

ZAFASCYNOWANIE METAFORĄ RELIGIJNĄ: SPORT I ZDROWIE

Ze społeczno-antropologicznego punktu widzenia, dziedzina religijna w społeczeństwach zachodnich jawi się obecnie jako pokawałkowana, rozproszona, niestała, złożona z różnych wierzeń, pełna reminiscencji, wspomnień, które są reinterpretowane w sposób całkowicie indywidualistyczny w zależności od okoliczności. Michel de Certeau¹ wykazał, że pokawałkowanie współczesnego chrześcijaństwa wiąże się bezpośrednio z zerwaniem tych więzów, jakie zespały w sposób stały wierzenia i praktyki: wiara chrześcijańska jawi się tym samym jako coraz słabiej zakotwiczona w pewnym zespole specyficznych zachowań. W tym kontekście interpretacyjnym nierzadkie są obecnie analizy ukazujące, iż coś z wiary chrześcijańskiej może nadal istnieć, ale nie w tych miejscach, o jakich zazwyczaj się myśli, są bowiem z reguły momenty jakby niejasne, rozproszone i mogą się pojawiać nie tylko w ekonomii czy polityce, ale także w estetyce, nauce, etyce, różnorodnych praktykach codziennych, itd. Jeśli jednak się przyjmie taką interpretację aktualnej rzeczywistości, trudne będzie chyba zachowanie przy życiu takiej analizy, która stawia wciąż ten problem na podstawie rozróżnienia pomiędzy polem religijnym a innymi polami społecznymi, czyli tej bardzo rozpo-
wszechnionej wśród socjologów sekularyzacji dyskryminacji funkcjonalnej. A przecież taka właśnie świadomość doprowadziła do tak częstego obecnie posługiwania się heurystycznymi instrumentami socjologii i antropologii religii w innych także sferach życia, zwłaszcza takich jak sport i zdrowie. Proponujemy w tym artykule krótką przechadzkę, jakby po odnośnikach wybranych publikacji, tymi drogami interpretacyjnymi.

¹ Por. M. de Certeau – J.-M. Domenach, *Le Christianisme éclaté*, Paris 1974.

1. Sport: moralność, wiara i ryt

Przypomnijmy najpierw, że w XIX wieku i w pierwszej połowie wieku XX pomiędzy sportem i moralnością istniało swoiste przymierze. Przyznany sportowi przywilej przez elitarny system wychowawczy angielskich *public schools*, a także różne sposoby rozpowszechniania idei Piotra de Coubertin², są wymownymi przykładami zespalania sportu z moralnością, czyli drogą, na której sportowa *performance* została pomyślana jako nowożytny sposób wyrabiana w sobie moralnych „muskulów” przez jednostkę. Chodziło przy tym nie tylko o moralność wzrostu cnót jednostki, ale także o moralność odrodzenia społecznego. Wychowanie fizyczne zdobyło sobie miejsce w tworzeniu idei zdrowia narodowego, jako praktyka dyscypliny cielesnej, regulowanie czasów wolnych, bariera strzegąca przed degeneracją obyczajów, zawór bezpieczeństwa wobec czyhających na człowieka bodźców seksualnych i chęci stosowania przemocy – w ascezie zdolnej przekazać danej jednostce umiejętność panowania na sobą, jako wyraz lepszego sposobu urzeczywistniania integracji społecznej³. Znane święta sportowe i zawody gimnastyczne były nie tylko rozrywką, ale miały rozpowszechnić obywatelskie wychowanie i ożywić kult ojczyzny oraz republiki. Igrzyska Olimpijskie odżyły na nowo w tym kontekście jako to uroczyste wydarzenie, w którym celebrytuje się cywilizację wzajemnego szacunku między narodami zgodnie z moralnością, która popiera zamiłowanie do (uczciwej) walki, sens wysiłku, solidarność i wyrzeczenie. Idąc po linii analizy typowej dla Durkheima, można by stwierdzić, że obrzędowość typowa dla ducha olimpijskiego odpowiada, w ramach tej właśnie analizy, konieczności tworzenia nowych ceremonii, które ożywią ten „palący ogień”, jaki wciąż podtrzymuje reprezentacje zbiorowe⁴.

Ten sam paradygmat pojawia się w niektórych próbach tłumaczenia różnych postaci sportu-widowiska-masowego; w tym kontekście natrafiamy bez trudu na ujęcia, które mobilizują (aktywizują) znaczenia lub/i wyznaczniki religijne. Zwłaszcza publikacje mające swój marksistowski rodowód dostrzegały w tej formie sportu jakąś nową formę religii (opium dla ludu), która ma uwiecznić wartości kapitaliz-

² Por. Y.-P. Bouloungne, *La vie et l'oeuvre pédagogique de Pierre Coubertin (1863-1937)*, Ottawa 1975.

³ Por. A. Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris 1991, s. 71-74.

⁴ Por. Ph.-A. Mellor – Chr. Schilling, *Lorsque l'on jette l'huile sur le feu ardent: sécularisation, „homo duplex” et retour du sacré*, *Social Compass* 45 (1998) nr 2, s. 297-320.

mu. W tym, podobnie zresztą jak i w innych typach interpretacji, tworzy się swoistą grę zastępstw (substytucji): mówi się o stadionach jak o betonowych katedrach, w których tłum doświadcza fuzji komunijnej, wyraża swój zachwyt wobec tych wyjątkowych istot, jakimi są sportowcy, wynaturza wrogię „poganina”⁵ Pojawiają się tutaj metafory religijne: przestrzeń wydzielona, ofiara, cud, wykroczenie, poranna lektura (*lectio*) dzienników i specjalistycznych przeglądów sportowych, nieporównywalne relacje z igrzysk sportowych, męczennicy, ikonografia dewocyjna, sprzedawcy świątynni, itd.⁶ Sama wymowa tych metafor nie prowadzi jednak bezpośrednio do traktowania sportu jako religii, która miałaby dać nam zbawienie⁷ Wyraża, co najwyżej, złożoną rzeczywistość sportu jako dramatyzacji zbiorowych widowisk i wierzeń, które pozwalają ludziom zapomnieć choć na chwilę o swej codzienności. Również chwała sportowa, jako swoisty wyraz dostojeństwa ludzkiego, tworzy super-ludzi w zestawieniu ze wspólną miarą indywidualności, przyczyniając się do oddawania czci wyjątkowości, duchowi współzawodnictwa, w nastawieniu do spektakularnej *performance* (co sprawia, że profesjonalizm staje się po prostu nieodzowny). I chociaż to utożsamianie się z gwiazdami sportu jest przeważnie efemeryczne, wystarcza przecież do tworzenia pewnego wzorca bardziej skutecznego awansu społecznego, także wtedy, a może nawet głównie wtedy, gdy ten bohater sportowy dzieli ze swoimi zwolennikami to samo pochodzenie społeczne⁸.

Powyższa analiza okazała się szczególnie owocna w przypadku piłki nożnej, czyli sportu, który w społeczeństwach europejskich i w Ameryce Południowej stanowi bardziej popularny przykład praktyki sportowej, która dramatyzuje zarówno rzeczywistość społeczną, jak i poczucie indywidualności. Wielka część interpretacji społeczno-antropologicznych podkreśla nie tylko wymiar wspólnotowy (stanowiący szczególne dopełnienie własnej tożsamości), ale także wymiar emocjonalny (doświadczenie wzruszeń), czyli nastawienia, jakie się pojawiają zazwyczaj w realizacji rytualnych wymiarów futbolu.

⁵ Por. J.-M. Brohm, *Les meutes sportives*, Nouvelles Études Anthropologiques (1993), 20-24.

⁶ Por. J. Birouste, *Pour une étude de l'aesthétique sportive*, w: *Anthropologie du sport*, Paris 1991, s. 179-184.

⁷ Por. P. Sansot, *Quel salut attendre du sport?*, w: C. Rivière – A. Piette (red.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris 1990, s. 59-75.

⁸ Por. A. Ehrenberg, dz. cyt., s. 66n i 69.

Paradygmat „tożsamościowy” pojawia się w interpretacji podanej przez M. Bernarda⁹, według którego futbol występuje obecnie jako następca święta ludowego, psycho-dramat wojny cywilnej, a dzięki pośrednictwu telewizji lub też na skutek odległości od stadionu staje się także upozorowaniem zdystansowania się i neutralizacji przemocy zbiorowej. To samo ukazuje również krótki lecz wymowny artykuł Marka Augé¹⁰, w którym autor utrzymuje, że futbol powinno się rozumieć w sposób znamieny jako rytuał: pewną konstrukcję kulturalną, która umożliwi symboliczne komunikowanie się pomiędzy uczestnikami i celebrowanie wartości uruchamiane przez aktorów. Antropolog ten opisał futbol jako wielki rytuał dzisiejszy, który – odmierzany regularnymi odstępami czasu i celebrowany w stałych godzinach – gromadzi miliony indywidualów przy tym domowym ołtarzu, jakim jest telewizor. Wielu „wiernych” uczestniczy w tym „nabożeństwie” bardzo intensywnie, naśladując gesty aktorów, wykrzykując, nawołując, podskakując, ucieleśniając jakby obrzędowo swe emocje, dzięki czemu pogłębia się także doświadczenie komunii „grupowej”; na stadionie mamy także samo doświadczenie zespolenia uczuć w rytmie nawoływania-śpiewu, w środowisku, które krzyczy, co daje możliwość przekraczania w pewien sposób psychiki indywidualnej (to spostrzeżenie Marka Augé może być zbliżone do ujmowania przez Durkheima świętości socjalnej).

Po tej samej linii idą propozycje dostrzegające w piłce nożnej inscenizowanie sakralizowanych wartości zbiorowych. Na przykład cytowane już studium Ehrenberga uwypukla fakt, że futbol głosi ideał równości, rozwiązując obrazowo sprzeczność pomiędzy równością zasady a nierównością faktu. Według tego autora, tylko cierpienie dla równości może uzasadniać popularność piłki nożnej: waloryzując równość uwarunkowań, indywidualną zasługę, wynik i sprawiedliwe współzawodnictwo, futbol wyraża scenariusz demokratyczny na sposób rozgrywki, która „winna być życiem dla każdego, o ile tylko jest sprawiedliwa”. Natomiast w swoim studium o piłce nożnej w Argentynie Eduardo P. Archetti¹¹ podkreśla także „społeczny” wymiar tego wydarzenia, ukazując, że futbol wytwarza to upragnione nostalgicznie poczucie wspólnoty, jakie zostało zagubione w życiu codziennym, odnawiając w uczestnikach poczucie równości.

⁹ *Le spectacle sportif*, w: Ch. Pociello (red.), *Sport et société*, Paris 1981, s. 353-360.

¹⁰ *Footvall, de l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse*, *Le Débat* 19 (1982), 59-67.

¹¹ *Place et fonctions du comique et du tragique dans le discours des supporters de football argentin*, w: *Anthropologie du sport*, dz. cyt., s. 18-31.

Christian Bromberger¹² uwypuklił ze swej strony fakt, że udział w widowisku futbolowym nie powoduje bynajmniej konieczności zasygnalizowania wspólnej przynależności (klubowej, lokalnej, regionalnej lub innej), chociaż wywołuje proces symbolizowania w specyficzny sposób tej zbiorowej egzystencji, jaka się ucieleśnia w zawodach i obejmuje drużyny. Proces ten jest – w optyce tego autora – z istoty swej obrzędowy, ale nie religijny, albowiem jawi się jako pozbawiony konfiguracji mitycznej, odniesienia do transcendencji lub soteriologii, a jego uczestnicy nie mają nawet świadomości uczestniczenia w jakimś obrzędzie, ich zaś idole są efemeryczni¹³ Charakteryzując tę niereligijną obrzędowość, Albert Piette¹⁴ podkreślił, że w przypadku wyzwania futbolu ryt satysfakcjonuje już w swej własnej realizacji, albowiem samo jego wypełnienie polega na wielkiej intensywności uczuciowej.

Również na poziomie emocji sytuuje się studium Jean-Michela Faure¹⁵, w którym akcent został położony na wymiarze uczestnictwa tłumu, a nie na zafascynowaniu heroicnością gestu sportowego. Widz idzie na stadion, aby brać udział w zbiorowym działaniu, które pozwala mu doświadczyć silnych wzruszeń, ale zawsze z nadzieją na zwycięstwo swego zespołu, dzięki któremu doświadczy sukcesu dokonanego wcześniej własnego wyboru. Ta teatralizacja wzruszeń zespala się w pilce nożnej jak najściślej z grą sportową, polegającą na dramatycznej konfrontacji dwóch drużyn, podczas której liczy się na potwierdzenie „naszej” wyższości nad „innymi” Dlatego też w swej refleksji nad „sakralnością laicką” wzmiankowany już A. Piette¹⁶ mówi właśnie o sakralności ludycznej, która się wyraża w całym systemie reguł mających kierować emocjami – nie tracąc przy tym z pola widzenia

¹² *Allez l'OM, Forza Juve*, Terrain 8 (1987), 8-41.

¹³ Nawet twierdząc, że futbol ma wymiar obrzędowy, a nie religijny, autor ten ulega wyraźnie zafascynowaniu jego metaforą religijną: „Wierni, którzy wyrażają swój zapal emocjonalny zgodnie ze ścisłą kodyfikacją gestów i zawołań; bractwa, które grupują bardziej gorliwych adeptów; oficjanci zaangażowani w realizację ofiary, która zespala wiernych w komunię; organizacja, klub rygorystycznie zhierarchizowany na wzór aparatu kościelnego; prawa miarodajne dla wszystkich pod nadzorem International Board; miejsce poświęcone kultowi, stadion, a w centrum boisko, miejsce oficjantów, którego nie mogą naruszać inni; regularny kalendarz liturgiczny z określonymi jasno punktami kulminacyjnymi w ciągu roku; teatralizacja relacji społecznych w całej tej przestrzeni (...); obowiązkowa obecność, podczas wielkich celebracji, przedstawiciele władzy w danym społeczeństwie, w oczekiwaniu na to, że poniesiona ofiara przyniesie, w sposób mimetyczny, zwycięstwo dobrych nad złymi, dobra nad złem, Nas nad Innymi” Dz. cyt., s. 35-36.

¹⁴ *Les religiosités séculières*, Paris 1993, s. 81.

¹⁵ *Rapports de pouvoir et pratiques sportives*, w: *Anthropolgie du sport*, dz. cyt., s. 42-49.

¹⁶ *Les religiosités séculières*, s. 66-69.

faktu, że kwestia wzruszeń jest podstawowa w „społecznym” kierowaniu sakralnością.

Nacechowaną wielką kompetencją *performance* sportową traktuje się często jako rytualizację lub teatralizację pewnego stylu typowego dla cywilizacji technokratycznej. Zaangażowanie ciała w sporcie można bowiem rozumieć jako konkretyzację tej mitologii postępu, która nadała treść czasom współczesnym. Jako *performance* przemysłowa, ciało wykazuje wolę opanowania świata, zgodnie z syntagmą: *citius, altius, fortius* (szybciej, wyżej, mocniej), odpowiadając w ten sposób współczesnemu ideałowi racjonalizacji; wyraża wolę ekspansji i potwierdzenia „siebie samego” wobec świata i nad światem, ambicję powiększenia dystansu pomiędzy sobą a innymi poprzez metodyczne wykorzystywanie określonych parametrów. Ostatecznie rzecz ujmując, sport niezwykle dochodowy będzie wyrażał, w tej optyce, wolę mocy/władzy, która się rodzi z walki o przewyżczenie radykalnej niekompletności egzystencjalnej, walki toczonej z nadzieją na zagojenie poranionego narcyzmu jednostki rozpluwającej się w kulturze masowej¹⁷ Podobnie jak to miało miejsce we wcześniejszych analizach społeczno-antropologicznych, powyższe prowokacje filozoficzne traktują sport jako wydarzenie zdolne sparodiować rzeczywistość przeżywaną, jako pewien sposób widzenia, który poddaje na nowo praktykowanie sportu pod władzę obrzędowości.

2. „Nowi duchowni”, zdrowie i zaprogramowana mitologia

To, co otacza religię, a więc zdrowie i medycyna, zakorzenia się już w najodleglejszych czasach ludzkiej kultury. Nie dziwi nas przeto, że możemy spotkać obecnie procesy heurystyczne, podobne do tych dawniejszych, w różnych dążeniach do wyjaśniania zdrowia jako pewnej konstrukcji symbolicznej – w kontekście współczesnej kultury zachodniej. Różni autorzy podkreślali już fakt, jakoby – także poza bardziej zwykłymi granicami płaszczyzny religijnej – zdrowie zajmowało miejsce szczególne w mitologiach współczesnych, stanowiąc pożywny grunt do dojrzewania „świeckich religijności” lub „sakralności laickich” Propozycje centrum Socjologii Protestantyzmu (Strasburg) w kwestii socjologicznego pytania dotyczącego klerykalizacji społecznego zadania zawodowców w zakresie zdrowia wpisują się w te

¹⁷ Por. C. De Vos, *Le sport peut-il résister au délire de la performance?*, Prevenir 34 (1998), 41-46.

właśnie ramy problemu¹⁸. Nie zamierzamy problematyzować w tym artykule samego pojęcia „nowych duchownych”, którym zajmowali się socjologowie wspomnianego centrum; chcemy jedynie zauważyć, jak się interpretuje pewne zjawiska wzajemnego przenikania się tych rzeczywistości na polu religijnym i na płaszczyźnie zdrowia.

Lekarz, zakotwiczony w etyce uważającej się za autonomiczną i będący zwolennikiem wiedzy zakazującej dopuszczenia (do zawodu) jakiegokolwiek „laika”, jawi się jako postać tym bliższa socjologicznej figurze „duchownego” (jako pośrednika sensu), im bardziej zdrowie wyzwala się ze swego tradycyjnego antonimu – „ból”. Rytualizując swoisty optymizm, działalność może się jawić jako zespolona z wartościami na pozór cielesnymi, związanymi z dobrobytem, czyli z terytorium nowej sakralizacji aksjologicznej, na którym piękno i przyjemność są zapewniane jako „zbawcze dobra” Renée C. Fox¹⁹ zwróciła uwagę na częstość posługiwania się akronimami i eufemizmami przy określaniu nieuleczalnych chorób, dzięki czemu rytualizuje się swoisty humor i inscenizuje naukowo własną niepewność lekarską.

Takie absolutyzowanie określonego rozumienia zdrowia zostało skatalizowane powiększeniem techniczno-naukowej zdolności medycyny. Jako przedstawiciel mitologii, który stara się zdystansować ból i śmierć, lekarz otrzymuje pewną misję i autorytet, które stara się podtrzymywać swoista specyfika porządku typowo symbolicznego: środowisko konsultacji medycznej, ezoteryczny język, biały strój, cały zestaw odpowiednich narzędzi, itd. Zwiększyły się ponadto możliwości interwencji medycznej w dwóch istotnych wymiarach antropologicznych, niezwykle ważnych w sferze sakralności: chodzi o (pro)kreację (genetyczną) i śmierć (*tanato-terapię*) – te dwa miejsca, w których debaty dotyczące ich poprawności religijnej mają wielki oddźwięk społeczny i są terenem sprzyjającym konkurencji w poszukiwaniu miejsca uprzywilejowanego dla manipulowania światopoglądami.

W kontekście społeczeństw zachodnich, nazywanych „zeświecczonymi”, można – jak podaje Pierre Bourdieu²⁰ – z powodzeniem mówić o przenikaniu i konkurowaniu działaczy społecznych, gdy chodzi o określanie nowych praktyk „troski o dusze” Konkretnie rzecz biorąc, odnotowuje pojawienie się nowych „zawodowców” od troski

¹⁸ Por. G. Vincent i in., *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasterurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève 1985.

¹⁹ *L'incertitude médicale*, Paris 1988, s. 19.

²⁰ *Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique*, w: G. Vincent i in., dz. cyt., s. 255-261.

psychosomatycznej, którzy „uprawiają moralność w przeświadczeniu, iż tworzą naukę”; są to: alternatywne sztuki medyczne, profesorowie gimnastyki i odpowiedniego wyrazu postawy cielesnej, nauczyciele różnych sztuk walki, takie czy inne przejawy szarlatanerii, astrologii, terapie wszelkiego rodzaju, mające udoskonalić ciało – jednym słowem praktyki, w których przełamuje się na nowo granice między religią a nauką, techniką a magią. W tym kontekście – stwierdza Bourdieu – dziedzina religijna rozplywa się poniekąd na wielkim polu manipulacji symbolicznej, gdzie wykład naukowy i pseudo-naukowe gnozy przekształcają wiedzę pozytywną w przekazy normatywne. Według Bourdieu, mamy tu do czynienia z prawdziwym terroryzmem naukowym w horyzoncie (rzekomego) obowiązku korzystania z przyjemności²¹.

Znamienne jest także ujęcie przez Gillesa Lipovetsky'ego²² „higienicznej gorączki nowych czasów demokratycznych”. Już w wieku XIX kroczyły obok siebie wysiłki związane z osobistą (i społeczną) higieną oraz plany uzdrowienia społecznego i moralnego, dając przy tym miejsce liturgii obowiązków indywidualnych, mającej podtrzymywać publiczną moralność. Ta troska o higienę przybiera wciąż na sile, ale nie wiąże się już teraz z celebrowaniem obowiązków jednostkowych. Po zerwaniu siatki tychże obowiązków higiena zależy już tylko od swych powiązań z dobrobytem i pragnieniem, wpisując się do rejestru intymnych przyjemności i do retoryki sensualistycznej, estetycznej i intymnej, a także w praktyki zwodzenia, miłości własnej, narcystycznego dobrego samopoczucia. Obsesyjna troska o formę, wielka potrzeba uprawiania sportu i biologicznego podtrzymywania siebie, przeróżne odnowicielskie kremy, reżymy dietetyczne i produkty *light* – stanowią część egocentrycznego kultu zdrowia, który zastąpił em-

²¹ Por. tamże, s. 257-259. Podobne ujęcie krytyczne spotykamy w analizie politycznej, podanej przez J.-M. Brohma (dz. cyt.), który broni opinii, według której refleksje na temat leczących właściwości sportu stanowią grunt podatny na usprawiedliwienie sportu wy-czynowego (w którym doświadcza się właśnie skutków przeciwnych do tych rzekomo leczniczych). Autor ten głosi bez ogródek, że sama instytucja sportu stała się już przedsięwzięciem śmiercionośnym; w przeciwieństwie bowiem do głoszonych oficjalnie celów (dobrobyt, odpowiednia forma fizyczna, równowaga, zdrowie) zajęcia sportowe, starając się negować śmierć afirmowaniem życia (młodość, dynamizm), prowadzą ostatecznie do poddawania ciała granicom wytrzymałości w niepojętej zupełnie logice zaprogramowanego oficjalnie i uzasadnianego społecznie samo-pożerania. W ten sposób wzmiankowany tu autor stał się jednym z bardziej zdecydowanych bojowników walczących z tzw. „ideologią sportową”, którą opisuje jako prawowierność w wychwalaniu sportu, przekazywaną wszelkimi możliwymi kanałami kształtującymi opinię publiczną.

²² *Le crépuscule du devoir*, Paris 1992.

fatyczną świadomość godności. Ta neo-higiena zastąpiła starożytny rygorizm, umożliwiając przy tym jednak większą kontrolę społeczną za pomocą „technik ciała zdrowego i silnego” i powiększając narcystyczny niepokój. Funkcja Państwa jest tu bardzo umiarkowana: po upadku wielkich projektów odnowy społecznej i moralnej pozostaje mu tylko administracyjne zarządzanie zdrowiem.

Ta sama post-moralna logika zarysowuje się w dzisiejszym zamiłowaniu do sportu. Lipovetsky starał się ukazać, że zamiłowanie to zrezygnowało już z idei cnotliwości moralnej, aby się wyrażać coraz bardziej w trosce o zadowolenie, przyjemność, emocje i doświadczenie samego siebie. Autor ten zwraca szczególną uwagę na te praktyki sportowe, które moglibyśmy zespolic w obszernym zbiorze: sport-odpoczynek, sport-zdrowie, sport-wyzwanie. W odkrywaniu kapitału-ciała, wewnętrznej równowagi, lepszego *look*, wysiłek sportowy nie zabiega o jakąś cnotliwą (szlachetną) transcendencję, lecz jedynie o samo-konstruowanie się *à la carte* narcystycznej jednostki wpisanej w system, w którym różne sporty, stające się obecnie modą, i produkty sportowe czynią z indywidualów sportowych zwyczajnych konsumentów. Jest to więc – jak stwierdza Lipovetsky – era sportu „zdemoralizowanego”²³

Bardziej ambitną krytykę rozwinął Lucien Sfez²⁴. Analizując program społecznych ujęć ciała i zdrowia, autor ten dostrzega w samym wyartykułowaniu trzech wielkich projektów naukowych pojawienie się nowego mitu: „doskonałego zdrowia”. Projekty HUGO (*Human Ge-*

²³ Jawi się ponadto dosyć wyraziście w wielu wyczynowych i ryzykownych praktykach sportowych wymiar zdecydowanie indywidualistyczny. Por. D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris 1990; U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, London 1992. W grze, w której wchodzi na scenę własne ryzyka codzienne, jednostka nie dokonuje w pierwszym rzędzie rekonstrukcji tożsamości „grupowej”; raczej w sposób uregulowany konfrontuje się dramatycznie z ograniczeniem – którym może być równie dobrze śmierć – w swym cielesnym zderzeniu się z naturą, doświadczając przy tym samej głębi przepaści, chociaż w sposób kontrolowany (to doświadczenie fizycznej granicy zdaje się zastępować granice sensu, jakie regulował ongiś wymiar społeczny). Antropologia ryzyka uwypukla fakt, że jednostki starają się często o symboliczny kontakt ze śmiercią, aby móc uznać i potwierdzić siebie w kontekście rozwiązania bardziej podstawowych więzi społecznych i wzbudzić na nowo chęć do życia; to symboliczne współdziałanie, w którym jednostka spotyka się ze śmiercią, rozwija w niej upodobanie do życia i daje jej obraz siły, którą neguje jej codzienność. W tym numinotycznym doświadczeniu strach, czyli *tremendum*, jest miejscem przejścia (ucieczki od świata), do którego dana jednostka powraca, zrekonstruowana w swej tożsamości osobowej – *je joue donc je suis* (gram, więc jestem). W tym indywidualnym rycie przejścia aktor doświadcza siebie samego; dlatego też David Le Breton mówi o intymnym fabrykowaniu świętości.

²⁴ *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris 1995.

nome Organization)²⁵, *Biosphere Two*²⁶ i *Artificial Life*²⁷ ucieleśniły bowiem wielką utopię z końca minionego wieku: super-ludzkość u kresu planety. Ta najnowsza utopia, którą Sfez nazywa „bio-eko-religią”, oznacza czas zaniku refleksji nad post-modernizmem. Po dwóch tenorach myśli słabej, względnie kresie meta-narracji, pojawiają się nowe wypowiedzi przybierające postać „naukowych”: bio-eko-technologiczne (lub z zakresu technologii ciała), według których życie zdąża do ograniczenia się do samego tylko procesu informacji. Przechodząc od ciała jednostki do ciała planety, kształtują się obecnie nowe utopie, które się opierają na biosferycznych koncepcjach życia, a są nimi ponownie: Moc (Władza) i Historia. Rozum nie pochodzi już z wysoka – od Boga lub Państwa; ale nie pochodzi też z dołu – od Ludu, który widzi światła; wywodzi się natomiast z tych dwóch wielkich laboratoriów, bez których niemożliwe byłoby Wielkie Zdrowie.

Według Sfeza, ten nowy paradygmat rozwinął się w społeczeństwie, w którym informacje o zdrowiu znajdują różne drogi cyrkulacji, zmierzając do ujednoczenia praktyk indywidualnych. Dziedzicząc rysy idealno-typiczne starożytnych przepowiedni o nieśmiertelności, te nowe utopie mają na uwadze ciało doskonałe, wolne od ewentualnych boleści (niezależnie od tego, czy to będzie ciało ludzkie, czy też ciało-planeta), w ramach, w jakich świat i jednostka zlewają się razem w projekcie – i to właśnie dążenie do Doskonałego Zdrowia Sfez nazywa „bio-eko-religią”. Kiedy zaś wpisuje takie nastawienia w płaszczyznę politycznej analizy utopii, nie przestaje dostrzegać, iż są one wyraźnie odmienne od utopii klasycznych. Utopie zmieniły jedynie „szyfr”. Od klasycznej narracji utopijnej przeszło się obecnie do wielkich powszechnych projektów utopijnych, w których osiągnięcia technologiczne nie są już środkiem, ale prawdziwym postępem. Utopia przestaje bowiem ukazywać jakąś rzeczywistość krytykowaną, aby dać miejsce rzeczywistości konstruowanej. Nie jest też już jakimś lekarstwem, względnie odnową natury, o co obecnie tak bardzo się staramy,

²⁵ Od 1988 r. zespala ponad trzydzieści krajów z Unią Europejską na czele w badaniach nad strukturą ludzkiego DNA, opracowując coś, co można by nazwać „mapą” genomu ludzkiego.

²⁶ Jest to operacja północnoamerykańska, która umieściła w wielkich szklanych hangarach na dwuletnią obserwację zasadnicze istoty żywe: trzy tysiące gatunków zwierzęcych i roślinnych oraz osiem ludzkich.

²⁷ Projekt Santa Fé Institute zmierzający do zainstalowania w komputerach całych populacji sztucznych bytów w poszukiwaniu jakiejś syntezy pomiędzy organizmem żywym a maszyną oraz ujednoczonej wizji natury i społeczeństwa.

lecz (prze)pisaniem determinacji, wyniesieniem ponad naturę, w trosce o Człowieka doskonałego, który się znajdował u naszych początków. Jako projekt, stara się uwzględnić swe uwarunkowania możliwościowe, neguje fikcję, inwestuje w rygor, programuje i zapowiada. Zgodnie jednak z krytycznym jej odczytaniem przez Sfeza, sam ten jej dystans w odniesieniu do klasycznych utopii bynajmniej nie przeszkadza, byśmy mogli odkryć w tych nowych utopiach jeden z najstarszych mitów ludzkości: wiarę w nadejście świata bez zła, bez nieczystości i bólu; jednym słowem: świata bez żadnej sprzeczności.

Zakończenie

Można w końcu powiedzieć, że to przenikanie znaczeń i rzeczywistości religijnych do interpretacji symbolicznych światów kultury współczesnej ukazuje cały zespół trudności i dwuznaczności, tkwiących w aktualnych społeczno-antropologicznych lekturach religii w społeczeństwach późno-współczesnych. Mówi się o „wieży Babel socjologicznych definicji religii”: obraz właściwy, kiedy się przegląda najnowszą bibliografię²⁸, jeśli nawet skoncentrujemy się tylko na znanej dychotomii, która przeciwstawia określenia substancjalne lub wyłączne (ekskluzywne) funkcjonalnym lub inkluzywnym definicjom religii²⁹. Niewłaściwe byłoby ocenianie w tym kontekście całego zespołu problemów epistemologicznych, jakie wywołała ta dyskusja; niemniej wypada podkreślić, że uciekanie się do znaczeń i ujęć religijnych w wyjaśnianiu takich zjawisk, jak sport czy zdrowie, znajduje niezbyt przyjazny grunt w ramach tych perspektyw teoretycznych, które traktują *sacrum* jako pojęcie szersze od religii. Niesłychane zróżnicowanie sakralności narzuca samo przez się stopniowe „pozbawianie treści” tego pojęcia, które wymaga już jakichś dalszych dopowiedzeń: *sacrum* religijne, *sacrum* polityczne, *sacrum* społeczne, itd. Nie potrzeba chyba dodawać, iż sam ten fakt przyczynił się już do erozji pojęcia religii, które zostało poniekąd przeniesione na płodny i rozległy teren analogii: „religia niewidzialna”, „religijności ludowe”, „sakralności świeckie”, „jakby-

²⁸ Por. np. J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris 1972; J. Maisonneuve, *Les rituels*, Paris 1988; A. Piette, *La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain*, w: C. Rivière – A. Piette (red.), dz. cyt., s. 203-241; tenże, *Le mode mineur de la réalité*, Louvain 1992; C. Rivière, *Les rites profanes*, Paris 1995; M. Caillat, *Sport et Civilisation. Histoire critique d'un phénomène social de masse*, Paris 1996; tenże, *Le mythe du sport-remède*, Prevenir 34 (1998), 5-12.

²⁹ Por. A. Teixeira, *Entre o crepúsculo e a aurora. Modernidade e Religião*, Lisboa 1997.

-religie”, „religijności mimetyczne”, „religijności metonimiczne”, „religijności metaforyczne” (Po śmierci Mircea Eliade „religiolodzy” stali się jakby bardziej bezsilni wobec tego zjawiska rozproszenia hermeneutycznego).

W sytuacji tak wielkiej niestalości teoretycznej można co najmniej przyjąć, że pojęciowość – złożona już w ofercie na terytorium społecznych nauk religii – jawi się jako skuteczne narzędzie heurystyczne w pojmowaniu niektórych podstawowych wymiarów symbolicznej konstrukcji rzeczywistości społecznej. Takim, jak się wydaje, jest właśnie przypadek sportu i zdrowia, skoro w tej ekonomii wierzeń odkrywa się szeroki zestaw zainteresowań, które stają się pożywką dla nowych mitologii – już nie jako te społeczne utopie z XIX wieku, ale na sposób najnowszych ujęć ułożenia/ukształtowania ciała, które się wpisują w szarzyznę życia codziennego, w „performatywne” idee, w postacię sakralności społecznej lub w utopie, które ożywiają nowe projekty bio-eko-technologiczne.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC