

Katarzyna KABZIŃSKA-MASIONEK

<https://orcid.org/0000-0001-7603-4176>

Zespół Szkół Elektryczno-Elektronicznych im. prof. Janusza Groszkowskiego w Radomsku

***Sacrum* jako porządkujące rzeczywistość – problem wartości absolutnej**

Streszczenie

Współczesne badania aksjologiczne pokazują, że to, co intuicyjne, wyczuwalne, a przy tym fundamentalne, nie jest wyraźnie unaocznione, konkretne i wyrażalne dla języka. Problem definicji wartości dodatkowo pogłębia się, gdy sprawa dotyczy szczytu drabiny aksjologicznej, wartości absolutnej, tego, co święte. W artykule autorka bazuje głównie na osiągnięciach wybitnych fenomenologów, teologów i religioznawców, którzy wywarli decydujący wpływ na europejskie rozumienie terminu *sacrum* (m.in. R. Otto, M. Scheler, G. van der Leeuw, M. Eliade). Odwołuje się także do dorobku polskich filozofów. *Sacrum* przedstawione zostaje jako czynnik porządkujący rzeczywistość w sensie aksjologicznym i ontologicznym. Samo poszukiwanie wartości najwyższej jawi się natomiast jako sprawa największej wagi, szczególne zadanie stojące przed *homo religiosus*.

Słowa kluczowe: *sacrum*, aksjologia, hierarchia wartości, wartość absolutna, wartość religijna.

1. Hierarchiczna struktura rzeczywistości

Kwestie frapujące aksjologa oscylują zazwyczaj na pograniczu tego, co ewidentne (zawarte bezpośrednio w doświadczeniu), i tego, co odporne na twarde dowody. Wartości są jednocześnie czymś danym i tajemniczym, wyczuwalnym i nienamacalnym. Powiedzieć jednak, że człowiek w swoim życiu po prostu styka się z poszczególnymi wartościami, to jeszcze mało. Istotne wydaje się, że wartości w doświadczeniu człowieka są ponadto zawsze jakoś uporządkowane. Jak zauważa kluczowy polski systematyk tematyki aksjologicznej Władysław Tatarkiewicz:

[...] prymarną formą poznania wartości nie jest formuła „A jest dobrem”, tylko „A jest lepsze od B i gorsze od C”. Porządek wartości jest istotowo własnością wszystkich wartości i nie jest możliwe większe nieporozumienie, niż twierdzić, że wprawdzie dane są

wartości, ale nie istnieje żaden porządek wartości. Już prędzej słuszny mógłby być pogląd przeciwny: Dobra nie posiadają żadnej określonej wartości absolutnej, ale jednak posiadają określone miejsce w porządku wartości (Tatarkiewicz 2010b, 800).

Za pewien rodzaj potwierdzenia intuicji Tatarkiewicza uznać można fakt, że większość ludzi (bez względu na to, czy odbywa się to świadomie, czy też nie) żyje wedle jakiejś hierarchii wartości, nawet gdyby jej struktura była naruszana przez poszczególne decyzje jednostki lub ulegała z czasem trwalszej przebudowie.

Człowiek z natury dąży do organizowania otaczającej go rzeczywistości, poznawanie zaś hierarchicznej struktury świata wartości nie jest niczym innym, niż zdobywaniem przez niego orientacji w najróżniejszych obszarach życia. Ten, kto pragnie rozumieć, kto poszukuje sensu, dąży do odkrycia porządku wartości, rozpoznając jednocześnie, że świat nie jest płaski, dzieli się na obszary wyższe i niższe, ważne i nieważne, święte i profaniczne (por. Tischner 1982, 65). Wydaje się, że kwestia wertykalnego porządkowania aksjofery¹ poprzez odniesienie do fenomenu wartości najwyższej (absolutnej, sakralnej) może być dla filozofa nie tylko ważnym, ale też obiecującym i inspirującym tematem.

2. Zamiast definicji

Każda próba skonstruowania jasnej definicji *sacrum* musi skończyć się niepowodzeniem. Tego typu teza, umieszczona na samym początku wypowiedzi, może wydawać się radykalna. Potwierdzają ją jednak prace badawcze wielu teoretyków, w szczególności filozofów religii i teologów, a to właśnie na nich ciężar słownego uchwycenia wartości religijnej spoczywa najmocniej. *Sacrum* (mimo całej swojej wyczuwalnej intuicyjnie wyjątkowości, odrębności, absolutnej jakościowej wyższości) w kontekście badań naukowych nie odbiega od innych wartości, ponieważ wszystkie składniki aksjofery, choć bliskie człowiekowi, nie tak łatwo poddają się teoretycznym analizom². Jeśli chcielibyśmy jednak doszukiwać się w tym obszarze różnic między *sacrum* a wartościami innego typu, prawdopodobnie byłyby to różnice ilościowe: istnieje duże prawdopodobieństwo, że im

¹ Termin „aksjofera” zaczerpnięty został z tekstów o wartościach Józefa Lipca (por. Lipiec 2000).

² U Tatarkiewicza czytamy: „Rozumie się, że ludzkość nie zna dokładnie biegunów, które są trudno dostępne, gwiazd, które są zbyt oddalone, bakterii, które są zbyt małe, pierwiastków chemicznych, które są trudne do odłączenia, przyczyn wydarzeń ukrytych w plątaninie zjawisk. W dziedzinie wartości stan rzeczy jest całkiem inny: są one, przez definicję, wszystkim co dla nas jest najbliższe i najbardziej osobiste, są one immanentne dla naszej świadomości: gdyby istniały, byłyby dawno odkryte. Jest to jednak opinia fałszywa. To co immanentne nie jest koniecznie łatwe do poznania. [...] Wartości na próżno sprowadzano do świata zjawisk, są zbyt skomplikowane, aby można je było łatwo uporządkować, i właśnie dlatego, że są osobiste, są one trudne do zbadania” (Tatarkiewicz 2010a, 805–806).

wartość jest wyższa (im bliżej szczytu hierarchii wartości się znajduje), tym mocniej wymyka się ludzkiemu rozumowi, tym bardziej odległa, tajemnicza i irracjonalna (choć nie nie-logiczna) się wydaje. Nietrudno więc zauważyć, że mimo licznych prac dotyczących np. prawdy, dobra i piękna, czyli wartości bardzo wysoko cenionych już od antyku, wiele związanych z nimi zagadnień wydaje się wciąż intrygujących i niewyczerpanych. Samo *sacrum* uznać należy natomiast za wartość najbardziej nieuchwytną, a jednocześnie najgłębiej doświadczalną, wręcz przeszywającą wnętrze człowieka (nawet jeśli zetknięcie z tym, co autentycznie święte, miałoby okazać się czymś niezwykle rzadkim).

Powołując się na jeden z tekstów Zofii Zdybickiej, w którym polska filozof dokonuje krótkiego przeglądu najistotniejszych, wypracowanych dotąd naukowych ujęć problemu *sacrum*, należy wyróżnić przede wszystkim trzy z nich: związane ze szkołą socjologiczną, neokantowskie oraz fenomenologiczne (por. Zdybicka 1979, 74). Jak podsumowuje Zdybicka, ujęcie socjologiczne zakłada, że *sacrum* pojawia się w danym społeczeństwie jako obiektywizacja i idealizacja świadomości zbiorowej – społeczność przewyższająca jednostkę decyduje o tym, co w danym momencie ma obowiązywać jako święte. Tradycja neokantowska przedstawia *sacrum* jako „podstawową, syntetyczną kategorię a priori [...] świadomości” (Zdybicka 1979, 75–76), tym razem nie społecznej ani jednostkowej, lecz normatywnej, utożsamionej z zespołem powszechnie obowiązujących wartościowań, posiadających moc bezwzględnej imperatywu.

Wydaje się, że najbardziej rozwiniętą koncepcją jest jednak (wymienione przez Zdybicką jako ostatnie) ujęcie fenomenologiczne, dlatego w niniejszej pracy odwołamy się przede wszystkim do dorobku wybranych filozofów i teologów tego kierunku myślowego. To właśnie ich autorskie analizy odcisnęły trwałe ślady na sposobie rozumienia wartości najwyższej we współczesnej europejskiej kulturze intelektualnej. Mimo oczywistej słownej nieuchwytności *sacrum*, zestawienie osiągnięć Rudolfa Otto, Maxa Schelera, Gerardusa van der Leeuwa, Mircei Eliadego oraz egzystencjalisty Gabriela Marcela pozwala na przybliżenie tego fenomenu. Właściwą drogą prowadzącą w głąb tajemnicy, jaką nie przestaje być *sacrum*, jest bez wątpienia także wcześniejsze odwołanie się do etymologii.

3. Intuicje językowe

Słowo *sacrum*, którego korzeni szukać należy prawdopodobnie w kulturze umbryjsko-oskijskiej (Kłoczowski 2016, 27; Stróżewski 1989, 23–24), należy do tej samej rodziny, co łac. *sacer* (‘święty’) oraz dużo częściej dziś używane (choćby poprzez obecność w katolickiej liturgii Mszy Świętej odpowiedniej akłamacji) *sanctus*. Ich greckie odpowiedniki to *hagios* (termin właściwy w odniesieniu do boskiego majestatu) oraz *hieros* (mający swoje zastosowanie, gdy mowa o świętych obrzędach z uwzględnieniem miejsca, włączonych w kult przedmiotów

i ludzi, w tym kapłanów). Osobliwe, że także termin *hierarchia* znajduje tutaj swój źródłosłów (Przybył 2005, 10). *Sacrum* już na poziomie językowym jest zatem wyraźnie powiązane ze szczególną rolą porządkującą, hierarchizującą.

Przeniesienie niniejszych poszukiwań na grunt języka hebrajskiego, a więc oryginalnego języka starotestamentowego, przynosi ciekawe i istotne dla naszych rozważań odkrycie. Jak zauważa ks. Grzegorz Baran, biblista i zarazem filolog klasyczny, hebrajskie *godesz* ('świętość') pozostaje spokrewnione z kananejskim czasownikiem *gadad*, wskazującym na „ideę odcięcia, oddzielenia od tego, co świeckie” (Baran 2017, 874–876). W *Nowym słowniku teologii biblijnej* czytamy ponadto, że świętość to:

W fenomenologii religii atrybut przypisywany mocy nadającej transcendentny charakter zjawiskom kosmicznym, ziemskim, biologicznym, antropologicznym i społecznym. Wiązana z hierofaniami cecha jest przez teologię łączona z teofaniami, którym towarzyszą fenomeny radykalnie przekraczające zdobyte doświadczenie ludzi w zakresie ciał niebieskich, ruchów skorupy ziemskiej, zjawisk atmosferycznych oraz wydarzeń politycznych i społecznych. W odróżnieniu od tego utożsamiania atrybutu z boską mocą teksty biblijne identyfikują go z osobami. Temu osobowemu odniesieniu sprzyja znaczenie rdzenia *qdš*, które odpowiada pojęciu odcięcia i odłączenia, a więc zawiera ideę relacyjności, właściwą dla biblijnego pojęcia osoby (Malina 2017, 877–878).

W świetle powyższej próby definicyjnej (odwołującej się najpierw do dokonań teologów i filozofów religii z przełomu XIX i XX wieku, a następnie do tekstów biblijnych), *świętość* przedstawia się jako wyraźny kontrast w stosunku do tego, co zwyczajne. W tradycji fenomenologicznej (badającej termin w szerokim kontekście kulturowym i historycznym) przejawów świętości dopatrywać się można w zjawiskach, rzeczach, przyrodzie, zdarzeniach, procesach itp. Tradycja biblijna (kluczowa dla badań *sacrum* w kontekście kultury judeo-chrześcijańskiej) nie pozwala natomiast na tak szeroką interpretację, wskazując na relacyjny charakter świętości, która, choć objawiająca się w towarzystwie nadprzyrodzonych znaków (np. ognisty krzew z *Księgi Wyjścia*), jest przede wszystkim świętością kogoś, zakłada szczególny rodzaj komunikacji interpersonalnej (w trzecim rozdziale *Księgi Wyjścia* z gorejącego krzewu dociera do Mojżesza głos, nośnik przekazu).

Należy podkreślić, że termin *sacrum*, pojawiający się w odniesieniu do religii osobowego Absolutu, różni się od *sacrum* – kategorii ukształtowanej we współczesności jako ekumeniczna płaszczyzna, pozwalająca badać fenomen religii w ogóle. Wśród filozofów zajmujących się nauką w duchu tomistycznym można zauważyć nawet pewną niechęć w stosunku do kategorii *sacrum*. Oczywiście nie zaprzeczają oni użyteczności tego terminu w pracach socjologicznych, kulturo- i religioznawczych. Nie kwestionują również tego, że transcendentna rzeczywistość *sacrum* promieniująca na sferę społeczno-kulturową istnieje i należy próbować ją zrozumieć, ująć w ramy naukowe. Ich zastrzeżenia odnoszą się raczej do faktu, że badania z zastosowaniem metody fenomenologicznej (a więc utrzymane w paradygmacie mentalistycznym) z samego założenia pozbawiają religię

obiektywnych podstaw: jej źródłem nie jest już osobowy, poznawalny rozumowo (choć owiany tajemnicą) Bóg, lecz irracjonalne *sacrum* sprowadzone do subiektywnego przeżycia. Wyrazem tego typu obaw może być chociażby książka *Bóg czy sacrum?* Zdybickiej. Autorka apeluje w niej, aby nie utożsamiać dwóch zestawionych w tytule terminów. Czytamy:

Różnica między Bogiem a *sacrum* nie jest [...] różnicą między terminami. Jest zasadniczą różnicą między rzeczywistościami, do których się odnoszą i z którymi związana jest religia, będąca istotnym sposobem istnienia człowieka. Różnica ta jest konsekwencją różnych wizji świata, człowieka, możliwości ludzkiego poznania [...]. Wybór między Bogiem i *sacrum* jest wynikiem wyboru między dwoma rodzajami filozofii: filozofią istniejącej rzeczywistości (filozofia bytu) a filozofią podmiotu, świadomości, ludzkiej myśli [...] (Zdybicka 2007, 5–6).

Kwestię utożsamiania albo rozróżniania terminów Bóg i *sacrum* porusza także Jan Andrzej Kłoczowski. Dominikanin i filozof, w odpowiedzi na zauważony problem, proponuje, aby mówiąc o *sacrum* (co wiąże się oczywiście z wydzieleniem także *profanum*), mieć świadomość istnienia jeszcze jednej kategorii – *divinum*, która w jego zamyśle miałaby odnosić się zarówno do osobowego Absolutu religii monoteistycznych, jak i bogów właściwych innym kulturom (por. Kłoczowski 1994, 91–100). *Divinum* (czyli rzeczywistość boska) nie jest tożsama z rzeczywistością sakralną, choć ich wzajemna relacja będzie układać się różnie – w zależności od założeń konkretnej religii. O *sacrum* natomiast Kłoczowski pisze następująco:

Gdy używam [...] terminu *sacrum*, to chcę powiedzieć tyle – słowem tym opisuję właściwość tego wszystkiego, co staje pomiędzy człowiekiem a Bogiem i co stanowi sferę objawiającej pośredniości (mediacji) (Kłoczowski 1994, 98).

Po kilku uwagach natury językowej, następnym krokiem w kierunku precyzyjniejszego rozpoznania *sacrum* jest odwołanie się do tekstów wybranych myślicieli. Bliższe zapoznanie się z ich dorobkiem filozoficznym pozwala na wyciągnięcie wniosku, że o *sacrum* nie można mówić, odcinając się jednocześnie od jego doświadczalnych przejawów. Spróbujmy zatem uchwycić to, co niedefiniowalne, pytając o jego doświadczalność, charakterystykę, przykłady, antyprzykłady, przywołując swoistą dla *sacrum* terminologię.

4. Pierwotna świeżość (*sacrum* u Gabriela Marcela)

O silnym związku życia i *sacrum* (rozumianego szeroko, wykraczającego poza kategorie wyznaniowe) pisał w jednym ze swoich artykułów Gabriel Marcel, wskazując na sakralny charakter niektórych relacji międzyludzkich (np. matka darząca uwielbieniem swoje małe dziecko) oraz zniewalającego piękna przyrody (np. budzące podziw święte ogrody Japonii) (por. Marcel 1991). Francuski filozof zauważa, że obecność *sacrum* wzniesła w człowieku poczucie sza-

cunku, który nie ma nic wspólnego z respektem, jaki mogą wywoływać wszelkie zasady prawne, będące wynikiem czyichś arbitralnych decyzji. Poszanowanie dla *sacrum* przyjmuje często postać milczącej aprobaty, cichego uznania godności. Czytamy:

Pomyślmy np. o tym, czym jest szanowanie przepisów ruchu drogowego czy respektowanie znaków drogowych: oznacza to podporządkowanie się, może automatyczne, a może dla uniknięcia niemiłych konsekwencji w przypadku ich pominięcia. Ten rodzaj respektu nie zawiera w rzeczywistości nic, co przypominałoby uczucie nazywane przez nas szacunkiem. Ale bez trudu możemy wyobrazić sobie konkretne przypadki, gdy w grę wchodzi szacunek w ścisłym znaczeniu tego słowa. Weźmy na przykład rozmowę z człowiekiem, którego dotknęło wielkie cierpienie moralne. Tutaj szacunek, respekt, będzie czymś zupełnie innym, niż podporządkowanie się znakowi drogowemu. Bowiem ten szacunek [...] będzie zawierał uznanie pewnego rodzaju godności. Nawet nie zgłębiając istoty tej godności widzimy, że dotykamy tutaj czegoś, co jest święte (Marcel 1991, 11).

Sacrum w kontekście życia ludzkiego jest dla Marcela powiązane z ideami absolutnego początku, niewinności, nieskazitelności (rozumianej nie jako kategoria moralna lecz ontologiczna), szczególnego rodzaju „nietkniętej świeżości”. Filozof wskazuje na kontakt z bardzo młodą osobą jako na archetyp wszelkiej relacji sakralnej. Według Marcela spotkanie z kimś będącym ucieleśnieniem pierwotnej niewinności zobowiązuje, a nawet przymusza drugą stronę do wzięcia tej osoby pod ochronę, do obrony przed wszystkim tym, co mogłoby zniszczyć jej niewinność. Można zauważyć w tym miejscu pewną analogię do fragmentu Ewangelii św. Łukasza:

Niepodobna, żeby nie przyszły zgorszenia; lecz biada temu, przez którego przychodzą. Byłoby lepiej dla niego, gdyby kamień młyński zawieszono mu u szyi i wrzucono go w morze, niż żeby miał być powodem grzechu jednego z tych małych (Łk 17, 1 – za: *Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum).

Biorąc pod uwagę fakt, że Marcel uznawany jest za myśliciela chrześcijańskiego, taka analogia nie powinna zresztą dziwić. Z tekstu francuskiego filozofa wyłania się obraz *sacrum*, które jakoś zawiera się człowiekowi. Mimo właściwej sobie potęgi łatwo je unicestwić, lecz ten, kto takiego czynu się dopuści, obciążony jest niezmywalną winą.

5. Szczyt drabiny aksjologicznej (*sacrum* u Maxa Schelera)

Francuski egzystencjalista nie jest jedynym, który fenomen *sacrum* łączy jakoś z pojęciem osoby. Taka idea powinna kojarzyć się przede wszystkim z filozofią niemieckiego fenomenologa Maxa Schelera, który (choć mocno zainspirowany dziełem Rudolfa Otto) opracował swoją oryginalną koncepcję wartości religijnej. To, co szczególnie w niej istotne, to fakt, że *sacrum* przewyższa jakościowo wszelkie inne typy wartości, zajmuje miejsce na szczycie drabiny aksjo-

logicznej, podporządkowując sobie pozostałe jej składniki (por. Scheler 1975). Zdybicka zauważa, że *sacrum* Schelera jest tym, co nadaje sens wszystkim pozostałym wartościom, jest gwarantem ich tożsamości, stałości, stanowi ich uprawomocnienie. Wartości postawione bardzo wysoko, takie jak dobro, prawda, piękno, mają w *sacrum* swoje zakotwiczenie, ale w żadnym wypadku nie są z nim tożsame (por. Zdybicka 1979, 79).

W tekstach Schelera odnaleźć możemy rozważania o *sacrum* w kontekście świętych przedmiotów (por. Scheler 1995, 96), w tym dzieł sztuki (por. tamże, 306). Znacznie częściej odnosi się on jednak do świętości objawiającej się w osobie ludzkiej (por. Scheler 1967). Jak komentuje to personalistyczne podejście Zdybicka:

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 (Zdybicka 1979, 79).

U Schelera czytamy, że święty (zgodnie z założeniami o absolutnej jakościowej wyższości *sacrum*)

nie jest żadnym dającym się pomyśleć przewyższeniem artystycznego geniusza, mędrca, człowieka dobrego, sprawiedliwego – miłującego ludzi albo wielkiego prawodawcy. Nawet taki człowiek, który byłby zarazem tym wszystkim, nie budziłby wrażenia świętości (Scheler 1995, 306).

Należy zaznaczyć, że niemiecki fenomenolog stanowczo oddziela wartość religijną nawet od wysoko cenionych wartości duchowych (w tym także estetycznych, kulturowych); w tym świetle zrównywanie obiektów religijnych z dobrami kulturowymi jest niedopuszczalnym błędem. Według Schelera spotkanie z *sacrum* budzi w człowieku szczególny rodzaj nabożeństwa. Wydaje się jednak, że ta cecha wartości absolutnej wyeksponowana została przede wszystkim w koncepcji Rudolfa Otto, przy której wypada nam się teraz na chwilę zatrzymać.

6. Droga naokoło (*sacrum* u Rudolfa Otto)

Autor dzieła pt. *Świętość* formułuje kilka pomocnych przy próbie teoretycznego uchwycenia *sacrum* kategorii. Nie ukrywa jednak, że wykreowanie precyzyjnej definicji jest w tym przypadku niemożliwe. Docenia w zamian za to rolę intuicyjnego poznania. Niezastąpiona jest w jego badaniach także metoda negatywna oraz poszukiwanie pokrewieństw. Otto już na samym początku książki przedstawia czytelnikowi swoją propozycję drogi ku *sacrum*, która (w dużym uproszczeniu) przypominać może zagadkę:

[...] „nasze x nie jest tym, ale jest z tym spokrewnione, a tamtemu przeciwstawne. Czy sam teraz na to nie wpadniesz?” To znaczy: nasze x nie jest w sensie ścisłym czymś, czego można się nauczyć, lecz jest czymś, co może jedynie podniecić, pobudzić, jak wszystko, co „z ducha” pochodzi (Otto 1968, 36).

Sacrum według niemieckiego teologa jest niedefiniowalnym, podstawowym pojęciem, zakładającym całkowitą inność (odrębność). Otto, chcąc badać różne stopnie i odmiany tego, co pierwotne i doskonałe (przy zachowaniu świadomości, że sama istota *sacrum* musi pozostać tajemnicą), posługuje się utworzoną przez siebie kategorią *numinosum* (od łac. *numen* – bóstwo), która, pozostając w ścisłym powiązaniu z aspektem etycznym, jest jednak czymś więcej niż najwyższe, doskonałe dobro. Przewyższa także kategorie estetyczne, choć zapewne ma wiele wspólnego np. z cudownością i wzniosłością. Teolog zaznacza, że:

Ten „sanctus” to nie jest „doskonały” ani „piękny”, ani „wzniosły”, ani „dobry”. Ale z drugiej strony wykazuje on z tymi orzecznikami pewną wyczuwalną zgodność: jest również wartością, i to wartością obiektywną, a zarazem wartością bezwzględnie nieprzekraczalną, nieskończoną. Jest to wartość *numinotyczna*, irracjonalna podstawa i źródło wszystkich obiektywnych wartości w ogóle (Otto 1968, 86).

Jak we wstępie do polskiego wydania książki zauważa Józef Keller:

czym jest *numinosum*, Otto nie wyjaśnia, zakładając, że jest ono czymś niepoznawalnym. Można o nim powiedzieć tylko, że jest siłą, która oddziałuje na człowieka, napawa go przerażeniem i lękiem, a równocześnie pociąga go i zniewala (Keller 1968, 19).

Wśród konstytutywnych cech *numinosum* wymienić należy więc nie tylko inność i tajemniczość. Także jednocześnie wywoływane – w specyficznym dwugłosie – uczucia grozy (*tremendum*) i absolutnej niedostępności oraz fascynacji (*fascinosum*) są nierozłącznymi elementami obcowania z *sacrum*. To, co święte, jest więc u protestanckiego teologa obudowane teorią ambiwalencji: *sacrum* przyciąga i zarazem odpycha, przeraża i urzeka.

W obliczu wartości religijnej człowiek rozpoznaje siebie jako istniejącego w wyraźnej zależności od objawiającej się, tajemniczej mocy. Otto nazywa to przeżycie „uczuciem zależności stworzenia” (Otto 1968, 39), wskazującym nie tylko na niższość człowieka, ale przede wszystkim na niewysłowioną wyższość tego, co absolutne. *Sacrum* wyznacza więc hierarchię, porządkuje rzeczywistość (w sensie ontologicznym i aksjologicznym). Autor *Świętości* wielokrotnie podkreśla jednak, że wszystkie wyżej wymienione określenia są jedynie niedokładną analogią, śladami, które mogą nas co najwyżej przybliżyć do *sacrum*. Szczególnie widoczne jest to na polu sztuki – artysta chcący odwołać się jakoś do tego, co absolutne, musi wejść na drogę negacji.

Zaskakująco brzmi stwierdzenie Otto, że bezpośredni wyraz *sacrum* w sztuce Zachodu to w pierwszej kolejności ciemność i milczenie, natomiast w sztuce Wschodu przestrzenia pustka i próżnia (Otto 1968, 105). Wymienione określenia są (przynajmniej w przypadku sztuki europejskiej) jednoznacznie negatywne. Jednak artysta, który nie może posiadać dostatecznej wiedzy o tym, co pragnąłby wyrazić, zmuszony jest (podobnie jak filozof opisujący *sacrum*) do zastosowania okrężnej drogi. Wydaje się, że myśl Otto można próbować zrozumieć w następujący sposób: wartość najwyższa kojarzy się z absolutnym blaskiem, absolutną jasnością, jednak malarz za pomocą farb i pędzla nie jest w stanie przywołać na

swoim płótnie takiego światła. Zdając sobie sprawę z silnych ograniczeń, decyduje się więc posłużyć tym, co uwydatni absolutne światło. Obrana przez malarza droga naokoło to droga kontrastu. Ostatecznie głównym środkiem wyrazu stanie się więc na jego płótnie ciemność.

7. Sens (*sacrum* u Gerardusa van der Leeuwa)

Przekonaniem o nieuchwytności *sacrum* kierował się w swojej pracy bez wątpienia także Gerardus van der Leeuw. To właśnie jego rozstrzygnięciom (mających zresztą oparcie częściowo w pracy Otto) poświęcimy teraz swoją uwagę. Holenderski teolog i religioznawca w *Fenomenologii religii* (van der Leeuw 1978) analizuje pojęcie mocy (*mana*), która, o ile nie jest pewnego rodzaju synonimem *sacrum*, z pewnością stanowi istotny aspekt tego, co święte. Moc jest m.in. tym, do czego dąży *homo religiosus*. Ten aspekt protestancki teolog przedstawia następująco:

Człowiek, który nie przyjmuje życia po prostu, lecz czegoś odeń chce (mocy), stara się znaleźć w życiu sens. Porządkuje życie w jakąś sensowną całość (znaczeniową): w ten sposób powstaje kultura. Na pstrokaciznę danych narzuca regularnie splecioną sieć; wtedy pojawiają się różne postacie: dzieło sztuki, obyczaj, gospodarka. Z kamienia człowiek czyni sobie obraz, z popędu – nakaz, z pustkowia – uprawne pole. W ten sposób rozwija moc (van der Leeuw 1978, 591).

Można więc powiedzieć, że człowiek poszukujący mocy to człowiek odkrywający sens rzeczywistości, przy czym działania zmierzające do ustalenia siatki znaczeń mają dla holenderskiego teologa zabarwienie sakralne. Autor *Fenomenologii religii* podkreśla, że dotarcie do najgłębszych sensów jest jednak niemożliwe – *sacrum* pozostaje tajemnicą. Czytamy:

Religijny sens rzeczy to taki sens, za którym nie może już kryć się żaden sens dalszy czy głębszy. Jest to bowiem sens całości. Jest to ostatnie słowo. Ale sens ten nigdy nie będzie zrozumiany, a słowo to nigdy nie zostanie wypowiedziane. Pozostaną zawsze czymś nas przewyższającym. Sens ostateczny jest tajemnicą, która ciągle się objawia, aby mimo to pozostać zawsze ukryta (van der Leeuw 1978, 591).

Sacrum jest więc w stosunku do człowieka czymś obcym, odległym, innym, czymś, czego „nie można znaleźć na przedłużeniu drogi człowieczej” (van der Leeuw 1978, 592). W tym miejscu Holender w zupełności zgadza się ze spostrzeżeniami Otto: *sacrum* jest czymś pierwotnym, nie może mieć żadnej nazwy, a wszelkie próby zbliżenia się do wielkiej tajemnicy wartości absolutnej odbywają się jedynie *per viam negationis*.

Van der Leeuw opisuje szczegółowo obecność tajemniczej siły w różnych kulturach, aby dojść do wniosku, że moc należy rozumieć szeroko, ponieważ odnosi się ona zarówno do tego, co objawiane w osobach, jak i w rzeczach, daje się rozpoznać w przeżyciu, doświadczeniu. Jest wszystkim tym, co działa, co rzuca

się w oczy, co napawa zdziwieniem, grozą i lękiem (a więc, tak jak *numinosum* Otto, przyciąga i odpycha). Moc jest ambiwalentna – można rozpoznać ją zarówno w zatrutej strzale, jak i lekarstwie, przynosi zarówno błogosławieństwo, jak i przekleństwo (por. van der Leeuw 1978, 22). Choć niezaprzeczalnie ma wiele wspólnego z wartościami takimi, takimi jak prawda czy szczęście, to jednak wpisuje się w nią jakoś aspekt niebezpieczeństwa. Czytamy:

Przeżycie mocy rzeczy lub osób może pojawić się w każdej chwili. Nie wiąże się ono z jakimś określonym czasem i okolicznościami. Moc zawsze objawia się nieoczekiwanie. [...] Obdarzone mocą przedmioty, osoby, okresy czasu, miejsca i czynności nazywamy tabu. [...] Tabu jest pewnego rodzaju ostrzeżeniem: „Uwaga! Wysokie napięcie! Tu nagromadziła się moc i trzeba się mieć przed nią na baczności!” Tabu jest wyraźnym stwierdzeniem, że coś lub ktoś został wypełniony mocą; w swej reakcji na ten fakt człowiek powinien uznać tę pełnię mocy, niejako notyfikować dystans, jaki powstał między nim a tą rzeczą, czy osobą, i chronić siebie samego (van der Leeuw 1978, 37–38).

Holenderski fenomenolog zauważa również, że wobec mocy nie wolno przejść obojętnie – ona zawsze wymaga uznania hierarchicznego porządku wyznaczonego przez *sacrum*, bez znaczenia jest, czy nasza reakcja na stan zastany będzie pozytywna, czy negatywna. Za przykład van der Leeuw podaje w tym miejscu spotkanie z majestatem władcy: króla można godnie przywitać albo znieważać (oba zachowania wskazują na rozpoznanie królewskiej godności), lecz pod żadnym pozorem nie wolno traktować go obojętnie. W tym kontekście nie tylko oddanie czci, ale nawet akt powitania, gościna, czy wypowiedzenie wojny mają charakter religijny.

8. Oddzielenie (*sacrum* u Mircei Eliadego)

Ostatnim filozofem, na którego dokonania zwrócimy uwagę, jest Mircea Eliade. *Traktat o historii religii* (Eliade 1966) rumuńskiego myśliciela został oparty na precyzyjnych badaniach przejawów religijności wśród wielu kultur, co sprawia, że wypływająca z niego koncepcja *sacrum* jest uniwersalna (odpowiednia dla każdego typu religii).

Nie można oczywiście powiedzieć, że Eliade napisał swoje dzieło niezależnie od dokonań wymienionych powyżej teologów. Wręcz przeciwnie – solidne badania religijnego charakteru wielu kultur utwierdziły go w przekonaniu, że Otto oraz van der Leeuw postąpili słusznie, formułując chociażby teorię ambiwalencji *sacrum*, którą zresztą Eliade ubogaca o aspekt psychologiczny (por. Zdybicka 1993, 257), zauważając rolę mocy i tabu w procesie rozpoznawania tego, co święte. Także tezy o inności, tajemniczości, a nawet obcości pierwiastka sakralnego są zgodne z wynikami badań religioznawcy. Eliade uzupełnia jednak znane dotąd koncepcje, wskazując przede wszystkim na ontologiczny aspekt *sacrum*, które (w przeciwieństwie do tego wszystkiego, co *sacrum* nie jest) nazwać można tym, co rzeczywiste. W jednym z jego tekstów odnajdujemy następujące spostrzeżenie:

Jest więc obszar święty, a więc „mocny”, ważny, i są inne obszary, nie uświęcone, a więc pozbawione struktury i konsystencji, jednym słowem – amorficzne. [...] Sacrum przejawiając się ustanawia ontologicznie świat. W przestrzeni jednorodnej i nieskończonej, bezkresnej, w której nie ma żadnego punktu oparcia, w którym nie może być mowy o żadnym ukierunkowaniu, hierofania objawia absolutny „punkt stały”, „środek”. [...] [Ż]aden świat nie może się narodzić w chaosie jednorodności i względności przestrzeni świeckiej (Eliade 1974, 49–50).

Sacrum istnieje więc naprawdę, podczas gdy wszystko pozostałe, bez właściwego odniesienia do wartości religijnej, jest jakby bez formy (czy, jak powiedziałby van der Leeuw, bez sensu). *Sacrum* wyznacza porządek we wszechświecie. Jest punktem centralnym, względem którego rozpoznajemy święte i nieświęte rzeczy, miejsca, czas. Jak zauważa Eliade:

Tam na przykład, gdzie mówi się o „kulcie kamieni”, nie wszystkie kamienie uważa się za święte. Zawsze spotykamy tylko pewne kamienie, które czci się z racji ich kształtu, wielkości lub powiązań obrzędowych. Zobaczymy zresztą, że nie chodzi tu o kult kamieni i że owe kamienie są czczone o tyle tylko, o ile *nie są* już zwykłymi kamieniami, lecz *hierofaniami*, a więc *czymś innym* niż zwykłymi przedmiotami (Eliade 1966, 19).

Religioznawca zauważa, że dana rzecz jest święta tylko ze względu na swoją, niezależną od woli ludzkiej, odrębność (człowiek tę inność jedynie odkrywa, jest przywoływany, by ją uznać, respektować). Dla przykładu – nie każdy kamień może być przedmiotem kultu, jedynie ten, który zawiera w sobie coś osobnego, coś, co nie przynależy do niego samego, pochodzi jakby z zewnątrz i w nim zamieszkuje. Wydaje się zresztą, że chodzi w tym miejscu właśnie o moc tak szczegółowo opisaną przez van der Leeuwa.

Dla dokładniejszego zrozumienia dwóch przytoczonych powyżej cytatów konieczne jest jednak wyjaśnienie terminu *hierofania*, kluczowego w pracach rumuńskiego filozofa kultury. Jak nakreśla sam Eliade:

termin ten jest dogodny, nie implikuje bowiem żadnych dodatkowych uściśleń: wyraża tylko to, co zawarte jest w jego treści etymologicznej, a mianowicie, że ukazuje nam się, że nam się objawia coś świętego (Eliade 1974, 159–160).

Hierofania jest więc przejawem uświęcenia nieświętego, aktem wyodrębnienia, porządkowania, początkiem funkcjonowania świata, którego główną zasadą jest rozłączna relacja *sacrum*–*nie-sacrum* (czy też *sacrum*–*profanum*³). Te dwa porządki – sakralny i nie-sakralny – muszą pozostać od siebie mocno oddzielone. Właśnie dlatego świętą przestrzeń otaczają często mury, osobne miejsca przezna-

³ *Profanum* u Eliadego to po prostu wszystko to, co nie jest *sacrum*. Z definicji *profanum* jest więc czymś słabszym, pozbawionym wyjątkowości i mocy, czymś powszechnym, zwyczajnym. U rumuńskiego religioznawcy czytamy: „Wszystkie dotychczasowe definicje zjawiska religijnego posiadają jeden wspólny rys: każda z nich przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne – *profanum* (powszechność, świeckość) i życiu świeckiemu” (Eliade 1966, 7). Choć nie potrafimy precyzyjnie zdefiniować, czym jest *sacrum*, wyczuwamy, że nie możemy o nim mówić, pomijając sferę *profanum*.

czone są dla wtajemniczonych i niewtajemniczonych (por. Eliade 1966, 363–365). Eliade w *Traktacie o historii religii* odwołuje się także do pojęć takich, jak mit i symbol, chcąc tym samym podkreślić, że *sacrum* nie jest dane nigdy człowiekowi bezpośrednio. Na szczególną uwagę zasługuje także jego koncepcja archetypu – niebo, Ziemia-Matka, góra itp. są pierwotnie święte (por. Kłoczowski 2004, 65–67).

9. *Sacrum* porządkuje rzeczywistość

Powstała w XX wieku fenomenologiczna teoria wartości zakłada istnienie porządku wewnątrz aksjiosfery – jej składniki dają się klasyfikować i hierarchizować. Współczesne, mocno relatywistyczne poglądy odrzucają jednak jakąkolwiek hierarchię wartości. Popularny paradygmat z reguły wyklucza istnienie wartości absolutnej, choć jednocześnie (biorąc pod uwagę religijną naturę człowieka) nietrudno zauważyć, że wizja świata całkowicie wyzutego z *sacrum* nosi pewne znamiona utopijności⁴. Doświadczenie pokazuje, że rozpoznanie samego szczytu hierarchii wartości było zawsze dla człowieka sprawą najwyższej wagi. U Leszka Kołakowskiego czytamy:

Jakość *sacrum* przywiązywana była do wszystkiego, czego dotknięcie narażało na karę; rozciągane było zatem równie dobrze na władzę, na własność, na życie ludzkie i na prawo. Sakralna strona władzy została zniesiona razem z zanikiem charyzmy monarchicznej; sakralna strona własności – z rozwojem ruchów socjalistycznych. Są to te formy *sacrum*, których zanik nie budzi szczególnego żalu, pytanie polega jednak na tym, czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte. Czy pewne wartości, których żywotność jest niezbędna dla samego życia kultury, mogą trwać, nie mając korzeni w królestwie *sacrum* w sensie właściwym tego słowa (Kołakowski 2019b, 674)?

Wypowiedź polskiego filozofa pobudza do refleksji nad szczególną właściwością wartości absolutnej, która tak mocno wybrzmiewa w pracach przywołanych powyżej myślicieli – *sacrum* porządkuje rzeczywistość. Jest tym, bez czego nie sposób mówić o organizowaniu się w społeczności, o budowaniu kultury, o spójności, o wzajemnym zrozumieniu. Namysł nad *sacrum* to w swej istocie namysł nad właściwą morfologią świata.

Okazuje się, że analiza omawianego zagadnienia niezwykle często zmusza filozofa do wykonania kroku w tył, szukania po omacku, błędzenia po innych, jakoś oddalonych od tego, czego szukamy, obszarach. Jak zauważa w jednym ze swoich referatów Władysław Stróżewski: „to jest takie obchodzenie dookoła, natomiast istoty tego fenomenu w dalszym ciągu nie znamy” (Stróżewski 1989, 25).

⁴ Można w tym miejscu powołać się na niezwykle trafne słowa Leszka Kołakowskiego: „Deszcz bogów sypie się z nieba na pogrzebie jednego boga, który się przeżył. Bezbożnicy mają swoich świętych, a bluźniercy budują kaplice” (Kołakowski 2019a, 648).

Nie powinno dziwić, że prace wspomnianych w niniejszym artykule filozofów nie zaowocowały ostatecznie precyzyjną definicją *sacrum* (to zadanie pozostaje nieosiągalne). Mimo to zapoznanie się z ich drogą ku pełniejszemu zrozumieniu problemu jest niezwykle cenne.

W ramach podsumowania, zwróćmy się raz jeszcze w stronę myśli przewodnich cytowanych fenomenologów, starając się wyciągnąć z nich samą kwintesencję. Wstępną wskazówką mogą być dla nas słowa Zdybickiej:

Otto w pojęciu *sacrum* akcentuje tajemniczość, która pociąga i odpycha, Eliade – rzeczywistość (byt rzeczywisty), van der Leeuw – przekraczanie granic, Scheler – osobowy charakter. Nie ma tu więc ujęcia wzajemnie wykluczającego się i dopiero w sumie dają możliwie pełny obraz przedmiotu religijnego jako jawiącego się w świadomości człowieka religijnego (Zdybicka 1993, 261).

W niniejszym artykule odwołaliśmy się także do rozważań Marcela o ścisłym związku *sacrum* z tym, co żyjące. Wydaje się, że poszczególni myśliciele w swoich pracach akcentują nieco różne, w ich mniemaniu najważniejsze wątki. Nie oznacza to jednak, że nie sposób (w duchu syntezy) wyznaczyć tego, co w ich tekstach stanowi wspólny rdzeń. Wszystkie z zaprezentowanych poglądów pokazują, że wartość najwyższa, choć słownie nieuchwytna, objawia się jakoś człowiekowi w doświadczeniu i na tym polu możemy o niej (choć nadal nie w pełni i nadal nie wprost) wiele powiedzieć. Zarówno etymologia słowa *sacrum*, jak i fenomenologiczna analiza zjawiska wskazują na fakt, że wartość religijna stanowczo oddziela się od tego, co nieświęte, organizuje w ten sposób świat, ustanawia absolutną hierarchię (aksjologiczną, przestrzenną, czasową, osobową itp.). W każdej z omówionych powyżej koncepcji *sacrum* uchwycone zostało jako różniące się, wyjątkowe, jedyne, podporządkowujące sobie wszystko pozostałe. Wyznaczenie relacji *sacrum*–*profanum* to dla człowieka sprawa kluczowa, nauka funkcjonowania, odkrywanie sensowności, próba orientacji wewnątrz zastanego porządku, znalezienie absolutnego punktu odniesienia.

Może wydawać się, że w obliczu wielu niewiadomych, szeregu trudności metodologicznych i ułomności, czy też niewystarczalności języka sprawa *sacrum* musi pozostać nierozstrzygnięta i nie warto się nią zajmować. Czy jednak człowiek może przejść zupełnie obojętnie wobec problemu wartości absolutnej? Odpowiemy przekornie: zapewne tak. Wszakże, powtarzając za Józefem Tischnerem:

W sferze promieniowania wartości Sacrum pole wolności jest najszersze. Nie mówi się tutaj „musisz to lub owo”, lecz: „jeśli chcesz być doskonałym, sprzedaj wszystko”... Jeśli chcesz. To, co najważniejsze, ofiaruje najwięcej wolności (Tischner 1982, 147).

Badania cytowanych w niniejszym artykule myślicieli przekonują jednak, że *homo religiosus* to idea wiecznie żywa. Ludzie od zawsze ukierunkowani byli na poszukiwanie mocy, sensu, po prostu świętości. Jak zauważa Maria Gołaszewska: „człowiek pragnie, choćby na zasadzie utopii, służyć wartościom i kreować

je, przy czym preferowane są wartości najwyższe z najwyższych – Summum Bonum” (Gołaszewska, 1994, 209). W tym kontekście zarzucenie odpowiednich poszukiwań to postawa pozostająca w pewnym dystansie od ludzkiej natury.

Bibliografia

- Baran G.M. (2017), *Świętość*, [w:] H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Towarzystwo Naukowe KUL – Wydawnictwo Jedność, Lublin – Kielce, 874–876.
- Eliade M. (1966), *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Eliade M. (1974), *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gołaszewska M. (1994), *Wielki krąg wartości*, [w:] tejże, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków, 201–276.
- Keller J. (1968), *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, [w:] R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa, 7–29.
- Kłoczowski J.A. OP (1994), *Sacrum i ethos: jedno czy dwoje?*, [w:] Z.J. Zdybicka (red.), *Religia a sens bycia człowiekiem*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 91–101.
- Kłoczowski J.A. OP (2004), *Miedzy samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2004, 54–69.
- Kłoczowski J.A. OP (2016), *Świętość – morfologia sacrum*, [w:] J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków, 27–36.
- Kołąkowski L. (2019a), *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, [w:] tegoż, *Chrześcijaństwo*, Znak, Kraków, 619–649.
- Kołąkowski L. (2019b), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tegoż, *Chrześcijaństwo*, Znak, Kraków, 668–681.
- Leeuw G. van der (1978), *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Lipiec J. (2000), *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Fall, Kraków.
- Malina A. (2017), *Święty*, [w:] H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Towarzystwo Naukowe KUL – Wydawnictwo Jedność, Lublin – Kielce, 877–878.
- Marcel G. (1991), *Życie a sacrum*, przeł. J. Fenrychowa, „Znak” 437 (10), 4–14.
- Otto R. (1968), *Świętość*, przeł. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Przybył E. (2005), *Problem definicji sacrum, czyli o bezradności religioznawcy*, [w:] J.C. Kałużny (red.), *Europejczyk wobec sacrum wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków, 9–18.

- Scheler M. (1967), *Święty*, przeł. A. Węgrzecki, „Znak” 154 (4), 506–521.
- Scheler M. (1975), *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, Scheler, Wiedza Powszechna, Warszawa, 161–168.
- Scheler M. (1995), *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Stróżewski W. (1989), *O możliwości sacrum w sztuce* (referat i dyskusja), [w:] N. Cieślińska (red.), *Sacrum i sztuka*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 23–38.
- Tatarkiewicz W. (2010a), *Co wiemy, a czego nie wiemy o wartościach*, przeł. A. Wiśniewska, konsultacja merytoryczna R. Wiśniewski, „Ruch Filozoficzny” 67 (4), 805–809.
- Tatarkiewicz W. (2010b), *O porządku wartości*, przeł. M. Jankowski, T. Siwiec, „Ruch Filozoficzny” 67 (4), 797–803.
- Tischner J. (1982), *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, Wydawnictwo W drodze, Poznań, 51–148.
- Zdybicka Z.J. (1979), *Koncepcje wartości religijnej (sacrum)*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (2), 71–85.
- Zdybicka Z.J. (1993), *Człowiek i religia*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Zdybicka Z.J. (2007), *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.

Sacrum as Putting Reality in Order – the Problem of Absolute Value

Summary

Contemporary axiological research shows that what is intuitive, perceptible, and at the same time fundamental, is not clearly visualized, concrete and expressible for language. The problem of the definition of value is further complicated when the matter concerns the top of the axiological ladder, absolute value, what is sacred. In the article, the author relies mainly on the achievements of eminent phenomenologists, theologians and religious studies scholars who had a decisive influence on the European understanding of the term *sacrum* (including R. Otto, M. Scheler, G. van der Leeuw, M. Eliade). It also refers to the achievements of Polish philosophers. The *sacrum* is presented as a factor ordering reality in an axiological and ontological sense. The very search for the highest value appears to be a matter of the utmost importance, a special task facing *homo religiosus*.

Keywords: sacrum, axiology, hierarchy of values, absolute value, religious value.