DOI: 10.14746/sh.2017.28.3.004

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVIII (2017/3)
s. 51-68

Zbyszek Dymarski
Uniwersytet Gdański

Gdzie jest sacrum?

Ludzki początek

Człowiek zawsze gdzieś jest. Człowiek istnieje zawsze w powiązaniu ze światem. Zawsze gdzieś jest. Zawsze skądś przybywa i zawsze dokądś zmierza. Świat dostarcza mu też kategorii, w których siebie pojmuje. Martin Heidegger to „bycie skądś" człowieka, określa jako „rzucenie w świat"[1]. To doświadczenie powiązania ze światem wiąże się też z poczuciem zależności. Z odkrywaniem, że jest coś, co go w wielu wymiarach przekracza. Czym to „coś" jest, człowiek chce poznać i zrozumieć.

Przez wieki badacze uważali, że najlepiej rozpoznawać naturę danej religii, przyglądając się Istocie Najwyższej. To podejście potwierdzała praktyka badawcza. Europejczycy bowiem, aż do czasów nowożytnych, mieli kontakt jedynie z wyznawcami judaizmu i islamu. Sądzili, że schemat obowiązujący w tych religiach jest uniwersalny[2]. W centrum znajduje się jeden Bóg, który troszczy się o swoich wyznawców, stawia im pewne wymagania i oczekuje ich wypełniania. Za właściwe postępowanie nagradza, a złe karze i potępia. Nawet po odkryciu Nowego Świata i znalezieniu drogi morskiej na Daleki Wschód nadal uważano, że model ten jest uniwersalny. Należy tylko go nieco zmodyfikować, stwierdzając, że tę samą rolę, jaką w jednych religiach pełni Bóg, w innych może odgrywać panteon bogów.

Dopiero w XIX w., gdy wraz z antropologią zaczęło się rozwijać religioznawstwo, europejscy badacze skonstatowali, że są religie niepasujące do tego

[1] M. Heidegger, Bycie i czas, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 92.

[2] Tak np. rozumieli jeszcze religię Marcin Luter (XVI w.) i Tomasz Hobbes (XVII w.).

schematu[3]. I tak, bliższe poznanie religii tubylczych wykazało, że są wśród nich takie, w których nie ma bóstw osobowych. Odkryto też, że w wielkich dalekowschodnich religiach, takich jak buddyzm czy taoizm, nie ma żadnej Istoty Najwyższej[4].

Próbowano znaleźć zatem jakiś termin, który mógłby swym zakresem objąć wszystkie najważniejsze istoty i byty duchowe znanych religii. Obok wspomnianego już pojęcia bóstwa, brano również pod uwagę takie terminy, jak: nadprzyrodzoność, istoty duchowe, moc[5].

Termin b ó s t w a w odniesieniu do duchów obdarzonych szczególnymi możliwościami działania w pewnych, sobie przypisanych zakresach rzeczywistości — nie znajdował bowiem odzwierciedlenia w wielu rozpoznanych już kulturach. Bardziej interesujący był termin n a d p r z y r o d z o n o ś ć. Miał on wskazywać na jakąś tajemnicę, tj. porządek rzeczywistości wykraczający poza to, co rozumowo poznawalne i co nie daje się ogarnąć aparatem nauki. Émile Durkheim[6] zauważa, że sama idea nadprzyrodzoności[7] jest stosunkowo młoda, zakłada bowiem istnienie — obok sfery całkowitej inności, czyli nadrzeczywistości — sfery zwykłego porządku rzeczy. To znaczy takiego, w którym związki pomiędzy elementami świata są regulowane za pomocą zależności przyczynowych, które współcześnie nazywa się prawami przyrody (fizyki, chemii, biologii, geologii itd.). Dlatego takie pojmowanie świata naturalnego jest możliwe jedynie przez mieszkańców Zachodu (czyli tu, gdzie społeczeństwa wyciągnęły sekularyzujące wnioski z rozwoju nauk pozytywnych). Z kolei termin i s t o t y d u c h o w e miałby wskazywać na świadome podmioty obdarzone władzą większą niż mają ludzie. Można by do nich zaliczyć duchy, demony, dusze zmarłych oraz wspomniane bóstwa różnych religii.

Ale nie we wszystkich religiach to, co najważniejsze, ma osobową naturę.

---

[3] G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Verbinum, Warszawa 1986, s. 11-16.

[4] Duże zasługi w przybliżaniu i wyjaśnianiu kultur i religii Indii położył predyfuzjonista i orientalista, Max Müller (1823–1900). Kilka jego wykładów z Instytutu Królewskiego w Londynie i głoszonych w ramach Wykładów Gifforda ukazało się wreszcie po polsku (F.M. Müller, *Czego mogą nauczyć nas Indie? i inne pisma*, przeł. B. Arkuszewski i in., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015).

[5] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 20-28.

[6] *Ibidem*, s. 22.

[7] Bogactwo podejść do „nadprzyrodzonego" stara się ukazać praca zbiorowa pod red. E. Przybył: *Nadprzyrodzone*, NOMOS, Kraków 2003. Termin ten nie został do końca odrzucony, posługuje się nim np. współcześnie filozof religii Krzysztof Mech (*idem*, *Człowiek — natura — transcendencja*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2014).

Moc, czyli jakaś ukierunkowana energia sącząca się przez świat, przybiera w różnych miejscach na ziemi różne imiona. Anglikański misjonarz i antropolog, Robert Henry Codrington znalazł ją w Melanezji pod nazwą *mana*[8]. Zdaniem Gerardusa van der Leeuwa występuje ona w Ameryce Północnej pod nazwą *Orenda* (u Irokezów), *Wakantanka* (u Siuksów), *Wa-kon'-da* (u Omahów, Osedżów), *Maheo* (u Szejenów), *Gitchi Manitou* (u Odżibwejów, Sauków), *Hihcébe' Nih'óó3oo* (u Arapahów), *Ketanëtuwit* (u Delawarów), na Borneo znana jest jako *petara* (jest zarówno kimś, jak i czymś), a na Madagaskarze jako *hasina*, w Nowej Gwinei plemię Marind-Anim nazywa ją *dema*. Według niderlandzkiego badacza starogermańska *hamingja* i staroarabska *baraka* to też przejawy tej pierwotnej mocy[9]. Ale i w tym przypadku stwierdzić trzeba, że jest wiele religii, w których ten termin nie występuje.

Żadne jednak z tych pojęć nie zyskało takiej popularności i aprobaty, jak termin sacrum.

Spór o doświadczenie sacrum wiąże się ściśle z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o podstawy życia religijnego. *Homo religiosus*[10], jak mówi Mircea Eliade, doświadczając swej niesamowystarczalności, niesamodzielności i ograniczoności, kieruje się ku temu, co wydaje się te braki przekraczać. Wielu badaczy to, ku czemu zwraca się człowiek religijny, określa właśnie terminem sacrum. A niektórzy spośród nich uważają, że relacja człowieka do sacrum stanowi centrum życia religijnego[11]. Mircea Eliade jest nawet zdania, że to nie termin „religia", ale d o ś w i a d c z e n i e s a c r u m lepiej oddaje to, co jest ważne dla *homo religiosus*[12].

Pamiętać jednak należy, że termin sacrum to k o n s t r u k t — wytwór ludzkiego (a dokładniej zachodniego) intelektu, powstały w umysłach wybitnych badaczy religii. Miał on być kategorią, która wydobywa ważne oraz wspólne aspekty wszystkich, tzn. i historycznie odległych, i obecnie żywych, systemów religijnych.

---

[8] R.H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Clarendon Press, Oxford 1891, s. 118-121.

[9] G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 20-23 (pierwsze wydanie ukazało się po niemiecku w 1933 r.).

[10] M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 10 (pierwsze wydanie: *Le Sacré et le Profane*, ukazało się w Paryżu w 1956 r.).

[11] Są wśród nich m.in.: Emil Durkheim, Joachim Wach, Rudolf Otto, Marcel Mauss, Gustav Mensching, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Henri Hubert, Nathan Söderblom, Mircea Eliade.

[12] M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 5.

W tekście tym przyjrzę się, w jaki sposób rozumieli kategorię sacrum trzej europejscy uczeni, reprezentatywni dla pewnych sposobów badania i myślenia o religii. Są to Émile Durkheim, Nathan Söderblom i Józef Tischner.

Émile Durkheim (z późnego okresu swej aktywności naukowej) to najwybitniejszy spośród myślicieli uważających, iż należy poszerzać wiedzę o religiach na podstawie danych antropologicznych. Podobnie jak jego poprzednicy — tacy, jak Edward Tylor, James Frazer, Alfred C. Haddon i inni badacze ze szkoły ewolucjonistycznej i dyfuzjonistycznej — uważał, że prawdy o religiach należy poszukiwać, gromadząc i analizując dane zebrane wśród ludów tubylczych żyjących w dużym oddaleniu od cywilizacji europejskiej. Nie bez znaczenia dla naszych rozważań jest także to, iż Durkheim, podobnie jak wielu ówczesnych antropologów, przestał w młodości być człowiekiem religijnym. Nathan Söderblom z kolei reprezentuje tych chrześcijan, którzy uważali, że wielość religii nie przeczy prawdziwości jego własnego wyznania. W innych religiach widział także duchowe bogactwo. Porównywał je, by wskazać, co je różni i odkryć to, co je łączy. Józef Tischner z kolei to myśliciel, który uważał, że tak, jak w filozofii i naukach humanistycznych, tak też w myśleniu o religii, nie można trwać przy starych paradygmatach. Należy uwzględnić rewolucję antropocentryczną, jaka się dokonała w XX w. Tischner nie odmawia prawa do istnienia żadnej z religii, ale różnicuje je ze względu na dobro człowieka. Uważa, iż są pośród nich takie, które lepiej pozwalają człowiekowi być sobą.

Sacrum kontra profanum

Rozwijające się w końcu XIX w. religioznawstwo wiele pojęć zapożyczyło z teologii chrześcijańskiej, jednak nadało im nowe znaczenia. Na przykład termin „religia”[13] zaczął być także odnoszony do, dopiero co poznanych, praktyk religijnych odkrytych w Nowym Świecie. Termin „magia” odzyskał dawne, ukształtowane w epoce antyku, znaczenie. Termin „rytuał” zaczął oznaczać specjalne gesty i zachowania charakterystyczne dla jakiejś religii (nie tylko chrześcijaństwa). Został ponadto powiązany z mitem[14]. Szerzej zaczęto definiować takie pojęcia, jak: ofiara (*sacrifice*), epifania, inicjacja, mistyka. Z antropologii adaptowano na obszar religioznawstwa takie pojęcia, jak np.: totem, tabu i mana.

[13] Z terminem „religia” sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana. Pierwotnie określał religie znane i wyznawane w Imperium Rzymskim, cesarz Konstantyn zaczął używać go także w odniesieniu do chrześcijaństwa.

[14] Jako pierwszy tę zależność zaobserwował James Frazer.

Terminy *saint*, *sacre*, *sanctus* — pojawiały się często w chrześcijańskiej „praktyce" liturgicznej jako określenie wskazujące na wyjątkowość Boga. Natomiast użycie słowa „sacrum" do charakterystyki zjawisk religijnych zaproponował arabista i biblista William Robertson Smith w swoich wykładach głoszonych w latach 1888–1891 na uniwersytecie w Aberdeen. Wykłady te zostały opublikowane w całości w 1894 r. jako *Lectures on the Religion on the Semites*[15]. Na stronicach tej pracy szkocki badacz stwierdził, że rozróżnienie między tym, co święte (*holy*) a tym, co pospolite (*common*) jest jedną z najważniejszych spraw w religii[16].

Sposób użycia tego terminu przez szkockiego badacza zainspirował Émile'a Durkheima[17]. Dobrze bowiem nadawał się on do wyrażenia wniosków z badań i analiz prowadzonych przez francuskiego religioznawcę.

Durkheim uważał, że badawczo uprzywilejowaną epoką jest czas początków. To znaczy czas, w którym kształtowała się ludzka świadomość i wypracowywane były coraz bardziej świadomie (tzn. nieinstynktowne) formy współżycia społecznego oraz czas, kiedy powstawały pierwsze instytucje. Francuski uczony uważał, że w „czasach początku" struktura zachowań religijnych była znacznie prostsza. Nie obrosła jeszcze w skomplikowane rytuały, mity, obrzędy i narracje.

Rozeznania w tym, jak mogło być na początku, dostarcza antropologia kulturowa.

Pierwsi antropologowie wyruszali (a zdarza się, że i teraz także wyruszają) do odległych rejonów świata, by badać zachowania i sposoby życia społeczności tubylczych. Byli oni przekonani, że poznając i opisując prosto żyjące społeczności, nie tylko zdobywają wiedzę na ich temat, ale i sami zbliżają się do poznania samych siebie.[18] Wierzyli, że podobnie, jak niektóre plemiona — żyjące wówczas w trudno dostępnych rejonach Amazonii, Australii, Oceanii czy Afryki — tak przed tysiącami lat żyli przodkowie ludzi Zachodu. Dlatego też np. Alfred Reginald Radcliffe-Brown wyruszył w 1906 r. na leżący na

[15] Choć pierwsza część ukazała się już w 1889 r.

[16] "The fundamental principle by which this is regulated is that the sanctuary is *holy*, and must not be treated as a *common* place. The distinction between what is holy and what is common is one of the most important things in ancient religion, but also one which it is very difficult to grasp precisely, because its interpretation varied from age to age with the general progress of religious thought" (W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion on the Semites*, D. Appleton and Company, New York 1894, s. 132).

[17] Ujawnia te inspiracje w polemice z Simonem Deploige, które zostały zamieszczone na łamach „La Révue Néo-scholastique" w 1907 r. (*Correspondence. A propos du conflit de la morale et de la sociologie*, „La Révue Néo-scholastique" 1907, vol. 14, s. 606-621).

[18] Przekonanie to podziela m.in. Joanna Tokarska-Bakir (*eadem*, *Repetytorium z człowieka*, [w:] A. Barnard (red.), Antropologia, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2008, s. 9-25).

Oceanie Indyjskim archipelag Andamanów[19]. Émile Durkheim zajął się badaniem Aborygenów zamieszkujących wschodnie rejony Australii[20].

Durkheim doszedł do wniosku, że najbardziej wyróżniającą cechą myśli religijnej jest podział świata na dwie oddzielne sfery — tego, co święte oraz tego, co świeckie. Według badacza wierzenia, mity, dogmaty, legendy są albo wyobrażeniami, albo systemami wyobrażeń wyrażającymi charakter rzeczy świętych, określającymi, jakie przysługują im cechy, moce, w jakich są wzajemnych stosunkach oraz w jakich relacjach z rzeczami świeckimi.

Zdaniem francuskiego badacza, rzeczą świętą może być praktycznie każda rzecz: skała, źródło, drzewo, dom, kawałek drewna, może nią być też obrzęd, słowo, gest, formuła. Rzeczami świętymi nie są natomiast rzeczywiście istniejący (o ile istnieją) bogowie lub duchy[21], są nimi natomiast wyobrażenia i mity ich dotyczące. Sacrum bowiem lokuje francuski badacz „po tej stronie". W przekonaniu wspólnoty, sacrum wskazuje i objawia to, co w języku filozoficznym zwie się Transcendencją, ale samo Transcendencją nie jest. O tym bowiem, czy istnieje Transcendencja, na gruncie metody Durkheima, rozstrzygnąć nie można.

Należy zauważyć, że zbiór tego, co święte, nie jest kulturowo niezmienny i określony raz na zawsze. Zależy od mitów danej religii, które określają, co w niej jest ważne i święte.

Émile Durkheim uważa, że to rozróżnienie na sacrum i profanum jest najbardziej zasadniczym podziałem na świecie. Wskazuje na dwie różne rzeczywistości. Według niego rozróżnienie to jest bardziej radykalne niż między dobrem a złem (bo to strony moralności) i niż między chorobą a zdrowiem (bo to dwa aspekty jednego, czyli życia)[22].

Według francuskiego badacza tak rozumiana kategoria sacrum pozwala rozwiązać problem klasyfikacji wielkich religii dalekowschodnich (takich, jak: buddyzm, dżinizm i taoizm). Durkheim, odnosząc się do buddyzmu, na-

[19] A. Bentkowski, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] R. Radcliffe-Brown, Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 9.

[20] É. Durkheim, *op. cit.*, s. 357-358. Wnioski z tych badań potwierdzają przypuszczenie poczynione na początku: „Nawet najprostszy z rozważanych tu systemów zawierał wszystkie główne idee i wszystkie zasadnicze postawy obrzędowe, stanowiące podstawę nawet najbardziej rozwiniętych religii: podział rzeczy na sacrum i profanum, pojęcie duszy, ducha, postaci mitycznej, bóstw plemiennych, a nawet międzyplemiennych, kult negatywny i praktyki ascetyczne, które tu są formą oburzenia, obrzędy oblacyjnej komunii i obrzędy imitujące, komemoratywne, piakularne. A więc nie brak niczego istotnego" (*ibidem*, s. 357).

[21] „Przez miano rzeczy świętych nie należy jednak rozumieć po prostu owych bytów osobowych, zwanych bogami czy duchami" (*ibidem*, s. 30).

[22] Warto jednak zauważyć, że różnica ta jest ujmowana na poziomie świadomościowym, a nie ontologicznym (ZD).

pisał, że jest on religią, mimo że wyznawcom nie o spotkanie z bogami chodzi. Tym, co rozstrzyga o byciu religią, jest istnienie rzeczy świętych. Za takie w buddyzmie uznaje on cztery święte prawdy[23] i opartą na nich praktykę.[24]

W roku 1899 w drugim tomie pisma „L'Année Sociologique" Marcel Mauss i Henri Hubert[25] opublikowali obszerny artykuł poświęcony opisowi i analizie rytuałów ofiarnych pomieszczonych głównie w niektórych księgach Starego Testamentu (takich, jak Księga Kapłańska, Księga Wyjścia i Księga Powtórzonego Prawa) oraz świętych księgach hinduizmu (Wedy, Brahmany). By wyjaśnić naturę i sens ofiary, młodzi badacze posłużyli się kategoriami świętości i świeckości.

Jeszcze większą wagę dla „sprawy sacrum" miał, rozpoczynający ten numer pisma, wstęp autorstwa Émile'a Durkheima. Objaśniając zależności, jakie zachodzą między religią a sacrum napisał on, że:

> [. . .] świętość to początek religii. Mity i dogmaty analizują na swój sposób jej treść, ryty wykorzystują jej właściwości, kapłani ją ucieleśniają, sanktuaria i miejsca święte, pomniki religijne łączą ją z ziemią i zakorzeniają w niej. Religia jest sposobem udzielania sacrum.[26]

Zatem według francuskiego badacza, sacrum jest bardziej podstawowe niż religia. Religia nabudowuje się i nakierowuje na sacrum[27].

Tę myśl, nieco precyzyjniej sformułowaną, powtórzył w 1912 r. w swojej, najciekawszej z antropologicznego i religioznawczego punktu widzenia, pracy zatytułowanej *Elementarne formy życia religijnego*. Napisał tam, później często cytowane, zdanie:

> Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, tzn. rzeczy wyodrębnionych i zakazanych,

[23] Są to: prawda o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia i drodze prowadzącej do ustania cierpienia.

[24] Nie rozstrzygam tu, czy ma rację. Zauważyć należy jednak, że buddyjskie teksty kanoniczne posługują się terminem „prawdy szlachetne", a nie „prawdy święte".

[25] M. Mauss, H. Hubert, *Essai sur la nature et la function du sacrifice*, „L'Année Sociologique" 1899, nr 2, s. 29-138 (po polsku: M. Mauss, H. Hubert, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, przeł. L. Trzcionkowski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005).

[26] É. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, „L'Année Sociologique" 1899, nr 2, s. 1-28 (po polsku studium to wyszło jako osobne dziełko w tłumaczeniu Stanisława Brzozowskiego jako *Próba określenia zjawisk religijnych*, Biblioteka Samokształcenia, Warszawa 1903).

[27] Wiele lat później myśl tę powtórzył Mircea Eliade (*The Quest. History and the Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1969).

wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem.[28]

Definicja ta zawiera cztery, ważne dla rozumienia religii, idee.

Przede wszystkim to, że sacrum stanowi centralny fenomen każdej religii. Wokół niego dopiero tworzy się to, co w powszechnym wyobrażeniu religię stanowi. Religia nie jest tylko dziedziną myśli i ducha, ale i praktyki, tzn. obrzędów i wszystkich czynności powiązanych z sacrum. Sacrum stoi w opozycji do profanum[29]. O tym, czym są rzeczy święte, mówią charakterystyczne dla każdej religii wierzenia (czyli mity, dogmaty, legendy).

Po wtóre, to, co święte, nie jest codzienne. Jest inne, wyjątkowe, wyróżnione, odświętne. Stąd bierze się dychotomia pomiędzy sacrum a profanum.

Po trzecie, zauważa Durkheim, że to, co święte, nie jest dostępne dla każdego. Dostępu do niego strzegą zakazy.

Wreszcie po czwarte, religia jest tworem społecznym. To na jej obszarze powstają i są uskuteczniane więzi społeczne odnoszące się do tego, co święte. Wspólnota[30] składa się nie tylko z kapłanów, ale i ze zwykłych wyznawców. Jest to wspólnota ludzka (tak należy tu rozumieć zwrot o „moralnej wspólnocie") i ma charakter duchowy. Tworzy strukturę organizacyjną (zwaną w tradycji Zachodu Kościołem), odniesioną do sacrum nie tylko poprzez wiarę, ale również poprzez rytualne i etyczne, zaangażowania.

Groźne sacrum Nathana Söderbloma

Dla, szwedzkiego religioznawcy i teologa z początku XX w., Nathana Söderbloma[31] kategoria sacrum również była bardzo istotna. Dlatego redaktorzy powstającej wówczas, wielotomowej *Encyklopedii religii i etyki*, poprosili go o zredagowanie hasła „świętość" (*holiness*).

[28] É. Durkheim, *Elementarne formy*..., s. 41.

[29] Durkheim uważa nawet, że to jest najbardziej radykalny podział na świecie — bo jest to podział na dwie różne rzeczywistości. Rozróżnienie jest tu bardziej radykalne niż między dobrem a złem (bo to strony moralności) i między chorobą a zdrowiem (bo to dwa aspekty jednego, czyli życia).

[30] Wierzenia w ramach jakiejś religii są zawsze wspólne dla określonej zbiorowości. Émile Durkheim jest przekonany, że „[...] w historii nie spotykamy religii bez Kościoła" (É. Durkheim, *Elementarne formy*..., s. 36).

[31] Nathan Söderblom (1866–1931), studiował w Uppsali i Paryżu, wykładał religioznawstwo (szczególnie zajmowały go religie Wyżyny Irańskiej), w Uppsali i Lipsku. Był biskupem kościoła luterańskiego w Szwecji. W 1925 r. zorganizował międzyreligijną konferencję *Universal Christian Conference on Life and Work*. Ta inicjatywa położyła podwaliny pod powstanie Światowej Rady Kościołów. W 1930 r. otrzymał pokojową Nagrodę Nobla.

W owym czasie poziom wiedzy antropologicznej oraz religioznawczej był już znaczny. Formułując hasło, Söderblom stawał wobec faktu istnienia wielu, często bardzo różniących się, religii. Znane już były wówczas systemy religijne, takie jak np. buddyzm (w różnych odmianach) i taoizm, w których nie istniał osobowy Bóg. A mogący go „zastąpić" bogowie albo nie występowali, albo byli zależni od czegoś znacznie ważniejszego. Badacz, poszukując tego, co wspólne dla wszystkich religii, musiał więc przekroczyć, charakterystyczne dla kultury Zachodu, myślenie teocentryczne. Uznał, że w religii nie jest konieczne, by to, co najważniejsze, transcendentne i co z dużym przybliżeniem można nazwać boskością (*divinity*), było wyraźnie dookreślone. To, co poza, co wspólne, i co stanowi fundament wszystkich religii, Söderblom nazwał ś w i ę t o ś c i ą . Na początku swojej obszernej noty napisał: „Świętość jest najważniejszym słowem w religii; jest ono może nawet bardziej istotne niż pojęcie Boga"[32].

Zatem dla szwedzkiego badacza tym, co stanowi o byciu lub niebyciu religią, jest ś w i ę t o ś ć . Ona stoi w opozycji do tego, co zwykłe, codzienne, nieświęte. Kontakt z nią budzi w człowieku respekt[33], często też wywołuje zdumienie, wstrząs, a nawet przerażenie[34].

Dzieje się tak, ponieważ, zdaniem badacza, świętość niesie moc. Moc ta przelewa się w świat, naznaczając go w sobie właściwy sposób. W odległej Melananezji jest identyfikowana jako mana[35].

Zdaniem Nathana Söderbloma, ta świętość, choć sama pozaświatowa (nadnaturalna), objawia i przejawia się w tym, co światowe:

(a) w osobach ważnych religijnie, takich jak np. kapłan-król czy czarownik (oni są pełni mocy);
(b) w świętych formułach, takich jak zaklęcia i modlitwy;
(c) w świętych przedmiotach, tzn. w takich, które są powiązane ze świętymi praktykami, takimi jak czuringi (ludy Australii), kołatki, bębny i grzechotki (np. chicautzli w Meksyku);
(d) ako relikwie, amulety, przedstawienia bóstw itd.

[32] "Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the nation of God" (N. Söderblom, *Holiness*, [w:] Encyclopedia of Religion and Ethics, T & T Clark, London 1914, t. VI, s. 731-741).

[33] "The holy inspires awe" (*ibidem*, s. 731).

[34] Ten pogląd podziela, w powstałej kilka lat późniejszej pracy, Rudolf Otto (*idem*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; po polsku praca ta wyszła w tłumaczeniu Bohdana Kupisa w 1968 r.).

[35] N. Söderblom, *op. cit*., s. 732.

Zatem, by można było mówić o religii, nie starczy tylko Transcendens. Potrzeba jeszcze odniesienia i relacji ze światem[36].

Nathan Söderblom, także w odniesieniu do świętości, określa człowieka religijnego. Jest to: „człowiek, d l a k t ó r e g o c o ś j e s t ś w i ę t e"[37]. Takie ujęcie sugeruje, że obok świętości jest konieczne istnienie tego, co nieświęte, co zwykłe, codzienne, powszechne i nienadzwyczajne.

Oczywiście, do pomyślenia jest sytuacja, gdzie wszystko byłoby odniesione i podporządkowywane świętości. Byłaby to swego rodzaju „religia duchowa". Ale, zdaniem szwedzkiego badacza, religia taka długo by nie przetrwała. Gdyby taki kształt przybrała rzeczywistość, wówczas człowiek oddawałby się jedynie obrzędom, modlitwom, postom i ascezie. Odłogiem leżałyby pola, murszałyby i gniły narzędzia myśliwskie, porastałyby glonami i porostami rybackie sieci, zaniedbane byłyby codzienne zajęcia. W wyniku takiego „duchowego życia" ludzie cierpieliby niedostatek i nie rozmnażaliby się (bo asceza oznaczałaby m.in. seksualną wstrzemięźliwość). Kultury i cywilizacje szybko pogrążałyby się w niebycie. Jak widać, sytuacja wszechwładania świętości, choć teoretycznie możliwa, w praktycznej realizacji prowadziłaby do samozagłady. Obok świętości, potrzeba zatem i *profanum*, czyli zwykłości i codzienności.

W rzeczywistości człowieka, szczególnie człowieka pierwotnego (który nie był jeszcze wyraziście zakreśloną pojedynczością), świętość nie służy pojedynczym osobnikom, ale wspólnym celom. Dla wspólnoty świętość jest też praktycznie przydatna. Jest źródłem siły, jedzenia, zdrowia, powodzenia i władzy.

Pochodząca ze świętości moc nie jest przypisana do stałych obiektów. Wspólnota może ją zdobywać na różne sposoby. Na przykład poprzez pomnożenie zapasów pożywienia, poprzez ryty seksualne lub agrarne, przywoływanie deszczu (na zagrożone suszą pola) lub wiatru (by przygnać ławice ryb w miejsca połowów). Innym sposobem pozyskiwania mocy jest składanie ofiar, albo z krwi i ciała innych albo z własnej. Bądź też przez ślinę, oddech lub spożycie części zwierząt, a nawet ludzi. Żywotność wspólnoty wzmaga też ranienie bądź zabijanie wrogów.

To, co święte, jest zatem niebezpieczne i dlatego jest o d s e p a r o w a n e od zwykłego życia (*ordinary life*). Z niego biorą początek rytuały (negatywne i pozytywne).

[36] Zatem Bóg, taki, jaki wyłania się z Tomaszowych i Anzelmiańskich „dowodów", nie tworzy jeszcze religii. Nie ma bowiem, w tak opisanym Bogu, tego, co łączyłoby go z ludzkim, codziennym światem. Söderblom pisze też: „The idea of God without the conception of the Holy is not religion […]. Not the mere existence of the divinity, but its *mana*, its power, its holiness, is what religion involves" (*ibidem*, s. 731).

[37] "Religious is the man to whom something is holy" (*ibidem*, s. 731).

Według Söderbloma tabu wiąże się ściśle z sacrum. Moc płynąca z sacrum jest dla wspólnoty, ale i dla pojedynczych ludzi, źródłem siły, powodzenia życiowego (przychylności losu), zdrowia itd. Ale nieumiejętne podejście do niej może być niebezpieczne. Panowało przekonanie, że jego naruszenie poraża, przynosi choroby lub nawet śmierć.

Dwudziestowieczni religioznawcy próbowali wyjaśnić istnienie tabu, poszukując racjonalnych przesłanek jego obowiązywania. Wskazywano np. na zobowiązanie do przestrzegania zasad higieny oraz zasad racjonalnego gospodarowania. Wskazywano również na określanie reguł mądrego wychowania. Nathan Söderblom nie wyklucza, że w niesionych przez tabu zakazach są zaszyfrowane racjonalne zasady, ale sądzi, że przede wszystkim ono (tj. tabu) zapowiada to, co nadnaturalne.

Sam termin tabu pochodzi z dialektu tonga (Polinezja). Jest ono połączeniem dwóch zwrotów „ta" (naznaczony) i „pu" (przysłówka funkcjonującego jako wzmocnienie). Stąd Söderblom, tabu tłumaczy jako *marked thoroughly*[38] („całkowicie napiętnowany").

Tabu to nie tylko granica oddzielająca zwykłość od świętości. To także samo niebezpieczeństwo związane z obcowaniem ze świętością.

W przekonaniu wyznawców, skutkiem naruszenia tabu mogą być bóle, choroby, niepowodzenia, a nawet śmierć. Czasami reakcja na naruszenie tabu może być bezpośrednia, tzn. przyjść błyskawicznie, tak jak przychodzi zabójczy piorun. Czasem karę wymierza wspólnota.

Szwedzki badacz zauważa, że tabu może być ciągłe lub czasowe. To ostatnie wiąże się ze świętami, które miały starożytne ludy, takie jak Egipcjanie, Babilończycy i Rzymianie. U Izraelitów taki charakter miał i ma szabat. Tabu ciągłe związane jest ze świętymi ludźmi (szamani i królowie-kapłani) i świętymi zwierzętami, a także z pewnymi słowami, imionami a nawet ze świętym językiem. Tabu ciągłe dotyczy także relikwii i kultu świętych (w religiach wyższych cywilizacji).

Tabu narzucało człowiekowi (pierwotnemu) dużą ilość dokuczliwych, a czasem wręcz nieznośnych przepisów. Ograniczały one jego życie w znacznym stopniu. W związku z tym Söderblom zauważa, że nie jest prawdą, iż wolność była na początku, jak naiwnie wierzył Jean Jacques Rousseau. Badacz nie wyklucza jednak, że pojawi się u końca drogi rozwoju człowieka. Dostrzega bowiem kulturotwórczą rolę tabu. Religijne zakazy zmuszały człowieka do okiełznania rządzących nim do tej pory instynktów. Człowiek mu-

[38] *Ibidem*, s. 733.

siał uczyć się samokontroli, a zatem samoograniczania się, czyli władzy nad sobą i w pewnym stopniu także nad innymi[39].

Nathan Söderblom był przekonany, że te, płynące z sacrum jako źródła mocy, ograniczenia (jak pokazałem, w większości nieracjonalnej natury) miały duży wpływ na kształtowanie podstaw etyki. Szwedzki badacz, w ślad za Jamesem Frazerem[40], wymienia tu np.: poszanowanie cudzego mienia, wydobycie znaczenia małżeństwa i poszanowania życia innych. Poprzez te ograniczenia sacrum miało istotny wpływ na kształt cywilizacji[41].

Sacrum versus sanctum

Józef Tischner ujmuje pytanie o sacrum z innej strony.

Nie uważa, by sięganie do początków kultury i tym samym religii, było najtrafniejszym sposobem na znalezienie odpowiedzi. Szuka religii nie najstarszej, ale najprawdziwszej. Jemu najbliższa i najbardziej wiarygodna wydaje się tradycja judeochrześcijańska.

W religii żydowskiej najważniejsza jest relacja między Bogiem a ludem wybranym. Opiera się ona na wierności przymierzu zawartemu na Synaju.

Wywodzące się z judaizmu chrześcijaństwo kładzie większy nacisk na relację pomiędzy człowiekiem a osobowym Bogiem. Ta szczególna ludzko-boska więź pozwala chrześcijaństwu zająć szczególną pozycję w nowoczesnym świecie. Po pierwsze, pozwala mu być religią nie jednego narodu, czy nawet nie jednej cywilizacji — nie granice czy kulturowe priorytety stają się tym, co prymarne. Drugim ważnym wyróżnikiem chrześcijaństwa jest proponowana przez nie wizja relacji człowieka do innego człowieka oraz stosunek człowieka do świata otoczenia. Te dwie „cechy" sprawiają, że chrześcijaństwo nie powinno jawić się nowoczesnemu człowiekowi jako kulturowy relikt. Nowoczesny świat nie wypatruje już bowiem znaków boskich w świecie. Nie uważa bowiem, by niósł on ze sobą jakieś tajemnice. Człowiekowi nowoczesnemu świat jawi się jako prosty i transparentny dla rozumu. Rządzą nim bowiem — możliwe do ujęcia w zgrabne matematyczne formy — prawa. Ich poznanie pozwala przestać traktować go jako emanację i własność świętych

[39] „Kultura to zbiór tabu" — krótko, acz bardzo trafnie, tę samą intuicję po latach wyraził Leszek Kołakowski (*idem*, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, Znak, Kraków 1988, s. 214).

[40] J.G. Frazer, *Psyche's Task, Discourse concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*, Macmillan, London 1909.

[41] "Civilization and progress are inconceivable without the profoundly unreasoning sanction afforded by holiness" (N. Söderblom, *op. cit*., s. 735).

mocy, lecz uczynić zeń powolny ludzkiej woli, materiał do obróbki[42]. Dla człowieka współczesnego nie niosą tajemnicy także dzieje. Mogą one najwyżej przynieść jakieś zagrożenie[43].

Z tych właśnie powodów warte przyjrzenia wydaje się to, co o sprawie sacrum pisze Józef Tischner. Uważa on, że sacrum jest pewną koncepcją próbującą odpowiedzieć na pytanie o to, co Najwyższe i Źródłowe. Nie badał on sacrum tak wnikliwie, jak wspominani w artykule Émile Durkheim, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, czy Mircea Eliade. W kwestii jego opisu filozof opiera się na wnioskach z prac autora *Das Heilige*. Charakteryzuje je jako wartość związaną z takimi fenomenami, jak tajemniczość, fascynacja i trwoga. To znaczy, że kontakt z sacrum może wywoływać w człowieku zachwyt, ale może też przerażać. Tischner zauważa także, że może ono jawić się nawet jako jakaś demoniczność[44].

Dlaczego tak twierdzi?

Filozof pisze, że tak rozumiane „Sacrum jest […] najwyższą wartością estetyczną […]"[45]. Łączenie sacrum z estetyką nie ma na celu podkreślenia jego piękna. Sacrum oczywiście może być piękne, ale nie musi. Pisząc o wartości estetycznej, chce Tischner wskazać, że dostęp do niego realizuje się poprzez doznania zmysłowe. Nawiązuje on tu do greckiego słowa *aesthesis*, czyli „to co zmysłowe"[46]. Sacrum, działając, wywiera wrażenie — trwoży, zachwyca, zmusza do podziwu.

Według autora *Filozofii dramatu* ci, którzy uznają tak pojmowane sacrum za to, co Najważniejsze, biorą pod uwagę jedynie jego m o c , a nie to, czy wiąże się ono z dobrem. Dla Tischnera najważniejsze są konsekwencje, jakie przynosi życie w zgodzie z daną religią. Czy buduje, czy niweczy ona ludzką egzystencję. Dlatego wiara prawdziwa musi według Józefa Tischnera wiązać się z dobrem. Dlatego stara się on posługiwać, w kontekście Najwyższego, terminem „Bóg". Bowiem: „Sacrum ma wciąż wydźwięk pogański — ono jest 'poza dobrem i złem'; ono może ożywiać, ale może też kamieniować, krzyżo-

[42] Takie jest też rozumienie istoty materializmu wedle Martina Heideggera (*idem*, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem*, Znaki drogi, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 293).

[43] Stąd tęsknota za utopią, która usunie całe zło świata.

[44] J. Tischner, A. Michnik, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Znak, Kraków 1995, s. 502.

[45] *Ibidem*.

[46] Ta wieloznaczność zwrotu: „sacrum jest estetyczne" jest źródłem kilku błędnych odczytań intencji Tischnera. Nieporozumienia związane z użyciem terminu estetyczność w kontekście charakterystyki sacrum, można np. zaobserwować w rozmowie Józefa Tischnera z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim (*Między panem a plebanem*..., s. 502-516).

wać, zabijać”[47]. Filozof uważa, że prawdziwie święte nie zawsze przychodzi przez to, co zmysłowe. Nie wiąże się też z mocą, tak jak było w przypadku „sacrum pogańskiego”.

Dlatego Tischner pyta: „Gdzie jest rzetelne sacrum?”[48].

Według niego wiąże się ono z człowiekiem. I z jego pragnieniem do bycia sobą, czyli byciem autentycznym. Sacrum pogańskie nie dawało człowiekowi takich możliwości. To ono człowiekiem zawiadywało.

Zdaniem Tischnera rzetelne sacrum wyłaniało się stopniowo w dziejach w procesie sekularyzacji i desakralizacji. Przemiany te miały kilka znaczących faz.

Pierwsza związana była z przekroczeniem przez człowieka epoki, gdy wszystko było sakralne. Kiedy człowiek całe swoje otoczenie traktował jako przynależące do rzeczywistości świętej, bo przekraczającej go i stanowiącej, w bardzo dużym stopniu, o nim samym.

Drugim etapem było odchodzenie mieszkańców Imperium Rzymskiego (i okolic) od religii politeistycznych ku monoteistycznemu chrześcijaństwu. Jego przyjście nazywa filozof „rewolucją desakralizacji”[49].

Trzeci etap wiąże Tischner z Oświeceniem. Wtedy to oczyszczano świat (domyślać się trzeba, że świat Zachodu, bo filozof tego nie precyzuje) z „resztek” świętości. Wojny religijne pozbawiły religię dawnej potęgi i autorytetu, nadużycia władców przekreśliły „świętość” władzy. Rozwój nauki i powiązanej z nią techniki „odczarowały” ziemię. Świat zaczynał tłumaczyć siebie sam przez się. Aby go zrozumieć, nie trzeba było już odwoływać się do boskich interwencji.

Komentatorami procesów desakralizacji są według Józefa Tischnera trzej myśliciele.

Immanuel Kant stwierdzający, że z przyczynowości obserwowanej w świecie nie można wnosić o tym, by wpływ na niego (tj. świat) miał Bóg. Georg Wilhelm Friedrich Hegel uważający, że religia jest mało wiarygodna, bo odwołuje się do wyobrażeń i dlatego należy polegać bardziej na rozumie, czyli na filozofii. Ta bowiem opiera się na, jego zdaniem, bardziej wiarygodnych, pojęciach. Fryderyk Nietzsche jest tym, który te nowożytne przemiany pod-

[47] J. Tischner, *Drogi i bezdroża sekularyzacji*, [w:] *idem*, Ksiądz na manowcach, Znak, Kraków 2000, s. 188.

[48] *Ibidem*, s. 181.

[49] „[…] chrześcijaństwo było prawdziwą ‘rewolucją desakralizacji’. Ile ‘świętych miejsc’ zniknęło przez nie z mapy świata? Ile ‘świętych źródeł’ zarosło chwastami? Ile ‘świętych dębów’ padło pod ciosami toporów? Ilu kapłanów pozostało bez wiernych i bez pracy?” (J. Tischner, *Drogi i bezdroża…*, s. 181).

sumował krótkim stwierdzeniem: „Bóg umarł”[50]. Umarł, bo człowiek, prawdziwy człowiek, już Go nie potrzebuje, by sprawnie i rozumnie funkcjonować.

Jak widać, procesy desakralizacji i sekularyzacji mają drugą, zdaniem Józefa Tischnera, bardzo związaną z człowiekiem, stronę. Jest nią konieczność usamodzielnienia się. Oznacza to przejmowanie coraz większej odpowiedzialności przez człowieka. Pozostawiony samemu sobie, musi on wziąć sprawy, swoje i świata, we własne ręce. Winy za swój los nie może i nie powinien już zrzucać na fatum, na bogów czy na Boga. Według Tischnera, człowiek staje się coraz bardziej autorem samego siebie.

W wyniku desakralizacji sacrum jawi się coraz bardziej jako złudzenie — świat staje się naprawdę światem, a człowiek naprawdę człowiekiem. „Desakralizacja jest »uświatowieniem świata« i »uczłowieczaniem człowieka«”[51].

Zdaniem Tischnera, w tym ogołoconym ze znaków świecie, człowiekowi za przewodnika pozostaje drugi człowiek. Ten drugi jest zawsze jakoś zatroskany i w biedzie. Symbolicznie określa ich, podobnie jak Emmanuel Levinas, mianem sieroty, wdowy i obcokrajowca[52]. Spotkanie z drugim jest dla człowieka wyzwaniem i szansą na czynienie dobra. Dobro to nie byt. Prawdziwe dobro ma charakter międzyludzki, czyli moralny. Powstaje dzięki temu, co jeden człowiek czyni dla drugiego. Pomagając drugiemu, człowiek sam siebie buduje. Jego wewnętrzne, jego prawdziwe „ja”, zbudowane jest z dobra, które innym wyświadczył[53]. W ujęciu Józefa Tischnera to spotykani ludzie, a nie sygnały płynące ze świata natury, są znakami Najwyższego. Pisze: „w cierpieniu drugiego widzimy nieszczęście Boga”[54]. Ten drugi jest apelem, wyzwaniem, prośbą. Nie zmusza do niczego, sobą, swoim zatroskaniem, swoją bezradnością wynikłą z trudnej sytuacji, apeluje do wolności drugiego. Takie ujęcie wagi międzyludzkich spotkań wydobywa, zapomnianą przez tomistyczne chrześcijaństwo, immanencję Boga. „Sacrum prawdziwe” wiąże się z dobro-czyniącym człowiekiem:

> *Sacrum* chrześcijańskie jest umieszczone tylko w człowieku — i to w dobrym człowieku. W gruncie rzeczy jest to więc bardziej *sanctum* niż *sacrum*.[55]

Dla Józefa Tischnera świętym, czyli *sanctum*, jak mówi, jest sam człowiek dobro-czyniący. Filozof nawiązuje w ten sposób do myślenia, jakie było

[50] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 101.

[51] J. Tischner, *Drogi i bezdroża…*, s. 182.

[52] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Édition du Dialogue, Paryż 1990, s. 47.

[53] Bardziej szczegółowo o tej koncepcji człowieka pisałem w artykule: *Agatologiczna koncepcja człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” Kraków 2005, nr 2, s. 112-131.

[54] J. Tischner, A. Michnik, J. Żakowski, *op. cit*., s. 507.

[55] *Ibidem*, s. 503.

udziałem Pawła z Tarsu. Chrześcijaństwo głosi, że Bóg, jako Jezus, jest także człowiekiem. Przez to świętość nie jest czymś bardzo odległym od zwykłego człowieka. Realizuje się jako coś bliskiego. Jest zadaniem, jakie człowiek sobie stawia, chcąc być chrześcijaninem. Jest to w zgodzie z tym, jak w listach zwracał się Paweł z Tarsu do współwyznawców. Pisał do nich jako do: „umiłowanych przez Boga, świętych wybrańców" (Rz 1,7).

Chrześcijaństwo, tak jak je opisuje Tischner, nie boi się sekularyzacji i desakralizacji. Jego zdaniem, postępująca desakralizacja (inaczej niż w religiach sacrologicznych) nie oznacza kresu chrześcijaństwa. Bo nie siła, nie obrzęd, nie nawyk, nie urząd, nie świat, a dobroć, bliska wszak miłości, staje się istotą religijności[56].

Dla Józefa Tischnera wiara wiąże się z dobrocią. „Wiara jest wtedy autentyczna, gdy umożliwia człowiekowi stanie się dobrym"[57]. To dobro, które zaistniało w świecie dzięki wysiłkom człowieka, prowadzi do ocalenia.

Specyfika w podejściu do sacrum jako najważniejszej sprawie w religii[58] znajduje wyraz w terminologii. Tischner, mówiąc o religii prawdziwej, posługuje się terminem sanctum, nie sacrum, oraz terminem wiara, związanym wszak z wiernością i zawierzeniem (po łacinie *religare*), a rzadziej terminem religia (kojarzonym ze społecznością i trwaniem przy tradycji i związanym z łacińskim *religio* i *relegere*). Jednak to, co Najwyższe, jest według Tischnera osobą i dlatego nie ma on też oporów w posługiwaniu się terminem Bóg.

Kilka myśli do konkluzji

Zauważyć należy, że systematyczne badania nad religiami zaczęły się stosunkowo niedawno. Miało to miejsce w drugiej połowie XIX w., czyli nie w okresie wielkich odkryć geograficznych — kiedy odkryto wiele kultur i religii, do tej pory nieznanych Europejczykom — ale w związku z coraz intensywniejszymi badaniami antropologicznymi. Bowiem dopiero gruntowniejsze poznanie innych kultur i związanych z nimi religii zrodziło potrzebę poszukiwania odpowiedzi na wiele pytań.

[56] Pisze: „chrześcijańska reforma sacrum polega na głębokim zakorzenieniu go w doświadczeniu dobra, które już jest w człowieku. Prawdziwym sacrum chrześcijaństwa jest człowiek — dziecko Boga. Stąd płynie przykazanie 'Miłuj bliźniego'" (J. Tischner, *Drogi i bezdroża…*, s. 188).

[57] *Ibidem*.

[58] „Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwytu, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać pytającemu i wzywającemu" (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 79).

W jednym z najistotniejszych pytań chodziło o rozstrzygnięcie, czy — odkrywana i uświadamiana właśnie — wielość religii świadczy o tym, że żadna nie jest prawdziwa, czy że jedna tylko (najprawdopodobniej nasza) jest prawdziwa, czy może pod tą obserwowaną wielością fenomenów religijnych kryje się w głębi, wspólne wszystkim, prawdziwe jądro.

Spośród badaczy opowiadających się za ostatnią wersją z tych odpowiedzi, wielu uznało że tym, co wspólne, jest właśnie pojęcie sacrum. Ważną racją, dodatkowo przemawiającą za takim poglądem, był ówczesny ideał jasności, prostoty i spójności wiedzy, z sukcesem realizowanym w obszarze nauk ścisłych. Badacze religii to podejście chcieli przenieść na swój obszar badawczy. Mimo podejmowanych wysiłków nie udało im się jednak wypracować jednego sposobu rozumienia sacrum.

Dla Émile'a Durkheima, który analizował głównie religie Aborygenów australijskich, sacrum jest tym, wokół czego nabudowuje się religia, przy czym nie rozstrzygnął czy stoi za nim Transcendencja. Dla Nathana Söderbloma, który pracował, opierając się na znanych sobie: tradycji protestanckiej, religiach tubylczych i religiach mistycznych (buddyzm i taoizm), sacrum to bardziej ogólne imię tego, co w nich Najważniejsze. Józef Tischner z kolei przyjął inną strategię i nie zajmował się badaniem religii niechrześcijańskich. Uznał, że nie człowiek jest dla religii, ale religia dla człowieka. Religia jest po to, by człowieka uczynić świętym, czyli dobrym. A dobry człowiek to sanctum. W religii chodzi o sanctum, a nie o sacrum.

Opisane różne miejsca „lokalizacji sacrum" pokazują, że nie jest to pojęcie jednoznaczne. Nie ma bowiem zgody co do tego, gdzie leży sacrum — tu (sacrum), tam (Sacrum) czy też w człowieku (sanctum).

Ludzie prawdziwie religijni modlą się, składają ofiary, zanoszą prośby, medytują, oddają cześć — Zeusowi, Perkunowi, Herze, Światowidowi, *mana*, Manitu, Quetzalcoatlowi, Śiwie, Wisznu, Bogu chrześcijan, Allahowi, Wirakoczy i innym bogom, a nie sacrum lub Sacrum. Sacrum to naukowy konstrukt[59] powstały na pewnym etapie badań nad religiami, a nie inne imię Boga chrześcijan[60] i żydów, czy też innych wielkich mocy. Dlatego też użycie tego terminu, bardzo przydatnego w wielu teoretycznoreligijnych rozważaniach, winno być poprzedzone wyjaśnieniem, jaki sposób jego rozumienia ma się na myśli.

[59] Czyli projekt (a więc aprioryczna konstrukcja) uporządkowania bogactwa fenomenów religijnych.

[60] Kiedy chrześcijanie w modlitwie mówią: „Święty, Święty, Święty", to mają na myśli cechę „swojego" Boga, a nie sacrum, o jakim pisali Émile Durkheim, Nathan Söderblom, Rudolf Otto czy Mircea Eliade.

Zbyszek Dymarski

Where does Sacrum Exist?

Abstract

The author of the article begins with the remark that in the second half of the nineteenth century the European researchers identified the multiplicity and diversity of religions in the world. For some of them it was an argument for the validity of the atheistic attitude — every nation constructs gods and the cult owed to them according to its tradition and culture, so that there was no true religion. But another part of the researchers treated this diversity as a challenge to the human intellect. They looked for the common in the aforementioned diversity. As a result, it was concluded that the common and the most important in religions is sacrum.

In the second part of the article, the author explores how to understand the stances of three outstanding researchers on religion: Émile Durkheim, Nathan Söderblom and Józef Tischner. The analysis of the works by Émile Durkheim shows that for the French thinker, sacrum is what stands above reality and ordinariness of everyday life. So, sacrum understood in this way is a base on which religious life is built. For Nathan Söderblom, sacrum was a name common for God in prophetic religions and for the Principle of the Universe in religions of the Far East. Tischner, in turn, said that sacrum is not the most important in Christianity. The primary aim of the religion is to become good in the moral sense of the word. A good man is a saint, i.e. sanctum.

In conclusion the author states that the category of sacrum was an important and interesting attempt to find what is common in all religions. After a careful look at the views of those three researchers mentioned above and influential in the area of knowledge of religion we may state that each of them understands sacrum in a different way. So, we need to look further on for what is common in religions.

Keywords: sacrum, God, deities, spirituals beings, power, the supernatural, experience of sacrum, profanum, religion, taboo, sanctum, religious belief.