

ZOFIA J. ZDYBICKA

KONCEPCJE WARTOŚCI RELIGIJNEJ (*SACRUM*)

Poruszając problem wartości religijnych dotykamy nie tylko ważnych i trudnych problemów teoretycznych z dziedziny aksjologii i filozofii religii, lecz także podejmujemy najistotniejsze i najtrudniejsze sprawy związane z życiem człowieka i kształtem współczesnej kultury.

Jesteśmy obecnie świadkami dokonanych i dokonujących się procesów naukowych, technicznych, społecznych zmieniających warunki i styl życia ludzkiego, które staje się życiem w perspektywie planety czy nawet w perspektywie międzyplanetarnej, a równocześnie jesteśmy świadomi, że gubi się pewne jakości niezbędne do tego, by nasze życie można było nazwać ludzkim. Ujawnia się to zwłaszcza w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, zasobnych, zorganizowanych wedle modelu ukształtowanego przez scjentyistyczno-technologiczną hierarchię wartości, na czele której jako wartości najwyższe stoją: postęp, nauka, technika i wytwarzanie. Wyraża się to zwłaszcza w produkcji dóbr materialnych, zaspokajających przede wszystkim witalne potrzeby człowieka. Pierwszorzędnym celem tak zorientowanej kultury nie jest „uprawa” człowieka, ale obfitość, doskonałość wytworów; nie coraz lepszy, pełniejszy człowiek, ale coraz sprawniejsza produkcja; nawet dzieła sztuki traktuje się jako dobrą lokatę kapitału. Mówiąc skrajnie „być” dla człowieka często staje się „produkować”, a „żyć” — to posiadać.

Wielostronne zagrożenia życia ludzkiego przestały już być zapowiedzią futurologów; są dręczącą rzeczywistością ludzi posiadających w zakresie dóbr materialnych — wszystko nawet w nadmiarze. Niespotykane dotychczas przejawy agresji, terroryzujące lękiem o życie własne i najbliższych, ucieczka od codzienności życia w świat iluzji tworzony przez narkotyki, poczucie bezsensu życia i wywołane tym nerwice, a nawet choroby psychiczne, zatopienie się w rzeczach, których potrzebę sztucznie rozdmuchuje komercyjnie nastawiony przemysł i handel, pre-

sja życia zbiorowego na jednostkę grożąca zagubieniem autentyczności życia, rozpad więzi społecznych — to niektóre z rzucających się w oczy zagrożenia.

To wszystko zmusza ludzi bardziej wrażliwych, głębiej myślących socjologów, psychologów, filozofów kultury i cywilizacji do podejmowania generalnej rewizji istniejących modeli społecznych i kulturowych, do kontroli akceptowanych hierarchii wartości, do zastanowienia się, czy preferowane wartości są adekwatne w stosunku do ludzkich potrzeb, możliwości i aspiracji, czy współczesna kultura naprawdę rozwija człowieka, jego życie osobowe i międzyosobowe, czy jest kulturą ludzką.

Odpowiedź nie jest optymistyczna. Zaczyna się dostrzegać, że w walce o rozwój nauki, o postęp, o wygodniejsze urządzenie życia, o najlepszą i najwydajniejszą produkcję nie uwzględniono istotnych potrzeb ludzkich, zatracono wartości, których realizacja miała na celu kształtowanie i rozwój człowieka.

Dlatego problem hierarchii ludzkich wartości staje się dziś problemem pierwszoplanowym. Zaczynają o nim mówić, ukazywać go przedstawiciele świata nauki, politycy, socjologowie¹. Ukazują się nowe podstawy biologiczne, psychologiczne, socjologiczne dla potrzeby nowych systemów wartości, które uwzględniałyby szerszy zakres wartości — właśnie wartości bardziej ludzkie.

Istotny problem polega na tym, co uznać za wartości, których realizacja prowadziłaby do ludzkiej kultury, tzn. takiej, w której celem, terenem i przedmiotem „uprawy” byłby przede wszystkim sam człowiek, gdzie istotna troska spoczywałaby na jego życiu osobowym i międzyosobowym. Domaga się to wizji szerszej, sięgnięcia do nich poprzez ukazanie miejsca i celu ludzkiej osoby a także celu i sensu świata jako całości.

Każda religia stanowi właśnie wizję i wyraz ludzkiej sytuacji, implikuje hierarchię wartości, w której na pierwszym miejscu znajdują się wartości ludzkie (personalne). Ale i tu sprawa nie jest prosta. Pewne przemiany kulturowe dotknęły i religię, przynajmniej w jej wymiarze kulturowym, a poza tym pozytywistyczny i scjentystyczny pogląd na świat wyeliminował wiedzę uzasadniającą, że wartości religijne są znaczące dla ludzkiego życia indywidualnego i społecznego, dla ludzkiej kultury.

¹ Wielu współczesnych myślicieli wyraża zaniepokojenie obecnym kształtem kultury, w której suponuje się hierarchię wartości nie zapewniającą człowiekowi prawidłowego rozwoju. Zob. P. L. Berger. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York 1969; tenże. *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt a.M. 1976; E. Fromm. *To have or to be*. New York 1976.

Współczesne procesy laicyzacji, sekularyzacji są właśnie konsekwencją „pozytywistycznego”, czysto naukowego poglądu na świat i życie. Religijne myślenie, wartościowanie, praktyki i instytucje religijne straciły swe społeczne, kulturotwórcze znaczenie. Perspektywa czasowa, ziemską przesłoniła rzeczywistość transcendentną ukazywaną przez religie. Wartości nadrzędne, postępowanie racjonalne (w wąskim tego słowa znaczeniu), techniczne metody zdają się wyczerpywać ludzkie zainteresowania i zakres wartościowego działania.

W tej właśnie sytuacji popozytywistycznej i poscjentystycznej, w świecie zsekularyzowanym trzeba podjąć problem wartości ludzkich a szczególnie problem wartości religijnych.

Nasuwa się tu wiele pytań i problemów, z których przynajmniej niektóre będą starała się podjąć.

Czym są wartości religijne, jaka jest ich treść, jaka geneza (podstawa) ontyczna i poznawcza?

Jakie miejsce w systemie ludzkich wartości zajmują wartości religijne, czy ich potrzeba jest niezniszczalna i nie daje się zaspokoić w inny sposób?

Jaka jest podstawowa, zasadnicza funkcja wartości religijnych w życiu indywidualnym człowieka i w ludzkiej kulturze?

Nie jest sprawą łatwą scharakteryzować wartości, które realizuje się poprzez działanie religijne, a określane terminem „świętość”, *sacrum* czy *numinosum*. Stajemy przed o wiele trudniejszym zadaniem niż w przypadku innych wartości nawet absolutnych — dobra, prawdy i piękna. Wiąże się to ze szczególnym charakterem religii w ogóle.

Teoretyczne zainteresowanie problemem wartości religijnej datuje się od końca XIX i początku XX wieku. Rozwój nauk religiologicznych zbiegł się z powstaniem i rozwojem filozofii wartości i filozofii kultury. O ile wartości prawdy, dobra i piękna jako podstawa nauki, moralności i sztuki nie budziły wątpliwości — religia i charakter realizowanej przez nią wartości wciąż stanowił problem. W samej religiologii nurty ewolucjonistyczne i redukcjonistyczne (Kant, Hegel) wywołały potrzebę wykazania pierwotności, oryginalności zjawiska religii przez szukanie w religijnych fenomenach, w doświadczeniu religijnym swoistego przedmiotu: wartości, którą określano właśnie jako wartość świętości (*sacrum*) — czwartą obok prawdy, dobra i piękna wartość absolutną, której realizacja wyznacza specjalną dziedzinę kultury: religię — obok nauki, moralności i sztuki².

² Od strony metodologicznej interesujące sprecyzowania na temat pojęcia *sacrum* zawiera artykuł H. Bouillarda (*La catégorie de sacré dans la science des religions*. W: *Le Sacré. Études et recherches. Acte du Colloque organisée par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*. Rome 4-9 I 1974. Paris 1974.

Na trzy — wydaje się najważniejsze — próby określenia i wyjaśnienia *sacrum* pragnę zwrócić uwagę, by na tym tle przedstawić inną propozycję:

1° szkoły socjologicznej (M. Mauss, H. Hubert, E. Durkheim), według której świętość jest kategorią *a priori* świadomości zbiorowej, społecznej;

2° neokantowską (W. Windelband) — interpretującą świętość jako kategorię *a priori* świadomości normatywnej;

3° fenomenologiczną (R. Otto, M. Scheler, G. van der Leeuw) uznającą wartość jako *ganz Andere* i najwyższą wartość osobową.

Ad. 1. Samo pojęcie świętości (*sacrum*) jako centralnej kategorii religijnej i wyróżnika religii, zostało zainicjowane i ukształtowane we francuskiej szkole socjologicznej na początku naszego stulecia (M. Mauss, H. Hubert, E. Durkheim)³.

Świętość według przedstawicieli szkoły socjologicznej stanowi kategorię złożoną, stojącą w centrum wierzeń i obrzędów religijnych. „Święte” to coś odrębnego, zakazanego, coś godnego szacunku, miłości, coś budzącego bojaźń, co radykalnie przeciwstawia się rzeczywistości świeckiej (*profanum*).

„Świętość” stanowi kategorię zbiorowej, wartościującej świadomości społecznej, nasuwającą klasyfikację rzeczy i ludzi. Jest to kategoria aprioryczna. Przedstawiciele szkoły socjologicznej przyjmują więc dwie formy ludzkiej świadomości: świadomość indywidualną i świadomość społeczną. Pierwsza wiąże się z rzeczywistością świecką, druga z rzeczywistością sakralną. *Sacrum* jest kategorią aprioryczną, istotowo związaną ze świadomością zbiorową i dlatego stanowi stały element życia ludzkiego, transcendentny w stosunku do wszelkich historycznych obiektywizacji i konkretyzacji. Jest kategorią najbardziej uniwersalną, podstawową, obejmującą wszystkie szczegółowe pojęcia — kategorie. Ostatecznym źródłem wartości religijnej jest więc społeczność jako bytowość mocniejsza od egzystencji jednostki. Sakralizacja stanowi rodzaj obiektywizacji i idealizacji społeczeństwa z jego tajemniczą mocą górującą nad jednostką. Świadomość zbiorowa (społeczna) w określonych historycznie, geograficznie i ekonomicznie sytuacjach nadaje określonym rzeczom charakter rzeczy świętych.

„Rzeczy święte” obejmują szeroki zakres bytów. Mogą to być jakieś istoty duchowe (Bóg, bogowie, duchy) rzeczy materialne (skała, kamień, drzewo, źródło) czy wyrażenia językowe (poszczególne słowa, jakieś formuły). Jak pokazuje materiał z historii religii, święte może być wszystko, przy czym zakres rzeczy świętych ulega zmianom w poszczegól-

³ Koncepcję świętości zawarł Durkheim w swoim podstawowym dziele *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris (1912) 1960⁴.

nych religiach. Idea (treść) religijnych mocy nie będąc związana z naturą poszczególnych rzeczy, którym nadaje się wartość świętości, może być konkretyzowana, obiektywizowana na jakimkolwiek przedmiocie, co czyni go tym samym sakralnym. Społeczność dzięki tkwiącej w jej świadomości idei świętości i dzięki mocy, którą posiada nad jednostkami, wzbudza w umysłach jednostek wrażenie czegoś boskiego.

„Pojęcie świętości jest ostatecznie — pisze Mauss — tylko rodzajem kategorii myśli zbiorowej, na której opierają się owe sądy, kategoria, która nasuwa klasyfikację rzeczy, oddziela i łączy je, ustala kierunki wpływów i granice izolacji”⁴.

Wprawdzie *sacrum* jest kategorią odrębną od *profanum*, to jednak między *sacrum* i *profanum* zachodzą wielostronne relacje, będące w swojej istocie relacjami między tym, co społeczne a indywidualne. *Sacrum* objawia się poprzez *profanum*, jest obecne w nim, przenika je, *profanum* uzyskuje wartość właśnie poprzez *sacrum*.

Funkcja *sacrum* jest istotowo społeczna. Rzeczy święte pełnią niezastąpioną funkcję w utrzymaniu więzi społecznej, w zachowaniu porządku moralnego i społecznego⁵.

Interpretacja *sacrum*, dokonana przez szkołę socjologiczną, wiąże się wyraźnie z jednej strony z aprioryzmem Kanta, z drugiej natomiast — z socjologizmem uznającym priorytet grupy nad jednostką. Zjawisko religii ogranicza i identyfikuje ze zjawiskiem społecznym i w ten sposób absolutyzuje jeden z wymiarów i funkcji religii. Stało się to możliwe nie tylko dzięki przyjęciu pewnych założeń ontycznych i poznawczych, ale także dzięki dokonaniu wyboru materiału faktograficznego (religie prymitywne), w którym relacja społeczność — jednostka była bardzo swoista.

Ad 2. Kontynuatorzy aprioryzmu Kanta, między innymi W. Windelband, wystąpili z krytyką teorii *sacrum* dokonaną przez szkołę socjologiczną. Krytyka dotyczyła przede wszystkim socjologizmu, nie zaś aprioryzmu, którego sami byli zwolennikami.

Transcendentalna analiza ludzkiej świadomości pozwala — zdaniem Windelbanda — na wyróżnienie świadomości normatywnej obok świadomości jednostkowej i zbiorowej (społecznej). Świadomość normatywna stanowi zbiór ogólnie ważnych, absolutnych wartościowań, obdarzonych

⁴ M. Mauss, H. Hubert. *Exquisse d'une théorie générale de la magie*. „L'Année Sociologique” 7:1902-1903 s. 1-140. (*Zarys ogólnej teorii magii*. W: *Socjologia i antropologia*. Tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa 1973 s. 166).

⁵ Z funkcjonalnym zrozumieniem religii wiąże się u Durkheima jego definicja religii: Jest to „spójny system wierzeń i praktyk, odnoszący się do rzeczy świętych, czyli wydzielonych i zakazanych, wierzeń i praktyk, które wszystkich wierzących i praktykujących łączą w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem” (*Les formes* s. 65).

mocą bezwzględnej imperatywności. Jest ona koniecznym korelatem absolutnych wartościowań dokonanych przez człowieka i absolutnych wartości. Jest postulowanym, teleologicznym ideałem uświadamianym w trakcie ludzkich działań, a częściowo przez nie realizowanym. *Sacrum* stanowi podstawową, syntetyczną kategorię *a priori* tej świadomości. Obejmuje ono całość form-kryteriów wartościowań i jest właściwym przedmiotem świadomości religijnej. Świadomość religijna dzięki odniesieniu świadomości normatywnej do będącej ponad empirycznym światem transcendentnej rzeczywistości, dzięki „zakotwiczeniu” w istotowo współmiernej rzeczywistości konstituuje właściwy sobie przedmiot i właściwą sobie dziedzinę wartości tego, co święte. Przeświadczenie o realnej transcendencji w stosunku do ludzkiej świadomości może być sprawą osobistych przekonań, ale nie przedmiotem naukowego poznania.

Dziedzina prawdy, dobra i piękna wyczerpuje — zdaniem Windelbanda — zakres ludzkiej działalności i odpowiednio zakres wartości ogólnie ważnych a więc i zakres wartości religijnych (tego, co święte). Świeckie wartości prawdy, dobra i piękna przybierają formę religijną dzięki odniesieniu ich do jakiejś będącej ponad światem ponadempirycznej rzeczywistości. Wartość świętości jest w stosunku do tamtych wartości czymś jednoczącym je, jest jakby formą form⁶.

Odniesienie wartości prawdy, dobra i piękna do ponadziemskiej rzeczywistości nie dokonuje się na mocy ich treści, ale pewnego formalnego warunku. Jest nim właściwa dla świadomości ludzkiej antynomia między tym, co jest, a tym, co być powinno, między tym, co psychiczno-społeczno-historyczne, a tym, co normatywne, między tym, co realne, a tym, co idealne, między tym, co czasowe, a tym, co ponadczasowe. Antynomiczność ta nie jest jednak tylko domeną świadomości religijnej. Jest wynikiem dualizmu między tym, co jest, a tym, co być powinno, który jest — zdaniem Windelbanda — warunkiem działania woli ludzkiej.

Sacrum jako „forma” — jedność — apriorycznych formalnych kategorii teleologicznej świadomości, pozostaje zawsze całkowicie inne w stosunku do tego, co jest. Każda próba materialnego zdeterminowania *sacrum* na podstawie tego, co jest, okazuje się nieproporcjonalna i dopuszcza wielorakość konkretyzacji. Konkretnie religie są wyrazem podejmowania tego ostatecznie nierozwiązalnego zadania w historycznych warunkach.

W zależności od materialnego wyposażenia *sacrum* i ustalenia odpo-

⁶ Por. W. Windelband. *Das Heilige. Skizze zur Religions-philosophie*. W: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in der Philosophie*. Tübingen 1881, 1920² s. 391-399; P. Pachciarek. *Religia w kulturze*. „Roczniki Filozoficzne” 25:1977 z. 2 s. 25-58.

wiedniej hierarchii wartości, zostaje zdeterminowany czyn-kult, dzięki któremu człowiek pragnie bezpośrednio oddziaływać na boskość lub doznawać z jej strony bezpośredniego działania.

Ad 3. Problematykę wartości religijnej podjęli i pogłębili fenomenologowie zgodnie z ogólną teorią wartości, opracowaną w tym nurcie filozoficznym (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade, a przede wszystkim M. Scheler). Odtąd religię zaczęto definiować poprzez pojęcie *sacrum*. Religia jest „doświadczeniem *sacrum*” (J. Wach), „spotkaniem z *sacrum*” (G. Menschling), „relacją człowieka do *sacrum*” (K. Rahner, H. Vorgrimmler).

Fenomenologowie religii wnieśli dwa nowe akcenty w dyskusję nad charakterem i wyjaśnieniem *sacrum*. Podczas gdy zwolennicy szkoły socjologicznej i neokantyści uznawali *sacrum* za kategorię aprioryczno-subiektywną, nieempiryczną, fenomenologowie starali się wykazać obiektywny i doświadczalny charakter *sacrum*.

Treściowe uposażenie pojęcia świętości jest różne u różnych fenomenologów. Otto akcentuje istotową inność od wszystkiego, co świeckie, oraz właściwość wywoływania ambiwalentnych uczuć; *sacrum* zarazem pociąga i odpycha. Van der Leeuw określa *sacrum* jako „moc całkiem inną”, wtopioną w życie, dzięki której człowiek rozwija życie do granic możliwości, a nawet poza nie. Eliade do pojęcia *sacrum* wnosi nowy element: rzeczywistość. Opozycja między *sacrum* i *profanum* jest — według niego — opozycją między tym, co prawdziwe, a tym, co nieprawdziwe, realne i nierealne — bytem i niebytem. *Sacrum* jest rzeczywistością prawdziwą.

Sacrum jest — zdaniem wyżej wymienionych fenomenologów — dane w specjalnym doświadczeniu: doświadczeniu religijnym. Jest ono również nieco odmiennie rozumiane u poszczególnych fenomenologów. Zawsze jest to jakiegoś rodzaju ujęcie bezpośrednie, jakieś „odczucie” owej rzeczywistości radykalnie różnej od zjawisk codziennych. Człowiek doświadcza obecności „innego” i to odczucie *sacrum* jest niesprowadzalne do żadnego innego doświadczenia.

Zatrzymajmy się bliżej nad ujęciem *sacrum* przez Otta i Schelera — dwu najbardziej reprezentatywnych w tej dziedzinie myślicieli.

Dla określenia tego, co pierwotne i oryginalne w religii, Otto wprowadza termin *numinosum*. *Numinosum* nie może być utożsamione z tym, co doskonałe, piękne, dobre, wzniosłe, chociaż wykazuje z nimi wyczuwalną zgodność, ponieważ jest również wartością.

Ze względu na całkowitą inność *numinosum* w stosunku do wszystkich innych, obiektywnych wartości wymyka się ono wszelkiemu pojęciowemu określeniu i w tym sensie jest irracjonalne. Ujmuje się je dzięki specjalnej władzy — możliwości (*sensus numinis*), która w sposób

ciemny (niepojęciowy) bezpośrednio ujmuje — odczuwa (*Gefühl*) to wszystko, co wieczne w tym, co czasowo będące wyrazem tego, co wieczne. W „odczuciu” (*Gefühl*) ujmuje się pewną „nadwyżkę”, którą rzecz przedstawia sama sobą, a można ją określić tylko negatywnie jako coś całkiem innego (*ganz Andere*). W doświadczeniu religijnym *numinosum* ujawnia się jako wartość obiektywna, nieskończona, będąca podstawą i źródłem wszystkich wartości.

Analiza doświadczenia religijnego pozwala odkryć w *numinosum* następujące elementy-cechy, które stanowią pewien złożony kontrast-harmonię: tajemniczość, zbudzenie bojaźni (*mysterium tremendum*), moc, dziwność, niesamowitość (*fascinans*), dostojność, czcigodność, boskość (*augustum*)⁷.

„Urzekające (*fascinans*) jest w bóŝtwie to, co czyni je dla mnie subiektywną, uszczęśliwiającą wartością. Boskie (*augustum*) zaś o tyle, o ile jest przedmiotową wartością w sobie, z którą należy się liczyć. A ponieważ ten boski pierwiastek jest istotnym momentem numinozyjności, przeto religia istotnie i także niezależnie od wszelkiej schematyzacji moralnej wewnątrznie obowiązuje, jest obowiązkiem w stosunku do sumienia i zobowiązaniem sumienia, jest posłuszeństwem i służbą nie tylko z samego przymusu wobec przemożnej istoty, lecz z pokornego szacunku dla wartości najświętszej”⁸.

Numinosum przeżywane jest w akcie religijnym jako wartość, wartość najwyższa. Każda wartość domaga się należytej sobie odpowiedzi, uznania jej. Święte, będące najwyższą wartością, jest najgłębszym wezwaniem do odpowiedzi. Odpowiedzią na wartość świętości jest kult religijny.

Max Scheler akceptując pewne ujęcia Otta, przede wszystkim podkreślenie samoistości i pierwotności *sacrum*, dodaje do pojęcia świętości nowe treści i w jego interpretacji stawia nowe akcenty⁹.

Świętości nie można wyprowadzić z innej dziedziny przedmiotowej ani z innej klasy wartości, bo jak pisze: „Ontyczny, syntetyczny aksjomat dla religijnej świadomości opiewa, że to, co „na wskroś” i samo przez się tylko pełnowartościowe — jest z rodzaju wartości świętości. Ten rodzaj wartości nie może przejść i rozplynać się w żadnej innej grupie wartości — czy to będą logiczne wartości poznania, moralne, estetycznie itp.”¹⁰

⁷ Por. R. Otto. *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* (Breslau 1917) München 1971³⁸ (tłum. pol.: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóŝtwa i ich stosunek do elementów racjonalnych.* Warszawa 1968).

⁸ Tamże s. 69.

⁹ Swoją teorię świętości zawarł przede wszystkim w *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig 1921).

¹⁰ Tamże s. 390.

Świętość jest bezwzględnie najwyższą wartością i dlatego nie można jej poznać ani osądzić wedle innych wartości. Stanowi samoistną klasę wartości, a więc nie jest — jak twierdził Windelband — tylko zwieńczeniem dobra, prawdy i piękna. Wprawdzie dobro stoi bardzo blisko świętości, ale świętości nie można wywieść z dobra, a religii z moralności, czy ją zredukować do moralności, jak to uczynił Kant.

Istotną cechą świętości jest — według Schelera — to, że jest ona najwyższą wartością osoby, samą świętą „osobą wartości”. Ponieważ drogą do spotkania osoby przez osobę jest miłość, toteż postawa miłości jest drogą do poznania świętości. „Akt, którym poznajemy zasadniczo wartość świętości jest aktem pewnego rodzaju miłości — stwierdza Scheler. Wartość jest tym, co otwiera się dla osobowej postawy miłości człowieka, a ostatecznie jest „mową miłości Boga”.

Zetknięcie się z wartością świętości budzi w człowieku zachwyt i poczucie szczęścia. Świętość nadaje sens wszelkim innym wartościom, a zwłaszcza wszelkim wysiłkom zmierzającym do ich realizacji. Świętość wyciska na nich piętno stałości. Ona niejako utrwała to, co dobre, sprawiedliwe, heroiczne.

Kto spotyka się z najwyższą wartością, ten musi to czynić w postawie i gotowości dostosowanej w pełni do tej wartości. Porządkowi wartości pod względem godności odpowiada porządek ludzkich postaw. Święte budzi w człowieku poczucie nabożeństwa (kult).

Ludzie tęsknią do spotkania ze świętością, ale zarazem zamykają się na nią. Ta dialektyka otwartości i tęsknoty oraz zamykania się odbija się na całym życiu etycznym. Niepewność świętości sprawia, że niepewna staje się cała etyka. Gdy zanika w człowieku wrażliwość na to, co święte, upada również dziedzina moralna. Świętość jest bowiem dla człowieka wzorem osobowości najpełniejszej. W ten sposób wiara w Boga spoczywa u podstaw etyki. Ale Bóg — według Schelera — nie jest ani sędzią, ani sankcją etyczną. Jest tym, z którego człowiek czerpie miarę swej doskonałości i wspaniałomyślności.

Przytoczone teorie opisujące i wyjaśniające wartości religijne choć są niewątpliwie interesujące, nasuwają wiele zastrzeżeń. Nie wydaje się, aby *sacrum* było rzeczywiście kategorią pierwotną poznawczo (daną wprost) i powszechną. Zresztą u większości autorów nurtu sakrologicznego jest kategorią aprioryczną świadomości czy to indywidualnej, czy społecznej, a jeśli doświadczaną, to zamkniętą w świadomości religijnej (świętość objawia się człowiekowi religijnemu). Uznanie świętości za wartość najwyższą posiada również aprioryczny charakter. Nie umniejsza to oczywiście zasługi zwłaszcza fenomenologów w opisanie charakteru świętości i jej stosunku do innych wartości (prawdy, dobra). Zbyt idealistycznie jednak traktuje się hierarchię wartości, co ostatecznie tłumaczy

się charakterem filozofii pokantowskiej, w której problematyka *sacrum* została podjęta i rozwinięta.

Problem wartości religijnej można rozważyć w innej, realistycznej perspektywie, w której wartość nie jest oddzielona od bytu, jest właściwością bytu, a wartościowe działanie jest realizowaniem dyspozycji (potencjalności) bytowych. Trudno tu przedstawiać dokładnie całą teorię bytu i aksjologię na niej opartą. Z konieczności trzeba ograniczyć się do wskazania najogólniejszych linii rozwiązania¹¹.

Cała kultura, a w niej również religia, związana jest ze strukturą osobową bytu ludzkiego, który będąc bytem niekoniecznym, potencjalnym (realizującym się jako byt osobowy poprzez świadome i wolne działanie) jest poprzez działanie otwarty na realizację wartości absolutnych, zwłaszcza na prawdę i dobro, dokonująca się w relacjach międzyosobowych. Osoba ludzka jest otwarta na inne byty osobowe a ostatecznie na osobowy Absolut, który będąc najwyższym bytem jest również najwyższą wartością.

Egzystencja ludzka jest istnieniem w perspektywie Transcendensu, rozumianego jako kochająca osoba, która jest pełnią miłości. Religia w aspekcie ontycznym jest relacją osobowo-osobową, realną, będącą spotkaniem w miłości człowieka i Boga, dążących do wzajemnego udzielania się, ofiarowania, daru z siebie.

Perspektywa wyznaczona przez „Ty” transcendentne jako kres-cel ludzkiego dążenia, działania, jako najdoskonalszy, niedościgły model ludzkiego postępowania (model miłowania) nadaje wszystkim, nie tylko religijnym aktywnościom człowieka, sens i wartość, nie zmieniając ich wewnętrznej treści.

Świętość jest swoistą wartością, przysługującą istotowo Bogu i bytom osobowym o ile poprzez odpowiednie działanie nawiązują kontakt z Bogiem. Świętość nie jest więc właściwością każdego bytu, jak prawda czy dobro ontyczne. Przysługuje tylko bytom osobowym, zdolnym do świadomego i wolnego działania, jeśli uznają w Bogu wartość najwyższą i dążą do połączenia się z Nim.

Nie jest to wartość, która narzuca się wprost, ponieważ Bóg nie jest bezpośrednio poznawalny przez człowieka. Poznanie Boga i uznanie jego najwyższej wartości wymaga poważnego namysłu albo pomocy i pośrednictwa innych (przekaz społeczny wiary religijnej). Proces tego poznawania i uznania potrzeby wartości świętości wiąże się z doświadczeniem statusu bytowego człowieka. Można więc powiedzieć, że doświad-

¹¹ Koncepcja ta jest szerzej wyłożona w mojej książce (*Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (Lublin 1977) oraz w artykule: M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *Tomistyczna koncepcja świętości*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 4. Warszawa 1972 s. 405-418.

czenie religijne jest nabudowane na doświadczeniu ludzkim. Nie jest jednak doświadczeniem pierwotnym.

Z powodu swojej osobowej struktury, struktury złożonej, materialno-duchowej, człowiek jest takim bytem, że może się w pełni rozwinąć partycypując istnieniu Osoby najdoskonalszej, będącej czystym duchem, i dążącym do zespolenia z Nią, co wymaga odpowiedniego działania, zmierzającego do przemiany człowieka wedle modelu osobowego Absolutu.

Człowiek — byt osobowy ograniczony w swoim bytowaniu a jednak nieustannie transcendujący w poznaniu i miłości tę swoją ograniczoność, rozwija się, staje się osobą, mając nieskończoną perspektywę poznawania i miłowania, jaką mu właśnie wyznacza religia.

Biorąc pod uwagę status ontyczny człowieka wydaje się, że wartość realizowana w aktach religijnych (modlitwa, ofiara, wszelkie formy kultu), asceza i związana z życiem, religijnym moralność (nazywana świętością), może być — jak sugeruje św. Tomasz — oznaczona terminem doskonałość, jeśli się ją rozumie jako pełną realizację (aktualizację) ludzkich możliwości w stosunku do osoby najdoskonalszej, będącej absolutnym bytem i dlatego pełnią wartości.

Maksymalna aktualizacja działalności duchowej człowieka, zwłaszcza poznawczej i wolitywnej, czyli miłości, zawsze stanowi największą doskonałość osoby ludzkiej. Jeśli ta aktywność, czyli poznanie i miłość odnosi się do Boga, jest wówczas doskonałością swoistą, właśnie świętością. Tak rozumiana świętość byłaby równoznaczna z najwyższym rozwojem osoby ludzkiej, a więc oznaczałaby stan człowieka w pełni doskonały; byłaby to również pełnia szczęśliwości.

Świętość urzeczywistnia się więc przez połączenie człowieka z Bogiem, który jest ostatecznym celem-kresem ludzkiego poznania i ludzkiej miłości. Ponieważ z wszelką osobą, także z osobą Boga, człowiek najpełniej łączy się przez miłość, wobec tego istotą świętości jest połączenie się człowieka z Bogiem w akcie miłości.

W przypadku osoby ludzkiej — bytu potencjalnego, który poprzez odpowiednie działanie aktualizuje się, doskonałość ta nie jest stanem, jest raczej ruchem i zmierzaniem człowieka „ku Bogu”, czyli zmierzaniem do coraz większego miłowania Go i pragnienia wyeliminowania tego wszystkiego, co mu w tym przeszkadza. Stopnie nasilenia ruchu ku Bogu i pragnienie wykluczenia tego, co ten ruch hamuje, mogą być u każdego człowieka bardzo różne.

Tak rozumiana doskonałość-świętość zawiera obydwa elementy akcentowane przez współczesnych religiolodów w pojęciu świętości, a więc moment negatywny: oczyszczenie i uwolnienie od tego, co niedoskonałe,

zmienne oraz pozytywny: aktualizację ludzkiej zdolności poznania i miłowania najdoskonalszej Osoby i innych osób jako partycypujących w „Ty” transcendentnym. W akcie religijnym następuje więc połączenie człowieka z Najdoskonalszą Osobą — Bogiem przez najwyższy akt ludzki — miłość. W realizacji świętości dokonuje się wobec tego najpełniejsze aktualizowanie potencjalności człowieka. W zjednoczeniu z Bogiem przez miłość człowiek osiąga szczyt swoich możliwości rozwojowych. Osoba ludzka, będąca bytem potencjalnym, przez działanie religijne realizuje swoją najdoskonalszą potencjalność, w wyniku czego osiąga najwyższą aktualizację, czyli pełną dostępną jej doskonałość.

Świętość realizowana przez akt miłości stanowi najbardziej wewnętrzną wartość człowieka, która buduje i najpełniej doskonali samą osobę ludzką. Jest wartością personalną.

Świętość jako stan najwyższej aktualizacji osoby ludzkiej, proces osiągania tej wartości — można określić jako proces spirytualizacji człowieka, czyli takiego rozwoju, w którym osoba ludzka będąc bytem materialno-duchowym coraz bardziej aktualizuje się i uduchawia zarówno w sensie ontycznym, jak i moralnym (motywacja religijna) i przez to coraz bardziej upodabnia się do Boga — najwyższego ducha, czyli w pewnym znaczeniu przebóstwia się.

Świętość rozumiana jako spirytualizacja, nie wyklucza konieczności wydzielania pewnych aktów, jak np. modlitwy oraz oddania niektórych dóbr — nawet materialnych — na cele kultu, a więc przeznaczenia na kult pewnych przedmiotów i miejsc (świątynie) oraz czasu (dni święte). Nie stanowią one jednak celu same w sobie, lecz mają służyć człowiekowi w procesie uświęcania się. Można by powiedzieć, że sakralizacja jest przyporządkowana spirytualizacji.

Chodzi więc nie o sakralizację i uświęcenie jedynie niektórych dziedzin czy aktów życia ludzkiego, lecz o spirytualizację osoby, a więc o związanie całego życia osoby ludzkiej z Bogiem poprzez najbardziej wewnętrzny akt miłości, przenikający wszystkie akty duchowe.

Jeśli istotą świętości jest związanie osoby ludzkiej z Bogiem w akcie miłości, to nie stanowi ona tego rodzaju wartości, która istniałaby niezależnie oraz obok prawdy, dobra i piękna. Świętość jest wartością osoby swoistą, ale jakby „nadbudowaną” na tamtych, wartością, która implikuje i przenika inne wartości ludzkie. Stanowi swoiste spełnienie wszystkich wartości, jest formą ożywiającą je. Pozostałe wartości ludzkie są bez świętości jakby niepełne, bo pozbawione ostatecznego horyzontu, głębi i właściwych perspektyw. Ich pełna konkretyzacja realizuje się dopiero poprzez akt miłości w stosunku do Boga — Osoby Najpełniejszej, bo transcendentnej, duchowej, wiecznej, nieskończonej.

Świętość nie jest właściwością transcendentalną bytu, jak dobro, prawda i piękno. Nie przysługuje bowiem rzeczom na mocy ich istnienia. Jest wartością osobową. Tylko osoby mogą być święte. Termin „święty” przypisuje się rzeczom jedynie na mocy analogii atrybucji (święte obrazy, święte miejsca, święte dni).

Wartość świętości nie jest dla człowieka wartością dostępną poznawczo wprost, bezpośrednio, naocznie. Odpowiada ona na najbardziej podstawową potrzebę człowieka związaną z jego statusem bytowym (ograniczony i pragnący przekroczyć ograniczenia), potrzebę dopełnienia, utrwalenia, zakorzeniania w osobowym Byciu Absolutnym. Człowiek nie zawsze dostrzega osobowego Boga u kresu swoich aksjologicznych doświadczeń. Często błądzi co do charakteru najwyższej wartości, tego, co święte. Szukając najwyższej wartości upatruje ją w „postępie”, „ludzkości”, „narodzie”, „ojczyźnie”, „nauce”. „Świętościom tym człowiek poddaje się, stara się im służyć, orientować na nie swe nadzieje.

Potrzeba dużego namysłu teoretycznego nad sytuacją człowieka, nad jego aspiracjami, potrzeba wielkiego poznawczego i moralnego wysiłku, by poznać i uznać to, co naprawdę święte. A poza tym wartość świętości nie jest nigdy w pełni zrozumiała dla człowieka. Zawsze pozostaje transcendentna w stosunku do tego, co człowiek zamyka w swoje ludzkie kategorie, jest zawsze „czymś wyższym”, doskonalszym, „tajemniczym” i dlatego właśnie dla człowieka może być miarą i kresem niedościgłym. Zazwyczaj docieramy do niej korzystając z innych niż empiryczne i racjonalne drogi poznania. Pomaga nam przekaz wiary i wychowanie religijne, dokonujące się w społeczności religijnej.

Poza tym realizacja wartości świętości, czyli zaktualizowanie możliwości pełnego zjednoczenia człowieka z osobowym Bogiem przez miłość nie dokonuje się jednorazowo, natychmiast. Jak wszystko w życiu ludzkim, wymaga czasu i długotrwałego wysiłku. Realizacja świętości jest procesem złożonym, który dokonuje się stopniowo, powoli, poprzez odpowiednie akty, według modelu wznoszącej się linii, nie wyklucza cofnięć, załamań, a nawet odejść — zmiany przyjętej hierarchii wartości (właśnie dlatego, że nie narzuca się z oczywistością).

Czy wartości religijne są konieczne dla człowieka, czy są konieczne dla właściwego funkcjonowania kultury? Odpowiedź, naszym zdaniem, musi być pozytywna, jeśli dąży się do właściwego rozwoju osoby ludzkiej i do kultury ludzkiej. Człowiek może właściwie rozwinąć się tylko wówczas, kiedy dąży do realizowania wartości wyższych niż on sam, kiedy posiada osobowy wzór poza sobą, transcendentny w stosunku do siebie. Może to być jedynie osobowy Absolut, bo wszystko poza nim jest niż-

sze od człowieka i nie gwarantuje pełni osobowego rozwoju. Jakżeż coś, co tworzy się, co staje się, może być ostatecznym modelem tego tworzenia? Odrzucenie najwyższej wartości osobowej, odrzucenie osobowego *sacrum* jest kwestionowaniem wszystkich pozostałych wartości, których świętość jest zwieńczeniem, dopełnieniem i ostateczną racją.

Dostrzegają to — przynajmniej od strony negatywnej — niektórzy współcześni filozofowie kultury, socjologowie, psychologowie, wskazując na braki obecnego modelu kultury i obecnego systemu wartości. Dlatego zaczyna się podkreślać inspirującą i wspomagającą moc w stosunku do kultury. Religia daje nieograniczone możliwości rozwoju osoby ludzkiej i ukazuje perspektywy wiecznego trwania, przez co nabiera nieskończonej wartości wszelka działalność człowieka. Szczególnie realizuje się to przez wzbogacenie motywacji dla aktywności ludzkiej oraz przez zagwarantowanie pewnej stałości w zmieniających się procesach i formach życia.

Zdaniem niektórych myślicieli do prawidłowego układu życia niezbędne jest oddziaływanie wartości stałych, tradycji, które powodują twórcze napięcie między strukturą i rozwojem. Napięcie to jest właściwością życia jako takiego i gdyby kiedykolwiek zostało usunięte, musiałaby nastąpić śmierć wskutek stagnacji (gdyby zostały i dominowały tylko siły tradycyjne, zachowawcze) albo śmierć przez rozsadzenie (gdyby działały wyłącznie siły przemiany w strukturalnej próżni).

Odrzucenie wartości religijnych, a więc *sacrum* i wartości z nim związanych stwarza wrażenie doskonałości człowieka i jego nieskończonych możliwości, a w konsekwencji wrażenie, iż wszystko jest jednakowo dobre, wszystko dzieje się dobrze.

Symbole i obrzędy religijne zakorzenione są w odczuwanej przez człowieka potrzebie ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości, w którą człowiek mógłby zaangażować się całkowicie i w której znalazłby sens życia. Wiąże się to z podstawowym doświadczeniem przygodności swojego istnienia i upragnieniem zakotwiczenia swojej kruchej egzystencji w rzeczywistości trwałej — w mocnym, kochającym „Ty”.

Jeśliby przyjąć, że zasadniczym celem kultury jest rozwój osoby ludzkiej w jej życiu osobowym i międzyosobowym i że pierwszorzędnym terenem „uprawy” powinien być sam człowiek, to przyjęcie koncepcji świętości jako najwyższej wartości osobowej, realizowanej przez związek i w związku z Osobą, będącą pełnią wartości, gwarantuje określone oblicze kultury, preferencję wartości osobowych, dorównanie rozwoju osobowości do rozwoju nauki i techniki, o co we współczesnym kształcie kultury, wszyscy jesteśmy — i chyba słusznie — zatroskani.

CONCEPTIONS OF THE RELIGIOUS VALUE (SACRUM)

Summary

The paper is an attempt to give an answer to the question, what the religious value (sacredness — sacrum) is, what its contents, as well as cognitive and ontic origin are, what place in the system of human values it occupies, and what function in culture it has.

The character of the answer depends on many factors, first of all on the character of the philosophical system in which it is formulated. The most significant theories of sacrum have appeared in the post-Kantian philosophy: in the sociological school (M. Mauss, H. Hubert, E. Durkheim) interpreting sacredness as an a priori category of the group, social consciousness, in Neo-Kantism (W. Windelband) treating sacredness as an a priori category of normative consciousness and in phenomenology (R. Otto, M. Scheler) — sacredness constitutes a secret repelling and attracting force (numinosum) and the personal value.

According to the assumptions of Kantism thinkers dealing with the religious value pointed first of all to extraempirical, a priori subjective sources (individual or social). Attempts done by Otto or Scheler to safeguard the experimental and objective character of sacrum did not however go beyond the idealistic conditioning of their philosophy.

In the last part of the article the author considers the problem of the religious value in the realistic perspective in which any value, also the religious one, is not separated from the being, and a valuable action is the realization of the potentiality of being. Sacredness is a peculiar value belonging essentially to God and personal beings if they consciously and.