


PAWEŁ PACHCIAREK

 www.pracowniacalamus.pl

## PROBLEMATYKA ZWIĄZANA Z ANALIZĄ ZNACZENIA „ŚWIĘTY”

W religioznawstwie współczesnym dokonało się przejście od określeń religii jako relacji człowieka do Boga (bóstwa) do określeń religii jako stosunku do świętości<sup>1</sup>. Argumentuje się przy tym, że obok Boga (bóstwa) świętość jest równie ważnym pojęciem w religiach, co ujawnia się m. in. w zamiennie używanym paralelizmie przeciwstawień: religijny-świecki, święty-świecki. Co więcej, niejednokrotnie w określonych strukturach religijnych świętość jest istotniejszym pojęciem niż boskość<sup>2</sup>. Realne religie mogą bowiem istnieć bez określonej koncepcji bóstwa (Boga), lecz nie ma realnych religii bez rozróżnienia między tym, co świeckie, a tym, co święte<sup>3</sup>.

Określenie religii jako relacji do tego, co święte, pozwoliło uznać za religijne takie postawy, które mimo że nie wypracowały i nie rozwinęły koncepcji Boga (bóstwa), były charakterystycznie religijne. Pojęcie świętości okazało się jedynie pewnym testem umożliwiającym adekwatne określenie zakresu religii, z zachowaniem jej bogatych przejawów<sup>4</sup>. Nadto podkreśla się, że sama idea Boga nie związana z koncepcją świętości nie jest religijna. Bóg staje się Bogiem religii, o ile jest święty. Świętość zatem stanowi o tym, czy określone zachowanie, postawę człowieka można nazwać religijnymi i jest również najbardziej charakterystyczną cechą boskości w religijnym sensie<sup>5</sup>.

Nadal jednak trwa dyskusja co do właściwego rozumienia „świętości”. Z racji tego, że pojęcie świętości w każdym języku posiada swoje specyficzne znaczenie, podejmuje się badania lingwistyczne, które uznaje się niekiedy za podstawowe, ponieważ oczekuje się tu nie tylko

<sup>1</sup> T. Margul. *Pojęcie religii we współczesnym religioznawstwie porównawczym* (Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Lublinie, 25 marca 1960). Streszczenie odczytu w: „Ruch Filozoficzny” 20:1961 s. 53.

<sup>2</sup> Por. L. Faulhaber. *Heilig*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 4. Freiburg i. Br. 1932 s. 331.

<sup>3</sup> Por. N. Söderblom. *Holiness (General and Primitive)*. W: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 6. Ed. James Hastings. New York 1955 s. 731.

<sup>4</sup> Por. Tamże.

<sup>5</sup> Por. F. Schleiermacher. *Reden über die Religion*. Berlin 1779.

odkrycia bogactwa znaczeniowego słowa „święty”, ale i dotarcia do pierwotnej sytuacji semantycznej tego, co święte, pierwotnego doświadczenia świętości<sup>6</sup>.

Artykuł jest próbą włączenia się w tę dyskusję w oparciu o analizę znaczeń terminu „święty”<sup>7</sup>.

Oprócz jednak przedstawienia materiału językoznawczego, wskazania na pierwotny sens słowa „święty”, na jego swoistość, chodziło o podjęcie następujących problemów: Na ile tego rodzaju analizy wyjaśniają fakt świętości, a tym samym religii, przyjąwszy określenie religii jako stosunku do świętości? Na ile i czy w ogóle wyjaśnienie to może być uzupełnione przez szeroko zakrojone badania etnologiczne, historyczne, socjologiczne, psychologiczne itp. w ramach współczesnego religioznawstwa? ●statecznie: czy współczesne religioznawstwo, określające religię jako stosunek do świętości, wyjaśnia ją w sposób zadowalająco pełny, całościowy?

## I

W języku polskim słowo „święty” otrzymało znaczenie sakralne, kościelne prawdopodobnie dopiero w czasach chrystianizacji. Spotyka się je w pogańskich imionach dwuczłonowych takich, jak *Świętopelk*, *Świętosław*, *Świętowit*. Źródłosłów sięga czasów wspólnoty indoeuropejskiej, czego dowodzi awestyjskie *spenta* 'święty', *spen-yah* 'świętszy', *spenista* 'najświętszy', *spānah* 'świętość'. Dalsze dzieje słowa można śledzić na przestrzeni wyodrębniania się plemion słowiańskich i nadbałtyckich, o czym świadczą: w języku litewskim *šventas* (pod wpływem języka słowiańskiego); w języku staropruskim *swents*, *swints* (z języka

<sup>6</sup> Por. A. Anwander. *Wörterbuch der Religion*. Würzburg 1962 s. 224; M. Jaworski. *Doświadczenie religijne (Próba filozoficznej interpretacji)*. „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 3-4 s. 19.

<sup>7</sup> W literaturze polskiej teologicznej i filozoficznej przy określaniu etymologii „święty”, „świętość” posługiwano się zazwyczaj schematem: święty — łac. sanctus, gr. hagios, hebr. kadosz, niem. heilig. Por. W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. T. 2: *Bóg Stwórca. Aniałowic-człowiek*. Lublin 1961 s. 343 n.; T. 3: *Chrystus Bóg-Człowiek*. Lublin 1959 s. 270 n.; tenże. *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura*. Lublin 1968 s. 420; R. Kostecki. *Świętość Chrystusa — Głowy Ciała Mistycznego. Studium spekulatywno-dogmatyczne*. Poznań 1952 s. 11 n.; I. Różycki. *Kim jest Bóg? Teologiczna analiza religijnych określeń bóstwa*. „Homo Dei” 28:1959 nr 95 s. 655; H. Szumił. *Humanistyczny sens świętości w świetle konstytucji dogmatycznej o Kościele*. „Ateneum Kapłańskie” 60:1968 z. 355 s. 122; J. Urban. *Świętość*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6:1959 z. 4 s. 61 n.

polskiego); w języku łotewskim *swents, swinet* (z języka ruskiego *swjatoj*)<sup>8</sup>.

Trudno jednak w oparciu o słownik etymologiczny języka polskiego Brücknera czy słowniki języków indoeuropejskich Pokornego lub Waldego-Pokornego doszukać się pierwotnego, swoistego znaczenia słowa „święty”<sup>9</sup>. Językoznawcy indoeuropeiści znaczenie źródłosłowu *spenta* wyjaśniają przez *heilig, Heiligkeit*, słowa o odrębnym źródłosłowie i można przypuszczać — swoistym znaczeniu, ostatecznie wywodzące się z odmiennych doświadczeń pierwotnych, mianowicie *kai-lo- (kai-lu)* 'zdrowy', 'cały', 'integralny', 'nieznaruszony', 'szczęście' (również 'dobra, pomyślna wróżba', 'omen', 'znak', 'zaklinać', 'ubłagać złe duchy') czy w staro-cerkiewno-słowiańskim 'zdrowy', 'cały', 'nieznaruszony', 'pozdrawiać', 'całować' itp.<sup>10</sup> Podobnie postępuje Brückner: „*Światopętk, Świętosław, Świętowit*, najwyższy bóg w Arkonii na Rugji w XII w. (te imiona najpospolitsze), znaczy to samo co *jary* 'silny' (= *Jaropętk — Jarosław, Jarowit*, bóg najwyższy w Hawelbergu 1125 r.)”<sup>11</sup>.

Dalsze analizy zakładają i kontynuują ten przyjęty przez językoznawców sposób ustalania pierwotnego znaczenia „święty”. W języku polskim metoda ta, ze względu na oboczne antroponimika *Świętosław* i *Jarosław* oraz nazwy bóstwa *Świętowit, Jarowit*, jest, mimo swego hipotetycznego charakteru, bardzo prawdopodobna. Wydaje się przeto słuszna próba wzbogacenia znaczenia „święty” znaczeniem *jary*.

Pierwotnie słowo *jar(y)* znaczyło 'wiosenny', 'siany na wiosnę', 'tego-roczny'. Tworzy je prasłowiański rdzeń *jarъ* (ten sam co w słowie *jarъ — jarz* 'wiosna', 'zasiew wiosenny', 'zboże wiosenne, jare'), kontynuujący stary wyraz *ie* (łączy się z *\*ia- \*ie- 'ić', 'jechać*) od *\*ei* o podsta-

<sup>8</sup> Por. A. Brückner. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa 1957 s. 537; J. Pokorny. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1. Bern 1959 s. 630.

<sup>9</sup> *Słownik etymologiczny języka polskiego* F. Sławskiego, ukazujący się od 1952 r., nie zawiera jeszcze hasła „święty”, a etymologiczne słowniki Trautmanna (*Baltisch-slavisches Wörterbuch*. Göttingen 1923), Berneka (*Slavisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg 1908-1913) i Miklosicha (*Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Wien 1886) nie wnoszą odnośnie do pierwotnego sensu słowa „święty” żadnych istotnych informacji.

<sup>10</sup> Por. Pokorny, jw. hasło: *kai-lo- (Kai-lu-)*.

<sup>11</sup> Jw. s. 537. Z racji zbieżności znaczeniowej pierwszego członu tych imion filologii-historcy przypuszczają, że *Jarowit* i *Świętowit* to jedno bóstwo czczone jako bóstwo wojny. Por. *Słownik Strożystości Słowiańskich*. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII. T. 2: F-K. Pod red. W. Kowalenki, G. Labudy, T. Lehra-Splawińskiego. Wrocław 1964 s. 324; A. Brückner. *Mitologia polska. Studium porównawcze*. Warszawa 1924 s. 39 n.; tenże. *Słownik etymologiczny* s. 199.

wowym znaczeniu: 'iść', 'jechać', 'bieg', 'chód' (słońca)<sup>12</sup>. Pierwotne znaczenie bierze się więc z doświadczenia zmian pór roku wyznaczonych przez ruch słońca. Związane jest szczególnie z doświadczeniem tej pory roku, w której wszystko zaczyna się jakby od nowa, w której przyroda budzi się do życia, wszystko nabiera siły, którą człowiek oczekuje z utęsknieniem, wita z radością. Słowo *jar(y)* oznacza zatem pewną określoną, typową przedmiotową sytuację, rzeczywistość, której doświadczenie wywołuje swoiste stany podmiotowe. Rzeczywistość podmiotowa i przedmiotowa są na tyle bogate, że słowo je denotujące, chociaż mocą swego pierwotnego znaczenia odnosi myśl do nich, to jednak ich nie wyczerpuje. Zauważa się więc narastanie dodatkowych znaczeń, w których uwyrażnia się pewne aspekty doświadczalnej rzeczywistości. Jak słusznie zauważa M. D. Chenu, „słowa i wyrażenia nie są sztywnymi, nieruchomymi monolitami, ale wokół zasadniczego rdzenia znaczeniowego posiadają otoczkę dodatkowych znaczeń, nieraz płynnych, mimo to ważnych dla lepszego zrozumienia rzeczywistości, jaką to słowo oznacza. Powiedzmy schematycznie, że słowa posiadają sens ścisły, specyficzny, określony ich «przedmiotem formalnym», i sens pochodny, odpowiadający sferze promieniowania oznaczonej rzeczywistości”<sup>13</sup>. Dlatego dla pełnego zrozumienia wyrazu, jak i pełniejszego określenia oznaczanej rzeczywistości musi być wzięty pod uwagę zarówno sens ścisły, jak i pochodny.

Nie chcąc przeto uromić bogactwa znaczeniowego słowa *jury*, a tym samym narazić się na niebezpieczeństwo niezrozumienia oznaczonej rzeczywistości pierwotnego doświadczenia, należy uwzględnić dodatkowe jego znaczenia, jak również przesledzić bogactwo znaczeniowe słowa „święty”.

a) Pierwotnemu znaczeniu *jar(y)* 'wiosenny', 'siany na wiosnę', 'tegoroczny' odpowiadał sens przenośny 'krzepki', 'pełen życia, temperamentu'. W języku staropolskim znaczyło również 'biały', 'jasny', 'iskrzący się', a w XV w. także 'swawolny', 'lubieżny', 'młody', 'świeży', 'rzeźki', 'dziarski'.

<sup>12</sup> Por. F. Sławski. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. T. I: A-J. Kraków 1952-1956 s. 505; Brückner. *Słownik etymologiczny* s. 199; Pokorny, jw. hasło: ei; por. także: ie\* iōro-; \*iēro-; irok', 'wiosna'; w języku gockim jēr; w staronordyckim ár; starogórnoniemieckim jār; niemieckim Jahr; anglosaskim gear (też 'wiosna'); greckim ἄρα 'pora roku', szczególnie 'wiosna' (stosowany właściwy czas), ἄρα 'pora roku', rok; awestyjskim yārj 'rok'; łacińskim hōrnus 'tegoroczny', hō-iōr-inos- od hō-iōrō 'w tym roku' (tamże s. 505 n); Pokorny, jw. hasło: ei.

<sup>13</sup> M. D. Chenu. *Consecratio mundi*. Tłum. L. Rutowska. „Znak” 17:1965 nr 132 s. 751.

Te dodatkowe znaczenia warto uzupełnić ponadto znaczeniami występującymi w językach pokrewnych:<sup>14</sup>

czeski	<i>jarý</i>	wiosenny, młody, świeży, rzeźki, dziarski
słowacki	<i>jarý</i>	czerstwy, silny
staroczeski	<i>jarobujny</i>	porywczy, gwałtowny
dołnołużycki		
dawniej	<i>jarý</i>	bujny, jury, lubieżny
dziś	<i>jęry</i>	kruchy, gorzki, porywczy, nieokrzesany, nielitościwy
górnolużycki	<i>jęry</i>	cierpki
rezyjski	<i>jarýj</i>	czysty, błyszczący, iskrzący się, zawzięty, zażarty, pełen gniewu, pełen wściekłości
staroruski	<i>jarýti</i>	wiosenny
ukraiński	<i>jar, jaryj</i>	wiosenny, młody, pełen sił, czysty, jaskrawy, gwałtowny, dziki
serbochorwacki	<i>járí</i>	wiosenny
słoweński	<i>jár</i>	wiosenny, gwałtowny, gniewny
staro-cerkiewno-słowiański	<i>jarъ</i>	srogí, surowy

Dodatkowe znaczenia w języku polskim i w językach pokrewnych układają się w swoistą dychotomię; dla przejrzystości można je bowiem zestawić w dwie grupy tak, by w pierwszej znalazły się wszystkie znaczenia o wydźwięku pozytywnym, a w drugiej negatywnym.

wiosenny	}	młody, świeży, rzeźki, dziarski, czerstwy, silny, czysty, błyszczący, iskrzący się, pełen sił, bujny, jurny
ciepły		
gorący		

porywczy, gwałtowny, nieokrzesany, nielitościwy, cierpki, zawzięty, zażarty, pełen gniewu, pełen wściekłości, dziki, surowy, lubieżny, gorzki, kruchy

Jeżeli sens wyrażen bierze się z doświadczenia rzeczywistości, to oznaczona słowem *jar(y)* rzeczywistość okazuje się niejednorodna, ale równocześnie nie na tyle zróżnicowana, by treściowo uległa całkowitemu rozproszeniu.

Interesująca z naszego punktu widzenia jest uwaga Sławskiego, że niepotrzebnie szuka się odrębnych etymologicznie wyrazów dla narzucającej się dwoistości znaczeń, mianowicie 'wiosenny' i 'gwałtowny, srogí, gniewny'. Słowiański materiał historyczny przemawia za jednym pierwotnym, podstawowym znaczeniem 'wiosenny, ciepły, gorący', które rozwinęło się zarówno w kierunku 'iskrzący się, jasny, gorzki', jak i 'gwałtowny, srogí, surowy'<sup>15</sup>.

Rozwój ten i podział można uzasadnić dwoistym charakterem doświadczonej rzeczywistości i ambiwalentnym charakterem przeżyć tych, którzy oczekują wiosny. Z jednej strony oczekiwana jest z utęsknie-

<sup>14</sup> Por. Sławski, jw. s. 505.

<sup>15</sup> Por. tamże.

niem jako ta, która wyzwała ziemię z oków zimy i obdarowuje wciąż na nowo, z potężną siłą przyrodę i człowieka świeżością, rzeźkością, czerstwością, dziarskością, pełnią sił, z drugiej jednak strony — z niepewnością, lękiem i trwogą, ponieważ może nastać z taką chyżością, siłą, gwałtownością, że zamiast upragnionego życia, młodości, pełni sił przyniesie z sobą zniszczenie i śmierć. To nie dwie różne wiosny przynoszą odmienne skutki, ale jedna i ta sama, i każda oczekiwana może bądź obdarowywać życiem, bądź przynieść śmierć. Każda wiosna bywa przeto witana z mieszanym uczuciem: radości, nadziei i bojaźni, trwogi i raz wydaje się miła, a drugi raz straszna.

Tę samą sytuacją psychiczną — wydaje się — można by tłumaczyć przez fakt, że bóstwo wojny określono mianem Jarowita czy Świętowita. Przeżycia słuchających wieści o zbliżającym się nieprzyjacielu czy wojowników wyruszających na wojnę były bardziej ambiwalentne niż oczekujących wiosny. Ten sam krwawy bój mógł zarazem okryć chwałą zwycięstwa, jak i pograć w niesławie klęski. Ta sama walka mogła przysporzyć bogactwa, jak i zrujnować, pozbawić wolności czy życia. A wszystko zależało od woli silnego i srogiego boga wojny — Jarowita (Świętowita)<sup>16</sup>. Mógł okazać się łaskawy i obdarzyć młodością, dziarskością, w ramiona wlać nadludzką moc i doprowadzić do zwycięstwa, ale mógł równie dobrze okazać się nielitościwy i dać odczuć cierpką smak klęski czy pograć w ciemnościach śmierci. Jemu przeto należała się cześć, hołd, ofiara i jego trzeba było się lękać.

b) Jeżeli intuicje językoznawców są słuszne, można formalny i dodatkowy sens *jar(y)* przenieść na słowo „święty”. Ponadto ze względu na jego sakralizację (chrystianizację) należy ukazać wzbogacenie jego pierwotnego znaczenia. Pierwotne jego znaczenie i znaczenia dodatkowe wciągnięte zostały w nowe związki znaczeniowe, przez co otrzymały co najmniej odmienne akcenty, poszerzona została bowiem sfera promieniowania pierwotnie doświadczonej rzeczywistości.

Szczególnie mocno uwyraźnił się aspekt pozytywny (młody, silny, czysty, pełen sił), ale równocześnie został odniesiony do innej rzeczywistości, właśnie sakralnej, nadprzyrodzonej. „Święty” nie znaczy już odąd tylko pełni sił witalnych, ale przede wszystkim pełnię sił duchowych, pełnię życia nadprzyrodzonego. „Święty” jest Bóg, pełnia doskonałości. „Święty” jest człowiek, który charakteryzuje się pełną harmonią woli i rozumu, wyróżnia się siłą ducha i wiary (szczególnie męzczyńcy), posiada cnoty w stopniu heroicznym; wyposażony jest w

<sup>16</sup> „Wit” znaczy to samo co „byt” (od „być”). Pierwotny pierń znaczeniowy „rość”, „dawać rość”, „plodzić”, „rodzić się”, który jedn ak już w prajęzyku nabral znaczenia ogólniejszego: „być”, „istnieć”, „mieszkać”, „bawić”. Por. Brückner, *Słownik etymologiczny* s. 625 (hasło: *witać*; por. także hasła: *być*, *byt*, *bydło*); Słowski, *iw.* s. 52 (hasło: *być*; por. także hasła: *bydło*, *byt*).

dary nadprzyrodzone: łaskę uświęcającą, cnoty wlane, dary Ducha Świętego. Wskazuje się na pewien idealny stan człowieka o pełnej harmonii doskonałości naturalnej i nadprzyrodzonej: pełnia darów nadprzyrodzonych, wolność od pożądliwości ciała, niecierpliwość, nieskazitelność umysłu i woli, nieśmiertelność ciała (świętość pierwotna).

Znaczenie pełności, integralności i mocy słowa „święty” zachowało się ponadto w pewnych związkach frazeologicznych, np. *święte słowa*, *racja*, *prawda* 'słowa niewątpliwie prawdziwe', 'całkowita słuszność', *daj mi święty spokój* 'zostaw mnie w spokoju', 'nie zakłócaj niczym mojego spokoju', *święty spokój* 'niczym nie zamącony spokój', *święte życie* 'szczęśliwe, beztrudne życie' oraz w słowie *święcie* 'z wszelką pewnością', 'niezawodnie', 'całkowicie'. Znaczenie natomiast młodości, świeżości, dziarskości, czerstwości, mocy zachowało się w związku frazeologicznym słowa *święcić* 'odnosić, osiągnąć sukces, triumf, zwycięstwo' oraz w znaczeniu słowa *święcić się* 'rozwijać się pomyślnie', 'krzewić się', 'kwitnąć', 'istnieć w dogodnych, szczęśliwych warunkach'.

Z racji przesunięcia pierwotnego znaczenia na płaszczyznę nadprzyrodzoną zaakcentowany został ponadto nowy moment znaczeniowy: wyłączenie, wyodrębnienie. Moment ten w pierwotnej sytuacji semantycznej można by odnaleźć jedynie w wyjątkowości oznaczonej przez nie rzeczywistości.

Wyniesiony, wyodrębniony jest Bóg z racji swej doskonałości, stając się przedmiotem najwyższego kultu. Wyniesiony jest człowiek kanonizowany (uroczyście ogłoszony przez Kościół jako zbawiony i mogący być przedmiotem kultu), przedmiot, osoba wyłączona z codzienności i przeznaczona na służbę Boga, stając się przez to przedmiotem czci religijnej (kapłan, dzień, gaj, wojny, grób, księgi, rok, ziemia itp.), i w związku z tym są nietykalne, nienaruszalne, przeciw którym nie można występować. Wyłączeni ze świata są ci, którzy uwierzyli w Chrystusa i powołani zostali do Królestwa Bożego, obcowania z Bogiem. Znaczenie wyodrębnienia nie tylko sakralnego posiada również słowo *święcić* 'czcić jakiś dzień uroczysty, rocznicę czego'; 'czynić z czego ofiarę', 'wyrzekać się czego dla kogo lub czego'; 'czcić czyjaś pamięć'; 'być w cenie', 'mieć znaczenie, wagę'; jak i *święcić się* 'być obchodzonym uroczyście'; 'być błogosławionym, szanowanym, poważanym, otoczonym czcią'; 'być obranym jako kolor atutowy'; 'być atutem'; ponadto w pewnych związkach frazeologicznych słowa "święty": *na święty nigdy* 'w terminie zbyt odległym, poza wszelką możliwością realizacji', *od świętej pamięci* 'od bardzo dawna', *świętej pamięci* 'określenie używane w odniesieniu do osób zmarłych wyznania chrześcijańskiego' i w słowie *świętować* 'nic nie robić', 'odpoczywać w przeciwstawieniu do dnia powszechnego'.

Aspekt negatywny natomiast zatracił swą 'surowość', 'zawziętość', 'cierpkość', 'gniew'. Wyraził się w *świętym lęku*, którego dominantą jest cześć, szacunek, poważanie wobec tego, co święte, czy w gniewie, oburzeniu umotywowanym tym, co uznane zostało za święte (zasady moralne, polityczne, religijne, honor, najgłębsze przekonania); *święty gniew*, *święte oburzenie*. Jedynie związek frazeologiczny słowa *święcić* posiada znaczenie 'bardzo się czegoś bać', 'unikac czegoś'. Z kolei każde naruszenie, nadużycie tego, co święte, czy „podszywanie się” pod to, co święte, nabrało charakteru pejoratywnego (świętokradztwo, świętokupstwo, świętobójca, świętoszek, świętoszkość)<sup>17</sup>.

Przedstawiony powyżej materiał językoznawczy ujawnia pewną swoistość polskiej terminologii dla określenia tego, co święte. Anwander dopatruje się wprawdzie w łacińskich i greckich określeniach świętości typowej dla religijności ambiwalencji uczuć. Przemawiać ma za tym dwoistość znaczeń słowa *sacer* 'poświęcony', 'przeklęty' i *hagios*, *hagnos*, *hagos*, *hagos* (od *hazo*, *hazesthai*) 'czcić', 'lękać się'<sup>18</sup>. Jednak łaciński termin *sacer*, *sanctus* (od *sanctare*) podkreśla przede wszystkim kulturowe oddzielenie, wydzielenie czegoś, przeciwstawienie tego, co leży poza „poświęconym kręgiem (*fanum*)” temu, co poświęcone. Podobnie słowo greckie *hagios* (jako przeciwstawienie *koinos*) i grecko-łacińskie *temenos*, *templum* (od *temnere*) czy hebrajskie *ka'asz*, *ka'os*, *ka'esz* akcentują wydzielenie, oddzielenie, dystans, odrębność, szczególność. Niemieckie natomiast *heilig*, *Heiligkeit* (od *Heil* 'zbawienie', 'zdrowie', 'szczęście', 'dobro') wskazują przede wszystkim na aspekt pozytywny, przyjazny dla człowieka. Również interpretacja tego, co należy do sfery tabu, podkreśla aspekt negatywny, niebezpieczny, groźny dla człowieka, chociaż pierwotne znaczenie dwuczłonowego, polinezyjskiego wyrażenia *tabu* (*ta* 'spozstrzeżony', 'zauważony', 'odczuty', *bu* przysłówek wyrażający intensywność) można rozumieć jako intensywnie odczuty, wyraziście dostrzeżony. Melanezyjskie zaś *mana*, którego etymologia sprowadza się prawdopodobnie do indonezyjskiej formy *manang*, znaczy wyjątkową pełnię działania, nadprzyrodzoną moc; bliskie więc jest pierwotnemu znaczeniu *jar(y)*, „święty”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Przy opracowaniu znaczeń słowa „święty” korzystano z: S. Orgelbrand. *Encyklopedia Powszechna*. T. 14. Warszawa 1903 s. XIV, 373 n.; *Wielka Encyklopedia Powszechna*. T. 17. Kraków t.r.w. s. 68, 70; *Podręczna Encyklopedia Kościelna*. T. 37-38. Pod red. Z. Chelmieckiego. Warszawa 1913 s. 249; *Słownik języka polskiego*. T. 8. Pod red. W. Doroszewskiego. Warszawa 1966 s. 1357.

<sup>18</sup> Por. Anwander, jw. s. 224.

<sup>19</sup> Por. G. Lanczkowski. *Heilig I (Heiligkeit und profan, religionsgeschichtlich)*. W: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3: H-Kon. Tübingen 1959 s. 146 n.; Soderbom, jw. s. 731 nn.



Brak natomiast w słownictwie polskim terminu, który obejmowałby od strony podmiotowej bogactwo przeżywanej rzeczywistości, jak np. w języku greckim *thambos*, *aidos*, w języku łacińskim *horror*, angielskim *awe*, sanskryckim *om*, które znaczą zarówno: fascynacja, egzaltacja, jak i groza, bezwzględna obcość, paniczny strach, lęk<sup>20</sup>.

Materiał językoznawczy pozwala — wydaje się — sformułować następujące uwagi:

a) To, co święte, nie jest określone pierwotnie na skutek wydzielenia, wyodrębnienia jakiejś sfery życia codziennego, powszechnego, czy jako efekt przeciwstawienia czegoś czemuś. Tym bardziej określenie tego, co święte, nie dokonuje się w sposób konwencjonalny, tj. dzięki indywidualnej czy zbiorowej zgodzie na to, że coś odtąd będzie uważało się za nietykalne, cenne, godne czci, święte. Przemawia również przeciw takiemu kształtowaniu się tego, co święte, fakt, że w archaicznych kulturach i kulturach ludów pierwotnych nie łatwo odróżnić to, co święte, od tego, co świeckie<sup>21</sup>.

b) By odpowiedzieć na pytanie, czym jest to, co święte, jaka jest natura tego, co święte, należy dotrzeć do pierwotnego sensu, by dzięki niemu odnaleźć pierwotne doświadczenie tego, co święte. Następnie odpowiedź musi uwzględnić dokonywającą się zmianę pierwotnych znaczeń ze względu na nowe doświadczenia, odniesienie ich do nowej rzeczywistości już zinterpretowanej przez refleksję religijną czy filozoficzną. Jeżeli bowiem do momentu schryistianizowania słów *jar(y)*, „święty” łatwo dostrzec w ich bogactwie znaczeniowym wyrażnione przez R. Otto misterium *fascinatum* et *tremendum*, to później ambivalencja ta sprawdza się tylko częściowo. (Niewątpliwy wpływ na przemieszczenie się akcentów znaczeniowych miała w tym wypadku nauka teologiczna o wszechmocnym, pełnym świętości Ojcu-Bogu).

c) Interpretacja tego, co święte nie chcąc być aporyczną powinna być wciąż wierną pierwotnemu doświadczeniu, zdeterminowanemu (mimo możliwych tu przemieszczeń akcentów) swoistą dwoistością znaczeń, wymykającą się możliwości jednoznacznego określenia. Interpretacja musi pozostać wierną doświadczalnej bliskości i obcości, które wyrażniają się w płaszczyźnie intelektualnej współwystępowaniem momentów znanych i nieznanych, wolitywnej — pożądanych i odstręczających, emocjonalnej — miłych i przykrych. Zabsolutyzowanie momentów pozytywnych czy negatywnych, niszczy specyfikę aktów płynących z doświadczenia tego, co określane jest jako święte a tym samym swoistość samego doświadczenia.

<sup>20</sup> Tamże s. 147; J. Goetz. *Das Heilige*. W: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*. Hrsg. F. König. Freiburg 1956 s. 336.

<sup>21</sup> Por. J. Goetz, jw.

d) *Świętość* od strony językowej jest rzeczownikiem niekonkretnym, tj. nie mającym rzeczywiście istniejącego desygnatu. Należy dalej do grupy rzeczowników niekonkretnych oderwanych (nie fikcyjnych!), abstrakcyjnych, które „zawdzięczają swoją nazwę temu, że odnoszą się one do czynności, stanów lub cech, traktowanych w oderwaniu od przedmiotu, z którym są normalnie związane, inaczej mówiąc — do czynności, stanów i cech wyabstrahowanych z rzeczywistości”<sup>22</sup>. *Świętość* zatem nie istnieje, istnieją tylko rzeczy *święte*. Z tej racji przejrzystsze i właściwsze byłoby posługiwanie się zwrotem: to, co *święte*. Wskazywałoby się bowiem na pewną rzeczywistość, o specyficznej cesze, a nie na jej abstrakt, sugerując jego samoistność.

Uzupełniając te ogólne uwagi analizą znaczenia „święty” (*jary*), należy stwierdzić, że *świętość* jest abstrakcyjnym skrótem na określenie dwu przeciwstawnych i równocześnie spiętych z sobą rządów przymiotników: młody, świeży... i porywczy, gwałtowny, nieodłącznie towarzyszących pewnej specyficznej rzeczywistości (czynności, stanowi). Jest abstrakcyjnym skrótem, wskazującym na rzeczywistość wymykającą się jednoznacznemu określeniu.

e) Świętym, jak o tym świadczy materiał lingwistyczny i etnologiczny, może być nazwane prawie wszystko<sup>23</sup>. We wszystkim tym, co nazywane jest świętym (o ile tylko słowo „święty” nie stało się bezsensowne), powinien sprawdzać się w pewnej mierze sens formalny, chociaż zmodyfikowany przez nowe doświadczenia, nowe związki znaczeniowe wynikające z refleksji religijnej czy filozoficznej. Wielość form manifestacji tego, co święte, powinno łączyć zatem coś, co doświadczone, przeżyte wyraziło się w sensie formalnym *jary(y)*, „święty”. To „coś”, będące wspólną płaszczyzną odniesienia różnych faktów, sytuacji, przedmiotów, osób, prowokuje do postawienia pytań, które już jednak wychodzą poza materiał lingwistyczny: Dzięki czemu coś jest święte? Czym jest to, co święte? Jak istnieje to, co święte?

## II

Analiza językoznawcza „święty” oraz wyciągnięte wnioski ujaśniają w pewnej mierze zrozumienie świętości, a przy zaakceptowaniu określeń religii jako stosunku do świętości również religii. Oczywista jest

<sup>22</sup> *Gramatyka opisowa języka polskiego z ćwiczeniami*. T. 1. Pod red. W. Doroszewskiego i B. Wieczorkiewicza. Oprac. B. Bartnicka-Dąbkowska, M. Jaworski i R. Sinielnikoff. Warszawa 1961 s. 123.

<sup>23</sup> Por. E. Heiler. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961.

jednak fragmentaryczność tego rozumienia. Tej fragmentaryczności nie jest w stanie przewyciężyć syntetyczne ujęcie twierdzeń wynikających z obcojęzycznych analiz znaczeń „święty”. Osiągnięto by wtedy co najwyżej wyczerpujące zrozumienie świętości (resp. religii) w płaszczyźnie językowej. Nie uzyskano by jednak odpowiedzi na pytanie: czym ostatecznie jest świętość? Czym ostatecznie jest religia?

Metoda językoznawcza nie jest jednak jedyna dla określenia świętości. W religioznawstwie współczesnym prowadzi się badania na terenie wielu nauk, np. prehistorii, etnologii, psychologii, socjologii, by udzielić możliwie pełnej odpowiedzi na pytanie, co ludzkość w procesie rozwojowym uważała za święte, jaki jest ukryty sens tego, co święte, ze względu na co coś nazywane jest święte.

Czy jednak odkrycie i wyczerpujące ujęcie ważnych aspektów badanej rzeczywistości — świętości udzieli zadowalającej odpowiedzi na pytanie, czym jest świętość, a tym samym pozwoli w pełni zrozumieć określaną przez nią religię?

Czy przewycięży zasadniczy problem, zarysowujący się już w interpretacji świętości w oparciu o materiał językoznawczy, a mianowicie: jakie są racje ostatecznie niesprzeczniające sens i istnienie świętości (resp. sens i istnienie religii)?

Czy zatem zasadniczy „mankament” tkwiący w językoznawczej interpretacji świętości nie jest wspólną cechą współczesnego religioznawstwa, preferującego rozumienie religii dzięki zrelacjonowaniu jej do świętości?

Aby odpowiedzieć chociaż skrótowo na te pytania, należy wpieryw prześledzić epistemologiczno-metodologiczny charakter współczesnego religioznawstwa, próbującego określać religię jako stosunek do świętości. Założony bowiem przedmiot, cel, metody wyznaczają zakres możliwych prawomocnych twierdzeń.

Współczesne religioznawstwo jest wynikiem ogólniejszych tendencji zachodzących w rozumieniu nauki, a w szczególności:

1. XIX-wiecznego pozytywistycznego nastawienia w filozofii i nauce, poszukującego wiedzy ścisłej i pewnej, ograniczającego ją wyłącznie do przedmiotów realnych, eliminującego z niej wszelkie pytania typu „dlaczego” i tajemnice, proponującego filozofii jedynie encyklopedyczne zestawienie wyników nauk szczegółowych, usiłującego dotrzeć za pomocą kierowniczych hipotez do praw przyrodniczych, psychologicznych i socjologicznych<sup>24</sup>. Nastawienie to zdecydowało o uempirycznieniu

<sup>24</sup> Por. S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1970 s. 105-122.

religioznawstwa, ostatecznym zerwaniu z teologią, filozofią rozumianą klasycznie i ich problematyką<sup>25</sup>;

2. XIX-wiecznego rozwoju nauk humanistycznych: filologii, orientalistyki, archeologii, etnografii, prehistorii, mitologii porównawczej, czyli tzw. pomocniczych nauk historycznych. W naukach humanistycznych, traktowanych na wzór nauk przyrodniczych na skutek przemożnego wpływu organicznego ewolucjonizmu na rozumienie teorii kultury, religioznawcy znaleźli właściwe narzędzia do gromadzenia, ustalania, opisu i wyjaśniania materiału empirycznego<sup>26</sup>;

3. Usiłowania na przełomie XIX/XX w. teoretycznego wyodrębnienia humanistyki i poszczególnych dyscyplin humanistycznych spośród nauk, co stworzyło warunki powstania szkół religioznawczych: historycznej, socjologicznej, psychologicznej itp.<sup>27</sup>;

4. Nurtu będącego kontynuacją idei Lessinga, Herdera, Schleiermachersa, wyrosłych z reakcji przeciw XVIII-wiecznemu abstrakcyjnemu, ogólnemu, schematycznemu, „beżżyciowemu” traktowaniu religii, przeciw niedowartościowaniu indywidualnego, jednostkowego, jednorazowego, a więc irracjonalnego charakteru religii. Dowartościowanie tego, co irracjonalne, domagało się innego poznania niż racjonalne (uogólniające, abstrakcyjne, schematyczne) a mianowicie intuicyjnego odczucia, wczucia się, wewnętrznego oglądu samej żywej istotności religii<sup>28</sup>. Idee te zbiegły się ostatecznie w ujęciu religii przez R. Otto. Jednostronność tej interpretacji pragnęła znów uzupełnić szkoła fenomenologiczna, proponując religioznawstwo „rozumienia”, mające sprostać wymaganiom zarówno empiryzmu, racjonalizmu, jak i irracjonalizmu<sup>29</sup>.

Te tendencje zaważyły na rozumieniu współczesnego religioznawstwa jako nauki opartej na faktach empirycznych, ustalanych, opisywanych i wyjaśnianych za pomocą m. in. metody historycznej, socjologicznej, psychologicznej, fenomenologicznej czy ich zespół.

W ramach tak rozumianego religioznawstwa mieszczą się — najczęściej wymieniani — religiolodzy definiujący religię jako stosunek do świętości. Uwidacznia się to szczególnie wtedy, kiedy prześledzi się stosowane przez nich metody badawcze, będące konsekwencją i niejako syntezą pozostałych wyróżników charakteru metodologicznego nauki: przedmiotu i celu.

<sup>25</sup> Por. G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*. Bonn 1948 s. 61 n.

<sup>26</sup> Por. Mensching, jw. s. 61-69; Z. Poniatoński, *Wstęp do religioznawstwa*. Warszawa 1962 s. 34-38.

<sup>27</sup> Por. Kamiński, jw. s. 122-124; Mensching, jw. s. 69-79; Poniatoński, jw. s. 44-61.

<sup>28</sup> Por. Mensching, jw. s. 50-59.

<sup>29</sup> Tamże s. 78-96.

I tak np. E. Durkheima interpretacja i określenie religii opiera się na rozumieniu socjologii jako nauki o faktach społecznych — rzeczach i na przekonaniu, że w jej ramach w oparciu o metodę historyczno-genetyczną można wyjaśnić wszystkie dziedziny życia, a więc i religię<sup>30</sup>; R. R. Marena — psychologicznej analizie religii jako przeżycia<sup>31</sup>; N. Söderbloma — historycznym badaniu zmian pojęć religijnych, próbie osiągnięcia kompromisu między filologiczną interpretacją religii M. Müllera, antropologiczną (etnologiczną) E. Tylora i J. G. Frazera, socjologiczną Durkheima, etnologiczną W. Schmidta oraz próbie sformułowania takiej definicji religii, która byłaby podstawą tolerancji i ekumenii<sup>32</sup>; K. Kerényi — psychologii głębi Junga<sup>33</sup>; R. Otto — porównawczej psychologii religii (będącej kontynuacją psychologizmu J. F. Friesa), historii religii, pełniącej charakter ilustracyjny, biologiczno-ewolucyjnych ideach Darwina, filologicznych analizach<sup>34</sup>; G. Menschinga — historyczno-porównawczym badaniu zmian pojęć religijnych, metodzie fenomenologicznej, psychologizacji materiału religioznawczego, historii religii<sup>35</sup>; M. Schelera — zrozumieniu wewnętrznej konieczności życiowej i sensu fenomenu religii, które domaga się studium porównawczego materiału religioznawczego celem wykrycia swoistości, jednorazowości, istotności konkretnej religii (metoda fenomenologiczna) oraz psychologizacji materiału religioznawczego<sup>36</sup>; G. van der Leeuwa — historycznych badaniach zmian pojęć religijnych, husserlańskiej metodzie wykrywania istoty religii we wszystkich jej przejawach<sup>37</sup>; M. Eliadego — próbie wniknięcia w sedno przeżyć świętości przy użyciu materiału ilustracyjnego z różnych tradycji religijnych, erudycji folklorystyczno-orientalistyczno-etnologicznej, historii, zdolności syntetyzowania i komparystyki, metodzie fenomenologicznej uwzględniającej freudyzm, jungizm, osiągnięcia parapsychologii, idee R. Otto i E. Durkheima<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> Por. Kamiński, jw. s. 123; Mensching, jw. s. 71; T. Margul. *Sto lat nauki o religiach świata*. Warszawa 1964 s. 115, 117 n., 120 n.; W. Piwowarski. *Społeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*. „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 3-4 s. 61 n.

<sup>31</sup> Por. J. Keller. *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*. „Studia Religioznawcze” 1:1969 nr 1-2 s. 11 n.

<sup>32</sup> Por. Margul, jw. s. 10, 132 n., 135, 136-138; Keller, jw. s. 12; Mensching, jw. s. 93.

<sup>33</sup> Por. Margul, jw. s. 12 n., 293.

<sup>34</sup> Por. Mensching, jw. s. 78 n., 88; Keller, jw. 15, 17; Margul, jw. s. 197, 202, 211, 213 n.

<sup>35</sup> Por. Mensching, jw. s. 93; Keller, jw. s. 8; Margul, jw. s. 169, 217, 219, 223.

<sup>36</sup> Por. Mensching, jw. s. 83 n.; Keller, jw. s. 8, 17.

<sup>37</sup> Por. Mensching, jw. s. 93; Keller, jw. s. 8, 19.

<sup>38</sup> Por. Margul, jw. s. 13, 15, 327, 331; Keller, jw. s. 19 n. Podobnie pre-

Wyszczególnione metody, mimo ich specyfiki, odrębności, charakteryzuje pewna ważna swoistość, wynikająca z faktu, że nie pojawiają się i nie mogą się pojawić w ich ramach rozstrzygnięcia typu metafizycznego. Metody te są bowiem typowe dla poznania humanistycznego, stawiającego sobie za cel ustalenia faktów, ich opis i wyjaśnienie. Wyjaśnienie to nie posiada jednak charakteru kauzalnego (tym bardziej nie szuka ostatecznie uniesprzeczniających racji) czy funkcjonalnego, lecz strukturalno-genetyczne, pragmatyczne itd.<sup>39</sup> Również stosowana tu metoda, zapożyczona z filozofii, ogranicza się, zgodnie z husserlańską ideą, do ujęcia istoty fenomenu religii, jego swoistości.

Rezygnacja z poznania typu ostatecznie wyjaśniającego, z poznania poszukującego ostatecznych racji istnienia świętości (religii) i racji ostatecznie uniesprzeczniającej fakt bycia świętym (religijnym), czyli ograniczenie poznania religii do płaszczyzny jedynie horyzontalnej, jest wspólną, zasadniczą cechą prób określenia religii jako stosunku do świętości. Konsekwentnie domagało się to rezygnacji w określaniu religii z pojęć metafizycznych (np. Absolutu — Boga), a odkrycia w płaszczyźnie horyzontalnej czegoś, co mogłoby określać ją w sposób interesujący, właściwie wyróżniający, ogólnie ważny. Świętość, stwierdzalna za pomocą przyjętych metod zarówno od strony obiektywnej (przedmioty święte), jak i subiektywnej (przeżywanie świętości), a równocześnie nierozzerwalnie związana z faktem religii zyskała przeto walor cechy wyróżniającej spośród działań i postaw ludzkich — działalność i postawę religijną (definiens).

Zrozumienie świętości dokonywane w poszczególnych kierunkach religioznawczych za pomocą pewnych tylko metod, np. socjologicznej, psychologicznej, fenomenologicznej, nie tylko ograniczone jest do płaszczyzny horyzontalnej, ale ponadto posiada charakter wyłącznie „regionalny”. Powoduje to, że zrozumienie religii, skrótkowo zawarte w jej definicji, posiada również tylko taki walor. Co więcej, zrozumienie religii staje się w ogóle problematyczne, o czym świadczy chociażby zgodność w jej definiowaniu, mimo różnic w interpretowaniu natury religii, stanowisk redukcjonistycznych, autonomicznych, racjonalnych, teologicznych, laickich i materialistycznych<sup>40</sup>. Niezbyt interesująco pod względem epistemologiczno-metodologicznym przedstawiałyby się ewen-

---

prezentują się metody tak często wspomnianych religioznawców określających religię jako stosunek do świętości czy w ogóle dowartościowujących rolę pojęcia świętości w badaniach nad religią, jak: J. Cazéneuve, L. Levy-Brihl, R. Caillois, J. Jung, E. Neumann, G. W. Aliport, A. D. Jensen, R. Malinowski, R. Lowie, R. Brown, R. Benedict, R. Thurnwald, E. Cassirer, H. Bergson, M. Blondel, G. Gusdorf; Por. Keller, jw. s. 18.

<sup>39</sup> Por. Kamiński, jw. s. 261-263.

<sup>40</sup> Por. Keller, jw. s. 16.

tualna próba przezwyciężenia „regionalizmu” poszczególnych ujęć świętości (religii) przez syntetyczno-uogólniające zebranie wyników osiągniętych w poszczególnych kierunkach religioznawczych<sup>41</sup>. Z tych racji prawdziwość określić religii jako stosunku do świętości jest również ograniczona jedynie do płaszczyzny horyzontalnej (regionalnej).

Osiągnięcia religioznawstwa humanistycznego i fenomenologicznego domagają się przeto uzupełnienia przez taki typ poznania, w którym pracomocnie mogłyby się pojawić pytania o ostateczne racje istnienia i sens świętości oraz religii. Odpowiedzi na te pytania mogą z kolei posłużyć za podstawę gromadzenia treści szczegółowych, wyjaśniania poszczególnych aspektów parcjalnych świętości i religii<sup>42</sup>. Niemniej rezultaty poszczególnych kierunków religioznawczych w ujaśnianiu świętości (resp. religii) powinny być uwzględniane przy interpretacji ostatecznie niesprzeczniającej ich istnienie i sens. Mogą bowiem prowokować i przycgotowywać uboczne pytania dla filozofii świętości (religii) oraz pomagać — od strony negatywnej — wyodrębnić jej fakty wyjściowe<sup>43</sup>.

Kończąc należałoby wskazać ponownie na hipotetyczny charakter ustaleń pierwotnego znaczenia „święty” oraz próbny charakter ukazania metodologicznych uwarunkowań tendencji współczesnego religioznawstwa do określania religii jako stosunku do świętości.

#### PROBLEMES RELATIFS A L'ANALYSE DE LA SIGNIFICATION DU MOT „SAINT”

##### R é s u m é

L'article se compose de deux parties. Dans la première, l'auteur tente d'établir le sens primitif du mot „saint” et de délimiter l'expérience qui y correspond; il démontre en outre la richesse de significations répondant au mot „saint”, leur évolution face aux nouvelles expériences dans les cadres d'une réalité sacrée déterminée. Le matériel linguistique n'est pourtant pas une base suffisante pour la pleine interprétation de la sainteté. Cette insuffisance constitue le point de départ, dans la deuxième partie de l'étude, de l'analyse méthodologique du caractère de l'interprétation de la sainteté ainsi que du caractère des définitions de la religion envisagée dans son rapport avec la sainteté.

<sup>41</sup> Por. Kamiński. *Z metafizologii człowieka*. W: M. A. Krąpiec. *Ja - Człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974 s. 433-435.

<sup>42</sup> Jw. s. 434.

<sup>43</sup> Jw. s. 435.