که هم زن و هم مرد بر صورت خدا آفریده شده‌اند. در سراسر دیدگاه سنتی تا اواخر دوره مدرن این سؤال که آیا زن به شکل خدا ساخته شده است یا نه؟ و چرا رهبران کلیسا و الهی‌دانان به این سؤال برمی‌گردند؟ پاسخ محتمل و معقولی در سنت، تجربه زندگی مردان و زنان در اواخر، قبل از عهد جدید، و پس از آن است، ندارد چرا که برابری وجود در زندگی آنان بر اساس کتاب آفرینش بوده است. دشواری حفظ این سنت در پرتو فرهنگ مردسالار، خواستار راهی برای توضیح هر دو مورد است.

به عبارت دیگر واقعیت این بود که در جوامعی که مسیحیت در آن فرهنگ‌سازی شده بود، زنان با مردان برابر نبودند. پس چگونه می‌توان به مکاشفه کتاب مقدس وفادار ماند و هنوز ساختارهای قدرت وضع شده در خانه، کلیسا و جامعه مدنی را حفظ کرد؟ ما برای مثال در آکویناس تمایز بین مفهوم اولیه و مفهوم ثانویه معنای تصویر خدا را می‌یابیم.

مفهوم اولیه این است که از نظر هستی‌شناسی زن و مرد هر دو به یک اندازه به صورت خدا ساخته شده‌اند، اما مفهوم دوم این است که زن در صورت خدا صاحب اختیار نیست. او تابع مرد در خانه و یاور او در تولید مثل/زاد و ولد است. بنابراین با توجه به قدرت، تنها مرد صورت خداست.^(۱۲) هورویتز اشاره می‌کند، از ابتدا ترجمه اشتباهی از رساله اول قرن‌تین ۹-۷: ۱۱ رخ داده است، متنی دشوار برای نویسندگان مسیحی و تأثیرگذار، که در بسیاری از تفاسیر متن «صورت خدا» در پیدایش دیده می‌شود. ترجمه اشتباه، ابتدا در کتاب پرسش‌های عهد عتیق و جدید^۱ ظاهر شده که در سراسر قدمت طولانی کلیسا به آگوستین نسبت داده شد، اما اکنون توسط علما به مثابه شبه آمبروسی^۲ در نظر گرفته می‌شود.^(۱۳) ترجمه نادرست چنین بود:

مرد نباید سر خود را پوشاند، زیرا او صورت و جلال خداست، اما زن باید سر خود را پوشاند؛ زیرا او جلال و صورت خدا نیست.

آموزه مبهم تصویر خدا در مورد بدن زنان چه تأثیری دارد؟ چرا بدن زن تبدیل به نمادی از ضعف، اغوا و گناه می‌شود؟ اولین پاسخ محتمل به این سؤال، دو گانه‌انگاری جسم و روح^۳ است که در آموزه‌های مربوط به تصویر خداوند وجود دارد. بنابراین بازیل، در این ادعا که زنان مساوی با مردانند، نظر مثبتی دارد که هر دو از صورت خدا آفریده شده‌اند، با وجود این معتقد بود که این تصویر باید معنوی باشد، زیرا دو شکل بدنی متفاوت مانند زن و مرد نمی‌توانند هر دو صورت خدا باشند.^(۱۴) این تصور همراه با تمثیل مکرر از مرد در قالب صورت معنوی عالی و زن در شکل پایینی یا نفسانی و با خوانش جنسیتی همزمان از روایت آدم و حوا (خود تحت تأثیر جامعه مردسالار)، ایدئولوژی بدن زن را ایجاد کرد که با رویه جامعه مطابقت داشت. تداوم این ایدئولوژی در اظهارات الهی‌دانان مدرن آشکار است؛ به عنوان مثال، سورن کی‌یر کگور^۴ بیان می‌کند:

1. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti.

2. pseudo-Ambrosian

3. the dualism of body and soul.

4. Soren Kierkegaard

زن در ساختار فیزیکی حسی تر از مرد است. این واقعیت که زندگی زن در تولید مثل به اوج می‌رسد، دقیقاً نشان می‌دهد که او احساسی‌تر است ... بدن زن قبل از هبوط به دلیل کارکردهای زیبایی‌شناختی و اخلاقی خود به طور متزلزلی به سمت هبوطی متمایل شده است که حس نفسانی او را گناهکار می‌کند.^(۱۵)

در واقع دوگانه‌انگاری جسم و روح به خودی خود عاملی در شکل‌گیری بدن زنان عمل نمی‌کند، بلکه دوگانه‌انگاری ابزاری است که مفسران مسیحی متن کتاب مقدس، به کمک آن رویارویی متن کتاب مقدس با ساختارهای قدرت جامعه را مورد بحث قرار می‌دهند. تعجب‌آور نیست که چرا مذاکرات و مباحثات در آخر، توزیع قدرت را کمتر به چالش می‌کشد زیرا مفسران، مرد و تابع جامعه‌ای بودند که از قبل بر پایه خط‌مشی پدرسالارانه ساخته شده بود. سبک دوگانه‌انگاری پدرسالارانه به این صورت عمل می‌کند و قبل از مطرح شدن مفهوم دوگانه‌انگاری در برداشت اجتماعی از کتاب مقدس وجود داشتند. آتالیا برنر^۱ در مورد استعاره‌ای از یهودا و اسرائیل همچون همسر بی‌ایمان در *ارمیا* ۲:۲۴ اظهار نظر می‌کند که استعاره مؤثر است، زیرا هم‌گوینده و هم مخاطب رفتار جنسی زن را بالقوه منحرف تشخیص می‌دهند، حتی زمانی که توسط شریک مرد تحریک نشده باشد (در این مورد استعاره‌ای از خدا).

تعبیر دینی، تمایلات جنسی زنانه را حیوانی توصیف می‌کند و بدین ترتیب مشروعیت بیشتری به این برداشتها برای مخاطب می‌بخشد. شکل بدن زنان قبل از هر چیز حاصل آفرینش «نگاه مردانه» است. که در لوای آن بدن زنان عینیت یافت، برای نزدیکی کردن انتخاب و تسخیر شد و اعتقاد بر این بود که به حق چنین است و مبادا شهوت این حیوان وحشی قدرت را به دست بگیرد. در تفسیر متن کتاب مقدس دو عامل بدن زنان و همچنین موقعیت آنها در جامعه، مانع دیدن صورت خدا در زنان و مردان می‌شود؛ به نظر می‌رسد که این دو، دست و پا گیرند. اغلب نتیجه این بود که زنان علیرغم بدنشان بر صورت خدا خلق شده‌اند. همان‌طور که در بازیل ذکر شده است. از این‌رو نتیجه‌گیری کردند که باید تصویر فقط در روح باشد.

با وجود این بخش‌هایی از سنت، ابهام واقعی سنت مسیحی را در مورد بدن زنان نشان می‌دهد. در بررسی دقیق این بخش‌ها برهه‌های تاریخی آزاداندیشی را درمی‌یابیم که در آن بدن زنان به مثابه ابزاری برای معرفت، ذهن‌گرایی و تحول دینی به رسمیت شناخته شده و در معرض مطالعه قرار گرفته است که عبارتند از: (۱) شعائر اولیه در قرون اولیه کلیسا، و (۲) دگرگونی عرفانی بسیاری از زنان در قرون وسطی، همان‌طور که در نوشته‌های آنها مشهود است.

۴. شعائر اولیه

در شعائر اولیه آغازین، تمرکز اصلی بر پذیرش بدن جدید مسیح بود.^(۱۶) سؤالاتی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در این مراسم چه اتفاقی برای بدن زنان افتاد؟ برای بدن مردان چطور؟ آنچه برای هر کدام اتفاق افتاد چگونه مقایسه می‌شود؟

شعائر اولیه دربرگیرنده چیزی بود که اکنون آن را تممید، تأیید و مراسم عشای ربانی می‌نامیم. این مناسک دوره‌ای طولانی آماده‌سازی، به نام آموزش تعالیم دینی را دربر می‌گیرد، از زمانی که شخصی به اسقف نزدیک می‌شود تا عضو کامل کلیسا شود. هر فردی شاهدهی داشت تا او را در این سفر از زندگی قدیم به زندگی جدید همراهی کند. تمرکز علاوه بر یادگیری آنچه که باید به آن اعتقاد داشت، بیشتر بر تحول زندگی خود بود. نقش شاهد، مشاهده و «گواهی دادن به» این واقعیت بود که تحولی در حال رخ دادن است. روزه گرفتن، جن‌گیری و بررسی دقیق، همگی برای تطهیر بدن به کار می‌رفت، تا نیروهای گناه را بیرون و زندگی جدیدی را بازسازی کند و تنها تغییر عقیده شخص، ملاک مسیحی شدن نبود، بلکه مسیح‌وار زندگی کردن ملاک بود. برای مثال جن‌گیری همراه با «بیرون کشیدن» شیطان بود. روزه، نجاست‌های زندگی قبلی را از بین می‌برد، اغلب اولین غذای توصیه‌شده و گاهی تجویز شده بعد از تشریفات، شیر و عسل، غذای تازه متولد شده و تازه رها شده بود. در بررسی‌ها همه زمینه‌های رفتاری فرد را مورد تحقیق و تفحص قرار می‌دادند. بنابراین به تدریج فرد از زندگی بت‌پرستی خود به زندگی جدید مسیحی روی می‌آورد. آماده‌سازی فشرده در فصل روزه اتفاق می‌افتاد و خود آیین تشریف با عید پاک ترکیب می‌شد. زمان عادی به حالت تعلیق در می‌آمد و دوره مراسم با دوران بارداری و تولد مجدد مقایسه می‌شد.

هر دو مرد و زن به طور مساوی در آماده‌سازی مناسک شرکت داشتند. سزارئوس اریس^۱ در توضیح شعائر اولیه می‌گوید:

مردان و زنان به طور مساوی با خون مسیح تطهیر شده‌اند، با همان غسل تعمید منزه شده‌اند، به قربانگاه خداوند نزدیک شوید تا بدن و خون را با هم (نان و شراب) دریافت کنید ... برای خدا هیچ تفاوتی بین مرد و زن وجود ندارد.^(۱۷)

اما آیا در واقع برای زنان این حقیقت دارد که (تفسیر آگوستین) در تشریفات آغازین آفرینش جدیدی پدید آمده و بدنی جدید متولد شده؟^(۱۸) در طول قرون سوم و چهارم بیشترین سوابق مربوط به شعائر اولیه نشان می‌دهد که غسل تعمید بر روی بدن‌های برهنه انجام شده است. مردان، زنان و کودکان وارد آب غسل تعمید شدند، غسل تعمید گرفتند و با برهنگی تأیید شدند. سپس هر یک جامه‌ای سفید پوشیده و اغلب به مراسم جشن می‌رفتند. دقت شده بود که مفهوم برهنگی در غسل تعمید از برهنگی در حمام‌های مختلط عمومی تمایز داده شود، که برای مسیحیان مایه شرمساری و حتی ممنوع بود. برهنگی هم مانند موارد دیگر عرصه‌های زندگی معنای جدیدی پیدا کرد. سیریل اهل اورشلیم^۲ (۳۸۷-۴۱۷) برهنگی در غسل تعمید را با برهنگی آدم قبل از هبوط و بی‌گناهی آن مقایسه کرد.^(۱۹)

همان‌طور که تازه غسل تعمید یافته‌ها برای شرکت در مراسم عشای ربانی می‌آیند، آگوستین توضیح می‌دهد که آنها خودشان به نان، عشای ربانی «جسم مسیح تبدیل می‌شوند». «شما همان چیزی هستید که دریافت می‌کنید».^(۲۰) زندگی جدید در جامعه مسیحی، زندگی برابر، جامعه‌ای است که در آن جنسیت خاصی مطرح نیست با این حال زندگی به این سادگی نیست. در واقع جنسیت وارد شعائر اولیه می‌شود. در توصیف ترتیب صفوف افرادی که باید غسل تعمید داده شوند، ابتدا مردان، بعد کودکان و سپس زنان را بیان کرده‌اند. علاوه بر این برای زنان برهنه جایز نبود در برابر اسقف برای مسح کامل بدن - تأییدیه - بایستند. در برخی از کلیساهای یونانی و سوری، شماس‌های زن بودند که تعمید و مسح کردن واقعی را انجام می‌دادند، هرچند که شماس‌های زن، مجاز به تطهیر کردن و یا توسل به اسماء الهی (به گفته

1. Caesarius of Artes

2. Cyril of Jerusalem

آپوستولیک^۱ نبودند. اما در بیشتر موارد هیچ شماس زن وجود نداشت، اسقف فقط بر سر زنان مسح می کشید. در همه موارد مشارکت در کلیسا که زنان و مردان پذیرش می شدند و آزادی را به پسران و دختران خدا می دادند، اما شرایط برای پسران و دختران متفاوت بود. زنان نقش های حمایتی و مردان نقش های رهبری را در جامعه مسیحی، زندگی عمومی و خانه بر عهده گرفتند. با این حال، هم جودیت باتلر^۲ استدلال می کند و هم جوامع اولیه مسیحی (در عمل نه در سخن) به طور یقین اعتقاد داشتند که عملکرد جنسیتی در فرآیند بازسازی فرد درونی شده، حداقل این احتمال وجود دارد که در آغاز مسیحیت، تعدادی از زنان مسیحی اولیه توانستند قدرت ذهن گرایی دینی را در سایه ایفای نقش بدنهایشان پرورش دهند. این امر زمانی بیشتر از همه باورپذیرتر می شود که شخص با مطالعه گسترده در می یابد که نویسندگان اولیه در کلیسا شواهدی بر ضرورت بیان جایگاه زنان در جامعه و چگونگی آن پیدا می کنند، اغلب با مطالعه سراسر سنت هم به طور شگفت انگیزی با زنانی مواجه می شویم که جسورانه مرزهای تعیین شده و محدودیت ها را درمی نوردند. یکی از این مناسبت ها که کاملاً مورد تحقیق قرار گرفته است، اما همچنان موضوع مناقشه باقی مانده است، مربوط به زنان مقدس یا عارفان قرون وسطایی است. مفهوم ایفای نقش در اینجا کاربردی است، زیرا که در ایفای معنویات آنان توسط تک تک زنان توصیف شده است، حتی زمانی که این توصیف از طریق کاتبی از جنس مرد فیلتر شده است؛ و می توان مشاهده کرد که چگونه بدن میانجی ذهنیت دینی می شود.

۵. زنان قدیس در قرون وسطی

الیزابت آلویدا پتروف^۳ نتیجه می گیرد که بدن زنان قرون وسطی مانع از آن بوده است که توسط دیگران به عنوان مسیحیان متعالی و یا قدسین شناخته شوند.^(۲۱) اولاً نمی توان به زنان آن طور که ظاهر می شوند اعتماد کرد. آنها ضعیف اند و زودتر فریب می خورند. آنچه که

1. Apostolic

2. Judith Butler

3. Elizabeth Alvida Petroff

قدرت به نظر می‌رسد باید چیز دیگری باشد! پتروف^۱ مجموعه‌ای از متون را بررسی می‌کند که زنان مشهور (دینی و غیردینی) را توصیف می‌کنند که پدیده‌ای را به تصویر می‌کشد که او آن را «نقاب زدایی» می‌نامد: زنی که به تازگی مرده، علی‌رغم زندگی زنده‌ای که داشته، فضیلت‌مند است. همسر زنی که به جرم فحشا کشته می‌شود او را به مثابهٔ قدیس کشف می‌کند و غیره. زنان آن چیزی نیستند که به نظر می‌رسند. پتروف معتقد است که ظهور عشق درباری و قدرت «اندرونی» باعث پیدایش دیدگاه حیل‌های زنان شده که همین مورد امکان پیشوایی زنان در آن زمان را به خطر انداخت و «کنارزدن نقاب» در خدمت بی‌ثبات کردن قدرت نوظهور زنان شد.^(۲۲)

بریجیت کازل^۲ در کتاب بانوی مقدس: مجموعه رمانهایی از سرگذشت قدیسین فرانسوی قرن سیزدهم^۳، دربارهٔ بی‌اعتمادی عمیق جامعهٔ قرون وسطایی سخن می‌گوید. این مطلب نه تنها در چگونگی قدیس شدن زنان و بیان مکاشفات آنان، بلکه در نحوهٔ تفهیم تقدس زنان از طریق نویسندگان مرد نقش برجسته‌ای دارد. باکرگی، یعنی حالت قابل اعتمادتر از بدن زن تا آنجا که به فضیلت مربوط می‌شد، با مستور بودن نیز همراه بود. همچنین او می‌نویسد:

به نظر تعدادی از آباء کلیسا باکره هنگامی که مورد عشق نفسانی قرار می‌گیرد، (نواسیان^۴؛ قرن سوم)، و نگاه ناپسند را تحمل می‌کند (یوحنا دمشقی^۵، قرن چهارم). و وقتی که تسلیم زنای چشم می‌شود باکره نیست (نواتیان^۶؛ قرن سوم). ترتولیان^۷ حتی فراتر می‌رود و اعلام می‌کند که هر افشاگری عمومی باکره [از نظر او] به نوعی تجاوز جنسی است.^(۲۳)

از این رو زن واقعاً خوب، پنهان می‌ماند. اولیا و عرفا، زنان واقعاً خوب به حساب نمی‌آیند. آنها به دو صورت از قوانین مکنون «تخطی» کردند: (۱) از نظر زهد جسمانی

1. Petroff

2. Brigitte Cazelles

3. The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century

4. Cyprian

5. John Chrysostom

6. Novatian

7. Tertullian

زیاده‌روی کردند و (۲) آنها حضور عمومی داشتند. (در بسیاری از موارد خواندن را آموختند و به فضای عمومی رفتند). هم پتروف و هم کازل به این نکته اشاره می‌کنند که بیشتر هیجوجرافی^۱ از زنان مقدس توسط مردان نوشته شده است. حتی برخی از زندگی‌نامه‌ها توسط مردان ویرایش شده است. نویسندگان مرد باید با تخطی زنان چه کنند؟ چگونه می‌توان آنها را مورد قبول جامعه قرار داد و همچنان چهره زن را حفظ کرد؟ پتروف نتیجه می‌گیرد که تخطی‌ها منسوب به معجزات است. فقط خدا با مداخله‌ای فوق‌العاده توانست به زنان توانایی تدریس در جمع را بدهد. اغلب بینش‌های معنوی و اقدامات بعدی نتیجه «صداها» بود.^(۲۴) زنان نیز بدون شک این انتظارات را درونی کرده و ذهنیت دینی خود را به بینش‌ها، صداها و دستورات مستقیم نسبت می‌دهند. باز هم واقعیت به این سادگی نیست. نوشته‌های خود زنان در همان دوره به ما بینشی در مورد کنش‌ها و واکنش‌های (تعاملات) پیچیده‌تر زنان با شیوه‌هایی می‌دهد که جامعه آنها را به تصویر کشیده است. آنها از ادبیاتی درباره بدن زن استفاده کرده و آن را به ابزاری برای تحول دینی تبدیل کردند. به قول پتروف:

در اندیشه قرون وسطی زنان، با تعبیر بدن معین بودند (مردان با تعبیر ذهن یا روح مشخص می‌شدند) و بدن‌ها برای مردان و کل جامعه خطرناک بودند. ریاضت‌های اجباری بدنی زنان عارف بر خود و زنان جوان، بر نیاز جامعه به کنترل و تطهیر زنان تأکید می‌کرد- که در مقایسه با بدن کلاسیک، همراه با تناقض بود.^(۲۵)

با این حال او ادامه می‌دهد، زنان به افرادی تبدیل شدند که زندگی دینی به همراه گوشه‌نشینی داشتند و اتفاق غیرمنتظره‌ای افتاد. همان تکنیک‌ها (نماز، مراقبه، سکوت، روزه) که برای «محافظت و سرکوب» بدن او طراحی شده بود به «نیروی قدرتمند که به زنان توانایی دریافت الهامات غیبی را داد» تبدیل شد.^(۲۶)

۱. (Hagiographic) قدیس‌نگاری یا سپنت‌نگاری به بخشی از ادبیات گفته می‌شود که به زندگی و بزرگداشت قدیسان مسیحی می‌پردازد. این ادبیات اعمال شهدای مسیحی را مانند محاکمه و مرگ آنها و همچنین زندگی نامه راهبه‌ها، راهبان و اسقف‌های مقدس و معجزات مرتبط به کلیساها، صومعه‌ها و بقایای قدیسان می‌نگارد.

۶. نتیجه گیری

آیا سنت مسیحی منابع لازم برای تدوین الهیات بدن را دارد که امکان توانمندسازی زنان را از طریق بهسازی بدن خود فراهم کند؟ آیا می توانیم الهیات بدن جنسیتی شده را بازبانی کنیم تا بتواند به مثابه وسیله ای برای ذهن گرایی دینی زنان کار کند، به شیوه ای که هم شخصی و هم اشتراکی باشد؟ در مواجهه با خشونت معاصر علیه بدن زنان، آیا می توانیم پیکره ای ضد فرهنگی از بدن ایجاد کنیم که به بدن احترام بگذارد و آن را شایسته استعاره «بدن جدید در مسیح» کند؟ سؤالاتی که باید مورد توجه قرار گیرند عبارتند از: چرا این خواسته زنان در سنت همچنان پابرجاست؟ فوریت چیست؟ شرایط کلی در جامعه به چه نحوی است که این موضوع را به خواسته ای مهم تبدیل کرد؟ اینها انواع سؤالاتی است که لازم است به ویژه هر منتویک ها و فمینیست ها، در حال حاضر به آنها پردازند.

همچنین کسب آگاهی زیرکانه و انتقادی در مورد مفاهیم ایدئولوژیکی حس می شود، همان مباحثی که در طول دوره های مختلف تاریخی نمادهایی را برای بدن زن بر اساس تفاسیر متون مسیحی خلق کردند. «باربی» آن دوران چگونه بود؟ همان دیدگاه که درباره باربی امروزی وجود دارد اگر برای یک زن حقیقی رخ دهد، ممکن است شکل بدن زنان به معنای واقعی کلمه و یا استعاره ای از بین برود.

نکته سوم و مهم تر از همه این است که عملکرد باید ثبات داشته باشد سخن درباره تقدس بدن زنان و برابری آنها با بدن مردان ایجاب می کند که در مراسم دینی به آن پرداخته شود و موقعیت یکسانی برای دسترسی زنان به مکان های مقدس جامعه فراهم شود. نظرات ارائه شده علمای سکولار و دینی فمینیست در مورد عملکرد جنسیتی و همچنین تجربیات ثبت شده عارفان و اولیای پیشین ما، نشان می دهند که الهیات مؤثر، الهیاتی است که همچنان مورد تأیید باشد. و گرنه با اینکه جامعه مسیحی تلاش کرده ولی شکست خورده است. شاید تلاش های تحسین برانگیز آن دسته از زنانی که در این مقاله ارائه شده اند، پایه و اساس تلاش های متمر ثمر در آینده باشد. این مقاله کوشیده است تا تلاش های پژوهشی و نقدهای فمینیستی را مطرح کند که بیشتر بر این باورند که در ابهام سنت، منابعی برای الهیات جدید

بدن نهفته است. همچنین دلالت بر این دارد که چنین الهیاتی وقتی کارگزار است که از گذشته درس بگیرد و به قدرت ایفای نقش و شرایط فرهنگی همه ادراکات و هرمنوتیک‌های ما احترام بگذارد.

پی‌نوشت‌ها

1. Gabriele Dietrich, "The World as the Body of God," in *Women Healing Earth*, edited with an Introduction by Rosemary Radford Ruether (Maryknoll: Orbis Press, 1996), p. 84.
2. See accounts in *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, edited by Mary John Mananzan, Mercy Amba Oduyoye, Elsa Tamez, J. Shannon Clarkson, Mary C. Grey and Letty Russell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996).
3. It is important to keep in mind the distinction between the term "naked" and the term "nude." Whereas "naked" refers to bodies without clothing, "nude" refers to an intentionally created product of an artist, photographer, etc.
4. Miles, *Carnal Knowledge*, p. 141.
5. Heinrich Kramer and James Sprenger, *The Malleus Maleficarum*, edited and translated by Montague Summers (New York: Dover, 1971), pp. 41-44; and Miles, *Carnal Knowledge*, p.121.
6. Miles, *Carnal Knowledge*, p. 142.
7. See Judith Butler's meaning and use of "gender as performance" in Judith Butler, *Gender Trouble* (London: Routledge, 1990). Butler uses the term in contrast to the stand that gender has a "reality" prior to performance. In my use of the term, one does not have to take this total deconstructionist view; i.e., whether or not gender has a prior biological reality there is a strong element of performance in the achievement of a (gendered) subjectivity.
8. See critique by Mandy Kidd, "The Bearded Lesbian," in *Women's Bodies: Discipline and Transgression*, edited by Jane Arthurs and Jean Grimshaw (London and New York: Cassell, 1999), pp. 197-200.
9. Maryanne Cline Horowitz, "The Image of God in Man-Is Woman Included?" *Harvard Theological Review* 72 (July-October 1979): 180.
10. *Ibid.*, p. 180.
11. *Ibid.*, p. 195.
12. *Ibid.*, p. 179.
13. For details see, Horowitz, "The Image of God in Man," p. 178; ns. II and 13.
14. *Ibid.*, p. 196. Reference to Basil the Great, *De hominis structura oratio 1* (*Patrologia Graeca* 30,34-35).
15. Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, translated by Reider Thompette (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 66.
16. Most of the data on early baptism in this section follows Miles, "Christian Baptism in the Fourth Century," in *Carnal Knowledge*, pp. 24-52. The interpretation as performance, however, is mine.
17. Caesarius of Arles, *Sermon 42: Corpus Christianorum, Series Latin 32 and 537*, in Miles, *Carnal Knowledge*, p. 24.
18. Augustine, *Sermon 222; Fathers of the Church*, pp. 156-57. Augustine compares the seekers of baptism to fetuses in the mother's womb and follows the metaphor through to the birth through baptism. See Miles, *Carnal Knowledge*, p. 39.

19. Cyril of Jerusalem, The Mystagogical Lectures, Fathers of the Church 64, 161. There is some question of authorship. See Miles, Carnal Knowledge, p. 33.
20. Augustine, Sermon 227, Fathers of the Church 38, 196. Miles, Carnal Knowledge, p. 84.
21. Elizabeth Alvida Petroff, Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism (New York and Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 163.
22. Ibid., pp. 28-29.
23. Brigitte Cazelles, The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), p. 43.
24. Petroff, Body and Soul, pp. 166-173.
25. Ibid., p. 205. Petroff is using terminology from M.M. Bakhtin, Rabelais and His World, translated by H. Iswolsky (Cambridge, MA: MIT Press, 1968), pp. 19-54.
26. Ibid.

