

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

DOI: 10.34813/ptr1.2021.11

Formy ucieleśnienia w religii przeżywanej

Forms of embodiment in lived religion

Abstract. The article discusses various forms of embodiment in lived religion and different ways of studying them. It focuses on three approaches to embodiment: the study of religious subjectivity that involves experiencing one's own body, the study of shared cultural representations of the body, and the study of determinants that change body states and thus influence religious thought and behavior. It is argued that embodiment in lived religion does not just mean that the body is at the center of religious life. Embodiment manifest itself in all dimensions of religious life from ritual behavior to ineffable religious experience. It is most clearly seen in everyday religious activity that forms the core of lived religion.

Keywords: lived religion, embodiment, body, religious experience, cognition

Zarówno religia przeżywana, jak i ucieleśnienie w religiach należą obecnie do pojęć szeroko stosowanych w badaniach nad religiami. Ale nie zawsze tak było. Dominujące wyobrażenia o religii, przynajmniej od czasu wczesnej nowożytności, opierały się na marginalizacji cielesnego wymiaru doświadczenia religijnego oraz podkreślanii drugorzędności religii przeżywanej. Tendencje takie miały odzwierciedlenie w tych wszystkich definicjach religii, które akcentują wierzenia i przekonania, natomiast spychają na margines praktyki

ucieleśnienia. Przyczyn tej marginalizacji dopatrywano się m.in. w zmianach myślenia o religii, które następowały pod wpływem ruchów reformacyjnych w świecie chrześcijańskim. Zarówno religia przeżywana, jak i religia ucieleśniona postrzegane były jako zjawiska nieistotne, „nieczyste”, nienormatywne, a nawet niebezpieczne (McGuire, 2007, s. 189). Towarzyszyła temu marginalizacja codziennego życia religijnego oraz skłonność do ujmowania religii w ogóle raczej przez pryzmat wierzeń niż praktyk. W znacznej mierze takie rozumienie religii utrzymało się do czasów współczesnych, jednak nowe podejścia w badaniach nad religiami, stosowane m.in. w obrębie antropologii, nauk kognitywnych czy fenomenologii, zwróciły uwagę na szczególną rolę ucieleśnienia w religii.

Przez religię przeżywaną rozumiem wszystkie te doświadczenia, przekonania i zachowania religijne, które stanowią część codziennego życia zwyczajnych ludzi religijnych (Ammerman, 2007; Orsi, 2010; McGuire, 2008). Jest to religia osadzona w życiu codziennym i przejawia się w różnych formach codziennej aktywności. Użycie tego terminu ma na celu zwrócenie uwagi na pozainstytucjonalne formy życia religijnego oraz wskazanie różnic między rzeczywistym doświadczeniem religijnym a zbiorem usankcjonowanych przekonań i praktyk religijnych (McGuire, 2008, s. 12; Pawlik, 2019, s. 80). Choć w oczywisty sposób religia przeżywana może wykraczać poza ramy instytucjonalne poszczególnych wyznań religijnych, nie oznacza to, że jest ona zjawiskiem jedynie subiektywnym. Przeciwnie, podtrzymywanie subiektywnej rzeczywistości religii wymaga wsparcia społecznego. Jednocześnie niesłuszne jest twierdzenie, że religia instytucjonalna i religia przeżywana wykluczają się, ponieważ religia życia codziennego może realizować się w kontekście instytucjonalnym, a także znajdować się pod wpływem religii instytucjonalnej.

Badacze religii przeżywanej są zwykle krytycznie nastawieni wobec ujmowania religii jako abstrakcyjnej kategorii (Knibbe, Kupari, 2020, s. 158). Podobnie jak wielu innych religioznawców, wskazują na zachodnie i teistyczne źródła pojęcia religii. Stosowanie ukształtowanego pod wpływem tradycji chrześcijańskiej pojęcia religii może z góry wykluczać pewne doświadczenia, przekonania i zachowania ze zbioru zjawisk religijnych. W badaniach religii przeżywanej konstruowanie pojęcia religii dokonuje się raczej poprzez analizę potocznego rozumienia religii. Pojęcie to wyłania się z działań i interpretacji dokonywanych przez ludzi religijnych.

Pojęcie ucieleśnienia jest w literaturze różnie rozumiane i na różne sposoby rozwijane w wielu dyscyplinach naukowych. W idei ucieleśnienia zwykle nie chodzi tylko o to, że stany umysłowe znajdują się pod wpływem stanów cielesnych. Procesy zachodzące w ciele składają się raczej na procesy umysłowe (Klocová, Geertz, 2019, s. 78). Ciało jest do tego stopnia istotne, że nie można

mówić o umyśle i procesach umysłowych w oderwaniu od ciała. Podejścia akcentujące zjawisko ucieleśnienia procesów umysłowych podważają, jeszcze niedawno rozpowszechniony, dualizm ciała i umysłu; nie traktują ciała i umysłu jako oddzielnych systemów wchodzących w interakcję, lecz proponują model umysłu ucieleśnionego.

Istotna rola ucieleśnienia w religii wynika z faktu, że każda religia obejmuje takie działania jednostkowe i zbiorowe, które angażują ciało. Istotna jest nie tyle sama obecność ciała w praktykach religijnych, ile konsekwencje, jakie owa obecność ma dla rozumienia różnych przejawów życia religijnego. Ponieważ ucieleśnienie dotyczy wszystkich wymiarów życia religijnego – doświadczeń, przekonań, narracji, rytuału, etyki – religioznawstwo nie może się obyć bez badań nad ciałem i nad zjawiskiem ucieleśnienia (Cave, Norris, 2012, s. 2; Jonkers, Sarot, 2013). Należy podkreślić, że ucieleśnienie dotyczy nie tylko tych przejawów życia religijnego, które w widoczny sposób angażują ciało, jak np. działania rytualne, ale także takich zjawisk, jak abstrakcyjne spekulacje teologiczne czy trudne do wyrażenia doświadczenia mistyczne.

Ucieleśnienie nie jest zjawiskiem jednorodnym, przybiera rozmaite formy i może być badane na różne sposoby. Obejmują one zarówno doświadczenie własnego ciała i doświadczenie świata przez pryzmat ciała, jak i zobiektywizowane kulturowe reprezentacje ciała oraz determinanty, które zmieniając ciało – jego fizjologię czy anatomię – mają wpływ na subiektywne stany podmiotu. Wymienione wymiary cielesności z pewnością nie wyczerpują złożonej natury ucieleśnienia, ale mogą stanowić podstawę wyodrębnienia głównych kierunków badań nad ucieleśnieniem w religii przeżywanej. Pierwszy sposób badania korzysta z metody fenomenologicznej i ujmuje ucieleśnienie z punktu widzenia świadomości religijnej. Drugi koncentruje się na rozpowszechnionych i wspólnie podzielanych wyobrażeniach o ciele. Trzeci sposób badania skupia się na ciele jako przedmiocie, które podlega różnym uwarunkowaniom, zaś znajomość tych uwarunkowań przyczynia się do wyjaśnienia ważnych aspektów życia religijnego. O ile rezultatami pierwszego sposobu badania ucieleśnienia są zwykle opis i interpretacja różnych form ucieleśnienia (np. ucieleśnienie w doświadczeniu religijnym, języku religijnym czy w działaniach rytualnych), drugiego zaś interpretacja idei, przekonań i artefaktów, o tyle trzeci typ badań nad ucieleśnieniem próbuje wyjaśnić zjawiska religijne w kategoriach cielesnych, wskazując na cielesne uwarunkowania doświadczenia, myślenia i zachowania religijnego. W literaturze poświęconej ucieleśnieniu w religii te trzy sposoby badania często nie są rozróżniane. Mogłoby się wydawać, że tylko pierwszy typ badań jest istotny dla religii przeżywanej, jednak dwa pozostałe typy są nie mniej ważne. Chociaż przeżywanie własnej cielesności jest punktem wyjścia w badaniach nad religią przeżywaną, to przeżycia cielesności

znajdują się pod silnym wpływem kultury oraz wewnętrznego i zewnętrznego środowiska. Bardziej precyzyjne określenie tych trzech podejść oraz odwołanie się do przykładu doświadczenia religijnego pozwoli dostrzec nakładanie się na siebie różnych wymiarów ucieleśnienia.

Pierwsze podejście koncentruje się na subiektywnym doświadczeniu ucieleśnienia. Są to przede wszystkim doświadczenia własnego ciała w interakcji ze światem zewnętrznym. Szczególną rolę odgrywają tutaj procesy percepcyjne. Tego rodzaju badania nad doświadczeniem ciała przyjmują zwykle perspektywę fenomenologiczną. Podejście fenomenologiczne jest szczególnie bliskie badaczom religii przeżywanej (Knibbe, Kupari, 2020, s. 161), ponieważ pozwala ująć religijne ucieleśnienie od strony przeżywającego podmiotu. Metoda fenomenologiczna umożliwia wgląd nie tylko w religię przeżywaną, lecz także w ciało przeżywane, tj. doświadczenie ciała jako podmiotu doświadczenia. Istotny wpływ na kształtowanie się podejścia fenomenologicznego w badaniach nad ciałem i ucieleśnieniem miała koncepcja zaproponowana przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego (2001).

Drugie podejście głównym przedmiotem zainteresowania czyni kulturowe wyobrażenia o ciele. Wyobrażenia te mają charakter intersubiektywny, choć ich występowanie jest ograniczone czasowo i przestrzennie. Obserwuje się istotne różnice kulturowe w zakresie wyobrażeń o ciele. Poszczególne tradycje religijne same mają zdolność wytwarzania wspólnie podzielanych wyobrażeń o ciele. Przykładowo różnice między tradycjami religijnymi dotyczą waloryzacji ciała z religijnego punktu widzenia (negacja bądź afirmacja), przy czym waloryzacja ta może ulegać zmianie na przestrzeni dziejów. Do wyjątków nie należy też zróżnicowanie typów reprezentacji i waloryzacji ciała w obrębie danej tradycji w tym samym czasie. Tradycja chrześcijańska byłaby dobrym przykładem takiego zróżnicowania. Kulturowe, w tym religijne, reprezentacje ciała i wyobrażenia o ciele przyjmują postać zobiektywizowanych wytworów ludzkich działań, takich jak np. teksty czy reprezentacje wizualne. Niewątpliwie tak rozumiane wyobrażenia stanowią przedmiot zainteresowania badaczy religii przeżywanej, gdyż mają istotny wpływ na kształtowanie się subiektywnego doświadczenia cielesności. Doświadczenie własnego ciała pozostaje pod wpływem kulturowych wyobrażeń o ciele. W praktyce religijnej intersubiektywne reprezentacje ciała mogą mieć charakter normatywny, ponieważ normują techniki posługiwania się ciałem oraz waloryzację ciała.

W trzecim podejściu ciało jest ujmowane w sposób zobiektywizowany, niezależnie od przeżywania własnego ciała oraz od różnych wyobrażeń kulturowych. Tak rozumiane ciało jest przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych. Zależy ono od wielu uwarunkowań, których zmiana prowadzi nie tylko do zmiany w obrębie ciała (np. ukłucie uszkadza naskórek), ale także

do zmiany w obrębie świadomości (np. odczucie bólu). Nie chodzi przy tym jedynie o zmiany świadomości ciała, lecz o wszelkie zmiany świadomości. Niektóre zmiany w obrębie ciała sprzyjają indukowaniu doświadczeń, którym przypisywana jest wartość religijna. Umiejętność kontrolowania niektórych uwarunkowań pozwala wypracować techniki indukowania doświadczenia religijnego. Są to zarówno techniki oparte na użyciu substancji chemicznych, które powodują zmiany przewodnictwa w mózgu, jak i rozmaite techniki behawioralne, umożliwiające zmianę świadomości poprzez odpowiednią zmianę zachowania. Badania nad religią przeżywaną nie koncentrują się wprawdzie bezpośrednio na naturalnych uwarunkowaniach ciała, jednak ich znajomość jest niezbędna do rozumienia zamierzonych działań mających na celu zmianę świadomości.

Te trzy zarysowane podejścia nie określają wszystkich możliwych sposobów badania ucieleśnienia w religii, a do tego nie wykluczają się nawzajem. Badanie zachowania religijnego wymaga zastosowania wielu podejść, uwzględniających różne wymiary życia religijnego. Konieczność uwzględnienia wielu wymiarów jednocześnie dotyczy również form ucieleśnienia w religii przeżywanej. Przykład ucieleśnienia w doświadczeniu religijnym pokazuje, na czym polega konieczność wielowymiarowego badania tego zjawiska. Punktem wyjścia w takich badaniach jest tekst będący sprawozdaniem z doświadczenia religijnego. Dostęp do doświadczenia nie jest bezpośredni, lecz dokonuje się za pośrednictwem tekstu. Tekst umożliwia dostęp do przeżyć religijnych doświadczającego podmiotu, ale przeżycia te są już zinterpretowane w oparciu o wiedzę posiadaną przez ten podmiot. Zawarte w tekście metafory zakotwiczone doświadczenie religijne w ciele doświadczającego podmiotu nie czerpią jedynie z subiektywnych przeżyć dotyczących własnego ciała, ale również z dostępnych w danej kulturze wyobrażeń o ciele. Już sam język jako medium, za pomocą którego przeżycia religijne są wyrażane, może narzucać rozpowszechnione w kulturze wyobrażenia (Sztajer, 2009). Interpretacja doświadczenia religijnego wymaga wzięcia pod uwagę zarówno subiektywnego, jak i kulturowego wymiaru tego doświadczenia. W tym miejscu jednak badanie się nie kończy, ponieważ doświadczenie religijne może być nie tylko interpretowane, ale także wyjaśniane w oparciu o wiedzę dotyczącą – mówiąc najogólniej – cielesnych determinant stanów umysłowych. W kilku ostatnich dekadach poczyniono znaczne postępy w badaniu neuronalnych uwarunkowań doświadczenia religijnego oraz w badaniu technik, które umożliwiają indukowanie i kontrolowanie tego doświadczenia (Schjoedt, 2009).

Ucieleśnienie odgrywa kluczową rolę w religii przeżywanej. Podkreślają to badacze religii przeżywanej, którzy koncentrują się bardziej na praktykach niż na przekonaniach i tekstach religijnych. Zdaniem Davida Morgana religię

przeżywaną można rozumieć jako zbiór realizowanych w horyzoncie życia codziennego praktyk angażujących ciało. Są to rozmaite praktyki mówienia, widzenia, śpiewania, jedzenia, a także rytuały (Morgan, 2010, s. 18). Z tej perspektywy ucieleśnienie może być rozumiane szeroko i obejmować nie tylko ciało, ale również materialne środowisko, w którym działa jednostka. Podobnie Meredith McGuire ujmuje cielesność jako nieredukowalny wymiar religii przeżywanej. „Na religię przeżywaną składają się praktyki podejmowane w celu zapamiętywania, współdzielenia, odgrywania, dostosowywania i tworzenia opowieści, którymi żyją ludzie. Religia przeżywana powstaje dzięki praktykom, które ludzie stosują do przekształcania tych opowieści w codzienne działanie. Zwyczajne, konkretne istnienie, zwłaszcza zaś ludzkie ciało, stanowi kwintesencję tych znaczących praktyk. Ludzkie ciała są istotne, ponieważ owe praktyki – również te wewnętrzne, jak kontemplacja – angażują ludzkie ciało nie mniej niż ludzki umysł czy ludzkiego ducha” (McGuire, 2008, s. 118). Ciało znajduje się niejako w centrum religii przeżywanej, ponieważ rzeczywistość życia codziennego odgranicza możliwość abstrahowania od cielesności, tworzenia wyspecjalizowanych dyskursów, które pomijają jednostkowe przeżycia.

Uprzywilejowanie kategorii praktyki religijnej w badaniach nad religią przeżywaną nie oznacza, że doświadczenia, przekonania czy opowieści religijne schodzą na dalszy plan, ponieważ także one mogą być rozumiane jako praktyki. Niezależnie od tego, jakimi kategoriami posługują się badacze religii przeżywanej, ucieleśnienie dotyczy wszystkich zasadniczych wymiarów życia religijnego. Myślenie religijne oraz doświadczenie religijne są ucieleśnione w nie mniejszym stopniu niż działania w widoczny sposób angażujące ciało.

Ciało stanowi nie tylko narzędzie używane w działaniach rytualnych oraz religijnie waloryzowanych działaniach w obrębie rzeczywistości życia codziennego, ale także istotne źródło religijnych przeżyć i konceptualizacji. Oznacza to, że doświadczenie i myślenie religijne również są ucieleśnione. Nawet zdawałoby się najbardziej nieuchwytnie i niewypowiadalne doświadczenia religijne oraz najbardziej abstrakcyjne pojęcia mogą być wyrażone w kategoriach cielesnych. Metaforyka opisów przeżyć mistycznych stanowi dobry przykład takiego zakorzeniania nieokreślonych doświadczeń w ciele. Przykładowo traktowanie ciała jako więzienia, jako źródła zgubnych pokus czy bezwartościowej powłoki nie przeszkadzało wielu mistyczkom chrześcijańskim w opisie głębokich doświadczeń religijnych w kategoriach zmysłowych. Zjawisko takie jest wprawdzie w religiach powszechne, ale mistykę chrześcijańską przedstawiano zwykle jako doświadczenie przekraczające zmysłowy świat. Mistyk miał obcować ze światem transcendentnym, a więc bezcielesnym. Tymczasem w wielu pismach mistyków cielesność wydaje się osią, wokół

której dokonuje się konceptualizacja transcendentnego przedmiotu doświadczenia.

Podobną tendencję można zaobserwować w odniesieniu do języka specjalistów religijnych, którzy wytwarzają zracjonalizowane systemy przekonań. Dotyczy to tych form dyskursu teologicznego, które operują pojęciami abstrakcyjnymi. Dopóki tego rodzaju dyskurs teologiczny nie wykracza poza ramy specjalistycznej mowy religijnej, funkcjonuje względnie autonomicznie, w separacji od codziennej mowy religijnej. Natomiast z chwilą, gdy abstrakcyjne pojęcia teologiczne mają być zastosowane do interpretacji doświadczenia codziennego, wymagają one przełożenia na język bardziej konkretnych doświadczeń. Również w tym przypadku z pomocą przychodzą metafory religijne, które to, co abstrakcyjne, zakorzeniają w tym, co konkretne. Przykładem takiego przeniesienia może być ujmowanie abstrakcyjnie rozumianego Boga – istoty posiadającej w tradycji chrześcijańskiej takie atrybuty, jak nieskończoność, wszechobecność, wszechwiedza – jako kochającego ojca, a więc istoty uchwytnej w codziennym doświadczeniu.

Badania nad myśleniem religijnym w kontekście życia codziennego wskazują na skłonność ludzi religijnych do zastępowania abstrakcyjnych pojęć istot nadprzyrodzonych pojęciami konkretnymi (Barrett, 1999). Odpowiadają temu konkretne wyobrażenia religijne oraz reprezentacje wizualne. Skłonność ta prowadzi często do antropomorfizacji, tj. przypisywania cech ludzkich istotom nadprzyrodzonym, przy czym do cech ludzkich należą zarówno cechy fizyczne, jak i psychiczne. Przykładowo istota nadprzyrodzona pojmowana jako interlokutor wyobrażana jest jako osoba posiadająca zdolności komunikacji (np. rozumie mowę, w której zwraca się do niej wyznawca), postrzegania, odczuwania, a zarazem wyobrażana jest jako istota fizyczna, zajmująca miejsce w przestrzeni, istniejąca w czasie, przybierająca konkretną postać. Innymi słowy, jest wyobrażana jako istota posiadająca liczne ograniczenia, które są przypisywane cielesnym osobom, ale nie są przypisywane abstrakcyjnie ujmowanym istotom nadprzyrodzonym. Sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu w trybie szybkiego przetwarzania informacji wymusza „ucieleśnienie” istoty nadprzyrodzonej, to znaczy reprezentowanie jej jako podobnej do człowieka istoty cielesnej.

Ciało w religii może być wreszcie przedmiotem, na którym skupia się uwaga i które jest waloryzowane religijnie. Podstawą takiej waloryzacji jest generalna postawa wobec ciała, która może przybierać formę akceptacji, negacji, a także prowadzić do religijnie motywowanych i racjonalizowanych modyfikacji ciała. Dopuszczalność modyfikacji ciała zależy z kolei od tego, czy jest ono postrzegane jako raz na zawsze dane, czy też jako przekształcalne (LaFleur, 1998, s. 38). Ciało postrzegane jako „dane” (przez boga, los, przypadek) jest

przedmiotem akceptacji (lub odrzucenia), natomiast ciało przekształcalne może być poddawane różnym modyfikacjom – od ćwiczeń umysłowych zmieniających postrzeganie ciała po głęboką ingerencję w ciało.

Ucieleśnienie w religii przeżywanej dotyczy nie tylko typowo religijnych działań, takich jak modlitwa czy składanie ofiary. Religia przeżywana tworzy się i rozwija na styku religii i życia codziennego. Należą do niej zatem religijne waloryzacje zwyczajnych, codziennych sposobów posługiwania się ciałem. Termin „sposoby posługiwania się ciałem” (fr. *techniques du corps*) zaproponowany przez Marcela Maussa (2001) stanowi dobry punkt wyjścia do badań nad formami ucieleśnienia w religii przeżywanej, ponieważ oznacza właśnie używanie ciała jako narzędzia w rzeczywistości życia codziennego. Mauss wymienia rozmaite techniki posługiwania się własnym ciałem w społecznościach ludzkich; należą do nich sposoby spania, jedzenia, poruszania się, komunikowania, pielęgnacji itp. W przekonaniu Maussa ciało można potraktować jako najbardziej podstawowe narzędzie, którym posługuje się człowiek, jako przedmiot, a zarazem jako środek techniczny (Mauss, 2001, s. 397). Codzienne czynności angażujące ciało i będące przejawem zinternalizowanych technik używania ciała stają się religijnie znaczące z chwilą, gdy zostaną religijnie zwaloryzowane. Z drugiej strony poszukiwanie religijnych znaczeń i doświadczeń w życiu codziennym, charakterystyczne współcześnie dla wielu wyznań i ruchów chrześcijańskich, wymaga zaangażowania ciała jako narzędzia służącego do indukowania poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonego świata. Ciało staje się tutaj niezbędnym ogniwem w łańcuchu przedmiotów i czynności, które w codziennym doświadczeniu religijnym interpretowane są jako mediatorzy obecności Boga.

Nie jest przypadkiem, że zwrot ku cielesności jest wyraźnie widoczny w badaniach nad religią przeżywaną, ponieważ to właśnie w religii życia codziennego ciało staje się kluczowym narzędziem, a zarazem podmiotem przeżyć i działań. Badania takie nie powinny jednak ograniczać się do subiektywnego wymiaru ucieleśnienia, ponieważ ucieleśnienie jest zjawiskiem wielowymiarowym, obejmującym tworzenie, rozpowszechnianie i internalizowanie kulturowych modeli ciała, posługiwanie się artefaktami, a także podleganie środowiskowym uwarunkowaniom, które działając na ciało, zmieniają sposób, w jaki religia jest przeżywana. W istocie badania nad ucieleśnieniem w religii nie wprowadzają po prostu ciała jako dodatkowego wymiaru życia religijnego, ale proponują istotną zmianę perspektywy religioznawczej. Ciało stawiane jest niejako w centrum życia religijnego, zaś ucieleśnienie dotyczy wszystkich podstawowych wymiarów religii.

Literatura

- Ammerman N.T. (red.) (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett J.L. (1999). Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 11(4), 325–339.
- Cave D., Norris R.S. (2012). Introduction. W: D. Cave, R.S. Norris (red.). *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning* (s. 1–12). Leiden: Brill.
- Jonkers P., Sarot M. (2013). *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*. Utrecht: Ars Disputandi.
- Klocová E.K., Geertz A.W. (2019). Ritual and Embodied Cognition. W: R. Uro, J.J. Day, R.E. Demaris, R. Roitto (red.). *Early Christian Ritual* (s. 74–94). Oxford: Oxford University Press.
- Knibbe K., Kupari H. (2020). Theorizing Lived Religion: Introduction. *Journal of Contemporary Religion*, 35(2), 157–176.
- LaFleur W.R. (1998). Body. W: M.C. Taylor (red.). *Critical Terms for Religious Studies* (s. 36–54). Chicago: Chicago University Press.
- Mauss M. (2001). *Socjologia i antropologia*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- McGuire M. (2007). Embodied Practice: Negotiation and Resistance. W: N.T. Ammerman (red.). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (s. 187–200). Oxford: Oxford University Press.
- McGuire M.B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia.
- Morgan D. (2010). The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment. W: J. Vakkari (red.). *Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference 2009* (s. 14–31). Studies in Art History. Vol. 41. Helsinki: Society of Art History.
- Orsi R.A. (2010). *The Madonna of 11th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven – London: Yale University Press.
- Pawlik J.J. (2019). Religia przeżywana. *Roczniki Teologiczne*, LXVI(9), 79–91.
- Schjoedt U. (2009). The Religious Brain. A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 21, 310–339.
- Sztajer S. (2009). *Język a konstituowanie świata religijnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.