

Słowa kluczowe: *sacrum*, cykliczna koncepcja czasu, Numinosum, *mythos*, *logos*

Keywords: Sacrum, Cyclical Concept of Time, Numinosum, *Mythos*, *Logos*

Ks. Piotr Kaczmarek

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

CZŁOWIEK WOBEC SACRUM, CZYLI PRÓBY POSZUKIWANIA DROGI DO TRANSCENDENCJI

Relacja człowieka do *sacrum* znajduje się wśród istotnych zagadnień dotyczących tożsamości bytu ludzkiego. Człowiek może bowiem łatwiej określić, kim jest, jaki jest sens jego życia i ku czemu zmierza, jeśli znajdzie jakiś punkt osobowego odniesienia, kogoś, kto pomoże mu spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz. Niewątpliwie próba takiego spojrzenia na siebie może dokonać się w relacji z Absolutem. Już kultury pierwotne miały swoje wyobrażenia bóstw, na których skupiały się duchowe i społeczne potrzeby ówczesnych ludzi. W poniższym artykule chcemy przyjrzeć się różnym aspektom relacji człowieka do rzeczywistości *sacrum*, czyli tej przestrzeni, w której byt ludzki może spotkać Absolut. Zatrzymamy się przy zagadnieniach świętej przestrzeni i czasu, a także spróbujemy określić, w jaki sposób człowiek poznaje Absolut i jaką drogą stara się do Niego dotrzeć. Odwołamy się również do wizji chrześcijańskiej, która pomost między Bogiem a człowiekiem chce budować na miłości.

CZŁOWIEK WOBEC NUMINOSUM

Według hipotez przyrodniczo-gnozeologicznych pochodzenia religii (Olszewski, 1988, s. 25-29)¹, człowiek pierwotny opierał swoje przeżycie religijne na strachu wobec sił przyrody, których nie rozumiał i które go przerażały. Racja istnienia jego wyobrażeń dotyczących bóstwa wywodziła się zatem z ignorancji i prymitywizmu w postrzeganiu świata. Pierwotny człowiek mógł się bać gwałtownych zjawisk atmosferycznych, różnorodnych kataklizmów, a także dzikiej przyrody, która mu na co dzień zagrażała. Głównym motywem przeżycia religijnego byłby w tym przypadku strach przed tym, co przekracza człowieka, co jest od niego silniejsze i niezależne. Jak uważa M. Rusiecki, słabość tej teorii leży w tym, że „pomieszano okazję z przyczyną” (2000, s. 73). A to znaczy, że przeżywanie dramatu egzystencjalnego przez człowieka, doświadczanie kruchości i słabości jego żywota, czy doświadczenie cierpienia, może stać się dla niego samego bardziej okazją do otwarcia na Absolut i przywrócenia przerwanej więzi z Bogiem niż przyczynkiem do tworzenia obrazu Boga opartego jedynie na własnych wyobrażeniach.

Lęk bowiem, jaki może rodzić się wobec Boga, nie jest zwykłym strachem przed niebezpieczeństwem, strachem, jakiego człowiek wielokrotnie doznaje w rozmaitych sytuacjach zagrożenia życia lub zdrowia. Jak tłumaczy C. S. Lewis, odwołując się do teorii prezentowanej przez Rudolpha Otto, człowiek w obliczu przekraczającej go rzeczywistości przeżywa coś więcej niż zwykły strach fizyczny, chodzi raczej o „bojaźń, grozę, zdumienie, ukorzenie się”, a to z kolei sprowadza całość ludzkich przeżyć do tzw. doświadczenia numinotycznego (Lewis, 2010, s. 14)². Strach mobilizuje człowieka do obrony, niekiedy nakazuje mu ukryć się albo uciekać. Bojaźń natomiast wyznacza właściwy dystans wobec Absolutu, skłania do adoracji i kontemplacji, rozbudza głód poznania, jest zaproszeniem do przekraczania siebie, do wyjścia z własnej immanencji i otwarcia się na transcendencję. Co ważne, wraz z rozwojem wiedzy oraz postępem w zakresie cywilizacyjno-technicznym, odczucie wobec Numinosum, czyli Absolutu, nie znika z horyzontu ludzkich przeżyć, a to dlatego, że „groza i bojaźń leżą w innym wymiarze niż strach. Należą one do natury interpretacji, jaką człowiek daje wszechświatowi, lub wrażenia, jakie z niego odbiera” (tamże, s. 18). Kiedy piewcy materializmu widzą źródło ludzkiej bojaźni wobec Absolutu

1 Przedstawicielami takich teorii byli m.in. D. Hume, T. Hobbes, F. Nietzsche, a także filozofowie nurtu marksistowskiego. Jeszcze mocniej akcentowali ludzki strach i lęk jako źródło religijności człowieka zwolennicy psychoanalitycznej teorii religii, jak choćby Z. Freud.

2 Angielski myśliciel podaje kilka cytatów z literatury, w których autorzy próbowali opisać owe doświadczenie numinotyczne. Wymienia fragmenty dzieł: Owidiusza, Wergiliusza, W. Szekspira, K. Grahame'a i T. Malory'ego.

w pewnego rodzaju „niedorozwoju” człowieka i jego prymitywnym postrzeganiu sił przyrody, to zwolennicy religijnej orientacji powiedzą, że doświadczenie numinotyczne, zrodzone ze wspomnianej bojaźni, nie zatrzymuje człowieka na prostym odniesieniu do sił otaczającej go fizycznej rzeczywistości, ale „stanowi doświadczenie czegoś nadprzyrodzonego, czemu słusznie można by nadać miano Objawienia” (tamże, s. 19).

Czy zatem owe doświadczenie nadprzyrodzoności leży w naturze człowieka, czy raczej jest transcendentnym darem przeznaczonym jedynie dla małej grupy wybranych? Z. J. Zdybicka, powołując się na wspomnianego Rudolpha Otto, wskazuje na szczególny zmysł (zmysł numinotyczny), który pozwala człowiekowi przyjąć „uderzenie” tej zewnętrznej siły, która jest całkowicie inna niż otaczająca go rzeczywistość (Zdybicka, 2000, s. 57–58). Analizując przeżycie religijne człowieka, można powiedzieć, że ma ono swoje fazy. Inicjatorem jest Numinosum, zaś człowiek, który początkowo przyjmuje w sposób bierny docierające do niego treści i doznania, w pewnym momencie aktywuje swe władze wolitywno-emocjonalne i stara się odpowiedzieć na przekaz, z jakim się spotkał. W tym momencie następuje afirmacja Numinosum i chęć wejścia z Nim w relację osobową. Celem takiej relacji jest oczyszczenie się i zjednoczenie z Absolutem, a drogą do tego celu jest praktykowanie cnót: wiary, nadziei i tej najdoskonalszej – cnoty miłości. Teologia chrześcijańska doda jeszcze, że cały ten proces przeżycia religijnego wsparty jest łaską daną przez Boga, która wzmacnia ludzką wolę. Można więc powiedzieć, że człowiek ma w sobie pewną naturalną skłonność wchodzenia w sferę *sacrum*, zmysł, który pomaga mu otwierać się na Absolut. A zatem, paradoksalnie, czymś przyrodzonym jest doświadczenie nadprzyrodzoności. Drogą do tej nadprzyrodzoności, do Absolutu czy Numinosum, jest miłość a nie strach, jak uważają zwolennicy hipotez przyrodniczo-gnozeologicznych pochodzenia religii. Jak podsumowuje M. Rusiecki: „Religia nie polega na strachu, lecz na miłości, która jest naczelną zasadą życia religijnego” (2000, s. 73).

OTWARCIE CZŁOWIEKA NA SACRUM

Człowiek, jako *homo religiosus*, kieruje się w sposób naturalny ku sferze *sacrum*. W ten sposób przyjmuje, że w rzeczywistość jego egzystencji wpisana jest przestrzeń świętości, przestrzeń oddana całkowicie Numinosum. Człowiek, jako istota wyprostowana, ma zupełnie inny sposób orientacji w przestrzeni niż pozostałe naczelne – postawa pionowa sprawia, że istnieje on i funkcjonuje w wymiarze horyzontalno-wertykalnym (Eliade, 1988, s. 4). Ta świadomość wielowymiarowości sprawiła, że człowiek starał się nadać sferze *sacrum*

kontekst przestrzenny. W tym właśnie fakcie znalazło uzasadnienie budowanie świątyń, w których miała być oddawana cześć różnym bóstwom. Świątynia wyznaczała świętą przestrzeń, sferę *sacrum*. W kulturze starożytnej świątynie były poświęcone bóstwom. Do świątyń się nie wchodziło, o czym przypominała ich majestatyczna architektura – bogate zdobienia, ornamentykę czy okazałą kolumnadę umieszczano na zewnętrznej części budynku, tak było w starożytnej Grecji czy Rzymie.

Religia biblijnego Izraela organizowała swój kult w miejscu *sacrum* związanym ze świątynią jerozolimską. Świątynia jerozolimska, którą znamy jedynie z opisu, miała podobny układ architektoniczny, jak inne świątynie tamtego kręgu kulturowego. Także do niej zwykły lud nie miał wstępu. Cała przestrzeń tej budowli miała odwzorowywać rzeczywistość Boga – w centralnym miejscu, do którego wstęp miał jedynie arcykapłan, znajdowało się Święte Świętych symbolizujące obecność Boga. Najbliżej wokół sanktuarium gromadził się lud Izraela, natomiast poza narodem wybranym, w specjalnie wydzielonej przestrzeni mogli przebywać poganie. Przekroczenie którejkolwiek z granic przez osobę nieuprawnioną wiązało się z poważnymi sankcjami. Szczególna rola narodu wybranego wiązała się ze zobowiązaniem, które zostało zapisane w Księdze Wyjścia: „Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się. Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty” (Wj 11, 44). Świętość w tym znaczeniu nie miała charakteru moralnego, ale nawiązywała do teologicznej koncepcji rozumienia przestrzeni zorientowanej na *sacrum* i *profanum*. Biblijny Izrael dzielił świat na sferę *kadosz* – oznaczającą świętość Boga, sferę *tahor*, przeznaczoną do codziennego życia człowieka oraz sferę *tame*, która była rozumiana jako przestrzeń zła i grzechu. Jeśli ktoś przekroczyłby którąś z tych przestrzeni, siłą rzeczy zaciągał nieczystość rytualną. W ten sposób biblijny Izrael mówił o sobie jako o narodzie świętym, to znaczy oddzielnym od innych społeczności, mającym własne prawa i zwyczaje. *Sacrum* zatem w tym kontekście rozszerza swoje znaczenie. Łączy się już nie tylko z miejscem, ale również z konkretnym ludem. Takie rozumienie *sacrum* pomogło Izraelitom kontynuować swoją duchową wędrówkę także po wygnaniu i zburzeniu świątyni, kiedy to lud wybrany nie mógł już sprawować kultu w dawnym miejscu. Prorocy i przywódcy religijni rozwinęli wtedy praktykę liturgii synagogałnej, która przeorientowała religię biblijnego Izraela z religii miejsca na religię czasu, koncentrując się na odczytywaniu i komentowaniu swoich świętych tekstów.

Chrześcijaństwo uczyniło jeszcze jeden krok naprzód. Orędzie Jezusa Chrystusa utrwaliło w Jego wyznawcach prawdę, że każdy człowiek ze względu na swoją niezwykłą godność, a przede wszystkim zbawczy wymiar ofiary krzyża Syna Bożego, jest świątynią Ducha Świętego. A zatem miejscem spotkania między

Bogiem a człowiekiem może stać się ludzkie serce³. To dlatego chrześcijanie „weszli” do świątyni. Jezus Chrystus bowiem sprawił, że owa „inność” Boga mogła stać się bardziej dostępna. Wcześniej obrazem tego oddzielenia był mur w świątyni jerozolimskiej, znajdujący się między dziedzińcem pogan a przestrzenią dostępną dla narodu wybranego. Jezus przełamał tę barierę. Dlatego św. Paweł mógł napisać o Jezusie Chrystusie, że: „Obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość” (Ef 2, 14).

Ornamentyka pierwszych świątyń chrześcijańskich koncentrowała się na ich wnętrzu, nadając architekturze sakralnej inny model niż zawarty wcześniej w świątyniach pogańskich. Odtąd świątynią może się stać wnętrze osoby otwartej na Boga, która przez oddanie się Bogu, stara się uświęcać swoje życie i powiększać sferę *sacrum* w codzienności. Do dopełnienia tej prawdy ważne jest jednak spełnienie podstawowego warunku. Ciało człowieka o tyle może stać się świątynią Ducha Świętego, o ile dusza ludzka pozostaje w łączności z Jezusem Chrystusem, który po zburzeniu świątyni jerozolimskiej, stał się „Nową świątynią” w znaku swojego krzyża i zmartwychwstania. Dlatego, jak twierdzi J. Ratzinger: „Kult chrześcijański postrzega zburzenie świątyni jerozolimskiej jako wydarzenie ostateczne i teologicznie konieczne. Jej miejsce zajęła uniwersalna świątynia zmartwychwstałego Chrystusa, którego ramiona rozciągnięte na krzyżu otwarte są na świat, by wszystkich objąć wieczną miłością” (2002, s. 45). Oto nowa przestrzeń *sacrum*, której heroldem stało się chrześcijaństwo.

CZAS JAKO WYMIAR DOŚWIADCZANIA *SACRUM*

Wraz z odkryciem rolnictwa, człowiek późnego paleolitu zaczął zmieniać swój rytm życia i nawyki żywieniowe. Wcześniej za zdobywanie pokarmu, jako myśliwy, odpowiadał mężczyzna, teraz główna odpowiedzialność spadła na kobietę. Przewartościowaniu uległo również odniesienie się człowieka do świata przyrody; religijna relacja wobec świata zwierzęcego została zastąpiona przez „mistyczną solidarność człowieka i roślin” (Eliade, 1988, s. 29). Coraz większego znaczenia sakralnego nabierał symbol „Matki Ziemi”, która we właściwym dla siebie cyklu płodności rodzi swoje dzieci i zapewnia im pożywienie.

Rozwój rolnictwa i coraz lepsze poznanie świata roślinnego, łączyło się

3 Jak pisze św. Paweł: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1Kor 3, 16-17). I dalej: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1Kor 6, 19-20).

z odkryciem cykliczności świata przyrody, która naprzemiennie ginie i rodzi się na nowo, umiera i znów się odnawia. To doświadczenie znalazło odbicie w dawnych wierzeniach i nowym rozumieniu czasu. Czas zostaje umieszczony na okręgu ciągle powracających tych samych wydarzeń. Wejście człowieka w rytm „koła czasu” pozwala mu żyć w „cyklu kosmicznym” i oczyszczać się, podobnie jak ma to miejsce w świecie przyrody, która cyklicznie umiera i odradza. Tego typu koncepcje znalazły odwzorowanie w doktrynie wędrówki dusz charakterystycznej dla religii Dalekiego Wschodu. W takim ujęciu czasu, według religii hinduistycznych, człowiek wkracza w cykle temporalne przez reinkarnację, czyli ponowne wcielenie się, które jest regulowane przez prawo karmana. Buddyzm będzie natomiast mówił o *dharma-cakra* – „kole nauki”, które cyklicznie jest poruszane przez wybitne jednostki, spośród których pierwszą był Budda. Konfucjonizm także zna cykle powtarzalności regulowane przez dwa przeciwne sobie pierwiastki: *jang* i *jin*.

Idee, które były rozwijane dla Dalekim Wschodzie, nie pozostały bez wpływu na kulturę starożytnej Grecji. Helleńska mitologia i ceremonie odwzorowywały cykle odnowy natury, dążąc w ten sposób do duchowego oczyszczenia człowieka. Bardzo wyraźnie tego typu koncepcje dostrzegalne były w tzw. rytuałach dionizyjskich.

Zupełnie inną koncepcję czasu świętego miał biblijny Izrael. Naród wybrany wzrastał w głębokim przekonaniu, że Bóg wkroczył w jego historię przez wydarzenie Eksodusu. Był to historyczny fakt, który objawił Bożą moc, albowiem Izraelici opuszczali Egipt – swój dom niewoli – w asyście wielkich znaków i spektakularnych cudów. Dlatego wiara biblijnego Izraela, jak napisze W. Chrostowski, „miała charakter historyczny, osadzony w dziejach, a nie kosmiczny, jak religie pogańskie” (2007, s. 207). W ten sposób czas cykliczny zostaje przedstawiony na linearny, który ma prowadzić do spełnienia się stworzenia w Bogu. Ludy ościenne przez cykliczne przywoływanie mitu, chciały wejść w czas i przestrzeń *sacrum* swoich bóstw, natomiast w przypadku biblijnego Izraela to Bóg postanowił wkroczyć w historię i czas człowieka (Kunzler, 1999, s. 107)⁴. Czas sakralny, to czas, w którym Bóg zbliża się do człowieka, a człowiek może zbliżać się do Boga, czyli zbliżać się do celu, do którego zmierza, jak naród wybrany wędrował do Ziemi Obiecanej, podążając za swoim Bogiem.

4 M. Kunzler ujął to w następujący sposób: „Linearne pojmowanie czasu jako czasu zbawienia wyróżnia Izraela spośród ludów ościennych, które cechuje cykliczno-mistyczne rozumienie czasu. Izrael sprawuje swój kult jako spotkanie z Bogiem, który wszedł w historyczną relację z Abrahamem i Jakubem. Nie brakuje więc tu również wymiaru historycznego. Pogańskie rytuały starały się natomiast uciec za pomocą określonych obrzędów od niepewnej historii i w jakiś sposób zakotwiczyć swoją pewność w mitycznych czasach swoich bogów”.

W teologii chrześcijańskiej zarówno kosmiczny, jak i historyczny wymiar czasu znajduje swoją rację bytu. Joseph Ratzinger twierdzi bowiem, że nie można obu tych perspektyw przeciwstawiać sobie czy wręcz wykluczać którąś z nich. Gdybyśmy zdecydowali się na jakiś arbitralny wybór i odrzucili wymiar kosmiczny lub dziejowy rozumienia czasu, z jednej strony zawężalibyśmy pierwiastek historyczności obecny w religiach naturalnych, a z drugiej, zamykalibyśmy się na prawdę o chrześcijańskim Bogu Stworzycielu, do którego należy cały wszechświat (Ratzinger, 2002, s. 24)⁵. Fakt wcielenia Syna Bożego nadał nowe znaczenie rozumieniu czasu świętego. Jak stwierdza Ratzinger: „Sam Chrystus jest pomostem między czasem a wiecznością” (tamże, s. 84). A zatem Jezus wiąże w sobie to, co doczesne, i wieczne, to, co umiera, z tym, co nie ginie, to, co powtarzalne, z tym, co wreszcie musi znaleźć swój kres. Jezus, mówiąc o sobie, że jest drogą (por. J 14, 6), czyni siebie drogowskazem, który pozwala człowiekowi wyrwać się z monotoni wiecznych cykli powtarzalności i poprowadzić go do zwieńczenia, jakim jest święty i nieskończony czas przebywania z Bogiem w królestwie niebieskim w przestrzeni Boskiego *sacrum* (Kaczmarek, 2014b, s. 169–182). Jezus przez swoje zmartwychwstanie zamyka cykl ciągłych narodzin i śmierci, pokazując, że ostatecznie pokonał śmierć.

POZNANIE TYPU *MYTHOS* JAKO DROGA DO *SACRUM*

Skoro świadomość ludzka zdołała dostrzec granicę przebiegającą między *sacrum* a *profanum*, między tym, co święte, doskonałe, wieczne, a tym, co ułomne, grzeszne i przemijające, musiało pojawić się w człowieku pragnienie przekraczania tej granicy, tak by swą niedoskonałość „zanurzyć” w świętym czasie i przestrzeni Absolutu. Takie ukierunkowanie wynika z bojaźni i czci wobec Boga, a także z potrzeby oczyszczenia, powrotu do dawnej doskonałości, do pierwotnego stanu, gdy natura ludzka nie była jeszcze skażona. Pragnienie odkupienia, przeżycia duchowego *katharsis*, jest obecna w wielu religiach, a rozmaite wierzenia podtrzymywały i rozwijały różnego rodzaju intuicje i tęsknoty mesjańskie (Kaczmarek, 2013, s. 213–224; 2014a, s. 352–362).

Choć, jak się dość powszechnie przyjmuje, pojawienie się filozofii zdeprecjonowało mit jako próbę tłumaczenia i rozumienia rzeczywistości, to jednak przez długi czas poznanie mityczne stanowiło pomost między przestrzenią

5 Poparcie dla tezy o kosmicznym wymiarze chrześcijańskich celebracji możemy znaleźć także w innym miejscu: „[...] chrześcijańska liturgia jest liturgią kosmiczną, jest modleniem się i śpiewaniem razem ze wszystkim, co jest w niebie, na ziemi i pod ziemią” (Ratzinger, 2012, s. 437).

sacrum a *profanum*. Mit pozwalał na przeżycie wewnętrznej odnowy, pomagał komunikować się człowiekowi z rzeczywistością niedostępną jego racjonalnym drogą poznania. Poznanie mityczne było możliwe dzięki naturalnej wrażliwości na transcendencję, uruchamiało wewnętrzny radar, który pomagał zlokalizować *sacrum*. Przeżywając mit, człowiek pozwalał dojść do głosu transcendentnym siłom, które, jak wierzył, rządzą światem, a przynajmniej mają niemały wpływ na jego losy. Mit wyrывał człowieka z *profanum* i pozwalał mu łączyć się z *sacrum*.

Przeżycie mitu wiąże się z naturalnym sposobem poznania, które nazywamy poznaniem typu *mythos*. *Mythos* łączy się bardzo silnie ze sferą wyobraźniową i afektywną człowieka. Pozwala nadawać sens obrazom i symbolom, kieruje się intuicją, skojarzeniem, rozwija w człowieku zdolność do wczucia się. Ważnymi komponentami poznania typu *mythos* są doświadczenie osobiste i zaangażowanie emocjonalne, które pomagają rozwijać w człowieku relacje podmiotowości. Mit, przez swój symboliczny wymiar, działał na wyobraźnię, włączając człowieka w swoistą relację z Absolutem (czy z bóstwami, w zależności od rodzaju wierzeń).

Sfera *mythos* jest wciąż aktywna w człowieku, gdyż stanowi jego naturalną zdolność poznania. Choć mit spisany w różnych mitologiach, stanowi zasadniczo mit martwy, rozumiany jedynie jako archaizm i zabytek danej kultury, to ciągle obecne jest zjawisko tzw. mitu żywego, który generuje w ludzkim zachowaniu przeżycia quasi-mityczne. W mieście żywym odzywają się podobne pragnienia, jakie mogły towarzyszyć archaicznym ludom, które za pomocą mitu starały się przekraczać doczesność, przenosząc się tym samym ku przestrzeni misterium lub starając się wejść w świat fantazji. Obecnie tego typu zachowania, choć zakorzenione w naturalnej sferze poznania typu *mythos*, zasadniczo bazują na zdesakralizowanej wizji świata, czym różnią się od pierwotnego przeżycia mitu u dawnych ludów. Podstawowa różnica między mitem żywym, a mitem obecnym w pierwotnych społecznościach ludzkich jest taka, że ten pierwszy stanowi zasadniczo ucieczkę od rzeczywistości (Zagórska, 2008, s. 69–83)⁶, zaś ten drugi

6 Ciekawie rozwija ten temat prof. W. Zagórska, która wylicza kilka kryteriów zachowań quasi-mitycznych, które pozwalają zaklasyfikować dane zachowania do kategorii mitu żywego. Są to następujące komponenty:

1. Ucieczka od rzeczywistości (niechęć do codzienności, wyraźny dystans i lęk przed rzeczywistością, ucieczka od wymagań i absolutyzacja wolności). 2. Obecność w Czasie Wielkim (czas musi być wypełniony wielością bodźców, jak w filmie sensacyjnym, w którym bohater ciągle coś przeżywa, aktywność w wirtualnym świecie gier komputerowych). 3. Zaspokajanie „tęsknoty za rajem” (tęsknota za swobodą, ucieczka od tematu śmierci, chęć wyzwolenia się i wyrwania z ograniczeń doczesności). 4. Odniesienie do paradygmatu (gdy ludzie identyfikują się z bohaterami fikcyjnymi, które stają się dla nich wzorcem zachowań i postaw życiowych). 5. Przekraczanie *conditio humana* (aż po „ja” niemożliwe, przekraczanie się, zaspokajanie potrzeby bycia kimś innym, większym niż mogą być kiedykolwiek w świecie realnym). 6. Integracja z całością (szukanie grupy i łączenie się z określoną *communitas*).

pomagał głębiej w tę rzeczywistość wchodzić. Ludy pierwotne postrzegały świat jako cały przeniknięty *sacrum*, dlatego nigdzie nie musiały uciekać, towarzyszyła im świadomość stałej obecności Numinosum.

POZNANIE TYPU *LOGOS* A RZECZYWISTOŚĆ *SACRUM*

Początki filozofii datuje się na przełom VII i VI w. przed Chr. Pierwsi filozofowie, zanurzeni jeszcze mocno w myśleniu mitycznym, rozumieli świat jako jeden organizm, którego funkcjonowanie pragnęli wyjaśnić. To dlatego tychże myślicieli nazywano pierwotnie fizjologami, a pierwszą dziedziną ich badań była filozofia przyrody. Wychodząc z przekonania, że swoje poglądy i przyjęte prawdy na temat świata należy uzasadniać, rozwinęli oni zręby metodologii oparte na krytycyzmie i samokrytycyzmie. M. Heller twierdzi, że „są to dwa konieczne warunki filozoficznej uczciwości. Krytycyzm stwarza sytuację pytania, samokrytycyzm nie pozwala przyjąć byle jakiej odpowiedzi” (Heller, 2013, s. 11). Metoda filozoficzna pozwalała przyjąć pewien porządek badawczy systematycznie stosowany, ułożyć logarytm racjonalnego *ordo* (tamże, s. 12)⁷.

Pierwsi filozofowie starali się zatem w sposób racjonalny tłumaczyć świat, będąc mocno przekonani, że człowiek ma dostateczne narzędzia w swoich zmysłach i umyśle, by skutecznie penetrować rzeczywistość i odkrywać prawa, które nią rządzą. Ich zdaniem, nie należało odwoływać się do mitu, symboli i wyobrażeń, ale raczej oprzeć się na konkrecie i jednoznaczności. Aby podążać tym torem myślenia, filozofowie odeszli od poznania typu *mythos*, a zaczęli propagować poznanie typu *logos* (λόγος). *Logos* wiązał się z szukaniem sensu, z drogą racjonalności. Poznanie typu *logos* charakteryzuje się precyzją, definicją, ścisłością, rozumowaniem, wyjaśnianiem, porządkowaniem, szukaniem dystansu emocjonalnego, budowaniem relacji przedmiotowych.

Choć pierwsze rozwiązania, jakie podali filozofowie jońscy, były dość naiwne, to jednak szukali oni uzasadnienia rzeczywistości w niej samej, a nie odwoływali się już do mitu. Pionierem takiego podejścia był Tales, Grek z Miletu. Żyjąc w mieście portowym, przyglądał się swemu otoczeniu, obserwował przyrodę i doszedł do wniosku, że zasadą wszystkiego jest woda, bo ona daje życie. Kolejni myśliciele podawali inne definicje owej *arche* (ἀρχή), mówiąc, że jest bezkresem, ziemią, powietrzem, ogniem, liczbą.

Mogłoby się wydawać, że filozofia wyemancypuje człowieka ze sfery

⁷ Jak dodaje ks. Heller: „Metoda liczy się nie mniej niż wyniki, bo dobra metoda zawiera w sobie zapowiedź dalszych wyników. Niekiedy wynikiem może być nowa metoda”.

sacrum, że każe mu zapomnieć o świętej czasoprzestrzeni Absolutu, a skupi go na nim samym. Ale oto już Heraklit z Efezu był przekonany, że skoro człowiekiem rządzi *logos*, to i wszechświatem rządzi rozum. Pitagorejczycy twierdzili, że istnieją liczby boskie, a wszechświat jest kosmosem, czyli zawiera w sobie porządek, ład, harmonię, rozum. Anaksagoras z kolei był przekonany, że ruch świata jest dziełem ducha (νοῦς), który zapewne nie był rozumiany jako byt osobowy, ale jako byt, który jest poza i ponad przyrodą. Platon będzie zaś mówił o transcendentnym świecie idei (ἰδέα), który nie jest bezpośrednio dany człowiekowi. Arystoteles będzie mówił o Motorze, który jest Pierwszym Poruszycielem i przyczyną ruchu, czyli przejścia z możliwości do aktu. Średniowiecze, wczytując się w te koncepcje, postara się niektóre z nich wpręgnąć w swoje rozważania na temat Boga. Augustyn, stojący na pograniczu starożytności i średniowiecza, umieści świat idei Platona w umyśle Boga, tłumacząc w ten sposób charakter Boskiego działania. Średniowiecze będzie bardzo mocno akcentować zagadnienia dotyczące Boga, organizując swoje myślenie w perspektywie teocentryzmu.

KOMPLEMENTARNOŚĆ POZNANIA TYPU *MYTHOS* I *LOGOS*

Od momentu wkroczenia filozofii w dzieje ludzkości będzie trwał spór o to, któremu typowi poznania przyznać prymat w dotarciu do prawdy. Filozofowie będą dowodzić, że uzasadnianie różnych tez za pomocą konstrukcji logicznych daje pewność wiedzy naukowej, która nie jest już wiedzą potoczną (Arystoteles, 1973, I, 2, 71b)⁸. Będą także głosić, że prawda to zgodność ludzkiego poznania z przedmiotem, jak powie św. Tomasz z Akwinu⁹. Z kolei zwolennicy poznania typu *mythos* będą się trzymać twierdzenia, że ten rodzaj poznania nie jest bez znaczenia, że podążając za nim także można dotrzeć do prawdy.

Ale jak te oba stanowiska mają się do zagadnienia relacji człowieka do *sacrum*? Otóż, jak już zdążyliśmy powiedzieć, *sacrum* jest pewną rzeczywistością transcendentną wobec człowieka. Zauważyliśmy również, że poznanie tego, co nadprzyrodzone, nie leży zupełnie poza zasięgiem przyrodzonych możliwości bytu ludzkiego, jego zdolności i uposażenia poznawczego. A zatem zarówno posługiwanie się poznaniem *mythos*, jak i *logos*, daje pewną możliwość przekroczenia „świętej przestrzeni”, natomiast uważanie, że wystarczy tylko jeden sposób poznania jest błędnym postulatem.

8 Jak twierdził Arystoteles: „Przez dowód rozumiem syllogizm tworzący wiedzę naukową, czyli taki, dzięki któremu, jeżeli tylko jesteśmy w jego posiadaniu, mamy tę wiedzę”.

9 Słynne zdanie Akwinaty: „Verum est adaequatio intellectus et rei”.

Błędem zwolenników myślenia mitycznego jest przekonanie, że filozofia nie potrafi doprowadzić do poznania Boga, że niweczy relację z Absolutem. Tymczasem filozofia scholastyczna średniowiecza dowiodła dobitnie, że posługiwanie się *ratio* nie tylko nie przeszkadza w odkrywaniu Boga, ale może stanowić wielką pomoc w budowaniu mistycznego pomostu między Bogiem a człowiekiem¹⁰.

Błędem zaś zwolenników myślenia filozoficznego jest założenie, że mit to niekompetentny i bezwartościowy sposób poznania świata, który już dawno został podważony przez metody logicznego myślenia oraz przez odkrycia naukowe, że to relikwyt przeszłości, zjawisko kulturowe, które przez wieki budowało fałszywy obraz świata. Ale czy rzeczywiście mit w żaden sposób nie dociera do prawdy? Wszystko zależy od tego, jak zinterpretujemy opis przez niego zaproponowany. Jeśli ktoś posługuje się językiem symbolicznym, to jasne jest, że nie chodzi mu o dosłowność, ale o przekazanie jakiejś „głębszej prawdy”. Gdy Jezus naucza w przypowieściach, to nie chodzi Mu o konkretnych bohaterów opowiadanej historii, o wdowę, Samarytanina czy owcę; nie należy też szukać tych miejsc, które stały się areną opowiadanych wydarzeń, bo w istocie chodzi o jakąś głębszą prawdę. Tak samo, gdy Ezop czy Krasicki piszą bajki i pod bohaterów swych utworów podstawiają postaci zwierzęce, to znów nie chodzi im o dosłowność, ale przekazanie za pomocą bajki pewnej prawdy, jakiegoś morału, pouczenia. A zatem mit również przekazuje pewne prawdy, ale działa na inny obszar percepcji człowieka, na inne pola jego wrażliwości. Jak mówił Gilbert Keith Chesterton, „osoba, która dokonuje demitologizacji, wychodzi z błędnego założenia, że w mitach nie ma prawdy, a tymczasem prawda wpisana jest głęboko w wyobraźnię niezliczonej liczby starożytnych ludów” (O'Brien, 2009, s. 14).

Można powiedzieć w dużym uproszczeniu, że sfera *mythos*, to serce, a *logos*, to umysł. Człowiek, w celu pełnego funkcjonowania i dobrego poruszania się w świecie, potrzebuje obu tych obszarów, by mógł myśleć i czuć. Potrzebne jest racjonalne myślenie, ale i intuicja, która nada kierunek temu myśleniu. Chodzi zatem o pewnego rodzaju komplementarność *mythos* i *logos*. Żaden z typów poznania nie zamyka człowieka na *sacrum*, bo pomaga mu poznać i doświadczyć, a zatem przez odwołanie się do poznania *a priori* i *aposteriori* doświadczyć nieznanego.

10 Żeby wspomnieć choćby świętych myślicieli: Bernarda z Clairvaux, Tomasza z Akwinu czy Bonawenturę.

CHRZEŚCJAŃSKIE PRZESŁANIE MIŁOŚCI JAKO DROGA DO *SACRUM*

Podsumowując, można jeszcze raz powiedzieć, że ludzkie postrzeganie świata nie zatrzymuje się jedynie na zmysłowym doświadczeniu. Człowiek od zarania dziejów miał głęboką świadomość istnienia rzeczywistości, która go przerastała, przerażała i zachwycała zarazem. Gdzieś, poza bezpośrednim doświadczeniem ludzkim, znajdowała się przestrzeń przeznaczona dla Absolutu, wyznaczająca sferę *sacrum*. Różne religie i wierzenia opisywały sposoby i warunki wejścia w świętą przestrzeń i w święty czas. Poznanie typu *mythos* i *logos* stały się dwoma kluczami otwierającymi świętą transcendencję. Za pomocą serca i rozumu człowiek starał się poznawać Absolut i wchodzić z Nim w dialog. Historia ludzkości jest jednocześnie historią ludzkich dążeń, prowadzących do doświadczenia *sacrum*.

Niektóre religie pokazywały, ale chyba najbardziej uczyniła to religia chrześcijańska, że wprowadzanie człowieka w sferę *sacrum* jest także dążeniem i pragnieniem samego Boga. Bóg chrześcijan okazał się na tyle konsekwentny w tym dążeniu, że nie tylko stworzył człowieka, ale również stał się człowiekiem i jako Syn Boży – Boski Logos głosił postulat bezinteresownej miłości i na krzyżu oddał życie za każdego człowieka. Jezus Chrystus pokazał w ten sposób, że wchodzenie w praktykę miłości, jest zbliżaniem się do Boga, gdyż to „Bóg jest miłością” (1J 4, 8), a sama „miłość zakrywa wiele grzechów” (1P 4, 8). Gdy więc człowiek okazuje miłość, w jakiś sposób doznaje oczyszczenia i wchodzi w sferę *sacrum*, gdyż sam kult bez miłości, traci swój najgłębszy wymiar. Jak pisał prorok Ozeasz w imieniu Boga: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6). Nie ma zatem większej bliskości między Bogiem a człowiekiem, jak żywa miłość między nimi. Miłując, człowiek upodabnia się do Boga, a jego serce staje się miejscem świętym, świątynią Pana. Trwając w miłości, człowiek trwa w przestrzeni i w czasie *sacrum*, gdyż włącza się w ten sposób w Boski zamysł stworzenia i objawienia się Boga. Jak ujęła to Julianna z Norwich: „Chciałabyś pojąć zamysły Pana względem wszystkich rzeczy? Zrozum to dobrze – Miłość była Jego zamiarem. Kto ci to objawił? – Miłość. Co ci On objawił? – Miłość. Dlaczego to objawił? – z Miłości. Trwaj przy tym, a coraz lepiej będziesz poznawać i rozumieć Miłość” (Juliana z Norwich, 1997, s. 102). A zatem chrześcijaństwo przyjmuje, że człowiek na tyle doświadcza *sacrum*, na ile miłość do Boga i ludzi jest obecna w jego życiu.

Bibliografia:

- Arystoteles (1973). *Analityki wtóre*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chrostowski, W. (2007). *Bóg, Biblia, Mesjasz*. Warszawa: Fronda.
- Eliade, M. (1988). *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tom 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Heller, M. (2013). *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*. Kraków: Znak.
- Julianna z Norwich. (1997). *Objawienia Bożej miłości. Myśli*. Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Kaczmarek, P. (2013). Intuicje mesjańskie różnych wierzeń a osoba Jezusa Chrystusa. *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 15, 213–224.
- Kaczmarek, P. (2014a). „Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej. *Ateneum Kapłańskie*, 2/162 (630), 352–362.
- Kaczmarek, P. (2014b). Wieczne powroty a chrześcijańska tajemnica czasu. *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 16, 169–182.
- Kunzler, M. (1999). *Liturgia Kościoła*. Poznań: Pallottinum.
- Lewis, C. S. (2010). *Problem cierpienia*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- O'Brien, M. (2009). *Ojciec Elias. Czas Apokalipsy*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Olszewski, D. (1988). *Z zagadnień religioznawstwa*. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*. Poznań: Klub Książki Katolickiej CHRISTIANITAS.
- Ratzinger, J. (2012). Problem kierunku celebracji. W: tenże, *Opera Omnia*. Tom 11 (s. 434–442). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rusiecki, M. (2000). Geneza religii. W: tenże (red.), *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne 1* (s. 71–88), Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zagórska, W. (2008). Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości. *Psychologia rozwojowa*, 1 (13), 69–83.
- Zdybicka, Z. J. (2000). Czym jest i dlaczego istnieje religia? W: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne 1* (s. 53–69). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

MAN IN RELATION TO THE SACRUM, ATTEMPTS TO FIND A WAY TO TRANSCENDENCE

SUMMARY

According to various theories of religion human beings are in a specific relationship with the Absolute. A human being feels a glorious power standing in front of him. And the answer to this relationship is the adoration of God, not to escape, which is normal with physical fear. The Absolute is the most sacred, holy and transcendent being. The Absolute's existence is surrounded by sacred space and sacred time which we call – sacrum. How to understand sanctity? There are two ways – a kind of understanding called mythos which can be compared with mythical way of exploring sacred space and the second way of understanding called logos, which is a logical view of the world. Both ways should be complementary to lead every human being straight to the truth about God. Christian theology adds that the real sanctity materialized when people start to love God and each other. Love itself is a real name of God and the real sacrum in the world and in a human's heart.