

Przegląd Religioznawczy

**2/204
2002**

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

*Redaktor Naczelny
Z-cy Redaktora Naczelnego*

*Sekretarz Redakcji
Członkowie*

Komitet Redakcyjny

*Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz
Andrzej Wójtowicz
Ewa Stachowska
Maria Libiszowska-Żótkowska
Jerzy Kojkoł*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Opracowanie techniczne – *Ewa Stachowska*

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji dofinansowane
przez Komitet Badań Naukowych

Adres Redakcji

00-959 Warszawa, ul. Jaracza 1, skr. poczt. 151, tel. 625 26 42

Druk

MILLENIUM – ul. Drogowców 6, 39-200 Dębica, tel. (0 14) 6 817 817

Spis treści

<i>Barbara Koehler</i> – Zarathustrianizm i zoroastryzm w perspektywie historii Iranu	3
<i>Sabina Kruszyńska</i> – <i>O religii</i> – zapomniane dzieło Benjamina Constanta	15
Maciej Krzywosz – Powrót archaicznej koncepcji <i>sacrum</i> w twórczości markiza de Sade	31
<i>Krzysztof Pilarczyk, Paweł Woźniak</i> – Judaizm i chrześcijaństwo – paralelne drogi zbawienia? (z problematyki dialogu katolicko-judaistycznego)	45
<i>Zbigniew Stachowski</i> – Przebaczenie i pojednanie w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego	65
<i>Józef Baniak</i> – Celibat ewangeliczny – jego istota, cel, sens i realizacja	75
<i>Anna Peck</i> – Odbudowa Świątyni Jerozolimskiej w eschatologicznych koncepcjach współczesnego judaizmu amerykańskiego	89
<i>Zofia Marzec</i> – Teologowie wyzwolenia wobec wyzwań współczesnego świata	103

RECENZJE

F.W. Haack, <i>Neopoganizm w Niemczech – powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy</i> , (Bogumił Grott)	121
Ks. Zbigniew Adamek, <i>Elementy wiedzy o kulturze</i> , (Tadeusz Mędzelowski) . . .	125
J. Baudrillard, <i>Ameryka</i> , (Ewa Stachowska)	128
M. Sadowski, <i>Państwo w doktrynie papieża Leona XIII</i> , (Paweł Borecki)	131
<i>Księga Inkwizycji</i> , (Podręcznik napisany przez Bernarda Gui), (Radosław S. Czarnecki)	135
Zbigniew Stachowski (red.), <i>Dyktat, protest i integracja w kulturze</i> , (Katarzyna M. Cwynar)	137
<i>Revue Internationale De Théologie Concilium</i> , (Michał Horoszewicz)	143

KRONIKA

<i>Eleonora Syzdek</i> – Jubileusz 80-lecia Michała Horoszewicza	149
--	-----

Contents

<i>Barbara Koehler</i> – Zarathustrianism and Zoroastrianism in the Perspective of the History of Iran	3
<i>Sabina Kruszyńska</i> – <i>On Religion</i> – Forgotten Work of Benjamin Constant	15
<i>Maciej Krzywosz</i> – Return of Archaic Concept of Sacrum in the Works of Marquise de Sade	31
<i>Krzysztof Pilarczyk, Paweł Woźniak</i> – Judaism and Christianity – Parallel Ways to Salvation? On the problems of Catholic – Judaist dialogue	45
<i>Zbigniew Stachowski</i> – Forgiveness and Reconciliation in the Church’s Social Doctrine	65
<i>Józef Baniak</i> – Evangelical Celibacy – its Essence, Objective, Nature and Realization	75
<i>Anna Peck</i> – The Reconstruction of Temple of Jerusalem in Eschatological Conceptions in Modern Judaism in the United States	89
<i>Zofia Marzec</i> – Liberation Theologians in the Face of Challenges of the Contemporary World	103

REVIEWS

F.W. Haack, <i>Neopaganism in Germany – Returne of Wotana, Religion of Blood, Earth, Race</i> (Bogumił Grott)	121
Ks. Zbigniew Adamek, <i>Elements of the Knowledge of Culture</i> , (Tadeusz Mędzelowski)	125
J. Baudrillard, <i>The United States of America</i> , (Ewa Stachowska)	128
M. Sadowski, <i>The State According to the Pope Leon XIII</i> , (Paweł Borecki)	131
<i>The Bible of Inquisition</i> , (Radosław S. Czarnecki)	135
Zbigniew Stachowski (red.), <i>Imperative, Protest and Integration in Culture</i> , (Katarzyna M. Cwynar)	137
<i>Revue Internationale De Théologie Concilium</i> , (Michał Horoszewicz)	143

CHRONICLE

<i>Eleonora Syzdek</i> – The 80th Jubilee of Michał Horoszewicz.	149
--	-----

Maciej KRZYWOSZ
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii

Powrót archaicznej koncepcji *sacrum* w twórczości markiza de Sade

Wprowadzenie

Rudolf Otto, niemiecki uczony, napisał w 1917 roku, iż „przywykliśmy bowiem posługiwać się słowem »święty« w znaczeniu, które jest jego znaczeniem całkowicie przenośnym i bynajmniej nie pierwotnym. Rozumiemy je zazwyczaj jako absolutny *moralny* orzecznik, jako »doskonale dobry«. (...) Ale tego rodzaju użycie słowa »święty« nie jest ściśle. Święty (...) zawiera także – i to w sposób dla nas wyczuwalny – jakąś wyraźną nadwyżkę, którą tu trzeba przede wszystkim *wyodrębnić*. Sprawa polega raczej na tym, że słowo »święty« i jego słowne równoważniki w językach semickich, w łacinie i grece oraz w innych językach starożytnych oznaczały przede wszystkim i przeważnie *jedynie* tę jedyną nadwyżkę, a elementem moralności nie zajmowały się w ogóle albo nie od razu i nigdy w sposób wyłączny”¹. Jak powszechnie wiadomo wśród religioznawców, po to, by pozbawić pojęcie świętości elementu racjonalnego i właśnie moralnego, Otto wprowadził nowy termin *numinosum*.

Sądzę jednak, iż powrót takiego rozumienia świętości pojawił się już wcześniej (o ile oczywiście przyjmujemy tezę, że utożsamienie *sacrum* z dobrem zdominowało całkowicie kulturę europejską wraz z powstaniem i rozwojem chrześcijaństwa), tyle że w sposób nieuświadomiany. Nastąpiło to w epoce, która w największym stopniu utożsamiła Boga z rozumem i dobrem. Mam tu na myśli francuskie oświecenie, a dokładniej mówiąc twórczość markiza de Sade.

Aby dokładnie przedstawić ten problem, artykuł zawiera trzy główne części. I tak część pierwsza zarysowuje destrukcję duchowości w XVII- i XVIII-wiecznej Europie. Część druga – to próba interpretacji wybranego tekstu markiza de Sade jako tekstu mitycznego. Część trzecia to dalsza analiza

¹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 32-33.

utworu francuskiego arystokraty za pomocą narzędzi wypracowanych przez poststrukturalistów, a także badaczy należących do jednego z kierunków współczesnego religioznawstwa, mianowicie morfologii świętości. Przydatne tu będą w szczególności wyniki badań M. Eliadego i R. Caillois dotyczące relacji między człowiekiem a *sacrum*.

Nowożytna destrukcja duchowości

Zagadnienie korzeni zjawiska sekularyzacji i laicyzacji w Europie było tematem wielu artykułów i opracowań naukowych. Nie interesują nas jednak w tej pracy przyczyny, które spowodowały i powodują wyżej wymienione procesy, zresztą i tak leży to głównie w obszarze zainteresowań socjologii religii. W zamian proponujemy bliżej przyjrzeć się dwóm zagadnieniom związanym nie tyle ze zjawiskiem sekularyzacji, ile z kryzysem indywidualnej duchowości, której to coraz trudniej było się odnaleźć w ramach tradycyjnych religii. Pozwoli to dokładniej zrozumieć, dlaczego właśnie w okresie oświecenia francuskiego doszło do powrotu archaicznej koncepcji *sacrum*, przez co rozumiemy świętość pozbawioną elementu racjonalnego i etycznego, zresztą podobną znaczeniowo do Ottowskiego terminu *numinosum*.

Pierwszym z nich jest kwestia teologicznego przesunięcia źródła wiedzy o Bogu z wewnętrznego doświadczenia duchowego na zewnętrzną doskonałą fizyczną rzeczywistość, co spowodowało oparcie się głównie na dowodzie fizykoteologicznym, który wyprowadzał istnienie Boga z faktu istnienia ładu i celowości w świecie przyrody. Popularność tego dowodu wśród ówczesnych teologów wynikała oczywiście z bujnego rozwoju nauk przyrodniczych i konieczności wypracowania przez Kościół odpowiedniego doń stosunku. Problem ten dokładnie analizuje amerykański historyk i jezuita Michael J. Buckley w książce *At the Origins of Modern Atheism*². Teologowie porzucili osobiste doświadczenie duchowe jako główne źródło swych przekonań i zaczęli korzystać z metod filozofii przyrody, czyli po prostu fizyki, do obrony ich wiary w Boga przed rozwijającym się ruchem wolnomyślicielskim, tworząc w swoim przekonaniu racjonalną teologię. Źródło wiary, które miało dotychczas charakter wewnętrzny, zmieniło się na zewnętrzne. Apologeci religii bronili jej przez odwoływanie się do doskonałości świata przyrody, a nie duchowej, osobistej czy wspólnotowej świadomości. Początków takiej postawy możemy doszukać się u Kartezjusza, o którym Leszek Kołakowski napisał, że „wyzuł świat z duszy i Boga”³, co było m.in. skutkiem zanegowania wartości indywidualnego doświadczenia religijnego. Nie wszyscy jednak wielcy myślicie tej epoki zdali się wyłącznie na

² Por. M.J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven – London 1987.

³ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 168.

rozum. Ciekawym przypadkiem jest znany francuski matematyk, fizyk i filozof Blaise Pascal, który nie odwoływał się do dowodu fizykoteleologicznego w obronie swojej wiary, a przede wszystkim do własnych religijnych przeżyć. Zrezygnował z Boga filozofów, na rzecz Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Można tu dodać, że ostateczny cios argumentowi fizykoteleologicznemu i całej teologii naturalnej zadał Karol Darwin w 1859 roku, publikując swoje dzieło *O pochodzeniu gatunków*. Argument wnoszący o istnieniu Boga z doskonałości świata przyrody został podważony przez teorię doboru naturalnego.

Podobny problem zaistniał w tradycji protestanckiej. Dobrym przykładem może być tu pietyzm, który pojawił się jako reakcja na coraz bardziej zinstytucjonalizowany i zdogmatyzowany kościół luterański. Tradycja pietystyczna została zapoczątkowana w 1675 roku przez pastora Filipa Jakuba Spenera, który poprzedził swą przedmową *Pia desidera* (Pobożne życzenia) dzieła Jana Arndta *Cztery księgi o prawdziwym chrześcijaństwie*. Tenże wstęp stał się manifestem pietystycznym, w którym możemy znaleźć wątki interioryzacji wiary i powszechnego kapłaństwa, co wcześniej czy później musi prowadzić do osłabienia więzów kościelnych. Spener pisał: „nasz często wspomniany doktor Luter zaproponował jeszcze jeden środek (...) ustanowienie i pilne pełnienie duchowego kapłaństwa. Nikomu, kto pilnie czytał pisma Lutera, nie mogło ujsć uwadze, z jaką powagą ten bogoboyny mąż zajmował się duchowym kapłaństwem, ponieważ nie tylko kaznodziejów, lecz wszystkich chrześcijan Zbawiciel powołał na kapłanów, namaścił Duchem Św. i przeznaczył do duchownych, kapłańskich czynności”⁴. Postawa pietystyczna wraz z upływem czasu skupiała się w coraz większym stopniu na wewnętrznym doświadczeniu religijnym, co wcześniej czy później musiało doprowadzić do konfliktu z ideami oświecenia. Spektakularnym dowodem na to mógł być sławny w historii filozofii konflikt w Halle, podczas którego pietyści pozbawili wykładów znanego racjonalistycznego filozofa i deistę Christiana Wolffa.

Drugim ważnym źródłem kryzysu odłączania się duchowości od religijnych instytucji był ówczesny stosunek do ateizmu. Proponujemy krótkie spojrzenie na to, jak byli odbierani ateusze w XVII- i XVIII-wiecznej Europie. Przede wszystkim byli postrzegani jako ludzie niemoralni i nieuczciwi w rzeczywistości lub choćby potencjalnie. Zaświadczyć może o tym cytat z książki *Charaktery czyli obyczaj naszych czasów*, w której autor pisze: „chciałbym raz zobaczyć człowieka uczciwego, sprawiedliwego, żyjącego powściągliwie i zachowującego we wszystkim miarę, który by głosił, że Boga nie ma, ten przynajmniej głosiłby to bezinteresownie. Ale takiego człowieka nie widać”⁵. Ten społeczny lęk przed ateistami wzmacniała oczywiście propaganda kościelna, która przedstawiała wolnomyślicieli jako osoby moralnie przewrotne i w pełni oddane swym namiętnościom.

⁴ T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 219.

⁵ La Bruyere, *Charaktery czyli obyczaj naszych czasów*, Warszawa 1965, s. 394.

Sposób myślenia utożsamiający religijność z etycznością został przyjęty także przez część francuskich filozofów oświeceniowych, którzy obawiali się, że powszechny ateizm może doprowadzić do powrotu stanu natury, do Hobbsofskiej wojny wszystkich ze wszystkimi. Właśnie ten lęk był jednym ze źródeł deizmu, który utrzymywał, iż do utrzymania elementarnej moralności międzyludzkiej potrzebny był gwarant w postaci istoty najwyższej. Wolter deklarujący deizm pisał: „taka jest słabość rodzaju ludzkiego i taka jego przewrotność, że niewątpliwie na lepsze mu wychodzi znosić jarzmo wszelkich możliwych zabobonów, byleby tylko nie były zabójcze, niż żyć bez religii. Człowiek zawsze potrzebował wędzidła, a chociaż okrywał się śmiesznością, składając ofiary faunom, satyrom i najadom, rozsądniej i korzystniej było czcić te fantastyczne wyobrażenia bóstwa niż oddać się ateizmowi. Ateizm mądrzący się, gwałtowny i potężny byłby biczem równie fatalnym, jak krwiożerczy zabobonnik (...). Wszędzie gdzie istnieje społeczeństwo uporządkowane, religia jest konieczna, prawa czuwają nad występkami jawnymi, religia czuwa nad występkami utajonymi”. Jest rzeczą charakterystyczną, iż powyższy cytat był często wykorzystywany w ówczesnej literaturze apologetycznej przez obrońców chrześcijaństwa w polemice z zadeklarowanymi ateistami⁶.

Tak więc w XVII i XVIII wieku doszło do przekształceń w ramach zjawiska religijnego na dwóch poziomach. Na poziomie teologicznym była to zmiana nacisku z doświadczenia duchowego na doświadczenie doskonałości świata przyrodniczego, na poziomie filozoficznym utożsamienie etyczności z religijnością i *vice versa*, czego zwieńczeniem była filozofia praktyczna E. Kanta. Wszak święta wola według Kanta to taka, która z poczucia obowiązku posłuszna jest prawu moralnemu. Ta zmiana, to przesunięcie przyniosło katastrofalne skutki zarówno dla Kościoła, jak i całej sfery ludzkiej duchowości.

Po pierwsze, zainicjowało wzrost ateizmu i niewiary, na skutek powszechnego niemoralnego prowadzenia się księży za *ancien régime*⁷. W dużym stopniu wpłynęło to na sukcesy dechrystianizacyjnych działań rewolucji francuskiej. Ludzie słysząc na ambonach, że bycie wiernym sprowadza się do przestrzegania zasad moralnych i jednocześnie widząc te same osoby tychże zasad moralnych nieprzestrzegające, siłą rzeczy musiały się oddalić od Kościoła i religii. Dostrzegł to i współczesny nam Kościół, stwierdzając w *Katechizmie*, iż źródłem ateizmu mogą być sami wierzący, jeżeli nie praktykują nauk wiary w swym życiu religijnym i moralnym⁸.

Po drugie, nastąpiła sytuacja analogiczna do tej po opublikowaniu dzieł Karola Darwina. W toku praktyki okazało się bowiem, iż społeczeństwa i relacje międzyludzkie mogą zostać zorganizowane bez odwoływania się do zasad moralnych sankcjonowanych przez religię, czyli że społeczeństwo ate-

⁶ Por. X. Flexier de Reval, *Katechizm filozoficzny czyli zbiór dowodów służących na obronę wiary chrześcijańskiej przeciwko nieprzyjaciółom jej*, Wilno 1784, s. 158.

⁷ Por. J. Łojek, *Wiek markiza de Sade*, Lublin 1987, s. 15-20.

⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 488.

istów może powstać i sprawnie funkcjonować. Logicznym więc krokiem znalezienia innych niż Bóg gwarantów pożądanego ludzkiego zachowania było usunięcie niepotrzebnego już Boga. Proces ten rozpoczął się najprawdopodobniej od Cywilnego Kodeksu Napoleona i poprzez przejmowanie przez państwo dotychczasowych obszarów działalności Kościoła (edukacja, służba zdrowia, ewidencja ludności) trwał przez cały wiek XIX i XX.

Po trzecie, i ta zmiana jest najważniejsza, albowiem leży u podstaw wyżej opisanych procesów destrukcji duchowości – doszło do zastąpienia tego, co stanowi o istocie zjawiska religijnego, tj. irracjonalnej więzi łączącej człowieka z *sacrum* przez inną, którą określiłbym jako relacja przyczynowo-skutkowa. Bóg stworzył ludziom *Dziesięć przykazań*, tak jak stworzył im odkrywane ówczesnie przez bujnie rozwijające się nauki przyrodnicze prawa przyrody. W ten sposób Bóg oddalił się od człowieka, a jemu samemu pozostało poszukiwanie *sacrum* w innych niż dotychczas sferach rzeczywistości.

To przesunięcie w stronę racjonalności i etyczności *sacrum* musiało spowodować powstanie pewnych zjawisk, w których doszło do artykulacji i przejawienia się innego doświadczenia świętości. Jedną z nich była twórczość de Sade'a, w której według wielu, na przykład P. Klossowskiego czy G. Bataille'a, przetrwała istota fenomenu religijnego, tj. irracjonalna więź człowieka z *sacrum*.

Tekst de Sade'a jako mit

By doszukać się w twórczości de Sade'a wątku *sacrum* archaicznego, czyli pozbawionego elementu racjonalnego i etycznego, należy przeanalizować tekst markiza *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami* jako mit. Interesujący nas utwór powstał około 1795 roku w ogarniętej kolejnymi rewolucyjnymi zmianami Francji. Mimo że został włączony do innego dzieła de Sade'a, to jest *Filozofii w buduarze*, to jednak przede wszystkim funkcjonował jako tekst samodzielny i w takiej konwencji został też najprawdopodobniej przez markiza pomyślany.

Na pierwszy rzut oka można zaklasyfikować interesujące nas dzieło jako tekst polityczny, głos w rozpolitykowanej rewolucyjnej Francji, przedstawiający pewną wizję ładu (a właściwie nieładu) społecznego, jego instytucji i praw⁹. Swe rozważania podzielone na dwie części, zatytułowane kolejno: *Religia* i *Obyczaje*, rozpoczyna de Sade od przedstawienia miejsca dotychczas znanej mu religii, czyli chrześcijaństwa, w przyszłym porewolucyjnym społeczeństwie. Spotykamy tu typową nie tylko dla markiza, ale i całego francuskiego oświecenia krytykę religii i Kościoła. De Sade oskarża dogmaty o fałszywość, a samą

⁹ Interpretacji tego tekstu, z punktu widzenia filozofii społecznej i politologii religii, poświęciłem artykuł: *D.A.F. de Sade – Czyli wizja społeczeństwa z pozycji ateizmu integralnego. Ateologia społeczna*, który został przyjęty do druku przez redakcję Kwartalnika Religioznawczego „Nomos”.

religię o krzewienie zabobonu i nietolerancji. Ciekawym motywem, który pojawia się w tym fragmencie, jest podkreślenie silnych zależności i podobieństw między królem a religią, a także ich wzajemne się wspieranie czy wręcz przenikanie. Markiz apeluje do Francuzów: „pomyślcie, że nie da się uwolnić od tyranii królów, jeśli nie zerwiecie z niej jednocześnie pęt zabobonu religijnego, zbyt ścisła jest więź obu tych tyranii i jeśli tylko jedną z nich oszczędzicie, wkrótce popadniecie w jarzmo tej, którą zaniedbaście rozgromić”¹⁰.

Jeżeli jednak ludzie będą odczuwać potrzebę kultu, to Sade proponuje zgodnie z ogólnymi tendencjami swej epoki powrót do religii świata antycznego z jej pogańskimi bóstwami. One to bardziej niż chrześcijaństwo odpowiadają duchowi rewolucji. Kończąc prezentację tej części pracy Sade’a, warto podkreślić, iż markiz stara się zerwać powiązanie religii z moralnością. Jeżeli oświeceniowi ateusze pozostawiali miejsce dla religii, to właśnie ze względu na to, iż powstrzymuje ona człowieka przed popełnianiem zbrodni i wykroczeń. Markiz, polemizując z deizmem i kultem najwyższej istoty, wprowadzonym przez jakobinów, zrywa ten związek, oskarżając religię o skłanianie ludzi do złych uczynków, a także w całości negując jej wpływ na ludzkie postępowanie. Nie należy zwracać uwagi na te sprzeczności w tekście de Sade’a. Do ich wyjaśnienia przejdę w dalszej części artykułu.

Druga, większa część tekstu, zatytułowana *Obyczaje*, zajmuje się właśnie tym zagadnieniem, tj. obyczajami w nowym, rewolucyjnym społeczeństwie. Aby dokładniej im się przyjrzeć, Sade proponuje skupić się na tych czynach ludzkich, które społeczeństwo *ancien régime* uważało za przestępstwa i zbrodnie. I tu okazuje się, iż to, co kiedyś było stanowczo zakazane, jako obrażające prawa ludzkie i boskie, w czasach republikańskich stanie się normalnością, a w najgorszym przypadku nieszkodliwym dziwactwem.

Swoje analizy prowadzi markiz na trzech poziomach:

- a) przestępstwa w stosunku do istoty najwyższej, Boga,
- b) w stosunku do innych obywateli,
- c) w stosunku człowieka do samego siebie.

Ad a) Po opisanym stosunku de Sade’a do religii można się domyślać, iż francuski arystokrata w swej wizji nowego społeczeństwa znosi jakiegokolwiek wykroczenia wynikające ze stosunku człowieka do Boga i religii. Dopuszczalne jest więc świętokradztwo, bezbożnictwo, bluźnierstwo, ateizm itd. De Sade pisze: „chciałbym żeby można było swobodnie wysmiewać się i drwić ze wszystkich [kultów] i żeby ludzi zebranych dowolnie w jakiej świątyni i modlących się do Wiekuistego, można było traktować jak aktorów na scenie komedii i do woli z ich gry się natrzasać”¹¹.

Ad b) Rozważania dotyczące praw mających kształtować życie członków nowej wspólnoty Sade rozpoczyna od apelu o stanowienie małej liczby praw

¹⁰ D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, w: D.A.F. de Sade, *Pisma polityczne*, Warszawa 1997, s. 203.

¹¹ Tamże, s. 212.

o niezwykle łagodnym charakterze, a także o zniesienie kary śmierci. Analizuje cztery główne występki, tj. nieczystość, zabójstwo, kradzież i oszczerstwo, z których nas będą interesować dwa pierwsze.

Wykroczenia przeciw czystości, takie jak prostytutka, cudzołóstwo, kazirodztwo, gwałt i sodomia¹² zostają zalegalizowane. Nie tylko zalegalizowane. Markiz apeluje o propagowanie przez państwo tego typu działań. Miałyby temu służyć m.in. domy publiczne, w których to istoty w różnym wieku i różnej płci byłyby oddane do pełnej dyspozycji odwiedzających te przybytki libertynów. Co do kobiet niepracujących w tych miejscach, to ich status niewiele się będzie różnił od sytuacji branek wojennych, albowiem „żaden mężczyzna nie może być wyłączony z prawa posiadania jakiegokolwiek kobiety jako że każda należy zdecydowanie do wszystkich”¹³. Kobiety mają więc przede wszystkim służyć wszelkim męskim rozkoszom, a jakkolwiek próba oporu z ich strony winna być surowo karana. Trzeba tu jednak przyznać, iż takie same prawa do posiadania wybranych przez siebie mężczyzn de Sade przyznaje kobietom. Społeczeństwo markiza jawi się więc jako społeczeństwo oparte na ustawicznej rozpuszczeniu, w którym prostytutka przestaje być wykroczeniem, a staje się pożądanym stanem. Także zasada, iż każda kobieta należy (w sensie użycia, a nie własności) do każdego mężczyzny, i *vice versa*, sprawia, że nie ma sensu mówić o jakiegokolwiek wierności małżeńskiej, a przez to i zdradzie. W ogóle też nie można sensownie mówić o czymś takim jak rodzina. Kwestie kazirodztwa, sodomii i pederastii markiz rozwiązuje podobnie, stawiając zawsze namiętności jednostki ponad prawem, a przez to dopuszczając czy wręcz zachęcając do tego typu czynów.

Pozostaje jeszcze do przeanalizowania najcięższa zbrodnia, jaką człowiek może popełnić w stosunku do innego człowieka, a mianowicie zabójstwo. Mimo że Sade był przeciwko karze śmierci funkcjonującej w kodeksach prawnych, to morderstwo jako czyn jednostki kierowanej różnymi, także zbrodniczymi, popędami jest jak najbardziej dozwolone, a nawet pożądaną jako przejaw regulacji populacji republikańskiej.

Z przedstawionej tutaj prezentacji tekstu de Sade'a zdaje się wynikać wniosek, że czym a czym, ale mitem to on nie jest. Trudno na pierwszy rzut oka uznać go za przejaw *sacrum*, czym np. były mity dla Eliadego, na pewno nie jest też to „wierzenie lub fantastyczna opowieść religijna dotycząca wydarzeń lub osób z odległej przeszłości, wyjaśniająca pochodzenie świata i zjawisk przyrody, opiewająca czyny bogów i herosów”¹⁴ „czy coś w rodzaju stenograficznej relacji rytualnego mimu odgrywanego podczas publicznych uroczystości”¹⁵.

¹² W czasach Sade'a terminem sodomia określano stosunek analny (hetero-, jak i homoseksualny) uznany przez prawo i Kościół za zbrodnie i karany śmiercią. Dziś termin ten funkcjonuje jako synonim zoofilii, tj. pociągu seksualnego do zwierząt.

¹³ D.A.F. de Sade, *Pisma polityczne*, cyt. wyd., s. 221.

¹⁴ B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość*, Kraków 1991, s. 273.

¹⁵ R. Graves, *Mity greckie*, PIW, Warszawa 1974, s. 28.

Jest więc rzeczą oczywistą, że aby uznać tekst de Sade'a za mit, musimy przede wszystkim odrzucić przekonanie, iż coś, co określamy jako mit, może się wiązać jedynie ze społeczeństwem pierwotnym, archaicznym i przedpiśmiennym, a musimy przyjąć, że jest związany z uniwersalnymi ludzkimi pragnieniami i sposobami myślenia przejawiającymi się w różnych społeczeństwach. Sądzę, że jednym z przejawów takiego myślenia w społeczeństwach nie tylko nowożytnych są wszelkiego rodzaju literackie i filozoficzne utopie, których odpowiedniki możemy znaleźć w społeczeństwach archaicznych w postaci mitów raju czy mitów doskonałego początku. Wystarczy tylko sobie przypomnieć grecki mit złotego wieku, gdy ludzie żyli pod panowaniem Kronosa, opisany przez Hezjoda w *Pracach i dniach*, czy prorocтва Izajasza ze *Starego Testamentu*. Polityczne utopie zastąpiły właśnie tego typu mity. Wszak gatunek ten został ukształtowany w odrodzeniu (ukazanie się w 1516 roku *Utopii* Tomasza More'a), kiedy to po raz pierwszy zaistniały silne intelektualnie nurty laickie odrzucające chrześcijaństwo. Oczywiście, mity doskonałego początku bazowały na zupełnie innej koncepcji czasu, tj. czasie cyklicznym i ciągłych powrotach, projekt zaś de Sade'a oparty jest na koncepcji linearnej i wybiega w przyszłość; jednakże markiz żył w społeczeństwie, które miało świadomość swej historyczności i nadzieje mogło wiązać jedynie z przyszłością. Podobnie zresztą jest już u Izajasza, u którego przyjscie mesjasza też ma charakter jednoznaczny, co oczywiście jest skutkiem odkrycia historii przez Żydów¹⁶.

Charakterystyczne jest też inne podobieństwo między tekstem Sade'a a wymienionymi mitami. Większość mitów z różnych stron świata ma dobrze rozbudowaną fabułę rozumianą jako ciąg zdarzeń przyczynowo-skutkowych rozwijających się w czasie. Jednak cechy tej pozbawione są mity raju czy złotego wieku, występujące u Izajasza i Hezjoda, dlatego też określiłbym je jako mity deskryptywne. Podobnie jest u Sade'a, którego tekst także pozbawiony jest jakiegokolwiek fabuły. Co prawda, można podnieść zarzut, iż klasyczne utopie najczęściej mają ciąg zdarzeń przyczynowo-skutkowych w postaci przygód człowieka zjawiającego się w zupełnie obcym, dziwnym, ale jakże doskonałym państwie. Uważam jednak, iż ta cecha literatury utopijnej wynika jedynie z chęci uatrakcyjnienia formy utworu, a przygody bohatera, ich kolejność i rodzaj nie mają żadnego znaczenia w przeciwieństwie do tekstów mitycznych.

Podsumowując ten wątek rozważań, można zinterpretować tekst Sade'a jako świecki mit wyrastający z ogólnoludzkiego pragnienia budowy takiego społeczeństwa, w którym każda jednostka będzie mogła się całkowicie realizować.

Przedstawiona analiza może być co najmniej nieprzekonywająca. Utożsamienie świeckich utopii z mitami złotego wieku czy raju wymaga przeprowadzenia dalszych badań. Dlatego też należy spojrzeć na tekst de Sade'a od innej strony, ściśle związanej z tematem artykułu. Już nie jako społecznej utopii czy antyutopii, bo i tak można czytać markiza, ale jako nieświadomego opisu stanu chaosu, a właściwie święta. Do tej analizy będzie na samym

¹⁶ Por. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 115-152.

początku przydatna krytyka strukturalizmu C. Lévi-Straussa dokonana z pozycji poststrukturalistycznych przez J. Derridę.

Struktura bez centrum, społeczeństwo bez króla

Można się zgodzić z Manfredem Frankiem, iż głównym wyznacznikiem myśli poststrukturalistycznej, zwanej też neostrukturalizmem czy anarchostrukturalizmem, jest sposób „mówienia o strukturze – to krytyczne odniesienie się do klasycznie strukturalistycznego pojęcia struktury, rozumianego jako system zachodzących równocześnie opozycji”¹⁷. Poststrukturalistą jest więc ktoś, kto w pewnym stopniu przyjmuje dziedzictwo strukturalizmu, jednocześnie w jakimś stopniu je przewyższając. Poststrukturaliści nie porzucają głównej cechy strukturalizmu, a mianowicie relacjonizmu, tj. przekonania, że wartość i znaczenie danego elementu zależy od zajmowanego miejsca w strukturze i relacji do innych elementów, tyle tylko, że zupełnie inaczej opisują tę strukturę, prowadząc badania nad „strukturalnością struktury”, na które składają się dwa zagadnienia:

- a) diachronia struktury,
- b) centrum i pusta przegródka w strukturze.

Ad a) Jak powszechnie wiadomo, strukturalizm przypisywał cechę stałości strukturze, a przez to kładł większy nacisk na element synchroniczny w swoich badaniach, co było wynikiem przyjętego przez Lévi-Straussa natywistycznego twierdzenia o strukturach wrodzonych. Poststrukturalizm odrzuca tę aprioryczną tezę, mówiąc jedynie o kulturowym obciążeniu człowieka, co wraz z przekonaniem o relatywizmie kulturowym musi prowadzić do pytań o ewolucję i zmiany samych struktur, jednym słowem – do problemu diachronii struktury.

Ad b) Zagadnienie zmiany struktury jest w organiczny sposób powiązane z kwestią organizującego strukturę centrum. W swym tekście *Struktura, znak, gra w dyskursie nauk humanistycznych* J. Derrida pisze: „struktura – czy raczej strukturalność struktury – choć zawsze była obecna, to jednak uległa neutralizacji lub redukcji, w wyniku procesu nadawania jej centrum lub odnośzenia jej do jakiegoś punktu obecności, stałego źródła. Funkcją tego centrum było nie tylko kierowanie, równoważenie i organizowanie struktury (...) ale przede wszystkim upewnienie się czy zasada organizująca struktury ograniczy to, co moglibyśmy nazwać jej **wolną grą**”¹⁸. Derrida proponuje nową strukturę, zdecentrowaną, pozbawioną uprzywilejowanego miejsca, które w pewien sposób ograniczało, wprowadzając zakaz wolnej gry elementów tejsze struktury.

¹⁷ M. Frank, *What is Neostructuralism?*, Minneapolis 1989, s. 76., cyt. za: M. Gołębiowska, *Problem racjonalności we współczesnej francuskiej filozofii dyskursu*, niepublikowana praca doktorska, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych przy PAN, s. 18.

¹⁸ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki”, LXXVII z. 2, 1986, s. 251-252.

ry. Struktura Lévi-Straussa jest statyczna, podporządkowana jednej zasadzie, tj. zasadzie trwałych opozycji; struktura Derridy jest ruchoma, jest strukturą wolnej gry, w której każdy element może zastąpić inny. Tym, co to umożliwia, jest puste miejsce, które paradoksalnie pełni funkcję centrum, zastępując zasadę opozycyjności. Derrida w innych swych pismach przenosi swą polemikę na grunt historii filozofii europejskiej, gdzie centrum zawsze było zajęte przez coś, co było obecne, np.: *arché*, *eidos*, esencje, świadomość czy też Boga. Centrum w naszej tradycji nigdy nie było puste i zawsze było przez coś wypełnione; historia zaś myśli europejskiej to zastępowanie jednego centrum przez drugie przy przeoczeniu, iż tym, co ten ruch umożliwia, jest właśnie puste miejsce zamiast organizującego wszystko centrum.

Rozważania Derridy mogą być kluczem do mitycznego odczytania interesującego nas tekstu. Po pierwsze, sam tekst Sade'a jest chaosem, ciągłym ruchem pozbawionym jakiegokolwiek logiki i konsekwencji. Argumenty podawane przez markiza przeczą sobie nawzajem (np. na początku de Sade pisze, iż rodzinie może zaszkodzić religia i m.in. z tego tytułu proponuje ją zlikwidować, a parę stron dalej proponuje wspólne kobiety i wspólnych mężczyzn, czyli *de facto* zanik tejże rodziny), powodując niespójność tekstu. Można powiedzieć, iż sam tekst jest strukturą będącą w ruchu z powodu braku organizującego ją centrum, a sama świadomość mityczna znalazła odzwierciedlenie w formie analizowanego przez nas dzieła. Po drugie, de Sade opisuje mityczny czas (bo jest rzeczą oczywistą, że opisana przez markiza wspólnota nigdy i nigdzie nie może zaistnieć) chaosu i święta.

By dotrzeć do tej mitycznej warstwy tekstu, sądzę, iż musimy skorzystać z podstawowej zasady heurystycznej, jaka odnosi się do tekstów mitycznych, tj. zrezygnować z prób dosłownego odczytania tekstu. Jeśli tylko zaczniemy czytać mit dosłownie, tak jak np. robili to ewolucjoniści, to jedynym wynikiem, jaki osiągniemy, będzie przekonanie, iż mamy do czynienia z fantastyczną opowieścią niedojrzałych ludzi. Podobnie jest z pismami markiza, które na podstawowym poziomie jawią się jako dzieło pornograficzne lub jak w przypadku interesującego nas tekstu jako dzieło polityczno-filozoficzne. Wydaje się, że wypada się zgodzić z M. Blanchotem, który stwierdził: „kto czytał w dziele Sade'a tylko to, co jest tam czytelne, nie czytał nic”¹⁹, czy z G. Bataille'em, iż „trudno o bardziej jałowe zajęcie niż poważne traktowanie Sade'a w sposób dosłowny”²⁰ i spróbować innej niż polityczno-utopijnej lektury dzieła markiza.

Tekst Sade'a powstał w czasie gorących dni rewolucji francuskiej, dwa lata po egzekucji Ludwika XVI, króla Francji. Rewolucja francuska w wymiarze historycznym była zmianą systemu społeczno-politycznego; w wymiarze symbolicznym była jednak przede wszystkim czasem święta, w którym doszło

¹⁹ M. Blanchot, *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, Warszawa 1974, s. 44.

²⁰ G. Bataille, *Sade*, „Nowa Krytyka”, 1995, nr 6, s. 219.

do zawieszenia dotychczasowych praw normujących życie wspólnoty, w której nie było znowu i jeszcze historii, albowiem ta dopiero się tworzyła, i w której zabito króla, dokonując w ten sposób symbolicznego Bogobójstwa. Analizowany tekst markiza mówi właśnie o tym krwawym święcie, które na poziomie mitu jest zbieżne ze wszelkimi obrzędami i rytuałami powiązanych ze świętem nowego roku, odnowienia czasu czy powtórzenia kosmogonii.

Momentem kluczowym dla świadomości mitycznej, także dla markiza, jest królobójstwo, czyli zabicie Boga, wraz z różnorakimi konsekwencjami. W wymiarze wspólnotowym prowadzi to do rozpadu wszelkich praw normujących życie społeczne, co jest wynikiem śmierci gwaranta tychże norm; w wymiarze mitycznym puste miejsce pozostawione przez króla prowadzi do poruszenia i przemieszczenia wszelkich elementów, czyli chaosu. Jak wspominałem, na planie samego tekstu Sade'a przejawia się to w ciągłym ruchu myśli powodującym brak logiki, za to nadmiar sprzeczności i wzajemnych zaprzeczeń.

Czas święta, czas chaosu, w którym żył Sade i którym żywi się jego dzieło, ma wiele cech charakterystycznych dla tekstów mitycznych i tekstów antropologicznych opisujących właśnie ten wymiar relacji człowieka z *sacrum*. W swych analizach korzystamy z ustaleń R. Caillois (święto) i M. Eliadego (chaos) – religioznawców powszechnie zaliczanych do nurtu morfologii świętości.

Rumuński religioznawca interesował się szczególnie archaiczną wizją czasu cyklicznego, więc wiele uwagi poświęcił mitom kosmogonicznym i związanym z tym rytuałom. Według tej archaicznej koncepcji każdy byt z faktu samego istnienia po jakimś czasie ulega wyczerpaniu, zużyciu i po to, by odzyskać siły, musi choćby na moment wrócić do stanu bezpostaciowego, do chaosu, co wymaga złożenia ofiary. W tej perspektywie rewolucja staje się aktem kosmogonicznym, król ofiarą, jego morderstwo powtórzeniem aktu stworzenia, sam zaś tekst Sade'a zapisem mitycznej świadomości chaosu lub wzorcem działań, które należy podjąć, by wrócić do punktu początkowego, by reaktualizować chaos. Skoro chaos, czyli odwrócenie lub unicestwienie wartości, ogólna rozwiązłość i powrót do nieokreślonej jedności są organicznie związane na gruncie świadomości archaicznej z rytuałami świąt. Przejdziemy teraz do badań R. Caillois.

Według francuskiego religioznawcy życie ludzkie rozpięte jest między dwoma biegunami: świeckim i sakralnym. Postawa świecka to normalne życie, praca i związana z nią rezygnacja z natychmiastowej konsumpcji, czyli odroczenie pożądania. To także kierowanie się zdrowym rozsądkiem (zasadami zachowania gatunku i jednostki), racjonalne wydatkowanie energii, strategia ostrożności i umiaru. Postawa sakralna, która najwidoczniej ujawnia się w czasie świąt ma cechy będące odwróceniem postawy świeckiej. I tak w czasie świąt dochodzi do nieracjonalnego wydatkowania energii seksualnej (orgia) czy fizycznej (potlatch), gwałcenia najświętszych praw, odwracania lub odrzucania hierarchii społecznej. Opisując fenomen archaicznego święta

i współczesnej wojny, R. Caillois pisze: „święto jak i wojna to fazy ruchu i nadmiaru przeciwstawiające się fazom stabilizacji i umiaru”²¹, a u de Sade’a możemy znaleźć podobny fragment: „stan moralny człowieka jest stanem spokoju i pewności, podczas gdy stan niemoralny jest stanem wiecznego ruchu, który zbliży go do wzburzenia, w jakim republikanin utrzymywać winien stale społeczeństwo do którego przynależy”²².

Elementy, które służą do ciąglego pobudzania społeczności republikańskiej, są takie same jak naruszanie ładu w społecznościach archaicznych. Najważniejszymi z nich są naruszenia tabu kazirodztwa i zabójstwa. Zakaz kazirodztwa jest jednym z uniwersalnych praw wszystkich społeczeństw i jego pogwałcenie narusza ład normalnego świata, stając się w ten sposób wyznacznikiem świata nienormalnego, czyli świętego. Interpretacja incestu w wymiarze społecznym może prowadzić do uznania go za akt homoseksualizmu²³, który jak wynika z tekstu *Francuzi...*, także u Sade’a odgrywał dużą rolę. Chodzi tu o akt sodomii (por. przypis 12), który w wyobraźni markiza staje się nie tylko czymś nienaturalnym, bezproduktywną rozkoszą, ale także gestem odrzucającym potrzebę zachowania i rozmnażania gatunku. Staje się po prostu nieracjonalnym, szalonym wydatkowaniem energii w celu uzyskania przyjemności. Akt ten pozwala wykroczyć poza kondycję ludzką i jak wszelkie transgresje opisywane i postulowane przez Sade’a, a praktykowane przez społeczności archaiczne, umożliwia na chwilę osiągnięcie ekstazy i całkowite zatopienie się w *sacrum*.

Drugim takim czynem, który zajmuje ważną pozycję w hierarchii zbrodni, jest morderstwo. *Sacrum* zawsze zawierało w sobie element zbrodni i przemocy²⁴, tyle tylko, że zracjonalizowana rzeczywistość stara się zapobiec tego typu czynom. Jednakże zabicie człowieka (nieważne czy w czasie świeckim, czy sakralnym) zawsze jest czynem nieludzko-nadludzkim, wykraczającym poza krąg zwykłych ludzkich działań. Morderca jest nadczłowiekiem, a przez to jest bliższy bogom.

W tekście markiza występują też inne elementy świadczące o uniwersalności i ponadczasowości tego typu świadomości mitycznej. Mam tu na myśli zalecane przez de Sade’a w części pierwszej profanowanie i naigrywanie się z rzeczy świętych. To też jedna z cech święta, która przetrwała nawet w chrześcijańskiej Europie. Wystarczy tylko sobie przypomnieć średniowieczne karnawały, w czasie których odprawiano parodię mszy świętej, modląc się np. ku czci osła. *Sacrum*, budząc lęk i trwogę (choć oczywiście współczesna kultura stara się to ukryć), a przez to budząc skrywaną lub nieuświadomianą nienawiść, prowokuje do profanacji, jednocześnie umożliwiając przekraczanie norm, czyli znowu zbliżanie się do świętości.

²¹ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995, s. 191.

²² D.A.F. de Sade, *Pisma polityczne*, cyt. wyd., s. 218.

²³ Por. R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, cyt. wyd., s. 87-89.

²⁴ Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc, część druga*, Poznań, 1994, s. 123-155.

Wnioski

Niniejszy artykuł miał na celu dokonanie analizy i postawienie tezy, iż twórczość de Sade'a może być odczytywana w perspektywie fenomenu *sacrum* archaicznego. Zaproponował uznanie tekstu politycznego, bo tak powszechnie jest odczytywany utwór *Francuzi...*, za wytwór archaicznej nieświadomości dotyczący tego, co w życiu najważniejsze, czyli relacji z *sacrum*, a o tym wszak opowiadają mity.

Można oczywiście zanegować powyższe analizy, argumentując, że tekst markiza jest tylko i wyłącznie tekstem politycznym albo że trudno przypisać świadomość religijną zadeklarowanemu ateście. Uważamy jednak, iż można czytać Sade'a jako pisarza religijnego, opisującego doświadczenia graniczne, w których człowiek, wychylając się z doczesności, prawie dotyka *sacrum*. Wystarczy tylko abstrahować od współczesnych religii, w których szaleństwo, ekstaza jako drogi do Boga zostały usunięte. Markiz w swym tekście, w swym micie rewaloryzuje tę część naszej wyobraźni, która została przysypana przez potoczną rzeczywistość, przenosząc nas w ten sposób (jak wszelkie mity) w sferę oddziaływania *sacrum*.

W twórczości de Sade'a przechowana została istota fenomenu religijnego, czyli irracjonalna więź łącząca człowieka z Bogiem, a także to, co konstytutywne dla pierwotnego zjawiska religijnego, mianowicie rola sakralnego święta jako konieczności ciągłego przekraczania wszelkich zasad. De Sade, dopuszczając różnorakie czyny i zbrodnie (takie jak: kazirodztwo, morderstwo, homoseksualizm, bezproduktywne tracenie energii w czasie orgii, parodiowanie obrzędów kościelnych), zrywa związek między religijnością a etycznością. Jeżeli przyjmiemy tezę, że duchowość jest postawą człowieka w relacji do *sacrum* unikającą instytucjonalnego pośrednictwa, to markizowi możemy coś takiego przypisać; tyle tylko, że jest to duchowość jak najbardziej pierwotna, dzika i szalona, opierająca się wyłącznie na transgresji, a nie czekaniu na Boży znak czy kontemplowaniu natury. Rewaloryzując czas święta, markiz za pomocą transgresji porzucał sferę *profanum* i przenosił się w obszar ekstatycznego działania *sacrum*. Oczywiście, taki model duchowości jest nie do przyjęcia w naszym zrationalizowanym społeczeństwie, gdzie wszystko oparte jest na rozumie, a nie szaleństwie, efektywnym oszczędzaniu, a nie totalnej zatracie.

W tak zarysowany sposób można odczytać życie i dzieło Sade'a, co może doprowadzić do ciekawych ustaleń dotyczących związków pomiędzy postępującymi procesami racjonalizacji i ateizacji a odnawiającą się na skutek tego archaiczną, pogańską świadomością religijną.

Bibliografia

M. Blanchot, *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, Warszawa 1974, s. 44-64.

- R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995.
- J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki”, LXXVII, z. 2, 1986, s. 251-267.
- M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998.
- P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, Warszawa 1992.
- D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, w: D.A.F. de Sade, *Pisma polityczne*, Warszawa 1997, s. 199-245.

Maciej Krzywosz – RETURN OF ARCHAIC CONCEPT OF SACRUM IN THE WORKS OF MARQUISE DE SADE

In 17th and 18th century in Europe a spirituality, understood as direct experience of sacrum, was subject to destruction. Main causes of this phenomenon were the theological shift in the sources of the knowledge of God from innate spiritual experience to physical reality and accepting the identity of religiousness and ethicalness. One of the consequences of that shift was articulation of other experience of holiness, which broke the link between sacrum and rationality and ethics. This process manifested itself in the works of Marquise de Sade.

The text of de Sade, describing a vision of revolutionary community can be interpreted as not a political text, but as an expression of mythical awareness. Key concepts here include categories of holiness and chaos, i.e. such situation that an individual can experience different reality through breaking the norms and acts of transgression. In this perspective, de Sade's text seems to be a myth addressing the relationship between men and holiness and the way to reach holiness.