

Ewelina Maria Popielarz-Zajdel

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Sacrum we współczesnej refleksji kulturowej

Istnieje wiele definicji *sacrum*. Każde z tych pojawiających się wyjaśnień ma jedną wspólną cechę – przeciwstawia *sacrum* (świętość) częście *profanum* (powszechność, świeckość). Termin *sacrum* wywodzi się z łacińskich terminów *sacer* oraz *sanctus*¹, a pojęcie to uwidacznia podział świata na obszary, które pozostają w stosunku heterogeniczności. *Sacrum* i *sanctum* znajdują jednak odpowiednik w polskiej „świętości”.

Sacrum to przede wszystkim koncentracja na przeżyciach religijnych, na obrzędach, na czymś, co nie jest związane z codziennością. *Sacrum* i *sacer* to ta sama kategoria semantyczna, toteż wsparcia terminologicznego w rozróżnieniu *sacrum* i *sanctus* należy poszukiwać w nieco odleglejszych etymologiach. Takiego zastanowienia dokonuje Władysław Stróżowski, który zauważa, że *sacer* i *sanctus* wyłaniają się z tego samego rdzenia, ale w pewnym momencie ich różnica znaczeniowa się zaznacza:

sanctus nabrało konotacji wyłącznie pozytywnych i stąd później to właściwe słowo zostało zastosowane przez chrześcijaństwo w liturgii jako imię Boga. Natomiast *sacer* jest ambiwalentny znaczeniowo i aksjologicznie, dlatego że z jednej strony znaczy: poświęcony, poświęcony bogom, ale także: poświęcony bogom podziemnym, przeznaczony na śmierć, przeklęty, ohydny, sromotny, haniebny, bezecny².

Ta dwuznaczność okazuje się być bardzo ważna w dzisiejszych badaniach, szczególnie zaś przy odczytywaniu świadectw kultury chrześcijańskiej. Ryszard Strzelecki pisze na ten temat bardzo ważne słowa: „obok *sanctus* (świętości) Boga bezwarunkowej i nieredukowalnej, pojawia się mnogość zjawisk, określanych mianem *sacrum*, zarówno osobowych, jak i nieosobowych, różnej proveniencji. (...) *Sacrum* stawiane jest często powyżej świętości, jakby w wyniku utraty zaufania do konkretnej „bli-

¹ Rozróżnienie to pojawia się w polskiej terminologii za sprawą S. Cieślaka (zob. S. Cieślak, *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” 1978, nr 4).

² W. Stróżowski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, [w:] *Sztuka i sacrum*, Kraków 1989, s. 24.

skiej” człowiekowi, intymnej i jedynie osobowej istności Transcendencji”³. Dzisiejszy świat kieruje się podobnymi intencjami. Boskiego wymiaru poszukujemy ponad lub nawet poza skonkretyzowaną postacią Boga, jakiego poznajemy w *Biblii*, szukamy go w przestrzeni, która nam odpowiada. Transcendencję odnajdujemy tam, gdzie jest w stanie nam ona zrekompensować nasze postmodernistyczne doświadczenia egzystencjalne. „Bóg postmodernistów nie osiąga miary *sanctum* – cechuje się immanencją, nieokreślonością, pozostaje w zasięgu transgresyjnych procesów, dotyczących wszystkiego, co istotne w kulturze”⁴.

Ta różnica pojęciowa nabiera jeszcze nieco większego kontrastu, gdy zaczynamy rozumieć *sanctum* jako święte, bezwarunkowo pozytywne, dobre, wyznaniowe, a *sacrum* jako święte doświadczenie ukazujące akty czci czy świadectwa⁵. Istnieją – a nawet współistnieją – obok siebie w całej swojej niejednorodnej duchowości.

Profanum, stojące w opozycji do tego, co sakralne, nastawione jest na codzienność. Oba te pojęcia łączą się ze sobą i zdaje się, iż jedno nie może istnieć bez drugiego. Pewnym jest jednak, iż zjawisko to dokonuje się nieustannie w historii, a dokładniej *sacrum* objawia się w pewnej sytuacji historycznej⁶, czyli najbardziej transcendentne przeżycia zawsze noszą znamiona danego momentu historycznego. Świętość przejawia się dlatego, że jest całkowicie inna od tego, co znamy, co jest świeckie. Takie pojawienie się świętości nazywamy hierofanią. Niezależnie od tego, gdzie znajduje się na swojej drodze *homo religiosus*, on zawsze wierzy, że istnieje coś absolutnego, jak *sacrum* transcendujące świat. Jednakże obawia się tego świata, uświęca go i sprawia, że pojawia się on w rzeczywistości. Jaki wpływ może mieć zatem *sacrum* na ludzi zgoła przeciwnych – areligijnych? Współczesny człowiek często nie chce mieć nic wspólnego z sytuacją religijną. Uważa, że ona go nie dotyczy i nie pozwala kierować jej swoim życiem. Desakralizuje siebie i świat, tworzy sam siebie, a *sacrum* zniewala przecież jego drogę do wolności. Niczym nieskrępowana wolność jest dla niego najważniejszą z wartości. Ten człowiek zrodził się jednak z *homo religiosus*, powstając na drodze ewolucji z sytuacji, w których istnieli jego przodkowie.

To jednak oznacza, że człowiek areligijny powstał w opozycji do swych przodków, że zrodził się z dążenia do „wypróżnienia się” z wszelkiej religijności, wszelkiego nadludzkiego znaczenia. (...) Innymi słowy: człowiek świecki, niezależnie od tego, czy chce tego czy nie i tak zdradza ślady zachowania człowieka religijnego, tyle że są one pozbawione swego religijnego znaczenia⁷.

³ R. Strzelecki, *Sacrum w kulturze współczesnej*, [w:] *Idee i wartości w języku i kulturze*, red. I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska, Olsztyn 2015, s. 96.

⁴ Ibidem, s. 97.

⁵ R. Strzelecki, *Kategorie sakrologiczne w badaniach literackich i teatralnych*, [w:] *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej*, red. W. Kaczmarek, J. Michalczyk, Lublin 2014, s. 44-46.

⁶ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 19-23.

⁷ Idem, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 169.

Człowiek całkowicie areligijny, nawet w najbardziej zdesakralizowanej rzeczywistości, to zjawisko naprawdę rzadkie. Większość „niereligijnych” w swoim zachowaniu nadal przejawia zachowania religijne, nawet nie mając świadomości tego postępowania.

Kategoria *sacrum* jest jednym z podstawowych wyróżników rzeczywistości kulturowej. Mircea Eliade stwierdza, iż nie ma możliwości by istniała „doskonale świecka egzystencja”⁸. Nawet bowiem najbardziej odległe od religii egzystencje wskazują na miona elementów zaczerpniętych ze świata sakralnego. Jest to zatem kategoria silnie zakorzeniona w naszym świecie, a najłatwiej jest dostrzec ją w opozycji do *profanum*. *Sacrum* implikuje w sobie nie tylko to, co „święte”, ale także i to, co „sakralne”, a owa wieloznaczność łączy w sobie formy, rytuały i magię, które można włączyć w *sacrum*. Za sprawą takiej wielości rozróżniamy także rozmaite sposoby eksponowania postaw człowieka wobec sakralności, co z kolei wiąże się z tym, że różne kultury mają swoje specyficzne eksponenty *sacrum*. Kulturę określaną jako tradycyjną dodatkowo wyróżnia specyficzny typ pobożności – pobożność ludowa. Zmieniają się jednak formy wyrażania owej pobożności.

Sanctus od *sacer* różni przede wszystkim to, iż pierwsze nie jest stanem naturalnym. *Sanctus* ukształtowane zostało z pomocą wyboru człowieka, który określa, co jest wartościowe.

Jeśli (...) pokusimy się o zdefiniowanie tego, co wyróżnia *sacer* od *sanctus* możemy rzec, iż jest to różnica pomiędzy świętym *implicite*: *sacer* i świętym *explicite*: *sanctus*. Tym samym *sacer* posiada istotną wartość tajemnicy. *Sanctus* zaś jest rezultatem zakazu, za który odpowiedzialni są ludzie, przepisu, który wspomaga prawo⁹.

Początkowa różnica znaczeniowa, o której czytamy powyżej, z biegiem lat przestaje istnieć i obecnie posługujemy się już wyłącznie kategorią *sacrum*. „Pojęcie *sacrum* łączy w sobie zatem terminy *sacer* – jako czegoś jakościowo innego oraz *sanctus* – wiążącego się z tworzeniem pewnych norm”¹⁰, ponieważ *sanctus* otrzymuje moc stawiającą go jako pośrednika między człowiekiem a Transcendentem. Podwójna proveniencja tego pojęcia niesie za sobą dwa nurty potrzebne do odpowiedniego jego zdefiniowania – fenomenologicznego, kładącego nacisk na ontologiczną odmiennność oraz socjologicznego, który wskazuje na funkcje integrujące oraz normotwórcze pojęcia.

Emile Durkheim twierdzi, iż religia opiera się na podziale świata na dwie strefy – sakralną i profaniczną, które odzwierciedlają zasadniczą dychotomię pomiędzy

⁸ Ibidem, s. 5-13.

⁹ Cyt. za: M. Koza-Granosz, *Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji*, „Kultura i Historia” 2009, nr 16. [Dostępne na WWW: <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/28706> Dostęp 1.11.2015, godz. 20:30] E. Benveniste, *Pouvoir, droit, religion*, [w:] *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paryż 1969, s. 191.

¹⁰ M. Koza-Granosz, *Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji*, „Kultura i Historia” 2009, nr 16. [Dostępne na WWW: <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/28706> Dostęp 1.11.2015, godz. 20:30].

tym, co jest społeczne a co dotyczy jednostki. Dla niego „religia jest systemem połączonych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną”¹¹. Według tego to, co jest sakralne odpowiada obecnym potrzebom społecznym, a wytwarzanie takich potrzeb i następnie ich spełnianie to podstawowa zasada budowania więzi społecznych. Powyższa definicja łączy się z poglądami Maxa Webera, według którego religia stanowi najbardziej istotny czynnik w tworzeniu etosu grupy. Jednakże zauważa Weber przy tym bardzo istotną rzecz – pod wpływem pewnego zinstytucjonalizowania, a nawet zbiurokratyzowania religia zostaje racjonalizowana. Takie racjonalizowanie religii miało miejsce jeszcze niedawno, kiedy to mieliśmy do czynienia wyłącznie ze społeczeństwami związanymi pod względem przemysłowym, w których nie ma miejsca na jakąkolwiek nieracjonalność. Tak więc paradoksalnie rozwój systemów religijnych, ich zakorzenienie w świecie i budowanie instytucji kościelnych prowadziło do włączania religii w sferę irracjonalności, a tradycja i moralność stały się narzędziami dywagacji oraz roszczeń, które każdy mógł i może dowolnie interpretować. Obecnie racjonalizowanie religii, o którym pisze Weber, staje w sprzeczności z postmodernizmem, który jest przecież irracjonalny.

Wedle Webera religia odgrywała w dziejach ludzkości zasadniczą rolę. Ale jej rozwój prowadzi do jej samopodważenia. Im bardziej się rozwija i ewoluuje, tym bardziej zwiększa się napięcie pomiędzy nią a światem i innymi sferami wartości (...) Ostatecznie religijna racjonalność zostaje pokonana przez racjonalność naukową, która z niej samej się wyłania¹².

Jakie zatem pozycje w dzisiejszym świecie przyjmują kategorie *sacrum* i *sanctum*, które – pozornie – wydają się uniwersalne? Jedyna poprawna odpowiedź jest możliwa, jeżeli przyjmiemy nieosobiste a ogólne, współczesne różnicowania, ściślej mówiąc cały zespół uwarunkowań, w ich ogólnych, dominujących cechach, np. nieograniczonej wolności, niemożności określenia obiektywnych instancji, krytyki metafizycznego postrzegania świata, pomieszania tradycji religijnych, duchowości New Age, autonomii i suwerenności w duchu ponowoczesnym, braku idei Boga, instrumentalnego traktowania mistyki i wykorzystywanie jej do niereligijnych form kulturowej aktywności. Jak pisze Ryszard Strzelecki przejawy kultury ponowoczesnej „istnieją w jakimś sensie w »naszym« świecie i nieuchronnie problematyzują prywatne doświadczenie duchowości współczesnej”¹³. Zdaje się, iż obecnie najprostszy podział *sacrum* i *sanctum* dotyczy rozróżnienia świętości określanej jako chrześcijańskiej oraz „świeckiego”, kulturowego wyłącznie *sacrum*. W XXI wieku w dobie tzw. „powrotu *sacrum*” (termin Danièle Hervieu-Léger)¹⁴ źródłem doświadczenia sakralnego mogą być wszelkie

¹¹ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 41.

¹² Z. Krasnodębski, *Max Weber – od politeizmu do postmodernizmu*, „Kultura i Społeczeństwo”, R. XXXVI, nr 4, s. 67.

¹³ R. Strzelecki, *Kategorie sakrologiczne...*, s. 46.

¹⁴ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999.

obiekty, o ile są w pewien sposób zdolne, aby wzbudzać owe doświadczenie, choć nie muszą reprezentować określonego pułapu wartości. To po prostu składniki doczesnego życia, które tworzą więzi społeczne. Rolę taką mogą odgrywać zjawiska kultury masowej, zmitologizowane osoby, czy też naród i jego wolność¹⁵.

Ta sama para terminów może być również stosowana, gdy uczestnicy kultury skupiają się na tym, co ostateczne – na Bogu. Jednak w dzisiejszych warunkach idea jednego, dobrego Boga jest wewnętrznie skomplikowana. W ponowoczesnym klimacie postmodernizmu trudno przyjąć ideę osobowego Boga, co może stanowić problem poznawania rzeczywistości. W obecnym świecie kultury problem ten ulega różnym nasileniom, jest to jednak wynik „emancypacyjnych zabiegów i roszczeń ponowoczesnego podmiotu, który bądź w imię suwerenności, bądź dla subiektywnej kompensacji egzystencjalnych zagrożeń pozbawia Boga historycznych i osobowych atrybutów”¹⁶.

O tym, iż mamy do czynienia z „powrotem *sacrum*”, o którym czytamy powyżej, pisze między innymi Peter Berger, wygłaszający w 1999 roku przekonanie, że fałszywym jest twierdzenie, iż świat, w którym żyjemy jest zsekularyzowany – „świat dzisiaj, z małymi wyjątkami, (...) jest bardziej religijny niż kiedykolwiek wcześniej”¹⁷. Omawiany „powrót” nie dzieje się za sprawą powrócenia do odrzuconych wartości w procesie sekularyzacji. To proces, w którym dostosowane zostają elementy sakralne do przestrzeni *profanum*¹⁸. U Janusza Mariańskiego czytamy:

nowoczesne społeczeństwa Europy Zachodniej jeżeli nawet stają się mniej chrześcijańskie, to nie stają się w takiej samej mierze niereligijne (...) tam, gdzie tradycyjne Kościoły chrześcijańskie tracą swoje wpływy rozwijają się nowe ruchy religijne i sekty, a także religijność, którą można nazwać postmodernistyczną (...). Kultury te ujawniają zamęt moralny i intelektualny naszych czasów. Najczęściej stanowią one coś w rodzaju gigantycznej rupieciarni, poskładanej z odłamków dawnych religii, dopasowanych pod gust współczesnych ludzi¹⁹.

To, co liczy się współcześnie najbardziej, to autonomia jednostki i jej wolność w każdym aspekcie życia.

W koncepcjach religii wykształtowanych na gruncie socjologii wiedzy Peter Ludwig Berger i Thomas Luckmann, odnosząc się do bardziej odległych teorii, opierają się na jednym założeniu, iż w społeczeństwach nieskolonizowanych, takich przede wszystkim, które nie uległy procesowi instytucjonalizacji, wszyscy członkowie danej grupy biorą udział w odnajdywaniu prawd życia i nie ma wśród nich mowy o jakim-

¹⁵ R. Strzelecki, *Kategorie sakrologiczne...*, s. 47.

¹⁶ Ibidem, s. 47.

¹⁷ Wypowiedź P. Bergera z książki *The desekularyzation of the World* cytuję za T. Adamczyk, *Desekularyzacja w warunkach globalizacji*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 67.

¹⁸ R. Strzelecki, *Sacrum w kulturze współczesnej...*, s. 92.

¹⁹ J. Mariański, *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci*, [w:] *Religia i religijność...*, s. 114.

kolwiek rozłączaniu *sacrum* od *profanum*. To nierozrwalna więź, z której wypływają korzyści dla całego społeczeństwa i jego doświadczania wiedzy. Wyłącznie instytucjonalizacja i zróżnicowanie ról w społeczeństwie współczesnym niesie za sobą rozdzielenie tych dwóch kategorii²⁰. To nasza wiedza kreuje rzeczywistość i ustanawia jej granice, natomiast życie codzienne opiera się głównie na komunikacji językowej, ponieważ język przekazuje to, co jest obecnie dostępne i pożądane. Język ponadto potrafi owe sfery przekraczać i pozwala na wchodzenie w obręb innych rzeczywistości²¹. Obaj autorzy dookreślają swoje późniejsze poglądy i tak Luckmann twierdzi, iż pełna instytucjonalizacja religii doprowadziła do nierówności podziału wiedzy i tak „pewne rodzaje wiedzy będą dostępne tylko społecznie dystygowanym ekspertom”²², a „ludzie świeccy uczestniczą coraz mniej bezpośrednio w świętym kosmosie”²³.

Religia staje się niejako elementem życia codziennego, w którym zawiera się zarówno kategoria *sacrum*, jak i *profanum*. *Profanum* jako tego, co następuje tutaj i w tym czasie, *sacrum* jako niedościgniony element życia wykraczającego poza „tu i teraz”. Sfera *sacrum* nie jest zatem czymś szczególnym, jest wpisana w życie codzienne i od nas będzie zależało, czy w ogóle i ewentualnie, w jaki sposób będziemy do niej sięgali. Tworzenie instytucji religijnych miało na celu zapewnienie trwałości i stabilności istniejącego porządku społecznego w oparciu o zasady moralne, które miały determinować mentalność i zachowanie. Ten model religii nie wpisał się jednak w powszechny byt społeczeństwa. Luckmann pisze, iż „oficjalny model religii zmienia się w wolniejszym tempie niż obiektywne warunki społeczne, które współdeterminują dominujące, indywidualne systemy znaczeń ostatecznych”²⁴. Jako konsekwencję „kurczącej się odpowiedniości wartości zinstytucjonalizowanych, w religii kościelnej, dla integracji i legitymizacji życia codziennego w nowoczesnym społeczeństwie”²⁵ można zauważyć marginalizację *sacrum*. Dlatego to, co religijne, transcendentne i sakralne, określa się obecnie jako nieprzydatne w życiu codziennym. Gdy zatem wiedza religijna zaczyna być niedostępna dla wszystkich, którzy „ekspertami od religii” nie są, wówczas społeczeństwo się sekularyzuje. U Luckmanna sekularyzacja to nie zanik religii, a jej przekształcenie – przekształcenie i podporządkowanie do własnych potrzeb²⁶.

W opozycji do Luckmanna staje Berger, który *sacrum* wyprowadza z rzeczywistości codziennej, czysto profanicznej. Dla niego bowiem każde doświadczenie religijne związane jest z odczuwaniem wyższego świata niż ten codzienny. W swoich przekonaniach Berger odnosi się do teorii świętości Rudolfa Otto, która jest kategorią *a priori*, będącą doświadczeniem *numinosum*. Jest ono tutaj określane jako coś irracjonalnego, nieobjętego rozumem – to pewna wartość absolutna będąca źródłem

²⁰ P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 8.

²¹ Ibidem, s. 57.

²² T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996, s. 101.

²³ Ibidem, s. 102.

²⁴ Ibidem, s. 119.

²⁵ Ibidem, s. 73-74.

²⁶ Por. M. Koza-Granosz, op. cit.

wszystkich możliwych wartości²⁷. Według Bergera charakterystyczne dla człowieka jest przeżywanie tej rzeczywistości właśnie jako innej, całkowicie od niego niezależnej, z kolei, jakiej to on jest podporządkowany. W związku z tym autor twierdzi, że dopiero instytucjonalizacja czyni doświadczenie religijne dostępnym dla całego społeczeństwa, bowiem dopiero wówczas możemy ją wpisać w sferę doświadczenia. Berger uznaje, że za sprawą *sacrum* obecne społeczeństwa mogą zjednoczyć się przeciwko panującemu na świecie chaosowi i dlatego pewna grupa określa religię jako tę, która jest przedsięwzięciem skłaniającym do „budowania świata”²⁸. Berger stwierdza, iż w dzisiejszych czasach religijne legitymizacje świata tracą swoją wiarygodność i za sprawą odejścia od tradycyjnego pojmowania świata religii społeczeństwa wyzwalają się spod dotychczasowej dominacji symboli i instytucji religijnych²⁹. Odchodząc od tradycyjnego pojmowania świata, obywatele muszą samodzielnie kreować rzeczywistość, staje się to kwestią wyłącznie wyboru, o którym może decydować chociażby chwilowa moda. Jednakże, jak twierdzi Berger, takie tworzenie „własnego”, mi odpowiadającego, *sacrum* ma niechybnie niepoprawne założenia:

prywatna religijność, jakkolwiek prawdziwa dla jednostki, która ją przyjmuje, nie może na dłuższą metę wypełnić klasycznego zadania religii, a mianowicie budowania wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego miałyby swe ostateczne znaczenie wiążące każdego wyznawcę³⁰.

Zgodnie z założeniami cytowanego badacza obecnie obserwujemy sytuację, gdzie model religii uznawany do tej pory za oficjalny nie obowiązuje już na poziomie rzeczywistości, ponieważ jest wypierany przez inne systemy. Obecna forma *sacrum* nie posiada „ani publicznych reprezentacji, ni dostępnych dla ogółu ceremonii, ni powszechnie zapośredniczonych dogmatów religijnych, ni kolektywnie celebrowanych rytuałów”³¹.

Można wnioskować, iż w ponowoczesnym świecie *sacrum* może być wszystko, co tylko zostanie uznane przez jednostkę za sakralne. *Sacrum* wykształtowane w obecnej dobie pozorowanej sekularyzacji staje się czasem treściowo i strukturalnie nierozpoznawalne jako część religii. Dla Luckmanna sekularyzacja wiąże się z kreowaniem jej przez autonomiczne jednostki, która za sprawą swoich wyborów sama określa dla siebie istotny zestaw znaczeń transcendentnych.

Kwestie, w których mieliśmy kiedyś zaakceptować decyzje autorytetu, teraz musimy przemyśleć sami. Współczesna wolność i autonomia odsyłają nas do nas samych, a ideał autentyczności wymaga, byśmy odkryli i wyartykułowali własną tożsamość³².

²⁷ P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 1997, s. 57-58.

²⁸ Ibidem, s. 60.

²⁹ M. Koza-Granosz, op. cit.

³⁰ P. L. Berger, op. cit., s. 181.

³¹ T. Luckmann, op. cit., s. 37.

³² Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Warszawa 1996, s. 66.

Idąc w ślad za twierdzeniami Bergera, możemy określić, iż *sacrum* jest czynnikiem tworzącym społeczeństwo, kategorią odróżniającą rzeczywistość od codziennego życia, a tym, co konstytuuje owe *sacrum* jest związana z nim obrzędowość oraz swoistość wspólnoty światopoglądowo-obyczajowej³³. Rytuał tworzący *sacrum* jest więc

usiłowaniem człowieka, który za pomocą podstawowych czynności fizjologicznych, przekształconych przez siebie w ceremonie, stara się wkroczyć w rzeczywistość *sacrum*³⁴.

Rytuał zatem możemy określić też jako pewne niecodzienne działanie zbiorowości, które za zadanie ma dotarcie do tajemnicy *sacrum*, czyli wyjścia poza sferę rzeczywistości, za pomocą działań symbolicznych. Takich symbolicznych rytuałów doświadczamy w szczególnych przestrzeniach. Przestrzenie bowiem charakteryzują wartość *sacrum*, a *sacrum* waloryzuje przestrzeń. Nic więc dziwnego, że w większości kultur już samo przekroczenie granic świątyni wiąże się z oddawaniem czci transcendentnemu. To przestrzeń lokuje człowieka w określonej hierarchii bytu, tym samym zachęcając do celebracji. Powtarzając zaś pewne archetypowe gesty człowiek włącza się w mityczność trwającą od wieków i stwarza siebie w czasie sakralnym³⁵ „wprowadzającym szczeliny i pozorne sprzeczności do świeckiego porządku temporalnego”³⁶. Kluczową rolę w „powrocie *sacrum*” odgrywają zorganizowane ruchy „spirytualistyczne”, „ezoteryczne” czy „neognostyczne”, które organizują się, aby zwrócić się ku wybranej przez siebie „boskości”. Pluralizm, rozproszenie i pomieszczenie w sferze społeczno-religijnej ma swój odpowiednik w podejściu do życia, współczesnego społeczeństwa, świata mediów, masowego odbiorcy literatury, filmu czy teatru. „*Sacrum* może przejawiać się wszędzie – zauważa Strzelecki – decyduje o tym swobodne przemieszczanie chrześcijańskiej symboliki po różnych zakamarkach kultury, jej refunkcjonalizacja i dehierarchizacja; wartość sakralna, *numinosum* może rozbłysnąć nieoczekiwanie poza religią i kultem w dowolnym obiekcie kulturowego uniwersum”³⁷.

Czynione dotąd rozróżnienia upoważniają do pewnej klasyfikacji i wyróżnienia opozycji – pomiędzy chrześcijańskim *sanctum* a określoną sferą znaków czy wartości, które można wpisać w kulturowe *sacrum*. Wyróżnione tu kategorie są oczywiście tylko jednymi z całej gamy możliwych rozróżnień, ale wydają się być najbardziej cenne dla tego artykułu. Na potrzeby wybranej opozycji należy nawiązać do badań Ericha Fromma, według którego *sacrum* jest wszechobecne i uniwersalistyczne, ponieważ „człowiek może czcić zwierzęta, drzewa, bożki ze złota lub kamienia, niewidzialnego boga, świętych lub diabolicznych wodzów; może czcić swych przodków, naród, klasę społeczną lub partię, pieniądze bądź sukces

³³ M. Koza-Granosz, op. cit.

³⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 49.

³⁵ Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 53-124.

³⁶ Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki* [w:] *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności: Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999, s. 36.

³⁷ R. Strzelecki, *Sacrum w kulturze współczesnej...*, s. 93.

życiowy”³⁸. Za sprawą takiego pojmowania pojawiają się różnego rodzaju religie, które łączą te same jednak cechy, czyli oparcie na zasadzie wolności, miłości i odpowiedzialności. Takie wytworzone przez społeczeństwo *sacrum* w całej swojej wielorakości przenika *sacrum* chrześcijańskie, które w tej sytuacji staje się tylko częścią, elementem włączonym w ogólne rozumienie, na tle tradycyjnej religii chrześcijańskiej³⁹. Zmiany, które zaszły Fromm nazywa nawet bałwochwalstwem wskazując, iż postać nowoczesnego bałwochwalczego *sacrum* możemy zauważyć obecnie w kulcie władzy, sukcesu życiowego i autorytetu rynku⁴⁰.

Pod skórą nowoczesnego człowieka odkrylibyśmy wielość zindywidualizowanych form prymitywnej religijności. Wiele z nich określamy mianem nerwic, równie dobrze jednak można mówić o nich, używając słów stosownych dla opisu religii: kult przodków, totemizm, fetyszym, rytualizm, kult czystości i tak dalej⁴¹.

Fromm w analizach psychologiczno-antropologicznych skutecznie diagnozuje obraz przemian w społeczeństwie XXI wieku i jego sakralnych aspiracji.

W przeciwieństwie do Fromma i jego określania współczesnych elementów składających się na *sacrum* jako bałwochwalcze pojawia się Eliade, który takie powroty do prymitywnych, bo w pewien sposób pierwotnych cech sakralnych, określa jako jedyną okazję do przywrócenia głębokiej duchowości w nowoczesnym człowieku⁴².

Przy definiowaniu kategorii *sacrum* musieliśmy posłużyć się także rozróżnieniem na *sanctum*. Warto zaznaczyć, iż dokładniejsze określanie tej kategorii nie odgrywało nigdy znaczącej roli w badaniach nad *sacrum*. Jest to spowodowane faktem, iż różnice pomiędzy jednym a drugim są niemal niewyczuwalne w powszechnym rozumieniu i zastosowaniu. Przypomnienie dychotomii między jednym i drugim terminem miało na celu udoskonalenie narzędzi analizy w badaniach nad religią i interpretacją rozległych przestrzeni kulturowych i myślowych.

W tym szkicu staraliśmy się nie powracać nazbyt często do terminologii opozycji *sacrum/profanum* z racji tego, iż obecnie w świecie dochodzi do nagromadzenia zjawisk sakralnych i ich oddziaływania na sferę kultury. To, co dla jednych może być sakralne, dla innych jest aktem profanacji. Nawet w sferze religijności wyznaniowej mogą pojawiać się formy odbiegające od tych, które są określane przez chrześcijańskie *credo*. Używając wyłącznie tych dwóch kategorii do opisu rzeczywistości religijnej, dokonuje się spłaszczenia pewnych procesów sakralnych, a nawet jak twierdzi Ryszard Strzelecki „deformuje się obraz tych procesów, co ma niebagatelny wpływ na fortunność interpretacji”⁴³.

³⁸ E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, Poznań 2000, s. 59-60.

³⁹ Ibidem, s. 62.

⁴⁰ Ibidem, s. 62-63.

⁴¹ Ibidem, s. 63.

⁴² R. Strzelecki, *Kategorie sakrologiczne...*, s. 48-49.

⁴³ Ibidem, s. 57-58.

Profanum jest ukazywane szerokim masom społeczeństwa za sprawą sztuki. Często cenzurowany smak został zastąpiony przez niesmak. Wystawiamy na pokaz i bezcześnieśmy ciało, poniżamy nasz wygląd i funkcje życiowe, ośmieszamy się wydzielinami, dokonujemy samookaleczenia po to, by sztuka mogła oddać się obrzędowi. Tak jak odeszliśmy od życia według zasad pasujących do wyznawanej wiary, tak i zeszlismy w strefę profanacji wszystkiego, co nas otacza, jak czytamy u Jeana Clair'a „od idealnego Platońskiego piękna przeszliśmy do tego, co można by nazwać – od *aisthesis*, doznanie i *stercus*, ekskrementy – estetyką *stercoraire*, skatologiczną. Taką ewolucję zapowiadały już teksty Bataille'a i Sartre'a z lat trzydziestych, umieszczone pod znakiem dwuznacznego *sacer*”⁴⁴. Profanacja pewnych, uznawanych za święte kategorii i wprowadzanie ich w sferę nieczystości stała się uprzywilejowaną wartością w dzisiejszym świecie, a przede wszystkim zaś w sztuce. Mamy zatem obecnie do czynienia z faktem, iż jedność, której doświadczaliśmy za sprawą religii teraz możemy odczuwać dzięki przeciwstawianiu się określonym normom i zachowaniom. Fascynuje to, co opiewa grozą i co – w konfrontacji z religijnymi przykazaniami – budzi niechęć społeczeństwa religijnego. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy się doszukiwać w braku jedności religijnej i stałości w jej poglądach przede wszystkim duchowych. Tę zatraconą jedność i spójność można obecnie odnaleźć w publicznym manifestowaniu i celebrowaniu profanacji, która sprawdza się dużo lepiej niż np. publiczne rytuały.

Takie działania posiadają bardzo znaczącą cechę mającą znamieny wpływ na kształtowanie się ludzkiej samoświadomości, ponieważ dopóki nie staniemy na przeciw odmiennej od nas grupy, dopóty nie uświadomimy sobie własnej hierarchii wartości.

Koncepcje świata oparte na religii często zakładają istnienie dwóch różniących się od siebie kategorii *sacrum* i *profanum*. Z jednej strony mamy do czynienia z rzeczywistością, w której „wierny” swobodnie zajmuje się swoim życiem i działa w sposób przez nic nieograniczony, nie poddając się regułom i narzuconym normom, z drugiej natomiast mamy tego, który poświęca się tylko i wyłącznie działalności, która będzie miała zasadniczy wpływ na jego zbawienie, a trwoga oraz nadzieja napawają go poczuciem raz beznadziejności, a innym razem egzaltacji. Współczesny człowiek zdaje się być pogubiony w owym rozróżnieniu i najczęściej prezentuje obie te postawy w sposób niebywale skrajany, jednocześnie podkreślający różnice funkcjonujące między jedną stroną a drugą. Jednakże należy przyznać, iż wiek XXI przyniósł za sobą także postawę pośrednią między tymi dwoma skrajnymi. To postawa człowieka, który realizuje prawdy wiary, ale zabezpiecza się poddając krytycznej analizie to, co wokół niego się dzieje, potrafi bowiem zanegować dewocję i zbytnią rozwiązłość. Wypośrodkowanie pomiędzy jedną a drugą postawą niestety jednak nie istnieje, nauka udowodniła, iż nie sposób w takich sytuacjach mówić o czystym, w pełni przemyślanym spojrzeniu na sferę *sacrum* i *profanum* – zawsze będziemy bardziej za jednym bądź za drugim. Taka sytuacja wymaga od nas dostosowania

⁴⁴ J. Clair, *De Immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007, s. 8.

narzędzi opisu. Miejsce dobrze znanego podziału na *sacrum* i *profanum* zajmuje kategoria *sacrofanum*, która wyraża przejście, bycie „pomiędzy” jedną a drugą sferą. „Ponieważ człowiek współczesny żyje w *sacrofanum*, sakralizacja i sekularyzacja wzajemnie się przenikają, stanowiąc dwa aspekty jednej rzeczywistości. Cechą *sacrum* jest nieustanna wędrówka jego elementów składowych. Niektóre przedmioty, wcześniej święte, dostają się do sfery *profanum*, natomiast rzeczy wcześniej świeckie zostają uświęcone”⁴⁵.

Świętość jest przypisana pewnym, rzeczom, osobom czy okresom, wszystko zatem może (najczęściej przez pewien czas) być siedzibą świętości. Niech posłuży nam za przykład przestrzeń świątyni lub okres Bożego Narodzenia. Przez pewien czas wspomniane kategorie przepełnione są swoistą dla siebie świętością, *sacrum* tylko dla siebie charakterystycznym. Wówczas w oczach jednostki dochodzi do pewnego prestiżu i chwilowego docenienia owej świętości. Jednak tak szybko jak kończy się Boże Narodzenie lub niszczone zostają przestrzenie świątyni, tak szybko mija świętość w oczach współczesnych ludzi. Rzeczy te bowiem nie posiadają same z siebie świętości, otrzymują je na jakiejś mocy – często nadanej przez człowieka⁴⁶.

Interesującym jest pytanie, dlaczego współczesny człowiek w ogóle poddaje się sile *sacrum* czy też jego dzisiejszej postaci – *sacrofanum*. Na ile się jej poddaje. Wierzący bowiem oczekuje od *sacrum* pomocy oraz szczęścia. „Skoro już w coś wierzę, to coś mi się od tego Absolutu należy” – myślimy. Czczymy, bo *sacrum* wzbudza naszą ufność, grozę, ale i także nasze oczekiwania. Ponowoczesny człowiek ma swoje powody, aby czcić *sacrum* „i niewielkie znaczenie ma sposób, w jaki wyobraża sobie owo najwyższe źródło łaski bądź życiowych doświadczeń: czy będzie to wszechmocny, powszechny Bóg religii monoteistycznych, bóstwa opiekuńcze miast-państw, dusze zmarłych, czy jakaś rozproszona i nieokreślona moc, która sprawia, iż dany przedmiot funkcjonuje doskonale, że łódź płynie szybko, broń sieje śmierć, a jedzenie jest pożywne”⁴⁷. Niemal zawsze staramy się znaleźć zatem punkt odniesienia, który uzasadni nasze postępowanie.

Pomimo wszechogarniającego ponowoczesny świat marazmu i apatii doświadczenie *sacrum* jest wciąż niezwykle ważnym w życiu człowieka, ponieważ każde istnienie związane jest ze światopoglądem, uznawanymi tradycjami oraz kultywowanymi obyczajami. Ponadto pomimo upływu lat nadal aktualne są słowa Eliadego, który podkreśla, iż przez doświadczenia *sacrum* jesteśmy w stanie uporządkować swoje wartości i w pewnym stopniu – nie wypaczając ich – wybrać i określić te, które mają znaczenie dla naszego życia:

umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako rzeczywiste, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co jakości tych nie posiada – to znaczy chaotycznym i nie-

⁴⁵ J. Sieradzan, *Sacrum i profanum czy sacrofanum? Przemiany w rozumieniu sacrum we współczesnym świecie*, „Lud” 2006, t. 9, s. 32-33.

⁴⁶ Por. R. Caillouis, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995, s. 19-21.

⁴⁷ Ibidem, s. 22.

bezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem przypadkowych, pozbawionych znaczenia ich pojawień i zniknięć⁴⁸.

Zdaje się, iż obecnie jest niewiele sytuacji, w których społeczeństwo jest w stanie się jednoczyć przeciwko wciąż narastającemu i wszechogarniającemu chaosowi. Jednym z ostatecznych narzędzi mających wpływ na takie łącznie się grup społecznych jest właśnie doświadczenie *sacrum*, które przenika w obyczajowość ludzi i w pewien sposób determinuje ich postawy. Definiując zatem *sacrum* przez pryzmat socjologii religii, należy uznać, że *sacrum* jest koniecznością ludzkiej egzystencji, ponieważ buduje sferę ważności i organizuje społeczeństwo. Pojęcie to – jak możemy się często przekonywać – niekoniecznie musi odnosić się do wiary w jedynego Boga⁴⁹.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMCZYK T., *Desekularyzacja w warunkach globalizacji*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków 2007.
- BENVENISTE E., *Pouvoir, droit, religion*, [w:] *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paryż 1969.
- BERGER P. L., *Święty baldachim*, Kraków 1997.
- BERGER P. L., LUCKMANN T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- CAILLOIS R., *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995.
- CIEŚLAK S., *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” 1978, nr 4.
- CLAIR J., *De Immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.
- DURKHEIM E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
- ELIADE M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.
- ELIADE M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993.
- ELIADE M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
- ELIADE M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.
- FROMM E., *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, Poznań 2000.
- HERVIEU-LEGER D., *Religia jako pamięć*, Kraków 1999.
- KRASNODEBSKI Z., *Max Weber – od politeizmu do postmodernizmu*, „Kultura i Społeczeństwo”, R. XXXVI, nr 4.
- LUCKAMANN T., *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.
- MARIAŃSKI J., *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków 2007.
- Sieradzan J., *Sacrum i profanum czy sacrofanum? Przemiany w rozumieniu sacrum we współczesnym świecie*, „Lud” t. 9, 2006.
- STRÓŻOWSKI W., *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sztuka i sacrum*, Kraków 1989.
- STRZELECKI R., *Sacrum w kulturze współczesnej*, [w:] *Idee i wartości w języku i kulturze*, red. I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska, Olsztyn 2015.

⁴⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 5.

⁴⁹ Por. M. Koza-Granosz, op. cit.

STRZELECKI R., *Kategorie sakrologiczne w badaniach literackich i teatralnych*, [w:] *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej*, red. W. Kaczmarek, J. Michalczuk, Lublin 2014.

TAYLOR Ch., *Etyka autentyczności*, Warszawa 1996.

TAYLOR Ch., *Współczesność a czas świecki*, [w:] *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności: Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999.

NETOGRAFIA

KOZA-GRANOSZ M., *Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji*, „Kultura i Historia” 2009, nr 16, [online],

<http://wiedzaiedukacja.eu/archives/28706> [dostęp: 1.11.2015].

Sacrum in the contemporary cultural reflexion

Abstract: There are many definitions of the sacred. Each of these explanations appear to have one thing in common - opposes the sacrum (holiness) particle profane (commonness, secularism). The term sacrum is derived from the Latin terms sacer and sanctus, and the concept is evident division of the world into areas that are in relation to each other in heterogeneity. This article aims to diagnose of the sacred in the study of postmodernism and to define its concepts. In addition, it shows the perspective of the sanctum and describes the categories of religious, sets up appointments and identifies the major differences between them.

Keywords: sacrum, sanctum, profanum, sacer, Postmodernism, contemporaneity, religion, culture, God.