

RYSZARD STRZELECKI
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

Kategorie sakrologiczne w badaniach literackich i teatralnych

Tytuł referatu zapowiada prezentację badań sakrologicznych. Trudno mówić o gotowych koncepcjach w tym zakresie, na tyle ogólnych i aktualnych, aby objęły najważniejsze kwestie poznawcze w interesującym nas dziś zakresie. Dysponujemy studiami, ujęciami i teoretycznymi propozycjami, które na potrzeby dawniejszych badań identyfikowały problematykę sakralną. W większości z nich sacrum widziane jest w zawężonej perspektywie poznawczej z niewielkim udziałem studiów religioznawczych, antropologicznych czy teologicznych. Te istotne konteksty czekają na szersze uwzględnienie. Z jednej strony warto więc przywołać ważniejsze wypowiedzi o sacrum w badaniach literackich i teatralnych, z drugiej wskazać możliwości podsuwane przez pokrewne dziedziny humanistyki, ustalić i uporządkować najważniejsze kategorie sakralne jako zadatek dla dalszych badań.

Sam teatr – główny przedmiot konferencyjnej refleksji – pozostanie jedynie w tle podjętych tu przemyśleń zarówno z konieczności, jak i z wyboru. Sacrum, jako stały współczynnik wszelkich praktyk scenicznych, sięga rdzenia teatru. Jego powszechność, ekstensja obejmująca wielorakie dokonania sceny ostatnich dekad, wymaga namysłu i roztropnej kwalifikacji, co zdoła uczynić jedynie obszerne studium o aspiracjach analitycznych, historycznych i porządkujących. Przedsięwzięcie takie warto poprzedzić refleksją skupioną nad stanem kategorii sacrum w samych badaniach – co stanowi zresztą dość wąsko zakreślony temat obecnego szkicu. Śledzić będziemy perypetie kategorii sakralnych w humanistyce ostatnich dekad, przede wszystkim jednak w obligujących dzisiejszą metodologię kontekstach myślowych. Nie sposób bez uwzględnienia danych z zakresu antropologii, filozofii czy teologii dokonać należytej wykładni tych kategorii. Z powodu rozległości kontekstów, wielości studiów, poprzestaną na wstępnych ustaleniach, otwierając drogę do kontynuacji tego typu teoretycznej refleksji. Ostatecznie chodzi jednak o wskazanie wyróżników kategorii sakralnych na okoliczność efektywnych badań nad literaturą i teatrem.

1

Przypomnijmy więc podstawowe fakty. W naszej tradycji badawczej zarysowały się dwa nurty sakrologicznej refleksji – jeden z nich obejmował studia nad sacrum literackim głównie w środowisku KUL-u, poświadczony też poważnymi pracami w innych ośrodkach, drugi – z sakralnością uwiłkaną w kategorii rytuału i mitu o inspiracjach archaicznych i orientalnych – przyniosła aktywność artystyczna ośrodków tzw. drugiej reformy. Obydwie tendencje – literacka i teatralna – wyrastały z odmiennych zapatrywań na porządek wartości i duchowość człowieka. Badania literackie pozostawały przede wszystkim w kręgu inspiracji chrześcijańskich, ponadto ujmowały dzieło jako przedmiot estetyczny, stwarzający szansę lektury zdystansowanej, „bezpiecznej”, mającej oparcie w konwencji literackiej i kulturowej. Toteż oddziaływanie dzieła nawet w przypadku literatury „zbuntowanej”, bluźnierczej nie domagało się osobistej reakcji odbiorcy. Odwrotnie prezentuje się teatr reformy – poszukujący sacrum poza chrześcijaństwem (i kręgiem wartości europejskich), a także – konkurujący z rytuałem i religią, gdzie miejsce widza zajmuje uczestnik, który przynajmniej w rytualnej konwencji teatru doznaje „autentycznego” spotkania z oferowanym tam sacrum.

Tak jawi się sytuacja w najogólniejszym ujęciu. Rozdzielenie między sacrum tzw. chrześcijańskim a sacrum, które nazwiemy tu „etnologicznym” (obejmującym wielość świadectw i elementów), było względnie czytelne, poświadczone w odmiennych przecież formułach czy to teatru kultywującego dramaturgię religijną, czy teatru – wedle określenia L. Kolankiewicza – „zakażonego etnologią”, chociaż ani dokonania Grotowskiego, ani działania Gardzienic nie były pozbawione aspektów chrześcijańskiej wizji świata. W ostatnich dekadach owe sakralne tendencje coraz częściej spotykają się w scenicznych przedsięwzięciach. Elementy religijne bardziej niż kiedykolwiek splatają się w spektaklach z elementami sakralnymi innych proveniencji, etnologicznych, wpływów myślowych koncepcji kulturowych, filozoficznych, tudzież osobliwych nawiązań do myśli teologicznej. Ów świadomie kreowany melanz między elementami chrześcijaństwa i wszelkimi formami sacrum kulturowego jest zjawiskiem najbardziej znaczącym. Wyrasta z podglebia dzisiejszej rzeczywistości społecznej i artystycznej, tendencji myślowych, które po części tłumaczą tę narastającą sytuację, po części pełnią rolę katalizatorów kolejnych inicjatyw. Wskazują na to wypowiedzi i świadectwa twórców i krytyków. Nie ulega wątpliwości że badanie teatralne w tym właśnie aspekcie winno zgromadzić wiarygodny materiał objaśniający. Na tyle wszak obszerny, aby rozpoznać splot wielorakich czynników sakralnych, gdyż dominująca krytyka z reguły posługuje się dyskursem samopotwierdzającym badane zjawiska i nie ujawnia należycie podłoża dzisiejszej kultury ani wymiaru chrześcijańskiego, na czym skupiam uwagę w obecnych ustaleniach.

Dla wypełnienia tych celów warto rozważyć zagadnienie *sacrum* w trzech co najmniej zakresach. Pierwszy – któremu poświęcam niemal całość dalszej wypowiedzi – wypełnia tematyka samej rzeczywistości sakralnej, określanej jako *sacrum*, *numinosum*, Najwyższa Wartość, Ostateczne Odniesienie, pozaświatowa siła czy w duchu filozoficznego realizmu – Bóg, Świętość, *Transcendens* i inne. Zakres drugi – obejmuje wszelkie reprezentacje, sposoby przejawiania się Ostatecznego Odniesienia, co dotyczy także mediów artystycznych, w których rzeczywistość sakralna się wyraża. Wreszcie zakres trzeci dotyczy sakralności dzieła rozważanej w perspektywie jego odbioru i oddziaływania.

Wymienione tu sfery problematyki pojawiały się z różnym nasileniem w refleksji badawczej. Osobliwej ewolucji podlegał sposób ujęcia sakralnego doświadczenia w sztuce. Od sytuowania go w samym dziele, jako kategorii trwale przypisanej jego strukturze, aż po zwrot ku odbiorcy, gdzie sakralność dzieła spełnia się dopiero w akcie odbioru i w znacznej mierze poprzez ten akt. To rozróżnienie, które w nauce o literaturze funkcjonuje z powodzeniem od dawna¹ – zapewne z powodu trudności metodologicznych – nie znalazło należytego miejsca w rozważaniach nad sakralnym wymiarem literatury i teatru. Co prawda, mówi się o głębokim przeżyciu religijnym (duchowym i chrześcijańskim) w kontakcie z dziełem, a wręcz ukierunkowaniu badań na duchowy skutek kontaktu z tekstem religijnym, ale zazwyczaj w wąsko pojętym fakcie oddziaływania czy misji „przepowiadania”, którą dzieło sprawuje względem odbiorcy nastawionego konfesyjnie². W tej sytuacji chrześcijańskie idee dzieła potwierdza odbiór, który poprzez strukturę dzieła i „zakodowa-

¹ Różne stanowiska dostrzegane w badaniach kształtują się od bieguna zupełnej obiektywności poprzez stanowiska pośrednie, relacjonistyczne, aż po subiektywne. To spektrum możliwości syntetycznie wykazuje Henryk Markiewicz (*Rzut oka na najnowszą teorię badań literackich za granicą*, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. IV, cz. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 9-13). Problematyka koncepcji odbioru nie omija tak ważnej kwestii, jak lektura sakralna – zasadnicza wartość, sens ujawniany w procederze odbioru dzieła dotyczy tu interesującej nas właśnie kategorii *sacrum*, jej wariantów i pochodnych. Rozpatrywanie odbioru w ramach konstytutywnego porządku dzieła jest o wiele bardziej znamienne dla teatru niż dla literatury, zważywszy na to, że udział widza zawsze w pewnym stopniu współtworzy teatralne zdarzenie. Można wszak zapytać, czy również potencjał sakralny literatury nie powinien być rozpatrywany dopiero w konfrontacji z duchowym zaangażowaniem czytelnika. Treści sakralnego doświadczenia, w przeciwieństwie do innych sensów „zakodowanych” w języku literatury, dzieło nie może objawić „z siebie”. Toteż w tym właśnie zakresie bez współudziału osoby czytelnika nie osiąga swojej pełni. Dzieło zawiera warunki sakralności, wszelako rozwija je ku pełni duchowego doświadczenia dzięki konstytutywnemu udziałowi odbiorcy.

² Teoria odbioru i przesunięcie problematyki sakralności w stronę bieguna czytelniczego zmienia swój status. Nie należy do iluzorycznego świata, wobec którego możemy zachowywać postawę zdystansowanej aprobaty, świata „nie naszego”. *Sacrum* staje się obiektem prawdziwej referencji, treścią „głosu” docierającego z głębi rzeczywistości transcendentnej. W tym wypadku strukturalna teoria nie koliduje z powagą religijnego odbioru, a immanen-

ny” w jego języku porządek wartości sięga w obszar powagi i samej rzeczywistości rzeczy świętych.

Kiedy to rozwiązywanie zawodzi? Otóż w momencie, gdy przedmiot sakralny okazuje się w dokonaniach artystycznych niejednoznaczny, wieloraki, gdy spójne ujęcie sakralności nie jest możliwe. Najczęściej nie jest to sprawą uchybień w strukturze utworu, ale wynikiem odmienności „oczekiwań” odbiorców. „Oczekiwania” sakralne wobec dzieła nie są sprawą błahą, gdyż w myśl teorii recepcji byt dzieła zależy właśnie od odbiorców i ich roli w nadawaniu dziełu wszelakiego sensu.

Takich dylematów nie mieli badacze dawniejsi, korzystający z przywileju analizy samego dzieła, wedle prawideł semiotyki strukturalnej. Zresztą i dziś swoisty „ergocentryzm” nie przestał pełnić znaczącej roli w refleksji nad literaturą religijną. W skupieniu uwagi na samym dziele problematyka sacrum bywa dopasowana do jego ram, ograniczona, zamknięta i metodologicznie zawężona. Badania ówczesne obejmowały sakralność ujętą w strukturze znaczeniowej – motywach, tematyce oraz nadrzędnych ideach utworów kształtujących jego przesłanie, nie wyłączając tzw. teologii utworu. Zwracano uwagę na środki poetyckie, formy kompozycyjne, genologiczne³, jak i na wydolność języka literatury wobec wyrażanej w nim indywidualnej duchowości. Tak z niewielkimi wyjątkami pojmowali kondycję sacrum autorzy i redaktorzy kulowskiego tomu *Sacrum w literaturze*⁴, obejmującego dorobek pierwszego w skali kraju sympozjum o tej tematyce. Na ogół pojęcie „sakralny”, „religijny” było identyfikowane z pojęciem „chrześcijański”. Tak ujmuje rzecz S. Sawicki, który aprobuje ogólnikowe i ubogie co do treści sacrum religiológów (R. Otto, van der Leeuva, głównie zaś M. Eliadego), widząc w nim – jak się wydaje – uniwersalny współczynnik badanych obiektów. Intencją nie była redukcja wszystkiego do tak pojętego sacrum, bardziej liczyły się jego możliwe kulturowe i historyczne dopełnienia, konkretyzacje, głównie właśnie o specyficie chrześcijańskiej.

tny sens dzieła wpisuje się w zakres realnego doświadczenia jako biblijne przesłanie, przekaz przepowiadania, treść poparta wiarą.

³ Istotną pracą o aspiracjach teoretycznych w tym zakresie jest studium Zenona Ożoga, *Modlitwa w poezji współczesnej*, Biblioteka „Frazy”, Rzeszów 2007.

⁴ *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1983.

2

Zacznijmy zatem od istoty. Pytanie o to, co jest ostatecznym źródłem doświadczenia i podstawą duchowej reakcji, zaowocowało wskazanym przed chwilą rozróżnieniem: sacrum „chrześcijańskie” – sacrum „etnologiczne”. Metonimiczna intencja tych nazw jest czytelna – dotyka wskazanych realiów, dwoistości nurtów teatru i ich ukorzenia w kulturze, ale dziś to podejście okazuje się niewystarczające. Za odmiennością sakralnych pierwiastków w teatrze i ich osobliwym zmieszaniem w scenicznych przedsięwzięciach odpowiada cała kultura i kształtujące ją procesy, z reguły trudne do hermeneutycznego naświetlenia, choć w pewnym zakresie diagnozowane w studiach z zakresu antropologii, filozofii czy myśli religijnej. Szkicowy charakter obecnej wypowiedzi nie zwalnia od przywołania niektórych z tych dociekań, nie wyłączając wspomnianych początków sakrologicznej myśli.

Wskazane trzy sfery problematyki sakralnej jawią się zazwyczaj w powiązaniu. Trudno mówić o przedmiocie sakralnym bez uwzględnienia warunków jego wyrazu, symbolizacji, mediacji, no i bez rozważania sytuacji komunikacyjnej w procedurze estetycznego odbioru dzieła.

Jak zaznaczyłem, pierwszorzędnym tematem niniejszych rozważań jest przede wszystkim sam przedmiot – typ bądź aspekt rzeczywistości, o cechach Ostatecznego Odniesienia czy też Najwyższej Wartości. O tym, jak rozumiemy sakralną rzeczywistość, decyduje stan mentalności i wrażliwości kulturowej, przyjęte przez ludzi pojmowanie tego, co ostateczne i transcendentne. Nie jest to jeden powszechnie respektowany i wyznaczany wzorzec i ten fakt ma z pewnością wpływ na pojmowanie owej rzeczywistości w badaniach, które co prawda uwzględniają odmienności zarysowane w kulturze, ale – z uwagi na potrzeby analizy – wprowadzają własne dystynkcje i determinacje. Sygnały różnicowania identyfikowanych w dziełach kategorii pojawiają się w myśli literaturoznawczej u początku lat 80. Przyrodni bracia – sacrum religioznawców i sacrum chrześcijańskie – coraz bardziej oddalają się od siebie na tym właśnie gruncie, a przekonują o tym kolejne użycia tych uniwersalnych kategorii. *Sacrum* – termin stosowany z rekomendacji antropologów i fenomenologów religii, który tylko w pewnej mierze, w pewnych okolicznościach dotyczy Boga, okazał się jednak użyteczny, metodologicznie przydatny. Jego atutem była uniwersalność, co podkreśla M. Jasińska-Wojtkowska⁵, choć S. Sawicki rezerwuje go przede wszystkim do obiektów

⁵ Także u innych badaczy dominuje pogląd, że sacrum religioznawców nie pozostaje w sprzeczności z wartościami duchowości chrześcijańskiej. M. Jasińska-Wojtkowska akceptuje szeroki zakres odniesień do zasobów religiologii. Obfitość koncepcji i ujęć uznaje za warunek efektywnego wykazania wielorakich pierwiastków religijnych oraz ich osobliwych

nieokreślonych, nienacechowanych wyznaniowo, wielorakich i wzajemnie przeciwstawnych⁶. Na ogół jednak w badaniach literackich nie było istotnych zastrzeżeń, aby sacrum traktować jako współczynnik doświadczeń obfitujących w treści i wartości tradycji chrześcijańskiej, zgodnie z zasadą, że to, co szczegółowe, historycznie określone, mieści w sobie własności uniwersalne.

Daleka od tego typu przyzwolenia była natomiast Irena Sławińska. Przede wszystkim odrzuca uniwersalność: „sakralność czy sacrum – oświadcza – staje się [wówczas] kategorią tak pojemną, że może objąć bardzo rozbieżne zjawiska”⁷. Jednak wątpliwości uczoney sięgają dalej niż ta metodologiczna niedogodność. Źródłem zastrzeżeń jest niewątpliwa przeciwstawność sacrum i wartości religijnych kręgu europejskiego i chrześcijańskiego. W efekcie lansowana współcześnie formuła „teatr sakralny” może zdaniem autorki raczej „posłużyć – *per negationem* – do ustalenia wyróżników teatru religijnego”⁸ – a nie dla jego potwierdzenia. W tym miejscu nie chodzi już o relację między

konfiguracji w poszczególnych utworach. W opracowaniach ówczesnych znajdziemy niewiele przemyśleń nad zależnością tych pierwiastków, ich „trudnym” współistnieniem, jak się wielokrotnie okazuje konfliktowym i problematycznym. Główny nurt badań sakrologicznych, jeśli nawet nawiązuje do kategorii najzupełniej ogólnych, całą uwagę skupia na elementach chrześcijańskich, od początku najważniejszych. Z tej perspektywy istotna okazuje się sprawa granic „sakralnych” interpretacji rozważana w perspektywie prawd biblijnych i nauczania Kościoła oraz nie mniej istotna kwestia utworów religijnie „podejrzanych”. Sprawy te znalazły się w studiach S. Sawickiego (*Granice sakralnych interpretacji literatury*, w: tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994). Oczyszczenie chrześcijańskiego przesłania M. Jasińska-Wojtkowska łączy z korzystną dla literatury desakralizacją, co uwalnia ją od „prymitywnych – zdaniem autorki – antropomorficznych czy obrazowych upostaciowań” (M. Jasińska-Wojtkowska, *Identyfikowania religijności dzieła literackiego*, w: *Sacrum w literaturze*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 58).

⁶ Ta opinia zamieszczona w jednej z późniejszych wypowiedzi postuluje zawężenie kategorii sacrum do zjawisk, jakie wedle autora dotyczą „utworów, które zawierają sacrum bezprzymiotnikowe, neutralne, nie nacechowane wyznaniowo. Ewentualnie tych, w których istnieją obok siebie ślady różnie nacechowanych odmian sacrum, w pewnym sensie wzajemnie się znoszących” (S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w: tegoż] *Wartość – sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 55). Proponowane zawężenie i wyraźniejsza determinacja terminu ma zapewnić większą jego użyteczność w badaniach. Propozycja S. Sawickiego jest tym ważniejsza, że w humanistyce kulturowej i literackiej określenia: sacrum, świętość oraz sakralny, święty, religijny, chrześcijański, stosowane są w sposób dowolny i zazwyczaj brak między nimi należyte wyznaczonej opozycji.

⁷ Mowa o objęciu tym terminem wszelkich form artystycznych skonfrontowanych z głębią ludzkiej egzystencji, w zasięgu tych terminów, zgodnie z przypomnieniem autorki, znalazła się dramaturgia absurdu (zob. Irena Sławińska, *Dramat i teatr w refleksji teologicznej*, [w: tejże] *Moja gorzka europejska ojczyzna. Wybór studiów*, oprac. Olimpia Sieradzka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 263).

⁸ *Dramat religijny: jego wyróżniki i paradygmaty*, w: tejże, *Odczytywanie dramatu*, PWN, Warszawa 1988, s. 68.

jakaś ogólnie kwalifikowaną sakralnością a jej postacią ukonkretnioną, ale o przeciwstawne sobie sposoby konkretyzowania pierwotnego doświadczenia – tam gdzie drogi między teatrem sakralnym i teatrem religijnym ostatecznie się rozchodzą. W swoich rozważaniach Irena Sławińska pomija pierwszy, a całą uwagę skupia na dramacie religijnym. Ale i tu – co warte uwagi – unika proponowanych przez innych badaczy definicji ogólnych, eksponujących z kolei istotę religijności. Zwraca się ku kategoriom opisowo-analitycznym, obejmującym aspekty poetyki, tematykę i specyficzne warianty przesłania w ramach dociekań nad wyróżnikami i biblijnymi paradygmatami kształtującymi religijną koncepcję dramatu⁹.

Świadomość terminologiczna przynosi w tamtym czasie rozróżnienie: *sacrum* i *sanctum*, początkowo za sprawą studium S. Cieślaka¹⁰, gdzie odpowiednikiem *sanctum* jest – wedle wskazania Jeana Danielou – hebrajskie pojęcie „*godeth*” dotyczące rzeczy boskich, a następnie samego Boga – jako Istoty najbardziej odrębnej, czyli transcendentnej. Inni również szukają wsparcia w odległych etymologiach. Mowa o Władysławie Stróżewskim, który obszernie omawia pochodzenie obu terminów we włoskiej tradycji językowej, wskazując istotne, przydatne i dziś dystynkcje¹¹. Rzecz później umiejętnie rozwija Anastazja Seul, przeświadczona o pożytku tych kategorii w badaniach¹². Zarysowana jeszcze w antyku odmiennosc pojęć nabiera wyrazistości w postaci dynamicznej opozycji między najgłębiej doświadczanym *sanctum* (to znaczy świętym bądź świętością), bezwarunkowo pozytywnym, dobrym, osobowym i najczęściej wyznaniowym, a *sacrum*, obejmującym mnogość rozproszonych doświadczeń, świadectw i zachowań w postaci aktów czci. Istnieją one obok siebie lub przenikają się na zasadzie duchowego kompozytu, zachowując nie mniejsze znaczenie w sferze fenomenów teatralnych. Pozostaniemy więc przy tym rozróżnieniu i okrzepłej już terminologii. Chociaż koncepcje badawcze podsuwają nam różne warianty owej opozycji, w żadnym sensie nie traci ona – poświadczonych niegdyś w etymologiach

⁹ W swoich pracach uczona operuje sakralnością mocno skonkretyzowaną, ujętą w egzystencjalnych, transcendentnych i personalistycznych aspektach. Pojawiają się stosowne do tego nazwy, sakralność zyskuje imiona związane z atrybutami sytuacji, w której człowiek doznaje osobliwego, ale także bezgranicznego zbliżenia z Bogiem.

¹⁰ S. Cieślak, *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” 1978, nr 4.

¹¹ Autor w rozważaniach nad etymologią obu słów zauważa: „z tego samego rdzenia wywodzą się zarówno *sacer*, jak i *sanctus*. Tyle tylko, że znaczeniowo one zaczęły się w jakimś momencie różnić. Mianowicie *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, bezecny. Ta dwuznaczność i znaczeniowa, i aksjologiczna wydaje się bardzo ważna” (W. Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, w: *Sztuka i sacrum*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1989, s. 24).

¹² A. Seul, *Wokół *sacrum* i *sanctum**, „Polonistyka” 1997, nr 7, s. 404-408.

– nakreślonych ramowo, trwałych wyznaczników. W obecnych warunkach znaczą one więcej, ich potencjał poznawczy zyskał dzięki pracom, sądom i opiniom badaczy różnych specjalności, nawet jeśli ich propozycje – z reguły jednostronne – nie oddają wagi interesującej nas dystynkcji.

3

Poczynione dotąd uwagi poświadczają – jak się wydaje – wystarczająco potrzebę przeniesienia owej pary: *sacrum-sanctum* z wąskiego terytorium analizy dzieła (choć pełni tam nadal istotną rolę) w sferę kluczowych narzędzi interpretacji. Krótko mówiąc, przenosimy uwagę na konteksty kształtujące pozycję odbiorcy. O wadze instancji odbiorczej mówiłem przed chwilą – trudno wyobrazić sobie teatr, który nie liczy się ze stanem duchowym widza i lekceważy jego sensotwórcze uprawnienia wobec dokonań artystów. Odbiorca nadaje dziełu kluczowy sens wedle własnego kulturowego uposażenia, reprezentuje nie tylko siebie, ale czas, w jakim żyje, nie tylko prywatne poczucie religijne, ale współczesną mu duchowość. O jakiej współczesności mówimy? Jaką postać przybierają w niej *sacrum* i *sanctum*, owe – z pozoru uniwersalne – kategorie? Odpowiemy poprawnie na te pytania, jeśli w pozycji odbiorcy umieścimy nie tyle – jakimś sposobem uchwyconą – sferę osobistą czy kształt prywatnej duchowości, ile zespół uwarunkowań charakteryzujących współczesność w jej ogólnych, dominujących cechach: bezwarunkowa wolność, rezygnacja z obiektywnych instancji, krytyka metafizyki, zmieszanie tradycji religijnych, duchowość New Age, autonomia i suwerenność w duchu ponowoczesnym, rozmycie idei Boga, instrumentalizacja mistyki, anektowanie jej do niereligijnych form kulturowej aktywności itd. Nacisk tego typu uwarunkowań można prywatnie zawiesić, pomijać je w indywidualnych aktach kulturowego uczestnictwa, najczęściej z powodu odrębności własnego rozumienia świata i „szacunku” dla wyznawanych wartości. Wszelako wymienione tu przejawy kultury ponowoczesnej – choć zawieszane – nie są izolowane, nie znajdują się też radykalnie poza sferą istotnych nam spraw. Chciane czy niechciane, wspomagające nas lub nie, jednak istnieją w jakimś sensie w „naszym” świecie i nieuchronnie problematyzują prywatne doświadczanie duchowości współczesnej. Są też w przestrzeni współczesnego świata, specyficzne dla niego formy wielkich religii, w tym religii biblijnej. Napięcie między duchowością *par excellence* chrześcijańską a jej innymi postaciami wyznacza przestrzeń, w jakiej kwalifikowane będą poszczególne elementy sakralnej struktury – uczestnicy, formy wyrazu i komunikacji, przedmiot sakralny.

To sytuacja na dziś. Spróbujmy ją potraktować nieco uważniej. W powodzi zjawisk kultury współczesnej relacja między przejawami sacrum i sanctum może być zasadnie rozpatrywana na różne sposoby. Poprzestaniemy na najbardziej znamiennej dla obecnej sytuacji kulturowej. Najprostsze ujęcie dotyczy odróżnienia chrześcijańskiej świętości i „świeckiego”, kulturowego sacrum. Źródłem doświadczenia sakralnego mogą być wszelkie obiekty, o ile są zdolne wzbudzać doświadczenie sacrum, choć nie muszą reprezentować wysoko zakreślonego pułapu wartości i bytu. Mowa o składnikach doczesnego, zwyczajnego życia, które wyzwalają poczucie więzi, czci, akceptacji i oddania – podobne do tego, jakie wnosi doświadczenie „transcendentne” – oparte na silnym „ontycznym” ośrodku, jedynym i nieprzekraczalnym – jakim jest Bóg (Absolut, Ostateczna Rzeczywistość) w rozumieniu wyznaniowym. Obok „niskich” zjawisk kultury masowej, pozycję taką mogą posiadać zmitologizowane osoby, naród w kontekście tradycji i wolności.

Okazuje się jednak, że ta sama para terminów: sacrum i sanctum, może być równie efektywnie stosowana także i wówczas, gdy aspiracje uczestników kultury skupione są jedynie na tym, co najwyższe i ostateczne. Z pozorów ową przestrzeń wypełniać może tylko Bóg, nie ma więc powodów do tworzenia podziałów. Jednak w warunkach kultury współczesnej idea Boga chrześcijaństwa ujawnia coraz głębsze wewnętrzne skomplikowanie. W klimacie postmodernizmu coraz trudniej godzić potrzebę ostatecznego, transcendentnego odniesienia z osobową istnością Boga. Chociaż sprawa ta wydaje się specyficznym, wąsko zakreślonym (a może i marginalnym) problemem, w istocie stanowi podłoże sytuacji poznawczych i aksjologicznych współczesności. Napięcie między transcendentnym a osobowym nie musi być tematyzowane, nie musi przejawiać się w swojej najpełniej radykalnej (ostatecznej i czystej) postaci, jaką naświetlają, w różny zresztą sposób, myśliciele przywołani w dalszej części artykułu. W świecie kultury rozważany problem przejawia się z różnym nasileniem, łatwo jednak dostrzec go w horyzoncie myślenia sakralnego, jako wynik „emancypacyjnych” zabiegów i roszczeń ponowoczesnego podmiotu, który bądź w imię suwerenności, bądź dla subiektywnej kompensacji egzystencjalnych zagrożeń pozbawia Boga historycznych i osobowych atrybutów. Bóg jest więc nie tylko świętością, ale z uwagi na owe modyfikacje przybiera także postać (często enigmatycznego) sacrum. Tej sytuacji nie sposób tłumaczyć popularnością religii Wschodu, wzmożoną w klimacie New Age. Zasadniczym źródłem wyłaniania się takiej opozycji są przemiany zachodzące w zachodniej tradycji kulturowej – objęte mianem postmodernizmu.

Poczynione dotąd spostrzeżenia upoważniają do wyodrębnienia dwóch typów rozważanej tu terminologicznej opozycji: 1. Między chrześcijańskim sanctum i doczesną sferą znaków, wartości i obiektów, tworzących obszary kulturowego sacrum; 2. Między Bogiem religijnej tradycji (sanctum) i Bogiem zdekonstruowanym (sacrum). Wyróżnione tu kategorie, które mogą

zresztą otwierać drogę ku bardziej szczegółowym rozróżnieniom, wymagają potwierdzenia w zasobach współczesnej myśli. Spełnimy ten wymóg, ograniczając się jednak do nielicznych, ale czytelnych, a wręcz „tendencyjnych” egzemplifikacji. Celem obecnego przedsięwzięcia jest – jak zaznaczyłem – wskazanie ram, ogólnych wyznaczników, otwierających drogę do interpretacji zjawisk artystycznych.

Na potrzeby opozycji pierwszej nawiążę do badań E. Fromma. Autor wychodzi od pojęcia wszechobecnego, uniwersalistycznego sacrum: „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 życiowy”¹³. Pośród możliwych wariantów są oczywiście też postacie religii, zawierające bezwzględnie pozytywną zasadę, punkt oparcia i źródło dobra jej wyznawców, co sprawia, że kluczowe wartości tych religii mieszczą się w wydzielonej tu kategorii sanctum. W tych religiach, nazwanych dość osobliwie demokratycznymi, relacja między Bogiem a ludźmi oparta jest na zasadzie wolności, miłości i odpowiedzialności. Jednak autora interesuje przede wszystkim uwikłanie jednostki w wielorakie pierwiastki religijności pozbawione z reguły owych wyższych walorów. Takie sacrum – bogate, wielorakie, dominujące w najdawniejszych postaciach kultury i w nie mniejszym stopniu dziś – przez swoją powszechność, żywotność przenika aspiracje duchowości o tradycjach chrześcijańskich. „Chrześcijaństwo stanowi tylko powłokę na tej dawniejszej religii – zauważa E. Fromm – mieszając się z nią na rozmaite sposoby. Także i w naszej kulturze religia monoteistyczna, jak też filozofie ateistyczne i agnostyczne stanowią cienką powłoczkę nałożoną na religie, które pod wieloma względami mają charakter równie «prymitywny» jak wierzenia Indian, a nadto jako zwyczajne bałwochwalstwo są w równym stopniu niezgodne z zasadniczym korpusem doktrynalnym monoteizmu. Zbiorową i potężną postać nowoczesnego bałwochwalstwa możemy dostrzec w kulcie władzy, sukcesu życiowego i autorytetu rynku — ale przekonujemy się, że oprócz tych zbiorowych form istnieją jeszcze inne. Pod skórą nowoczesnego człowieka odkrylibyśmy wielość zindywidualizowanych form prymitywnej religijności. Wiele z nich określamy mianem nerwic, równie dobrze jednak można

¹³ Erich Fromm podkreśla powszechność sakralnych predyspozycji człowieka: „Nie istnieją ludzie, którzy nie posiadaliby religijnych potrzeb, potrzeb dysponowania układem odniesienia i przedmiotem czci”. W obrębie tak uniwersalnie zakreślonej całości wprowadza wyróżniki zgodne z jego antropologicznym uwrażliwieniem i z priorytetami prowadzonych badań – ustala czy jest to religia sprzyjająca ludzkiemu rozwojowi, pozwalająca na ekspresję jego zdolności, czy też prowadząca do ich obezwładnienia (E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, rozdział w książce autora: *Psychoanaliza a religia*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000, s. 59-60).

mówić o nich, używając słów stosownych dla opisu religii: kult przodków, totemizm, fetyszyzm, rytualizm, kult czystości i tak dalej”¹⁴.

Dla psychologa zatroskanego o stan duchowości współczesnej istotnym motywem owej demarkacji jest dojrzałość (człowieka, kultury, religii). Autor nie działa z pobudek teologicznych, nie jest reprezentantem Kościołów czy tradycji metafizycznej, jednak dzieląc zjawiska sakralne między wielkie religie monoteistyczne i wszelkie postacie sacrum w świecie, wywiedzione z powszechnych i zazwyczaj „niskich” dyspozycji natury, potwierdza przyjęte tu rozróżnienie sanctum – sacrum, dopełnia je o ważne aspekty psychologiczne i antropologiczne oraz udziela rękojmi efektywnej analizy zjawisk kultury współczesnej. Zarazem skłania się do rozumienia kultury wedle owych kategorii „monoteistycznych”. Oczywiście konstatacje E. Fromma, formułowane w perspektywie psychologii, nie mają wagi wypowiedzi opartych na „mocnych” założeniach filozofii osoby czy myśli o inspiracji teologicznej. Jednak sięgamy do jego dorobku, gdyż dobrze ukazuje procesy przeobrażeń sakralności w kulturze współczesnej. W analizach psychologiczno-antropologicznych, w poszukiwaniu źródeł zła i trudności współczesnej kultury, skutecznie diagnozuje uwarunkowania przemian w obrazie społeczeństwa współczesnego i jego sakralnych aspiracji.

Zupełnie inaczej do obfitości archaicznych pierwiastków sakralnych w życiu podchodzi Mircea Eliade. Nawrót do „prymitywnych” czy wręcz – wedle określenia Fromma – „bałwochwalczych” elementów sacrum jest tu postulatem pierwszorzędym i bezwarunkowym. Jakkolwiek elementy owe byłyby postrzegane, są jedyną okazją przywrócenia duchowej głębi współczesnego człowieka. Dokonuje się to kosztem rezygnacji ze swoistości chrześcijaństwa – chociażby odróżnienia Boga i świata czy faktycznej Transcendencji. „Eliade zrezygnował z kategorii Boga – zauważa J. Sochoń – i na to miejsce wstawił pojęcie sacrum, bardziej uniwersalne i neutralne, będące zwornikiem religii jako takich”. Źródłem takiego zwrotu miałyby być „intuicyjne przeczucie istnienia sfery pierwszej, sakralnej, nadającej sens ludzkiemu życiu”¹⁵. Autentyzm eliadowskiego zaangażowania po stronie wiary, uznania realności sacrum, dokonuje się w opozycji do chrześcijaństwa, z powodu jego racjonalizmu, przysłonięcia epifanii czy wręcz desakralizacji¹⁶. Odejście od

¹⁴ Tamże, s. 62-63.

¹⁵ J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 200.

¹⁶ W tymże numerze „Przeglądu Filozoficznego” podobne uwagi wyraził również Andrzej Bronk w artykule: *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 129: „teoria religii Eliadego jest dopasowana do religii archaicznych, ale nie oddaje sprawiedliwości wielkim (monoteistycznym i teocentrycznym) religiom historycznym. [...] Zachowując szacunek dla każdej tradycji religijnej, uważał, że sakralność jest jedna i jest jej tyle samo w religijności na przykład Eskimosów co w szamanizmie i chrześcijaństwie. [...] Religijność Eliadego jest jednak bardziej religijnością taoistycznego mędrca niż chrześcijańskiego świętego. [...] W religii

„rozumnego”, zarazem konkretnego pojmowania Bożego wymiaru w następstwie powrotu do sfery archaicznej, sprawia, że Najwyższą Rzeczywistość ujmować wypada jedynie apofatycznie. Z powodu przyjęcia podstawowego rdzenia, do którego sprowadzają się wszelkie religie, w tym i chrześcijaństwo, apofatyczność ma uzasadnienie głębsze – wypływa nie tylko z ułomności władz poznawczych czy ograniczenia zdolności wyrazu, ile z samej specyfiki „sakralnego” bytu, który (*in extenso*) nie przyzwala na określone, racjonalne tudzież osobowe jego traktowanie. W związku z tym inne podejście – poza apofatycznym – nie jest zasadne, tym samym traci znaczenie określone sanctum (świętość) na rzecz uniwersalnego sacrum. W efekcie dochodzi do odwrócenia pozycji obu kategorii. W niektórych przejawach kultury współczesnej sacrum sytuuje się powyżej świętości, jakby w wyniku utraty zaufania do konkretnej, „bliskiej” człowiekowi, intymnej, a zatem jedynie osobowej jego postaci. Boskiego wymiaru i ostatecznej Transcendencji poszukuje się więc „ponad” skonkretyzowaną postacią Boga Biblii, w przestrzeni pojemnej, w jakiejś głębi, zdolnej kompensować wszelkie perypetie podmiotu współczesnego, wynikłe z jego ponowoczesnej kondycji. O Bogu jako gwarancji powszechnej apokatastazy, w nawiązaniu do sugestii Jeana Claire’a pisałem w artykule: *Teatr przelotny XX i XXI wieku wobec osoby ludzkiej*¹⁷. Oczywiście taki Bóg, legitymizujący transcendentne roszczenia, okazuje się jednak, podobnie jak osoba ludzka, tworem już zdekonstruowanym. Cała ta sytuacja, z pozoru zgodna z tradycją apofatycznego myślenia, wyrasta ze źródeł radykalnego postmodernizmu, który zaznacza swój udział w kulturowych i artystycznych formach. Ów wygórowany, zarazem iluzoryczny, biegun transcendentnych roszczeń trzeba określić mianem *sacrum* z jednego istotnego względu, że Bóg, poza nielicznymi okolicznościami duchowego życia, jest w tej postaci „nie dla nas”, jest osobowo nieobecny. Ta konstatacja prowadzi do drugiej z wyróżnionych wcześniej opozycji – między osobowym Bogiem religijnej tradycji (sanctum) i Bogiem zdekonstruowanym (sacrum).

Dekonstrukcja w tym szerokim rozumieniu obejmuje zjawiska „odczarowania” świata, dystansowania, demitologizacji, przejścia przez „ogień podejrzeń”¹⁸, obejmuje doświadczenia, które przede wszystkim naruszają

kosmicznej nie ma miejsca na transcendentnego i osobowego Boga oraz osobowy z nim kontakt”. Zbawienie nie ma tu charakteru osobistego, zindywidualizowanego spotkania z Absolutem, lecz jest rozplynięciem się w bliżej nieokreślonej „nirwanie” (130). Uznał za pożądane przekroczenie ideałów chrześcijaństwa w stronę owej leżącej głębiej, „sakralnej” realności. „Wyraża nadzieję – zauważa A. Bronk – że Zachód i chrześcijaństwo odnowią się przez odzyskanie kosmicznego i sakralnego wymiaru rzeczywistości, przekraczając w drodze kontaktu z religiami Wschodu lokalne ograniczenia”.

¹⁷ Rzecz w książce: *Dylematy dramatu i teatru u progu XXI wieku*, red. A. Podstawka, A. Jarosz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 56.

¹⁸ Mowa o „siewcach podejrzeń”, autorach, którzy zainicjowali kryzys tradycyjnej metafizyki zarówno w odniesieniu do Boga, jak i człowieka. Kwestie te podnoszą: P. Ricoeur,

prostotę wiary, chociaż wedle niektórych chrześcijańskich myślicieli mają też korzystny wpływ na jej pozytywną przemianę i dojrzałość. Świadomość współczesna kształtuje się nieustannie w horyzoncie podejrzeń, od czasu promotorów współczesności (Nietzschego, Freuda, Marksa), w następstwie egzystencjalizmu oraz dominującego w postmodernistycznej aurze relatywizmu. Łączy się to z jednoczesną dążnością do otwarcia, swobody, suwerenności, z możliwością refutacji, skierowanej przeciw wszelkim koncepcjom, mitom, narracyjnym uprawomocnieniom oraz obligacjom moralnym i społecznym¹⁹. Taki wzorzec doświadczania i myślenia, zazwyczaj sprzeciwia się w ogóle poszukiwaniu centralnej instancji porządkującej ludzkie doświadczenie. Tam zaś, gdzie ośrodek taki jest proklamowany – jak w omawianej tu sytuacji – postrzegany bywa jako głębia sięgająca poza osobowe wymiary. Tym samym poszukiwanie najgłębszego ugruntowania, źródeł egzystencjalnego zabezpieczenia sprowadza na margines osobową istność Boga. Powierzenie aspiracji, o charakterze transcendentnym instancji definitywnie określonej, uchwytniej dla nas w jakimś istotnym wymiarze jak Osobowe Sanctum tradycji chrześcijańskiej, jest najtrudniejsze do spełnienia²⁰.

Próba takiego uzgodnienia mieści się pośród najpoważniejszych dylematów współczesności. Stąd, mimo wąskich ram obecnego szkicu, warto naświetlić pewne filozoficzne aspekty tego zjawiska. Czynię to również, gdyż nie sposób zaprzeczyć istnieniu synergicznej więzi między duchowym uwrażliwieniem kultury a systematyczną refleksją egzystencjalną. Myśl filozoficzna uzyskuje faktyczną wagę tylko w dostosowaniu do aktualnej sytuacji duchowej człowieka, kluczowych dylematów egzystencjalnych. Tylko w takiej sytuacji przybiera postać wiarygodnego, zaangażowanego kulturowego dyskursu, poświęconego w prywatnym doświadczeniu i prywatnej mowie, w której wyrażają się uczestnicy artystycznych przedsięwzięć. Z tego względu, przed podjęciem szerszych badań, warto odwołać się do tego filozoficznego świadectwa.

Sygnalizowana już wcześniej sprawa ostatecznego ugruntowania problematyki człowieka znajduje swoją wykładnię przede wszystkim w refleksji M. Heideggera, który przenosi uwagę z pytania o byt (przedmiotowość) na pytanie o „bycie”. Dogłębne ujęcie „bycia” dokonuje się w podmiocie i dla podmiotu, w jego usytuowaniu czasowym, w trosce i trwodze, w konfron-

Ganoczy, F.Gogarten, L. Gilkey i oczywiście dziesiątki innych autorów.

¹⁹ Przypomnijmy tu dla przykładu stanowiska Giorgio Agambena (np. *Profanacje*, PIW, Warszawa 2006) czy Odo Marquarda (*Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994).

²⁰ Sprowadzanie transcendencji do osobowego wymiaru każe zbyt jednoznacznie określać relacje między symbolami i rzeczywistością. Symbole osobowe – czyli określone, a nie nieokreślone – obrastają w konkretne treści, zawężają przestrzeń poznawczą i aksjologiczną, co nie zawsze mieści się w aspiracjach duchowych ich użytkowników i nie zawsze daje poczucie metafizycznego „zabezpieczenia” i oparcia.

tacji z nicością. Ów podmiot opatrzony mianem *Dasein* („tu bytujący”, dosł. „bycie tu”), odsłania sens bycia jako czegoś uprzedniego. Droga do ostatecznego odniesienia zdążyła poza określoność bytu, w kierunku tego, co pierwsze, nieprzekraczalne, wyczerpujące, „udzielające” ostatecznego ugruntowania. „Bycie” jest „potencjalnym horyzontem gruntującym wszystkie rzeczy, kosmos po prostu. Chciałoby się rzec, że spełnia niejako funkcje chrześcijańskiego Boga, choć sam Heidegger nie pozwalał na tego rodzaju interpretacyjne przypuszczenia”²¹. Ostateczne Odniesienie postrzegane w perspektywie „bycia” sytuuje się więc w sferze doświadczenia *sacrum* a nie *sanctum*, w obydwu jego rozumieniach – jako *sacrum* uniwersalne, niechrześcijańskie, a jeśli już proveniencji chrześcijańskiej, to trudne do usytuowania w osobowych ramach (co jest znamienne dla mistyki, a w wypadku filozofa – szczególnie mistyki nadreńskiej). Rozważania Heideggera podjęte w ramach ontologii fundamentalnej, w refleksji nad „byciem” stanowią punkt orientacyjny debaty dotyczącej osobowego i nieosobowego charakteru Ostatecznego Odniesienia, sprawy dla konfrontacji *sacrum* i *sanctum* najzupełniej kluczowej. Są tu bardzo liczne stanowiska badawcze po jednej i po drugiej stronie. Nas interesują głównie prace pisane z pełną świadomością problemu, naznaczone intencją polemiczną, ale i sięgające najgłębiej w źródła myślowe współczesności. Oprócz Heideggera wskazać należy filozofię religii G. Bataille’a i P. Tillicha. U obu autorów pewną rolę odegrała inspiracja antropologiczna.

4

Zacznijmy więc od kontekstu antropologicznego. W *sacrum* (w przeciwieństwie do *sanctum*) dochodzi, jak wiadomo, do powiązania elementów pozytywnych i negatywnych. Mówimy tu o ambiwalencji – zjawisku intensywnie rozważanym od czasu rozkwitu antropologii. Z perspektywy dzisiejszej omawia je Giorgio Agamben, dodajmy od razu – niechętny wobec tej kategorii. „Ambiwalentne to tyle co czyste i nieczyste zarazem. Przedmiot może bez zmiany natury przechodzić z jednej formy do drugiej”²².

²¹ J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcie rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 421. W dalszych nawiązaniach do wypowiedzi filozofa, głównie do opinii zawartych w *Przyczynkach do filozofii*, autor wskazuje: „filozofowi nie chodziło o pojęcie osobowego Boga chrześcijańskiej tradycji, może – co najwyżej – Boga ujmowanego w tajemniczym mistycznym uniesieniu Mistrza Eckharta i Jakuba Boehme’go” (s. 422).

²² Cytuję Emila Durkheima z *Elementarnych form życia religijnego*, PWN, Warszawa 1990 s. 392-393.

Zarówno przedmiot ma taką chwiejną naturę, jak i Ostateczne Odniesienie Sakralne. To pomieszanie sacrum i nieczystego – tu przywołujemy głos Wilhelma Wundta – jest znamieniem niezwykle archaicznego stanu człowieka – mowa o wczesnych fazach kultury. Wiemy jednakże, że uwrażliwienie o tak archaicznym charakterze bywa cechą twórczości, jej odbioru, zdarza się człowiekowi naszej kultury z reguły jako stan pierwszy, rezydentny, ponad którym dopiero rozkwita bardziej zreflektowana, odpowiedzialna postać doświadczenia świętości. W pierwotnej enklawie mogą pojawić się w istocie elementy różne, także negatywne, wpisane w ambiwalentny ruch całego tego doświadczenia. Rozproszone w różnych sytuacjach kulturowej komunikacji mogą nie osiągać pełnego wymiaru odniesienia do świętości, które w większym stopniu zapewnia dopiero porządek religii²³.

Ambiwalencja tego pierwotnego stanu, rozpatrywana na gruncie antropologii kultur archaicznych, zbiega się z identyfikacją sacrum dokonaną na drodze fenomenologicznej przez Rudolfa Otto, aspirującej – jak wiadomo – do teorii zupełnie uniwersalnej. Noematom tego doświadczenia – *das ganz Andere*, towarzyszy po stronie podmiotu splot doznań, głównie tremendum i fascinosum. Nawet zdystansowany wobec idei chrześcijańskich G. Agamben rozwiązuje R. Otto traktuje z niechęcią i opatruje cierpkimi uwagami. „Tutaj – oświadcza – teologia, która zatraciła wszelkie doświadczenie objawionego słowa, i filozofia, która porzuciła wszelkie umiarkowanie wobec uczucia, celebrują swe złączenie w pojęciu sacrum, które teraz pokrywa się całkowicie z pojęciem tego, co mroczne i nieprzeniknione”²⁴. Opinia ta ma istotną wagę – nie tylko ujawnia niedomogi i pewną jednostronność koncepcji ottoańskiej, ale można ją też zastosować wobec wskazanych już propozycji M. Eliadego czy poglądów protagonisty transgresywizmu – Georges’a Bataille’a²⁵.

²³ Właśnie twórczość – literatura, teatr, zjawiska parateatralne – jest pełna tego typu doświadczeń, doznań, olśnień, pozbawiona pełnego zaangażowania religijnego, a tym bardziej sprzyjania jakiegokolwiek ortodoksji. Wtedy właśnie wartość sakralna rozprzestrzenia się w niskich rejonach podmiotu, w sferze pierwotnych uczuć, przekraczających granice tego, co znane, obejmująca wszystko, co radykalnie „ganz Andere”.

²⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 109. Podobne nastawienie znajdziemy w studium J. Claira (*De immundo*, s. 38-39), gdzie pojęcie ambiwalencji, odpowiadające przeciwnym doznaniom sacrum w koncepcji ottoańskiej umieszczone jest w kontekście radykalnych haseł artystycznych tamtego czasu, m.in. surrealistów, którzy dążyli do „objawienia tego, co ciemne i niezgłębione, bliskie owemu niejasnemu odczuciu numinosum, który to termin wprowadzony przez Rudolfa Otto zrobił niesłychaną karierę”.

²⁵ Mówiąc o Bataille’u, warto wskazać ważne również dla tego autora inspiracje antropologiczne. Dotyczą one m.in. E. Durkheima, Marcela Maussa (studia na temat ofiary i daru) czy Maxa Webera (por. Georges Bataille, *Teoria religii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 97-101).

Ekspozowane w tych wszystkich ujęciach sacrum „niskie”, mroczne, zazwyczaj ambiwalentne właśnie z uwagi na przekroczenie osobowych kategorii, jest cenione najwyżej, podobnie jak u Eliadego, w związku z ideą kulturowego i duchowego odrodzenia. „Jeśli przedstawimy sobie teraz ludzi – oświadcza Bataille – pojmujących świat w aspekcie ciągłości istnienia (w stosunku do ich intymności i zasadniczej subiektywności), to musimy również dostrzec, że z konieczności przyznają oni światu cechy rzeczy „zdolnej działać, myśleć i mówić”²⁶. Krótko mówiąc, nadają mu cechy osobowe. Nadawanie osobowości nie omija Bytu Najwyższego, a przez to, że reprezentuje on ideę wartości wyższej niż jakakolwiek inna, posiadanie osobowości (bycia osobą) w jakimś sensie go dezawuuje. Jak dalej zaznacza Bataille: „pozycja «Bytu Najwyższego», odróżnionego i ograniczonego jak rzecz, jest w obszarze świata przede wszystkim zubożeniem”²⁷. Zakładanie w tym obszarze jakiegokolwiek porządku, przedmiotowości jest procederem niepewnym, sam efekt pozostaje chwiejny, nieokreślony. Przypisywanie Bytowi Najwyższemu takich wątpliwych atrybutów może budzić zasadnicze zastrzeżenia, a nawet zgorszenie w odczuciu filozofa, skoro „ta – jak mówi – personalnie odróżniona moc ma jednak zarazem boski charakter istnienia nieosobowego, nieodróżnicowanego i immanentnego”²⁸.

W efekcie Bataille odwraca rangę rozróżnianych kategorii: niższej – rozmytej, irracjonalnej – jak mówią analitycy – ciemnej, noszącej miano sacrum nadaje sens podstawowy, zaś kategorii posiadającej właściwości osobowe, która u innych teoretyków uzyskuje status wyższy, nie szczędzi zastrzeżeń. Sacrum w owej diagnostyce bytu najwyższego zostaje umieszczone poniekąd ponad świętością i spotyka się z daleko wyższą akceptacją tego myśliciela. „Muszę podkreślić ową właściwość mimowolnego zubożenia i ograniczenia – kontynuuje swoją myśl Bataille – chrześcijanie nie wahają się dzisiaj rozpoznawać pierwotnej świadomości Boga, w którego wierzą, w różnych «Bytach Najwyższych», o jakich zachowali pamięć «ludzie pierwotni», ta rodząca się świadomość nie jest jednak rozwinięciem, lecz, przeciwnie i nieodwołalnie, pewnego rodzaju zmarnieniem zwierzęcego poczucia”²⁹. Słowo „zwierzęcego” dotyczy doświadczenia ciągłości, istotnego do uczestnictwa w byciu. Sacrum – wedle znanych nam już przybliżeń jest w tym ujęciu też wielorakie, złożone z elementów pozytywnych i negatywnych, nieokreślonych. Spełnia się w bezgranicznej bliskości z bytem, zapośredniczonej przez erotyzm, przemoc i śmierć, ma postać naruszenia tabu i ekscesu wobec instytucjonalnej i racjonalnej drogi istnienia. Wiąże to sacrum z kategorią suwerenności, która wyraża uwolnienie podmiotu ludzkiego od wszelkich

²⁶ Tamże, s. 32.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 33.

dotykających go obligacji³⁰, potwierdza to opinia Garnota Boehmego³¹. Proklamacje Bataille'a, wyraziciela sztuki, trafiające w idee teatralne A. Artauda czy R. Schechnera, jak i bliskie naszej współczesności, udzielają rękojmi tym koncepcjom, które zgodnie z ideą proponowanego tu sacrum zepchnęły osobową istność Boga na margines własnej praktyki twórczej.

W reakcji na omówioną sytuację warto posłuchać Paula Tillicha: „Nie ma takiej religii, która by nie personifikowała świętości (das Heilige), jaką człowiek spotyka w swoim doświadczeniu religijnym”³². Pojęcie osoby tak ważne w chrześcijańskim podejściu do świętości musi jednak zmierzyć się z najdalej wybiegającym poszukiwaniem rzeczywistości ostatecznej, z uprzedzającym wszystko pytaniem o zasadę czy też – jak mówi Tillich – moc bycia, określoną jako nieuwarunkowane. Objawienie tej kategorii – raczej egzystencjalnej niż ideologicznej – jest zasługą filozofii współczesnej, a pytanie z nią związane sięga najdalej, wychodzi – można by rzec – „poza Boga”, problematyzuje wszystko, nie omijając ostatecznej pierwotności, co dla chrześcijan byłoby „podaniem w wątpliwość tego, co najświętsze i co ma dla nich nieskończone znaczenie”³³.

W tym usytuowaniu Tillich staje się stroną debaty skierowanej przeciw mnogości dzisiejszych wyrazicieli transgresywizmu i suwerenności ze wskazanym tu G. Bataillem, ale czyni to poprzez konsekwentne nawiązania do M. Heideggera. Powzięty w kontekście tej filozofii zwrot ku Nieuwarunkowanemu, a zarazem potrzeba odniesienia do Boga, który w najgłębszej swej istności ma charakter osobowy, poświadczony wiarą (jak w metafizycznej wykładni Księgi Wyjścia), staje się źródłem nieprzewyciężonej antynomii. Toteż Tillich własną refleksją postanowił tę antynomię współczesnego świata przewyciężyć, ustalając relację między wiarą i wątpliwością, filozofią i religią, ontologią i teologią biblijną. Nieuwarunkowane, wyrosłe przede wszystkim poza religią w obrębie ugruntowanej w dzisiejszej kulturze ontologii (na podłożu myśli Heideggera), zostaje poświadczone również w personalizmie religii biblijnej. Głos Tillicha – „Człowiek, który stawia pytanie o bycie,

³⁰ Specyfikę zjawiska trafnie ujął autor posłowania do *Teorii religii* Bataille'a – Krzysztof Matuszewski: „Dla Bataille'a suwerenność, to, ku czemu zmierza byt ludzki — nie za sprawą wyspekulowanej motywacji, lecz z mocy własnego statusu («jest w człowieku jakieś zasadnicze niedokończenie, ślad [...] Nieograniczonego» [cytat zawiera słowa A. Artauda])”. (J. Bataille, *Teorii religii*, s. 111).

³¹ G. Boehme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998. Czytamy tam: „zakaz – staje się punktem wyjścia dla humanitas. Signum humanitatis staje się więc zdolność naruszania reguł. Według Bataille'a suwerenność to właśnie umiejtność postawienia się poza obrębem tego wszystkiego, co do tej pory czyniło człowieka człowiekiem: prawa, wstydu, pracy i dyscypliny – przynajmniej przejściowo i okazjonalnie”.

³² P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przedm. K. Mech, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 89.

³³ Tamże, s. 108.

o rzeczywistość ostateczną, i człowiek, który żyje w stanie wiary są sobie równi pod względem nieuwarunkowanego charakteru tego co ich obchodzi” – i dalej – „sprawą ostatecznej wagi dla wiary jest to, co jest prawdziwie nieuwarunkowane i dlatego stanowi dla człowieka wierzącego podstawę bycia i sensu”³⁴. Oczywiście Nieuwarunkowane wiary jest Osobowe – Tillich podkreśla jedność trudnych do uzgodnienia momentów Rzeczywistości Ostatecznej. W tej wykładni Osobowe wpisane zostało w pułap ontologii „bycia” (ogniskujący wszelkie aspekty świadomości egzystencjalnej). Z kolei Nieuwarunkowane, obejmujące cechy specyficzne dla „bycia”, zostało trwale określone w kategorii osobowej. Tę sytuację najlepiej charakteryzuje jego teza: „Bóg będący osobą, jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem Osobą, podstawą i bezmiarem samego bycia osobą”³⁵. Proklamacja powyższa, będąca poniekąd prowokacją wobec prymatu współczesnej ontologii, ukazuje, że Nieuwarunkowane spełnia się mimo wszystkich wątpliwości, zastrzeżeń i niechęci w obrębie tego, co osobowe³⁶.

Rozwiązanie Tillicha, chociaż dość ubogie w personalistyczne aspekty, uprawomocnia wszelkie filozofie, przyjmujące osobowy charakter Boga już nie tylko na gruncie ich własnych założeń, ale też w obrębie myśli ukształtowanej w klimacie filozoficznego i kulturowego postmodernizmu. Tym samym ułatwia badanie dzieł łączących chrześcijańskie idee z radykalnymi aspiracjami naszego czasu.

Wyodrębnione w tym szkicu doświadczenie świętości znajduje swoją wykładnię w koncepcji M. Schelera, kształtuje myśl chrześcijańskiego egzystencjalizmu (G. Marcela), personalizmu (E. Mouniera, J. Maritain’a), zwolenników filozofii spotkania (M. Bubera, E. Lévinasa, F. Rosenzweiga), także M. Bierdiajewa. Problematyka ta dotyczy J. Tischnera, który sprawę osobowego charakteru Boga łączy z doświadczeniem dobra i miłości³⁷.

³⁴ Tamże, s. 113.

³⁵ Tamże, s. 130. Jest to poniekąd odpowiedź na pytanie i zapowiedź problemu, gdzie Tillich mówi: „Czy myśl ontologiczna nie zawiera elementów, które otwierają ontologię na to, co jest ważne dla religii biblijnej” (s. 113).

³⁶ Stąd mistyka, także chrześcijańska, jako świadectwo nieuwarunkowania nie może być pospiesznie ujmowana – jak to na ogół bywa w dzisiejszej myśli – jako doświadczenie nieosobowego sacrum, ale domaga się też interpretacji z uwagi na osobowe sanctum, co potwierdzają analizy P. Tillicha. Oczywiście stajemy wobec paradoksu, gdy nie rezygnując z przed-przedmiotowego pojęcia Boga, traktować Go musimy zawsze jako osobę.

³⁷ Osobowy charakter Boga jako podstawę doświadczenia świętości J. Tischner rozważał już w jednym z pierwszych swoich dzieł, w rozdz. *Dowód ontologiczny i doświadczenie sacrum*, w: *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2005, s. 219-223. Znamienne jest tu nawiązanie do M. Schelera i jego wyraźnej deklaracji, że „istotę boskości stanowi idea nieskończonej świętej osoby”. Drogę otwierają ludzie pierwotnie święci. Szerzej o tym w pracy: M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 229-240.

Czas na ustalenia końcowe. Obydwie kategorie, przy zachowaniu respektu wobec ich etymologii, zostały rozpoznane niejako na nowo w obecnej sytuacji kulturowej. Warto zauważyć, że rozróżnienie na *sacrum* i *sanctum* nie odgrywało istotnej roli w myśli europejskiej ani dawniej, ani dziś. Świadczy o tym swobodne, wielokroć zamienne stosowanie obu terminów do podobnych zjawisk. Trudno dziwić się tej sytuacji, skoro różnice między nimi w powszechnym zastosowaniu są niemal nieuchwytnie.

Postanowiłem posłużyć się obu terminami w sposób rozłączny, dystynktywny, wbrew dość powszechnej skłonności do ich synonimizacji, także w pracach naukowych. Przypomnienie opozycyjnej pary miało na celu udoskonalenie narzędzi analizy. Wprowadzenie bardziej „czułych” dystynkcji w instrumentarium badań nad twórczością religijną. Nie był to jednak cel najważniejszy. Waga obu kategorii nie ogranicza się w poczynaniach badawczych do sfery dzieła, jego wewnętrznej problematyki, ani nawet szerszej enklawy zjawisk artystycznych wymagających analizy. Jak wcześniej powiedziałem, domeną tej opozycji jest przede wszystkim interpretacja – odniesienia dzieł do rozległych przestrzeni kulturowych czy myślowych. Dla ustalenia aktualnej treści obu kategorii należało skonfrontować je z zasobem myśli antropologicznej, filozoficznej oraz teologicznej, przynajmniej – zważywszy na ramy szkicu – przez wyznaczenie niektórych odniesień czy punktów orientacyjnych sakrologicznej problematyki. Obszar, w którym lokuję terminy, jest nasycony mnogością krzyżujących się kategorii religijnych, odzwierciedlających charakterystyczne dla współczesności napięcia między wiarą a niewiarą, sakralnością i świeckością, laickością i religijnością, sekularyzacją i desekularyzacją, a nawet sekularyzacją i sekularyzmem.

Układ: *sacrum* – *sanctum*, w wyniku zadeklarowanego przecież odniesienia do całości kultury, niechybnie wchodzi w konfrontację z zarysowaną tu sytuacją pojęciową i terminologiczną. Wszelako wpisuje się w nią w stopniu niewielkim. Wyróżnione przed chwilą pary terminów w swojej intencji znaczeniowej znacznie lepiej harmonizują z przeciwstawieniem: *sacrum* – *profanum*, tego jednak przeciwstawienia starałem się w obecnym szkicu nie stosować.

Jaki jest powód, aby na szczycie terminologii sakrologicznej popularną w badaniach parę: *sacrum* – *profanum*, zastąpić parą *sacrum* – *sanctum*? Rozważanie sakralności *en gros* wobec ogólnie pojętego *profanum* jest o wiele mniej efektywne niż różnicowanie kategorii sakralnych w procedurze badawczej. Inny powód to nagromadzenie we współczesnym świecie zjawisk sakralnych i ich wpływ na dynamikę kultury. Ale jest też przesłanka bardziej zasadnicza. Stosowanie kryterium *sacrum* – *profanum* nie ujawnia

części procesów sakralnych, zachodzących w kulturze i w człowieku, a nawet deformuje obraz tych procesów, co ma niebagatelny wpływ na fortunność interpretacji. Przykładowo – w obszarze profanum oddzielonym od ewidentnego sacrum wyznaniowego, w sferze tego co np. „świeckie” dokonują się procesy sakralne, pojawiają się różnego rodzaju doraźne, doczesne lub kulturowo zapożyczone sakralne formy³⁸. Nawet w obszarze religijności wyznaniowej możliwe są formy sacrum odbiegające od doświadczeń charakterystycznych dla danej religii oraz określającego ją credo. W tej sytuacji korzystanie z jednej tylko kategorii sacrum znacznie utrudnia diagnozowanie tego typu zjawisk w kulturze i w formach artystycznych. Stoi za tym wszystkim specyficznie sakralna kondycja człowieka. Wielu antropologów i filozofów tę dość powszechną tezę potwierdza w swojej praktyce badawczej.

I wreszcie sprawa ostatnia. Szkic poświęcony był przedmiotowi sakralnemu. Choć jak zaznaczyłem, dla pełnej charakterystyki sfery sakralnej w dokonaniach twórczych należałoby rozważyć jeszcze dwa zakresy problematyki: media sakralności (symbole i znaki) oraz odbiór i komunikację artystyczną. Ale też w tym właśnie miejscu trzeba wskazać inną jeszcze wartość rozróżnienia sacrum i sanctum. Ma ono najpełniejsze zastosowanie wówczas, gdy może być „skrzyżowane” z płaszczyzną nadawczo-odbiorczą. Krótko mówiąc – umożliwia stworzenie macierzy sakralnego porządku (sacrum bądź sanctum na biegunie nadawczym – sacrum bądź sanctum na biegunie odbiorczym). Dotyczy to w szczególności przedstawienia teatralnego. Bez „podwojenia” kategorii sakralnych takiej macierzy nie można by stworzyć. Wskazałem tu jedynie zaczątek tego typu rozwiązania. Macierz może być bowiem rozbudowana przez powiększenie liczby wariantów sakralnych, na co pozwalają różne postacie zarówno sacrum, jak i sanctum. Natomiast w efektywnym pokazaniu odmienności istotną rolę odgrywają media sakralności. Mają udział w budowaniu neutralnego czy pozytywnego wyrazu sakralnej rzeczywistości, niekiedy jednak służą jej degradacji, w wyniku mechanizmu profanującego czy bluźnierczego, na co zwracałem uwagę wcześniej. W zaproponowanym rozwiązaniu nie chodzi o zbędne sformalizowanie procedury badań, raczej o wyznaczenie toku postępowania i wytyczenie efektywnej drogi analizy i interpretacji przedstawienia teatralnego.

³⁸ Obok redukcji sakralności „pierwotnej”, naturalnej i spontanicznej, przynoszącej w efekcie korzyść wartościom chrześcijańskim, bywa też desakralizacja kontestująca te właśnie wartości w imię świeckości, którą z reguły opanowują zakamuflowane, skryte, zakorzenione w kulturze pierwiastki sacrum „niskiego”, zdolne kształtować życie społeczne czy polityczne. Odmienną ta, rozpatrywana w nieco szerszym kontekście, opatrzona bywa parą wspomnianych wyżej terminów: *sekularyzacja* i *sekularyzm*. Terminy przywołane przez T. Halikę pochodzą od Friedricha Gogartena. Autor zauważa, że w postawie sekularyzmu „świat ponownie zasłaniany jest «sakralnym» welonem ideologii [...] człowiek nie poczuwa się już do żadnej odpowiedzialności [...], stawia się w pozycji bóstwa” (T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj jawi*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 102).

Ryszard Strzelecki

Sacral categories in literary and religious research

Summary

This sketch refers to the sacral research of literary and theatrical study line. Studies of greater importance in this scope dating mainly from the last quarter of the 20th century were discussed in the first part. Further parts of the text are of more general character - including multiple expressions of the sacred (sacrum) in culture, especially formulated under the influence of postmodernism and the *new age ideology*. The text comprises the suggestion of diagnosing and reordering of sacral categories and adjusting them to the needs of research on contemporary literary work. It opens the way to more developed conceptions whose analysis will be possible on the basis of the analysis of theatrical undertakings. The draft took advantage of the contrast between: sanctum and sacrum, making two-way presentation of the sacral object possible. Sanctum is equal to the highest good and its character bears the value of the person, these characteristics are non-existent in reference to objects named with the help of the term 'sacrum'. Amongst them there are „low” objects of adoration, most frequently secular ones but also postmodernist images of God, devoid of personal traits. The specification of both sacral categories emerges from spiritual dilemmas of the contemporary subject revealed in the reflection of M. Heidegger's, G. Bataille's, P. Tillich's, G. Marcel's, J. Tischner's and others philosophers' contemplations. Due to these philosophical and also cultural contexts both categories – the personal sanctum and non-personal sacrum – acquire the adequate interpretation, research credibility and methodological usefulness. At present the theatre absorbs the attention of the audience in many ways and demands the presentation of the phenomenon of sacral issues both on the part of creators and recipients of the work. Their attitude towards this set of contexts may differ markedly and become the subject of consciously conducted game. Thus the need to sketch out the break between sacrum and sanctum arises in the research together with the need of examining this opposition on the part of the presenters and separately on the part of the audience. The combination of both oppositions constitutes the overall beginning, comprising all sacral elements in the work. The motherland can be freely enriched on account of all variants of the sacral theme together with the diversity of its media, symbolic character, forms of the language of religion, attitudes towards iconophilia, iconoclasm, towards taboo, profanation or blasphemy. These important issues demand, however, a separate analysis.

Translated by Adam Michoński