DOI: 10.14746/sh.2017.28.3.002

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVIII (2017/3)
s. 13-33

Stefan Ewertowski
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Potoczne a teologiczne rozumienie *sacrum*

Wstęp

Świat ludzkiej egzystencji jest zróżnicowany i zhierarchizowany. Taki stan rzeczy wynika z przesłanek ontologicznych, ale też z kategoryzacji, jaką tworzą ludzie w teoretycznym i praktycznym działaniu. Wyróżnienie jakości: „góra" — „dół", „dzień" — „noc", „stary" — „młody", „życie" — „śmierć", ma przesłanki bytowe i kategorialne. Kategoryzacje na ogół nie są dowolne, uwzględniają np. cechy różniące stan, położenie, relacje, działanie. Czym innym jest ilość, a czym innym jakość. Byty są zróżnicowane istotą i sposobem istnienia. Bytowe zróżnicowanie stanowi podstawę orzekania o rzeczach, a tym samym, zhierarchizowania świata oraz przekonania o bytowym pluralizmie. Jak w tym zróżnicowaniu i zhierarchizowaniu bytów mieszczą się pojęcia *sacrum* i *profanum*?

Istnieje wiele nieporozumień, i nie tylko na poziomie praktyki potocznej, ale i wśród erudytów. Tak jak kategorią w sensie filozoficznym Arystotelesa, ani Kanta, nie jest każde pojęcie ogólne, tak też nieporozumieniem jest przyjmowanie, że świat dzieli się dualistycznie na *sacrum* i *profanum*. Pojęcie *sacrum i profanum* było i jest pewną kategorią socjologiczną, służącą do badań religioznawczych.

Autor stara się przedstawić rozumienie analizowanych pojęć z punktu widzenia teologii katolickiej, która opiera się na ontologii oraz teologii biblijnej. Analiza, posłużyć ma do ukazania, jak pojęcia te, rozumiane i używane są w dyskursie praktycznym — potocznym.

Ludzkie myśli i pragnienia krążą różnymi drogami. Karl Ove Knåusgard, okrzyknięty „nowym Proustem", w wywiadzie udzielonym Ane Farsethås, redaktor norweskiego tygodnika *Morgenbladet* oświadczył:

> Próbuję spojrzeć na wszystko tak samo, bez względu na to, czy jest wzniosłe, marne, brzydkie, złe, dobre, piękne. Butelka piwa zasługuje na tyle samo uwagi, co pojęcie miłości. Pociąga mnie postrzeganie rzeczy bez hierarchii, w świecie, który istniał, zanim podzieliliśmy go na kategorie.

W innym miejscu wyznaje, że:

> Tak naprawdę ja nie istnieję w realnym świecie, zamknąłem się w sobie i jedynym sposobem, żebym tu był, jest pisanie, podczas którego trzeba odwrócić się od świata.

Twórcom i artystom udaje się wiele mistyfikacji artystycznych, są one fascynujące i pociągające. Ludzka wyobraźnia jest bardzo kreatywna, dozwolona i pożądana w sztuce, lecz nie w teoretycznym poznaniu. Nie można ignorować ludzkiej natury, ani kategorii poznawczych. Knausgård do niej wraca choćby poprzez deklarację: „Gdybym chciał coś jeszcze napisać, musiałoby to być coś zupełnie nowego, dzieło kogoś innego niż ten ja, który napisał »Moją walkę«"[1]. Pragnienie takiego patrzenia jest domeną przekroczenia czasu i przestrzeni, próbą patrzenia, *sub speciae aeternitatis*. Artyści tak mają. Tym żywi się sztuka. Szuka tego, co wyjątkowe nieredukowalne, co przekracza granice powszechności. Im bardziej wkracza w rejony wolne od świata, tym bardziej ustanawia hierarchię na to, co wyjątkowe i na to, co zwykłe, codzienne, czasowe i materialne. Zatem bez względu na pragnienia i wyobraźnię istnieje „jakaś nowość", jakieś „inne ja", świat jest zróżnicowany i zhierarchizowany. Przekonanie to, po części usprawiedliwia tak popularne i nonszalanckie używanie kategorii *sacrum* oraz *profanum*, do czego artyści, twórcy, mają prawo. Jednak, w dążeniu do poznania ontologii, czyli „tego, co jest", istnieje potrzeba świadomego podejścia, do „dualistycznego i złudnego" podziału świata. Pozostaje, bowiem otwarte pytanie, czy kategoryzacja polega na odkrywaniu różnych wymiarów, „istotowej inności", czy też na idealizacji oraz tworzeniu znaczeń i sensów? A czym jest „Wieka Tajemnica"? Jedynie ludzką myślą i mistycznym przeżyciem, czy też rzeczywistością (realnością) niezależną od człowieka, którą spotyka lub ją rozpoznaje?

Na ile dualność świata, na *sacrum* i *profanum*, jest fundamentalnym i poznawczym doświadczeniem człowieka? Pojęcia te, funkcjonują w szeroko rozumianej kulturze. Mogą być traktowane jako mit, jako pojęcia puste lub, jako religijne i teologiczne obiektywizacje językowe. Pobieżna, nie teologiczna refleksja, miesza różne przeżycia: „wzniosłości", „rozblasku", „wewnętrznych poruszeń", „estetycznych natchnień" z przeżyciem religijnym, a więc z przeżyciem *sacrum*. W takiej sytuacji następuje pomylenie jakiegoś rodzaju przeżycia duchowego, które utożsamiane jest z bliżej nieokreślonym

[1] K.O. Knausgård, *Życie w drobiazgu*, w wywiadzie z A. Faresethås, przeł. S. Kowalski na podstawie publikacji z *The Paris Review*, „Gazeta Wyborcza", 3–4 września 2016, s. 33.

sacrum i *profanum*. Dla odróżnienia tego, co realne, od tego, co „wyobrażone", nie wystarczy kryterium moralne, chociaż przeżycie *sacrum*, owocuje doświadczeniem powinności. Nie pomaga w rozpoznaniu realności fakt, że w przypadku religijnego doświadczenia konstytuuje się ono w sferze afirmacji „osoby jako osoby" oraz owocuje urzeczywistnianiem się ludzkich możliwości w stosunku do Boga — rozumianego, jako Najdoskonalsza osoba[2].

Artykuł jest ujęciem kategorii *sacrum* i *profanum* z pozycji teologii oraz filozofii klasycznej. Zamiarem autora jest pokazanie, jak „rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*" w praktyce, i w potocznym rozumieniu tych pojęć, różni się od rozumienia teologicznego. W teologicznym przesłaniu, Bóg stworzył świat przyrody, stworzył wszystkie rośliny, które są dobre. Człowiek natomiast podzielił je na chwasty i warzywa, czyli wprowadził kategorie.

„Świętość" — *sacrum* — twierdzi Rudolf Otto[3] — jest kategorią *a priori*. Jest to kategoria nierozkładalna, fundamentalne doświadczenie, łączące elementy racjonalne i nieracjonalne, przeżycia *tramendum et fascinosum*, które uzupełniając się tworzą swoiste *Numinosum* — to, co Nienazywalne[4]. *Sacrum*, bez względu na to, jaką pełni funkcję, nie jest kategorią realną, lecz podmiotową, uwarunkowaną ludzką kondycją. W prezentacji wywodu zostanie wykorzystana literatura, pochodząca z kręgu szkoły lubelskiej, która autorowi jest najbliższa. Wypowiedzi i stanowiska religioznawców i teologów z innych nurtów myślowych przytoczone zostaną, jako materiał porównawczy i ilustracyjny. W żadnym razie nie jest to próba wyczerpania tematu i zanalizowania wszystkich stanowisk w tym względzie[5].

---

[2] „Istnieje ścisłe powiązanie miedzy moralnością a religijnością nie tylko przez to, że wartości religijne uzasadniają ostatecznie wartości moralne (uzasadniając istnienie i wartość osoby). Religijność jest także uwarunkowana przez moralność. Religijność wyraża się w czynie ludzkim, a każdy czyn ludzki ma kwalifikację moralną (świadomy i wolny). Czyny religijne muszą być czynami moralnymi, a religia doskonali i przenika czyny moralne" (Z.J. Zdybicka, *Wartości religijne a wartości moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL" R. 22, 1979, nr 1-3, s. 104-107).

[3] „Drogą wskazaną przez N. S□derbloma poszli fenomenologowie religii: R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade. Opracowali własne koncepcje *sacrum*, które przyczyniły się do rozpowszechnienia terminu »sacrum« w badaniach nad religią i weszły w obieg kulturowy" (Z.J. Zdybicka, *Sacrum*, [w:] Powszechna encyklopedia filozofii, t. VIII, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 889).

[4] J.A. Kłoczowski, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, [w:] Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 311-316.

[5] Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1977; S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] Sacrum w literaturze, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1983; *idem*, *Poetyka. Interpretacja. Sacrum*, PWN, Warszawa 1981; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek*

Bóg — stworzenie; oddzielenie i bliskość

W religii chrześcijańskiej, fundamentem oraz źródłem religijnego przekazu jest Biblia. Ontologicznie, święty — ἅγιος (hágios), jest jedynie Bóg. Co to może znaczyć w ludzkim rozumieniu? Bóg ujmowany jest, jako Jedyny, Święty, to absolutna moc i absolutna miłość. Istnieje On sam w sobie i istnieje dla siebie, jako absolutne oddalenie i absolutna bliskość[6]. Pojęcie *sacrum* jest pochodne od ἅγιος i w sferze religijnej stosowane do słów, rzeczy oraz czynów: „Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym…", co można rozumieć, jako „wydzielonym", „zarezerwowanym", „innym" (Rdz 2, 3). Potocznie *sacrum* oznacza to, co należy do sfery świętej, jednak świętym — *sacrum* w sensie ontologicznym nie jest. Biblia w tym miejscu nic nie mówi o *profanum*, podobnie, jak *sacrum*, powstaje z ludzkiego wydzielenia, z ustanawiania kategorii. Kategorie te, potrzebne są ludziom w praktycznym działaniu. Świętym jest jedynie Bóg.

Interpretacja biblijnego przekazu pozwala stwierdzić: Bóg względem siebie ustanowił pewną „zewnętrzność" (stworzenie — świat), która istnieje w sobie, ale nie dla siebie samej. Ta zewnętrzność różni się od Boga, nie tylko przez fakt bycia stworzoną, mającą przyczynę i pochodzenie, ale będącą „odseparowaną" od Boga. Stworzenie jest odrębnym dziełem, jako „wieloraką, hierarchicznie zorganizowaną i zamkniętą w sobie rzeczywistością"[7]. Ta stworzona rzeczywistość nie ma znamion Boga, nie jest tożsama i nie jest „święta". Nie przysługuje jej status „świętości samej w sobie", stworzenie jest „dobre" (Rdz 1, 1nn)[8]. Nie jest to stan sprzed upadku człowieka — świat otrzymał „samoistność" w ramach swej natury, ma odrębność i wartość, ale

do elementów racjonalnych, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993; J.A. Kłoczowski, *Doświadczenie religijne*, „Znak" 25 (1973); L. Kaczmarczyk, *Człowiek — istota religijna*, [w:] W nurcie zagadnień posoborowych 2, pod red. bp B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, wstęp Z. Poniatowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1978; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, KR, Warszawa 2000; J. Sochoń *Ponowoczesne losy religii*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam", Warszawa 2004; H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.

[6] „W Biblii świętość nie jest synonimem niesamowitości. […] Całkowicie Inny pozostaje poza wszelkim odniesieniem do człowieka; z kolei dopełniaczowe określenie »Jedyny Święty Izraela« wskazuje na więź z Bogiem. Przerażający w swym majestacie i żądaniach, Jedyny Święty wywołuje poczucie marności i skruchy. Świętość jest zarówno innością, jak i jej brakiem. Oto, dlaczego możemy mówić o świętości Boga jako o wzorze dla człowieka" (A.J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit SC, Kraków 2014, s. 385).

[7] P. Ricoeur, *Przemyśleć Stworzenie*, [w:] A. Lacocque, P. Ricoeur, Myśleć biblijnie, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 64-65.

[8] Rdz 1, 31: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre".

i skończoność. Chociaż można mówić o jednej stworzonej rzeczywistości, jako jednym świecie, to świat będący „dobrym", nie ma też cech zła. Nie istnieje nic, co mogłoby być równe „Świętemu"; to, co jest (świat), istotnie różni się od swego „Źródła". Pomimo tego, w praktyce, pojęcie *sacrum* stosuje się na oznaczenie wszystkiego, co wiąże się ze sferą transcendentną i mieszczącą się w zasięgu religijnych działań, a pojęcie *profanum*, odnosi się do wszystkiego, co nie mieści się w tych granicach.

Na odrębność stworzenia wskazuje „kruchość", ale też „struktura stworzonego porządku". Pojawia się prawo i ograniczenie, zanim pojawił się problem naruszenia porządku i winy. Również sam człowiek, podlega prawu skończoności w przeciwieństwie do „boskiej nieograniczoności". Paul Ricoeur wyraża swoje odczytanie Księgi Rodzaju następująco: „JHWH, zatem przedstawia sobą to, co poza ograniczeniem, co nieosiągalne, a jednocześnie występuje jako autor pewnego przykazania"[9]. Autor (stworzenia) działa z mocy swego autorytetu, swojej autonomii, istnienia dla siebie, i który bez podania uzasadnienia wyznacza granice. Tu, więc Autor jest „Niesamowity", „Nieuwarunkowany", „Numinosum", „Misterium", „Absolutną Mocą". Autor świata pojawia się jako *Sacrum* — „Niedotykalny", jawi się człowiekowi, jako będący poza granicami tego, co bezpośrednio dostępne zwłaszcza przez zmysłowy kontakt.

Podział na „święte" i nieświęte", na *sacrum* i *profanum* nie ma uzasadnienia w grzechu pierworodnym, ponieważ ograniczenie istnieje już pierwotnie. „Autor" ustanawiając ograniczenia dla stworzenia nie ma ograniczeń. Zatem: „pierworodne ograniczenie w porządku niewinnego stworzenia konstytuuje taką odległość (separacja), która bynajmniej nie wyklucza bliskości; sama ją konstytuuje"[10]. Biblijne nazywanie zwierząt, też jest aktem dzielenia i klasyfikacji (kategoryzacji). Oddzielenie będzie się pogłębiać na drodze przeżyć i podejrzeń: „czy Bóg tak powiedział?". Pogłębia się oddalenie przez dramatyzację zła, przez pojawienie się „obcego", „węża kusiciela". A człowiek, mówiąc skrótowo i schematycznie, mając na uwadze swoją skończoną naturę, zapragnął być, jak „Święty", jak „Autor", zapragnął nieskończoności. Bóg jako odrębny, „Święty", jest niewyjaśniany, niewytłumaczalny, nie ma przyczyny, jest autonomią. Po prostu „razu pewnego", tak się wydarzyło, i tak jest. Po opuszczeniu „Edenu", człowiek nie został przeklęty, nie stracił tego, czym jest. Wraz z całym stworzeniem jest „dobry" oraz pozostał stworzeniem. W ten sposób ustawiona jest autonomia, odrębność bytów, separacja, a jednak bliskość. Nie zmienia się status człowieka i nie zmienia tego nawet śmierć, bo ona w swoich złych skutkach, staje się też kresem troski, zmienia się jakość śmierci,

[9] P. Ricoeur, *op. cit*., s. 66.

[10] *Ibidem*.

jako wyczerpania się „ skończoności". A więc *sacrum — profanum* nie jest prostym odwzorowaniem dualizmu „dobra i zła". „Dobro i zło" ujawnia kondycję człowieka, który musi zdobywać się na wysiłek zaufania: „Ludzie, którzy chcieli żyć jak bogowie, w rezultacie umierają jak zwierzęta"[11].

W biblijnej wizji stworzenia nie sprawdza się i nie mieści dualistyczna teoria rzeczywistości Émile'a Durkheima. Posługuje się on radykalną dychotomią socjologicznych badań, społeczeństwo — jednostka, świadomość zbiorowa — wyobrażenia zbiorowe, a w religii, *sacrum — profanum*[12]. Chociaż socjolog w swej definicji religii, „rzeczy święte", uważał za „wyodrębnione i zakazane", to *sacrum* nie oznaczało tu „niczego nadnaturalnego, czy nadprzyrodzonego". *Sacrum* Durkheima, ma przede wszystkim znaczenie funkcjonalne, nie ontologiczne. Jest to sfera zarezerwowana, podporządkowana działaniom kultu. Staje się ono „więzią scalającą" wspólnotę wierzących. *Sacrum*, jako zasada totemiczna zastępuje transcendentnego Boga i odnosi się do wspólnoty. *Profanum* do tego, co związane jest z jednostką. Założenie i twierdzenie, że: „zgodne odczucie wierzących wszechczasów nie może być wyłącznie złudzeniem", nie jest w stanie obronić realności *sacrum*. Ostatecznie, w ujęciu francuskiego socjologa, religia jest faktem „wybitnie społecznym". Dlatego dla Durheima, w interpretacji Wszołka: „Bóg (transcendentny) nie istnieje, zatem przekonania wierzących są jednak złudzeniem, iluzją i hipostazą, uprzedmiotowieniem ponadindywidualnej siły"[13]. *Sacrum* może być jedynie cieniem, „śladem boskości", Jedynego, Świętego Boga. Podobnie, jak u Martina Heideggera, tylko na poziomie otologii fundamentalnej, w kategoriach „rozumnego bytowania" *Dasain*, gdy odkrywa się na tle „Świętego" prawdę bycia, można pytać w ogóle, o „świętość"[14]. Jakkolwiek rozumieć Heideggera, i ten myśliciel wyrasta z judaistyczno-chrześcijańskiej tradycji.

Rozjaśnieniem tych stwierdzeń, może być podpowiedź religijnego myśliciela, Abrahama Joshui Heschela:

> O bogu myślimy dzięki Bogu. „Gdzie jest Bóg? Gdyż takie pytanie zakłada, że my, którzy zapytujemy, jesteśmy obecni, natomiast Bóg jest nieobecny. W sferze tego, co niewysłowione, gdzie nasza własna obecność jest niewiarygodna, nie zapytujemy: Gdzie jest Bóg? Możemy jedynie wykrzyknąć: Gdzież Go nie ma? Gdzież my jesteśmy? Jak jest możliwa jest nasza obec-

[11] *Ibidem*, s. 72.

[12] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

[13] S. Wszołek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 16-17.

[14] „Autonomię przeżycia religijnego i jego świata należy postrzegać jako całkowicie źródłową intencjonalność o całkowicie źródłowej postulatywności; podobnie źródłowa jest jego specyficzna światowość i wartościowość" (M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002, s. 318).

ność?". Wiedzę o istocie Boga musi, zatem poprzedzać intuicja Jego obecności. „Znacznie wcześniej, zanim osiągniemy jakąkolwiek wiedzę o Jego istocie, posiadamy już intuicję boskiej obecności".[15]

O ile najczęściej podkreśla się aspekt transcendencji Boga wobec świata, to autor tej wypowiedzi nie zapomina o immanencji, czyli o obecności Boga w świecie. Bóg jest absolutną rzeczywistością i wyznacza sferę obecności *sacrum*.

Bytowy dualizm, jakkolwiek nie jest prawdziwy, to ujawnia ludzkie rozdarcie myślowe, pewne schematyczne projekcje i odniesienia do świata. Takie myślenie, zdradza praktykę przeciwstawiania tego, co boskie, temu, co ludzkie, podobnie, temu, co wyłączone, temu, co powszednie. Przeciwstawienie *sacrum — profanum*, funkcjonuje jedynie w praktyce. Jest schematyczne i pomocne w komunikacji. Ten schemat podjęli również badacze religii[16]. Podobne nastawienie reprezentował Rudolf Otto, zasłużony i krytyczny myśliciel w upowszechnieniu pojęcia *sacrum*. Przyjmował istnienie religijnego *a priori*. W opracowaniach sugerował, że badania nad różnymi religiami oraz mistycznym przeżyciem „świętości", upoważniają do formułowania twierdzenia, że: „troska o zbawienie i świętość nie stanowią cechy charakterystycznej jedynie dla religii chrześcijańskiej, lecz znajdują się u podstaw również innych wysoko rozwiniętych religii"[17]. Mając świadomość teoretycznych problemów z pojęciem „świętości", zastąpił je pojęciem *numinosum*, które jest: „świętością minus moment etyczny oraz [...] minus moment racjonalny w ogóle". Przeżycie, *mysterium tremendum et fascinosum* jest swoistym *noumenem*, który odsłania Boga. Pomimo kantowskich zapożyczeń w teorii Otta, tradycja biblijna mogłaby uznać pewne aspekty, jego tez, gdy twierdzi, że Bóg jest całkowicie oddzielony, „całkowicie inny" (*der ganz Andere*) od wszelkiego stworzenia[18]. Bóg, jako całkowicie „inny", jest „święty", a świat, nie reprezentuje *profanum*, bo w teopantyzmie, świat jest funkcją Boga. Opozycja *sacrum — profanum*,

[15] T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Znak, Kraków 2007, s. 160.

[16] T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 12-13.

[17] J. Schneider, *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, opr. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, przeł. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 77.

[18] *Ibidem*, s. 80-82. Na grobie R. Otto widnieje biblijne motto: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały" (Iz 6, 3). Jest to potwierdzenie przekonania, że świętość przynależy tylko Bogu. „Z jednej strony mamy coś, co zwykle określamy mianem bóstwa lub Boga, wywołującego w człowieku wierzącym całą gamę uczuć, od radości i uwielbienia do bojaźni i grozy (*misterium tremendum et fascinanas* — jak to nazwał R. Otto); z drugiej — lepiej znaną rzeczywistość ludzką, ziemską, przypadkową. Przyjęły się rozmaite określenia na wyrażenie tego przeciwieństwa: od popularnych jak niebo / ziemia, wieczność / czas, do bardziej wyszukanych, jak nieskończone / skończone, święte / świeckie czy *sacrum* / *profanum*" (S. Wszołek, *op. cit*., s. 99).

opisuje przeżycie religijne, swoiste napięcie, jakiego człowiek doświadcza na drodze praktyki zjednoczenia i dążenia do bóstwa. Nie znajduje jednak oparcia w poznaniu bytu.

Biblijne zagadnienie *sacrum* — świętość, jest oryginalne na tle innych religii. Świętość Boga Jahwe określa termin *qadoôš* (gr. Hagios), który tylko Jemu przysługuje. „Bóg wszystko przewyższa, dlatego pozostaje w sferze świętości. W tę sferę Bóg, i tylko On, wprowadza także stworzenia, które uczestniczą w Jego świętości”[19]. Znaczy to też, że Bóg jest: „Inny”, „Niedostępny”, „Odrębny”, „Trzykrotnie Święty”, „Nieskończenie Doskonały”, jest „Straszliwym Majestatem”, „Panem Zastępów”. Tomasz Jelonek mówiąc o oryginalności „Świętego Izraela”, wskazuje na doskonałość moralną „panującego” Boga, którego adoruje całe stworzenie. Potwierdzenie tej tezy znajduje u Izajasza i w księdze Apokalipsy (Iz 6, 1-5; Ap 4, 2-5.8). Podobne treści odnoszące się do Boga: „odrębność”, „inność”, czyli wyjątkowe *numinosum*, które budzi uczucie *tremendum et fascinosum*, można wysnuć z teofanii synajskiej *Sacrum*. Najważniejszy aspekt, to „osobowa transcendencja”, biblijny Bóg, to „Ktoś”, kto przemawia do ludu Izraela (Lb 12, 7-8)[20].

Istotę Boga wyraża Jego imię. Osobowa transcendencja odznaczająca się moralną doskonałością, ma naturę. Wyraża ją imię, które jest tożsame z „Świętym Bogiem”. Nie wolno go nadużywać (Wj 20, 7), jest „nienaruszalne”, bowiem uczestniczy ono w Świętości Boga. Objawia także sposób działania Boga: „Dlatego aż osiemdziesiąt sześć razy spotykamy w Księdze Ezechiela zwrot mówiący, że Izrael i inne narody „»poznają, że Ja jestem Jahwe«”, np. (Ez 12, 20; 13, 23; 15. 7; 28, 25-26)[21]. Gdyby ściśle traktować pojęcie *sacrum*, odnosząc je tylko do Boga, zgodnie z biblijnym przekazem, *sacrum* nie może być traktowane, jako synonim, który zakresem obejmuje wszystko, co człowiek arbitralnie wyłączy ze sfery świeckiej, powszedniej[22]. Również to, co pozostanie poza granicami arbitralnie wyznaczonej klasy *sa-*

[19] T. Jelonek, *op. cit*., s. 14.

[20] *Ibidem*, s. 17-19.

[21] *Ibidem*, s. 20-22.

[22] „Johannes Pedersen jasno ukazał, że świętość stanowi istotę bóstwa, pisząc: »Każdy wzrost świętości jest wzmocnieniem bóstwa, gdyż świętość stanowi jego istotę duchową«. W innym miejscu stwierdza: »Relacja istniejąca miedzy ludem a jego bogiem otrzymuje swój najznamienitszy wyraz w tym, że Jahwe został określony świętym Izraela, gdyż w tym właśnie wyrażeniu zawiera się stwierdzenie, iż jest on świętszy od pozostałych istot świętych oraz że cała świętość Izraela pochodzi od Niego«. Sigmund Mowinckel położył znaczny nacisk na to, że świętość »stanowi bardziej bezpośrednio własną istotę bóstwa oraz w nim posiada też swoje źródło«. Choć Pedersen pisze: »Wszędzie, gdzie znajdowała się świętość, tam był Bóg«, co jest całkowicie prawidłowym stwierdzeniem, to jednak można także owo zdanie odwrócić mówiąc: »Wszędzie, gdzie jest Bóg, istnieje także świętość«. Świętość pochodzi od Boga; ona stanowi, według Pedersena, jego »istotę duchową«. Wszystko, co wejdzie w kontakt z Bogiem,

crum, nie jest ontologicznie *profanum*, chociaż w praktycznej komunikacji takie rozróżnianie funkcjonuje.

Świętość człowieka

Jedynie Bóg jest Święty. Ludzie mają możliwość uczestniczenia w „świętości". Z jednej strony przez swą moralną sprawność — poprzez uduchowienie — a z drugiej strony poprzez wyłączenie. Nie w sensie ontologicznym. Człowiek, nie ma natury bóstwa, jest jedynie „podobny". Człowiek, w stosunku do Boga jest jak obraz, jak portret wobec oryginału.

W Biblii do „wyłączonych" zaliczono kapłanów, lewitów, proroków, ascetów — nazirejczyków. Wyłączenie, to swoista „konsekracja", to „wejście w sferę *sacrum* i odłączenia od innych spraw", oraz zobowiązanie moralne i rytualne (Kpł 21, 1-24)[23]. Kapłan wyłączony, tzn. jest poświęcony, a tym samym włączony do ustanowionej sfery *sacrum*. Jest to jednak konwencja, praktyka wyłączenia — oznaczania, nie stanowi rzeczywistości bytowej. Podobnie do specjalnych zadań przeznaczony jest prorok, a tym samym jest wyłączony, powołany do specjalnej misji. Jego „świętość", to swoiste „uczestniczenie" i „ubezwłasnowolnienie", polegające na oddaniu się w pełnieniu woli Boga (np., Jr 1, 4-10; Ez 2, 1-7). Prorok, należy do Boga i mówi w Jego imieniu, jest głosem i znakiem Boga. Poczucie bycia w rękach Boga, jest zarazem poczuciem wyłączenia, oddzielenia[24]. Na tej zasadzie, sądzi się, że poczucie świętości jest doświadczeniem uniwersalnym, które ma szerokie, praktyczne zastosowanie. Jest to jednak przeżycie podmiotowe, zarazem funkcjonalny opis, a nie kategoria ontologiczna. Nawet święty prorok, człowiek wyjątkowy, ma jedynie wysokie walory moralne i dlatego nazywany jest „świętym człowiekiem", a nie dlatego, że nastąpiła w nim jakakolwiek zmiana ontologiczna. Świętość *qadosh*, to wydzielenie i naznaczenie mocą Bożą, także osiągniecie czystości rytualnej. Do oznaczenia tego wyłączenia, używa się różnych znaków, którym jest np., zarezerwowana dla kapłana szata. „C. Cople podkreśla, że zastosowanie terminów *sacrum-profanum* do odróżniania religii, od tego, co religią nie jest, może mieć jedynie wartość pomocniczą"[25].

---

stanie się, więc święte: Jerozolima, świątynia, pisma" (G. Widengren, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Białek, Nomos, Kraków 2008, s. 55).

[23] T. Jelonek, *op. cit*., s. 24-27.

[24] *Ibidem*, s. 28-31.

[25] S. Grodź, *Sacrum*, [w:] Leksykon teologii fundamentalnej, Wydawnictwo „M", Lublin — Kraków 2002, s. 1058.

Kategoria wyłączenia jest jeszcze bardziej widoczna w przypadku „oddzielonych, „poświęconych", „wybranych", co właśnie znaczy instytucja naziratu. Jako mający poczucie wybrania przez Boga nazirejczycy, prowadzili specjalny tryb życia. Można do grupy nazirejczyków zaliczyć biblijnego Samsona, Samuela (1 Sm 1, 11), ludzi szczególnie poświęconych Bogu. Poświęcenie, to wyłączenie oraz wejście „w Bożą sferę świętości"[26]. Poświęcenie, nie mieści się w klasie pojęcia *sacrum*. Odnosi się ono tylko do Boga. W sensie bytowym, ludzie nie dzielą się na świętych i nieświętych. Święty to wybrany, naznaczony, sprawny moralnie, pełniący funkcje sakralne, czyli uduchowiony. Człowiek nazywany świętym, to ktoś, kto wszedł w proces spirytualizacji, a nie sakralizacji.

Święte czasy, miejsca, przedmioty

Kategoria wyłączenia, tworzy również święte czasy, święte miejsca, przedmioty, a nawet czynności. „Święte", tzn. przeznaczone, aby służyły w szczególnych sakralnych funkcjach. Na przykład: „święty olej namaszczenia", służy przez namaszczenie, jako znak przeznaczenia, wyłączenia. Przedmiot otrzymywał znaczenie intencjonalne, na wyłączną służbę Bogu. Funkcja wyłączenia, zmieniała znaczenie przedmiotu, otrzymywała performatywne znaczenie. Jest to funkcja sprawcza, kultyczna, przez co w przestrzeni religii przedmiot powszedniego użytku otrzymuje sakralne znaczenie (Wj 30, 22-33; 34-38). Najczęściej używano szlachetnych surowców, wyjątkowych i rzadkich. Przedmioty te, mają cechę „reprezentatywną", „symboliczną" i dlatego nie są przypadkowe. Przedmioty przeznaczone do kultu i wyłączone z użytku świeckiego, noszą cechy uniwersalistyczne i wykonane są według szczegółowych przepisów oraz rytuałów. Przepis przyrządzenia ofiary, oraz wykonania przedmiotów nie jest dowolny, ma pochodzić od Boga. Niektóre, wyłączone i przeznaczone do kultu przedmioty, otrzymują wyrafinowaną formę artystyczną. Przy tym, mogą to być liczne przedmioty, otoczone szczególnym szacunkiem, jako „mające udział" w świętości Boga, wręcz obyczajowo, same tworzą sferę *sacrum*. To przekonanie, powoduje, że przedmioty, nawet sprzęty[27], są „niedotykalne" dla niepowołanych, są zarezerwowane np. dla wybranych kapłanów. Wyjątkowym przedmiotem kultu Izraela, ujawniającym „prawdę o Bogu" była Arka Przymierza. Niezwykły przedmiot, odrębny

[26] T. Jelonek, *op. cit*., s. 31-35.

[27] „Do sprzętów tych należały: stół chlebów pokładnych, menora, ołtarz całopalenia, ołtarz kadzenia, kadź z brązu, naczynia — jak misy, czasze, dzbanki i patery do składania ofiar płynnych, narzędzia — jak popielnice, łopatki, kropielnice, widełki i kadzielnice" (*ibidem*, s. 45).

od wszystkiego, uczestniczący w „*sacrum* Boga", jako znak, budził uczucia *tremendum et fascinosum* (Wj 37, 1-5; 2 Sm 6, 3-11). Dlatego ten niezwykły przedmiot kultu, otoczony był specjalnym traktowaniem, jak zaznacza biblista Tomasz Jelonek: „Obecność Świętego Boga, której Arka jest znakiem, wymaga właściwego traktowania. Do świętości nie wolno się zbliżać bez uszanowania, nie wolno się z nią spoufalać"[28]. Wyraźnie wskazuje się na aspekty moralnego zachowania, w postaci domagania się najwyższego szacunku wobec tego, co zastrzeżone. Termin *sacrum*, z racji braku odniesienia do bezpośredniego desygnatu, pozwala na bardziej swobodnie określanie tego, co ma znaczenie religijne. Z czasem, w praktycznym działaniu, nowe przedmioty otrzymywały znaczenie sakralne.

Biblijne rozumienie, oddzielenia *sacrum* od *profanum,* dla chrześcijańskiej teologii jest reprezentatywne, archetypiczne. Podobnie, reprezentatywne jest rozumienie „świętej ofiary", czyli składanej Bogu. W teologii chrześcijańskiej, ofiara, swój szczyt i absolutną doskonałość wypełniła się w „ofierze-poświeceniu się" Jezusa Chrystusa. Można podać różne funkcje ofiary: zacieśnienie więzów między ludźmi i Bogiem oraz umocnienie wspólnoty, dziękczynienie, uwielbienie przebłaganie Boga. Człowiek religijny, wyraża w różnych ekspresywnych formach swoje przeżycia i przekonania. Od czasu „ofiary Izaaka", zaprzestano składania ofiar z ludzi (Rdz 22, 1-19). Idea ofiary całopalnej, uwarunkowana była licznymi przepisami, naznaczona jest intencją „całkowitego i nieodwracalnego oddania", ze względu na Świętość Boga. Szczegółowe rytuały określały, jak ofiara, zanim zostanie złożona winna być oczyszczona. W dewocyjnych aktach, przewaga ofiary rytualnej, mogła przykrywać intencję składającego ofiarę, co piętnował nawet Jezus: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary" *(*Mt 12,1-2.7 por. Oz 6,6).

> Celem ofiary jest uświęcenie, konsekracja jednostki, rodziny, narodu i całej ludzkości. Ofiary uświęcały wszystkie przejawy życia, a ze strony człowieka były darem składanym w celu uznania zależności od Boga, podtrzymywania wspólnoty z Nim, wyrażenia Mu wdzięczności lub przebłagania za grzechy.[29]

Istotny aspekt polega na podkreśleniu, że przedmioty, rytuały, ofiary, jako wyłączone z sfery powszedniej, zwykłej — *profanum*, dają możliwość „uczestniczenia" w świętości Boga.

---

[28] *Ibidem*, s. 48; „W religiach Chin pisał W. Jabłoński: »ani świątynia, ani dzień świąteczny, ani nawet kapłani nie posiadają specjalnych cech sakralnych wyodrębniających ich ostro ze świata świeckiego [...]. Siła nadprzyrodzona uznawana jest przez wszystkich, choć w różnym stopniu, ale nie jest zmonopolizowana całkowicie przez nikogo«" (cyt. za: S. Wszołek, *op. cit*., s. 102).

[29] *Ibidem*, s. 49-51.

Specyficzną kategorią wyłączenia spotykaną w każdej religii są miejsca oraz wyróżnione momenty czasu. W biblijnym przekazie, analizując Rdz 28, 10-19; Wj 3, 1-5; 19, 16-24, T. Jelonek, zwraca uwagę na to, że ludzkie wyłączenia, jak gdyby leżą na linii Bożych wskazań. Takimi znakami Bożego przekazu mogą być miejsca teofanii oraz tradycyjne miejsca kultu. Czas wyłączony, wyodrębniony, święty czas szabatu, jest nakazany przez Boga i jest tak ważny, jak wszystkie nakazy Dekalogu (Wj 20, 8-11). Kalendarz czasu, jako dni i świąt poświęconych Bogu, w różnych religiach jest inny (Kpł 23, 1-44)[30].

Naznaczenie, jako sakralne medium

Powyższe spojrzenie może być podstawą stwierdzenia, że właściwie, ludzie mogą przeznaczyć dowolną rzecz do funkcji sakralnej. Jeżeli stworzenie jest w swym ontologicznym istnieniu dobre, to tym samym może służyć w sferze *sacrum*. Ze sfery *sacrum* Biblia kategorycznie wyłącza grzech, jako sprzeciw wobec woli Boga oraz sprzeczny z ludzką naturą. Zestaw symboli religijnych jest ogromny. Można wymienić znaki i pismo, liczby, figury, zjawiska kosmiczne, a także, barwy, kamienie i metale, rośliny i zwierzęta, postacie biblijne i różnego rodzaju personifikacje, budowle, sprzęty, szaty oraz potrawy[31]. W przeżyciach religijnych, człowiek potrzebuje środków ekspresji w postaci czynów moralnych, ale też kategoryzuje otoczenie, szukając specjalnych środków. Przedmioty, miejsca czasy, stają się też religijnym medium za pomocą, którego człowiek zwraca się do Boga i komunikuje swoją cześć, zależność, wdzięczność i prośby. Wydzielony przedmiot, przeznaczony do funkcji sakralnej, nie jest do końca dowolny. Inicjatorzy intuicyjnie korzystają z pewnych antropologicznych archetypów, sięgają do ludzkiej wyobraźni oraz, jak to już zostało wspomniane, wybierają formy artystyczne. „Uświęcenie", jako przeznaczenie, dokonuje się w akcie separacji, tworzenia kategoryzacji, wydzielania z codziennego użytku, tworząc teoretyczne i praktyczne przeciwstawienie „obszarów", *sacrum* i *profanum*. „Święte", jako wyjątkowe, staje się medium komunikacji i sposobem przeżywania oraz wyrażania bliskości lub oddalenia od Boga. Bóg jest transcendentny wobec świata, ale też immanentny, stąd możliwy jest kontakt człowieka z Bogiem, chociaż różnie realizowany w odmiennych religiach. Gama rytualnych i ascetycznych działań jest bardzo bogata. Takich zabiegów potrzebują wielcy mistycy i ludzie

[30] *Ibidem*, s. 52-59.

[31] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, IW Pax, Warszawa 1990.

prostego serca, którzy poprzez fizyczny kontakt z tym, co „święte", zwracają się do Jedynego, Świętego Boga. Jest to symbolizowanie możliwej bliskości z *sacrum* za pomocą przedmiotów, miejsc lub świętego-wydzielonego czasu, przez rytualne przekroczenia czasu historycznego, przez periodyczne rozumienie powtarzającego się czasu. Słowa i zmysły służą w codziennym życiu, ale mogą być w sytuacjach wyjątkowych podniesione, wyłączone i przeznaczone do kultycznej roli. To, co „święte", zastępuje oddalenie, zastępuje obecność, uobecnia przekonanie o działaniu *sacrum*. O ile to, co wydzielone jest sakralne, o tyle to, co pozostaje poza granicami wydzielonego, mieści się w obrębie *profnum*.

Teologia chrześcijańska, korzystając z biblijnych przesłanek, definiuje sakramenty właśnie, jako widzialne znaki niewidzialnej łaski. To, co wyłączone w funkcji religijnej łączy, pozwala przekroczyć oddalenie od Boga. Nie tylko ludzie we wzajemnej komunikacji potrzebują medium językowego, ale również w „komunikacji" z Jedynym Świętym. Z względu na czasowo — przestrzenną naturę, ludziom potrzebne jest miejsce, czas oraz archetypiczny, wydzielony semiotyczny znak, nosiciel intencyjnego znaczenia. W komunikacji badań religioznawczych, *sacrum*, jest kategorią oznaczającą przedmiot kultu lub przeżyć oraz faktu społecznego. W stosunku do teologicznego rozumienia Boga, Jedynego Świętego, ujęcia bardziej źródłowego, pojęcie to, pełni funkcję przedmiotu zastępczego. Jest to poniekąd intelektualny unik, by poradzić sobie z autentycznym przeżyciem „doskonałej zależności", jednak bez odnoszenia się do Boga. Jest to przejście z podejścia substancjalnego na funkcjonalny (strukturalny, kulturowy), gdzie nie chodzi o obiektywność przedmiotu, lecz o to, jaką pełni on funkcję, jako fakt społeczny. W badaniach religioznawczych typu socjologicznego, rozróżnienia te nie są istotne, zwłaszcza, gdy bada się, jaką funkcję religia pełni w społecznych relacjach.

Tomasz Jelonek zwraca uwagę, na oryginalność biblijnego rozumienia *sacrum*. Ta oryginalność polega na tym, jak już zostało zaznaczone, Świętym, jest jedynie odrębny, niedostępny, zupełnie inny niż wszystko, co znane, Bóg. Stworzenie, w specyficzny sposób, uczestniczy w świętości Boga i jest jedynie przejawem wszechmocy i mądrości Boga. Świętość Boga, jest miarą doskonałości. Żadne stworzenie nie ma boskiej natury. Świętość Boga, jest tak „inna" niż wszystko to, co znane, że wzbudza lęk. Człowiek czujący trwogę przed Bogiem, wezwany jest do „uświęcenia się", dążenia do „doskonałości". „Świętość Boga jest, więc wezwaniem, aby przez świętość moralną osiągnąć wspólnotę z Bogiem. Święty Bóg, postanowił podzielić się swoją świętością"[32]. Takie wezwanie oznacza rozszerzenie Bożej sfery *sacrum*. Ontologiczne *profanum* nie mieści się w biblijnej i chrześcijańskiej teologii rzeczywistości. Używa się

[32] T. Jelonek, *op. cit*., s. 60-62.

tego terminu, na oznaczenie swoistej autonomii rzeczywistości ziemskiej. Nie ma jednak takiej sfery życia, która byłaby niezależna od Boga, ale przez swą odrębność, nie jest święta, jest dobra. Nawet chrześcijaństwo, jako tradycja religijna, struktury oraz instytucje, ponieważ mieści się w przestrzeni świata i przynależy do świata, dlatego samo w sobie, nie jest święte. Ważne stwierdzenie, więc trzeba go zacytować:

> Także centrum życia chrześcijańskiego, czyli Eucharystia, w której uobecnia się „świeckie" życie i śmierć Jezusa i która daje siłę do urzeczywistnienia obietnic królestwa Bożego na świecie, nie jest działaniem sakralnym, w którym coś, czy ktoś, miałby być oderwany od świata. Tym bardziej nie można uważać za sakralne osoby i instytucje kościelne, które zawsze nacechowane są również duchem świata. Ta para pojęć nie nadaje się, więc do wyrażenia sposobu, w jaki chrześcijaństwo widzi świat i jak interpretuje samo siebie.[33]

Niemniej opozycja pojęć służy do opisu analiz pewnych przemian społecznych lub zjawisk pojawiającej się sekularyzacji. Przeciwstawnych terminów *sacrum — profanum*, używał Leszek Kołakowski[34]. Można przypuszczać, że w wyniku sekularyzacji, zmienia się znaczenie *sacrum*, jest ono też sytuowane w przestrzeniach społecznego życia, które tradycyjnie było domeną *profanum*. Powstał rozbudowany ceremoniał, obrzędowość, rytualizm np. stadionowy, który w wielu przypadkach zastępuje przeżycia religijne[35]. Bez względu na to, że w ewolucyjnym ujęciu nawet *sacrum* staje się pojęciem ambiwalentnym, pojawiają się także trudności rozróżnienia prawdziwego i fałszywego rozumienia *sacrum*. Z chrześcijańskiego jednak punktu widzenia i filozoficznego namysłu: „Osobowy charakter teistycznego *sacrum*, bez przyjęcia objawienia jest nonsensem, podobnie należy przyjąć absurdalność teizmu bez założenia upadku"[36].

Wiadomo, że stosując historyczną i fenomenologiczną metodologię badań „sakrologicznych", religioznawczych, Mircea Eliade przyjmuje uniwersalistyczny układ podziału rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, zwłaszcza w odniesieniu do religii archaicznych, pierwotnych. Stara się pokazać, że dualistyczny podział, przynależy jakiemuś pierwotnemu doświadczeniu, równa się, przeciwstawieniu „bytu i niebytu". Na poziomie archaicznym, prawdziwe jest tylko to, co święte. Ale *sacrum* u Eliadego, nie pokrywa się z biblijnym obrazem Boga, pełni ono równoważność pełniejszego, egzystencjalnego do-

[33] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 402.

[34] Z. Kunicki, *Człowiek — sacrum — Bóg*, Olsztyn 1998, s. 118-119.

[35] Ibidem, s. 121.

[36] Ibidem, s. 123-126.

świadczenia „bytu, sensu, prawdy, rzeczywistości obiektywnej”[37]. Eliade zdaje sobie sprawę z trudności określenia zakresu pojęcia *sacrum*. Istnieje ogromna ilość „faktów świętych”, *Sacrum* objawia się w różnego rodzaju hierofaniach uranicznych, lunarnych, co bliższe jest biblijnej koncepcji, ale w analogii, ze stworzeń wnioskuje się o jego Stwórcy. Trudno byłoby w tym miejscu omawiać dorobek badawczy M. Eliadego. Wystarczy stwierdzić, że teoretyczny program, streszcza się w postulatach: odnowy zdesakralizowanej kultury, sprzeciwu wobec redukcjonizmu w wyjaśnianiu religii, docenienie fenomenów archaicznych, które prowadzą do odkrywania istnienia fenomenu podstawowych, ponadczasowych struktur religijnych, zastosowanie metody historyczno-porównawczej w badaniu opozycji *sacrum — profanum*[38]. W Biblii, Bóg posługuje się stworzeniem, lecz nim nie jest (por. 3 Krl 19, 11-12).

Historia chrześcijaństwa zna różne stanowiska monistyczne, spirytualistyczne lub materialistyczne, które uznawały istnienie jednej rzeczywistości wiecznej, koniecznej i nieograniczonej. Emanacyjny panteizm Plotyna (III w.) poprzedzał panteizm immanentny Barucha Spinozy lub panlogizm Hegla. Poglądy przyjmujące, że wszystko jest współzależne ze sobą, połączone w jeden wielki system bez różnicy natury i odrębności, są sprzeczne z koncepcją odrębności Świętego Boga, różnego co do natury, od stworzonego świata, jak podaje Biblia. Podobnie, sakralny charakter stworzenia uznają niektóre nurty hinduizmu. Jakkolwiek w praktyce jest zgoda na pewną autonomię rzeczy doczesnych, to jednak wszystko jest zależne od Boga[39]. Świat, jak i całe stworzenie, ma pozytywny charakter, a według Jacques'a Maritaina, człowiek działa wybierając pomiędzy dobrem a złem. Nie jest to dualistyczne przeciwstawienie doczesności sferze nadprzyrodzonej. Według humanizmu integralnego, sfera doczesna ma być podporządkowana sferze duchowej, przez co następuje dowartościowanie sfery doczesnej, przez co realizuje się: „święta wolność stworzenia, które łaska jednoczy z Bogiem”[40].

---

[37] A. Kłoczowski, *Traité d'histoire des religions*, [w:] Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w., Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 5, Warszawa 1997, s. 126-127.

[38] A. Małachowski, *Objawiające się sacrum*, Signum, Wrocław 1999, s. 14; S. Wszołek, *op. cit*., s. 58-61.

[39] „Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk lub sztuk. [...] Lecz jeśli słowom »autonomia rzeczy doczesnych« nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania” (Sobór Watykański II, *Gaudium est spes*, nr 36, Pallottinum, Poznań 1968, s. 881).

[40] W. Chudy, *Humanisme intégral*, [w:] Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 336.

Badając problematykę *sacrum* w Piśmie św., a raczej szukając tych treści, jako zadanych z zewnątrz, biblista T. Jelonek pisze:

> Ażeby wszystko pozostawało w sferze świętości, tak bardzo według nauki Pisma Świętego rozciągniętej na całe stworzenie, trzeba, aby były osoby, rzeczy, miejsca i czasy o szczególnym natężeniu świętości, a zatem też szczególnie oddzielone od wszystkiego innego, których oddzielenie nie sprzeciwia się jednak temu, że sfera *sacrum* właściwie obejmuje także całe *profanum* (w sensie religioznawczym) z wyjątkiem sfery grzechu. Właściwie, w tej koncepcji sfera *profanum* nie istnieje, a sfera świętości obejmuje szczególną świętość kultyczną i świętość pozakultyczną, która także do Boga należy i przez którą także człowiek ma oddawać cześć Bogu, który jedyny jest Święty i wszystkiemu nadaje charakter świętości.[41]

Judaizm ma swoją specyfikę i wyjątkowość, według tradycji kształtowanej na biblijnym przekazie:

Świat już nie jest tajemniczym miejscem manifestacji lub też „skrywania się" bóstwa. Bóg jest całkowicie odrębny, ale zarazem bliski całemu stworzeniu. Świat — sam w sobie „świecki" — nie posiada już atrybutu bóstwa. Niemniej jednak jest on postrzegany w judaizmie, jako wyraz Bożej potęgi i miłości, wszak pochodzi od Stwórcy, który wszytko uczynił jako „bardzo dobre".[42]

Pomimo rozróżnień, istnieje praktyczne i powszechne stosowanie terminu *sacrum*, (sakralna sztuka, sakralna przestrzeń, sakralny czas i sakralne czynności). Dzieje się tak, również z tego powodu, że teoretycznie nie sposób rozstrzygnąć, jak pisze Stanisław Grodź, czy:

> [...] obie sfery [*sacrum* i *profanum*] powstały równocześnie i istniały paralelnie do siebie, czy: najpierw istniało *sacrum*, z którego wyłoniło się *profanum*, czy: najpierw istniało *profanum* i z niego wyodrębniono *sacrum*.[43]

Natomiast w praktyce, w przestrzeni kulturowej, terminy są używane również przez chrześcijan. Na gruncie chrześcijańskiej teologii, terminami tymi nie sposób wyrazić wiary w Jedynego Boga, który sam tylko jest Święty. Religijne rozumienie Boga, na gruncie chrześcijańskiej teologii, nie można zastąpić ani pojęciem *sacrum*, ani „obiektywnością". Nie jest to „uniwersum", ani „bezosobowa moc", ani „wymiar życia", ani „sfera najgłębszej intymności", „element struktury świata", ani „rzeczywistość pozaświatowa" lub „świętość, jako najwyższa wartość", ani tylko „intencjonalny przedmiot świadomości",

[41] T. Jelonek, *op. cit*., s. 66.

[42] S. Wszołek, *op. cit*., s. 85.

[43] S. Grodź, *op. cit*., s. 1059.

ostatecznie paradoksalne określenie, „*sacrum* na miarę człowieka”[44]. Świeckie rozumienie *sacrum* przeniesione do sfery kultury, w procesie sekularyzacji, ogromnych przemian kulturowych od czasu oświecenia, nawet jako kryterium sensu życia człowieka, nieustannie jest kwestionowanie, dlatego jedynie w ograniczonym stopniu zastępuje Boga. Może też być rozumienie *sacrum* wysublimowane w procesie intelektualnej analizy, oraz w postaci terminu: „jakości metafizycznej lub uczucia metafizycznego”. Nie potrafi tego udźwignąć nawet sztuka nazywana sakralną. Ona tylko manifestuje, wskazując na to, co duchowe, czyli, przeżywaną sferę „wzniosłości”, „tajemniczości”.

Władysław Stróżewski jest przekonany, że intuicyjnie doświadczamy jakiegoś *sacrum*, ale trudno je zdefiniować, wiec pozostaje droga negatywnego orzekania. *Sacrum* w sztuce, nie pokrywa się z wartościami estetycznymi, artystycznymi, można powiedzieć, że jedynie jest „czymś nadto”, jakąś „konkretyzacją numiotyczną”[45]. Dalej filozof, który w stwierdzeniach jest bardzo ostrożny, konstatuje:

> Dociekając jednak możliwości *sacrum* w sztuce, musimy ciągle pamiętać, że obcujemy stale jedynie z przedmiotem intencjonalnym, z fenomenem lub — co najwyżej — z odsłaniającą się poprzez ten fenomen ideą *sacrum*, nie docieramy natomiast do *sanctum* w znaczeniu czysto religijnym, znaczeniu, które zakładać musi pewną rzeczywistość metafizyczną, rzeczywistość istniejącą w sposób absolutny.[46]

Możliwe jest jednak realne oddziaływanie sztuki „religijnej” na przeżycia człowieka[47]. Przecież argumentem za istnieniem *sacrum,* które miałoby zastąpić Boga w sensie objawienia i teologicznego ujęcia nie może być *anty-*

[44] „W. Windelband sprowadzał ostatecznie religię do zjawiska kulturowego, a »to, co święte«, do postulowanego ideału-celu nieokreślonego treściowo. Religia byłaby, więc uzupełnieniem duchowych wartości i dóbr kulturowych, uzupełnieniem kultury” (Z.J. Zdybicka, *Sacrum*, s. 891).

[45] W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *idem*, Wokół piękna. Szkice z estetyki, Universitas, Kraków 2002, s. 226.

[46] *Ibidem*, s. 228.

[47] *Sacrum* w sztuce i literaturze to szerokie pole badań i analiz, które może być przedmiotem osobnego artykułu; por. K. Cichoń, *Sacrum w sztuce*; E. Wiorko, *Sacrum w literaturze*, [w:] Encyklopedia katolicka, t. 16, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012, k. 833-841. „Przypadkowości i chaotyczności, jakie znamionują świat ludzi, przeciwstawia się ład i doskonałość architektury. Światło delikatnie modeluje formy, które współbrzmią w doskonałej zgodności, ujawniając jakby rządzącą nimi *divina proportio*. To harmonijne współbrzmienie znajduje symboliczny wyraz w organach — obrazie muzycznej harmonii — które są nieraz jedynym elementem wyposażenia architektury Saenredama. Z takiej harmonii form, z takiego nastroju powstaje specyficzna poezja tych obrazów, wiążąca w cudowny sposób to, co świeckie, z tym, co święte, i wyrażająca *sacrum* przez doskonałość abstrakcyjnej, dzięki światłu odmaterializowanej formy” (J. Białostocki, *Portrety kościołów Pie-*

sacrum, które pojawia się w aktach bluźnierstwa, religijności przekornej, poszukującej lub artystycznych eksploracji. Postawa antyteologiczna żywi się emocjami i uniesieniami, często jakimś buntem, albo jest bezradnym krzykiem opuszczonego człowieka[48].

W autentycznym życiu duchowym, moralnym i kultycznym, nic nie jest w stanie zastąpić osobowego, transcendentnego Boga. *Sacrum,* nie ma waloru konkretności, dlatego można mówić zwłaszcza w obszarze sztuki o „niezwykle bogatych i niejednorodnych odmianach jakości sakralnych"[49]. *Sacrum*, w takim teologiczno-ontologicznym ujęciu, to falsyfikat, intelektualna podróbka, przedmiot socjologicznych badań, które zajmują się faktami społecznymi. W praktyce, więc społecznego życia, umożliwia nazywać sprawy, rzeczy, czasy wydzielone, ale i tylko, ze względu na źródłowo, wcześniejszą odkrywaną Świętość, Jedynego Boga[50]. Termin *sacrum*, jest nie tylko kategorią aprioryczną, ale jest zsekularyzowaną wersją biblijnego rozumienia Świętości Boga. Natomiast, jak pisze Zofia J. Zdybicka:

> Świętość nie jest właściwością transcendentalną bytu, jak dobro, prawda i piękno. Nie przysługuje, bowiem rzeczom na mocy ich istnienia. Jest wartością osobową. Tylko osoby mogą być święte. Termin „święty" przypisuje się rzeczom jedynie na mocy analogii atrybucji (święte obrazy, święte miejsca, święte dni).[51]

Nawet przez akty miłości w stosunku do Boga (poznanie i czyny), nie następuje sakralizacja człowieka lecz spirytualizacja-uduchowienie, jako swoiste osobowe spełnienie, czyli „doskonałość" w ramach moralnego działania.

Teologia chrześcijańska termin „świętość" rozpatruje w prawdzie o wcieleniu Syna Bożego, co radykalnie prowadzi do zakwestionowania sztucznego podziału na *sacrum — profanum*, boskie — ludzkie, nadprzyrodzone — naturalne. Kulminację objawienia się Świętego Boga chrześcijaństwo odnaj-

---

tera Saenredama: sacrum czy profanum?, [w:] Sacrum i sztuka, opr. N. Cieślińska, Znak, Kraków 1989, s. 43).

[48] K. Czerni, *„Antysacrum" — czyli o konflikcie współczesnej sztuki z religią*, [w:] Sacrum i sztuka, s. 186-196.

[49] S. Sawicki, *Dyskusja*, [w:] Sacrum i sztuka, s. 55.

[50] „Nurt socjologiczny, zawłaszcza fenomenologiczny, wniósł do badań nad religią wiele interesujących ujęć, których celem było przeciwstawienie się tendencjom ewolucjonistycznym, redukcjonistycznym, przez podkreślenie koniecznego związku religii z człowiekiem i jej charakteru autonomicznego. Termin »Sacrum«, zastępujący termin »osobowy Bóg«, wzbudził dyskusję, jednak wszedł na trwałe do badań nad religią i do XX-wiecznej kultury, przyczyniając się do przeobrażeń w rozumieniu religii (i sam podlegał transformacjom" (Z.J. Zdybicka, *Sacrum*, s. 892).

[51] Z.J. Zdybicka, *Koncepcje wartości religijnej*, „Roczniki Filozoficzne" t. XXVII, z. 2 (1979), s. 83.

duje w historii i osobie Jezusa Chrystusa, co można łączyć z resanktyfikacją świata, a więc wszystkich aspektów stworzenia. Taka perspektywa wyklucza dzielenie rzeczywistości na ontologiczne *sacrum* i *profanum*.

Zakończenie

W powszechnej kulturze funkcjonuje podział świata na *sacrum* i *profanum*. Takie podejście wzięło się z praktyk religijnych oraz socjologicznych prób opisu przeżyć, doświadczeń i postaw religijnych. Zagadnieniem tym zajmowali się teoretycy: F.E. D. Schleiermacher, R. Otto, E. Durkheim, M. Scheler, J. Wach, M. Eliade. Rzeczywiście, w wielu przypadkach ludzie tak przeżywają świat i siebie, że wprowadzają kategorie, które nie zawsze mają uzasadnienie w pewnych źródłach wiary religijnej oraz refleksji teologicznej. Jest to swoista praktyczna „mistyfikacja", ale ułatwia społeczny dyskurs oraz funkcjonowanie. Takie zjawisko dualizmu kulturowego wymaga opisu, bowiem, zasadne jest pytanie, co ludzie pragną wyrazić używając pojęcia *sacrum* lub *profanum*?

„Świętość", „święte", terminy te, wyznaczały krąg swoistego „tabu", a jednocześnie, pojęcia ulegają dewaluacji. Z drugiej strony świat wielu ludziom wydaje się być „płaski", pozbawiony jakichkolwiek wyjątkowych punktów odniesienia. Można pytać, czy istotą religii jest podmiotowe doświadczenie „świętości"? Czy jakaś forma objawienia, która ujawnia pośrednie lub bezpośrednie fenomeny „boskości", „świętości"? Czy też istnieje obiektywny porządek świata, który człowiek może „kalać", „profanować", stąd to *profanum*, czyli to, co zostało pozbawione „świętości", jako coś wyłączonego, zastrzeżonego, a przeciwstawione temu, co określa się jako *sacrum*?

Do czego więc odnosi się pojęcie *sacrum*? Istnieje kategoria, próbująca określić to, co „swoiste", „nieredukowalne". W religii objawionej kategoria „sacrum" — „święty", zwykle zarezerwowana jest dla Boga. Jeśli odejść od socjologicznego pojęcia *sacrum*, a użyć pojęcia biblijnego, jako synonimu, to przekracza ono przeżycia i oznacza to, co zewnętrzne, manifestujące się w teofanii, np. na Synaju (Wj 19, 3-20). Święty, nie oznacza Boga tylko jako transcendentnego, nie oznacza tylko Jego sposobu działania; bardziej jest to „ostateczna zasada", „źródło stworzenia". Jest to również dla chrześcijan obecność, która objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa. „Święte", manifestuje się w historii. Tak jednak, jak nie jest definiowalna „chwała Boża", tak też nie może być zdefiniowany „Święty Izraela". Możliwe są tylko określenia zastępcze. Trzykrotnie Święty-Bóg, jest siłą, oparciem, zbawieniem, odnosi się do wszystkiego, co w swym nieskończonym bogactwie posiada Bóg, jako „pełnia życia", jako „potęga i dobro". Świętość Boga jest też w systemach reli-

gijnych normą sfery moralnej, jako dobro, podobnie *profanum*, określane jako grzech to, co złe. W teologicznym ujęciu, każdy przymiot Boga jest równocześnie jego istotą. Jednocześnie kategoria świętości, w praktyce odnoszona jest do różnych osób, miejsc, czasów lub rzeczy. W ten sposób, różne aspekty związane z kategorią *sacrum* i *profanum*, ukazują problemy ontologiczne, ale i semiotyczne oraz pragmatyczne.

Stefan Ewertowski

The Common and the Theological Understanding of *Sacrum*

Abstract

The world in the common culture is divided into the *sacrum* and *profanum*. The scheme is rooted in sociological attempts at describing experiences and religious attitudes. The theoreticians such as: F.E. D. Schleiermacher, R. Otto, E. Durkheim, M. Scheler, J. Wach, M. Eliade addressed those subjects. In fact, in many cases people experience the world and themselves in such a way that they introduce categories that are not always based on the sources of their religious beliefs and theological reflection. That is the peculiar "mystification," which facilitates the social discourse and functioning. The phenomenon of cultural dualism needs description, as it is justified to ask what people want to express, when using the notions of the *sacrum* and *profanum*?

The notions of "holiness" and being "holy" always produced in effect of "taboo" and, at the same time, were subject to devaluation. On the other hand, many people believed their world to be "flat;" devoid of any special reference points. We may ask whether the essence of religion is the subjective experience of "holiness." Is there a form of revelation that uncovers indirect and direct phenomena of "deity" and "holiness"? Is there the *profanum* — the objective world order devoid of "holiness" that is exclusive; the order of restraint and opposite to what is described as *sacrum* that a person may "disdain," and "profane"?

What shall the notion of the *sacrum* relate to? There is a category apt to define the "specific," "non-reducible" in question. In a revealed religion the category of the *sacrum* — "holy" is usually reserved for God. If we depart from the sociological notion of *sacrum* and use the Biblical one as a synonym, the latter will exceed the experiences and relate to what is external, manifested in theophany, e.g. on Mount Sinai (Exodus 19, 3-20). Being holy does not denote God as a transcendental being nor its mode of action. It is rather the "ultimate rule," a "source of creation." For Christians it is also the "presence" revealed in the person of Jesus Christ. "Holy" is manifested in history. But similarly as the "Divine Grace" evades definition, the "Holy of Israel" cannot be defined. Only replacement descriptions are possible. The Triune Holy God is the force, foundation, deliverance, and relates to everything

that God as the "fullness of life," "might and good" holds up in his never exhausted wealth. In religious systems, the holiness of God is also the norm of the morals. In theological approach, each of God's attributes forms its essence. Simultaneously, the category of holiness is, in praxis, related to different persons, places, times or items. In this way different aspects connected with the category of *sacrum* present ontological, semiotic and pragmatic problems.

Keywords: God, *sacrum*, *profanum*, holiness, spiritualization.