

I. STUDIA I MATERIAŁY

JACEK SIERADZAN

Uniwersytet w Białymstoku

SACRUM I PROFANUM CZY SACROFANUM?: PRZEMIANY W ROZUMIENIU SACRUM WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

*Jest pobożnym ten, dla kogo coś jest święte*¹.

Natan Söderblom

Niniejszy artykuł rozpatruje problematykę *sacrum* u kilku współczesnych badaczy, którzy łączą refleksję nad religiami (głównie starogrecką, judaizmem i chrześcijaństwem) z danymi ze źródeł antropologicznych i etologicznych. Tekst odwołuje się też do rozważań nad wzajemnymi relacjami *sacrum* i *profanum* u klasycznych badaczy oraz popularyzuje termin *sacrofanum*, będący nowoczesną próbą odniesienia się do poruszanych kwestii. W poszukiwaniu źródeł koncepcji *sacrum* autor odwołuje się do badań nad wyższymi naczelnymi. Do omawianego tu zagadnienia pozwala też zbliżyć się dygresja na temat związków doświadczenia *sacrum* z szaleństwem. We współczesnym świecie granica między *sacrum* a *profanum* ma charakter liminalny, człowiek zaś żyje w *sacrofanum*, w którym wszystko jest (albo może stać się) elementem sakralnym.

Sacrofanum

Na teoretyczne i praktyczne trudności związane z ustaleniem zakresu znaczeniowego *sacrum* zwracało uwagę wielu badaczy². Jest to związane z dwuznacznością łacińskiego *sacer* (oznaczającego „przeklęty”, ale i „święty”), greckiego *hagios* („czysty”, ale i „splamiony”), oraz francuskiego *sacré* („święty”, „prze-

¹ N. Söderblom, *Das Werben des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, b.m. i r. wyd, s. 179, cyt. za T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 137.

² Np. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 7. Ostatnio na ten temat pisali m.in. J. Maisonneuve (*Rytuły dawne i współczesne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1995, s. 12) i D. Hervieu-Léger (*Religia jako pamięć*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1999, s. 77).

klęty”³. Źródła dwuznaczności pojęcia *sacrum* kryją się w archaicznych pojęciach odpląty za zbrodnię⁴. To, co jest splamione (skalane), jest zarazem poświęcone i znajdujące się w dyspozycji bogów albo Boga⁵, ponieważ jest wyłączone i oddzielone od tego, co święte nie jest⁶. Z drugiej strony, obecność osoby skalanej lub kalającej w miejscu świętym (poświęconym) niszczy jego sakralność⁷.

Badacze o proveniencji chrześcijańskiej z reguły akceptują definicję Otta *sacrum* jako *numinosum*, na które składają się wszechmoc Boga (łac. *majestas*)⁸, tajemnica (*mysterium*)⁹, fascynacja (*fascinans*)¹⁰, oraz groza i niesamowitość (*tremendum*)¹¹. Najbardziej charakterystyczną cechą *sacrum* wydaje się jego magnetyczna, tajemnicza, fascynująca i władcza moc, która przyciąga do siebie jak magnes opilki żelaza¹². Jak zauważył C.G. Jung: „Człowiek nie czuje się wobec niej (= świętości) podmiotem, lecz zawsze przedmiotem. To nie on dostrzega świętość, tylko ona chwyta go i obezwładnia; to nie on poznaje jej objawienie, tylko ona objawia się jemu, on zaś nie może nawet chwalić się adekwatnym jej zrozumieniem”¹³. Także R. Girard pisał: „*Sacrum* to coś, co panuje nad człowiekiem tym mocniej, im bardziej człowiek sądzi, że zdolny jest nad nim za-

³ Tak jest nie tylko w językach europejskich, ale także np. u Maorysów. Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 83.

⁴ W myśl koncepcji starożytnych Greków los człowieka był z góry przesądzony. Syn zamordowanego musiał pomścić ojca, gdyż w przeciwnym razie stawał się wyrzutkiem. Narażał się na gniew bogów, zemstę Eryinii i choroby, nie wyłączając obłędu. Nie mógł nigdzie znaleźć gościny, dopóki nie oczyścił się ze skalania. Orestes, klasyczny bohater tragiczny, musiał więc zabić swoją matkę Klitaimestrę, która zabiła swego męża, a jego ojca Agamemnona. Cokolwiek zrobi, będzie to czyn zły. Jeśli zabije matkę, ponieważ ta zabiła ojca, uczyni to w zgodzie z normami boskimi i czyn ten zostanie uznany za „pobożny”, ale jeśli to uczyni, to — jako winny matkobójstwa — stanie się „bezbożny” (R. Turasiewicz, *Między pobożnością a bezbożnością: Studium religii w dramacie Eurypidesa*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej”, nr 23, PAU, Kraków 1995, s. 35).

⁵ Tamże, s. 20–21.

⁶ Tamże, s. 30–31.

⁷ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 1995, s. 21–22.

⁸ R. Otto, *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 48–52.

⁹ Tamże, s. 53–60.

¹⁰ Tamże, s. 64–73.

¹¹ Tamże, s. 41–48.

¹² O mocy *sacrum* pisali m.in. É. Durkheim (*Elementarne formy życia religijnego: System тотемiczny w Australii*, PWN, Warszawa 1990, s. 312), N. Söderblom (*Holiness*, w: J. Hastings [red.], *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Charles Scribner's Sons, vol. 6, New York 1913, s. 731), R. Otto (*Świętość*, s. 52–53), R. Caillois (*Człowiek i sacrum*, s. 23), F.J. Strong (*Sacred and holy*, w: *New Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1983, s. 122, cyt. w: M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993, s. 81, 83). Także G. van der Leeuw swoje rozważania o przedmiocie religii zaczął od prezentacji mocy w różnych religiach (*Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 55–233). Według F.–A. Isamberta (*Le sens du Sacré*, 1982), *sacrum* to „moc tajemna” (cyt. za D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 81). Zdaniem W. Burkerta, religia to „starodawna (ang. *aboriginal*) tradycja poważnej komunikacji z niewidzialnymi mocami” (*Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, s. 177).

¹³ C.G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.*, w: tenże, *Archetypy i symbole: Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 186–187.

panować¹⁴. Owa hipnotyczna moc stanowi nie tylko cechę miejsc¹⁵, ale także ludzi. W ostatnim wypadku czyni ona ze zwykłego człowieka osobę wyróżnioną, sakralną, a więc charyzmatyczną¹⁶.

O ile teolog nie ma zazwyczaj kłopotu z oddzieleniem tego, co w jego religii należy do „świętego”, a co do „nieświętego”, czy *sacrum* ‘prawdziwego’ od ‘fałszywego’¹⁷, trzeba podkreślić, że zarówno z punktu widzenia człowieka pierwotnego¹⁸, jak i antropologii nie istnieje możliwość odróżnienia *sacrum* od *profanum*, ‘naturalnego’ od ‘nadmaturalnego’, czy ‘zwykłego’ od ‘nadzwyczajnego’. Zdaniem R.L. Jonesa: „Różnica między nimi jest sprawą języka i metafory”¹⁹. O ile dla człowieka żyjącego religijną lub „magiczną wizją świata”²⁰, to zróżnicowanie stanowi cechę rzeczywistości, to dla antropologa jest tworem ludzkiego umysłu. Według M. Buchowskiego: „dobór elementów świata zewnętrznego reprezentujących nasze idee *sacrum* jest czysto arbitralny i partykularny kulturowo. Dla jednych ‘ukąszone’ sakralnością mogą być elementy środowiska (drzewa, źródła, błyskawice), dla drugich wytwory człowieka (świątynie, narzędzia, specjalne przedmioty kultowe), a dla jeszcze innych pewne zachowania, osoby, stany psychiczne (trans, asceza, histeria)”²¹. To samo zdarzenie, które dla religijnego sceptyka jest czysto naturalne, choć trudne do wyjaśnienia (np. materializacja popiołu na ołtarzyku ze zdjęciem Satja Sai Baby), dla wyznawcy staje się

¹⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Brama, Książnica Włoczęgów i Uczonych, t. 1, Poznań 1994, s. 41.

¹⁵ Cechę miejsc stanowią w niektórych tubylczych tradycjach dwa pojęcia, które zrobiły wielką karierę w nauce; chodzi o *tabu* i *mana*. W. Roberston-Smith powiązał *sacrum* z *tabu* (*Lectures on the Religions of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, Adam & Charles Black, London 1894, s. 446–454), R. Otto *sacrum* z *mana* (*Świątość*, s. 21), zaś *sacrum* z *mana* i *tabu* powiązał G. van der Leeuw (*Fenomenologia religii*, s. 78–87).

¹⁶ Według J. Wachy, postacie charyzmatyczne to osoby, które pozostają „w szczególnie bliskim i intymnym kontakcie z bóstwem” (*Socjologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 319) i dlatego wzbudzają zarazem lęk i szacunek. Zaliczył do nich założycieli religii, reformatorów, proroków, wizjonerów, szamanów, czarowników, wróżbitów, świętych i kapłanów (s. 316–353). Nade wszystko zaś należą tutaj „święci szaleńcy”. Wg dwóch socjologów religii: „Charyzma jest terminem nienaukowym, ponieważ implikuje, że osoba charyzmatyczna rzeczywiście posiada nadludzką moc przywódczą i perswazyjną” (R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000, s. 239). W dzisiejszych czasach znaczenie słowa ‘charyzma’ rozmyło się: „W Chicago istnieje pralnia chemiczna ‘Charyzma’, a każdy przywódca gangu ulicznego obwołany jest ‘charyzmatykiem’” (A. Bloom, *Umysł zamknięty: O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 252).

¹⁷ M. Sales, *Człowiek między prawdziwym a fałszywym sacrum*, w: H. de Lubac, *O naturze i lasce*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1986, s. 171–181. Niektórzy chrześcijanie przeciwstawiają transcendentnego Boga jako *sanctum* — jego przeblyskom w świecie, czyli *sacrum* (A. Pospieszalski, *Sacrum i sanctum*, „Aneks”, 1983, nr 29/30, s. 97).

¹⁸ O tym, że w społeczeństwach pierwotnych nie sposób wytyczyć granic „między potocznymi i technicznymi działaniami, a działaniami o charakterze symboliczno-sakralnym”, pisał M. Buchowski. Jego zdaniem: „Poszczególne czynności lokują się raczej na pewnym *continuum* między dwoma biegunami — czysto sakralnym i czysto profanicznym” (M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 79–80).

¹⁹ R.L. Jones, *Spirit Possession and Society in Nepal*, w: J.T. Hitchcock, R.L. Jones (red.), *Spirit Possession in the Nepal Shamanism*, Vikas Publishing House, New Delhi 1994, s. 2.

²⁰ R. i M. Wax, *The Magical World View*, „Current Anthropology”, 1 (1961/1962), s. 179–188.

²¹ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 85.

znaczącym doświadczeniem religijnym albo mistycznym, a miejsce, w którym do niego doszło, zyskuje znamię sakralności. Dla człowieka, który religią żyje na co dzień, wszystko ma znaczenie religijne. Świat jawi się jako system ukrytych znaków, który należy rozszyfrować. Dotyczy to zarówno uczestnika chrześcijańskiej wspólnoty modlitewnej, który mówi: „Cały otaczający mnie świat ma religijny sens. Wszystko, co się zdarza, każde wydarzenie ma znaczenie religijne”²², jak i islamskiego fundamentalisty: „U nas w islamie nie ma podziału na *sacrum* i *profanum*. W islamie wszystko jest sakralne. Każdy gest, każdy akt. Idę ulicą, jem — cokolwiek robię, dokonuję aktu wiary”²³. Eliade zwrócił uwagę na fakt, że każdy element świata, „wszystko to, czego człowiek się dotknął, co odczuł, napotkał lub pokochał, mogło stać się hierofanią. Wiadomo na przykład, że na ogół gesty, tańce, zabawy dziecięce, zabawki itd. mają pochodzenie religijne; były ongiś gestami lub przedmiotami kultowymi. Wiadomo również, że instrumenty muzyczne, architektura, środki transportu (zwierzęta, wozy, łodzie itp.) były pierwotnie przedmiotami i czynnościami sakralnymi”²⁴. To samo dotyczy zwierząt, roślin, rzemiosł, sztuk, zawodów, zajęć, technik, codziennych czynności, z fizjologicznymi włącznie, oraz wyrazów języka²⁵.

Dlatego z punktu widzenia etnologa czy religioznawcy zamiast o *sacrum* i *profanum*, lepiej jest — za Michałem Buchowskim — mówić o *sacrofanum*²⁶. *Sacrofanum* to pokrywające się z sobą polacie *sacrum* i *profanum*²⁷. „Są to wyrażenia, przedmioty, osoby zarazem czyste i nieczyste”²⁸. Z powodu zjawiska wędrowania *sacrum* (o czym dalej) granica między nimi jest czysto umowna, ma więc charakter liminalny²⁹. W tradycji A. van Gennepa i V.W. Turnera doświadczenie *sacrofanum* jest udziałem każdego inicjowanego w tradycję plemienną³⁰.

²² D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 229. Z drugiej strony, ta sama autorka wspominała o schizofrenicznym oddzieleniu wewnętrznego świata człowieka zakorzenionego w *sacrum* i świata zewnętrznego (s. 229).

²³ Wypowiedź cyt. za M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 148.

²⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 17.

²⁵ Tamże, s. 17–18.

²⁶ Koncepcja ta odwołuje się do fazy marginalności (fr. *marge*) A. van Gennepa, w której zanikają podziały na *sacrum* i *profanum* (*Les Rites de Passage*, Johnson Reprint Corporation, New York 1969, s. 14).

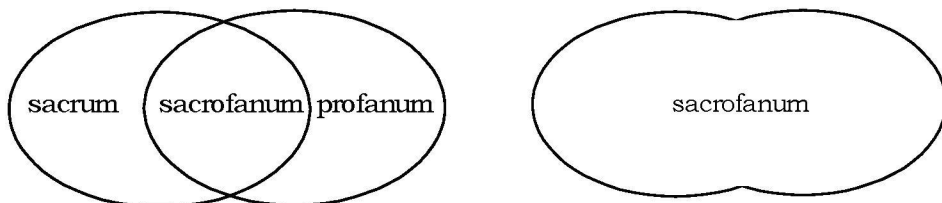
²⁷ Poniższy rysunek zaczerpnięto z książki M. Buchowskiego, *Magia i rytuał*, s. 89.

²⁸ Tamże, s. 88.

²⁹ Oznacza to więc, że przedstawione na rysunku *sacrofanum* może zawłaszczyć *sacrum* i *profanum*, i w ten sposób zniwelować istniejącą między nimi granicę.

³⁰ Podczas inicjacji (czy to w tradycję plemienną, czy w jakąś rozwiniętą tradycję duchową) dowiaduje się on, że cały świat jest *sacrofanum*, a wszystkie jego elementy są znakami tajemnego języka, który poznaje, aby mógł odnaleźć swoje miejsce w świecie. Przed wtajemniczeniem góry były dla niego zwykłymi górami w świecie *profanum*. W toku inicjacji góry nie są już górami, ponieważ w *sacrofanum* stały się częścią jednej nieodróżnianej masy świętego/nieświętego. Po inicjacji góry znowu są postrzegane jako góry, ale stają się znaczącym miejscem w całym kosmosie, ponieważ odtąd postrzegane są jako nieodrębne od niego, jako elementy świętej przestrzeni. Kwestią interpretacji pozostaje ustalenie, czy ludzie żyjący w tzw. społeczeństwach magicznych — jak uważa Buchowski (*Magia i rytuał*, s. 92) — nie widzą żadnej różnicy między *sacrum* a *profanum*, czy też — jak utrzymują cytowani przez niego Mary Douglas i Edmund Leach — za *sacrum* uznają wszystko, co niezwykle i obłożone tabu (s. 87). Prawdopodobnie należy to od danej tradycji kulturowej.

W odróżnieniu od nich, żyjących w świecie, w którym dostęp do sfery *sacrum* reguluje tabu, w przypadku „szalonych” mistyków³¹ cały świat jest doświadczany jako *sacrofanum*³².



Pytanie „skąd się wzięło *sacrum*?” może się wydać absurdalne zarówno temu, kto go doświadczają, jak i teologowi, jednak z punktu widzenia etologa czy antropologa jest ono jak najbardziej zasadne. Etolog będzie poszukiwał jego źródeł w świecie zwierząt, zaś antropolog na progu hominizacji.

Sacrum jako doświadczenie naczelnych

Moc *sacrum* jest mocą pierwotną, odwołuje się do najbardziej elementarnego doświadczenia, które jest wspólne nie tylko ludziom, ale także wyższym naczelnym. Na tym pierwotnym etapie nie wiąże się ono z doświadczeniem boskości, ponieważ „bóstwo jest późnym przybyszem w religii”³³. O tym, że prymaty również mają kontakt z *sacrum*, świadczy szereg obserwacji etologów:

1) Zapewnienie pochówku zmarłemu, co antropologia uznaje za pierwszy świadomy przejaw religijnej działalności człowieka³⁴, ma swoje pierwowzory w świecie zwierząt. Zarówno szympansy, jak i słonie okazują żal po śmierci innych członków stada. Matki szympanсів całują swoich zmarłych potomków. W pobliżu zwłok członków stada szympansy kiwiają głowami i przez większą część dnia zachowują ciszę³⁵. Słonie przez trzy dni nie dopuszczają do zwłok ścierwojadów, a nawet grzebią pod gałęziami i darnią. Co więcej, zaobserwowano, jak matka jednego ze zmarłych słoniątek przez kilka dni nosiła go na swoich ciosach³⁶;

³¹ Dokładną analizę „świętego szaleństwa” i „szalonych” mistyków autor zawarł w książce *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*. Inter-esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005.

³² Wg M. Buchowskiego „w społeczeństwach pierwotnie magicznych nie odróżnia się sfery sacrum i profanum” (*Magia i rytuał*, s. 89, podkr. M.B.), ponieważ wówczas „całe uniwersum jawi się jako sakralne” (s. 88).

³³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 84.

³⁴ Pierwszych pochówków intencjonalnych miano dokonywać już przed 300 000 laty. Por. Szyjewski, *Etymologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 186.

³⁵ Tamże, s. 150–151.

³⁶ Tamże, s. 151. V.B. Dröscher, *Reguła przetrwania: Jak zwierzęta przezwyciężają niebezpieczeństwa ze strony środowiska*, PIW, Warszawa 1996, s. 186–187.

2) Zdaniem K. Lorenza, „święty dreszcz”, jaki odczuwa człowiek przy kontakcie z *sacrum*, stanowi pozostałość po naszych zwierzęcych przodkach i jest czymś analogicznym do prezentacji genitaliów u małp, jeżenia sierści u psów albo prężenia grzbietu u kotów³⁷;

3) Pierwocin świętego tańca ludzi — uznawanego za jedną z najwcześniejszych form aktywności religijnej człowieka — doszukiwano się w tzw. tańcu deszczowym szympanów, będącym reakcją na burzę z piorunami³⁸. W. Köhlerowi, który obserwował szympany na Teneryfie, ich zabawy w kręgu przypominały „rudymenty tańca”, w związku z czym poparł opublikowaną w 1915 roku teorię innych badaczy szympanów, Rothmana i Teubera, określającą te zabawy mianem „prymitywnego stanu tańca”³⁹;

4) Co więcej, u wyższych naczelnych można się doszukać pierwocin wyobrażeń o zaświatach, co, wydawałoby się, jest typowo ludzką aktywnością. Jedna z małp, pytana przez uczonego za pośrednictwem specjalnie skonstruowanego do porozumiewania się z prymatami komputera, dokąd idą po śmierci małpy, odpowiedziała, „że idą do głębokiej lub czarnej ‘jamy’”⁴⁰. Tę jamę czy też dół w ziemi można uznać za początek wiary w świat podziemny;

5) D.M. Wulff, podsumowując wnioski płynące z lektury dzieł K. Lorenza, stwierdził, iż uprawniają one do wyciągnięcia wniosku, „że ludzki rytuał wykazuje wiele cech *rytualizacji* zwierzęcych”⁴¹. Także w oparciu o dzieło Lorenza, G. Baudler doszedł do wniosku, że szympany „uprawiają (...) w prymitywny jeszcze sposób kult religijny”⁴².

Wnikliwy badacz bez trudu dostrzeże, że wszystkie cechy *sacrum* (z wyjątkiem wszechmocy), jakie wyszczególnił Otto⁴³, można też odnaleźć w stosunku czło-

³⁷ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1972, s. 329–331. Por. W. Burkert, *Creation of the Sacred*, s. 31; oraz A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 152–153. Jeżenie się włosów na głowie jest też jedną z cech stosunku doskonałego czciociela do swego *sacrum*, bez względu na to, czy jego przejawem jest bóg (jak np. w krisznaizmie) czy człowiek (jak w buddyzmie). Hinduska *Bhagawata-purana* (XI 14.23) powiada, że prawdziwie oddanemu Bogu czciocielowi (*bhakta*) włosy z emocji stają dęba na głowie, a lzy spływają z oczu. G.V. Tagare (tl.), *The Bhagavata-purana*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987–1992, s. 1993. Także lama tybetański Sogyal Rinpoche, pisząc o doświadczeniu pierwotnej natury umysłu jako spotkaniu z wewnętrznym guru, stwierdza: „Powstaje poczucie inspiracji, radości i ekstazy; oczy napelniają się łzami, włosy niemal stają dęba” (*Bezpośrednie doświadczenie medytacyjne*, Kraków [1994], s. 16).

³⁸ J. van Lawick-Goodall, *W cieniu człowieka*, PIW, Warszawa 1974, s. 75–76. Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 152.

³⁹ W. Köhler, *The Mentality of the Apes*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1931, s. 314. Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii: Klasyczna i współczesna*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999, s. 142.

⁴⁰ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 186.

⁴¹ D.M. Wulff, *Psychologia religii*, s. 143, podkr. D.M.W.

⁴² W. Baudler, *Bóg i kobieta: Historia przemocy, seksualizmu i religii*, Uraeus, Gdańsk 1995, s. 48. Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 154. W. Burkert trzeźwo zauważył jednak, że „mimo genetycznego podobieństwa do człowieka, szympany nie mają sztuki ani religii” (*Creation of the Sacred*, s. 12).

⁴³ W. Otto, *Świętość*, s. 41–73.

wieka pierwotnego do zwierząt⁴⁴. Zwierzęcej przeszłości człowieka należy przypisać fakt, że antropolodzy zgodnie podkreślają animalną naturę *Homo sapiens*. W opinii E.E. Evansa–Pritcharda: „ludzie są zwierzętami ukrywającymi się za maskami narzuconymi im przez społeczne konwencje”⁴⁵. R. Girard pisał: „każde społeczeństwo myśli, że ono jedno wyłoniło się z *sacrum*. A skoro tak, to inni ludzie nie są tak do końca ludźmi”⁴⁶. Także A. Wierciński stwierdził: „człowiek jest w gruncie rzeczy po dzień dzisiejszy *malpoludem*”⁴⁷. Ostatnie zdanie pozostawia wrażenie, jakby autor przywoływał na myśl słynną scenę z filmu *Odmienne stany świadomości* Kena Russella, w którym bohater, na co dzień poważny naukowiec, w pojemniku do wywoływania odmiennego stanu świadomości zmienił się w malpoluda, a potem w ZOO zabił i pożarł na surowo antylopę. Doświadczenie tego typu nie było tylko udziałem ludzi pierwotnych. Do dzisiaj przeżywają je w wizjach mistycy związani z bardzo archaicznymi tradycjami. Bengalskiej siwaitce Jogeśwari Dewi (ur. ok. 1940) podczas stanu ekstazy–transowego z ust często wypływa krew; zapytana kiedyś o przyczynę, odparła, że właśnie zjadła kozła⁴⁸. Obie sceny można uznać za modelowe przykłady przebudzenia się i aktualizacji głębokiego, archaicznego materiału nieświadomości. Koncepcja *sacrum* zadaje gwałt dominującej na współczesnym, zsekularyzowanym Zachodzie religijności, zdominowanej przez obraz dobrego, łagodnego Boga, podobnego do św. Mikołaja z brodą, który zawsze wszystko wybacza i nikogo nie zostawia bez prezentu.

W odstepie 10 lat (w 1972 i 1982 roku) ukazało się kilka prac trzech badaczy⁴⁹, którzy, pracując niezależnie od siebie, doszli do podobnych konstatacji. Ukazali ściśle związki zachodzące między przemocą, rytuałem i powstaniem *sacrum*. W przeciwieństwie do badaczy nurtu teologicznego czy Eliadowskiego, głoszą pierwszeństwo rytuału względem mitu. Zdaniem Burkerta: „Rytuał jest znacznie starszy w historii ewolucji, ponieważ jego początki sięgają wstecz

⁴⁴ Na ten temat zob. J. Sieradzan, *Zwierzę jako sacrum w szamanizmie*, referat z sesji naukowej „Zwierzę jako *sacrum*”, która odbyła się w Busku Zdroju w listopadzie 2004 roku, złożony do druku.

⁴⁵ E.E. Evans–Pritchard, *The Zande Trickster*, Clarendon Press, Oxford 1967, s. 30.

⁴⁶ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 2, Poznań 1994, s. 224. Girard zapewne miał tutaj na myśli nazwy niektórych plemion, jak np. Bantu, które znaczą właśnie „ludzie”. Stąd dla Bantu wszyscy nie-Bantu to „nie-ludzie”. Identycznie jest u Dakotów.

⁴⁷ A. Wierciński, *Magia i religia: Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000, s. 147, podkr. A.W.

⁴⁸ J. McDaniel, *The Madness of Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 227.

⁴⁹ Są to: W. Burkert, *Home Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley 1983 (niemiecki pierwodruk ukazał się w 1972 roku); R. Girard, *Sacrum i przemoc* (francuski oryginał ukazał się w 1972 roku); tenże, *Kozioł ofiarny* (francuski pierwodruk w 1982 roku); oraz H. Maccoby, *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, Thames and Hudson, Bath 1982. Pracę Burkerta H. Lloyd–Jones nazwał „książką rewolucyjną”. *Ritual and Tragedy*, w: F. Graf (red.), *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags–Symposium für Walter Burkert*, B.G. Teubner, Stuttgart 1998, s. 273.

nawet do świata zwierząt, podczas gdy mit mógł zaistnieć dopiero wraz z pojawieniem się mowy, specyficznie ludzkiej zdolności⁵⁰.

***Sacrum* starożytnych Greków według Waltera Burkerta**

W opinii Waltera Burkerta, najbardziej docieklivego badacza religii starogreckiej, idea *sacrum* stanowi konsekwencję zwierzęcej przeszłości człowieka: „szoku na widok śmiertelnych ciosów, płynącej krwi, cielesnego i duchowego upojenia świątecznym posiłkiem”⁵¹. Jego zdaniem zarówno w religii starogreckiej, jak i judaizmie *sacrum* doświadczano najpełniej właśnie w zabijaniu: gdy ołtarze spływały krwią ofiar, a nie w modlitwie, muzyce czy tańcu⁵². Cytował H. Kühna, piszącego: „Ofiara jest najstarszą formą aktywności religijnej”⁵³. Według Burkerta: „Człowiek staje się człowiekiem poprzez polowanie, wskutek aktu zabijania”⁵⁴. Wskazał na ścisłe związki łączące zrytualizowaną przemoc z seksualnością⁵⁵ oraz uprawą roli⁵⁶. „Składanie krwawych ofiar jest podstawowym doświadczeniem ‘świętości’. *Homo religiosus* postępuje i osiąga samoświadomość jako *Homo necans*”⁵⁷, czyli Człowiek Zabijający. Człowiek jest więc „małą, która poluje”⁵⁸. Aby przeżyć, pierwotny myśliwy musiał zabijać. Jednak takie działania myśliwego po łowach, jak zbieranie kości, podnoszenie czaszki czy rozpościeranie skóry zabitego zwierzęcia traktowano jako symboliczne przywrócenie go do życia, z nadzieją na pośmiertne zmartwychwstanie⁵⁹. „W doświadczeniu zabijania dostrzega się świętość życia; ono karmi się i uwiecznia w śmierci”⁶⁰. To samo rozumowanie spotykamy w późnoantycznych religiach:

⁵⁰ W. Burkert, *Homo Necans*, s. 31. Por. H. Maccoby, *The Sacred Executioner*, s. 9.

⁵¹ Tamże, s. 40.

⁵² Tamże, s. 2.

⁵³ H. Kühn, *Das Problem des Urmonotheismus*, „Abh. Mainz”, 22 (1950), s. 17, cyt. w: W. Burkert, *Homo Necans*, s. 13. W przyp. 2 podaje nazwiska trzech innych badaczy (w tym ojca P.W. Schmidta), którzy zgadzali się z tym poglądem.

⁵⁴ Tamże, s. 22.

⁵⁵ Tamże, s. 33. „Właśnie dlatego, że akt zabijania jest przesycony seksem, abstynencja seksualna stanowi często część przygotowań do ofiary, wojny i polowania”, jak również do wtajemniczenia w misteria (s. 60–61). Podobne zdanie w kwestii związku przemocy z seksem ma R. Girard (*Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 47).

⁵⁶ Jak pisał: „narzędzia rolnicze przyjmują charakter broni. Ostatecznie, pluga, sierpa i tłuźka używano do siekania, cięcia i rozrywania. Cięcie zboża można w ten sposób uznać za symboliczny substytut kastracji; mielenie ziarna i tłoczenie wina mogło zająć miejsce rozrywania zwierzęcia podczas polowania lub składania ofiary. W oraniu i sianiu można dojrzeć wstęp do ofiarniczego wyrzeczenia się” (W. Burkert, *Homo Necans*, s. 45).

⁵⁷ Tamże, s. 3.

⁵⁸ Tamże, s. 17.

⁵⁹ Tamże, s. 16.

⁶⁰ Tamże, s. 38.

mitraizmie i chrześcijaństwie⁶¹: „zamordowany człowiek łatwo staje się bohaterem, a nawet bogiem, właśnie z powodu straszliwego końca, jaki go spotkał. W każdym wypadku apoteozę zawsze poprzedza śmierć”⁶².

Zrozumienie istoty boskiego *sacrum* Greków nastęrczyło problemów nawet Burkertowi. W wydanej w 1972 roku pracy o rytuale ofiarnym podkreślił, że krwawe ofiary umożliwiały doświadczenie *sacrum* jako „*mysterium tremendum, fascinans et augustum*”, a samo zabijanie i pożeranie mięsa ofiary tworzy „*sacra par excellence, ta hiera*”⁶³. Z kolei w napisanej w 1977 roku monografii religii greckiej stwierdził, że tradycja grecka nie zna odpowiednika semickiego *misterium tremendum et fascinans*⁶⁴. Pogląd ten podtrzymał w kolejnej pracy, w której stwierdził, że demony mogą straszyć tylko małe dzieci, kobiety się ich nie boją, bo posiadają amulety, a mężczyźni, ponieważ dysponują mieczami⁶⁵. W końcu w wykładach, jakie wygłosił w Uniwersytecie St. Andrews w 1989 roku, przywołał cytaty z Ajschylosa: „Najwyższym strachem jest strach przed bogami”⁶⁶, Teognisa: „Sznuj bogów i bój się ich”⁶⁷, oraz Stacjusza: „To głównie strach powoduje, że bogowie pojawiają się w świecie”⁶⁸. Na tej podstawie doszedł do wniosku, że „prerogatywa świętości wymaga bojaźni bożej”⁶⁹. Tym samym swoje ujęcie *sacrum* Greków ostatecznie powiązał z jego rozumieniem u Rudolfa Otto⁷⁰.

Trudno się natomiast zgodzić z poglądem Burkerta, że religia starogrecka nie znała zazdrosnego boga typu judeochrześcijańskiego⁷¹. Już u Herodota (V w. p.n.e.) czytamy bowiem: „Bóstwo jest zmienne i zazdrosne”⁷². Także według Nonnosa (V w. n.e.) bogowie greccy są zazdrośni⁷³.

⁶¹ Zarówno w jednej, jak i drugiej religii zbawienie jest uzależnione od przelania krwi bóstwa. W pozostałościach Mithraeum w rzymskiej Santa Prisca znaleziono inskrypcję: „Zbawiłeś nas, przelewając krew” (*Et nos servasti... sanguine fuso*). Tamże, s. 22.

⁶² Tamże, s. 39.

⁶³ Tamże, s. 40. Także R. Turasiewicz podkreślił, że — jak Jahwe — bogowie greccy wzbudzają w ludziach *mysterium tremendum et fascinans* (*Między pobożnością a bezbożnością: Studium religii w dramacie Eurypidesa*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej”, nr 23, PAU, Kraków 1995, s. 58). Taki jest, jego zdaniem, w *Bakchantkach* stosunek Penteusza do Dionizosa, który zarazem pociąga i odpycha Penteusza. R. Turasiewicz, *Opetanie Penteusza: „Bakchantki” Eurypidesa*, „Eos”, 83 (1995), s. 223.

⁶⁴ W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, s. 269.

⁶⁵ W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, s. 87.

⁶⁶ Ajschylos, fragm. 479, cyt. w: W. Burkert, *Creation of the Sacred*, s. 32.

⁶⁷ Teognis, *Elegie* 1179, D. Wender (tłum.), *Hesiod: Theogony; Works and Days. Theognis: Elegies*, Penguin Books, Harmondsworth 1973, s. 139.

⁶⁸ Łac. *primus in orbe deos fecit timor*. Statius, *Tebaida* III 661, cyt. w: W. Burkert, *Creation of the Sacred*, s. 31.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ W nawiązaniu do Otto, przytoczył też świadectwa akademickie, asyryjskie i hebrajskie, które podkreślają, że istotą stosunku człowieka do *sacrum* jest lęk (tamże).

⁷¹ W. Burkert, *Greek Religion*, s. 216.

⁷² Herodot, *Dzieje*, Czytelnik, Warszawa 1954, s. 34, rozdział I 32.

⁷³ Dzeus jest „szalony z zazdrości” (*Dionysiaca* I 324, t. 1, s. 27). Ares z zazdrości o Afrodytę wpędził w szaleństwo Adonisa (*Dionysiaca* XLI 209–211), a „szalony z zadości Hefajstos zrobił Adoniso-

René Girarda „*sacrum*, czyli przemoc”⁷⁴

Zdaniem R. Gravesa, śmierć dzieci Heraklesa, które tłumaczono obłędem ich rodziców, była w istocie śmiercią rytualną⁷⁵, dobrowolnym złożeniem ich w ofierze bóstwu. Potwierdzenie tego można znaleźć u Eurypidesa, który w wielu miejscach *Dzieci Heraklesa* na określenie zabójstwa używa słowa „ofiara” (*sphago*)⁷⁶. Do tego nawiązuje też teza R. Girarda o tym, że mity⁷⁷ i tragedie starogreckie zafalszowują obraz wydarzeń i — pod pozorem „świętego szaleństwa” (Herakles miał zostać w nie wpędzony przez Herę⁷⁸) — ukrywają prozaiczną prawdę o mordzie rytualnym⁷⁹. Według Girarda zbrodnia popełniona przez zbiorowość jest fundamentem cywilizacji, a „na wszystkich etapach kultury występuje takie samo zjawisko: zatajanie kolektywnego mordu”⁸⁰. Francuski badacz jest przekonany, że znalazł naukowe wyjaśnienie początków człowieczeństwa, odkrył prawdę o człowieku i jego kulturach, oraz istotę i tajemnicę religii: „Religie i kultury ukrywają przemoc, żeby się ustanawiać i trwać”⁸¹. Przyczyną pierwotnej zbrodni jest kryzys mimetyczny w łonie wspólnoty, który miał miejsce na progu hominizacji, a „kończy się szaleństwem i mordem”⁸². Bez mordu założycielskiego nie byłoby człowieka i cywilizacji, a w związku z tym idei *sacrum* i bogów. Z nieartykułowanych okrzyków, wydawanych podczas rytuału, powstała mowa, która umożliwiła prowadzenie rozumnej działalności i stopniowe wykształcenie się z hord plemion, a potem narodów⁸³. Odpowiedzialność za mord ponosi kolektyw, ale winę zrzuca na ofiarę, którą deifikuje i podnosi do roli *sacrum*⁸⁴. Zdaniem Girarda: „Przemoc i *sacrum* są nierozłączne”⁸⁵. Zabity człowiek staje się transcendensem i, w oczach wspólnoty, odpowiada odtąd za całe

wi broń do polowania” (*Dionysiaca* XLII 320–321, t. 3, s. 251). Strony według wydania W.H.D. Rouse, *Nonnos: Dionysiaca with an English Translation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1940.

⁷⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 2, s. 139.

⁷⁵ R. Graves, *Mity greckie*, PIW, Warszawa 1982, s. 395.

⁷⁶ Chodzi tu o wersy 490, 493, 562, 583 i 821 tekstu greckiego. Zob. A.S. Way (tl.), *Euripides with an English Translation*, William Heinemann, vol. 3, London 1912, s. 290, 296, 318.

⁷⁷ „Mit (...) jest tekstem przekształconym przez wiarę kapłanów w winę ich ofiary” oraz „w jej boskość. (...) mity wyrażają punkt widzenia wspólnoty pojednanej przez ów kolektywny mord, jednomyślnie przekonanej, że akt był legalny i sakralny, chciany przez samo bóstwo” (R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 12, s. 128). Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 77.

⁷⁸ O tym, że za szaleństwem Heraklesa stała Hera, pisał m.in. Eurypides (*Oszalały Herakles* 831–832, *Tragedie*, t. 2, PIW, Warszawa 1972, s. 248).

⁷⁹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 77, 105–106, 115, 147, 160. W poglądach na naturę *sacrum* z Girardem zgadza się m.in. R. Schechner (*Przyszłość rytuału*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000, s. 226).

⁸⁰ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 134.

⁸¹ Tamże, s. 138.

⁸² R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, s. 112.

⁸³ Tamże, s. 120.

⁸⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 132.

⁸⁵ Tamże, s. 25. Autor wspomina o tym wielokrotnie, m.in. na s. 40 i w t. 2, s. 139.

zachodzące w niej dobro i zło, jednocząc w sobie wszystkie sprzeczne uczucia: „Ofiary stają się monstrualne, manifestują fantastyczną siłę. Na początku sieją niezgodę, potem zaprowadzają porządek i przybierają postać przodków–założycieli albo bóstw”⁸⁶. Aby utrzymać spokój społeczny, stworzono religijne rytuały, oraz nakazy i zakazy, które przypisano woli bogów albo Boga⁸⁷. W rozumieniu Girarda *sacrum* i transcendencja są konsekwencją i rezultatem zbiorowej przemocy⁸⁸, tworem morderców, mającymi zapewnić spokój w łonie wspólnoty i nie dopuścić do jej kolejnej eskalacji⁸⁹. „Życie ludzkie” jest „cały czas rządzone przez *sacrum*, przez nie regulowane, pilnowane i zapładniane”⁹⁰. Jednak w przeciwieństwie do irracjonalnego *sacrum* Otta, *sacrum* Girarda jest całkowicie racjonalne⁹¹.

Girard silnie akcentuje kulturotwórczy charakter „pierwszego spontanicznego linczu”⁹², mordu założycielskiego, który uległ transformacji w najłagodniejszą formę przemocy, za jaką uważa rytuał⁹³. „Od zmarłego bóstwa pochodzą nie tylko obrzędy, ale rytuały małżeńskie, zakazy, wszelkie formy kulturowe utrwalające w ludziach człowieczeństwo”⁹⁴. Niezwykle silna była też wiara w kozła ofiarnego⁹⁵ „jako źródło wszelkiej płodności”⁹⁶, jego szczątki rozrzucano podczas rytuału po polu, gdyż sądzono, że przyczynią się one do zwiększenia urodzaju. Kozłami ofiarnymi stawali się przestępcy (głównie mordercy członków rodzin), ludzie chorzy, kalecy (np. zdeformowani, jednoocy, ślepi), obłąkani, a nawet przypadkowo skaleczeni; dobierano ich spośród obcych i innych: obcokrajowców, sierot, ludzi bardziej od innych bogatych, pięknych, inteligentnych, albo o wybujałym lub zboczonym seksualizmie, innymi słowy takich, którzy wyróżniali się z niezróżnicowanej masy i ujawniali zespół cech ofiarniczych⁹⁷. Do modelowych kozłów ofiarnych Girard zaliczył Edypa⁹⁸, Penteusza⁹⁹, Mojżesza,

⁸⁶ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 83. Niekiedy zwłoki ofiar zakopywano w fundamentach miasta, budynku, mostu itp. jako tzw. ofiary fundacyjne (C. Rowiński, *Mysł René Girarda*, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 12, s. 310).

⁸⁷ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 27; R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 83. O rytuale jako formie bezkrawowego rozwiązania zaistniałego we wspólnocie konfliktu pisał też, niezależnie od Girarda, Burkert (*Greek Religion*, s. 81).

⁸⁸ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 120; R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 69.

⁸⁹ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 19.

⁹⁰ Tamże, t. 2, s. 147.

⁹¹ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, s. 108.

⁹² R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 132.

⁹³ Tamże, s. 130–131.

⁹⁴ Tamże, s. 130.

⁹⁵ „Do tego królestwa *sacrum* należą nie tylko bogowie i wszystkie istoty nadprzyrodzone, najróżniejsze monstra, zmarli, lecz także: przyroda jako coś obcego kulturze, kosmos, a nawet inni ludzie” (*Sacrum i przemoc*, t. 2, s. 146).

⁹⁶ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 131.

⁹⁷ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 29–30, 50–55.

⁹⁸ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 95–120.

⁹⁹ Tamże, s. 179–183.

Romulusa, Szczepana¹⁰⁰, Żydów¹⁰¹ *in toto*, a nade wszystko Jana Chrzciciela, którego nazwał „kozłem ofiarnym zakamuflowanym”¹⁰² i Jezusa z Golgoty, będącego „kozłem ofiarnym ujawnionym i objawicielskim”¹⁰³. Wraz z pojawieniem się kolejnego kryzysu, konieczna staje się następna ofiara: początkowo z człowieka, później ze zwierzęcia. Podczas rytuału winę przenosi się na ofiarę, ale żeby zdjąć odium mordu z zabijającego ją ofiarnika, winę zrzuca się (w jednym z rytuałów) na nóż.

Święty Kat jako *sacrum* u Hyama Maccoby’ego

Brytyjski historyk judaizmu i chrześcijaństwa Hyam Maccoby wprowadził z kolei postać „Świętego Kata” (ang. *Sacred Executioner*). Jest to „postać osoby (boga lub człowieka), która zabija inną osobę i w wyniku tego jest traktowana jako zarówno święta, jak i przekłeta. Zazwyczaj w micie taka osoba zostaje usunięta ze społeczności i skazana na długą wędrówkę. Tym niemniej jest również obdarzona szczególnymi przywilejami, w tym ochroną przed atakiem i żyje dłużej, niż wynosi przeciętna długość życia”¹⁰⁴. Do postaci Świętych Katów Maccoby zaliczył Kaina, Romulusa, bogów Seta i Lokiego, Żyda Wiecznego Tułacza¹⁰⁵, oraz — w micie chrześcijańskim — naród żydowski w ogólności, a Judasza w szczególności¹⁰⁶. Podobnie jak Girard, także Maccoby podkreślił, że mity religijne ukrywają prawdę o rytualnej zbrodni. Zamiast tego opowiadają albo o tym, że śmierć miała przypadkowy charakter, albo że doszło do niej z powodów osobistych. I tak jak Girard, Maccoby akcentował kulturotwórczy charakter rytualnego mordu; poprzedza on bowiem powstanie narodu (np. Żydów), założenie miasta (np. Rzymu)¹⁰⁷, fundację sanktuarium i wyroczni (np. w Delfach)¹⁰⁸, uchronienie ludzi przed gniewem bogów albo zażegnanie klęski żywiołowej¹⁰⁹. Ponieważ Świętego Kata, czyli egzekutora ofiary, uznaje się za wybrańca bogów (Boga) i przypisuje specjalne, magiczne moce, dlatego gwarantuje mu się nietykalność. Naznaczony popełnioną zbrodnią, jak Kain (Rdz 4.15), zostaje wygnany ze społeczności¹¹⁰. W odróżnieniu od Girarda, dla którego to ofiara staje się *sacrum*, jed-

¹⁰⁰ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 260–261.

¹⁰¹ Tamże, s. 5–20.

¹⁰² Tamże, s. 216.

¹⁰³ Tamże, s. 217.

¹⁰⁴ H. Maccoby, *Sacred Executioner*, s. 7.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 9.

¹⁰⁷ Tamże, s. 8.

¹⁰⁸ Tamże, s. 179.

¹⁰⁹ Tamże, s. 8.

¹¹⁰ Naznaczenie stygmatem spowodowało, według E. Goffmana, że Kain przestał być osobą normalną w rozumieniu społecznym, ponieważ w wyraźny sposób zaczął odróżniać się od innych (*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, New York 1963, s. 15). Z kolei, zdaniem

noczącym w sobie wszystkie sprzeczności i przyczyniającym się do zażegnania konfliktu w łonie wspólnoty, dla Maccoby'ego *sacrum* jest Święty Kat, bo to on — po uznaniu go za sprawcę całego zła — przynosi wielki pożytek wspólnocie, która czuje się uniewinniona od popełnienia zbrodni i może rozpocząć życie niejako *ab ovo*. W przypadku misteriiów Dionizosa czy chrześcijaństwa za sprawą rytualnej identyfikacji z ofiarą (czyli poprzez zjedzenie ciała Boga), wyznawca czuje się zbawiony. Ma wrażenie, że zło całkowicie zniknęło z jego umysłu¹¹¹.

Łącznikiem między koncepcjami ofiary jako *sacrum* u Girarda i Świętego Kata u Maccoby'ego, jest postulowana przez R. Schlesier tajemnicza postać, kryjąca się w tle tragedii greckich za jej bohaterami Klitaimestrą, Dejanirą czy Fedrą. RzUCA ona na nie cień, ponieważ z ukrycia steruje ich losami i wyznacza role w dramacie ofiarniczym¹¹². W jej przekonaniu na „menadyczny”, a więc związany z Dionizosem, model ofiarniczy wskazuje fakt zabicia przez bohatera z tragedii swojego współmałżonka lub swoich dzieci¹¹³.

Szaleństwo jako rezultat spotkania z *sacrum*

Odwołując się do definicji religii podanej przez Joachima Wacha, według którego istotą religii jest „doświadczenie *sacrum*”¹¹⁴, w autorskim rozumieniu boskie szaleństwo jest to „specyficzne doświadczenie *sacrum*”. Jest ono specyficzne¹¹⁵ w tym sensie, że wykracza poza aprobowaną przez społeczny kontekst codzienność, ponieważ odwołuje się do przeżycia pierwotnego i niezróżnicowanego bóstwa, łączącego w sobie wszelkie przeciwności z dobrem/złem oraz *sacrum/profanum* włącznie. Dotkniętą nim osobę uznaje się za człowieka z innego świata, reprezentanta *sacrum*¹¹⁶, za wyróżnionego przez ten kontakt wybrań-

R. Girarda, stygmat na czole Kaina ustanawia system zróżnicowań, zapobiegający wybuchowi przemocy (*Rzeczy ukryte od założenia świata*, s. 126–127).

¹¹¹ H. Maccoby, *Sacred Executioner*, s. 186. Jego zdaniem, w przypadku chrześcijaństwa zostaje ono wtedy ponownie uzewnętrznione i wyprojektowane na postaci Szatana, Żydów, Antychrysta itp.

¹¹² R. Schlesier, *Mixtures of Masks: Maenads as Tragic Models*, w: T.A. Carpenter, C.A. Farano (red.), *Masks of Dionysus*, Columbia University Press, Cornell University Press, Ithaca 1993, s. 103–114.

¹¹³ Tamże, s. 102. Dlatego Eurypides określił Hekabę, po dokonanej przez nią zbrodni, mianem ‘menady Hadesu’ (*Hekabe* 1077); Eurypides nazwał Antygonę ‘bachantką zmarłych’ lub, według Schlesier, ‘menadą śmierci’, po tym, jak zginęli jej matka i bracia (*Fenicjanki*, 1489). Natomiast Medeę, która z rozmysłem zabiła swoje dzieci, teksty nie nazywają menadą. Tamże, s. 102–103.

¹¹⁴ J. Wach, *Socjologia religii*, s. 44.

¹¹⁵ Słowo „specyficzne” nawiązuje do często cytowanej definicji religii C. Geertza, w której pojawia się słowo *uniquely* (tłumaczone jako „wyjątkowe” lub „osobliwe”) (*Religia jako system kulturowy*, w: *Socjologia religii: Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1998, s. 42). Doświadczenie *sacrum* jest w takim stopniu „specyficzne”, w jakim doświadczenie religijne — dla ludzi z zewnątrz będące czymś pospolitym i nieistotnym — jest „osobliwie rzeczywiste”.

¹¹⁶ P. Kowalski, *Leksykon, znaki świata: Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa 1998, s. 540.

ca bogów lub Boga¹¹⁷. Jego głupotę niekiedy uważa się za mądrość nie z tego świata¹¹⁸.

„Boskie szaleństwo” jest w praktyce trudne do odróżnienia od zwykłego szaleństwa oraz od świętości nie noszącej znamion szaleństwa. Jednak w opinii autora różnica między zwykłym a „świętym” szaleństwem jest łatwa do wytyczenia. Są nią zachowania nietolerancyjne. Brak tolerancji w poglądach i słowach niebezpiecznie prowadzi do granicy, poza którą są już tylko przemoc i szaleństwo. Natomiast „szalona” mądrość, przekraczając ograniczenia nałożone przez rytuały socjalizujące danej kultury, transcenduje tym samym podziały istniejące pomiędzy językami, rasami, narodami czy religiami i odwołuje się do wspólnych, szamańskich źródeł religii. „Szaleni” mistycy, choć często zachowują się w sposób ekscentryczny, nigdy nie zalecają przemocy jako metody rozwiązywania konfliktów międzyludzkich. Ich „szaleństwa” są grą i metaforą autentycznego szaleństwa świata, w którym przemoc stanowi nieodłączny element. Różnica między inicjowanym w jakąś tradycję plemienną a „boskim szaleńcem” czy ekscentrycznym mistrzem cz`an albo tantry polega na tym, że ci drudzy nieustannie żyją w *sacrofanum*, świecie nieodróżnicowanym, będącym stanem permanentnej liminalności, ponieważ przekroczyli „próg między idiotyzmem a świętością”¹¹⁹. Ich życie to realizacja ideału „szalonej” mądrości jako odpowiedzi na nietrwałość kondycji ludzkiej, podkreślającej iluzoryczny charakter wszystkich podziałów społecznych wobec jedynej pewnej perspektywy człowieka, jaką jest śmierć.

Przed Burkertem i Girardem także Durkheim i Freud, dwaj inni klasykcy nowoczesnego podejścia do religii, akcentowali związki zachodzące między religią a szaleństwem. Durkheim wywodził genezę religii ze zbiorowej ekscytacji¹²⁰, oraz „patologicznej nerwowości”¹²¹. Pisał, że świętości najpełniej doświadczano w stanie szaleństwa¹²² i zbiorowego entuzjazmu: „*Sacrum* jest w najwyższym stopniu zaraźliwe”¹²³, zaś „religia to (...) efekt pewnego szaleństwa”, rezultat „psychicznej egzaltacji”, lecz „szaleństwo to (...) *jest w pełni uzasadnione*. Składające się nań wizje to nie czyste złudzenia (...). Te wizje mają swe odpowiedniki w rzeczywistości”¹²⁴. Nieco później fakt zbiorowej ekstazy społeczeństw i grup społecznych P.L. Berger przypisał sytuacjom kryzysowym¹²⁵.

Z kolei Freud postawił znak równości pomiędzy religią a chorobą psychiczną. W artykule *Czynności natrętne a praktyki religijne* (1907) określił religię mia-

¹¹⁷ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000, s. 206.

¹¹⁸ P. Kowalski, *Leksykon, znaki świata*, s. 540.

¹¹⁹ G. Feuerstein, *Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*, Arkana Books, London 1992, s. 6.

¹²⁰ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 208–212.

¹²¹ Tamże, s. 218.

¹²² Tamże, s. 211.

¹²³ Tamże, s. 214.

¹²⁴ Tamże, s. 218, podkr. É.D.

¹²⁵ P.L. Berger, *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997, s. 79–80.

nem ‘zbiorowej nerwicy’¹²⁶. W pracy *Przyszłość pewnego złudzenia* (1927) nazwał ją „wspólną wszystkim ludziom nerwicą natręctw”¹²⁷, a w eseju *Kultura jako źródło cierpień* (1930) utożsamił ją z ‘masowym obłędem’¹²⁸. Dogmaty religijne uznał za ‘neurotyczne relikty’¹²⁹. W jego przekonaniu: „Religia wywiera wpływ na tę grę wyboru i przystosowania w ten sposób, że wszystkim narzuca tę samą drogę do zdobycia szczęścia i ochrony przed cierpieniem. Jej technika polega na tym, że obniża wartość życia i obłędnie zniekształca obraz realnego świata — przesłanką do tego jest zastraszenie inteligencji. Za tę cenę — za cenę potężnego utrwalenia infantylnizmu psychicznego i popadnięcia w *masowe szaleństwo* — udaje się religii oszczędzić wielu ludziom przeżywania indywidualnej nerwicy”¹³⁰.

Podobnie jak Freud, Burkert konstatuje: „Chociaż religijną obsesję można nazwać formą paranoi, daje ona [ludziom religijnym — J.S.] szansę przetrwania w skrajnych i beznadziejnych sytuacjach”¹³¹. Z kolei Girard stwierdził: „Nasza kultura jest (...) dosłownie schizofreniczna w swojej odmowie rozciągnięcia na całą klasyczną mitologię tej interpretacyjnej procedury, której zastosowanie byłoby tu całkiem na miejscu. Staramy się chronić mit zachodniego humanizmu, wymyślony przez Rousseau mit o naturalnej, prymitywnej dobroci człowieka”¹³². Nazwanie przez Girarda kultury „schizofreniczną” nie jest czczym wymysłem: hominizacja (jako utrata dwóch chromosomów w genie) wiązała się bowiem prawdopodobnie z doświadczeniem szaleństwa, które odtąd jest powielane w cyklu pokoleń¹³³. Mitologia kozła ofiarnego znajduje odzwierciedlenie w starożytnej koncepcji nieodróżnionego bóstwa jako przejawu nieodróżnionego *sacrum*. Później w łonie samego bóstwa teolodzy dokonali podziału na dobrego Boga i złego Demona, na tego ostatniego zrzucając odpowiedzialność za zło.

Szaleństwo i *sacrum* tworzą wraz z przemocą nierozdzielny triadę. Obłęd prowadzi do przemocy, ona do zbrodni, ta zaś stwarza *sacrum*. Przeżywanie *sacrum* wiąże z sobą szaleństwo i przemoc. Girardowi „bachanalia jawią się jako czyste szaleństwo, orgia przemocy”¹³⁴. Jednak doświadczenie „boskiego szaleństwa” było też udziałem uczestników starożytnych Saturnaliów, średniowiecznych świąt głupców, renesansowego karnawału, oraz ekstatyczno–transowych

¹²⁶ S. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne*, w: tenże, *Charakter a erotyka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 14.

¹²⁷ S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 139.

¹²⁸ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 27.

¹²⁹ S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, s. 141.

¹³⁰ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 31, podkr. J.S.

¹³¹ W. Burkert, *Creation of the Sacred*, s. 16.

¹³² R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 299. Z poglądem o schizofrenicznym charakterze kultury zachodniej zgadza się też Luc de Heusch (*Ewangelia według św. Girarda*, „Literatura na Świecie”, 1983, nr 12, s. 320).

¹³³ Zob. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, s. 181–183.

¹³⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 189. Ideę triady szaleństwo–*sacrum*–przemoc wzmiankuje też w t. 2, na s. 171.

religii plemiennych (jak wudu, candomblè, santería). Doświadczali go kapłani Ba'ala, prorocy żydowscy, mesjasze i chasydzi, greccy korybanci i kureci, wyznawcy Magna Mater, oraz szamani, asceci, mistycy, ekstacy i entuzjaści religijni wszystkich czasów i tradycji duchowych, bizantyjscy saloici, oraz rosyjscy jurodiwi, kotnicy, klikusze, chłyści i strannicy, chrześcijańscy biczownicy, kamisardzi, metodyści, anabaptyści, konwulsjonści, kwakrzy, ranterzy, tarantysci, szakerzy, północnoeuropejscy kaznodzieje transowi, hinduscy sadhu, aghori, awadhuci, kapalikowie, paśupatowie, śaiwa–siddhantowie, wisznuici, krisznai-ci, alwarowie, baulowie, kartabhadźowie, ekscentryczni mistrzowie cz'an, dzen, son i tantry, oraz muzulmańscy derwisze, fakirzy, madżzubowie, rind, diwane, malamati i mastowie¹³⁵.

Tym, co wiąże szaleństwo z *sacrum*, jest też charyzmatyczna postać świętego. O względności pojęć świętości i szaleństwa świadczy choćby to, że składanie ofiar bogom (świętość dla Greków i Rzymian), chrześcijański *Kodeks Teodozjusza* (XVI 10.2) uznał za „szaleństwo” (*insania*)¹³⁶. Z drugiej strony, dla niektórych przedstawicieli religii greckiej i rzymskiej chrześcijaństwo było nie czym innym, jak właśnie szaleństwem¹³⁷. Kłopoty z odróżnieniem świętego od szaleńca ma nie tylko tradycja ludowa¹³⁸, ale także psychiatrzy, etnografowie i filozofowie. Zdaniem Lwa Szestowa: „święci to wielcy szaleńcy, świętość to wielkie szaleństwo”¹³⁹. Współcześnie, z jednej strony, wskazuje się na trudności w odróżnieniu świętości od obłądzenia, czego przejawem może być np. powinowactwo zachodzące między *sacrum* a autyzmem¹⁴⁰. Z drugiej strony, podkreśla się związki zachodzące między zdrowiem i świętością. Wskazuje na to już wspólne pochodzenie angielskich słów *heal* („leczyć”), *whole* („pełnia”, „cały”) i *holy* („święty”). Wy-

¹³⁵ Wszystkich dokładnie omawiam w swojej książce *Szaleństwo w religiach świata*.

¹³⁶ C. Pharr (tl.), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitutions*, Princeton University Press, Princeton 1952, s. 472.

¹³⁷ Zob. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, s. 301–309.

¹³⁸ W Turcji różnica między świętym (*veli*) a obłąkanym (*deli*) jest trudna do ustalenia. Powiedzenie głosi: „Niektórzy mówią, że jest *deli*, inni, że jest *veli*”. O.M. Oztürk, *Folk Treatment of Mental Illness in Turkey*, w: A. Kiev (red.), *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, Free Press, New York 1964, s. 349.

¹³⁹ L. Szestow, *Sola fide — Tylko przez wiarę*, PWN, Warszawa 1995, s. 11.

¹⁴⁰ Autyzm do schizofrenii zaliczył J. Silverman. *Shamans and Acute Schizophrenia*, „American Anthropologist”, 69 (1967), s. 22. Pod pojęciem autyzmu zazwyczaj rozumie się niemożność nawiązania kontaktu z ludźmi, powstała skutek ekstremizmu i obcości treści myślowych, co prowadzi do samotności intelektualnej (J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa 1984, s. 273–275). Niezwykłą urodę, nadzwyczajne zdolności, umiejętność przeżycia w ekstremalnych warunkach, przeplatanie się okresów oderwania i milczenia z niezwykłą żywotnością i gadatliwością, które niegdyś uważano za cechy wybrania przez bogów i obecności *sacrum* w człowieku, obecnie uznaje się za przejaw autyzmu (A. Pankalla, *Psychologia mitu: Kultury tradycyjne a współczesność*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa 2000, s. 118–122). Z kolei S. Larsen zaznaczył różnice między egoistyczną, indywidualną i, w pewnym sensie, autystyczną wyobraźnią zwykłego człowieka, a odzwierciedlającą wspólną, archetypową geografę i mitologię plemienia — wyobraźnią szamana (*The Shaman's Doorway: Opening Imagination to Power and Myth*, Station Hill Press, Barrytown 1988, s. 79–80).

leczenie w tym kontekście oznacza „stanie się całością” (*to make whole*)¹⁴¹, czyli, w kategoriach chrześcijańskich, stanie się świętym, a w rozumieniu buddyjskim stanie się buddą.

Paradoks *sacrum* polega na tym, że ono nikogo nie pozostawia obojętnym. Już u Homera bogowie wpędzają w szaleństwo mądrych, a obłąkanych czynią mądrymi¹⁴². Według Platona, ludzie są tylko zabawkami w rękach bogów¹⁴³. Bogowie niszczą kogo chcą, zsyłając szaleństwo na tego, kogo chcą zgubić. Jednak człowiek religijny traktuje je jak błogosławieństwo, dostrzegając w tym znak widomej obecności bóstwa. Dotyczy to zarówno ludzi żyjących życiem świeckim, czyli poza *sacrum*, jak ich przeciwieństwa, ludzi religijnych, którzy patrzą na innych jak na istoty niepełnowartościowe, animalne, a więc nie-ludzi, czyli potencjalne ofiary, które można bezkarnie zabić. Poszukując źródeł szaleństwa u starożytnych Greków, Ruth Padel nazwała ich świat wyobrażeń „teatrem szalonych bogów”¹⁴⁴. Z jednej strony, szaleństwo wypacza percepcję rzeczywistości: dobro jawi się jako zło¹⁴⁵, a osoby najbliższe jako śmiertelni wrogowie¹⁴⁶. Zniekształceniu ulega też widzenie świata¹⁴⁷. Według Padel: „Szaleństwo przesuwa: społecznie, geograficznie, wewnętrznie”¹⁴⁸. Z drugiej strony, otwiera ono człowieka na wymiar, którego dotychczas nie postrzegał: „Szaleniec może na pewien czas postrzegać, *wyraźniej niż zazwyczaj*, świat nawiedzany przez boga (...). Orestes i Kasandra w swoim szaleństwie widzą Erynie, ponieważ one rzeczywiście istnieją”¹⁴⁹. Przyczyna, dla których bóg wpędza człowieka w szaleństwo, może nie być znana, ani oczywista¹⁵⁰. Szaleństwo było karą nakładaną przez bogów na tych, których, dla jakichś powodów, chcieli ukarać. Ponieważ przeznaczenia nie sposób było uniknąć, dlatego jedyne, co pozostawało człowiekowi, to znieść go bez trwogi. „Próbuj po męsku znieść szaleństwa Losu”, radził Menander¹⁵¹. „Niszczycielskie emocje są zsyłane przez bogów, ucieleśniane przez nich. Człowiek musi je zwalczyć. Jednak, ostatecznie, walka z bogami jest niemożliwa. *Teomachia* jest zarazem zębna i błędna. Istnieją sprzeczne imperatywy. Musi

¹⁴¹ M. Winkelman, *Altered States of Consciousness and Religious Behaviour*, w: S.D. Glazier (red.), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Greenwood Press, Westport 1997, s. 421.

¹⁴² Homer, *Odyseja* XXIII 12–14, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 415.

¹⁴³ Platon, *Prawa* 803C, PWN, Warszawa 1960, s. 300.

¹⁴⁴ R. Padel, *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton University Press, Princeton 1995, s. 8.

¹⁴⁵ U Sofoklesa: „Mienią dobrymi ci nieprawie czyny, którym Bóg zmieszał rozumy!” (*Antyгона* 621–623, *Tragedie*, PIW, Warszawa 1969, s. 126).

¹⁴⁶ R. Padel, *Whom Gods Destroy*, s. 75. Por. np. Eurypides, *Orestes* 264–265 (*Tragedie*, t. 2, s. 394) i *Oszalały Herakles* 970–971 (tamże, s. 253).

¹⁴⁷ Por. np. dwa słońca, które widzi Penteusz u Eurypidesa (*Bachantki* 918, w: *Tragedie*, t. 3, PIW, Warszawa, s. 458).

¹⁴⁸ R. Padel, *Whom Gods Destroy*, s. 117.

¹⁴⁹ Tamże, s. 96, podkr. autorki.

¹⁵⁰ Tamże, s. 159.

¹⁵¹ Menander, *Wybór komedii i fragmentów*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 279, fragm. 632.

się walczyć z własnymi najgłębszymi uczuciami, a jednak nie możesz, nie wolno ci tego uczynić. Jeśli mimo wszystko się na to zdecydujesz, skończy się to nieszczęściem. A jeśli tego nie uczynisz, oni i tak cię zniszczą”, konkluduje Padel¹⁵².

Sacrofanum współczesności: *nothing sacred*, czyli „wszystko jest święte”

Akceptacja *sacrum* była dla É. Durkheima¹⁵³ i N. Söderbloma wystarczającą cechą dystynktywną religii. Według Durkheima granica między *sacrum* a *profanum* była granicą między duchem i materią, brakiem egoizmu i egoizmem¹⁵⁴, oraz ciałem i duszą¹⁵⁵. Za Durkheimem¹⁵⁶ Söderblom zauważył, że „świętość (...) jest nawet bardziej istotnym pojęciem od pojęcia Boga. Prawdziwa religia może istnieć bez określonej koncepcji boskości, natomiast nie ma prawdziwej religii bez odróżnienia *sacrum* od *profanum*¹⁵⁷. W tym znaczeniu *sacrum* i *profanum* są dwoma odrębnymi od siebie światami¹⁵⁸. *Profanum* staje się swego rodzaju *antisacrum*. O ile *sacrum* jest „święte, czyste, przyjazne, bezpieczne, pozytywne i dobre”, to *antisacrum* jest „demoniczne, nieczyste, wrogie, niebezpieczne, negatywne, złe”¹⁵⁹.

Na tej, dziś już nieco anachronicznej płaszczyźnie, podkreślającej całkowitą odrębność obu pojęć, sytuują się też rozważania L. Kolakowskiego. Według niego w świecie współczesnym istnieje tendencja do zaniku fundamentalnych różnic i rozmywania się przeciwieństw¹⁶⁰, która nie ominęła też chrześcijaństwa: „Zdjęte strachem przed perspektywą zepchnięcia do pozycji sekty, chrześcijaństwo zdaje

¹⁵² R. Padel, *Whom Gods Destroy*, s. 218.

¹⁵³ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 32. W związku z tym uznał on buddyzm za religię.

¹⁵⁴ Tamże, s. 305.

¹⁵⁵ Tamże, s. 253.

¹⁵⁶ Tamże, s. 175.

¹⁵⁷ N. Söderblom, *Holiness*, s. 731. W ostatnich latach podważono zasadność ustaleń szkoły Durkheima. N. Luhmann podał listę dziewięciu tekstów, opublikowanych w latach 1960–1974, które kwestionują tezę Durkheima o integrującej funkcji religii (*Funkcja religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1998, s. 13, przyp. 3). Zdaniem J. Skorupskiego: „Durkheimowskie poglądy są kombinacją pozytywizmu i antropocentrycznej koncepcji religii *implicite* uformowanej na podstawie charakterystyki zachodniego chrześcijaństwa”. *Symbol and Theory: A Philosophical Study Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, London 1976, cyt. w: J.–P. Olivier de Sardun, *Okultyzm i etnograficzne „ja” (Magia, czyli uęzotyczniona nadzwyczajność od Durkheima po antropologię postmodernistyczną)*, za M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 264. Z kolei J.–P. Olivier de Sardun podkreślił, że „Durkheim stale przypisywał ‘tubylcom’ wyobrażenia (o świecie, o rzeczach świętych, religii, naturze itd.), które stanowiły po prostu projekcję jego własnych przesądzeń i nie posiadały podstaw empirycznych” (tamże). A. Piette zauważył, że choć jednym z „podstawowych elementów religii” jest lansowana przez Durkheima opozycja *sacrum/profanum*, to jednak ma ona zastosowanie głównie do chrześcijaństwa (*Les religions séculières*, 1993, cyt. w: D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 78).

¹⁵⁸ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 33–35.

¹⁵⁹ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 83.

¹⁶⁰ L. Kolakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* (1973), w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 148–149.

się podejmować ryzykowny wysiłek mimikry — reakcji z pozoru defensywnej, a w rzeczywistości samoniszczycielskiej — by się nie dać pożreć wrogom; zdaje się przybierać barwy otoczenia w nadziei, że się w ten sposób ocali; naprawdę zaś traci w ten sposób tożsamość własną, która wspiera się na odróżnieniu *sacrum* i *profanum* i na wyznaniu możliwego, a często nieuchronnego między nimi konfliktu¹⁶¹. Jest przekonany, że zachowanie ciągłości i przetrwanie kultury zależą od żywotności *sacrum*, które w sposób wyraźny pozostaje oddzielone od *profanum*: „Powiedzieć, że wszystko jest sakralne, to tyle, co powiedzieć, że nie nie jest sakralne”¹⁶². Jego zdaniem siła *sacrum* w kulturze zachodniej polegała w przeszłości na naznaczeniu nim wszystkich dziedzin życia: narodzin i śmierci, małżeństwa, wojny, pracy, sztuki, zbrodni i kary¹⁶³. Usunięcie elementu *sacrum* z kultury oznacza dla niego negację sensu zarówno jej samej, jak i człowieka, prowadzi do szaleństwa, rozpacz i wybuchu przemocy¹⁶⁴. Kołakowski oparł się tutaj na słowach klasyka kapitalistycznej kultury mieszczańskiej D. Bella, który ostrzegwał, że „jeśli te dwa obszary [*sacrum* i *profanum* — J.S.] nie są od siebie oddzielone, a *sacrum* ulega zniszczeniu, wówczas pozostają nam nasze żądze i interesy niszczące sferę moralności, w której żyje ludzkość”¹⁶⁵.

Tutaj za Eliadem warto przypomnieć, że słowo *sacrum* nie musi wiązać się z potocznie rozumianą religijnością, ani z boskością: „*Sacrum* nie implikuje wiary w Boga, w bogów, czy w duchy. *Sacrum* to (...), doświadczenie tego, co realne, doświadczenie źródła świadomości istnienia w świecie”¹⁶⁶. Według niego „prawdziwym problemem (...) jest odszyfrowanie obecności *sacrum* w zdesakralizowanym świecie”¹⁶⁷. Może ono więc oznaczać ‘świeckie *sacrum*’ Grotowskiego, o którym wspomniał Victor Turner¹⁶⁸. Ponieważ człowiek współczesny żyje w *sacrofanum*, sakralizacja i sekularyzacja wzajemnie się przenikają, stanowiąc dwa aspekty jednej rzeczywistości. Zdaniem Bouillarda: „*sacrum* jest elementem *profanum*”¹⁶⁹. Życie i świat mają charakter dynamiczny, a nie statyczny, dlatego również cechą *sacrum* jest nieustanna wędrówka jego elementów składowych:

¹⁶¹ Tamże, s. 145–146.

¹⁶² Tamże, s. 144.

¹⁶³ Tamże, s. 146–147. Średniowieczne chrześcijaństwo miało więc charakter totalny. Kołakowski, przeciwnik wszelkich współczesnych totalizmów, ukazuje się jako jego zwolennik: „Porządek sakralny (...) utwierdzał i stabilizował (...) strukturę społeczeństwa (...) a więc z konieczności także jego niesprawiedliwości, jego przywileje, jego utrwalone narzędzia opresji” (tamże, s. 147).

¹⁶⁴ Tamże, s. 151–153. Z krytyką Kołakowskiego nie zgadza się R. Rorty. Jego zdaniem Kołakowski wprawdzie pisze, że utrata religijnych korzeni kultury europejskiej prowadzi do destrukcji wartości, „ale nie pokazuje tego” (*Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej: Rozmowa z Richardem Rortym*, w: B. Wildstein, *Profile wieku*, Politeja, Warszawa 2000, s. 155).

¹⁶⁵ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 207.

¹⁶⁶ M. Eliade, *Próba labiryntu: Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, Sen, Warszawa 1992, s. 166.

¹⁶⁷ Tamże, s. 149.

¹⁶⁸ V. Turner, *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, „Dialog”, 1988, nr 9, s. 111.

¹⁶⁹ H. Bouillard, *Le categorie de sacré dans la science des religions*, Paris 1974, cyt. w: Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 81.

„Niektóre przedmioty, wcześniej święte, dostają się do sfery *profanum*, natomiast rzeczy wcześniej świeckie zostają uświęcone”¹⁷⁰. Grzegorz Kubiński mówi o „odwróconej sakralizacji”, stwierdza, że „*sacrum* nie istnieje już obiektywnie”, ponieważ człowiek zaczął sakralizować i nadawać moc swoim własnym wytworom¹⁷¹. Już Durkheim zauważył, że „sakralność jest w pewnym stopniu przejściowa”¹⁷², ponieważ jej korzenie tkwią w emocjonalizmie¹⁷³. W starożytności i średniowieczu ludzie wrywali sobie z rąk relikwie¹⁷⁴, wspólnie za repozytorium *mana* i nosiciele *sacrum* uważa się towary konsumpcyjne¹⁷⁵. Zwykli ludzie wyniesieni na szczyty przez wydarzenia historyczne stają się elementem *sacrum*, zaś gwałtowne wydarzenia (takie jak rewolucje) sprowadzają symbole religijne do poziomu *profanum*. Źródło tego tkwi w sakralności władzy i państwa, ale także narodu¹⁷⁶. Skoro — jak głosi W. Pawluczuk — *sacrum*, transcendencji i religii doświadcza się w codzienności¹⁷⁷, oznacza to, że „*sacrum* może manifestować się wszędzie i w każdym”¹⁷⁸. Kafkowskie *sacrum* może się ujawnić „za okienkami Kas, w labiryntach Biur, w Zakazach i miejscach, gdzie wstęp jest wzbroniony (...). Wierzymy, że te elementy naszego środowiska są przejrzyste: one jednak są matowe, ich Materią jest *Sacrum*”¹⁷⁹.

Zdaniem Petera Bergera, przeciwstawieniem *sacrum* nie jest *profanum*, lecz chaos. Człowiek utrzymuje związki z religią i jej świętym kosmosem dlatego, iż przeraża go widmo pochłonięcia przez chaos¹⁸⁰, tożsame z popadnięciem

¹⁷⁰ J. Audinet, *Religia, miejsce pojawienia się odmienności*, w: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002, t. 2, s. 2055.

¹⁷¹ G. Kubiński, *Nadprzyrodzone*, w: E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004, s. 41.

¹⁷² É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 306.

¹⁷³ „Sakralność (...) to w rzeczywistości szczególnie rodzaj emocji” (tamże, s. 311).

¹⁷⁴ Wierzyli bowiem — jak pisał św. Grzegorz z Nazjanzu — że w ciele męczennika, nawet po jego śmierci, znajduje się cudowna moc, „siła świętości”, która może przejść na innych (J. Keller, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w chrześcijaństwie*, w: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Iskry, Warszawa 1978, s. 412). Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 285.

¹⁷⁵ Podczas wyprzedaży ogłoszonej przez sieć sklepów „Media-Markt” 9 I 2004 roku w kilku polskich miastach ludzie wrywali sobie z rąk towary i demolowali wyposażenie sklepów. Dochodziło też do grabieży. Aby zaprowadzić porządek, wezwano policję. To samo zjawisko, nazwane (w „Panoramie” w TVP 2 o 16.00) „istnym szaleństwem”, powtórzyło się 30 III 2004 roku w jednym z nowo otwartych w Warszawie hipermarketów. Tym razem obyło się bez rannych.

¹⁷⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 205–206.

¹⁷⁷ W. Pawluczuk, *Sposób bycia jako rodzaj wiary*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1990, s. 121. Por. J. Sieradzan, *Mistyka w twórczości Włodzimierza Pawluczuka*, w: I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004, s. 71–78.

¹⁷⁸ H. Romanowska-Lakomy, *Fenomenologia ludzkiej świętości: O sakralnych możliwościach człowieka*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA, Warszawa 2003, s. 152.

¹⁷⁹ A. Moles, E. Rohmer, *Labyrinthes du vécu. L'espace: matière d'actions*, Méridiens, Paris 1982, s. 32, cyt. w: J.J. Pawlik, *Sacrum ponowoczesności*, w: Z. Kunicki (red.), *Czy sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot — interpretacje — deformacje)*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2000, s. 81.

¹⁸⁰ P.L. Berger, *Święty baldachim*, s. 58–59.

w szaleństwo¹⁸¹. Jednak zdaniem Jamesa Joyce'a nie żyjemy już w kosmosie, ale w „chaosmosie”¹⁸². Niklas Luhmann pisze o *sacrum* jako „rezultacie procesu szyfrowania, dzięki któremu to, co nieokreślone, zostaje przekształcone w to, co określone, bądź w to, co określane”¹⁸³. Wspólprzeżywanie tego systemu szyfrów, nie będących symbolami, znakami, alegoriami ani pojęciami — to religia¹⁸⁴.

D. Hervieu-Léger nazywa *sacrum* „nowoczesnym”, „rozproszonym”, „nieformalnym”¹⁸⁵, albo — za V. Turnerem — ‘świeckim’¹⁸⁶. Jej zdaniem *sacrum*, niegdyś monopolizowane przez religie, które nazywa historycznymi¹⁸⁷, wykroczyło nawet poza nowe ruchy religijne i obecnie „odsyla do specyficznej rzeczywistości, nie wyczerpującej się w żadnej ze społecznych form, jakie mogła przybrać”¹⁸⁸. Jak się wydaje, religia jest dla niej nieodłącznie związana z instytucją; przy jej braku zaś mówi wyłącznie o *sacrum*¹⁸⁹. Jej sprzeciw budzi to, że *sacrum* stało się łatwe do nabycia. Jest teraz jednym z wielu towarów dostępnych w magazynie symboli kultury, ponieważ „nie wymaga (...) pośrednictwa żadnej instytucji, religijnej czy publicznej”¹⁹⁰. Dlatego oddziela ona *sacrum* od religii, a sakralność od religijności¹⁹¹. Czyni to poprzez odwołanie się do poglądów R. Fenna, który podkreślił, że sprawa definicji pojęć religii i *sacrum* jest konsekwencją walki o legitymizację struktur władzy¹⁹². Autorka, która niechętnie uznawała zasadność rozważań L. Voyé, podsumowanych stwierdzeniem, „iż *sacrum* nie łączy się z definicjami, jakie podają religie historyczne, a szczególnie katolicyzm”¹⁹³, tym niemniej stwierdziła, że „doświadczenie *sacrum* może pod pewnymi warunkami świadczyć nie tyle o ‘powrocie’¹⁹⁴, ile o końcu religii”, ponieważ „*sacrum* i religia odsyłają do dwóch różnych typów doświadczenia”¹⁹⁵.

¹⁸¹ Tamże, s. 73.

¹⁸² J. Joyce, *Finnegans Wake*, Faber & Faber, London 1939, s. 118.

¹⁸³ N. Luhmann, *Funkcja religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1998, s. 35.

¹⁸⁴ Tamże, s. 35–36.

¹⁸⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 73.

¹⁸⁶ Tamże, s. 79.

¹⁸⁷ Religie historyczne wiążą się z przynależnością do określonej „linii wyznaniowej” (tamże, s. 119), co, w jej przekonaniu, oznacza wierność wierze ojców (s. 118). Tylko te religie uznaje za religie *sensu stricto*, ponieważ jedynie one są związane z pamięcią (s. 66). Na temat judaizmu jako religii historycznej zob. np. P.L. Berger, *Święty baldachim*, s. 163–164.

¹⁸⁸ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 74.

¹⁸⁹ Tamże, s. 96. Powołała się m.in. na poglądy P. Bourdieu, dla którego granica między *sacrum* a *profanum* przebiega między klerem a laikami (*Genèse et structure du champ religieux*, 1971, cyt. za D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 155).

¹⁹⁰ Tamże, s. 61.

¹⁹¹ Tamże, s. 75.

¹⁹² R. Fenn, *Toward a Theory of Secularization*, cyt. w: D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 75.

¹⁹³ L. Voyé, *L'Incontournable Facteur religieux, ou du sacré originaire*, 1991, cyt. tamże, s. 76.

¹⁹⁴ Według Daniela Bella (1977) powrót *sacrum* przejawia się na trzech płaszczyznach: religii moralizatorskiej typu fundamentalistycznego, religii jako uświadomienia sobie transcencji, oraz religijności mityczno-mistycznej (*Powrót sacrum*, „Aneks”, 1983, nr 29/30, s. 63–65; przedruk w: „Znak”, nr 346, wrzesień 1983, s. 1387–1389). Zdaniem Krzysztofa Dorosza o powrocie *sacrum* świadczy „Trwałość świeckich mitologii” (*Ziemia jałowa i poszukiwanie Graala*, „Aneks”, 1983, nr 29/30, s. 130).

¹⁹⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 93.

Sacrum zaś można przeżywać na sposób świecki, co ma miejsce zawsze wtedy, kiedy „wiąże się z doświadczeniem przewyższającej istoty/mocy”¹⁹⁶. Jak pisze: „w nowoczesnych społeczeństwach indywidualne i zbiorowe doświadczenie, określane jako ‘doświadczenie *sacrum*’, może powstawać poza wszelką ‘religią’. Można by — w zamian — rozwinąć myśl, zgodnie z którą ta ‘autonomizacja’ doświadczenia *sacrum* w stosunku do sfery religii stała się możliwa jedynie dlatego, że religie historyczne — włączone na Zachodzie w proces rozwoju racjonalizacji — same stopniowo odłączyły się od ‘świętych kosmizacji’, z którymi religia utożsamiała się we wszechświecie tradycyjnym”¹⁹⁷. Z kolei Luc Ferry uważa, że postęp naukowy nie tyle unicestwił, ile wzmocnił poczucie *sacrum*: „Świętość została przemieszczona do wnętrza człowieka, niejako wcielona w jednostkę ludzką”¹⁹⁸. J. Krasnowolski uznał nawet, że „tylko ona (= nauka) może zapełnić przestrzeń opuszczoną przez *sacrum* i mit”, chociaż, jak sam zauważył, na przeszkodzie temu staje jej ekskluzywizm i ezoteryzm¹⁹⁹.

Mając powyższe na względzie, nic nie stoi na przeszkodzie, by współcześnie Bóg (bądź inny przedstawiciel *sacrum*), który kiedyś pojawiał się w naturze — błysku piorunów, na szczycie góry, na pustyni, w jaskini, w lesie, w palącym się krzewie itp. — teraz objawił się²⁰⁰ np. w telewizji i powołał widza na założyciela nowej religii²⁰¹. O wiążących się z tym niebezpieczeństwach pisał — powołując się na analizę N. Postmana²⁰² — M. Mrozowski: „Telewizyjny obraz desakralizuje bowiem przestrzeń i aktorów religijnej ceremonii, przekształcając ją w widowisko rozrywkowe”. W telewizji „aktorem pierwszoplanowym jest Kapłan (persona), aktorem drugoplanowym jest klaszczący, skandujący i śpiewający tłum (chór), a Bóg jest dopiero aktorem trzecioplanowym, o ile w ogóle jest jeszcze dla Niego miejsce w tym spektaklu. Dominacja obrazu nad słowem sprawia, że widowiskowość zabija tu wszelką transcendentność, a ekscytacja wyklucza medytację”²⁰³.

¹⁹⁶ Tamże, s. 149.

¹⁹⁷ Tamże, s. 151.

¹⁹⁸ L. Ferry, *Człowiek–Bóg czyli o sensie życia*, PIW, Warszawa 1998, s. 123.

¹⁹⁹ J. Krasnowolski, *Sport współczesny a proces desakralizacji*, w: Z. Krawczyk (red.), *Sport w społeczeństwie współczesnym*, PWN, Warszawa 1973, s. 93.

²⁰⁰ Zdaniem W. Burkerta: „boga nie można skonstruować w celu wypełnienia luki; musi się go poznać, on musi się objawić” (*Greek Religion*, s. 218). To samo dotyczy rytuału: „Rytuału nie można wytworzyć w sposób sztuczny; tym bardziej dotyczy to jego transcendentalnej orientacji, której dłużej nie spowijają przesady i tajemnice” (*Homo Necans*, s. 297). Sztucznie nie da się wykreować także przekonania o istnieniu pokolenia, co pokazały nieudane próby stworzenia dla celów merkantylnych „generation X” czy ‘pokolenia frugowców’ (B. Fatyga, *Dzicy z naszej ulicy: Antropologia kultury młodzieżowej*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1999, s. 130).

²⁰¹ Jak np. w amerykańskiej komedii „Pogoń za milionami”, kilkakrotnie emitowanej w listopadzie 2003 w TV „Puls” i w październiku 2004 w TV4. W filmie Bóg wygląda jak model reklamujący nową rakietę tenisową. Pojawia się w stroju do gry w tenisa i mówi do telewizza, swego proroka: „Objawienie w płonącym krzewie wyszły z mody. Muszę walczyć o oglądalność”.

²⁰² Por. N. Postman, *Zabawić się na śmierć: Dyskurs publiczny w epoce show–businessu*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza SA”, Warszawa 2002, s. 170–176.

²⁰³ M. Mrozowski, *Wstęp do wydania polskiego*, w: N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, s. 13–14.

W związku ze zmianami, jakie zaszły w ostatnich latach w ludzkiej świadomości, rozmaici badacze²⁰⁴ odnajdują *sacrum*: w laickich rytuałach masowych, takich jak religie polityczne (od kultu Rozumu rewolucji francuskiej do wzbudzających entuzjazm mas „religiach” nazizmu i stalinizmu), w sporcie²⁰⁵, w reklamie, w fotografii, w zjawisku UFO, w telewizyjnych serialach i operach mydlanych, w filmie, w helisie DNA, w ćwiczeniach cielesnych (*bodybuildingu* aerobiku), w rock’and’rollu, w tańcu dyskotekowym, w *rave-parties*, w internetowej cyberprzestrzeni, w fabularnych grach komputerowych, w striptizie, ogólnie: w technologii i we współczesnym świecie zachodnim, a zwłaszcza w sieciach handlowych. *Sacrum* nieustannie zmienia swoje oblicze, gdyż — jak wszystko w świecie — jest nietrwale.

Jacek Sieradzan

SACRUM AND PROFANUM OR SACROFANUM? CHANGES IN THE UNDERSTANDING OF SACRUM IN THE MODERN WORLD

(Summary)

The article analyses the problems of *sacrum* as discussed by a few modern scholars — Walter Burkert, René Girard and Hyam Maccoby, who link the reflection on religions (mainly Old Greek, Judaism and Christianity) to the data from anthropological and ethnological studies. The text also relates on the discussion of the interrelation between *sacrum* and *profanum* as analysed by classical scholars, and promotes the concept of *sacrofanum*, which is the modern reference to the questions discussed in the article. When looking for the sources of the concept of *sacrum* the author makes references to the study on primacy. The text also touches upon the relations between the experience of *sacrum* and madness. In the modern world the border between *sacrum* and *profanum* is liminal, while man lives in *sacrofanum* where everything is (or can be) a sacral element.

²⁰⁴ W tym miejscu pomijam źródła, które uwzględnię w osobnym artykule na ten temat.

²⁰⁵ Por. J. Sieradzan, *Sport między sacrum a szaleństwem*, w: Z. Dziubiński (red.), *Edukacja poprzez sport*, Salezjańska Organizacja Sportowa, Warszawa 2004, s. 112–142.