

Ryszard Strzelecki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego (Bydgoszcz)

***Sacrum* w kulturze współczesnej**

SŁOWA KLUCZOWE: SACRUM, SANCTUM (ŚWIĘTOŚĆ), SACROFANUM, ANTYSACRUM, DESEKULARYZACJA

Rosnące znaczenie *sacrum* w kulturze prowadzi do coraz rozleglejszej i bardziej złożonej refleksji poświęconej tej dziedzinie wartości. Wszelako mnogość perspektyw i ujęć nie wynika wyłącznie z przeświadczenia o wadze zjawiska. Nasilenie badań znajduje uzasadnienie w specyfice doświadczenia sakralnego, świadczy o trudnościach związanych z jego konceptualizacją i ciągle otwartą kwestią jego gruntownego poznania. Podejmowane badania zarazem ułatwiają kulturowe uobecnienie podmiotowych doświadczeń – wydobywają subiektywne, „ukryte” treści. *Sacrum* jest na tyle uzależnione od symboli i pojęć, wywiedzionych z naukowych konceptualizacji, że bez nich ta wielorako pojmowana wartość pozostaje nieuchwytna. W związku z tym w rozważaniach o *sacrum* współczesnym wypada nawiązać do refleksji antropologicznej, filozoficznej i teologicznej. Celem szkicu jest przedstawienie, ujawnionych w badaniach, kluczowych kategorii sakralnych, stosownie do charakteru dzisiejszej kultury, jej specyfiki i aspiracji.

Aby dostrzec rosnące uwrażliwienie na rolę kategorii sakralnych w humanistyce, wypada cofnąć się do końca lat 70. XX w. Wtedy właśnie obok badań operujących językiem wyznaniowym, konfesyjnym, zapożyczonym z duchowości i teologii chrześcijańskiej pojawia się perspektywa dodatkowa, zakorzeniona w myśli sakrologicznej. W badaniach literackich przywoływani są najczęściej R. Otto, M. Eliade i G. van der Leeuwe – przedstawiciele orientacji fenomenologicznej. Według R. Otto akt sakralny kształtują czynniki *tremendum* i *fascinosum*, elementy głównie irracjonalne, pozostające poza wyjaśnieniem jako „całkiem Inne” (*ganz Andere*). M. Eliade rozwija natomiast problematykę znaków świętości, hierofanii i ich dialektyki w ramach opozycji *sacrum* – *profanum*. Wprawdzie noematyczne *sacrum* refleksji fenomenologicznej i wyznaniowe, obiektywne *sacrum* chrześcijańskiego przesłania utworów nie mają wiele wspólnego, to jednak właśnie koncepcje fenomenologów zyskały aprobatę badaczy literatury. Świadczy o tym deklaracja S. Sawickiego: „Nieważne jest, czy *sacrum* istnieje obiektywnie czy jest tylko wytworem przeżycia religijnego lub quasi-religijnego. Ważne, że istnieje w świecie badanego utworu

poprzez poetycką hierofanię lub przez konkretne wcielenie¹. *Sacrum* może przejawiać się we wszelkich elementach i wymiarach dzieła. Wskazują na to opracowania cytowanego tu S. Sawickiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, która wzbogaca problematykę badawczą o elementy tzw. kwadratu sakrologicznego (obejmującego prócz *sacrum*, teofanię, człowieka i sacrosferę)². Również wieloaspektowo ujmują tę kategorię inni badacze³.

Ale *sacrum* jest też kategorią niezwykle pojemną w innym sensie. Wolne od historycznych i konfesyjnych ograniczeń obejmuje wszelkie warianty duchowego doświadczenia, wszelkie osobliwości, jakie dzieła zawierają dzięki licencji poetyckiej – *sacrum* prywatne, zmieszane bądź skonfliktowane z wartościami chrześcijańskimi, *sacrum* pierwotne, nieczyste, a nawet *antysacrum*. Szczególnie przydatna w tak szerokim ujęciu zjawiska okazuje się właśnie Eliadowska diada: *sacrum* – *profanum*. Zgodna z binarnym charakterem ludzkiego myślenia, staje się ona użytecznym narzędziem analizy tekstu, stosownie do sposobu doświadczenia świata, gdzie *sacrum* jawi się z reguły w otoczeniu tego, co zwyczajne, codzienne, głuche na Transcendencję. Umieszczanie diady w kontekście chrześcijaństwa jest postrzegane różnie. Michał Buchowski sugeruje że opozycję: *sacrum* – *profanum* ukształtował „wysublimowany” fragment tradycji judeochrześcijańskiej (podważając zarazem przekonania o jej uniwersalnym charakterze i pierwotnej proveniencji)⁴. Wypada jednak zauważyć, że stosujący ją Eliade dążył właśnie do przekroczenia chrześcijaństwa ku jakiejś religijności uniwersalnej. Zwracają na to uwagę Jan Sochoń i Andrzej Bronk⁵.

Opozycja między *sacrum* i *profanum* istotna w refleksji nad literaturą i sztuką miała ideologiczny odpowiednik w podziale na rzeczywistość wyznaniową i świecką (sekularną albo wymuszoną niegdyś przez polityczny system – laicką). Zjawisko nabierało wyrazistości

¹ S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 2007, s. 54.

² M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, [w:] tejże, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003, s. 48.

³ Badania nad *sacrum* literackim omawia M. Jasińska-Wojtkowska w artykule jw., a także Mirosława Ołdakowska-Kuflowa w słowie wstępnym tomu: *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, Lublin 2012. Świadczy o nich również wieloletni dorobek środowiska kulowskiego oraz prace innych badaczy, m.in. W. Gutowskiego i Z. Zarębianki.

⁴ Zdaniem M. Buchowskiego opozycja *sacrum* – *profanum* wyrasta z przeświadczeń XIX-wiecznej myśli, jej judeochrześcijańskiego ukorzenia (M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 94). Istotnie opozycja ta zabezpieczała przed sprowadzaniem wartości religijnych do innych kategorii społecznych czy etycznych i zapewniała autonomię religioznawstwu. Wyrastała z idei *ganz Andere* i miała podobnie nieredukowalny status jak sens zabawy w teorii J. Huizingi.

⁵ Wskazuje to J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 200. Podobną opinię wyraził Andrzej Bronk w artykule: *Mircei Eliadego fenomenologia religii* („Przegląd Filozoficzny” jw., s. 129): „teoria religii Eliadego jest dopasowana do religii archaicznych, ale nie oddaje sprawiedliwości wielkim (monoteistycznym i teocentrycznym) religiom historycznym. [...] uważał, że sakralność jest jedna i jest jej tyle samo w religijności na przykład Eskimosów co w szamanizmie i chrześcijaństwie” (s. 30).

w nasilającym się w późniejszych dekadach XX w. procesie sekularyzacji i sekularności, co stało się tematem prac socjologicznych oraz licznych studiów, dotyczących kościołów i wyznań, głównie protestanckich. Granica przesuwiała się, poszerzając sferę świecką w wyniku zawłaszczenia niektórych elementów społecznej przestrzeni sakralnej.

Jednak w ramach postmodernizmu, zwłaszcza w późniejszych przemianach nurtu, u progu XXI w., zachodzi proces, określane przez socjologów jako „powrót *sacrum*” (termin Danièle Hervieu-Légar)⁶. W opinii innego badacza Petera Bergera przekonanie, że „żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywe. Świat dzisiaj, z małymi wyjątkami, [...] jest bardziej religijny niż kiedykolwiek wcześniej”⁷. Zjawisko to określane zazwyczaj mianem „desekularyzacji”, ma swój odpowiednik w postmodernistycznej kategorii post-sekularności⁸.

„Powrót *sacrum*” przebiega inną drogą niż wcześniejszy proces sekularyzacji, nie jest zwyczajnym nawrotem, ale efektem dostosowania elementów sakralnych do przestrzeni świeckiej, przestrzeni *profanum*. ”Nowoczesne społeczeństwa Europy Zachodniej – zauważa J. Mariański – jeżeli nawet stają się coraz 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 gusta współczesnych ludzi”⁹. Liczy się wolność w sferze prywatnej i „chwiejna” autonomia jednostki. Kluczową rolę odgrywają

⁶ D. Hervieu-Légar, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999.

⁷ Wypowiedź Bergera z 1999 z książki: *The deseekularization of the World* cytując za: T. Adamczyk, *Deseekularyzacja w warunkach globalizacji*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 67. P. Berger deseekularyzację tłumaczy tzw. teorią rynkową. Brak regulacji ze strony wielkich instytucji, prowadzi do „uwolnienia” inicjatywy religijnej, dynamiki życia religijnego na podłożu pluralizmu (zjawisko omawia T. Doktor w artykule: *Wokół problemu sekularyzacji*, [w:] P. Norris i R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka w świecie*, Kraków 2006, s. 12–13 w odniesieniu do diagnozy samych autorów na s. 170–175). Inne formy nawrotu religijności uzasadniają tezę, że procesy sekularyzacji są ukrytym współczynnikiem zachodzącej deseekularyzacji. Dla Niklasa Luhmanna wyróżnikiem procesu nie jest zanik doświadczenia religijnego, ale prywatyzacja i osłabienie strukturalnej rangi instytucji kościelnych i jest zjawiskiem w znacznej mierze wewnątrzreligijnym (por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. II, Kraków 2007 s. 217–261). Pozytywną rolę sekularyzacji podkreślał T. Halik, wtedy gdy uwalania od „niskiego” *sacrum* i „doczesnych” zobligowań religii, oczyszcza, a nie poddaje świeckiej ideologii, która skrywa w sobie własną sakralizację (T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, Kraków 2006, s. 102).

⁸ Wyraża się ona między innymi eksponowaniem sytuacji „pomiędzy”. Ruch pomiędzy *sacrum* i *profanum* jest jednym z przejawów tzw. różni, wahania i „błądzącego” przechodzenia.

⁹ Opinia socjologa Janusza Mariańskiego (*Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, [w:] *Religia i religijność...*, s. 114). Przywołany pogląd pochodzi z wypowiedzi Stanisława Wielgusa w artykule *Chrześcijanin wobec współczesnych wyzwań ideowych*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 2001, 86, nr 12, s. 551.

w tym ruchy „spirytualistyczne”, „neognostyckie” i „ezoteryczne”, tworzące podłoże tzw. niewidzialnej religii – kategoria Thomasa Luckmanna¹⁰. Po okresie „odczarowania” Michel Maffesoli głosi ponowne „zaczarowanie” świata za sprawą spontanicznych grup, sekt, nowych plemion, owładniętych dynamiką przemiany ku „boskości” wedle zasady *coincidentia oppositorum*, w której wszelkie antynomie współczesnego nam życia zlewają się w całość¹¹. Rozproszenie i zmieszanie, pluralizm, przemienność w sferze społeczno-religijnej mają swój odpowiednik w swobodnym operowaniu motywami religijnymi w kulturze popularnej, w świecie mediów, w bliskiej masowemu odbiorcy twórczości literackiej, filmowej i teatralnej¹². *Sacrum* może przejawiać się wszędzie. 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. Podkreśla to wielu autorów, m.in. Danièle Hervieu-Léger, wskazując na płynność procesu religijnego i niereligijnego w dzisiejszym świecie¹³.

Ta sytuacja wymaga przeobrażenia narzędzi opisu. Miejsce stosowanej dotąd dobrze określonej opozycji: *sacrum* i *profanum* zająć musi kategoria *sacrofanum*, wyrażająca właśnie stan przejścia między *sacrum* i *profanum* zgodnie z ustaloną przez A. van Genepa ideą liminalności (czyli bycia „pomiędzy”) w rytach przejścia. U V. Turnera owa faza zostaje podniesiona do miary antystruktury (tj. *communitas*) z płynną równoczesnością pierwiastków w obrębie *sacrofanum*, co staje się cechą kulturowej przestrzeni globalizacji. „Ponieważ człowiek współczesny żyje w *sacrofanum* – stwierdza Jacek Sieradzan – sakralizacja i sekularyzacja wzajemnie się przenikają, stanowiąc dwa aspekty jednej rzeczywistości. Cechą *sacrum* jest nieustanna wędrówka jego elementów składowych. Niektóre przed-

¹⁰ Kategoria przyjęta przez Thomasa Luckmanna w studium *Niewidzialna religia* (Kraków 2006), jest omówiona w artykule wstępnym do tego studium przez H. Knoblauch (s. 37).

¹¹ M. Maffesoli, *Czas plemion*, Warszawa 2008, s. 132.

¹² Trafnie ukazuje to studium Katarzyny Krzan (*Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008); niektóre aspekty zjawiska w komunikacji społecznej, ujęte z krytycznym dystansem rozważa Andrzej Draguła w książce: *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (Warszawa 2012). Problematykę relacji między społeczeństwem i religią podejmuje też dramat ostatniego ćwierćwiecza i poświęcona temu recepcja krytyczna. Przy okazji trzeba też wspomnieć o twórczości prozatorskiej początku XXI w., operującej swobodnie motywami religijnymi w kontekście świeckim. Odpowiada to procesom „przemieszania” czynnika sakralnego i profanicznego w życiu społecznym, jednak bez poznawczej i estetycznej prowokacji wobec odbiorcy. Różni się to od twórczości antysakralnej, choć niekiedy poszukującej innej drogi transcendentnej. Sztuka ta dąży do naruszenia duchowej neutralności samego odbiorcy.

¹³ „Religijne obecne jest w nauce, sztuce, polityce, ekonomii i obszary te oddziałują również zwrotnie na religię. Szczególną uwagę obdarza ona sport i politykę” – z wstępnego omówienia Ireny Borowik w książce: Hervieu-Léger D., dz. cyt., s. 17.

mioty, wcześniej święte, dostają się do sfery *profanum*, natomiast rzeczy wcześniej świeckie zostają uświęcone¹⁴.

Wszystko dzieje się jednak z nieustannym udziałem czynnika świeckiego. Na przykład w opinii Henri Bouillarda „*sacrum* jest elementem *profanum*”¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że żywioł świecki, dziedzina codzienności i zwyczajne życie tworzą dość jednorodną przestrzeń osadzenia i przewartościowania *sacrum*. Istotna jest nie tylko zmiana jego „nośników”, swoista mobilność przedmiotów i symboli, ale koligacje z doczesnym, zwyczajnym wymiarem egzystencji. Chodzi o ontologię liminalności bądź Turnerowskiej liminoidalności. Trudno jednak widzieć w tym zjawisku prawidłowość całej kultury. Jego uprzywilejowanym miejscem jest kultura masowa, popularna i medialna, w pierwszym rzędzie poddana czynnikom globalizacji. Rozważanie wszelkich postaci *sacrum* w perspektywie *sacrofanum* byłoby rzeczowym i metodologicznym nadużyciem.

„Powrót *sacrum*” obejmuje oprócz *sacrofanum* inne kategorie *sacrum*. Dotyczy to zarówno kontynuacji religijnych tradycji, których aktywność wzrasta, jak i radykalnych nurtów kultury artystycznej, poszukujących swojego miejsca w estetycznym i sakrologicznym eksperymencie.

Odmienność typów *sacrum* uzasadnia potrzebę rozróżniania syntetycznej i analitycznej strategii ujęcia zjawisk. Podejście syntetyczne pomija dystynkcje w obszarze *sacrum* (zgodnie z liminalną specyfiką *sacrofanum*), podejście analityczne, które będzie przedmiotem dalszej części wypowiedzi, dystynkcje owe ujawnia i pogłębia. O zasadności strategii w głównej mierze decyduje specyfika kulturowych zjawisk i dominujące tendencje w sposobie doświadczania sfery sakralnej. Są zjawiska, które można ujmować zarówno w sposób syntetyczny, jak i analityczny. W podejściu syntetycznym akcent pada na społeczny i kulturowy wymiar *sacrum* (i jego dzisiejszą postać – *sacrofanum*), w podejściu analitycznym *sacrum* jest umieszczane w perspektywie metafizycznej, w sferze ostatecznych uwarunkowań ludzkiej egzystencji, niezależnie od tego, jak ów ostateczny wymiar jest rozumiany.

Dysocjacja w pojmowaniu *sacrum* pojawia się już w chwili nasilenia zainteresowania zjawiskami spoza zachodniego świata w następstwie diagnozy o kryzysie i duchowym wyczerpaniu europejskiej kultury. Poszukiwania teatralne J. Grotowskiego, teatr „źródeł” i wpływające z jego inspiracji prace E. Barby w ramach Międzynarodowej Szkoły Antropologii Teatru, kierowały uwagę na rejony egzotyczne, praktyki wyrastające ze świadomości archaicznej z jej rytuałami, magią, pierwotnymi formami religii i szamanizmem¹⁶. Kwestie

¹⁴ J. Sieradzan, »*Sacrum*« i »*profanum*« czy »*sacrofanum*«? *Przemiany w rozumieniu «sacrum» we współczesnym świecie*, „Lud” t. 9, 2006, s. 32–33.

¹⁵ Nawiązanie do H. Bouillarda za: M. Buchowski, dz. cyt., s. 81.

¹⁶ Ten kierunek poszukiwań teatralnych, podejmowanych w refleksji i praktyce omawia P. Pavis w *Słowniku terminów teatralnych* swojego autorstwa (Wrocław 1998, s. 43–48). Szerzej o tej problematyce w pracy: K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków 2008.

te konstatuje R. Schechner w swoich studiach, nawiązując do koncepcji etnologicznych, związków rytuału z zabawą i przemocą¹⁷. Irena Sławińska we własnej antropologii teatru przeciwstawia tym konceptom idee uniwersalnej sakralności tradycji judeochrześcijańskiej¹⁸. Zaważyło to na ustanowieniu w studiach uczonej terminologicznej dystynkcji między „teatrem religijnym” (czyli chrześcijańskim) i teatrem sakralnym (o owych etnologicznych i ekologicznych korzeniach)¹⁹.

Odróżnienie *sacrum* chrześcijańskiego i *sacrum* kultur pierwotnych bierze się nie tylko z treści wiary czy z wyznawanej koncepcji rzeczywistości, ale również z odmiennej postawy badawczej. *Sacrum* archaiczne ma za sobą szeroki nurt badań antropologicznych, chrześcijańskie zaś znajduje oparcie we współczesnych nurtach myśli filozoficznej. *Sacrum* w tradycji badań antropologicznych cechuje się ambiwalencją²⁰, podziałem na dwa przeciwstawne porządki. Tę zasadę Michał Buchowski odnosi również do chrześcijaństwa. W jego ujęciu chrześcijańskie *sacrum* jest ambiwalentną całością, choć oczywiście tylko jeden biegun (dotyczący Boga) charakteryzuje się dobrocią i czystością – drugi jest demoniczny, zły i nieczysty²¹.

Chrześcijańską świętość trzeba wszak wyłączyć z tego zawężającego, archaicznego kontekstu. Nie podlega ona ambiwalencji, nie jest zakłócona żadnym wewnętrznym napięciem. Świętość identyfikowana z Najwyższym Dobrem, Miłością, zarówno w teologii, jak i filozofii różnych nurtów²² jest poświadczona w odległej tradycji biblijnej, gdzie Jean Danielou wskazuje hebrajskie pojęcie *godesh*, dotyczące samego Boga – jako istoty osobowej, dobrej,

¹⁷ Richard Schechner mówi o tym głównie w artykule *Przyszłość rytuału*, opublikowanym w książce pod tym samym tytułem (Warszawa 2000 s. 221–256). Autor nawiązuje m.in. do R. Girarda, uwzględnia objaśnienia odwołujące się do biologicznych uwarunkowań sakralnej aktywności.

¹⁸ „Prawdziwa antropologia filozoficzna winna uwzględniać także i otwarcie człowieka ku transcendencji [...]. Ważne to jest dlatego, że żyjemy w epoce desakralizacji świata i desakralizacji człowieka. Stąd otwarcie ku transcendencji, ku *sacrum* jest konieczne dla odbudowania pełnej wiedzy o człowieku” (I. Sławińska, *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, Lublin 2014, s. 105).

¹⁹ I. Sławińska, *Dramat religijny: jego wyróżniki i paradygmaty*, [w:] tejsze, *Odczytywanie dramatu*, Warszawa 1988, s. 68.

²⁰ Nieliczni odrzucają tę ideę, m.in. G. Agamben (*Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.).

²¹ Autor czyni to w oparciu o stosowany w badaniach model teorii kultury magicznej (M. Buchowski, dz. cyt., s. 83).

²² Wyodrębnione w tym szkicu pojmowanie świętości znajduje swoją wykładnię w koncepcji M. Schelera, kształtuje myśl chrześcijańskiego egzystencjalizmu (G. Marcela), personalizmu (E. Mouniera, J. Maritain’a), zwolenników filozofii spotkania (M. Buber, E. Lévinasa), a także myśl M. Biedajewa oraz agatologię J. Tischnera. Osobowy status Boga jako podstawę doświadczenia świętości Tischner rozważał już w jednym z pierwszych swoich dzieł: *Świat ludzkiej nadziei*, w rozdz. *Dowód ontologiczny i doświadczenie sacrum* (Kraków 2005, s. 219–223). Znamienne jest tu nawiązanie do M. Schelera i jego wyraźnej deklaracji, że „istotę boskości stanowi idea nieskończenie świętej osoby”. Jego zdaniem drogę ku Transcendencji otwierają ludzie pierwotnie święci. Szerzej o tym w pracy: M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004, s. 229–240.

najbardziej odrębnej, zupełnie transcendentnej²³. Wyznacza to zasadniczą dystynkcję analitycznej strategii – mianowicie opozycję między świętością i całą resztą sakralnych zjawisk (zarówno chrześcijańskich, jak i innych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych).

Zarysowaną tu opozycję w jakimś sensie znała już tradycja rzymska, o czym świadczy wskazana przez Władysława Stróżewskiego etymologia najdawniejszych nazw, które wywiedzione z jednego rdzenia, ostatecznie zaczęły się między sobą różnić. „*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” – zauważa autor²⁴. Jak to przekłada się na potrzeby dzisiejszych badań? Odróżnienie *sanctus* (ż. *sancta*, n. *sanctum*) i *sacer* (ż. *sacra*, n. *sacrum*) okazuje się ważne w odczytywaniu świadectw kultury chrześcijańskiej, nawiązywali do tego Stanisław Cieślak, Anastazja Seul, Antoni Pospieszalski²⁵. Obok *sanctus* (świętości) Boga bezwarunkowej i nieredukowalnej, pojawia się mnogość zjawisk, określanych mianem *sacrum*, zarówno osobowych, jak i nieosobowych, różnej proveniencji. Chodzi głównie o zjawiska doczesne, ale też o takie pojmowanie bądź artystyczne kreowanie Rzeczywistości Boskiej, która nie zasługuje na miano świętości, czyli nie jest jednoznacznie dobra, transcendentna bądź – co ważniejsze – nie jest osobowa.

Ten ostatni wyróżnik cechuje współczesne doświadczenie duchowe (także chrześcijańskie) – *sacrum* stawiane jest często powyżej świętości, jakby w wyniku utraty zaufania do konkretnej, „bliższej” człowiekowi, intymnej i jedynie osobowej istności Transcendencji. Czasami to znamienne odwrócenie hierarchii ma źródło w przekonaniu o istnieniu w samej Transcendencji wymiaru głębszego i ważniejszego niż osoba. Podejście tego typu można już dostrzec w poglądach M. Eliadego. Również G. Battaile w swej *Teorii religii* bezosobowe *sacrum* stawia ponad osobową świętością, co przypomina Heideggerowskie sytuowanie bycia ponad bytem²⁶. Dzisiejszy postmodernizm podąża drogami tych przeświadczeń. Boskiego wymiaru i ostatecznej Transcendencji poszukuje „ponad” skonkretyzowaną postacią Boga *Biblii*, w przestrzeni pojemnej, w jakiejś głębi, zdolnej kompensować

²³ Zob. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 83.

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

²⁵ S. Cieślak, *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” 1978, nr 4; A. Seul, *Wokół *sacrum* i *sanctum**, „Polonistyka” 1997, nr 7, s. 404–408; A. Pospieszalski, *Sacrum i *sanctum**, „Aneks. Kwartalnik Polityczny” (Londyn) 1983, nr 29/30, s. 97.

²⁶ Jedynie P. Tillich nieusuwalny w chrześcijaństwie osobowy charakter Boga łączy z ontologią „bycia”. Tę sytuację najlepiej charakteryzuje jego teza: „Bóg będący osobą jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem Osobą, podstawą i bezmiarem samego bycia osobą” (P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przedm. K. Mech, Kraków 1994, s. 113).

wszelkie perypetie podmiotu współczesnego, wynikłe z jego ponowoczesnej kondycji. Bóg postmodernistów²⁷ nie osiąga miary *sanctum* – cechuje się immanencją, nieokreślonością, pozostaje w zasięgu transgresyjnych procesów, dotyczących wszystkiego, co istotne w kulturze. Potwierdzą to badania Beaty Kostrubiec. W jej opinii: „Zmiany w koncepcji Boga u współczesnych, zwłaszcza młodych ludzi, idą w kierunku Boga nieosobowego”²⁸. Tam zaś, gdzie Bóg przechodzi w stan bezosobowy, wraca wahanie – ruch ambiwalencji.

Sprawy te omawia Jean Clair, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych przedsięwzięć artystycznych, przenikniętych sakralną wrażliwością, ale – mówiąc metaforycznie – zwróconych ku bogom podziemia. Ukazuje „mroczną stronę” sztuki wywodzącej się z inspiracji Charlesa Baudelaire’a czy Marcela Duchampa, związki między erotyzmem i *sacrum* w pisarstwie Georges’a Bataille’a, wreszcie też niesamowitości wiedeńskich akcjonistów²⁹ i ich naśladowców w performansie współczesnym. Sztuka spełnia się w rzeczach nieokreślonych, we fragmentach, w „relikwiach” rozkładu (mowa o Nebredzie). Przedsięwzięcia te są pozbawione – zaznacza Clair – zdolności transgresji [wł. transcendencji], iluminacji i ofiary³⁰.

Można to potraktować jako sytuację graniczną – efekt zburzenia chwiejnej równowagi między stronami dobra i zła, fascynacji i grozy. Miejsce ambiwalencji wzajemnie skazanych na siebie przeciwstawnych uczuć, trwających w napiętym skupieniu zajmuje rosnąca asymetria, jednostronne oscylacje ku doznaniom „niskim”, ku treściom skatologicznym w sztuce, teatrze, performansie. Jest w tym odzyskiwanie siebie drogą Battaillowskiej suwerenności, poszukiwania w zakresie *body-art* (Franco Bosisio tworzy drastyczne adaptacje symboliki pasyjnej, podobnie Ron Adrey), rytuały cielesne i sztuka tożsamości, poszukiwanie autonomii w cielesnym eksperymencie – Stelarc, Orlan³¹, performans somatyczny (Jackson Pollock, Yves Klein)³². Podobne zabiegi sztuki ciała mają coraz wyraźniejszy odpowiednik w praktykach teatralnych. Przekraczanie granic wrażliwości i wydolności dostępnych kodów tworzy zjawiska transgresywne, w opinii krytyki niepojęte, niewysłowione, budzące grozę, często chłonna ślady chrześcijańskiej tradycji, a przez to bardziej jeszcze drastyczne. Świat ostatecznej acedii, nieczystości, negatywnego panowania nad triadą wartości absolutnych – pięknem, dobrem i prawdą wzmacnia jeszcze tę osobliwość. Pozostaje kwestia drugiej, pozytywnej strony sakralnej ambiwalencji. Czy w tej

²⁷ Przybliżenie tej kwalifikacji w książce: J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2000.

²⁸ B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 146.

²⁹ Grupa uformowała się w roku 1963 wokół Güntera Brusa, Ottona Muehla, Hermanna Nitscha i Rudolfa Schwarzkoglera.

³⁰ Zob. J. Clair, *De immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.

³¹ Omawia: H. L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa 2004, s. 411–416.

³² Za: J. Wachowski, *Performans*, Gdańsk 2011, s. 234–261.

sytuacji można mówić o jej udziale w duchowym doświadczeniu? Okazuje się, że droga ku osobliwie pojmowanej Transcendencji nie wymaga respektu wobec dobra i zwrotu ku jasnej stronie egzystencji. Negatywny biegun *sacrum* jest niezależny – buduje tożsamość, reprezentuje pełnię bytu, staje się nawet załącznikiem soteriologii.

Sytuacja ta znajduje wyjaśnienie w dzisiejszym odczuciu nieokreśloności Boga, który dopuszcza wszystko, nie stawia wymagań, nie skłania do rozliczeń, za to zaspokaja potrzebę zbawienia. Sztuka i kultura dzisiejszych czasów żywią się wiarą w powszechną apokatastazę, w której wszelkie pakti ze złem, akty nieprawości, sondowanie granic śmierci dostąpią usprawiedliwienia i pogodnej afirmacji w mglistej perspektywie eschatologii. Takie akcenty znaleźć można w wypowiedziach twórców dzisiejszego teatru (m.in. Krystiana Lupy czy Krzysztofa Warlikowskiego³³). Twórczość dzisiejsza, zwrócona w stronę negatywnego *sacrum*, mimo apofatycznego błędzenia, pozostaje w horyzoncie Ostatecznej Rzeczywistości. Natomiast konfrontacja z Nieznany pozbawiona takiego horyzontu trafia w pustkę. Brak transcendentnego odniesienia usuwa relacje sztuki z jakimkolwiek *sacrum*, pozostaje „sakralizacja” samego twórcy, manifestacja jego wolności i ostatecznej odrębności w procesie artystycznym.

Bibliografia:

- Adamczyk T., 2007, *Desekularyzacja w warunkach globalizacji*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. Maria Libiszewska-Żółtkowska, Kraków, s. 64–76.
- Agamben G., 2008, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa.
- Borowik I., 1999, *Wstęp*, [w:] D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków, s. 7–22.
- Bronk A., 2007, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny” nr 4, s. 107–131.
- Buchowski M., 1993, *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Cieślak S., 1978, *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” nr 4, s. 68–83.
- Clair J., 2007, *De immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk.
- Danielou J., 1965, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków.
- Doktór T., 2006, *Wokół problemu sekularyzacji*, [w:] P. Norris i R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka w świecie*, Kraków, s. 7–22.

³³ Słowa K. Warlikowskiego: „Bardzo bliskie jest mi powiedzenie Rilkego: »Bóg będzie«. W ludziach rodzi się Bóg. Uważam za absolutny absurd, żeby istota doskonała i wszechmocna stworzyła niedoskonały świat. Po cholere? Wierzę, że materia w swoim nieprawdopodobnym zmaganiu gdzieś dąży. I że człowiek, jak mówi Nietzsche, jest pomostem. Ja ten pomost wciąż buduję” (rozmowa z Krzysztofem Warlikowskim – Ewa Likowska, „Polityka”, 14 września 2006, cyt. za: P. Gruszczyński, *Ojcobócy. Młodzi zdolniejsi w teatrze polskim*, Warszawa 2003, s. 143–144).

- Draguła A., 2012, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*, Warszawa.
- Gruszczyński P., *Ojcobójcy. Młodzi zdolniejsi w teatrze polskim*, Warszawa.
- Halik T., 2006, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, Kraków.
- Hastrup K., 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Religia jako pamięć*, Kraków.
- Jasińska-Wojtkowska M., 2003, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, [w:] tejże, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin, s. 45–62.
- Knoblauch H., 2006, »Niewidzialna religia« Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, [w:] T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków, s. 7–44.
- Kostrubiec B., 2004, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin.
- Krzan K., 2008, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa.
- Luckmann T., 2006, *Niewidzialna religia*, Kraków.
- Luhmann N., 2007, *Funkcja religii*, wyd. II, Kraków.
- Maffesoli M., 2008, *Czas plemion*, Warszawa.
- Mariański J., 2007, *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków, s. 105–126.
- Moore H. L., 2004, *Co się stało kobietom i mężczyznom*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 402–419.
- Oldakowska-Kufłowa M., 2012, *Słowo wstępne*, [w:] *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Oldakowska-Kufłowa, ks. Wiesław Felski, Lublin, s. 5–20.
- Pavis P., 1998, *Słownik terminów teatralnych*, Wrocław.
- Pospieszalski A., 1983, *Sacrum i sanctum*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny” (Londyn) nr 29/30, s. 97–109.
- Sawicki S., 2007, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin, s. 51–58.
- Schechner R., 2000, *Przyszłość rytuału*, [w:] tegoż, *Przyszłość rytuału*, Warszawa, s. 221–256.
- Scheler M., 2004, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków.
- Seul A., 1997, *Wokół sacrum i sanctum*, „Polonistyka” nr 7, s. 404–408.
- Sieradzan J., 2006, »Sacrum« i »profanum« czy »sacrofanum«? *Przemiany w rozumieniu »sacrum« we współczesnym świecie*, „Lud” t. 90, s. 13–35.
- Sławińska I., 1988, *Dramat religijny. Jego wyróżniki i paradygmaty*, [w:] tejże, *Odczytywanie dramatu*, Warszawa, s. 66–92.

- Sławińska I., 2014, *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, Lublin.
- Sochoń J., 2007, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, „Przegląd Filozoficzny” nr 4, s. 191–204.
- Stróżewski W., 1989, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sztuka i sacrum*, Kraków, s. 23–38.
- Tillich P., 1994, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków.
- Tischner J., 2005, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków.
- Wachowski J., 2011, *Performans*, Gdańsk.
- Wielgus S., 2001, *Chrześcijanin wobec współczesnych wyzwaniań ideowych*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” nr 12 (86), s. 537–555.
- Życiński J., 2000, *Bóg postmodernistów*, Lublin.

Summary

Sacrum in the contemporary culture

This paper touches on the various types of the sacred present in the contemporary culture. The Polish sacred humanistic research placed *sacrum* in opposition to the *profanum* (according to the tradition of anthropological thought and religious studies). At the beginning of the twenty-first century a differentiation within this category has emerged. In the popular culture and in the works dedicated to human's changing situation in the world today. *Sacrum* is associated with the *profanum* on the principle of mutual penetration or replacement and takes the form referred to as *sacrofanum*. In contrast, in a religious reality it remains a distinct value, though, it appears in two versions – as an unequivocally good sanctum (holiness) or as ordinary, ambivalent sacred, consisting of positive and negative elements. The need to distinguish between holiness and sacred is explained in present-day theological and philosophical thought. The ambivalent nature of *sacrum* may also be seen outside the religious denomination. In the contemporary art with high aspirations the sacred value focuses mainly on the negative side and even is considered as the *anti-sacrum*. After all, despite the axiological and apophatic erring this work receives the cultural justification in the universal apocatastasis belief.