

[w:] *Człowiek – dzieło – sacrum*, redakcja naukowa Stanisław Gajda, Helmut J. Sobeczko, Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej, Opole 1998, ISBN 83-86881-12-7, s. 49-61  
**Edward Kasperski**

Warszawa

### **Święte i świeckie. Przemiany wartości**

Jeżeli kategorię *sacrum* rozważać ze stanowiska racjonalności naukowej, powstrzymującej się od założeń i decyzji wyznaniowych, to następcza ona wówczas wiele trudności teoretycznych i metodologicznych. Podstawowa trudność wynika z faktu, że racjonalność ta z samej swej istoty odnosi się do własności, rzeczy, wydarzeń i procesów funkcjonujących w porządku zgodnym z ich własną naturą nie wymagającym odwoływania się do sił sprawczych wykraczających poza ową naturę i jej poznawanie. Dostępna poznaniu naukowemu rzeczywistość — przyroda, społeczeństwo, kultura czy historia — jest więc rzeczywistością równą sobie samej i z sobą tożsamą nie zaś wytworem, przejawem lub znakiem jakiejś rzeczywistości wobec niej jakościowo odmiennej, transcendentnej i sprawczej. Dla nauki, pisał E. Husserl, „świat jest ogółem przedmiotów możliwego doświadczenia i poznania doświadczalnego, przedmiotów, które są poznawalne na podstawie aktualnych doświadczeń i poprawnego teoretycznego myślenia” (1967: 17). Ogół tych przedmiotów, podobnie jak każdy przedmiot poszczególny, nie odsyła w rezultacie gdzieś „poza siebie”, do instancji w nich lub poza nimi ukrytej, rządzącej nimi w sposób nieprzewidywalny, pierwotnej i ostatecznej. Dla nauki to one same stanowią rzeczywistość ostateczną nieprzekraczalną. Kierowane racjonalnością naukową myślenie i doświadczenie skupia się tedy na badaniu ich własności oraz występujących między nimi związków. Jeżeli wykracza ono poza świat rozumiany jako „ogół przedmiotów możliwego doświadczenia i poprawnego myślenia teoretycznego”, to wykracza tym samym poza granice właściwe nauce. Nazwy „nauka” używa się wówczas nieprawomocnie, dla celów pozanaukowych.

Kategoria *sacrum* jest z tego punktu widzenia czymś kłopotliwym. Nasuwa ona bowiem, po pierwsze, pytanie, czy jest czymś innym niż tylko określeniem wartościującym, a więc czy spełnia wymogi stawiane pojęciom teoretycznym. Drugie zagadnienie dotyczy tego, czy *sacrum* odpowiada jakaś rzeczywistość przedmiotowa, różna od samej nazwy, istniejąca samoistnie, pozwalająca oddalić od *sacrum* zarzut nazwy pustej oraz weryfikować formułowane na jej temat twierdzenia. Inaczej mówiąc, chodziłoby o to, czy *sacrum* odpowiadają jakieś zjawiska realne o takiej wyrazistości i dostępności, by można było

formułować o nich sądy podlegające kryteriom prawdy i fałszu, powszechnie ważne, intersubiektywnie sprawdzalne. Podjęcie tych pytań jest pożądane przede wszystkim w tym celu, by uniknąć sytuacji, w których rozprawianie o *sacrum* staje się okazją czy to do składania deklaracji światopoglądowych, zastępczych lub niestosownych na forum nauki, czy to do posługiwania się słowem *sacrum* w sposób autoreferencyjny, gdzie bywa ono jednocześnie nazwą i jedyną rzeczywistością do której ta nazwa odsyła.

Jedną z przeszkód w teoretyczno-poznawczym posługiwaniu się kategorią świętości (termin *świętość* lub *święte* pojawia się tu zamiennie z *sacrum*, podobnie jak *świeckie* z *profanum*) jest wielość i różnorodność oznaczanych przez nią zjawisk, wskazująca na jej wieloznaczność i nasuwająca przypuszczenie, że być może nazwa *świętość* jest homonimem. Warto w tym miejscu wymienić jej najważniejsze zastosowania.

Otóż, po pierwsze, *świętość* oznacza własność bóstwa, określanego w religiach i kultach nader rozmaicie, rozumianego jednak zazwyczaj jako istota nadprzyrodzona, zwierzchnia wobec naturalnego porządku rzeczy, ustanawiająca go i zarządzająca nim, mająca pośredni lub bezpośredni wpływ na życie ludzkie, sprawująca nad nim pieczę, stanowiąca obiekt jednostkowej i zbiorowej czci (kultu), będąca źródłem przeżyć, refleksji i norm postępowania oraz adresatem skierowanej ku niej komunikacji. *Świętość* przypisuje się, po drugie, jednostkom lub podmiotom zbiorowym (rodowi, plemieniu, narodowi, kaście), pozostającym — ze względu na swoje właściwości, uplasowanie i czyny — w jakiejś wyróżnionej i znaczącej relacji do bóstwa. Tworzy ona, po trzecie, znamię obiektów zarówno przyrodniczych, jak cywilizacyjnych, którym przyznaje się funkcje i możliwości działania wykraczające poza ich naturalne własności. Za *święte* — zależnie od religii — uchodzą zwierzęta, rośliny, kamienie, formacje geologiczne, kości, budowle, narzędzia, części odzieży, rzeźby, obrazy itd. *Świętość*, po czwarte, znamionuje określone miejsca i miejscowości, które nie tylko bywają terenem kultu, ale i jego przedmiotem. Podobnie jak wyróżnione fragmenty przestrzeni, cechuje ona, po piąte, także wybrane fazy czasowe: dnie i noce, tygodnie, miesiące, pory roku, cykle astronomiczne, momenty lub fazy życia jednostek i zbiorowości, w których uprzytomnieniu i zaktualizowaniu ulega więź z bóstwem. Przysługuje ona, po szóste, niektórym urządóm lub instytucjom. Atrybut *świętości* nadają sobie na przykład niektóre kościoły oraz sprawujący w nich funkcje przywódcze kapłani. Za *święte* uważa się, po siódme, usankcjonowane przez religie i kultury czynności, zachowania, przedsięwzięcia i rytuały. Odrębną grupę w tym wyliczeniu tworzą po ósme, *święte* liczby, słowa, symbole, a w szczególności różnego typu teksty *święte*, określające zazwyczaj nosicieli *świętości* oraz kodyfikujące jej normy.

Wyliczenie to dowodzi, że kategoria świętości nie wykazuje w istocie rzeczy skłonności oraz ograniczeń przedmiotowych. Objęte nią zjawiska — choć zaliczane do *sacrum*, ujmowane w aspekcie bóstwa i otaczane czcią — nie mają poza wymienionymi cech obiektywnych, swoiście wspólnych. Inaczej mówiąc, nie tworzą one jednorodnej klasy zjawisk w rozumieniu rzeczowym. Łączy je nie to, czym one są ze względu na ich „przyrodzone” własności, budowę i funkcje — nie to, że wspomniane uprzednio postaci, miejscowości, fazy czasowe, obiekty przyrody, symbole itd. mają w tym względzie cokolwiek ze sobą wspólnego — lecz to, że wyznawcy określonej religii (ale niekoniecznie wyznawcy religii innych czy bezwyznaniowcy) wiążą z nimi określone wyobrażenia i doznają z ich powodu szczególnych przeżyć. Związek tych przeżyć z fizycznymi manifestacjami świętości jest natury symbolicznej, nie zaś faktyczny.

Świętość jest tedy w tym rozumieniu kategorią doznań i sensu, funkcją kultowych narracji, nie zaś — obiektywnością od nich niezależną tkwiącą w „rzeczy samej”, dostępną każdemu bez względu na przekonania. W pewnym uproszczeniu można by więc powiedzieć, że stanowi ona szczególny sposób interpretacji zjawisk oraz reagowania na nie (doświadczenia ich obecności, przeżywania, wykonywania gestów rytualnych, żywienia przekonań, zajmowania postaw i podejmowania działań), nie jest natomiast ich cechą wewnętrzną podległą neutralnej pod względem wyznaniowym weryfikacji.

Kategorię świętości cechuje zatem swoisty paradoks. Z jednej bowiem strony, należy ona do własności lub zjawisk, które niejako z istoty swej, jak to się zwykle w rozmaitych idiolektach religijnych przyjmuje, wykraczają poza naturalny porządek rzeczy, z drugiej natomiast strony — objawia się i funkcjonuje w świecie naturalnym, stosownie do historycznych warunków cywilizacyjno-kulturowych i społecznych. Definiowana w opozycji do *profanum*, pojmowanego jako rzeczywistość świecka i powszednia, podległa prawom przyrody, historii, ekonomii, życia społecznego, psychologii i kultury, świętość faktycznie — niejako na przekór definicjom — nosi piętno *profanum*, wtapia się w nie. Inaczej zresztą nie mogłaby „objawić się”, być postrzeżona i zakomunikowana, funkcjonować na styku z rzeczywistością *profanum*, jako wyzwanie dla niej, jej zaprzeczenie, alternatywa. Nawiązując do języka lingwistyki F. de Saussure’a, można by powiedzieć, że sakralne signifié — negujące rzeczywistość, ponadmysłowe, niewidzialne czy duchowe — ukazuje się z konieczności w materialnych, cielesno-zmysłowych *signifiants*.

W tym sensie świętość, po pierwsze, jest przede wszystkim pochodną wiary, nie zaś aktualnej i bezpośredniej pewności zmysłowej, neutralnej wobec wiary, po drugie zaś, jest ona funkcją postawy odbiorczej wobec rzeczywistości, gdzie wyznawca ujmuje jej własności,

składniki lub następujące w niej zdarzenia jako znak czegoś innego (czegoś „więcej”) niż ona sama. „Znak — pisał trafnie chrześcijański teolog i filozof — jest negowaną bezpośredniością bądź też bytem wtórym, różnym od pierwotnego. Nie mówi się tu tego, że znak nie jest czymś bezpośrednio danym, lecz że to, co jest znakiem oraz to, że coś jest znakiem, nie jest czymś bezpośrednim. Sygnał morski jest znakiem. Bezpośrednio jest on z pewnością czymś określonym, słupem, latarnią itd., ale to nie ta bezpośredniość jest znakiem; to, że występuje tu znak jest czymś innym niż to, czym bezpośrednio jest. I to właśnie tkwi u podstaw mistyfikacji za sprawą znaku, albowiem znak istnieje tylko dla tego, kto wie, że ma do czynienia ze znakiem, zaś w ścisłym rozumieniu, tylko dla tego, kto wie, co dany znak znaczy. Dla wszystkich innych znak jest tym, czym jest bezpośrednio” (Kierkegaard 1991: 122). Świętość — jako znaczenie, interpretacja — jest więc czymś bytowo różnym od tego, w czym się faktycznie i rzeczowo manifestuje. Dla zewnętrznego obserwatora, który bądź to nie rozumie idiolektu religijnego, bądź go nie akceptuje (może to na przykład dotyczyć wyznawców innych religii albo osób odmawiających religijnym modelom świata prawdziwości) objawy uznawane w danym idiolekcie religijnym za świętość funkcjonują z natury rzeczy w porządku faktyczności i bezpośredniości zmysłowej. Interpretacje takich objawów mogą być wówczas — i na ogół bywają— zgoła odmienne, w kategoriach *profanum*.

Umożliwia je m.in. fakt istnienia rozmaitych, konkurujących ze sobą religii, uważających się za monoteistyczne, uniwersalne i „jedynie prawdziwe”, kwestionujących siłą rzeczy *Sacra* niezgodne z własnymi. Dzieje wierzeń wskazują że wyznawcy religii konkurencyjnych, a wcale nie ateści, okazywali się często najbardziej bezkompromisowymi demaskatorami *sacrum*, które uznawały i kultywowały wyznania zwalczane i które w polemicznym ferworze przeciwnicy utożsamiali z rzeczywistością profaniczną często niską i trywialną. Wielu przykładów dostarczają w tym względzie chociażby znane polemiki okresu reformacji między katolikami („papistami”) i zwolennikami Lutra oraz historyczna konfrontacja islamu i chrześcijaństwa. Potwierdzały one — niezamierzenie — umowny i dowolny charakter pojęć *sacrum* i *profanum*, ich ścisły związek z idiolektem religijnym, zależność od przyjętych w nim reguł i ustaleń, a także od doraźnych potrzeb. ‘

Oto jak według M. Rodinsona, autora znakomitej biografii proroka, chrześcijanie odnosili się do Mahometa w okresie starcia tych religii. „Dla tych, których atakowali jego zwolennicy, dla chrześcijan zwłaszcza, stał się najgorszym przeciwnikiem, zakałą rodu ludzkiego, kłamliwym epileptykiem. Wykorzystano to, co opowiadali o nim jego uczniowie, by stworzyć wstrętny portret okrutnego i rozwiązłego indywiduum, nurzającego się w występku i zbrodni,

które bezwstydnie przywłaszczyło sobie niektóre poglądy chrześcijan, co pobłądzili, i pozyskało łatwowiernych zwolenników kuglarskimi sztuczkami. (...) Niektórzy opowiadali, że kiedy się upił, pożarły go świnię. Wyjaśniało to wstręt jego wiernych do tego zwierzęcia. Inni — przykład tego mamy w *Pieśni o Rolandzie* — widzieli w nim pogańskiego boga, idola, któremu oddawano cześć w budzących odrazę „mahomeriach” (1991: 290). Jeszcze w XVIII wieku, zauważa Rodinson, „filozofowie racjoniści, tak jak teolodzy i apologety chrześcijaństwa, widzieli w Mahomecie prawdziwy wzór oszusta”, a w XIX i XX wieku, odchodząc od polemicznej dyskredytacji, dostrzegali w nim twórcę religijnej „mitologii”, świadomie wykreowanej dla przeprowadzenia i uzasadnienia reform obyczajowych, społecznych i politycznych wśród Saracenów (tamże, s. 78-79). Upatrywali więc w *sacrum* powołującym się na objawienie skuteczne narzędzie społecznego i politycznego działania.

Dla wyznawców judaizmu czy chrześcijan kłopotliwym był w szczególności fakt, że *Koran*, święta księga islamu, stanowił w idiolektie tej religii objawienie pochodzące wprost od jedyne i prawdziwego Boga, Allaha, a zatem „najświętsze ze świętych”, niepodważalne w swych orzeczeniach, choć *Biblia* czy ewangelie Chrystusa, tak często sprzeczne z *Koranem*, orzekały o sobie dokładnie to samo. Tak więc historyczne kolizje i konfrontacje świętości zwracały się w konsekwencji bumerangiem w każdą z nich. Wydobywały ich środowiskową cząstkowość oraz tradycjonalizm. Stawiały pod znakiem zapytania deklarowany w idiolektach religijnych uniwersalizm ustalonych w nich obiektów kultu oraz ich wyłączność. Dyskryminację religijną i prozelityzm wypierała idea i praktyka tolerancji. Oddziaływała ona również na sposób pojmowania *sacrum*. Utrwalając faktyczny pluralizm wierzeń i politeizm, przyczyniała się do humanizacji związanych z *sacrum* wyobrażeń. Powodowała, że identyfikowano je właśnie z wyobrażeniami, zwyczajem, kultem i tradycją nie zaś z obiektywnością samoistną od nich niezależną zniewalającą jako niepodważalna oczywistość i konieczność.

W zderzeniach „*sacrum* kontra *sacrum*” kategorie świętości ulegały w rezultacie dekonstrukcji, nieuniknionej relatywizacji i tym samym włączeniu w obszar *profanum*. Wojny i waśnie religijne, tak liczne w dziejach, sprzyjały paradoksalnie postępom laicyzacji. Ukazywały — jak dokumentowały to kolonialne podboje — związek *sacrum* z siłą i władzą jako motyw ekspansji i działanie przymusu, niekoniecznie w sferze wyłącznie duchowej, ale także w dziedzinie militarnej lub prawnej, w sferze więzi i zależności międzyludzkich.

W rozważaniach tych kluczowe są wyznaczniki *sacrum* i na nich wypada się przede wszystkim skupić. Problemem jest bowiem to, co składa się na tożsamość omawianego zjawiska i na jego odrębność wśród innych zjawisk. Istnieje zgoda wśród badaczy, że

kategoria świętości należy do sfer swoiście religijnych, określających zarówno to, co dla odmiennych religii wspólne, jak też to, co je różni w stosunku do zjawisk innego rodzaju, jak praca, nauka, działalność gospodarcza, kierowanie życiem publicznym, polityka itd. Trudność tkwi jednak w tym, że, jak wspomniano już, manifestacje świętości, odniesione do idiolektów religijnych, bywają zbyt zróżnicowane, by można je było sprowadzić do wspólnego mianownika, a ponadto — gdy *sacrum* rozważa się w płaszczyźnie antropologicznej (podmiotowej, „subiektywnej”), a nie rzeczowej, jako byt odrębny i samoistny — pojawiają się przeszkody innego typu. Warto wspomnieć o dwóch z nich.

Należy tedy ustalić, po pierwsze, czemu w człowieku odpowiada doświadczenie świętości i jakie przyjmuje ono formy. W tym względzie opinie bywają nader zróżnicowane, a racje — podzielone. Poszukuje się jej źródeł w potrzebach, podświadomości, wzorach kulturowych, uczuciu resentymetu, przeżyciach kompensacyjnych, w odwróceniu, wyidealizowaniu lub przeniesieniu cech ludzkich itd. Druga przeszkoda jest innego rodzaju. Perspektywa antropologiczna powoduje utożsamienie świętości z wymiarem swoiście ludzkim. Traci ona wówczas związki z transcendencją, z boskością, z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Gubi swoistość ontologiczną. Kategorie te, podobnie jak sama świętość, zamieniają się w przekształcone — nierzadko oceniane jako zniekształcone, ułudne, zatrute, fałszywe — aspekty bytu ludzkiego. Oto jak uzasadniał tego rodzaju zabieg redukcji F. Nietzsche. „Potępienie życia przez żyjącego — pisał — jest ostatecznie jeno przejawem określonego sposobu życia: pytania, czy to potępienie jest słuszne lub niesłuszne, nie rozstrzygnięto tym wcale. (...) Z tego wynika, że także owo wynaturzenie morału, pojmujące Boga jako antytezę i potępienie życia, jest tylko oceną wartości życia — jakiego życia? jakiego rodzaju życia? — lecz dałem już odpowiedź: zanikającego, wyczerpanego, znużonego, skazanego życia” (1906/1991: 36). W ujęciu tym kategorie religijne stanowią — stosownie do *Lebensphilosophie* F. Nietzschego — nie tylko funkcję ludzkiego procesu życiowego, ale formę jego rozkładu, dekadencji.

Kategoria świętości ulega współcześnie rozszczepieniu stosownie do tego, jakie dyscypliny naukowe wypowiadają się na jej temat. Inne aspekty wydobywa religioznawstwo, inne filozofia religii, a jeszcze inne etyka, teologia biblijna lub dogmatyczna. Warto zatrzymać się nad występującymi tu niektórymi różnicami i problemami.

Etyka — o ile odwołuje się do źródeł religijnych i stanowi ogniwo doktryny kościelnej — łączy świętość z postawą i postępowaniem jednostki, z urzeczywistnianiem określonego ideału etyczno-religijnego, na który składa się na przykład w chrześcijaństwie pobożność, asceza, ofiarność itd., słowem, jak określa to współczesny idiolekt katolicki, wzniesienie się

jednostki do „heroicznego stopnia cnót teologicznych i kardynalnych” (Rahner 1987: 459). Prosperują jednak również etyki wyłącznie świeckie, autonomiczne i humanistyczne, wolne od wskazań i uzasadnień religijno-teologicznych. I one także postulują rozmaite cnoty (takie jak chociażby „spolegliwość” w etyce T. Kotarbińskiego) oraz oceniają zachowania ludzkie według stopnia ich realizacji oraz włożonego w ich praktykowanie heroizmu. Czy kategoria świętości miałaby tu zastosowanie, to rzecz dyskusyjna i otwarta. Byłoby to jednak możliwe wtedy, gdyby nadać jej sens uniwersalny, pozbawiony konotacji wyłącznie teologicznych. Obejmowałaby wówczas — przykładowo — „niewzruszone wartości i normy”, powszechnie akceptowane mimo różnic interesów, wierzeń, tradycji i poglądów.

Koncepcja powyższa budzi jednak wątpliwości. Zakłada ona bowiem esencjalne rozumienie człowieka, które uznaje go za istotę gotową i niezmienną podobnie jak przyjmuje, że moment ustalania „niewzruszonych wartości i norm” sam w sobie byłby nieprzemijający. Jej wdrażanie z konieczności petryfikowałoby zatem pojęcia i wyobrażenia moralne jednej epoki lub jednej formacji historycznej, która uznałaby się za nieprzekraczalną i ostateczną. Sugerowałaby ona tym samym „koniec historii”, zatrzymanie się w rozwoju, uwiecznienie jednej z faz, jej wyabsolutyzowanie. Obwieszczałaby z natury rzeczy kres stawania się, zmian, powstawania rzeczy nowych. Głosiłaby przejście (powrót?) do fazy mitu, gdzie przyszłość powtarza jedynie teraźniejszość i przeszłość, nie jest zaś w stanie niczego stworzyć samodzielnie i na własny rachunek. Tymczasem póki co niewiele wskazuje na to — inaczej niż zdają się głosić współcześnie konserwatywni myśliciele — że „obecność mitu” zrodziłaby spowolnienie dziejów, usunięcie lub chociażby złagodzenie wynaturzeń historii, okiełznanie jej nieprzewidywalności. Wydaje się to nieprawdopodobne dlatego, że to właśnie mity i spetryfikowane świętości bywają częstą przyczyną tych wynaturzeń. Etyka uniwersalna, inaczej mówiąc, powinna uwzględniać także możliwość przemiany wartości i potrzebę ich desakralizacji.

Inaczej rzecz przedstawia się w religioznawstwie porównawczym, które z istoty swej przyjmuje punkt widzenia „religii w ogóle”, nie zaś jakiejś religii poszczególnej (co oczywiście nie oznacza, że badań porównawczych nie mogą uprawiać wyznawcy określonej religii). „W religioznawstwie „święte”, zauważają K. Rahner i H. Vorgrimler, niemieccy autorzy *Małego słownika teologicznego*, może oznaczać po prostu wszystko, czemu człowiek oddaje cześć, zwłaszcza zaś moce przejawiające się w każdej sferze życia (w hierofaniach, kratofaniach itd.)” (1987: 458). Interpretacja ta, jak się wydaje, nadmiernie rozszerza treść i zakres omawianej kategorii. Zamazuje ona w istocie rzeczy granice między religią i kręgiem zjawisk pozareligijnych. W życiu świeckim również praktykuje się „oddawanie czci” —

obejmuje ono hołdy składane osobom zasłużonym, przedstawicielom władzy, postaciom heroicznym z przeszłości, symbolom narodowym itd. — ale nie ma to widocznego związku z religią. Pożądane jest więc rozgraniczanie kultu w rozumieniu religijnym i świeckim.

Różnicę między „oddawaniem czci” w obu dziedzinach wyznacza tedy, jak można sądzić, głównie to, że w religiach dotyczy ono boskości i jej przejawów (bądź pozostaje z nimi w jakimś związku pośrednim), podczas gdy w życiu świeckim odzwierciedla i kształtuje więzi i zależności międzyludzkie i zbiorowe. W religiach odpowiada ono adoracji obiektu kultu, w rytuałach świeckich — uszanowaniu, przypomnieniu, wdzięcznej pamięci, uznaniu zasług, zwierzchnictwa lub władzy tego, komu oddaje się cześć lub składa hołd. Rytuály takie zazwyczaj nie zobowiązują do aktów o treści religijnej, choć ich nie wykluczają.

Tym samym religioznawczą koncepcję świętości — skupioną na badaniu kultów — należy ściślej powiązać z wyobrażeniami boskości w poszczególnych idiolektach religijnych, z umocowaniem w nich. Z historyczno-porównawczego stanowiska pierwszoplanowymi zagadnieniami w tej dziedzinie wydają się w szczególności procesy sakralizacji i desakralizacji (laicyzacji) otaczającego świata, rozszerzanie i kurczenie się (zanikanie) obszarów świętości, śledzenie jej manifestacji i funkcji znakowych, kulturowo-cywilizacyjnych, psychicznych i społecznych. Trzeba postawić także pytanie, czym i w jaki sposób jednostki i zbiorowości kompensują rozpad wspólnot religijnych, utratę wiary w świętości oraz zobojętnienie wobec kultowych, zrytualizowanych form życia religijnego. Termin kompensacja nie powinien jednak naiwnie sugerować, że formy zastępcze — tylko dlatego, że są takimi — stanowią coś mniej pożądanego, żywotnego lub wartościowego od wypartych i wypieranych. Nie powinien więc sprawiać wrażenia, że — w porównaniu z przeżywaniem *sacrum* — są one sztuczne i nieautentyczne. Fakt wyparcia bywa bowiem sam w sobie pośrednim świadectwem słabości formy wypartej, jej martwoty lub wręcz dysfunkcji.

Nasuwa się pytanie o świętość postrzeganą w kategoriach i z perspektywy filozofii religii. Otóż religioznawstwo jest obserwacją zjawisk religijnych i racjonalną poznawczo ukierunkowaną refleksją nad nimi, neutralną wobec założeń i wartości wyznaniowych. Zajmuje się ustalaniem, gromadzeniem, opisem, porównywaniem oraz interpretacją faktów z tej dziedziny. Tworzą one tutaj przedmiot poznania, ale nie jego wytyczną i normę. Stanowi ono tym samym jedną z nauk humanistycznych. Z kolei filozofia religii, bliska nauce pod względem ideału, przedmiotu i metod poznania, zgłębia w intencji uogólniającej istotę i sens religijności (choć filozofiami religii nazywają się lub są nazywane także koncepcje zdeklarowane wyznaniowo, biorące miarę z jednej lub kilku spokrewnionych religii dla pozostałych). Filozofami religii są tedy postaci tak różniące się postawą światopoglądową jak,



dajmy na to, L. Feuerbach, F. Nietzsche, H. Bergson, M. Buber czy G. Marcel. Wypada jednak zgodzić się z często wypowiedaną uwagą, że dominującą refleksją w nowszych filozofiach religii na temat świętości jest konstatacja jej braku. Filozofie te odsłaniają negatywność *sacrum*, podobnie jak czynią to sztuka i literatura, choć na innych polach i innymi środkami.

Negatywność ta jawi się na tle zmienności, różnorodności i względności historycznego świata, niemożności wskazania i wydzielenia w nim zjawisk, którym jednoznacznie i bezspornie przysługiwałoby znamię „czegoś absolutnego”, wyłamującego się z tej zmienności, różnorodności i względności, przeczącego jej. Potwierdzają ją również — paradoksalnie — historycznie i kulturowo uwarunkowane wyobrażenia o świętości oraz ich egzemplifikacje (w kręgu chrystianizmu na przykład „świętymi” nazywano początkowo wszystkich ochrzczonych i wierzących, potem tytuł ograniczono do zmarłych, zwłaszcza męczenników). Rodzą i uzasadniają one domniemanie, że świętość jako taka jest formacją historyczną, a nie czymś poza czy ponad historią: że jest więc czymś, co czas stworzył i co w konsekwencji może pochłonąć, pogrążyć w niebycie.

Ale nie byłoby to wytłumaczenie pełne. Wyjaśnienia wymaga bowiem również żywotność tej formacji, jej obecność i trwanie w dziejach, nie tylko jej wrażliwość na czas. Zaświadczają one (jeśli zawiesić hipotezę nadprzyrodzonych „objawień”, którymi legitymują się konkurujące religie), że składnikiem historii jest manifestowane i stale odradzające się w niej pragnienie wyjścia poza właściwą jej kondycję przemijalności oraz znalezienia się „po tamtej stronie” dziejów, w strefie pozaczasowości. I w tym znaczeniu *sacrum* bywa niewątpliwie historyczną przeciwwagą zmienności i przemijalności historii oraz pierwiastkiem korygującym jej „rozwiązłość” i nieobliczalność, wewnętrzną autokorektą. Taki właśnie sens *sacrum* — jako jeden z możliwych — rysuje się w perspektywie filozofii religii w wersji świeckiej.

Inaczej przedstawia się ono w normatywnych (dogmatycznych) idiolektach religijnych. Oto jak przedstawia je źródło katolickie w specyficznym języku teologii kościelnej. „Świętość — pisze ks. Z. Pawlak — jest więc przede wszystkim przymiotem Bożym i polega na wzniesieniu się istoty Bożej ponad wszystkie stworzenia nie tylko w samym akcie istnienia, ale także w sposobie istnienia, który cechuje wzniosłość i czystość, czyli niezrównana szlachetność dobroci Bożej (M. J. Scheeben). Świętość Boża jest źródłem świętości człowieka; stąd warunkiem świętości człowieka jest łączność z Bogiem poprzez łaskę świętości (czyli uświęcającą). Świętość człowieka jest więc darem absolutnie

nadprzyrodzonym — jest uczestniczeniem w świętości Boga, w którym człowiek zostaje wyniesiony ponad własną naturę oraz wewnętrznie przemieniony” (Pawlak 1982: 359).

Język teologii dogmatycznej, jak pokazuje ta wypowiedź, odsyła do rzeczywistości wykreowanej przez wiarę i język tej wiary, nie zaś do niezawisłych od niej faktów. Poza idiolektem teologii — i podtrzymującą go wiarą — jest on w istocie rzeczy nieprzejrzysty i nieprzekładalny, tj. informuje o sobie samym. Trudno bowiem ustalić poza tym idiolektem, w czym konkretnie na przykład miałyby się wyrażać „wzniesienie się istoty Bożej ponad wszystkie stworzenia” lub na czym polega „wzniosłość”, „czystość” i „niezrównana szlachetność dobroci Bożej”. Przypomina on adorację, nie opis. Można by rzec, że prawdziwość twierdzeń formułowanych w tym języku zakłada akceptację kształtujących go aksjomatów, definicji i presupozycji (rozdzielenia między „aktem” i „sposobem istnienia”, pojęcia „łaski uświęcającej” itd.). Tak czy inaczej, przyjmuje się tu definicyjnie, że świętość, po pierwsze, jest własnością bóstwa (m.in. na mocy słów Jehowy skierowanych do społeczności Izraelitów za pośrednictwem Mojżesza: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!”, *Kpł*, 19, 2), po drugie zaś, że może stać się udziałem katolika, gdy ten doznaje wewnętrznej przemiany i wznosi się „ponad własną naturę”, a więc spełnia akt heroizmu wyznaniowego.

Jeżeli tedy ogólnie, także w znaczeniu religioznawczym, przyjąć, że świętość jest własnością bóstwa, konieczna staje się jej konkretyzacja. W teologii biblijnej, inaczej zresztą niż w przytoczonej wypowiedzi, świętość bóstwa kojarzy się zwykle — w nawiązaniu chociażby do *Księgi Wyjścia*, przedstawiającej zawarcie przymierza na górze Synaj między Jahwe i Izraelem (19, 3-20) — z jego mocą. Jahwe ukazuje się bowiem Mojżeszowi jako władca „całej ziemi”, pan życia i śmierci jednostek i ludów, wszystkiego, co żyje, co istnieje. Nie obowiązują go prawa natury, społeczeństwa i historii. Potrafi je naginać do własnych postanowień. Ingeruje, jak wiemy z narracji biblijnej, w przebieg konkretnych wydarzeń i decyduje o ich następstwach. Nadaje poszczególnym jednostkom i całym zbiorowościom wyjątkowe właściwości i przywileje (by wspomnieć tylko o uczynieniu ludu Izraela „wybranym”). Przelewa także na nich swoje uprawnienia. Ustanawia nakazy i zakazy nieodwołalnie obowiązujące istoty ludzkie i społeczności po wsze czasy oraz wprowadza ich surowe egzekwowanie. Ważnymi przejawami jego niezmierzonej i nieobliczalnej mocy jest zdolność wywoływania w ludziach strachu i przerażenia oraz wpływający z niej bezwzględny wymóg posłuszeństwa i oddawania mu czci. Strach, posłuszeństwo i oddawanie czci odzwierciedlają w przekazie biblijnym bezsilność człowieka wobec sprawowanej nad nim przez Jahwe władzy absolutnej i wobec skojarzonej z tą władzą wszechmocy.

Oto jeden z przykładów z *Biblii* ukazujący zmysłowe — widzialne i słyszalne — objawienie się *sacrum* w blasku jego mocy, mianowicie urywek z *Księgi Wyjścia* relacjonujący spotkanie Jahwe z ludem Izraela w okolicach góry Synaj. „Pan powiedział do Mojżesza: Idź do ludu i każ im się przygotować na święto dziś i jutro. Niechaj wypiorą swoje szaty i niech będą gotowi na trzeci dzień, bo dnia trzeciego zstąpi Pan na oczach całego ludu na górę Synaj. Oznacz ludowi granice dokoła góry i powiedz mu: Strzeżcie się wstępować na górę i dotykać jej podnóża, gdyż kto by się dotknął góry, będzie ukarany śmiercią. Nie dotknie go ręka, lecz winien być ukamienowany lub przebity strzałą. Człowiek ani bydło nie może być zachowane przy życiu. Gdy zaś zagrzmie trąba, wtedy niech podejną pod górę. (...) Trzeciego dnia rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby, tak że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu. Mojżesz wyprowadził lud z obozu naprzeciw Boga i ustawił go u stóp góry. Góra zaś Synaj była cała spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu i uniósł się dym z niej jakby z pieca, i cała góra bardzo się trzęsła. Głos trąby się przeciągał i stawał się coraz donioślejszy. Mojżesz mówił, a Bóg odpowiadał mu wśród grzmotów” (19, 10-13, 16-19).

Uderza niezwykła oprawa widowiskowa i staranna reżyseria biblijnej teofanii, jednej z najlepszych w literaturze przedmiotu. Tworzy ją zapowiedź zstąpienia Jahwe na górę Synaj, wywołująca oczekiwanie i napięcie wśród biwakujących Izraelitów, drobiazgowo przygotowania do spotkania, obejmujące m.in. zakaz stosunków płciowych (19, 14-15), groźba kary śmierci dla śmiałków, którzy zanadto zbliżyliby się do bóstwa lub chcieliby je podglądać (19, 21-22), nieprawdopodobne zagęszczenie efektów działających na zmysły i psychikę zgromadzonych, jak grzmoty, błyskawice, ogień i dym na szczycie góry, trzęsienie ziemi oraz towarzyszący wszystkiemu przeciągły, narastający głos trąby. Fizyczna obecność Jahwe promieniuje tajemniczą i niebezpieczną energią na wszystko, co jej towarzyszy. Nasyca nią miejsce, zjawiska meteorologiczne, formy ludzkich zachowań. Wywołuje u zebranych trwogę i uczucie grozy.

Jahwe — wbrew zapowiedzi — nie ukazuje się Izraelitom we własnej osobie, twarzą w twarz. Pojawia się natomiast w przebraniu, w „gęstym” i „ciemnym obłoku”, który w scenie biblijnej pełni funkcję maski. Teofania ma zresztą jak ujawnia narracja biblijna, jasny i konkretny cel praktyczny, jakim jest splendor i posłuch u ludu dla powiernika Jahwe. „Oto Ja przyjdę do ciebie w gęstym obłoku — oznajmia on Mojżeszowi — aby lud słyszał, gdy będę rozmawiał z tobą i uwierzył tobie na zawsze” (19, 9). Narrator *Księgi Wyjścia* potwierdza, że cel ten został osiągnięty. Oto bowiem „cały lud, słysząc grzmoty i błyskawice oraz głos trąby i widząc górę dymiącą przelęknął się i drżał, i stał z daleka. I mówili do Mojżesza: „Mów ty z

nami, a my będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie przemawia do nas, abyśmy nie pomarli!” (20, 18-19). Istotą objawienia staje się więc przelanie uprawnień bóstwa na Mojżesza, wybrańca, pośrednika i przedstawiciela w świecie ludzkim, istoty nieboskiej, podległej prawom natury i osadzonej w rzeczywistości *profanum*, uzasadniającej wolę bóstwa twarde rządy nad koczownikami błakającymi się na pustyni.

Teofania biblijna odsłania w tym względzie aspekt przyziemny, instrumentalny, profaniczny. Służy ostatecznie nie tyle samemu Jahwe, co umocnieniu prestiżu i autorytetu powiernika, wyróżnionego zaszczytem obcowania sam na sam i słyszaną z bezpiecznej odległości rozmową z groźnym i nieobliczalnym bóstwem. Przekracza ona swą widowiskową niezwykłością powszedni bieg rzeczy i zajęć, ale zarazem jej istotą wydaje się oddziaływanie na tę powszedniość, wpisanie się w nią, regulowanie w niej przywilejów i władzy. I to właśnie kształtuje ambiwalentny, pograniczny charakter teofanii: czegoś widowiskowo oszłamiającego i zarazem pospolitego w swym praktycyzmie.

Świętość — jako moc bóstwa — łączy zatem sprzeczne atrybuty. Przypisuje się jej cechy numinosum, rzeczywistości obiektywnej, a równocześnie wymykającej się racjonalnemu poznaniu i adekwatnemu opisowi. Miałyby ona być jednocześnie niewyraźna, tajemnicza, przerażająca, potężna, majestatyczna, fascynująca (R. Otto). Trudno jednak przeoczyć, że przytoczone epitety mówią o subiektywnych przeżyciach, zależnych od psychiki i wychowania, nie o cechach obiektywnych. Te same zdarzenia, jak wiadomo, mogą wywoływać krańcowo odmienne wrażenie, zaś przenoszenie własnych usposobień na innych bywa zawodne. Również inne aspekty świętości wydają się problematyczne. Należy do nich na przykład „wyniesienie” istoty boskiej „ponad wszystko, co nią nie jest” oraz to, że „w sposób obiektywny żąda ona adoracji ze strony stworzenia” (Rahner 1987: 458-459). Rzecz w tym, że charakterystyki tego typu, jak skądinąd wiadomo ludzkie, nie boskie, odzwierciedlają obraz bóstwa ukształtowany na wzór i podobieństwo absolutnego, despotycznego władcy. Na tej podstawie określa się „obiektywne wymagania wobec stworzenia”, takie jak nieustanny kult, żarliwa adoracja, ślepe posłuszeństwo, bezwzględne oddanie, składanie ofiar, wychwalanie jego mocy itp. Na podobnej zasadzie utożsamia się także bóstwo archaicznie z „Panem”, „Królem”, „Mocarzem”, „Wszepochężnym”, by pominąć inne określenia ksiąg świętych typu *Biblii* czy *Koranu*.

Ten typ pojmowania i adorowania świętości — silnie osadzony w tradycji — wydaje się jednak współcześnie etycznie i religijnie wątpliwy, stawiany pod znakiem zapytania. Występują w nim elementy teokratycznej ideologii i socjotechniki, sztuczność, pierwiastki dehumanizujące. Jego uzasadnienia teologiczne wykazują rażące sprzeczności i

niekonsekwencje. Kojarzy on niezamierzenie świętość z próżnością oraz poczuciem nieograniczonej zależności od irracjonalnej władzy i nieodwracalnym wplątaniem człowieka w stosunki hierarchiczne, nawet poza doczesnością.

Interesujące, że niektóre nowsze teologie odchodzą od takiego modelu relacji z bóstwem i — w reakcji na przemiany obyczajów i wrażliwości — relację hierarchiczną zastępują partnerską i dialogową. Bóg występuje w niej jako „Ty”, do którego apeluje i z którym porozumiewa się wierzący. Objawienie, pisał żydowski myśliciel M. Buber, nie jest zdarzeniem, gdzie „boska treść napętnia puste naczynie ludzkie”. Jest ono „spotkaniem (*Begegnung*) tego, co boskie z tym, co ludzkie, w którym ludzkie ma swój udział na równi z boskim” (1963: 597). Podobnie religijność nie jest „wyjątkiem, wyjęciem, wyjściem, ekstazą”, lecz „codziennością”, „przeżywaną zwyczajnie powszedniością w jej możliwości rozmowy” (1979: 158-159). Zacierają się w ten sposób przepastne, drastycznie nierównoprawne różnice między sferami *sacrum* i *profanum* pojmowanymi archaicznie, jak ilustruje je chociażby omawiany przykład z *Księgi Wyjścia*. Pojawiają się między nimi różne „mosty” i przejścia. Stają się one sobie bliższe, przyjazne. Myśl świecka, która wydobywa i podkreśla antropologiczne, społeczne, kulturowe i historyczne aspekty *sacrum* oraz nowsza myśl religijna wychodzą tu sobie naprzeciw.

Dekonstrukcja *sacrum* w myśli nowożytnej wyraziła się tedy w wielu postaciach, nie tylko w myśli świeckiej, ale także w rozmaitych nurtach teologii negatywnej i krytycznej oraz antropologii religijnej. Odzwierciedliła się m.in. w kontekstualizacji i subiektywizacji (w interpretacjach antropologicznych i humanistycznych) tej kategorii, w rozmaitych formach jej relatywizacji, w zacieraniu jej dualistycznego tła i wydźwięku. Dewaluacji uległy również kojarzone ze świętością rekwizyty, jak ekscentryczność, asceza, cudowność, dewocyjna pobożność. W świecie chrześcijańskim reformacja zakwestionowała nie tylko gorszący handel relikwiami świętych, ale zasadę ich promocji i kultu. Poddano w wątpliwość filary etyczno-religijnego etosu świętości: heroizm, męczeństwo i ofiarę. Warto podkreślić, że przewartościowań tego rodzaju nie dokonywano wyłącznie w opozycji do panujących religii lub przeciwko nim, z myślą o zachwianiu nimi. Niejednokrotnie podejmowali je myśliciele nieposzlakowane religijni, tak ortodoksyjni jako heterodoksyjni (polskie przykłady: C. Norwid i A. Cieszkowski), z intencją odkrycia w religiach wartości inspirujących świadomość i wrażliwość etyczną ludzi sobie współczesnych i porzucenia schematów, stanowiących przeżytek i zawadę. Problematyka powyższa wymagałaby jednak osobnego i obszerniejszego omówienia niż to jest tu możliwe. Wypada ją odłożyć na inną sposobność.

Przemiany wartości nie ograniczały się bynajmniej do samego tylko sposobu pojmowania *sacrum*. Objęły one życie świeckie postrzegane na tle i w relacji do ideału świętości. Wyrażały się przede wszystkim w odjęciu temu pierwszemu piętna niższości i niedoskonałości w porównaniu z drugim. Więcej: przejawiały się w odwróceniu hierarchii wartości, które przedkładały święte nad świeckie. Postulowały bowiem moralną wyższość świeckiego „życia pełnią życia”, podejmującego komplikacje i wyzwania stawiane przez współżycie z ludźmi, społeczeństwo i historię, nad życie w izolacji czy umartwieniach, poświęcone adorowaniu bóstwa, egoistycznie zatroskane o przyszłe zbawienie i szczęśliwość. W życiu zanurzone w *profanum* odkrywano więc godność i prawdę, możliwości etycznej samorealizacji człowieka, które religijny ideał świętości często bądź to w ogóle pomijał, bądź to pojmował opacznie i urzeczywistniał ułomnie. Odślonięto w nim w rezultacie autonomię i suwerenność, które pozwalały jednostkom i społeczeństwom znajdować pola działania i satysfakcje w perspektywie immanencji, rzeczywistości, bez oglądania się na zaświaty i wieczność.

Uzasadniały to koncepcje człowieka i ludzkości, które w ich cechach wewnętrznych, działalności i rozwoju cywilizacyjnym szukały jedyne źródła dotychczasowych osiągnięć i porażek (czy niekiedy wręcz katastrof), racji dla dalszych, z natury swej nieskończonych, choć często konfliktowych i bolesnych ulepszeń. Fundament ich postrzegały w wywalczającej się z błędów i złudzeń ludzkiej rozumności, opartej na kumulowaniu wiedzy i doświadczeń, w poszerzaniu wolności dostępnych jednostkom i zbiorowościom, w tworzeniu i upowszechnieniu cywilizacyjnego ładu, w kształtowaniu rozmaitych form życia wspólnotowego, zwiększających możliwości działania i poczucie bezpieczeństwa, w pomnażaniu środków wytwarzania i komunikowania się, w zaspokajaniu potrzeb i pragnień, które wcześniej wydawały się nieosiągalne. Wytyczną i usprawiedliwieniem tych przewartościowań stały się idee humanizmu, podmiotowości, historycznej autokreacji. Rodziły one trzeźwą pozbawioną łatwego optymizmu wiarę w człowieka, obejmującą zarówno postęp, jak zdolność do samoograniczeń i korygowania nadużyć lub pomyłek.

Ale *profanum* uzyskiwało poręczenie nie tylko ze strony „wysokiej” ideologii humanizmu i postępu cywilizacyjnego. Przewartościowania sięgnęły również rewirów rzeczywistości uważanych za „niskie” lub wręcz zakazane: życia seksualnego, pożądania, podświadomości, dojrzwania, starzenia się, chorób, odchyłeń psychicznych itd. „Człowiek, zauważał jeden z dwudziestowiecznych pisarzy, widział się i chciał widzieć jedynie od strony oficjalnej. Temu, co się w nim działo poza obrębem treści oficjalnej, nie przyznawał egzystencji, nie dopuszczał przed forum myśli, nie przyjmował do wiadomości”. Tymczasem owe treści pod

lub przedkulturowe, pogardzane w przeszłości jako „kloaka kultury”, stanowią jak dowodził wspomniany pisarz, „substancję macierzystą mierzwę i miazgę życiodajną, na której rośnie wartość i wszelka kultura” (Schulz 1989: 380, 382). Tym samym również *profanum* „najniższe z niskich” zdobywało prawo obywatelstwa jako rzeczywistość prawowita i twórcza.

#### Literatura

*Biblia Tysiąclecia*, 1982, Poznań.

Buber M., 1963, *Antwort*, In: Schlipp P. A., Friedman M., *Martin Buber*.

Buber M., 1979, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg.

Husserl E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa.

Kierkegaard S., 1991, *Samlede vaerker (tu: Indoevelse i Christendom)*, Bd. 16, Koebenhavn.

Nietzsche F., 1905-1906/1991, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa.

Pawlak Z., 1982, *Katolicyzm A — Z*, Poznań.

Rahner K., Vorgrimler H., 1987, *Maty słownik teologiczny*, Warszawa.

Rodinson M., 1991, *Mahomet*, Warszawa.

Schulz B., 1989, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław.