

TERESA STANEK

## ZBAWIANIE ŚWIATA BIBLIJNE I NIE-BIBLIJNE ROZUMIENIE *SACRUM*

Rozróżnienie *sacrum–profanum*, jako dwu sfer ludzkiego bytowania, jest właściwością współczesności. Ludy starożytnego Bliskiego Wschodu, czyli tego regionu świata w którym ukształtowała się Biblia, w ogóle nie znały takiego rozróżnienia, a świat pojmowały jako jednorodny organizm, w którym każdy byt – bogowie, ludzie, byty przyrody – miały swoje miejsce i swoje powinności. Religia – jako sfera relacji z bogami, czyli tymi, którzy mają większą od ludzi moc i lepsze poznanie przyszłości – przenikała i kształtowała całość ludzkiego bytowania<sup>1</sup>.

We współczesnej kulturze, która wprowadziła dychotomię pomiędzy relacją człowieka do Boga a jego relacją do świata (przyrody; społeczności, w której żyje i siebie samego), sfera *sacrum* najogólniej jest pojmowana jako sfera wartości związanych z religią. Nie należy ignorować tej szeroko zakrojonej intuicji, ale trzeba wskazać jakie znaczenie ma w życiu człowieka religia, jako wyraz relacji do Boga. W związku z tym jawi się pytanie: Co to jest religia? Czy dotyczy ona wyłącznie sfery liturgicznej i instytucjonalnej, czy też przekracza te płaszczyzny i odnosi się do całości ludzkiego życia? A jeżeli to drugie, to jak? A zatem, czy sfera *sacrum* to coś całkowicie odrębnego

---

Dr TERESA STANEK – adiunkt, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza; adres do korespondencji – e-mail: ster@amu.edu.pl

<sup>1</sup> „Losem człowieka jest żyć w określonym miejscu na ziemi według wzoru zapisanego w archetypie niebiańskim. Religia zatem jest przede wszystkim realizmem życia – w istocie to właśnie ona JEST życiem”. Tak napisał wybitny znawca starożytnych religii orientalnych: W. H a r e l s o n. *The Significance of Cosmology in the Ancient Near East*. W: *Translating and Understanding the Old Testament*. New York 1970 s. 246.

od codzienności? Jeżeli tak, to w jaki sposób łączy się i wpływa na codzienność? Jaka jest relacja *sacrum* do *profanum* w ludzkim życiu?

Postawione pytania sięgają fundamentalnych kwestii teologii i antropologii, a odpowiedź na nie przekracza ramy artykułu. W dalszej części zostanie zarysowany jedynie szkic, który może być punktem wyjścia dla kolejnych badań nad tymi zagadnieniami. Należy rozpocząć od refleksji ogólnej – ukazania związku pomiędzy religią a doświadczeniem *sacrum*. Następnie zostaną scharakteryzowane religie biblijnego kręgu kulturowego, czyli religie ludów Mezopotamii, Syro-Palestyny i Egiptu<sup>2</sup>, w aspekcie *sacrum*–*profanum*. Przykład rozumienia tego zagadnienia w Biblii Hebrajskiej na tle świata, w którym powstała – jako paradygmat – może, i powinien, posłużyć do rozpoznania tego problemu w naszym współczesnym świecie.

## I. RELIGIA – BÓG I SACRUM

Rozpoczynamy od postawienia pytania: *Co to jest religia?* Odpowiedź na nie brzmi: *Religia jest kulturowym zakorzeniem wiary odnoszącej się do tego, co wyznacza sens*<sup>3</sup>. Religijność zatem jest tą sferą ludzkiego bytowania (nierozzerwalnie związaną z naturą człowieka), która zwraca się ku *czemuś*, co przekracza doświadczenie empiryczne, kierując się ku wartości transcendentnej. Mówimy więc o takiej wartości, która przekracza doraźność bytowania w sferze przyrody, a wprowadza człowieka w świat odniesień konstytuujących sens życia<sup>4</sup>. Jeszcze bardziej konkretnie można powiedzieć, że religia i reli-

---

<sup>2</sup> Systematyczne porównanie tych typów religii: T. S t a n e k. *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*. Poznań 2002 oraz T. S t a n e k. *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*. Poznań 2005. Porównania poszczególnych aspektów znajdują się w bibliografii tych prac.

<sup>3</sup> Taką definicję po części można uznać za arbitralną, ale nie ma jakiegokolwiek definicji religii, która nie podlegałaby dyskusji i nie wprowadzała ograniczeń. Podana wyżej lapidarna definicja wywodzi się z jednej strony ze świadectw wszystkich religii, począwszy od starożytnych, z drugiej zaś z ujęcia aktów kultowych w perspektywie ich celu dla wierzących. Wszystkie wskazują, że człowiek zabiega o swoją przyszłość, i poszukuje sensu swego życia, szczególnie w sytuacji cierpienia. Por. M. E l i a d e. *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1-3. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Warszawa 1997; D. H e r v i e u - L e g e r. *Religia jako pamięć*. Kraków 1999; G. van der L e e u w. *Fenomenologia religii*. Warszawa 1978 (oryg. 1956); B. W e l t e. *Czym jest wiara?* Warszawa 2000.

<sup>4</sup> Ten aspekt myśli religijnej jest mocno podkreślony w: L. K o ł a k o w s k i. *Obecność mitu*. Wrocław 1994; t e n ż e. *Symbole religijne i kultura humanistyczna*. W: *Kultura i fety-*

gijność to ta sfera, w której człowiek spotyka *boga*. Wyłania się kolejne pytanie: *co to jest bóg?* *Bogiem* nazywa się to, co pozostaje ponad lub przed człowiekiem, wyznaczając jemu tylko właściwe odniesienie do siebie samego, do własnego otoczenia, do całego świata (przyrody i kosmicznego porządku)<sup>5</sup>. Rozumienie tej rzeczywistości wyraża się poprzez kulturowy kształt i stoi u podstaw zróżnicowania religii<sup>6</sup>.

To, co zostało powiedziane wyżej, jest próbą uniwersalnego ujęcia pytania o boga i boskość; takiego, które wykracza poza ramy konkretnego systemu religijnego, ukonstytuowanego wobec właściwego mu pojęcia Boga. Jest to także próba bardziej uniwersalnego ujęcia religii, umożliwiająca postawienie pytania o *sacrum* w wymiarze jak najbardziej powszechnym. Jeżeli sfera *sacrum* odnosi się zawsze do tego, co transcendentne, oznacza to, że jest ona integralną częścią życia osobowego<sup>7</sup>, i jako taka jest obecna w życiu każdego człowieka, niezależnie od jego postawy wobec oficjalnej religii. Jest to sfera, która niejako przenika całość osobowego życia.

Takie stwierdzenie prowokuje dwa pytania. Pierwsze z nich dotyczy sposobu, w jaki *sacrum* przejawia się w życiu osobowym; drugie – jego znaczenia dla tworzenia wspólnoty religijnej. Podkreślanie osobowego wymiaru *sacrum* jest związane z unikalną, jednostkową wartością każdego człowieka, ale wprowadza tę kwestię na płaszczyznę indywidualizmu, będąc zaprzeczeniem *religii*, która w swoim źródłosłowie zakłada *wieź*. Postawienie pytania o społeczne znaczenie *sacrum* to przejście od tej indywidualistycznej postawy do wyodrębnienia się wspólnoty zbudowanej wokół takich pojęć, które zdołają

---

sze. *Eseje*. Warszawa 2000. Zob. także: *Truth, Myth and Symbol*. Englewood Cliffs 1962; P. H e r n a d i. *Cultural Transactions. Nature, Self, Society*. Ithaca–London 1995.

<sup>5</sup> Np. A. B a x t e r. *Can One Be Cognitively Conscious of God*. „Heythrop Journal” 38:1997 s. 15-34; G. D. K a u f m a n. *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*. Philadelphia 1981; R. M a c C o r m a c k. *Metaphor and Myth in Science and Religion*. Durham 1976; R. P a n n i k a r. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. New York 1993.

<sup>6</sup> Odmienne rozumienie boskości stoi u podstaw różnych religii. Systematyczne opracowania porównawcze: F. R o s e n z w e i g. *Gwiazda zbawienia*. Kraków 1998 (judaizm, chrześcijaństwo, islam); S t a n e k. *Dzieje jako teofania* s. 84-169 (religie starożytnego Bliskiego Wschodu) oraz bardziej ogólne: A. J. D e a r m a n. *Religion and Culture in Ancient Near East*. Massachusetts 1992; T. W ę c ł a w s k i. *Wspólny świat religii*. Kraków 1995.

<sup>7</sup> O związku ludzkiej świadomości i *sacrum*: M. D o u g l a s. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London 2001 [oryg.: 1966]; M. E l i a d e. *Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów*. Warszawa 1970; R. O t t o. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Wrocław 1993 [oryg. 1929].

„uzgodnić” różnorodność indywidualnego ujęcia i wkomponować ją we względnie stałe struktury<sup>8</sup>.

Kwestia ta, jakkolwiek ciekawa i ważna, nie przynależy jednak do tematu tego artykułu dotyczącego związku rozumienia i poczucia *sacrum* z koncepcją boskości w religii. Ponieważ religijna interpretacja świata ujawnia najgłębsze pokłady ludzkiej świadomości i dotyczy samozrozumienia człowieka, pytanie o sens życia najprościej i najwyraźniej dochodzi do głosu w pytaniu o *przyszłość*. Człowiek jest tą istotą, która takie pytania stawia sobie zawsze – czasem dochodzą one do głosu w sposób przewrotny (*no future*); czasem są spychane głęboko do podświadomości i pomijane w codzienności życia. Niezależnie jednak jak są one traktowane, zawsze istnieją, i w różny sposób dochodzą do głosu. Pytanie o *przyszłość* także w szczególny sposób kieruje uwagę na społeczny wymiar ludzkiego życia, gdyż zawsze objawia relacyjność – *przyszłość* można mieć tylko w związku z Kimś<sup>9</sup>.

Pytanie o *przyszłość* w radykalnej wersji wiąże się z doświadczeniem śmierci, dlatego też naturę religii (a szerzej każdej kultury) w szczególny sposób ujawnia odniesienie do śmierci<sup>10</sup>. Potrzeba zmierzenia się z tym problemem ujawnia się w przestrzeni, w której człowiek rozpoznaje siebie jako uwikłanego w materię i poddanego prawom destrukcji. Owa niezgoda na *przemijanie bez śladu* rodzi potrzebę szukania sensu pomimo widma kresu, a jej formą są działania mające zapewnić *przyszłość*. U ich podstaw leży świadomość możliwości przekroczenia tymczasowości doświadczenia dla

<sup>8</sup> Zagadnienie to było podejmowane przez różnych myślicieli w aspekcie symbolu i jego językowych analogii. Najważniejsze kierunki tego myślenia: E. C a s s i r e r. *The Logic of the Cultural Sciences. Five Studies*. New Haven 2000 (oryg. 1945); G. v a n d e r L e e u w. *Fenomenologia religii*; M a c C o r m a c k. *Metaphor and Myth*; P. R i c o e u r. *Język, tekst, interpretacja*. Warszawa 1989. W perspektywie kognitywizmu: B a x t e r. *Can One Be Cognitively*; O. F. B o l l n o w. *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. Methodenprobleme der Religionswissenschaft, die Welt der Symbole*. W: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge*. Bd. 4. Köln 1978 s. 23-48.

<sup>9</sup> W perspektywie biblijnej pytanie to stawia wprost: M. S. S m i t h. *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford 2001, szczególnie s. 27-80: (rozdział: *The Structures of Divinity*). W odpowiedzi na pytanie *co to jest bóg?* formułuje imię tej oczekiwanej pomocy poprzez analizę terminów określających bóstwo: w rozumieniu ludzi starożytnych „bóg” to jest „coś”, co: 1) *zawsze jest blisko*, 2) *w ziemi zamieszkałej*, 3) *blisko góry*, 4) *zawsze potężniejszy niż ludzie*, 5) *wie o przyszłości*. Współczesnym myślicielem, który zauważył znaczenie śmierci dla refleksji teologicznej, jest Tomasz Węclawski, szczególnie publikacje: *Abba. Wobec Boga Ojca*. Kraków 1999 oraz *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia Wyznania Wiary Kościoła*. T. 1-3. Poznań 2003-2005.

<sup>10</sup> Por. np. *Death and Afterlife. A Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara Cali 2002. Ujęcie śmierci jako źródła pytań religijnych: S t a n e k. *Dzieje jako teofania* s. 35-40.

zachowania raz odnalezionego dobra; w perspektywie antropologicznej tym dobrem jest życie, a w perspektywie religijnej – zbawienie<sup>11</sup>. Działanie takie najwyraźniej dochodzi do głosu w kulcie. Analiza aktów kultu pokazuje, że jego celem jest *zapewnienie przyszłości* sobie i temu, co wokół. Inaczej mówiąc, w aktach kultu ujawnia się pragnienie trwania wbrew śmierci<sup>12</sup>.

W religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu pytanie o możliwość *wybawienia* od śmierci pojawiło się jako pytanie *stricte* religijne w dwu różnych formach, stając się źródłem dwu różnych koncepcji religii, a w konsekwencji dwu różnych koncepcji *sacrum*. Pierwsza z nich była właściwością wszystkich ludów z wyjątkiem Izraela, druga pojawiła się wraz z Izraelem. W kolejnych punktach zostaną scharakteryzowane te dwa typy religii w aspekcie wyodrębnienia i rozumienia przestrzeni sakralności.

## II. RELIGIE KOSMICZNE

W religiach ludów otaczających Izraela pytanie o *przyszłość po śmierci* wiązano z doświadczaniem rytmów przyrody. Cykliczna odnowa przyrody dawała nadzieję, że te same siły, które stoją za powstaniem i trwaniem kosmicznego ładu, pozwolą na przekroczenie progu destrukcji – jaką jest śmierć – i odnowę w innym wymiarze<sup>13</sup>. W religiach tych, które zostały nazwane

---

<sup>11</sup> Aktualne doświadczenie, które z natury może być interpretowane przez odniesienie do przeszłości w prawdziwie ludzkim wymiarze jest interpretowane także w odniesieniu do przyszłości. Należy jednak od razu podkreślić, że są to wymiary całkowicie wobec siebie niesymetryczne. Przeszłość jest czymś, co jest naszą prawdziwą własnością; czymś, czego ani sami, ani nikt inny pozbawić nas nie może, a zatem każde odniesienie do przeszłości jest samorealizacją. Przyszłość odwrotnie; jest czymś, na co nie mamy żadnego wpływu. Można by zatem powiedzieć, że doświadczanie teraźniejszości jest budowaniem przyszłości.

<sup>12</sup> To myślenie jest rozpoznawalne nie tylko w kultach zorganizowanych religii, ale także w zjawiskach quasi-religijnych, np. popkulturze, gdzie kult gwiazd jest *de facto* sferą samoidentyfikacji dla fanów.

<sup>13</sup> Najdobitniej doszło to do głosu w religii Egiptu, gdzie całokształt myślenia religijnego był oparty na refleksji nad zmaganiem sił witalności i destrukcji oraz doskonaleniem rytuałów dotyczących warunków trwania po śmierci. Por. E. H o r n u n g. *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*. Warszawa 1991; A. N i w i Ń s k i. *Mity i symbole starożytnego Egiptu* (wyd. II). Warszawa 1995; S. Q u i r k e. *Ancient Egyptian Religion*. London 1992. W religiach Mezopotamii i Syro-Palestyny sam fakt śmierci nie odgrywał aż tak zasadniczej roli, gdyż silniej wyeksponowany był fakt narodzin. Toteż refleksja silniej koncentrowała się na możliwości zachowania *status quo*. Por. B. F. B a t t o. *Slying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville 1992; T. J a c o b s e n. *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*. New Haven 1976; K. van der T o o r n. *Family Religion*

*kosmicznymi*<sup>14</sup>, dokonano interpretacji doświadczenia z perspektywy kosmologicznej, a jako punkt odniesienia przyjęto *stworzenie świata*. Bogowie, jakkolwiek odrębni od świata ludzkiego, stanowili archetypy dla ludzi i byli z nimi połączeni wspólnym celem – podtrzymywaniem świata w istnieniu. Takie ujęcie pozwoliło na wypracowanie niezwykle harmonijnej wizji kosmicznego i społecznego ładu pozostającego nie tylko we wzajemnej harmonii, ale nade wszystko stwarzającego możliwość ujęcia ludzkiego bytowania (społecznego i indywidualnego) w analogii do struktur przyrody. Jego wyrazem była hierarchiczna struktura społeczności, ze wszystkimi konsekwencjami z tego wynikającymi<sup>15</sup>.

Bogowie religii kosmicznych byli pojmowani jako mieszkający w niebie i odpowiedzialni za swoje ziemskie terytoria, na których posiadali *pałace* – świątynie były więc pojmowane jako ziemskie miejsce przebywania bóstwa mieszkającego w niebie. Ta życiodajna obecność musiała być odpowiednio „obsłużona”, aby mogła przekazywać ludzkiej społeczności swoją moc. Ponieważ bóstwa stanowiły integralną część kosmicznej struktury świata, toteż kult (rytuały jak i czystość rytualna) wiązał się z działaniem w obrębie materii. Od bóstwa sprawującego posługi w pałacu wymagano odpowiedniego statusu, który my nazywamy stanem *czystości rytualnej*<sup>16</sup>.

---

*in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*. Leiden 1996; N. W y a t t. *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*. Münster 1996.

<sup>14</sup> Religie kosmiczne to religie, których wydarzenia fundatywne zostały osadzone w akcie stworzenia świata, czyli w czasie i miejscu niedostępnym ludzkiemu doświadczeniu. Religia Izraela swój *początek* umieszcza w wydarzeniach ludzkiej historii, nadając niektórym z nich charakter archetypu.

<sup>15</sup> Te zagadnienia były wnikliwie omawiane, szczególnie w perspektywie rozumienia Starego Testamentu: H. F r a n k f o r t. *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago 1948; D. I. B l o c k. *The Gods of the Nations. Studies in Near Eastern National Theology*. Missisipi 1988; F. M. C r o s s. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge 1973; N. W y a t t. *Space and Time in Religious Life of the Near East*. Sheffield 2001; *Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans J. Niessen. Berlin 23-24 Juni 2000*. Münster 2002; *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in Ancient Near East*. Amsterdam 1992.

<sup>16</sup> Systematyczne omówienie rytuałów: M. M. H a r a n. *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford 1978; I. G r u e n w a l d. *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*. Leiden 2003; S. M. O l y a n. *Rites and Ranks. Hierarchy in Biblical Representation of Cult*. New Jersey 2000.

A zatem dychotomia, o której mówimy, czyli podział na *sacrum* i *profanum* dotyczył sfery kultu. Sfera *sacrum* była związana nie z życiem osobowym człowieka, ale z jego obecnością w pałacu bóstwa, czyli świątyni. Zasady warunkujące uczestnictwo w kulcie były bardzo drobiazgowo przestrzegane, gdyż każde nadużycie groziło nieodwołalnym nieszczęściem<sup>17</sup>. Nakładało to na człowieka – który zresztą czuł się najbliższym współpracownikiem bogów i integralnym elementem tego organizmu, jakim jest kosmos – obowiązek nieustannego czuwania nad prawidłowością komunikacji z bogami. Ponieważ komunikacja ta była osadzona w materii, dlatego też całokształt ludzkiego życia podlegał swoistemu rytuałowi. Hierarchię obowiązków wyznaczała ranga zaangażowanego bóstwa.

Brak owej dychotomii nie oznaczał jednak, że życie codzienne pojmowano w oderwaniu od bóstwa i boskości. Wręcz przeciwnie. Ujęcie świata jako homogenicznego organizmu kierowało świadomość ku temu, co nazwalibyśmy dzisiejszym językiem *sakralnością świata*. Grzmot, osiadająca na ziemi rosa, potężna góra i zielone drzewo nie tylko były znakami boskości, ale zawsze mogły okazać się jego aktualną siedzibą<sup>18</sup>. W omawianych religiach pojęcie sakralności odnosiło się zatem do całego świata, a zróżnicowanie dotyczyło stopnia boskości w danym bycie, a nie odmiennej kwalifikacji bytu. Najwyższy stopień osiągały przedmioty, w które wcielało się bóstwo (posągi, zwierzęta, kamienie, drzewa, źródła) oraz te, które jemu bezpośrednio służyły (świątynie, ołtarze, naczynia świątynne). W życiu codziennym takie zróżnicowanie pojawiało się w związku z przedmiotami przeznaczonymi na ofiarę oraz z obecnością bóstw domowych.

W takim rozumieniu świata *sacrum* było związane z przestrzenią. Oddalenie od bezpośredniej obecności bóstwa osłabiało jego energię, a tym samym obniżało sakralne znaczenie przedmiotów, tworząc przestrzeń jako concen-

---

<sup>17</sup> „Najbliższą analogią do świątyni egipskiej jest nie kościół czy meczet, ale elektrownia, gdzie produkuje się energię potrzebną do wszelkiej działalności. Świątynia egipska jest maszyną do podtrzymywania kosmosu w istnieniu; jest przedsięwzięciem technicznym wymagającym wyszkolonego personelu i wiedzy. A takie założenie automatycznie odsuwa od działań kultowych większość społeczeństwa, aby być pewnym, że to delikatne przedsięwzięcie, zapewnienia istnienia światu, nie zostanie narażone na niedociągnięcia”. Q u i r k e. *Ancient Egyptian Religion* s. 70.

<sup>18</sup> Doskonałym przykładem takiego rozumienia świata jest biblijna opowieść o przygodzie Jakuba, wędrującego do Haran. Jakub wieczorem położył się w pewnym miejscu, dlatego, że było to dogodne w jego drodze. Położył głowę na kamieniu, jaki miał pod ręką. W nocy dowiedział się, że to miejsce to: *Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba!* (Rdz 28, 17). I postąpił tak, jak to było w zwyczaju tamtych ludzi – postawił kamień jako stelę i namaścił go (na znak realnej obecności bóstwa).

tryczne (nakładające się zwykle) kręgi sakralności. Żyjący w takiej przestrzeni człowiek musiał umieć rozpoznawać znaki boskiej obecności, a swoje zachowanie kształtować odpowiednio do poziomu sakralności miejsca, w którym się znajdował.

### III. RELIGIA IZRAELA

Drugi typ – religia Izraela – wywodził się nie z kontemplacji przyrody, ale z kontemplacji własnych dziejów, toteż idea Boga, który może *zapewnić przyszłość*, została w tej religii związana nie z rytmem przyrody, ale z jednorazowym doświadczeniem, jakim było zagrożenie istnienia społeczności w niewoli egipskiej<sup>19</sup>. Taka świadomość ukazuje Boga w tekstach sakralnych jako tego, który uratował Izraela z opresji i zawarł z nim Przymierze. Stąd obecność swego Boga i jego zbawcze działanie Izrael umieszczał w dwu sferach – 1) jako pomoc w zagrożeniach; 2) jako wymagania wobec społeczności i każdego, kto ją tworzy.

W konsekwencji religia Izraela, wyrastająca z odmiennego ujęcia doświadczenia egzystencjalnego, inaczej pojmuje Boga. Na pierwszym miejscu jawi się niezwykła cecha tej religii – monoteizm. Prawdopodobnie w jej wczesnej fazie żywa była jeszcze świadomość istnienia innych – poza Jahwe – bóstw. Oryginalność Izraela nie polega jednakże na eliminacji tej świadomości, ale na takiej konstrukcji pojęcia boga, w którym jednej osobie przypisano te wszystkie możliwości, które w innych religiach pełniły odrębne bóstwa<sup>20</sup>. Nadany tym sposobem absolutny charakter pozwolił rozpoznać Jahwe jako siłę transcendentną wobec świata, którego obecność i działanie objawiały nie zjawiska przyrody, ale dzieje społeczności.

Inne pojęcie Boga ukształtowało również odmienne pojęcia świata i człowieka oraz wzajemnych relacji pomiędzy nimi. Została naruszona (czy wręcz

---

<sup>19</sup> O ile do czasów nowożytnych nikt nie powątpiewał w prawdziwość wydarzeń stojących za opowieściami z Księgi Wyjścia, to nowoczesne badania historyczne kwestionują to przeświadczenie. Por. I. F i n k e l s t e i n, N. A. S i l b e r m a n. *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York 2001; J. v a n S e t e r s. *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven 1983; K. W h i t e l a m. *The Identity of Early Israel. The Realignment and Transformation of Late Bronze Age in Palestine*. JSOT 63:1994 s. 57-87. Niezależnie jednak od wniosków postawionych przez historyków pozostaje faktem, że opowieści biblijne osadzają wydarzenia w świecie ludzkim, podczas gdy mity ludów ościennych sytuują je „w niebie”, w czasie stwarzania.

<sup>20</sup> Szerzej: S t a n e k. *Dzieje* s. 143-157.



zniszczona) koncepcja homogeniczności całego świata, czyli współzależności bogów, ludzi i bytów przyrody. Transcendencja pozwoliła na zbudowanie obrazu świata i człowieka jako istnień autonomicznych wobec Boga, a monoteizm na przypisanie człowiekowi władzy nad przyrodą. Zostały zatem wyodrębnione trzy autonomiczne przestrzenie – Bóg, człowiek i świat przyrody, a relacja pomiędzy nimi była uwarunkowana naturą każdej z nich.

Istota takiej koncepcji świata najdobitniej została wyrażona w obrazie stworzenia ukazującym poszczególne „postacie bytu” – Boga, człowieka i świat przyrody – oraz ich wzajemne relacje<sup>21</sup>. Podczas gdy mity stworzenia ludów ościennych zawsze najpierw zajmują się kwestiami *organizacji nieba* (teogonie), to biblijny opis stworzenia dotyczy wyłącznie ziemi. Już na płaszczyźnie czysto narracyjnej – a więc dostępnej w tłumaczeniach – można z łatwością dostrzec intencję autora: od zdawkowej informacji, że *Bóg stworzył niebo i ziemię oraz światło*, autor przechodzi do coraz bardziej rozbudowanych opisów, a kiedy już dochodzi do ziemi, to uwagę poświęca nawet nasionom w owocach i trawach, które mają być *zgodne z ich gatunkiem*. Z nieporównanie większą finezją idea ta została przedstawiona w strukturze retorycznej. Cały opis stworzenia (Rdz 1–3) jest napisany z perspektywy człowieka – centralnego bytu w całym dziele stworzenia. Opis stworzenia w Biblii nie stanowi jednak samodzielnego utworu, gdyż nie ukazuje żadnych archetypów dla świata ludzkiego, a jego pełne znaczenie ujawnia się dopiero w związku z następującą po nim *historią Izraela* stanowiącą *historię zbawienia*.

Taki antropocentryzm zupełnie inaczej ustawia kwestię *sacrum–profanum*. Problematyka ta w Biblii została podjęta z perspektywy osobowej, czyli takiej, w której owo rozróżnienie służy podkreśleniu odrębności człowieka, jego miejsca i roli w świecie. Człowiek przestał być rozumiany jako integralna część przyrody, pomimo że był z nią bardzo blisko „spokrewniony” (powstał z prochu ziemi, ulepiony tak jak zwierzęta – Rdz 2, 7a. 19). Podobnie jak w innych religiach tego regionu, natura człowieka została opisana jako integralnie związana z Bogiem, a znakiem takiego rozumienia jest stwierdzenie, że człowiek jest *ikoną i zwierciadłem Boga* (Rdz 1, 27) oraz że *Bóg tchnął osobiście w jego nozdrza tchnienie życia* (Rdz 2, 7b). Nie był jednakże ani przeznaczony do usługiwania Bogu (co było celem stworzenia człowieka w religiach kosmicznych)<sup>22</sup>, ani elementem przyrody (otrzymał nad nią wła-

---

<sup>21</sup> Zagadnienie to wnikliwie omawia: Z. P a ł o s k i. *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*. Warszawa 2003.

<sup>22</sup> Samoistność człowieka w biblijnym opisie stworzenia jest zaznaczona na dwa sposoby: 1) *Bóg zasadził ogród dla człowieka* (por. Rdz 2, 8-15) – w mitologiach ogród zawsze przyna-

dzę – Rdz 1, 28; 2, 20). Od strony człowieka relacja do Boga, jakkolwiek stanowiąca niezbywalny element, nosi znamiona partnerstwa (oczywiście przy zachowaniu proporcji), co zostało dopełnione w dalszych opowieściach ideą Przymierza<sup>23</sup>.

Biblijny Bóg został przedstawiony jako transcendentny wobec świata, a konsekwencją takiego ujęcia była konieczność określenia na nowo, i zupełnie inaczej, zasad relacji do Niego. Skoro Bóg już nie jest tylko siłą immanentną przyrody i nie uobecnia się w jej zjawiskach, to Jego natury nie da się określić w związku z prawami przyrody<sup>24</sup>, ani na podstawie jej zjawisk ukazać zobowiązań człowieka wobec Boga. Inaczej mówiąc, obserwacja zjawisk przyrody nie prowadzi do poznania woli i zamysłów Boga, a rytuał oparty na takiej obserwacji jest pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia<sup>25</sup>. Więcej, przyroda sama z siebie nie jest miejscem Jego obecności (Weber nazwał to mocno: *odczarowaniem świata*). Gdzie zatem człowiek ma szukać miejsca spotkania z Bogiem?

Biblia odpowiada na to pytanie. Miejscem spotkania z Bogiem jest ludzka społeczność! W najpełniejszym tego słowa znaczeniu – tam, gdzie jest człowiek, tam jest obecny Bóg. W takim rozumieniu *świętość* stanowi niezbywalny aspekt ludzkiego bytowania w świecie. Jak zatem rozpoznać i opisać sferę *sacrum*, czyli to, co odnosi się do Boga, gdy jest nim całością ludzkiego bytowania? Najprościej należałoby powiedzieć, że wszystko, co ludzkie, przynależy do sfery *sacrum*. I takie stwierdzenie nie jest przesadą. W sensie bi-

---

leżał do bogów (U. C a s s u t o. *A Commentary on the Book of Genesis*. Part I. *From Adam to Noah*. Gen I-VI, 8. Jerusalem 1961 s. 71-137); 2) użycie czasownika *henijach* dla opisanie aktu *umieszczenia* człowieka w ogrodzie – czasownik ten (nieprzetłumaczalny na polski) oznacza: *pozostawienie czegoś w komfortowych warunkach zapewniających wolność*.

<sup>23</sup> T. S t a n e k. *Failure and Suffering of God*. W: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer*. Red. E. Kotkowska i in. Poznań 2006 s. 269-289.

<sup>24</sup> W Biblii zjawiska przyrody wskazują na obecność Boga, ale nie są ontycznie z nim związane, jak to było w religiach ludów ościennych. Konsekwencją jest niemożność wyodrębnienia takich bytów przyrody, które byłyby utożsamiane z bóstwem.

<sup>25</sup> W religiach kosmicznych nieodzowną częścią rytuału była magia: A. J e f f e r s o n. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden 1996; *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Groningen 1999; G. P i n c h. *Magic in Ancient Egypt*. London 1994. Akty magiczne opierają się na założeniu, że cały wszechświat jest jednorodnym bytem ukształtowanym w system powiązań i rządzącym się niezmiennymi (a zatem przewidywalnymi) prawami. Przewidywalność taka jest możliwa przy założeniu, że całość rzeczywistości jest poznawalna wewnętrznie, jeżeli ma się do dyspozycji odpowiednie środki kontrolujące szerokie spektrum jej przejawów. Biblijne wezwanie do wiary i zaufania Bogu wyklucza poznawanie przyrody prowadzące do wpływania na jej zachowania.

blijnym to właśnie człowiek – w całym swoim bytowaniu – jest *święty*<sup>26</sup>. To rozumienie ostatecznie przyjęło swój radykalny kształt w religiach stawiących kontynuację religii Izraela – w judaizmie i chrześcijaństwie<sup>27</sup>. I jedna, i druga religia radykalnie wiąże sferę *sacrum* z ludzkim życiem w ogóle, a jeszcze wyraźniej z każdym człowiekiem<sup>28</sup>.

Czy zatem nie istnieje sfera *profanum*? Jak powiedziano we wstępie, podział *sacrum* / *profanum* dotyczył sfery kultu. O ile w religiach kosmicznych kult był radykalnie związany z przestrzenią (przedmioty i miejsca święte), to w religii Izraela transcendentny charakter Boga skierował refleksję religijną na inną sferę. Istotę rozróżnienia *sacrum*–*profanum* stanowił nie podział przestrzeni ze względu na obecność bóstwa, ale podział czasu konstytuującego aktywność człowieka. Pomimo istnienia świątyni oraz celebrowania rytuałów z nią związanych, w kulcie Izraela akcent został położony na opowiadanie o *wielkich dziełach Boga* (por. Pwt 6, 4-12; Ps 78; 105) i przypominanie prawa będącego świadectwem miłości Boga (por. Pwt 6; 30, 15-20; Joz 23-24; Neh 8-9). W ten sposób zostało wprowadzone do kultu znaczenie *przeszłości*, jako świadectwa obecności Boga, oraz *przyszłości*, jako ludzkiej odpowiedzi na dar ratunku i oczekiwanie na spełnienie obietnicy.

Poprzez umieszczenie w sferze kultu aspektu *nadziei*, religia Izraela wprowadziła radykalną (i oryginalną) sakralizację czasu, jako miejsca oczekiwania na spełnienie obietnicy. Świętość człowieka płynie więc nie tylko z faktu jego odrębności od świata przyrody, ale nade wszystko z więzi z Bogiem. Wiąż ta, doświadczana w niektórych wydarzeniach, jest przedmiotem oczekiwania na czas, w którym *Bóg będzie wszystkim we wszystkich* (por. 1 Kor 15, 28).

#### IV. WNIOSKI

Omówione dwa odmienne typy religijności mogą występować w obrębie każdego systemu, gdyż wyrażają osobowe odniesienie. Podział na: religie

---

<sup>26</sup> Terminu tego używam w jego najbardziej źródłowym znaczeniu: *separacja, oddzielenie*.

<sup>27</sup> W każdej z tych religii przejawia się w nieco odmiennych kształtach – chrześcijaństwo położyło silniejszy akcent na sens duchowy (dzięki ugruntowaniu na filozofii), judaizm (zgodnie z własną tradycją kulturową) położył nacisk na sferę przedmiotową, wyrażając więź z Bogiem poprzez podniesienie codzienności do rangi aktów rytualnych.

<sup>28</sup> W świetle religii Izraela okresu biblijnego oraz chrześcijaństwa i judaizmu nie da się wprowadzić do światopoglądu żadnych idei panteistycznych ani konsekwentnego ekologizmu. Człowiek jest istotą radykalnie odmienną od całego świata przyrody i ma wobec niego obowiązki.

kosmiczne / religia Izraela może zostać zastąpiony podziałem: *świadomość kosmiczna / świadomość społeczna* albo: *religijność naturalna / religijność relacyjalna*. Ich zderzenie jest nie tylko fenomenem historycznym, ale faktem ludzkiego bytowania, a problem wyłaniający się z obrazu tamtego świata jest nadal aktualny.

Usytuowanie *sacrum* w przestrzeni (w bytowości) było związane z pojęciem Boga objawiającego się w porządku kosmicznym, natomiast przesunięcie *sacrum* do sfery czasu dokonało się w związku z kontemplacją działania Boga w ludzkiej historii. Za sprawą chrześcijaństwa obie te sfery zostały wkomponowane w refleksję światopoglądową (metafizyka i myśl biblijna) oraz rzeczywistość kulturową (czas świętowania), na której jest ugruntowana cała cywilizacja Zachodu<sup>29</sup>. Zatem pojęcie *sacrum* w kulturze Zachodu pojawia się zarówno w odniesieniu do *przestrzeni* jak i do *czasu*, a ich wzajemna relacja oraz znaczenie zależy od miejsca i pozycji każdego z tych dwu aspektów.

Dominacja metafizyki w długim okresie dziejów kultury europejskiej spowodowała, że w potocznym rozumieniu pojęcie *sacrum* wiąże się przede wszystkim z przestrzenią (miejscami, rzeczami). Przejawia się to w codziennym doświadczeniu – czujemy się zgorzeleni lub urażeni, gdy ktoś nieodpowiednio ubrany przychodzi do kościoła czy teatru. Ale czyż takie uczucia nie pojawiają się w nas w związku z innymi przestrzeniami, które skłonni jesteśmy uważać za szczególnie ważne? Czy nie czujemy, że strojem i zachowaniem komunikujemy szacunek wobec miejsc i osób? Ale czy w odniesieniu do *sacrum* można postawić znak równości pomiędzy filharmonią, salą wykładową i kościołem?

Spontaniczna odpowiedź brzmi: nie! Ale wyznaczenie granic jest trudne, gdyż zróżnicowanie sakralności przestrzeni, które dokonuje się ze względu na postawę wobec niej człowieka, dotyczy wyłącznie stopnia. Zróżnicowanie odniesień w obrębie przestrzeni związane jest zatem z hierarchią wartości w życiu człowieka. Uszanowanie osoby prowadzi do uszanowania *jej przestrzeni*; sakralność przestrzeni przestaje być sprawą obiektywną, a staje się afirmacją drugiej osoby. Sakralizacja przestrzeni dokonuje się na drodze konsensusu.

Inaczej ma się sprawa z czasem sakralnym. Ta sfera, związana integralnie z życiem i aktywnością człowieka, nie podlega gradacji; tutaj istnieje jedynie dychotomia – *święty / świecki*. Sakralizacja czasu nie pociąga za sobą inge-

---

<sup>29</sup> Analizę rozłożenia w historii akcentów tych dwu źródeł cywilizacji chrześcijańskiej przedstawia: T. W ę c ł a w s k i. *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*. Poznań 1999.

rencji w dobra osobowe drugiego, gdyż najwyższy wymiar świętości czas uzyskuje wtedy, gdy gromadzi się wspólnota. Dlatego można powiedzieć, że to nie czas kieruje życiem ludzi, ale wybory ludzi czynią pewien fragment czasu *świętym*, wydartym z przemijania i oddanym na własność człowiekowi. Ponieważ człowiek doświadcza siebie jako bezradnego wobec przyszłości, *świętując* wchodzi w sferę obecności Boga, który ma moc nad przyszłością. To pokazuje, że tajemnica istnienia wiąże się nie tyle z przestrzenią, ile z czasem, ale nie z czasem przemijania, tylko z czasem *oczekiwania*.

We współczesnej kulturze rozróżnienie *czas święty / czas świecki* powoli przesuwa się ku przeciwstawieniu *czas pracy / czas wolny*. Co mówi to o człowieczeństwie? O kondycji człowieka i jego miejscu w świecie? *Odczarowanie* świata nadało człowiekowi poczucie odrębności od przyrody, pozwalając na rozpoznanie jego unikalności wśród bytów, a tym samym umożliwiło refleksję nad naturą. Owocem tego są pojęcia godności osoby, prawa do wolności osobistej, prawa do prywatności itp. Ale te wszystkie wartości zostają podważone u swoich źródeł, jeżeli człowiek „nie ma czasu” na spotkanie z Bogiem i samym sobą; na rozpoznanie siebie jako tego, który – z jednej strony posiada władzę wobec przyrody, z drugiej jest podległy prawom przekraczającym jego możliwości i od nich zależny.

Przywołane w tytule referatu *zbawianie świata* odnosi się do przywracania światu jego właściwości, które traci on z powodu niszczącego działania pierwiastków destrukcji. A zatem w każdej refleksji na temat godności człowieka, jego relacji do świata (siebie samego, innych ludzi, przyrody) musi pojawić się pytanie – w jakiej sferze umieszczone jest *zbawcze* działanie – w przestrzeni czy czasie?

#### BIBLIOGRAFIA

- B a t t o B. F.: *Slyng the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville 1992.
- B a x t e r A.: Can One Be Cognitively Conscious of God. „Heythrop Journal” 38:1997 s. 15-34.
- B l o c k D. I.: *The Gods of the Nations. Studies in Near Eastern National Theology*. Missisipi 1988.
- B o l l n o w O. F.: *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. Methodenprobleme der Religionswissenschaft, die Welt der Symbole*. W: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge. Bd. 4*. Köln 1978 s. 23-48.
- C a s s i r e r E.: *The Logic of the Cultural Sciences. Five Studies*. New Haven 2000 (oryg. 1945).
- C a s s u t o U.: *A Commentary on the Book of Genesis. Part I. From Adam to Noah*. Gen I-VI, 8. Jerusalem: Magnes Press 1961.

- C r o s s F. M.: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge, Massachusettes 1973.
- Death and Afterlife. A Cultural Encyclopedia. Red. R. P. Taylor. Santa Barbara Cali 2002.
- D e a r m a n A. J.: Religion and Culture in Ancient Near East. Massachusetts 1992.
- D o u g l a s M.: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London 2001 [oryg.: 1966].
- E l i a d e M.: Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów. Tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1970.
- E l i a d e M.: Historia wierzeń i idei religijnych. T. 1-3. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich. Tłum. S. Tokarski. Warszawa 1997.
- F i n k e l s t e i n I., S i l b e r m a n N. A.: The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. New York-London: The Free Press 2001.
- F r a n k f o r t H.: Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago 1948.
- G r u e n w a l d I.: Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel. Leiden, Brill 2003.
- H a r a n M. M.: Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School. Oxford: Clarendon Press 1978.
- H a r e l s o n W.: The Significance of Cosmology in the Ancient Near East. W: Translating and Understanding the Old Testament. New York 1970.
- H e r n a d i P.: Cultural Transactions. Nature, Self, Society. Ithaca-London 1995.
- H e r v i e u - L e g e r D.: Religia jako pamięć. Tłum. M. Bielawska. Kraków 1999.
- H o r n u n g E.: Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie. Tłum. A. Niwiński. Warszawa 1991.
- J a c o b s e n T.: The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven 1976.
- J e f f e r s o n A.: Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria. Leiden 1996.
- K a u f m a n G. D.: The Theological Imagination. Constructing the Concept of God. Philadelphia 1981.
- K o ł a k o w s k i L.: Obecność mitu. Wrocław 1994.
- K o ł a k o w s k i L.: Symbole religijne i kultura humanistyczna. W: Kultura i fetysze. Eseje. Warszawa 2000.
- L e e u w G. van der: Fenomenologia religii. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1978 (oryg. 1956).
- M a c C o r m a c k R.: Metaphor and Myth in Science and Religion. Durham 1976.
- Material Culture and Mental Spheres. Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde. Internationales Symposium für Hans J. Niessen. Berlin 23-24 Juni 2000. Red. A. Hausleiter, H. J. Nissen. Münster 2002.
- Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives. Groningen 1999.
- Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in Ancient Near East. Red. D. J. W. Meijer. Amsterdam 1992.
- N i w i ń s k i A.: Mity i symbole starożytnego Egiptu (wyd. II). Warszawa 1995.
- O l y a n S. M.: Rites and Ranks. Hierarchy in Biblical Representation of Cult. New Jersey 2000.
- O t t o R.: Świątość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych. Wrocław 1993 [oryg. 1929].
- P a n n i k a r R.: The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness. New York 1993.

- P a w ł o w s k i Z.: Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3. Warszawa 2003.
- P i n c h G.: Magic in Ancient Egypt. London 1994.
- Q u i r k e S.: Ancient Egyptian Religion. London 1992.
- R i c o e u r P.: Język, tekst, interpretacja. Wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner. Warszawa 1989.
- R o s e n z w e i g F.: Gwiazda zbawienia. Tłum. T. Gadacz. Kraków 1998.
- S e t e r s J. van: In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History. New Haven 1983.
- S m i t h M. S.: The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. Oxford 2001.
- S t a n e k T.: Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu. Poznań 2002.
- S t a n e k T.: Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje. Poznań 2005.
- S t a n e k T.: Failure and Suffering of God. W: Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer. Red. E. Kotkowska i in. Poznań 2006 s. 269-289.
- T o o r n K. van der: Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life. Leiden 1996.
- Truth, Myth and Symbol. Red. Th. J. J. Alitzer, W. A. Beardslee, J. H. Young. Englewood Cliffs 1962.
- W y a t t N.: Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition. Münster 1996.
- W e l t e B.: Czym jest wiara? Warszawa 2000.
- W ę c ł a w s k i T.: Wspólny świat religii. Kraków 1995.
- W ę c ł a w s k i T.: Abba. Wobec Boga Ojca. Kraków: Znak 1999.
- W ę c ł a w s k i T.: Królowanie Boga. Dwa objaśnienia Wyznania Wiary Kościoła. T. 1-3. Poznań 2003-2005.
- W ę c ł a w s k i T.: Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej. Poznań 1999.
- W h i t e l a m K.: The Identity of Early Israel. The Realignment and Transformation of Late Bronze Age in Palestine. JSOT 63:1994 s. 57-87.
- W y a t t N.: Space and Time in Religious Life of the Near East. Sheffield 2001.
- W y a t t N.: Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition. Münster 1996.

REDEMPTION OF THE WORLD  
BIBLICAL AND NON-BIBLICAL UNDERSTANDING OF *SACRUM*

S u m m a r y

One of the problems of contemporary society is the understanding of *sacrum* – its place and meaning for the common day life. This article presents two sources that distinguishing *sacrum* / *profanum* – in space and time – entered into culture of the European society. The source of separating space into *sacred* and *profane* is the religiosity that is based on observation of nature. The source of separating time into this two spheres is the biblical religion. In

the European culture this dual perception was introduced through Christianity (biblical tradition and metaphysics). The way how this perception functions in daily life reveals not only the attitude towards religion but above all projects on the understanding of dignity of a person.

**Słowa kluczowe:** religia–kultura; *sacrum–profanum*; religia Izraela–religie ludów ościennych.

**Key words:** religion–culture; sacred–profane; religion of Israel–religion of neighboring people.