

Malwina Krajewska

Ciało i religia

1. Wstęp

Gdy spojrzymy na ludzkie ciało z perspektywy poszczególnych światowych religii, dostrzeżemy ogromną różnorodność sposobów jego interpretacji, kształtowania oraz angażowania w codzienne praktyki czy odświętne rytuały. Dostrzeżemy również, że religie oprócz dostarczania swoim wyznawcom perspektyw światopoglądowych oraz płaszczyzn aksjonormatywnych ustanowiły ciało obiektem centralnym i zarazem wykonawczym swoich idei i dogmatów. W myśl klasyków socjologii Emila Durkheima oraz Maxa Webera religia jest czymś więcej niż zestawem wierzeń i przekonań teologicznych, jest również źródłem sposobów postępowania i wartości, które w rozmaity sposób kształtują i dyscyplinują ciało. Mimo że religia i religijność od ponad stu lat jest stale obecna w najważniejszych dyskusjach prowadzonych w ramach nauk humanistycznych i społecznych, zagadnienie relacji zachodzącej między ciałem a religią zdaje się być nieusystematyzowanym obszarem w socjologii ciała.

Paradygmatem, który najczęściej pojawia się w publikacjach socjologicznych odwołujących się do relacji zachodzących między religią a cielesnością, jest zagadnienie reżimów cielesnych narzucanych przez religie (M. Foucault, J. Butler, P.A. Mellor, Ch. Shilling). Ich celem jest rozwinięcie oraz społeczne wzmocnienie mechanizmów samokontroli i wstrzemięźliwości, do których możemy zaliczyć metody kontrolowania seksualności, reprodukcji, diety, przemocy czy kształtowania usposobienia na rzecz ogólnospołecznej stabilności. Jednakże należy pamiętać, że obszar wspólny łączący religie z cielesnością wykracza daleko poza reżimy cielesne. Czerpiąc inspirację z dorobku antropologii kulturowej, socjologii religii, socjologii medycyny, psychologii społecznej czy nauk kognitywnych, możemy dostrzec szereg innych płaszczyzn łączących religie z cielesnością: poczynając od sposobów doświadczania uniesień religijnych zbliżających ciało człowieka do sfery sacrum, poprzez wymiary symboliczne ukryte w relikwiach czy sposobach unifikacji oraz wzmocnienia poczucia wspólnotowości za pomocą wyglądu, kończąc na przemianach postrzegania cielesności powiązanych ze zjawiskiem sekularyzacji czy prywatyzacji religii.

2. Najważniejsze koncepcje teoretyczne

W tym miejscu należałoby podkreślić, że w zachodnim dorobku socjologii ciała zagadnienia omówione we wstępie nie doczekały się żadnej teoretycznej systematyzacji. Mimo że podejmowano liczne próby analiz relacji pomiędzy religią a ciałem z perspektywy teologicznej, historycznej, porównawczej, filozoficznej czy wreszcie dogmatycznej, żaden z wiodących socjologów ciała nie pokusił się o ich zebranie i uporządkowanie. Poszczególne rozdziały poświęcone tej tematyce zawarte w zachodnich podręcznikach z socjologii ciała przeważnie przywołują jedną, wybraną perspektywę (np. Turner 2008) lub podejmują temat z perspektywy problemowej, analizującej konkretne obrzędy, rytuały czy zwyczaje.

Aby rzetelnie omówić zagadnienie ciała i religii, postaram się przywołać zarówno dorobek klasyków socjologii, jak i wybranych przedstawicieli antropologii, którzy od dziesięcioleci zajmują się symbolicznym i funkcjonalnym wpływem religii na ciało ludzkie. Ponadto postaram się dokonać pewnej systematyzacji najważniejszych badań i publikacji opisujących relację cielesności i religii z perspektywy problemowej i tematycznej.

Religijne narracje o cielesności

Przeglądając historyczne opracowania narracji i idei dominujących w poszczególnych religiach, z łatwością możemy wyodrębnić dychotomiczne rodzaje interpretacji cielesności. W wielu przypadkach uniwersalistyczne koncepcje dobra i zła rzutowały na sposób postrzegania i posługiwania się ludzkim organizmem. Poniżej przykłady narracji najbardziej popularnych.

Podwalin dwoistego sposobu postrzegania ciała możemy doszukiwać się w rozmaitych mitach archaicznych wyjaśniających powstanie idei zła i grzechu, które są jednym z elementów wspólnych religii abrahamowych¹. Jak zauważa francuski filozof, Paul Ricouer, w świecie chrześcijańskim kamieniem milowym jest mit adamicki, opisujący upadek i wygnanie człowieka z Raju, który to mit „kładzie kres czasom niewinności, z drugiej natomiast daje początek czasom przekleństwa” (1986, s. 230), z jakimi przez wieki zmagają się kolejne pokolenia praktykujących.

Już w wiekach średnich w europejskich Kościołach Chrześcijańskich rozpowszechniano przekonanie podkreślające nieczystość i grzeszność ludzkiego ciała, które bez właściwych środków kontroli i technik samoograniczenia się niechybnie może doprowadzić wiernego do zguby. Powszechne wówczas były dwie powiązane ze sobą perspektywy, których wspólnym fundamentem była słaba i grzeszna natura ludzka wynikająca m.in. z trudności opanowania popędu seksualnego. Pierwsza z nich i zarazem najbardziej rozpowszechniona traktowała ciało (zwykle kobiece) jako pokusę, druga jako narzędzie grzechu. Tego typu narracje dominowały

1 Religii, które w swoich początkach odwołują się do życia i nauk patriarchy Abrahama, który zapoczątkował ideę wiary w jednego boga. Trzema głównymi religiami abrahamowymi są chrześcijaństwo, islam i judaizm.

w instytucjach społecznych, nabożeństwach czy sztuce sakralnej. Jak wyjaśnia Jacques Gelis, historyk i antropolog, narracjom tym towarzyszyły groźby potępienia mające w praktykujących wywołać strach i podporządkowanie (2011: 17). Propagowanymi wówczas technikami stanowiącymi remedium były wszelkiego rodzaju praktyki umartwiania i maltretowania ciała, poczynając od rygorystycznych praktyk postnych, kończąc na rozmaitych sposobach samookaleczania. Jak wyjaśnia Caroline Walker Bynum, tego typu działania były jedynie przejawem pragnienia doświadczania cierpienia porównywalnego do cierpienia Chrystusa, co zgodnie z przekonaniem samoumartwiających się w rezultacie miało prowadzić do niechybnego odkupienia (1987). Jak zauważa Chris Shilling, różnego rodzaju rygorystyczne i zarazem szalenie drastyczne praktyki pokutne zamiast pomóc w zdystansowaniu się do ciała, przywiązywały grzesznika jeszcze bardziej do jego cielesności (2010: 230).

Przeciwniegią narracją postrzegającą ciało jako czyste, beztroskie i harmonijne pojawia się w renesansowych wyobrażeniach opisujących życie Adama i Ewy w raj. Zdrowe, wolne od pokus i pożądania ciała są symbolem szczęśliwego życia wiecznego. Inny pozytywny obraz ludzkiego organizmu pojawia się również w dziełach francuskich teologów. Za przykład posłużyć mogą dzieła szesnastowiecznego świętego kościoła katolickiego, Franciszka Salezego, który nie tylko zwracał uwagę na powinowactwo ciała człowieka z ciałem jego Stwórcy jak i ciałem Zbawiciela, ale również podkreślał jego istotną rolę na drodze do zbawienia. Twierdził bowiem, że ciało i dusza są integralną całością, którą należy doceniać i o którą należy dbać, ponieważ to właśnie ona ma doświadczyć wiecznej szczęśliwości (2020). Odwołując się do filozoficznego i zarazem na poły medycznego dorobku europejskich świętych, należy przywołać również postać Hildegardy z Bingen. Czerpiąc z dorobku greckich filozofów, stworzyła ona system konkretnych zaleceń mających zadbać o dobrostan ciała ludzkiego, które jest przejawem najdoskonalszego zamysłu Boga. Stworzona przez nią filozofia dążyła do podtrzymywania harmonii pomiędzy człowiekiem a wszechświatem, w którym ten żyje. Zestaw opracowanych przez nią zaleceń opierał się na prawidłowej diecie, równowadze utrzymywanej między ruchem a spoczynkiem oraz cnotliwych chrześcijańskich uczynkach, które miały zapewnić fizyczny i duchowy dobrostan.

W islamie, kolejnej religii abrahamowej, sposób postrzegania ludzkiej cielesności nie zmienił się tak radykalnie na przestrzeni wieków. Względnie stała recepcja ciała człowieka była pochodną dwóch czynników. Pierwszy z nich opiera się na prawie religijnym, tzw. *szaria*, którego bezpośrednim źródłem jest Bóg i które stale jest przestrzegane i egzekwowane przez wyznawców (Scarabel 2004: 81). Drugi jest pochodną koncepcji mówiącej, że ludzkie ciało jest dziełem Boga, o które należy dbać zgodnie z określonymi zasadami opisanymi w Koranie (należy np. przestrzegać zasad związanych z właściwym odżywianiem czy życiem seksualnym). Ciało człowieka nie jest z gruntu grzeszne, lecz gdy zostanie niewłaściwie wykorzystane, może stać się źródłem grzechu. Zasady właściwego postępowania są uzależnione od płci, ponieważ kobiety i mężczyźni zgodnie z ich indywidualnymi cechami fizjologicznymi pełnią w społeczeństwie różne funkcje. Sposób postrzegania ludzkiego

ciała i obchodzenia się z nim został określony przez samego Mahometa, który zapoczątkował kult ciała i doprecyzował, nad jakimi potrzebami ciała należy panować i jakie można we właściwy sposób zaspokajać (Pachniak 2016). Człowiek grzeszny, łamiący zasady właściwego postępowania, może zostać ukarany zgodnie z zasadami prawa religijnego (Scarabel 2004).

Również w dziele klasyka socjologii, Emila Durkheima, możemy doszukać się istotnych analogii wpisujących się w dychotomię grzesznego i świętego ciała. Mimo że ciało ludzkie należy do sfery świeckiej – profanum, poprzez właściwe postępowanie ma szansę na przemianę. Ma bowiem w sobie skrywany w głębi aspekt sacrum, który może się wyrazić i rozwinąć za pomocą praktyk rytualnych oraz przestrzegania zasad prawidłowego zachowania (Durkheim 1990). Dzięki konsekwencji oraz prawidłowym „czystym” działaniom ciało takie ma szansę stać się święte.

W przypadku religii dalekowschodnich koncepcja czystego i grzesznego ciała jest bardzo rzadko spotykana. Dzieje się tak, ponieważ perspektywa bytu jak i jego trwałości nie jest ograniczona fizyczną formą ziemskiego ciała. Koncepcja karmy oraz idee reinkarnacji w znaczący sposób zmieniają postrzeganie rzeczywistości przez praktykujących. W religiach wschodnich percepcja czasu ma bowiem charakter kołowy, a nie liniowy. W hinduizmie i buddyzmie życie zamknięte jest w kole, tzw. *samsary*². W religiach Indii relacja pomiędzy *samsarą* a człowiekiem oparta jest na idei duszy, która w wyniku nagromadzenia negatywnych wcześniejszych działań, zgodnie z prawem karmy, jest uwięziona w cyklu kolejnych odrodzeń, z których stara się wyzwolić. W przypadku koncepcji buddyjskich bytem, który stale się odradza, nie jest dusza, lecz umysł (Encyclopaedia Britannica 2006: 964). Owszem, w religiach Wschodu istnieje potrzeba oczyszczenia negatywnych wrażeń nagromadzonych w efekcie niewłaściwych działań, jednak ostateczną przyczyną niewłaściwych aktywności nie jest ciało. Ciało ludzkie nie jest postrzegane jako złe i grzeszne samo w sobie. Jak wyjaśnia John Powers, narracje, jakie możemy napotkać w klasycznej literaturze indyjskiej, przestrzegają jedynie przed potencjalnymi niewłaściwymi działaniami, jakie człowiek może popełnić, nie traktują ciała ludzkiego jako z góry złego. Przekazywane w klasycznych buddyjskich tekstach nauki przestrzegają jedynie przed zbytym przywiązaniem do ciała i cielesności, co w konsekwencji zamiast pomóc w wyzwoleniu z kręgu *samsary*, może sprawić, że człowiek zostanie jeszcze silniej do niej przywiązany (Powers 2012: 112). Oddanie praktyce i wykonywanie różnych rytuałów oczyszczających ma za zadanie wyczyścić nagromadzone w poprzednich żywotach negatywne wrażenia jak i nagromadzić tzw. zasługę pochodzącą z wszelkich pozytywnych i szlachetnych aktywności. Z tej właśnie przyczyny zarówno w buddyzmie, jak i hinduizmie możemy napotkać wiele praktyk, których zadaniem nie jest oczyszczenie „grzesznego ciała”, lecz oczyszczenie umysłu oraz w rezultacie karmy. Jak zauważa John Powers, mimo że posiadanie ludzkiego ciała wiąże się z ryzykiem rozwinięcia do niego przywiązania, odrodzenie się w ludzkim cielesnym jest postrzegane przez buddystów jako szansa na wyzwolenie z kręgu *samsary* (Powers 2012: 112). Dzieje się tak, ponieważ zgodnie z naukami opisującymi światy,

2 Co z sanskrytu może zostać przetłumaczone jako bieganie dookoła.

w których istoty mogą się odradzać, w światach niższych (piekielnych, głodnych duchów oraz zwierzęcych) istoty nieustannie doświadczają przytłaczającej ilości cierpienia, która nie pozwala im na świadome działanie mające na celu wyzwolenie z kręgu nieustannych odrodzeń (Powers 2012: 112).

Ciało w reżimach religijnych. Podstawy teoretyczne

Dyskusje na temat sposobu kształtowania ciała przez religię należałoby rozpocząć od tematu indywidualizacji jak i cywilizowania ciała człowieka poprzez stopniowe dystansowanie go od stanu natury. Jak zostało to pokazane w poprzednim podrozdziale, w średniowieczu to właśnie religia wytwarzała mechanizm społeczny pozwalający okiełznać ludzkie popędy i regulować zasady życia społecznego np. poprzez identyfikację działań grzesznych i dobrych. Stopniowo zaczęła pełnić funkcję definiującą i dyscyplinującą. Jak wyjaśnia Bryan Turner, już wówczas autorytet kościoła w zachodniej Europie rósł w siłę, roszcując sobie prawa do kontroli innych wierzeń (np. pogańskich), identyfikacji oraz promocji wiedzy na temat cudów lub życia świętych i nadzoru nie tylko działań, ale i myśli ludzi (2016: 106–107). Jak zauważają Philip Mellor i Chris Shilling (1997: 42), wzmocnienie procesów kreacji i zarazem kontroli ludzkiej cielesności pojawia się wraz z rozwojem myśli protestanckiej. Jak wyjaśniają, dzieje się tak w efekcie kumulacji trzech różnych powiązanych ze sobą przemian. Pierwszą z nich było wyraźne oddzielenie ciała ludzkiego od stanu natury oraz wierzeń w siły ponadnaturalne poprzez wykształcenie nowych mechanizmów kognitywnych odwołujących się do empirycznego doświadczenia otaczającego świata. Druga grupa przeobrażeń opierała się na idei całkowitego podporządkowania ludzkiego ciała zasadom i wartościom propagowanym w protestantyzmie. Trzecią była niezdolność kontroli ludzkich emocji i namiętności mimo zastosowania zdefiniowanych reguł, co w konsekwencji wzmagало strach przed cielesnością własną i obcą, która mogła prowadzić do grzesznych działań. W skutek tego powstały oficjalne dyrektywy dotyczące dyscypliny oraz zasad właściwego, racjonalnego zachowania tak szeroko opisane przez Maxa Webera (2010). Jak zauważa Shilling, centralnymi koncepcjami aktywowanymi w ramach przemian obyczajów spowodowanych industrializacją i rozwojem kapitalizmu były wartości i normy zgodne z myślą protestancką, takie jak idea samowyrzeczenia i powołania czy etos ciężkiej pracy, które wyczerpująco przeanalizował Weber (Shilling 2010: 103). Zwrócił on bowiem uwagę na mechanizmy kontroli ludzkiej seksualności oraz pożądania, które mogłyby negatywnie wpłynąć na efektywność pracy, tak istotnej dla nowego kapitalistycznego świata. Jak twierdził, to właśnie „praca jest wypróbowanym sposobem ascezy, od dawna docenianym w kościele zachodnim [...], jest mianowicie osobliwą profilaktyką wobec tych wszystkich pokus, które purytanizm określił jedną nazwą »unclean life« (życie nieczyste)” (Weber 1984: 91). Aktywne działanie i zaangażowanie w pracę były zdaniem Webera jedynymi właściwymi i znaczącymi aktywnościami, które zgodnie z ideami protestantyzmu ludzie powinni wykonywać, by pomnażać chwałę Boga.

W tym miejscu dla kontrastu warto przytoczyć bardziej współczesną myśl Turnera, który zwrócił uwagę na interesującą przemianę obyczajów charakterystyczną

dla późnego kapitalizmu. Jak zauważa, protestanckie wartości ascetyczne wyczerpująco opisane przez Webera przestały tłamsić i ograniczać potrzeby ludzkiego ciała na rzecz produktywności. Asceza i ograniczanie pragnień przestały być motorem produkcji. Paradoksalnie, niegdyś tłamszone i ograniczane pożądanie, dążenie do zaspokajania hedonistycznych potrzeb stały się fundamentem komercyjnego sensualizmu (Turner 2008, s. 211). Wciąż wzrastająca potrzeba dostarczania rozmaitych wrażeń zmysłowych oraz satysfakcji cielesnych zaczęła napędzać produkcję i usługi, wzmacniając kapitalistyczną gospodarkę. Na problem przemian zachodzących w sferze zachowań seksualnych wśród młodych Polaków zwrócił również uwagę Tomasz Szlendak, starając się uchwycić zależności pomiędzy poglądami religijnymi a kulturą konsumpcji (2008).

Analizując religijne mechanizmy ograniczenia ludzkiego popędu, Weber rozgraniczał dwa typy praktyk ascetycznych: świeckie oraz monastyczne. Działania ascetyczne charakterystyczne dla ludzi świeckich były nakierowane na staranną i metodyczną pracę, jak twierdził bezczynność lub kontemplacja były naganne. Zaś świeckie purytańskie praktyki seksualne były dozwolone jedynie w przypadku, gdy ich celem była prokreacja. Jak twierdził, „stosunek płciowy jest dozwolony nawet w małżeństwie tylko jako środek, za pomocą którego Bóg chce, by pomnażać jego chwałę” (Weber 1984: 91). W przypadku życia monastycznego kontemplacja nabrała nowego znaczenia, można by rzec, że była interpretowana jako duchowa forma pracy dozwolonej i wręcz wymaganej od osób wyświęconych. Oddanie się modlitwie i śpiewom religijnym było charakteryzowane przez Webera jako właściwe działanie również pomnażające Boską chwałę (Weber 1984: 91). Mimo że punktem wyjścia rozważań Webera nad zagadnieniem ascezy było chrześcijaństwo, w swoich opracowaniach poświęcił również wiele uwagi ascezie praktykowanej w innych religiach, takich jak buddyzm czy hinduizm. Podobnie jak w przypadku analiz dotyczących protestantyzmu starał się on scharakteryzować działania właściwe i grzeszne oraz potencjalne ich rezultaty. Nie zostaną one jednak w tym miejscu przytoczone ze względu na pobieżny i niewłaściwy charakter przeprowadzonych przez niego analiz wynikający z braku dostępu do rzetelnej wiedzy na temat tych religii³. Nie znaczy to jednak, że zagadnienie reżimów cielesnych oraz praktyk ascetycznych kulturowanych w innych religiach światowych zostanie zarzucone. Wręcz przeciwnie.

Przejawy praktyk religijnych dyscyplinujących ciało

Filozofia wstrzemięźliwości cielesnej i praktyk ascetycznych jest obecna również w buddyzmie, hinduizmie czy judaizmie, podobnie jak idea cierpienia. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że w każdej z tych religii ścieżka ascezy oraz idea cierpienia jest postrzegana w odmienny sposób. W buddyzmie, podobnie jak w przypadku przytaczanych wcześniej przykładów praktyk chrześcijańskich możemy

3 Przyczynami takiego stanu rzeczy były niewłaściwe i błędne tłumaczenia często odwołujące się do koncepcji chrześcijańskich. Jednym z najprostszych przykładów był sposób mówiący o praktyce buddyjskich mnichów. Max Weber pisał o idei „wybawienia” i trosce o „zbawienie cudzych dusz” (Weber 2006: 412–413).

zaobserwować różnego rodzaju formy ograniczania i kontroli potrzeb cielesnych. Warto jednak podkreślić, że ich zastosowanie w praktyce religijnej ma zupełnie inną przyczynę. Jednym z takich przykładów jest praktyka *sojong* stosowana w buddyzmie, w trakcie której osoba praktykująca jest m.in. zobligowana do niejedzenia mięsa, spożywania pożywienia w ciągu dnia od wczesnych godzin porannych jedynie do południa, ponadto jest zobligowana do powstrzymania się od wszelkich aktywności seksualnych. Celem takich działań nie jest próba wzmocnienia uczucia cierpienia w praktykującym, lecz potrzeba utrzymania ciała w dobrej kondycji wraz z przejrzystym i świadomym umysłem. Zgodnie z klasycznymi wyjaśnieniami tego typu wstrzemięźliwość cielesna w pozytywny sposób wpływa na proces medytacji, ogranicza potencjalne przeszkody rozpraszające koncentrację i praktykę⁴. Oczywiście przytoczony powyżej przykład jest jedynie jedną z wielu form praktyk wykonywanych przez buddystów.

Innym zagadnieniem, które powinno zostać tutaj przywołane, są praktyki jogi, których urozmaicone szkoły i tradycje możemy napotkać w całych Indiach. Już sama etymologia słowa „joga” klasyfikuje wykonywane w jej ramach ćwiczenia jako reżimy cielesne. Termin ten wywodzi się z sanskrytu i jest tłumaczony jako „połączenie”, „wiązanie”, „ujarzmic” lub „nałożyć jarzmo” (Świerzowska 2009: 9). W rozumieniu klasycznym terminem „joga” określane są wszelkiego rodzaju aktywności ascetyczne i medytacyjne, które w rezultacie ich systematycznego stosowania mają za zadanie uwolnić praktykującego od szczególnych stanów świadomości (do których możemy zaliczyć m.in. złudzenia, niewłaściwy odbiór rzeczywistości lub całokształt doświadczeń psychologicznych przeżywanych przez osoby, które nie praktykują jogi) oraz umożliwić doświadczenie różnie rozumianych (w zależności od tradycji) stanów transcendencji i doskonałości duchowych. Ścieżką, która ma prowadzić do wyzwolenia, jest zestaw rozmaitych działań, do których możemy zaliczyć m.in. szereg zakazów mających za zadanie oczyścić organizm i duszę (tj. powściągliwość seksualna, zakaz zabijania, kłamania czy kradzieży); nakazów odwołujących się do chęci pogłębiania wiedzy, utrzymywania stanu zadowolenia oraz utrzymywania właściwej motywacji; właściwą technikę oddychania; oraz praktykę asan, określonych ćwiczeń fizycznych, których celem jest bezwysiłkowe utrzymywanie ciała w konkretnym stanie, co ma ułatwiać koncentrację oraz być doświadczeniem stabilnym i przyjemnym (Eliade 2008: 55). Zestaw działań jogicznych, kształtujących kondycję cielesną (poczynając od elastyczności mięśni, kontroli narządów wewnętrznych czy sposobów oddychania) ma za zadanie pomóc osobie praktykującej doświadczyć stanu totalnego, wolnego od ograniczeń ludzkiej egzystencji. Jak tłumaczy Mircea Eliade, właściwie wykonywane ćwiczenia powodują doświadczenie stanu „zawieszenia”, który jest identyfikowany jako ostateczny etap psychofizycznej ascezy. „Nieruchomy, rytmizując oddychanie, wpatrzony w jeden punkt i na nim skupiający uwagę – jogin

4 Wstrzemięźliwość od wszelkich działań seksualnych pozwala ograniczyć potrzebę cielesnego pożądania. Natomiast ograniczenia dotyczące posiłków minimalizują ospałość w trakcie medytacji.

jest »skoncentrowany« i »zjednoczony« (2008: 57). Jednak taki stan zawieszenia nie jest końcem drogi, stwarza jedynie właściwy fundament do doświadczenia właściwego skupienia medytacyjnego, określanego terminem *samadhi*. Doświadczenie stanu *samadhi*, medytacyjnego wglądu stanowi ostateczne ukoronowanie wszelkich wysiłków ascetycznych, które zgodnie z klasycznymi wyjaśnieniami może przebudzić w praktykującym rozmaite tajemne moce, do których zaliczyć możemy umiejętność lewitacji, stawania się niewidzialnym czy przebudzenie w sobie świadomości powszednich żyć, z których jednak nie powinien korzystać do momentu uzyskania stanu najwyższej wolności. W tym miejscu możemy dokonać ciekawej konkluzji, która pokazuje, że zgodnie z indyjskimi tradycjami religijno-filozoficznymi wszelkiego rodzaju wyrzeczenia nie pogłębiają poczucia cierpienia w praktykującym, wręcz przeciwnie, są odbierane w sposób pozytywny. Podobnie jak w przypadku praktyk buddyjskich, w hinduizmie celem wyrzeczenia nie jest osłabienie praktykującego, lecz jego wzmocnienie.

W judaizmie również możemy odnaleźć wiele przykładów praktyk, które możemy przypisać do tzw. reżimów cielesnych. Głównym źródłem nakazów i zakazów przestrzeganych przez wyznawców tradycyjnego judaizmu jest Talmud, który jest zbiorem wyjaśnień i komentarzy do Tory. Zebrane w nim wskazówki dyscyplinują życie codzienne wyznawców w rozlicznych aspektach. Uwzględniają zarówno codzienne, jak i odświętne zachowania. Objasniają i strukturyzują sposoby modlitwy, świętowania, odżywiania, odpoczywania i podróżowania. Dla przykładu zasady celebracji święta Jom Kipur oparte są na poście i ascezie. Co roku w wybranym dniu na przełomie września i października każdy praktykujący żyd jest zobligowany do ścisłego postu, niewykonywania żadnej pracy oraz wstrzemięźliwości seksualnej. Jego myśli powinny być skupione na modlitwie oraz oczekiwaniu otrzymania przebaczenia od Boga. Jak wyjaśnia Ninel Kameraz-Kos, jest to święto pojednania, ponieważ nawiązuje do dnia, w którym „Mojżesz zszedł z góry Synaj z Tablicami Praw i oznajmił Hebrajczykom, że Bóg przebaczył im grzech kultu »złotego cielca«” (Kameraz-Kos 2009, s. 47). Innym przykładem reżimu cielesnego powszechnie przestrzegane w judaizmie jest *kaszrut*, zasady odżywiania, powszechnie znane jako zasady koszerności. Zasady te opierają się na zakazie spożywania krwi, zezwoleniu na spożycie jedynie określonych typów mięs oraz oddzieleniu potraw mięsnych i mlecznych. Są bardzo szczegółowo i obszernie opisane. Uwzględniają nie tylko pochodzenie poszczególnych pokarmów, ale również sposób ich przygotowania i przechowywania (Kameraz-Kos 2009).

W islamie najbardziej znaną i zarazem najbardziej rozpowszechnioną praktyką rygoru cielesnego jest post oraz asceza (tzw. *saum*), które są powszechnie przestrzegane w trakcie obchodów ramadanu. Wówczas przez miesiąc każdy muzułmanin zobligowany jest do szeroko pojmowanej wstrzemięźliwości zarówno cielesnej, jak i umysłowej. Na poziomie ciała wierny od świtu do zachodu słońca zobligowany jest do nieprzyjmowania jakichkolwiek przedmiotów czy substancji obcych, obejmujących zarówno pożywienie czy napoje, jak i np. dym papierosowy (Scarabel 2004). W tym czasie wierni powinni powstrzymać się również od wszelkich czynności

seksualnych. Jest to też czas, w którym każdy muzułmanin powinien unikać zatargów czy konfliktów. Krzyk, wulgaryzmy czy agresywne zachowanie są zabronione. Tak intensywne zaangażowanie ciała i umysłu osób praktykujących ma na celu uczczenie, upamiętnienie i zarazem podkreślenie wagi wydarzeń, które miały miejsce w trakcie dziewiątego miesiąca kalendarza muzułmańskiego⁵. Ponadto jest to zbiór praktyk cielesnych, które mają za zadanie oczyścić i usprawnić ciała wyznawców. To również czas, w którym praktykujący mają szansę wzmocnić swoją praktykę duchową, przypominając o normach i wartościach przestrzeganych w islamie.

Asceza i koncepcja cierpienia

Przenosząc uwagę z koncepcji działań ascetycznych na temat cierpienia, możemy zauważyć, że różnice pomiędzy percepcją chrześcijańską a buddyjską czy hinduistyczną również są znaczące. Jak tłumaczy Mellor, porównując idee cierpienia w chrześcijaństwie, możemy dostrzec, że jest ono jednym z czynników wzmacniających sens życia religijnego, dzięki czemu poprzez skłonienie do refleksji zbliża wiernego do Boga. Jak twierdzi Mellor, w buddyzmie cierpienie jest również silnie powiązane z życiem praktykującego, jednak nie jest postrzegane jako czynnik umożliwiający zbliżenie się do sacrum, jego percepcja jest zgoła odmienna. Świadomość istnienia cierpienia jest jednym z powodów, dla których buddyści pragną się od niego uwolnić za pomocą praktyk medytacyjnych i nauk pozostawionych przez Buddę. Z założenia na poziomie ostatecznym cierpienie jest jedynie złudzeniem, zjawiskiem nierzeczywistym – jednak wykształcenie takiego zrozumienia możliwe jest jedynie po osiągnięciu oświecenia. Podobne podejście możemy napotkać w religiach Indii, np. zgodnie z założeniami filozofii *sankhja* (fundamentu jogi) cierpienie istnieje wyłącznie jako obiektywny stan doświadczany przez ciało człowieka, które odbiera i interpretuje rzeczywistość zgodnie z dziesięcioma zmysłami⁶. W uproszczony sposób można wyjaśnić, że podstawą cierpienia jest złudne postrzeganie jedności duszy, ciała i rozumu. Jak wyjaśnia Mircea Eliade,

Cierpienie istnieje tylko w tej mierze, w jakiej doświadczenie odnoszone jest do ludzkiej osobowości uważanej za tożsamą z Jaźnią. Ale ponieważ ów związek jest złudzeniem, może być łatwo unieważniony. Gdy poznamy i świadomie przyjmijemy ducha, wartości zostają zniesione, cierpienie nie jest już ani cierpieniem, ani nie cierpieniem, lecz zwykłym faktem. Od chwili gdy zrozumiemy, że Ja jest wolne, wieczne i nie aktywne, wszystko co się nam zdarza – cierpienie, uczucia, akty woli, myśli itp. – do nas już nie należy. Poznanie jest zwykłym przebudzeniem, które odsłania istotę Ja (2008: 51).

Wnioski płynące ze współczesnych badań analizujących temat ascezy czy reżimów cielesnych dostarczają nowych perspektyw zmieniających dotychczasowy sposób ich postrzegania. Dzieje się tak, ponieważ kontekst kulturowo-społeczno-technologiczny stale się zmienia, kreując nowe wyzwania dla współczesnych religii. Wnioski płynące z badań

5 Najważniejszym wydarzeniem było objawienie Koranu.

6 Zgodnie z tradycyjnymi wyjaśnieniami do 10 zmysłów zaliczamy: „5 zmysłów rozumu (słuch, dotyk, wzrok, smak, węch) i 5 zmysłów działania (mowa, chwyatanie, chodzenie, wydalanie, prokreacja) (*Religia*, Encyklopedia PWN, t. 9, 2003, s. 36. Hasło: *Sankhja*).

przeprowadzonych przez Srinivas Tulasi pomiędzy członkami międzynarodowego ruchu wyznawców Shirdi Sai Baba (których źródło sięga tradycji hinduizmu wedyjskiego) pokazują, że działania ascetyczne, dostosowane do współczesnych realiów, zamiast ograniczać, dostarczają praktykującym mocy i siły. Jak twierdzi Tulasi, wcielenie w życie propagowanej wewnątrz ruchu Sai Baba strategii oszczędności oraz zastosowanie wstrzemięźliwości cielesnej w rezultacie skutkuje znaczącym wzrostem samoświadomości oraz wewnętrznej mocy (Tulasi 2012).

Ciało w obrzędach i rytuałach. Podstawy teoretyczne

Aby omówić zagadnienie rytuałów, dobrze jest poświęcić uwagę temu, jak socjologdy i antropologdy definiują to zjawisko. Niestety, podobnie jak w przypadku „kultury” czy „religii” o jednoznaczną definicję trudno. Można się jednak pokusić o poszukiwanie uniwersaliów występujących w definicjach takich autorów jak Catherine Bell, Randall Collins, Mary Douglas, Erving Goffman czy Roy A. Rappaport, którzy poświęcili wiele uwagi tematyce obrzędów w swoim dorobku naukowym. Traktują oni rytuały jako powtarzające się wydarzenia społeczne, które składają się z sekwencji czynności lub wypowiedzi odtwarzanych przez uczestników danej sytuacji. Czytelnik pomyślałby zatem zapewne, że zidentyfikowane wspólne elementy definicji mogłyby dotyczyć ogromnej gamy zdarzeń społecznych, co więcej, mógłby się zacząć zastanawiać, czy tak identyfikowany rytuał nie mógłby dotyczyć różnych powtarzających się czynności obserwowanych w świecie zwierząt, takich jak np. zachowania godowe. Zapewne nie byłoby w tym nic złego, ponieważ wielu antropologów czy etnografów od takich właśnie porównań rozpoczynało swoje analizy (zob. Huxley 1966). Jednak zagłębiając się dalej w wyjaśnienia opisujące charakterystykę obrzędów i rytuałów proponowanych przez wymienionych antropologów i socjologów, szybko można dostrzec, że na tak lakonicznym opisie cechy wspólne proponowanych definicji się kończą. Elementami różnicującymi znacząco propagowane przez nich perspektywy są takie zagadnienia jak motywacje i cele czy regulacje i zasady przeprowadzania opisywanych zjawisk. Odmienne sposoby postrzegania i charakteryzowania obrzędów religijnych wpływają nie tylko na percepcję samych obrzędów, znacząco również wpływają na postrzeganie uczestniczącego w nim ciała. Mimo że często nie jest ono bezpośrednim adresatem analiz teoretycznych, często pojawia się jako temat poboczny. Z tej właśnie przyczyny, skupiając uwagę właśnie na ciele, czytelnik ma szansę rozbudzić swoją wyobraźnię socjologiczną, by wychwycić rozmaite czynniki je kształtujące. W kolejnych akapitach przybliżone zostaną wybrane ujęcia teoretyczne omawiające rytuały w kontekście reguł i zasad ich odprawiania, intencji i celu czy struktury obrzędów.

Ciekawym przykładem analiz dotyczących formalnego aspektu rytuałów są prześmyślenia Mary Douglas, która w sposób kompleksowy starała się uchwycić fizyczny, kulturowy oraz religijny wymiar działań podejmowanych przez uczestników obrzędów religijnych. W słynnej rozprawie opublikowanej ponad pięć dekad temu, w zaledwie w dwóch zdaniach udaje się jej uchwycić wielowątkowy i złożony charakter relacji

pomiędzy percepcją indywidualną i społeczną ludzkiego ciała. „Ciało społeczne określa sposób, w jaki postrzegamy ciało fizyczne. Fizyczne doświadczenie ciała, zmodyfikowane przez kategorie społeczne, poprzez które ciało jest poznawane, umacnia szczególne spojrzenie na społeczeństwo” (Douglas 2004: 111). Przytoczone zdania są fundamentem dalszych rozważań nad istotą rytuałów religijnych, w których Douglas doszukuje się pewnych prawideł i metod wyrażania systemu społecznego za pomocą kontroli nad ciałem lub jej braku. Rozróżnia bowiem dwa wymiary działań społecznych charakterystycznych dla religii kontrolujących, w których rytualizm ma znacząco określone ramy, oraz religii ekstazy, w których solidarność społeczna jest umacniana poprzez porzucenie silnej kontroli społecznej (Douglas 2004: 120). Jej zdaniem w pierwszym przypadku system symboliczny jest silnie ustrukturyzowany, definicja sytuacji magicznej czy religijnej jest jasno określona, w trakcie obrzędu role społeczne oraz wymiar symboliczny poszczególnych działań są wyraźnie podkreślone. W drugim przypadku wzory zachowań i relacje pomiędzy uczestnikami rytuału nie są już tak jasno określone, uczestnicy obrzędu mogą działać spontanicznie, wymiar symboliczny przedmiotów i gestów jest rozmyty. W ramach przytoczonej typologii Douglas omawia również zjawisko transu, które w obu przypadkach jest pojmowane i interpretowane w odmienny sposób. Jej zdaniem w religiach kontrolujących i silnie ustrukturyzowanych stany transowe są postrzegane jako zagrożenie, podczas gdy w religiach ekstazy trans bywa jednym z istotnych elementów obrzędu. Przywołując liczne przykłady pochodzące z rozlicznych badań etnograficznych oraz uwzględniając poziom napięcia kontroli społecznej w rytuałach, przywołuje i poszerza typologię stanów transowych autorstwa Raymonda Firtha. Pierwszą kategorię stanowią przypadki, w których osoba będąca w transie traci całkowicie kontrolę nad swoim ciałem na rzecz siły zewnętrznej lub ducha, który ją opętał. Druga opisuje sytuacje, w których osoba przeżywająca trans pełni funkcję medium, przekazując informacje od duchów i zmarłych lub przepowiadając przyszłość. Trzeci typ transu dotyczy działań religijnych profesjonalistów (np. szamanów), dla których moment nawiedzenia stanowi normę. Ostatnia, czwarta kategoria dotyczy sytuacji, w której w ramach rytuału osoba doświadczająca transu traci przytomność, lecz sytuacja taka nie jest postrzegana jako zagrożenie. Wręcz przeciwnie, zdaniem Douglas w trakcie takich właśnie obrzędów trans ma pozytywny wymiar, ponieważ „jest to kanał dobroczynnej mocy spływającej na wszystkich. Jest to pozytywny kult transu jako takiego” (Douglas 2004: 121). Oczywiście należy pamiętać, że zaproponowany przez Douglas sposób interpretacji percepcji ciała ludzkiego w trakcie obrzędów religijnych jest jedną z wielu propozycji antropologicznych. W dalszej części podrozdziału postaram się przytoczyć kolejne perspektywy pomagające lepiej zrozumieć i uchwycić to zagadnienie.

Gdy mówimy o powodach, dla których rytuały religijne są odprawiane, warto odwołać się do prac Roya A. Rappaporta, który twierdzi, że to właśnie obrzędy i rytuały są „podłożem, z którego wyrasta religia” (2004, s. 54). Zauważa również, że niemożliwe byłoby jednoznaczne określenie treści charakterystycznych

dla obrzędów religijnych odprawianych na całym świecie. Dlatego też dokonuje on pobieżnej charakterystyki pięciu elementów pojawiających się w rytuałach praktykowanych na różnych kontynentach. Pierwsza cecha dotyczy genezy rytuałów. Jak twierdzi, ich twórcami nie są osoby je odprawiające. Sekwencje działań, dźwięków czy wypowiedzi pochodzą od osób, które nie są ich wykonawcami⁷. Ich autorami są przeważnie ich przodkowie. Druga dotyczy zagadnienia podejmowanego również przez Douglas, jakim jest formalny wymiar rytuałów – charakterystyki ich formy oraz konkretnego kontekstu, w jakim są one odtwarzane, tzw. zasady decorum – odwołującej się do harmonijnego połączenia treści i formy rytuału. Mowa tu o ich drobiazgowym i podniosłym wymiarze, powtarzalności czy regularności działań i wypowiedzi. Trzecia, która jest bezpośrednio związana z drugą, dotyczy ich względnie nieziennej formy, czwarta zaś – samej w sobie konieczności ich odtwarzania. Piąta ponownie odwołuje się do aspektu formalnego odprawianych rytuałów, jednak tym razem dotyczy ich komunikacyjnego wymiaru oraz fizycznej lub symbolicznej skuteczności (2004, s. 62–86). Dodatkowym elementem, który nie został zdefiniowany jako odrębna cecha charakterystyczna rytuałów religijnych, lecz nieustannie przewija się w rozważaniach Roya A. Rappaporta, jest ich symboliczny wymiar. Dotyczy on nie tylko podejmowanych działań czy wypowiedzi, odnosi się również do wyglądu ciał uczestników, miejsc czy przedmiotów. Jak twierdzi Rappaport, samo ciało człowieka odprawiającego dany rytuał nie tylko uczestniczy w danym rytuale, ale poprzez swój aktywny udział akceptuje i odtwarza jego porządek. Kreuje i podtrzymuje znaczenie odtwarzane w trakcie ceremonii. Ponadto pozy czy gesty wykonywane w trakcie obrzędów przybierają formę wyrazu, są pewną formą materializacji niematerialnego. Mogą być zatem formą komunikacji symbolizującą np. oddanie, uległość lub radość i zadowolenie (Rappaport 2007: 203).

Innym, istotnym ujęciem teoretycznym podkreślającym symboliczny wymiar i znaczenie ludzkiego ciała jest koncepcja obrzędów przejścia zdefiniowana przez Arnolda van Gennepa (1960). Mimo że ludzkie ciało nie jest punktem centralnym jego analiz, zdaje się być istotnym elementem wszelkich omawianych przez niego rytuałów. Jest podmiotem, który doświadcza transformacji, jak i adresatem wszelkiego rodzaju rytualnych działań. Dla przypomnienia warto nadmienić, że van Gennep definiował obrzędy przejścia jako wszelkiego rodzaju zwyczaje towarzyszące człowiekowi w chwilach transformacji zachodzących podczas dorastania, zmian statusu, miejsca czy pozycji społecznej. Jak twierdził, każdy taki rytuał przejścia składa się z trzech osobnych etapów. Pierwszym z nich jest etap separacji lub wyłączenia, kiedy człowiek rozpoczyna swoją przemianę i porzuca dotychczas pełnioną funkcję społeczną, pozbywa się jej wszelkiego rodzaju desygnatów. Drugi etap nazywany fazą liminalną dotyczy czasu, w którym osoba doświadczająca transformacji staje się fizycznie i symbolicznie odseparowana, znajduje się poza dotychczas pełnioną funkcją społeczną, tymczasowo przebywa na marginesie struktury społecznej, do której przynależy. Trzeci etap dotyczy aktu ponownego włączenia osoby

7 Wyjątek stanowią sytuacje, w których stopniowo wyłaniają się nowe rytuały.

doświadczającej przemiany do społeczeństwa. Jest momentem, w którym uczestnik przemiany nabywa nowe prawa, przypisywane są mu nowe funkcje i role, zajmuje nową pozycję w strukturze społecznej. Mimo że w analizach van Gennepa to nie ciało, tylko proces transformacji i przemian jest punktem centralnym jego koncepcji, w tekstach źródłowych czy opisach poszczególnych rytuałów to właśnie organizm ludzki zdaje się być najistotniejszym elementem. Potwierdzają to analizy Victora W. Turnera, który rozwija koncepcje obrzędów przejścia, poświęcając wiele uwagi fazie liminalnej (2004). Jak twierdzi, etap pośredni jest czasem, w którym wszelkie wcześniejsze i przyszłe elementy porządku społecznego przypisywane pozycji i roli danej osoby zostają zawieszane. Jest to moment, w którym osoba dorastająca lub zmieniająca dotychczasowy status społeczny przeobraża się fizycznie i mentalnie. Nabywa wiedzę, nowe kompetencje społeczne, jest obiektem kształtowanym zgodnie z normami wyznawanymi przez społeczeństwo, do którego przynależy. Turner opisując stan bytów liminalnych, porównuje je do gliny czy materii, która przybiera nową formę (2004: 247). Przed wkroczeniem w nowy stan poddawana jest różnego rodzaju praktykom oczyszczającym, stosuje zasadę wstrzemięźliwości seksualnej lub poddaje się praktykom rytualnym (np. zabiegowi obrzezania). Jak pisze Turner,

nowicjusz w fazie liminalnej jest jak tabula rasa, pusta tabliczka, na którą wpisywana jest wiedza i mądrość grupy w zakresie dotyczącym nowego statusu. Przeszkody i upokorzenia nierzadko niewybredne, o charakterze fizjologicznym, jakim poddawani są nowicjusze, reprezentują w części zniszczenie poprzedniego statusu a po części służą utemperowaniu adeptów w celu przygotowania ich do uporania się z nowymi obowiązkami i powstrzymania ich zawczasu od nadużywania nowych przywilejów. Należy im pokazać, że sami sobie są gliną, prochem, zwykłą materią, której formę nadaje społeczność (2004: 247).

Istotnym elementem charakterystycznym dla fazy liminalnej jest również przekonanie, że osoba znajdująca się w momencie przejścia ma najbliższy kontakt z nadludzkimi istotami, bóstwami lub innymi nadprzyrodzonymi mocami. To faza, w której wykreowana w trakcie rytuałów czystość i niezależność nabiera dodatkowego, mistycznego wymiaru.

Relikwie i ciała świętych – wymiar funkcjonalny i symboliczny

Pobudzając wyobraźnię socjologiczną podczas refleksji nad postrzeganiem cielesności w religiach światowych, warto zwrócić uwagę na różnorodne sposoby interpretacji ich symbolicznego i funkcjonalnego wymiaru. Zaproponowana w kolejnych akapitach perspektywa porównawcza wyraźnie uwidacznia różnice pojawiające się w recepcji cielesności świętych, osób duchowych i świeckich.

Wertując karty historii religii chrześcijańskiej, można dostrzec proces przemian w sposobie postrzegania ciał świętych i relikwii. Święci chrześcijańscy oraz historie ich życia były źródłem inspiracji, dowodem na to, że zbawienie jest możliwe. Z tej przyczyny, ku pokrzepieniu oraz w ramach zachęty do gorliwej praktyki tak bardzo rozwinęła się sztuka ikonografii. Znacząco również rozwinął się kult relikwii. Wierni byli bowiem przekonani o cudotwórczej mocy wizerunków lub ciał zmarłych świętych. Początkowo jednak techniki obchodzenia się z ciałem zmarłych były silnie

uzależnione od prawno-kulturowych regulacji. Dla przykładu na początku naszej ery prawo rzymskie nie dopuszczało żadnych praktyk ekshumacji czy rozczłonkowania ciał osób zmarłych. Z tej przyczyny początek kultu relikwii wywodzi się od sposobu obchodzenia się z ciałami pierwszych męczenników, którzy oddali swoje życie za wiarę. Zgodnie z przekonaniem ich przedśmiertne umęczenie zbliżało ich do Boga, jednocześnie zapewniając szybkie zbawienie. Wierzono, że ich szczątki są namacalnym dowodem poświęcenia i wielkiego oddania, które pozwoliło im na zjednoczenie się z Bogiem. Od II wieku naszej ery ciała męczenników były chowane z ogromną czcią, wraz z informacją o dokładnej dacie i przyczynach śmierci. By pamięć o ich uczynkach nie przeminęła, wyznawcy chrześcijaństwa prowadzili specjalny spis uwzględniający miejsce i datę pochówku. Dzięki temu w rocznice śmierci gromadzili się przy grobie zmarłego, by odprawić modlitwę oraz eucharystię, na specjalnie wybudowanych przy grobach ołtarzach (Klawczyński 2018). Uczestnicy modlitw często przybywali z dalekich stron, by upamiętnić działania i czyny męczenników. Z biegiem lat w tych wydarzeniach uczestniczyło coraz więcej wiernych, co zapoczątkowało tradycję budowania kościołów na grobach świętych. Na przełomie VI i VII wieku rozpowszechniła się praktyka dzielenia i przenoszenia ciał świętych, która poskutkowała wybudowaniem wielu nowych kościołów. Od tamtego czasu relikwie świętych były umieszczane pod ołtarzami, na których odprawiano nabożeństwa (Klawczyński 2018). Zaczęto przypisywać im wiele cudownych właściwości. Jak sądzono, to właśnie one były przyczyną wielu ozdrowień. Wierzono również, że chronią parafię i wiernych przed nieszczęściami. Z tego powodu relikwie świętych były otoczone szczególną czcią. Popularyzacja takich przekonań wraz z postępującą chrystianizacją świata zachodniego wytworzyła ogromny popyt na szczątki świętych. W rezultacie wytworzono szereg metod i technik, które pozwalały na powielanie cudownych pośmiertnych właściwości przypisywanych relikwiom. Zaczęto wykorzystywać fragmenty ubrań czy innych przedmiotów należących do zmarłego świętego, posługiwano się też cennymi materiałami, które po fizycznym kontakcie ze szczątkami świętych przejmowały cenne właściwości⁸. Co ciekawe, z czasem zjawisko kultu relikwii świętych zostało doprecyzowane i stało się częścią prawa kanonicznego. W rezultacie ciała błogosławionych i świętych mogą być czczone w sposób powszechny dopiero po beatyfikacji. Jak wyjaśnia Piotr Klawczyński, beatyfikacja „danej osoby standardowo wiąże się z przyzwoleniem na lokalny kult. Natomiast kanonizacja sprawia, że likwiduje się tę granicę i kult konkretnego świętego zyskuje tym samym miano powszechnego” (Klawczyński 2017: 118).

Jeśli poszukujemy zaś cech charakterystycznych identyfikowanych pośród osób żywych, współczesnych chrześcijan, możemy napotkać pewne trudności. Trudno bowiem o wyodrębnienie szczególnych cech fizycznych, które jednoznacznie identyfikowałaby wiernego. Jedynie zakonnicy, siostry zakonne czy kapłani mogą zostać z łatwością wyselekcjonowani za pomocą ich ubioru. Jak zauważa Marcin Jewdokimow, współczesne metody autoprezentacji (również tej internetowej)

8 Z czasem relikwiami zaczęto handlować, co przyczyniło się do powstania wielu sfalszowanych egzemplarzy.

osób zakonnych pozwalają przenikać się różnego rodzaju elementom świeckiej codzienności, co przyczynia się do poszerzenia zjawiska sekularyzacji semantycznej⁹ (Jewdokimow 2017).

Poszukując w koncepcjach buddyjskich odpowiednika chrześcijańskiego świętego, odnajdziemy postać *bodhisattwy*, osoby, która dąży do osiągnięcia oświecenia poprzez wykonywanie pozytywnych działań z motywacją przynoszenia pożytku innym (Krajewska 2016: 38). Przyglądając się historycznym ilustracjom przedstawiającym *bodhisattwów* w literaturze czy malarstwie, z łatwością można dostrzec zawarte w nich rozmaite fizyczne przymioty charakterystyczne dla zdrowego i pięknego ciała. Jak zauważa John Powers, powodem takiego sposobu przedstawiania *bodhisattwów* jest kulturowy kanon łączący cielesne piękno i zdrowie z osiągnięciami duchowymi. Jak tłumaczy, piękne zewnętrzne fizyczne ciało było świadectwem doskonałych wewnętrznych cech, których nie można było zweryfikować zmysłami (2012: 227). Jak wyjaśniał, w przeszłości wielu głupców czy szarlatanów mogło sprawiać wrażenie mądrych, powtarzając słowa innych wielkich nauczycieli czy mistrzów. Jednak na poziomie fizycznym nie byli zdolni do manipulacji, będąc ograniczonymi przez własny wygląd, nie byli zdolni imitować doskonałych właściwości ich ciał. W rozmaitych przekładach szlachetni, mądrzy, szczerzy, współczujący i sprawiedliwi monarchowie również cieszyli się przymiotami zewnętrznego piękna, jednak nie wszystkimi. Jak zauważa John Powers, istotą, której ciało było przedstawiane jako nad wyraz doskonałe, był Budda Śakjamuni¹⁰. Doskonały wygląd fizyczny wyraźnie odróżniał go od innych bogów, przedstawicieli innych religii czy osób świeckich (2012: 227). Symboliczny wymiar ukryty w jego fizyczności miał za zadanie inspirować jego uczniów do praktyki. Zapewne w tym miejscu istotną rolę odgrywało przekonanie głoszone przez wszystkich buddystów mówiących, że każdy człowiek ma szansę przebudzić się i osiągnąć oświecenie, również ma szansę stać się Buddą.

W hinduizmie obraz osoby świętej oraz jej cielesności jest nieco bardziej skomplikowany. Pierwszą koncepcją, do której symbolicznego wymiaru należałoby się tu odwołać, jest idea tzw. *awatara*¹¹. To istota będąca fizyczną manifestacją bóstwa, które postanowiło odrodzić się na ziemi, aby przywrócić ład i porządek. Rozmaite artystyczne i literackie formy przedstawienia takich bóstw możemy zakwalifikować do trzech grup – ludzkiej, zwierzęcej lub hybrydalnej. Ich różnorodność form i symboliczny wymiar są przeogromne, dla przykładu w różnych przekładach możemy doliczyć się dziesięciu różnych wcieleń boga Wisznu, który przybierał formy przynależące do wszystkich trzech grup. Przybiera zatem formę o nazwie Kurma, w której jest żółwiem; formę nazywaną Narasimhą, w której jest w połowie człowiekiem, w połowie lwem; lub Kriszny, który ma w pełni ludzką formę (Miller 2014: 123).

9 Mnisi, kreując swój wizerunek, coraz częściej odrzucają obraz skromnego, ascetycznego i skupionego na modlitwie życia.

10 Jednakże w tym miejscu należy pamiętać, że wszelkiego rodzaju literackie opisy czy artystyczne próby przedstawienia Buddy powstały długo po jego śmierci, dlatego niemożliwe jest zweryfikowanie jego faktycznego wyglądu zewnętrznego.

11 Słowo „*avatar*” w sanskrycie oznacza zstąpienie, zejście lub wcielenie.

Sadhu to określenie jednej z najbardziej rozpowszechnionych form życia duchowego praktykowanych w hinduizmie. Są to asceci, którzy porzucili tradycyjne świeckie życie, aby oddać się kontemplacji w poszukiwaniu wyzwolenia. Przeważnie wiodą bardzo skromne życie w celibacie. Społecznie są identyfikowani jako osoby szlachetne, dobre, spokojne, prawe i właściwie postępujące. Jednak nie każdy *sadhu* podąża jedną i tą samą ścieżką praktyki, można bowiem napotkać wiele różnych tradycji kultywujących różne sposoby funkcjonowania. Niektórzy z nich życie spędzają na wędrowności, inni żyją w małych społecznościach, oddając się grupowym praktykom, jeszcze inni żyją w odosobnieniu, zamieszkując jaskinie lub małe chatki (Miller 2014). Mimo wielu różnic dotyczących sposobów kontemplacji czy funkcjonowania w życiu codziennym można wyodrębnić pewne cechy, które są powszechne we wszystkich tradycjach. Ich wygląd zewnętrzny jest bardzo charakterystyczny. Bardzo rzadko obcinają włosy i zarost, dlatego też najpopularniejszą wśród nich fryzurą są upięte długie dredy. Przeważnie podróżują boso przyodziani w jedną płachtę materiału, choć są też i tacy, którzy nie mają na sobie niczego innego oprócz małej przepaski biodrowej. Ich ciało zwykle jest wychudzone, wielu z nich pości, by utrzymać najwyższy poziom koncentracji oraz by oczyścić negatywną karmę nagromadzoną w przeszłości. Powszechnie *sadhu* otaczani są ogromnym szacunkiem, ponieważ uważa się, że praktyki ascetyczne i rytualne, jakim się oddają, przynoszą pożytek nie tylko im samym, ale również całej społeczności, do której przynależą. Ich aparycja i wygląd zewnętrzny są najlepszym świadectwem zaangażowania w praktykę.

Innym istotnym zagadnieniem charakterystycznym dla hinduizmu i zarazem bardzo silnie powiązaniem z cielesnością jest system kastowy, który przez wieki determinował nie tylko role społeczne poszczególnych jednostek, ale również hierarchicznie porządkował cały system społeczny. Etymologia słowa „kasta” jest zakorzeniona w języku portugalskim, w którym słowo to oznacza rodowód lub rasę. Z tej właśnie przyczyny pierwsi antropolodzy i socjologowie, opisując charakterystykę podziałów kastowych, często odwoływali się do różnic fizycznych. Przyglądając się systemowi kastowemu w sposób bardziej szczegółowy w całych Indiach, można wyodrębnić trzy tysiące kast oraz przynależących do nich dwadzieścia pięć tysięcy podkast, których liczebność jest bardzo zróżnicowana. Jednak jednym z najbardziej rozpowszechnionych podziałów jest podział na cztery *warny*¹² klasyfikujące hinduskie społeczeństwo pod względem pochodzenia, wykonywanej profesji oraz pewnych cech fizycznych. Do kasty znajdującej się najwyżej w hierarchii przynależą religijni kapłani oraz uczeni nazywani *braminami*. Drudzy w kolejce są wojownicy i władcy nazywani *ksatrija*, na kolejnym szczeblu znajdują się przedstawiciele kasty nazywanej *waiśja*, do której przynależą kupcy, handlarze i rolnicy. Do czwartej kasty nazywanej *śudrami* zaliczana jest ludność służebna, pośród której identyfikowani byli rzemieślnicy, robotnicy, służący i niewolnicy. Ostatnią identyfikowaną grupą społeczną nieprzynależącą bezpośrednio do *warn*, lecz znajdującą się poza systemem kastowym, są ludzie nazywani mianem nietykalnych – *udźdra*, do których zaliczane

12 W sanskrycie oznaczającym klasę lub kolor.

są osoby o najwyższym stopniu nagromadzenia negatywnych wrażeń spowodowanych ich pochodzeniem, zawodami (np. rzeźnicy) czy nawykami żywieniowymi (Encyclopaedia Britannica 2006). Tak przedstawiony system kastowy znalazł się w centrum zainteresowania Maxa Webera, który uważał, że jest on kluczowym elementem hinduizmu (2006). Co ciekawe, podstaw takiego podziału dopatrywał się w różnicach rasowych; jak twierdził, znaczące kontrasty w wyglądzie fizycznym były jedną z przyczyn wytworzenia się tak silnie wyodrębnionych grup endogamicznych. W swoich rozważaniach na temat systemu kastowego Weber identyfikuje coś, co określa mianem charyzmy klanowej, wyjaśnianej jako pewna niezwykła jakość (będąca zestawem fizycznych i społecznych predyspozycji) przylegająca do przedstawicieli przynależących do danego klanu (2006).

Kiedy patrzymy na dziedzictwo systemu kastowego we współczesnych Indiach, możemy zaobserwować ciekawy system zależności, którego źródło wywodzi się z powiązania religii z cielesnością, natomiast rezultat do dziś wpływa na politykę i życie społeczne tego kraju. Wielu współczesnych indyjskich socjologów stara się uchwycić kondycję koncepcji kastowej w obecnym życiu społecznym i scharakteryzować jej wielowymiarowe efekty wpływające na relacje między instytucjami a obywatelami (zob. np. Kothari 1970; Khare 2006).

3. Kluczowe pojęcia

Ciało w buddyzmie – jest postrzegane jako narzędzie, którego właściwe wykorzystanie poprzez oddanie się wielu praktykom medytacyjnym, kontemplacyjnym i oczyszczającym może doprowadzić jego posiadacza do wyzwolenia z kręgu cierpienia, tzw. *samsary*.

Ciało w islamie – ciało ludzkie jest dziełem Boga, dlatego nie jest w swej naturze grzeszne. Ponieważ istnieje ryzyko, że zostanie w niewłaściwy sposób wykorzystane, należy o nie dbać zgodnie z zasadami opisanymi w Koranie.

Ciało jako narzędzie zbawienia – koncepcja promowana przez Franciszka Salezego, który twierdził, że ciało i dusza są integralną całością, o którą należy dbać, ponieważ to właśnie ona ma szansę doświadczyć wiecznej szczęśliwości.

Ciało w judaizmie – szeroko rozbudowany zestaw zaleceń obchodzenia się z ciałem człowieka dba o utrzymywanie go w dobrym zdrowiu. W Torze zostały zawarte wskazówki, jak należy właściwie postępować, by nie stwarzać żadnego zagrożenia dla siebie i innych.

Joga – zespół aktywności ascetycznych, fizycznych i kontemplacyjnych stosowanych w Indiach, których celem jest doświadczenie przez osoby praktykujące doskonałości duchowej oraz przejrzystych stanów świadomości. Kształtują one ciało fizyczne, oczyszczają umysł i powstrzymują od wykonywania negatywnych działań.

Kaszrut – zestaw zasad związanych ze sposobem przyrządzania i spożywania pożywienia praktykowanych w judaizmie, potocznie nazywany zasadami koszer.

Obrzędy przejścia – koncepcja teoretyczna dotycząca rytuałów towarzyszących człowiekowi we wszelkich chwilach społecznej transformacji związanych z dorastaniem, zmianą statusu, miejsca i pozycji społecznej.

Praktyki pokutne (umartwiania) – zestaw działań stosowanych np. w chrześcijaństwie stanowiących remedium na grzeszne działania ludzkiego ciała.

System kastowy – hierarchiczny sposób porządkowania systemu społecznego w Indiach. Oprócz charakterystyki opartej na idei pochodzenia jak i profesji często odwoływał się do pewnych cech fizycznych.

4. Najważniejsze badania

Jak zostało to wyjaśnione na samym wstępie rozdziału, obszar podejmujący tematy z pogranicza socjologii ciała i religii nie doczekał się jeszcze szczegółowej systematyzacji. Nie znaczy to jednak, że nie pojawiły się żadne badania ani publikacje wpisujące się w to pole badawcze. Poniżej kilka przykładów badań z pogranicza antropologii kultury, socjologii medycyny czy socjologii religii, które w ciekawy sposób podejmują temat zależności występującej pomiędzy religią a ciałem.

Pierwszym przykładem wywodzącym się z antropologii jest sztandarowy tekst Horacego Minera, który odnosi się do rytualnych praktyk cielesnych plemienia Nacirema (1999). Tekst ten jest egzemplifikacją klasycznego dla antropologii kultury studium przypadku mającym skłonić samych antropologów do autorefleksji, do przeanalizowania akademickich praktyk interpretacyjnych stosowanych w kontekście wykorzystywania ciała na przykładzie praktyk „religijnych”, Amerykanów zaś (kryjących się pod obmyślonym przez Minera anagramem Nacirema) – do przemyślenia ich codziennych perypetii z ciałem. Tekst traktuje – parodystycznie – Amerykanów i ich „nabożny” stosunek do własnych ciał, opisując codzienne praktyki higieniczno-medyczne w języku antropologicznej analizy rytuału religijnego.

Podstawowym przekonaniem Nacirema jest przeświadczenie, że człowiek jest uwięziony w brzydkim ciele charakteryzującym się naturalną tendencją do degeneracji i śmierci. Jedynym sposobem, aby przeciwstawić się takim fatalnym i nieprzychylnym siłom, jest poddanie się i zaangażowanie w praktyki rytualne i magiczne. Nacirema poddają się takim praktykom indywidualnie, w specjalnie przystosowanych do tego celu pomieszczeniach znajdujących się w każdym domu. Łazienki – bo o nich tu mowa – są opisywane w kategorii prywatnych świątyń lub kaplic, w których ludzie mogą stosować magiczne substancje i przedmioty, by odprawiać codzienne ceremonie mające uchronić ich przed starością, chorobą i śmiercią. W tekście można zatem odnaleźć informacje na temat ablucji i aktów wydalania

oraz takich praktyk jak golenie się, opisywane jednak jako skrobanie twarzy ostrym narzędziem – niezrozumiała dla zewnętrznego, pozakulturowego obserwatora masochistyczna skłonność ludu Nacirema. Odnajdujemy tu również interesujący opis praktyk leczniczych przeprowadzanych przez medyków w tzw. *latipso*¹³.

Kiedy indziej znów wtykają do ust suplikanta magiczne pałeczki albo zmuszają go do jedzenia substancji uważanych za uzdrawiające. Od czasu do czasu medyk przychodzi do swoich klientów i dźga ich ciało magicznymi igłami. Fakt, że te świątynne ceremonie mogą nie tylko nie uleczyć neofity, ale nawet go zabić, w niczym nie umniejsza wiary, jaką lud ten pokłada w medykach (Miner 1999: 36).

Kolejne, bardziej współczesne spojrzenie na ciało ludzkie w obrzędach i rytuałach religijnych możemy dostrzec w pracach Randalla Collinsa. W jednej ze swoich publikacji odwołuje się on do perspektywy mikrosocjologicznej, jednocześnie nawiązując do teorii interakcjonistycznych, by podjąć rozważania na temat różnic występujących w praktykach rytualnych wykonywanych w katolicyzmie i protestantyzmie. Jak twierdzi, aby móc w wyczerpujący sposób dokonać porównania, należy przeanalizować rolę kapłanów i ich ciał w nabożeństwach. W swoich analizach dokonuje rozgraniczenia pomiędzy ciałem kapłana a ciałami osób świeckich, podkreślając ich symboliczny wymiar. W katolicyzmie zwraca np. uwagę na odświętne szaty oraz specjalnie wydzieloną przestrzeń, po której kapłani mogą się poruszać, a do której osoby świeckie nie mają wstępu. Przede wszystkim jednak zwraca uwagę na symboliczny wymiar ciała księdza, które przybiera formę świętego obiektu. Jak wyjaśnia Collins, silne rozgraniczenie przestrzeni oraz podkreślenie różnic pomiędzy świętym ciałem kapłana a świeckim ciałem wiernego dodaje wzniosłości odprawianym ceremoniom. Podobny rezultat przynosi akt symbolicznego przekraczania granic w trakcie komunii świętej, kiedy to ksiądz za pomocą swojej dłoni przekazuje do ust wiernego opłatek. Podkreślanie różnic statusowych jak również wyraźnych granic symbolicznych wpływa na wytworzenie i podtrzymanie hierarchii, która przekłada się bezpośrednio na wrażenia oraz doświadczenia religijne uczestników. W przypadku protestanckich nabożeństw symboliczny wymiar różnic pomiędzy ciałami kapłanów i osób świeckich ulega redukcji, dystans pomiędzy tymi dwoma grupami znacząco się zmniejsza. Dotyczy to zarówno przestrzeni, po której poruszają się kapłani (przestają być oni fizycznie oddzieleni za pomocą specjalnych barier, ołtarza lub mównic – często wystarczy im jedynie mikrofon), jak i sposobu ubierania się (ozdobne szaty zostały zamienione na nieformalny strój). Egalitarny charakter odprawianych rytuałów jest całkowicie odmienny od obrzędów katolickich, jednak w rezultacie prowadzi do podobnego skutku, stymuluje i potęguje doświadczenia religijne uczestników. Podsumowując, w rozważaniach Randala Collinsa ciało jak również jego symboliczne znaczenie nadawane w trakcie obrzędów religijnych staje się obiektem analizy pomagającym zdefiniować charakter odprawianych rytuałów jak również ich hierarchiczny lub egalitarny charakter (Collins 2011).

13 „*Lapsito*” jest również częściowym anagramem słowa oznaczającego szpital w języku angielskim – *hospital*.

Trzecim, godnym uwagi zagadnieniem są badania poświęcone analizie zależności pomiędzy wagą ciała a religią. Mimo że temat ten interesuje socjologów publikujących na łamach czasopisma „Journal of Religion and Health” od ponad dwóch dekad (zob. np. Yeary 2018), na szczególną uwagę zasługuje tekst autorstwa Deborah Lycett, która poszukiwała zależności pomiędzy wskaźnikiem masy ciała (BMI) a religijnością mieszkańców Wielkiej Brytanii powyżej 16. roku życia. W swoich analizach chciała zweryfikować, czy istnieje zależność nie tylko pomiędzy religijnością indywidualną a masą ciała, ale również czy możliwe jest zidentyfikowanie wpływu religii praktykowanej na danym obszarze geograficznym. Jak się okazało, na terenie hrabstw, w których dominowali katolicy, wskaźnik BMI był niższy, natomiast w hrabstwach, gdzie rozpowszechniony był konserwatywny protestantyzm, wskaźnik BMI był wyższy. Lycett w swoich analizach podjęła również próbę charakterystyki zdrowych i niezdrowych nawyków wyznawców różnych religii. Analizowała zatem problem palenia, konsumpcji alkoholu czy częstotliwość wykonywania ćwiczeń fizycznych. Ponadto poświęciła również uwagę działaniom wykonywanym przez przedstawicieli różnych ruchów religijnych działających na rzecz walki z otyłością (Lycett 2014).

Kolejna, odmienna perspektywa próbująca uchwycić zależność między ludzką cielesnością a religią pojawia się w badaniach autorstwa Kathryn Rountree, badaczki współczesnych wierzeń pogańskich. Podejmuje ona bowiem zagadnienie kształtowania się ciała oraz sposobów autoprezentacji cielesności w trakcie religijnych pielgrzymek. Jeden z jej tekstów poświęcony jest doświadczeniom kobiet uczestniczących w pielgrzymkach do świętych miejsc, gdzie czczone są pogańskie boginie. W badaniach jak i analizie autorka zwraca uwagę nie tylko na proces podróżowania i odprowadzanie w miejscach kultu rytuały. Zwraca ona również uwagę na sposób, w jaki uczestniczki pielgrzymki przekształcają swoje ciało oraz autopercepcję, by samodzielnie stać się boginią. Rountree poświęca uwagę kobietom, które przynależą do tzw. ruchu bogiń i podróżują po terenach Europy, by odwiedzać rozmaite starożytne miejsca kultu, tj. Stonehenge w Anglii, Delfy w Grecji czy Karnak w Egipcie (Rountree 2002). Analizuje ich podróż nie tylko z perspektywy turystycznej i religijnej, przypatruje się również temu, jak odbyte pielgrzymki wpływają na świadomość i psychikę uczestniczek, jak pomagają im zaleczyć „rany” powstałe w wyniku życia w patriarchalnym świecie. Jak twierdzą uczestniczki, tego rodzaju podróże pomagają im zbliżyć się do sił natury, które mają uzdrawiające właściwości oddziałujące korzystnie zarówno na ciało, jak i ducha. W trakcie przykładowej podróży do jaskiń na Krecie uczestniczki jednoczą się z siłami ziemi, przywołując świadomość przeszłości i pierwotny porządek, w którym patriarchy nie dominował. Poprzez symboliczną łączność z przeszłością oraz lokalnymi boginiami uczestniczki pielgrzymek doświadczają samouzdrawienia, wzmacniają swoje poczucie wartości, pobudzając jednocześnie swoje kobiece właściwości (Rountree 2002).

Kolejnym, godnym uwagi zagadnieniem jest terapeutyczny aspekt różnych praktyk religijnych. Osobą, która starała się usystematyzować i uchwycić związek między zdrowiem psychofizycznym a zdrowiem duchowym, był m.in. amerykański filozof

Gregory P. Fields. W opublikowanej w 2001 roku książce zaproponował model analityczny umożliwiający systematyczną eksplorację relacji między zdrowiem i religijnością w klasycznej jodze, ajurwedzie i tantrze. Interesował go sposób doświadczania bólu, jak również techniki pracy z różnymi schorzeniami fizycznymi i psychicznymi (Fields 2001).

5. Podsumowanie

Zagadnienie ciała ludzkiego w kontekście religijnym dotychczas nie zostało w wyczerpujący i usystematyzowany sposób omówione ani w socjologii ciała, ani socjologii religii. Nie znaczy to jednak, że antropolodzy i socjolodzy nie zajmują się tym zagadnieniem. Jest ono obecne w analizach i przemyśleniach zarówno teoretyków, jak i badaczy, poczynając już od klasyków, takich jak Emil Durkheim czy Max Weber. Nie jest ono jednak punktem centralnych ich analiz. Często pojawia się jako temat marginalny lub poboczny. We współczesnym dorobku socjologii i antropologii sytuacja wygląda nieco odmiennie. Badacze, analizując wpływ religii na ciało i zdrowie człowieka, podchodzą do tego tematu w sposób bardziej szczegółowy i problematyczny. Zastanawiają się np. nad zależnością pomiędzy religią a masą ciała (Lycett 2014) czy aspektami terapeutycznymi poszczególnych praktyk religijnych (Fields 2001).

Przyglądając się bliżej tematyce relacji zachodzącej między ciałem a religią, można zidentyfikować cały szereg punktów stycznych. Religia interferuje z ciałem człowieka na wielu poziomach. Kształtuje percepcję indywidualną i grupową ludzkiego ciała, przypisując mu różne znaczenia. Dzieje się tak w chrześcijaństwie, islamie czy buddyzmie, jednak koncepcje te nie zawsze mają charakter stały, zmieniają się i ewoluują wraz z przemianami kulturowo-społecznymi. Za przykład mogą posłużyć odmienne narracje pojawiające się w chrześcijaństwie. W średniowieczu ciało człowieka postrzegano jako grzeszne i słabe, wiodące do zguby, w renesansie natomiast jako czyste i piękne, uosabiające dzieło Boga.

Ponadto religie i przestrzegane w ramach ich praktyki zasady mogą również fizycznie kształtować wygląd, jak i kondycję fizyczną swoich wyznawców. Określone wartości i związane z nimi standardy zachowań przybierają formę reżimów cielesnych, które w istotny sposób dyscyplinują ciała wyznawców danych religii. W świecie zachodnim momentem, w którym mogliśmy zaobserwować znaczące wzmocnienie kontroli nad ludzkim ciałem, był moment rozwoju myśli protestanckiej, w której dominował etos pracy, idea samo wyrzeczenia i powołania.

W przypadku gdy przyglądamy się praktykom dyscyplinującym ciało wykonywanym w innych religiach, możemy zaobserwować odmienne podejście. W hinduizmie i buddyzmie celem praktyk ascetycznych lub innych, świeckich działań dyscyplinujących ciało i umysł¹⁴ jest wzmocnienie i dodanie energii oraz przejrzystości umysłu

14 Takich np. jak stosowanie wegetariańskiej diety, ćwiczenie jogi, praktykowanie medytacji.

osobom praktykującym. W judaizmie celem takich praktyk jest upamiętnienie pewnych istotnych wydarzeń oraz wzmocnienie wiary, aby praktykujący nie dał się porwać zewnętrznym pokusom. W islamie zaś największy zespół restrykcji przestrzeganych w trakcie świętego miesiąca – ramadanu – ma służyć upamiętnieniu pewnych wydarzeń, jak również oczyścić i usprawnić ciało wyznawcy.

Innym istotnym zagadnieniem, które należy w tym miejscu podsumować, jest rola i znaczenie ciała ludzkiego w trakcie obrzędów i rytuałów. Antropolog Mary Douglas była jedną z pierwszych, która zajęła się tą kwestią. W swych analizach dokonała jednej z pierwszych prób charakteryzacji i typologizacji rytuałów, które jak twierdzi, ilustrują normy i wartości podzielane w danej społeczności za pomocą kontroli nad ciałem lub jej braku. Potwierdzają to również przemyślenia innego antropologa Roya Rappaporta, który skupiając swoją uwagę na roli ciała człowieka uczestniczącego w danym rytuale, akceptuje, odtwarza i zarazem podtrzymuje wartości i znaczenia odgrywane w trakcie obrzędów. Koncepcja teoretyczna zajmująca się ciałem człowieka w ceremoniach i rytuałach to teoria obrzędów przejścia stworzona przez Arnolda van Gennepa (1960) i poszerzona przez Victora W. Turnera (2004). Mimo że ciało ludzkie nie jest bezpośrednim adresatem ich analiz, jest podmiotem, który doświadcza przemiany zarówno na płaszczyźnie symbolicznej, jak i w wymiarze fizycznym.

6. Pytania sprawdzające

1. Jaką funkcję pełni ciało człowieka w rytuałach i obrzędach religijnych?
2. W jakim momencie historycznym nastąpił rozwój praktyk dyscyplinujących ciało w świecie zachodnim?
3. Wyjaśnij, w jaki sposób ciało jest postrzegane w obrzędach przejścia.
4. Jak można scharakteryzować podstawowe różnice w sposobie postrzegania cierpienia w buddyzmie i chrześcijaństwie?
5. Wyjaśnij, jak relikwie świętych są postrzegane w chrześcijaństwie.

Bibliografia

- Bell Catherine (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- Butler Judith (1993), *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex”*, New York: Routledge.
- Butler Judith (2006), *Afterword*, [w:] Ellen T. Armour, Susan M. St. Ville (eds.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, New York: Columbia University Press, s. 276–292.
- Collins Randall (2010), *The Micro-Sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*, Association of Religion Data Archives.
- Douglas Mary (2004), *Symbole naturalne, rozważania o kosmologii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Durkheim Emil (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN.

- Eliade Mircea (2008), *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Encyclopaedia Britannica (2006), *Encyclopedia of World Religions*, Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Fields Gregory P. (2001), *Religious Therapeutics: Body and Health in Yoga, Āyurveda, and Tantra*, Albany: State University of New York.
- Huxley Julian (1966), *A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, London: Royal Society.
- Jewdokimow Marcin (2017), *Prezentacje klasztorów i autoprezentacje mnichów na cysterskich stronach WWW – w stronę sekularyzacji semantycznej?*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 13, nr 1, s. 110–126.
- Klawczyński Piotr Rafał (2017), *Chrześcijański kult świętych i ich relikwii wciąż żywy: Turyński relikwiarz świętego Dominika Savio*, „Teologia i Człowiek: półrocznik Wydziału Teologicznego UMK”.
- Klawczyński Piotr Rafał (2018), *W poszukiwaniu genezy, rozwoju oraz sensu chrześcijańskiego kultu świętych i ich relikwii: studium historyczno-teologiczne*, „Teologia i Człowiek: półrocznik Wydziału Teologicznego UMK”.
- Krajewska Malwina (2016), *Buddyzm Diamentowej Drogi w Polsce: narracje o początkach*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Lycett Deborah (2014), *The Association of Religious Affiliation and Body Mass Index (BMI): An Analysis from the Health Survey for England*, „Journal of Religion and Health”, vol. 54, s. 2249–2267.
- Mellor Philip A. (1991), *Self and Suffering: Deconstruction and Reflexive Definition in Buddhism and Christianity*, „Religious Studies”, vol. 27, no. 1 (Mar.), s. 49–63.
- Mellor Philip A., Shilling Chris (1997), *Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity*, London: Sage.
- Mellor Philip A., Shilling Chris (2010), *Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion*, „Religion”, vol. 40(1), s. 27–38, <https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.07.001>
- Mellor Philip A., Shilling Chris (2014), *Re-Conceptualising the Religious Habitus: Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity*, „Culture and Religion”, vol. 15(3), s. 275–297, <https://doi.org/10.1080/14755610.2014.942328>
- Miller Dean (2014), *Beliefs, Rituals, and Symbols of India*, New York: Cavendish Square Publishing LLC.
- Miner Horace (1999), *Rytuły cielesne wśród Nacirema*, [w:] Michał Buchowski, Wojciech Dohnal (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Nie Fanhao (2019), *Body Mass Index in Religious Contexts: Exploring the Multilevel Influences of Religion*, „Journal of Religion and Health”, vol. 60, s. 1160–1178.
- Pachniak Katarzyna, Nowaczek-Walczak Magdalena (2016), *Ciało w kulturze muzułmańskiej*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Katedra Arabistyki i Islamistyki.
- Powers John (2012), *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rappaport Roy A., Musiał Adam, Szyjewski Andrzej, Sikora Tomasz (2007), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Ricouer Paul (1986), *Symbolika zła*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Rountree Kathryn (2002), *Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body through Sacred Travel*, „Sociology of Religion”, vol. 63, no. 4, s. 475–496.
- Salezy Franciszek, Bzowska Maria Bronisława (2002), *Traktat o miłości Bożej*, Kraków: Siostry Wizytki.
- Scarabel Angelo (2004), *Islam*, Kraków, Wydawnictwo WAM.
- Shilling Chris (2010), *Socjologia ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shilling Chris, Mellor Philip A. (1996), *Embodiment, Structuration Theory and Modernity: Mind/Body Dualism and the Repression of Sensuality*, „Body and Society”, vol. 2, iss. 4.
- Szlendak Tomasz (2008), *Supermarketyzacja: religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

- Tulasi Srinivas (2002), *Flush with Success: Bathing, Defecation, Worship, and Social Change in South India*, „Space and Culture”, vol. 5(4), s. 368–386.
- Tulasi Srinivas (2012), *Relics of Faith: Fleshly Desires, Ascetic Disciplines and Devotional Affect in the Transnational Sathya Sai Movement*, [w:] Bryan S. Turner (ed.), *Routledge Handbook of Body Studies*, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Turner Bryan S. (1999), *Religion and Social Theory*, London: Sage Publications.
- Turner Bryan S. (2008), *The Body and Society*, London: Sage Publications.
- Turner Bryan S. (2016), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Wiley-Blackwell.
- Turner Bryan S. (ed.) (2012), *Routledge Handbook of Body Studies*, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Turner Victor W. (2004), *Liminalność i communitas*, [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- van Ness Peter H. (1999), *Religion and Public Health*, „Journal of Religion & Health”, vol. 38(1), s. 15–26.
- Walker Bynum Caloryn (1987), *Holy Feast and Holy Fast, The Religious Significance of Food to Medieval Women*, London: University of California Press.
- Weber Max (2006), *Socjologia religii. Dzieła zebrane*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Weber Max (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa: Aletheia.
- Yeary Karen, Hye-cheon Kim, Page C. Moore, Sobal Jeffrey (2018), *Religion and Body Weight Among African-American Adults Attempting to Lose Weight: An Exploratory Study*, „Journal of Religion and Health”, vol. 59, s. 758–771.

The body and religion

This chapter is devoted to the relations and dependencies occurring between the human body and various forms of religious life. The discussion considers their normative, theoretical and practical aspects. First, the investigated issues refer to the historical perspective, the starting point of which encompasses contradictory–medieval and renaissance–ways of viewing corporeality in Christian Europe. In some of them, the human body is perceived as the source of sin and ethical corruption; others interpret it as a tool allowing the experience of eternal happiness. The narrations that follow are concerned with the ways in which the human body is viewed throughout world religions: Islam, in which the approach propagating care and attention to the body is common; Hinduism, in which the body is a home for the soul, only a temporary manifestation entangled in the cycle of rebirth; Buddhism, for which the body is a tool to overcome suffering and to achieve the state of unconditioned happiness – enlightenment.

The chapter is also devoted to the methods and techniques of using the body, which are practised by various world religions. Bodily regimens are discussed, which are supposed to control human urges, facilitate maintaining social order and raise productivity. A classic text by Max Weber provides the basis for the considerations of practices, norms and values in Protestantism. Furthermore, the text also refers to other religions in which the techniques of disciplining a body are an important element of everyday practice. A reader then learns about the philosophical grounds

of practising yoga as well as the functions and results of fasting meditation in Buddhism. The assumptions and rules of preparing and consuming meals in Judaism are also explained.

Apart from the interpretations of human corporeality and the methods of using it, the chapter devotes significant attention to its role in ceremonies and rituals. A crucial multi-faceted symbolic dimension referring to the bodies of the seculars and saints as well as the deceased and the relics is also discussed.

In addition to numerous examples of interpreting, shaping and engaging in religious practices, a reader will also find here many examples of theoretical narrations authored by classical and contemporary sociologists and anthropologists. These are, *inter alia*, Arnold van Gennep, Emil Durkheim, Max Weber, Mary Douglas, Randall Collins, Philip Mellor, Chris Shilling, and Bryan Turner.