

Mirosław LENART

ARCHITEKTURA SAKRALNA JAKO KSZTAŁTOWANIE PRZESTRZENI ZNACZEŃ. METODOLOGICZNE PROPOZYCJE ROZRÓŻNIEŃ POMIĘDZY PRZESTRZENIĄ *SACRUM* A PRZESTRZENIĄ SAKRALNĄ

Streszczenie. Architektura sakralna w rozwoju kultury rozumiana jako proces komunikowania się jest formą przestrzeni o czytelnym znaczeniu. Przestrzeń istnieje w rozmiarze dla którego jest ważna i w kontekście architektonicznej formy jest znacząca np. denotuje cechy pewnych znaczeń przestrzeni i przeciwnie - znaczenie odkryte w przestrzeni jako ważne staje się podkreśleniem architektonicznej formy wyróżniając jej wartość.

Aksjologicznie wyróżniona przestrzeń odnosi się głównie do podstawy rozróżnienia w humanistycznym myśleniu, które polega na zauważanej w przestrzeni przeciętności, dzięki której w *profanum* pojawia się *sacrum*. Rozróżnienie przestrzeni ma w takim systemie odnieść charakter wartościujący.

Oznaczenie przestrzeni jako *sacrum* tak jak i *przestrzeni sakralnej* powinno być rozważane oddzielnie ponieważ oznaczają one różny charakter doświadczania przestrzeni. *Przestrzeń sakralna* odnosi się do przestrzeni budynku sakralnego, natomiast przestrzeń *sacrum* komunikuje przestrzeń przedmiotu odczuć, które także mogą pojawić się w *przestrzeni sakralnej*. Tak więc *przestrzeń sakralna* jawi się jako pewna refleksja odczuć *sacrum* i jest powiązana z pragnieniem oznaczenia tego odczucia w sposób ciągły i konsekwentnie do wyróżnienia tej przestrzeni poświęcony.

W przestrzeni świątyni przechodzimy poprzez przekroczenia w przedmiocie, który jest pokrewny radości zrozumienia, składający się na odkrycie swego istnienia na różnych poziomach kontaktu z realnością. Uświęcona przestrzeń jest jednym z elementów kultury, których

istnienie jest nakierowane na ograniczenia ludzkie, które w momencie kontaktowania się są całkowicie różnie „rozmyślczone”, a świat poprzez uświęconą przestrzeń usiłuje założyć permanentny punkt odwoływania się, który wynika z aksjologicznego podziału przestrzeni na *sacrum* i *profanum*. Ponadto podział ten pojawia się sam na drodze rozumowania poprzez odniesienie do synchronicznych modeli do diachroni słowa z jego możliwościami.

SACRAL ARCHITECTURE AS A FORMATION OF THE MEANING OF THE SPACE. METODOLOGICAL PROPOSAL FOR DISTINGUISHING BETWEEN *SACRUM* AND SACRAL SPACE

Summary. Sacral architecture in the development of culture understood as communication process transformation is the formation of the space of legible meanings. The space exists to the extent to which it is significant, and in context architectural form is significant i. e. it denotes attributing a certain meaning to the space and, on the contrary - the meaning discovered in the space as important, and thus worth distinguishing, becomes underlined by architectural form.

An axiologically distinguished space refers mainly to basic differentiation in human thinking which consists in noticing in the space ordinariness and thus the profanum of what transforms this space i. e. the *sacrum*. Spatial distinction has, in such model reference system, the character of valuation.

The notions of the space of *sacrum*, as well as sacral space should be considered different because they indicate a different character of spatial experience at the subject. As sacral space refers to the space of a sacral building, the space of *sacrum* communicates the space of subject sensation which is also possible to occur in sacral space. Thus, sacral space appears to be a certain reflection of the sensation of *sacrum* and is connected with the willingness to mark this sensation permanently and, consequently, distinguish sacred space.

In the space of a temple we come across transgression at the subject which is related to the joy of understanding, consisting in the discovery of one's own being on a different level of contact with reality. The sacred space is one of the texts of culture whose existence is bound with limitations of the human who at the moment of contacting the **TOTALLY DIFFERENT** "arranges" the world through the sacred space trying to establish permanent reference point, which results in axiological division of space into *sacrum* and *profanum*. Moreover, he discovers himself on his way to understanding through the reference of synchronic models to diachrony of the world of his possibilities.

1. ARCHITEKTURA JAKO KSZTAŁTOWANIE PRZESTRZENI ZNACZEŃ

Wskazywanie na architekturę jako tę, poprzez którą dokonuje się kształtowanie przestrzeni, jest w istocie swojej zubożeniem znaczeniowym, gdyż zakłada widzenie w formie architektonicznej jedynie elementu granicznego myślowo założonej konstrukcji przestrzennej opartej na zależności punktów odniesienia. Tymczasem istnienie formy architektonicznej w przestrzeni, co językowo rzecz ujmując jest i tak sformułowaniem metaforycznym, jest tyle istotne co z n a c z ą c e. Innymi słowy: przestrzeń jest o tyle, o ile znaczy, a w tym kontekście forma architektoniczna jest z n a c z ą c a, tj. jest nadaniem przestrzeni określonego znaczenia i odwrotnie - znaczenie odkryte w przestrzeni jako ważne, a zatem godne wyróżnienia, podkreślone zostaje poprzez formę architektoniczną. Kształt z natury swojej może być znaczący, ale jego bycie w przestrzeni nie polega na „kształtowaniu” jej w sposób inny jak tylko poprzez nadanie znaczenia. Odgranicza on sobą jedynie fragment przestrzeni. Stąd też architektura jest nie tyle kształtowaniem przestrzeni, co nadawaniem jej znaczeń poprzez kształty brył i wnętrz. Można zatem powiedzieć, że jest pewnego rodzaju kształtowaniem znaczeń przestrzennych. Dla człowieka sama architektura jest b e z z n a c z e n i a w tym sensie, w jakim nie postrzega on poznawczo jej samej (o ile nie jest to celowe). Nabiera znaczenia dopiero jako granica jego bytowania będąca w ścisłym związku z jego aktywnością.

Odkrywanie znaczeń przestrzeni polega głównie na zauważeniu jej wyróżników aksjologicznych, epistemologicznych czy prakseologicznych. Przestrzeń wyróżniona aksjologicznie odnosi się głównie do podstawowego rozgraniczenia w myśleniu ludzkim polegającego na zauważeniu w przestrzeni zwyczajności, a więc profanum tego, co przemienia tę przestrzeń, czyli - *sacrum*. Wyróżnienie przestrzenne ma w takim układzie odniesień modelowych charakter wartościowania. Człowiek nadaje w takiej przestrzeni granicę w swoim świecie podnosząc do godności jeden z jego elementów przestrzennych w opozycji do innych. W ten sposób najprościej odzwierciedla w przestrzeni chęć własnego zawieszenia pomiędzy tym, co jest mu znane a tym, co rozpoznaje jako to, co go przekracza. Tylko w takim układzie odniesień człowiek w swojej ludzkiej kondycji czuje się w pełni sobą, tzn. nie jest zakłamywany w tym znaczeniu, w jakim znajduje siebie zarówno w świecie, nad którym ma władanie, jak też w obliczu świata, jaki jest mu niedostępny. Z jednej strony mamy więc pragnienie, wiedzę, aktywność, sprawność, z drugiej zaś świadomość własnej ograniczoności. Z tego też względu

kształtowanie formy architektonicznej, a przez to nadawanie przestrzeni określonego znaczenia, w wymiarze aksjologicznym ma przede wszystkim odniesienia do architektury sakralnej. To ona bowiem we właściwy sposób jest uzewnętrznieniem doświadczenia *sacrum* w przestrzeni profanum i chęcią utrwalenia tego doświadczenia. Ta gra wartościami w synchronicznym modelu opozycji pomiędzy *sacrum* i profanum jest oddana w diachronii poprzez m.in. jakąkolwiek formę architektoniczną zawierającą w sobie odzwierciedlenie tej gry. Gra dokonuje się w znaczeniach. Stąd też obiekt sakralny z natury swojej rozpoznawany jest jako inny, szczególnie wyróżniony. Jego znaczeniowość nie zamyka się jednak tylko w funkcjonalności, która determinuje poniekąd rozpoznanie jego inności choćby przez wielkość. Odnosi się natomiast do wyjątkowości aktów związanych z celowością jego utworzenia, a przez to staje się jedynie znaczącą „obudową” tych znaczeń, które powoływane są w nim w trakcie sprawowania misterium. Dla tego misterium właśnie (przedmiotowo) i dla ludzi w tym misterium uczestniczących (podmiotowo) obiekt sakralny jest konstruowany. Stąd też przestrzeń obiektu sakralnego powinna odznaczać się nie tyle pomysłowością architekta co do artystyczno-technicznych rozwiązań, ile bogactwem znaczeń w niej wydobytych. Stąd też przestrzeń sakralna może stać się poprzez takie działanie w rzeczywisty sposób naznaczoną przestrzenią uobecniania się *sacrum*. Trwałość tego znaczenia polega właśnie na takim znaczeniowym oddaniu sakralności miejsca, które wyklucza w prosty sposób zamianę jego na inne, służące innym celom miejsce.

W takiej perspektywie kościół jest, jak to dobitnie wyraził Jean Hani, czymś więcej niż „pomnikiem architektury - jest s a n k t u a r i u m, jest ś w i ą t y n i ą. Jego funkcja nie polega wyłącznie na «gromadzeniu wiernych», lecz na stwarzaniu środowiska, które pozwala lepiej ujawnić działanie Łaski. Staje się możliwe w tej mierze, w jakiej potrafi wyzwolić żywy poryw i skierować go do wewnątrz, za pomocą subtelnej gry impulsów, strumień wrażeń, uczuć, myśli, wiodąc je ku celowi - zjednoczeniu z tym, co boskie”.¹ Świątyni w żaden sposób nie da się oddzielić od liturgii, a zatem od całego bogactwa znaczeń, jakie z liturgią są związane. Przestrzeń modlitwy i aktu liturgicznego stanowią, idąc tropem tej myśli, podstawę wyrażania symbolicznego w przestrzeni obiektu architektonicznego, będącego w ścisłym związku znaczeniowym z charakterem kultu w nim sprawowanego. Stąd też w rozważaniach na temat przestrzeni świętej nie można pominąć dwóch szczególnie ważnych elementów:

¹ J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s.9

modlitwy, która wiąże się ze sposobem myślowego konstruowania przestrzeni spotkania z Bogiem² oraz ołtarza, który stanowi jakby przestrzenny punkt odniesienia tego spotkania, spotkania przy stole.

2. PRZESTRZEŃ MIEJSCA MODLITWY

Modlitwa jako mowa skierowana w przestrzeń innego wymiaru, przestrzeń nieosiągalną dla podmiotu, jest wypowiedzią, która ma ścisły związek z przestrzenią miejsca, z jakiego jest wypowiedziana. Związek ten opiera się na przestrzennym doświadczeniu podmiotu, który posługuje się modlitwą jako tekstem w celu nawiązania kontaktu z CAŁKIEM INNYM. Chęć nawiązania kontaktu z CAŁKIEM INNYM bierze swój początek z doświadczenia przez podmiot w jego „własnej przestrzeni” czegoś, co rozpoznaje on jako przekraczające możliwość tejże przestrzeni, a więc objawienie transcendencji. To doświadczenie leży u podstaw każdego przejawu aktywności ludzkiej polegającej na nadawaniu tych znaczeń, jakie czynione są dla podkreślenia łączności z inną rzeczywistością.³

Wypowiedziana modlitwa, z jednej strony, przemienia miejsce jej wypowiedzania poprzez uobecnienie kontaktu z CAŁKIEM INNYM, czyniąc to miejsce, miejscem zetknięcia się dwóch całkiem innych rzeczywistości i miejscem spotkania podmiotu z INNYM rozpoznanym jako partner dialogu, z drugiej strony, sama jest warunkowana w określony sposób miejscem jej wypowiedzania. Stąd też rozważania na temat przestrzeni modlitwy rozpocząć należy od szczególnej, semantycznej analizy przestrzeni miejsca świętego, która to analiza może przyczynić się do rozumienia faktu połączenia doświadczenia *sacrum* z fenomenem świętowania, a w tym modlitwy, będącej jego przejawem.

Miejsca święte należą do koniecznych elementów przestrzeni kształtowanej przez człowieka określanego często jako homo *religiosus*. Wynika to z naturalnej konstrukcji rzeczywistości przestrzennej warunkowanej aksjologicznie, a przejawiającej się w

² Por. M. Lenart, Struktura modlitwy i jej aspekty semantyczne i semiologiczne, maszynopis pracy magisterskiej na Wydziale Filologiczno-Historycznym. WSP, Opole 1994, s.11 i n.

³ Por. M. Lenart, Teologia ołtarza w przestrzeni miejsca świętego, maszynopis pracy magisterskiej na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym. KUL, Opole-Lublin 1994, s.15 i n.

opozycyjnym jej doświadczaniu wg zasady podziału na przestrzeń *sacrum* i *profanum*.⁴ Ponadto „wyodrębnionych miejsc świętych domaga się społeczna natura człowieka”.⁵ W nich bowiem nawiązuje on kontakt zarówno indywidualny i wspólnotowy z Bogiem, także przez modlitwę. Podobnie też wspólnota wyznawców Chrystusa jest zawsze w jakiś sposób zlokalizowana poprzez zwołanie i zgromadzenie przez Boga „w jednym miejscu”.⁶

W myśl prawa kanonicznego miejscami świętymi (loca sacra) są te, które przez specjalne poświęcenie lub błogosławieństwo przewidziane w księgach liturgicznych zostały przeznaczone do kultu Bożego lub grzebania wiernych.⁷ W myśl tego rozumowania każde miejsce, aby mu przysługiwało miano świętego, musi być za pomocą aktu prawnoliturgicznego przeznaczone na cele kultowe bądź do grzebania zmarłych. Można powiedzieć, że poprzez określony akt rytu przestrzeń miejsca świętego zostaje objawiona, a przez to też utrwalona.⁸ W doświadczeniu podmiotu przestrzeń ta „odkrywana” jest w jemu tylko właściwy i wyłączny mu sposób. Stąd też szersza analiza doświadczenia przestrzennego u człowieka, głównie w aspekcie doświadczania przez niego przestrzeni *sacrum* i przestrzeni sakralnej wydaje się być bardzo pomocna dla lepszego zrozumienia wagi wyodrębniania tychże przestrzeni. Każda z nich dotyczy bowiem „już innego” sposobu jawienia się tych przestrzeni. Mając to na uwadze modlitwa np. przy ołtarzu, który jako centrum w przestrzeni świętej jest miejscem świętym w ścisłym tego słowa znaczeniu⁹, jest modlitwą „w miejscu” upamiętnionego zetknięcia z CAŁKIEM INNYM. Stąd też aby zrozumieć całe bogactwo znaczeń, jakie wiąże modlitwę z miejscem świętym, należy analizować ją nie jako coś wyodrębnionego z przestrzeni świętej, ale jako element z istoty jej przysługujący. Co więcej - „przestrzennotwórczy”, a więc taki, poprzez który zasygnalizowana przestrzeń zostaje uobecniona. Uobecniona przestrzeń kulturowego dystansu pomiędzy człowiekiem i CAŁKIEM INNYM jest z kolei „przetworzona” poprzez ujęcie jej w znaczeniach symbolicznych zawartych w architekturze obiektu sakralnego i w nim staje się czytelna.

⁴ Por. M. Eliade, *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Editions Gallimard, Paris 1971; R. Cailliois, *L'homme et le sacré*, Editions Gallimard, Paris 1950

⁵ T. Pawluk, *Miejsca święte w świetle Kodeksu Jana Pawła II*, „Warmińskie wiadomości diecezjalne” 1985, nr 1-3, s.72

⁶ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, Poznań 1989, t.1, s.144

⁷ KPL kan. 1205

⁸ Co istotne, w tym akcie rytualnym zawsze mamy do czynienia z wypowiedzią o charakterze modlitewnym. Obrzędy liturgiczne są przecież oparte na konkretnych tekstach modlitewnych

⁹ Por. T. Pawluk, *Miejsca święte*, op. cit., s.82

3. POJĘCIE PRZESTRZENI JAKO KATEGORIA ANTROPOLOGICZNA

Przestrzeń funkcjonuje w refleksji przede wszystkim jako pojęcie. Stąd też chcąc zdefiniować w jakiś sposób przestrzeń, musimy to zrobić według zasad definicji nominalnej, mając na uwadze fakt, że jest to przede wszystkim nazwa pojęcia, a w dalszym ciągu dopiero podawać jej istotnościowe wyróżniki. A zatem przy definiowaniu przestrzeni nie możemy odwołać się w jakikolwiek sposób do definicji realnej, gdyż przestrzeń z istoty swojej nie jest przedmiotem, lecz pojęciem abstrakcyjnym. Stąd też, trudno mówić o jakichkolwiek cechach przestrzeni. Możemy jednak, i to umożliwia nam definicja nominalna, zwrócić się w kierunku znaczeniowych wyróżników przestrzeni, a przez to móc w jakiś sposób scharakteryzować. Należy nadmienić, iż przestrzeń jako pojęcie abstrakcyjne, nie mające swojego przedmiotowego odniesienia, poprzez definicję, która z istoty swojej ma zamykający charakter, zostaje w pewien sposób znaczeniowo unieruchomiona. A wydaje się w tym kontekście, że nie zawężanie definicyjne, lecz doszukiwanie się znaczeniowych odniesień przestrzeni stawia nas na drodze ku jej rozumieniu. Zresztą współcześnie obserwuje się powszechny w naukach humanistycznych trend polegający na unikaniu podawania definicji, co wiąże się z obawą zbyt dużych uproszczeń (chodzi o treści, które zawiera „definię”), a także z coraz powszechniejszym przyjęciem i posługiwaniem się metodami zorientowanymi hermeneutycznie.¹⁰ Nie chodzi tutaj jednak o wykluczenie definicji w ogóle, ale o rozumienie i zasadne ich stosowanie. Stąd też wskazanie na definicję nominalną, jako tę, dzięki której możliwe jest ustalenie pewnych istotnych wyróżników przestrzeni jako takiej, bez jednak pretensji do wyczerpania jej zakresu znaczeniowego.¹¹

Analizując filozoficzne ujęcie pojęcia przestrzeni¹² wskazać należy, że jest ono nieodłącznie związane z ludzkimi możliwościami poznawczymi. Człowiek bowiem nie może pomyśleć niczego, co nie ma czegoś poza sobą. Stąd też przestrzeń pojmowana jest głównie jako to, co rozciąga się poza granicą miejsca. Postrzegając jakieś ciało (w sensie fizycznym) ujmujemy je poznawczo zawsze w jakiejś przestrzeni. Każde ciało jest czymś ograniczone, to

¹⁰ Por. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 37-42; M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, op. cit., s. 202-222

¹¹ W kwestii rozróżnienia pomiędzy definicją realną a nominalną por.: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t.2, Warszawa 1985, wyd.2, s. 226-247; a także: *Mała encyklopedia logiki*, Ossolineum, Wrocław 1988, wyd.2, s. 39

¹² Na temat rozbieżności zdań o przestrzeni, a zwłaszcza sposobów jej istnienia por. A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, Pax, Warszawa 1963, s. 238-240

znaczy, ma coś poza sobą i dzięki temu jesteśmy w stanie odgraniczyć jedno ciało od drugiego poprzez ustalenie granicy ciągłości miejsc, w których ciała te są postrzegane.¹³ „Pojęcie przestrzeni tworzy się więc negatywnie w ciele. Przestrzeń jest współrozciągłością miejsc”¹⁴ A zatem nie można pomyśleć przestrzeni jako czegoś pozytywno-rzeczywistego poza ciałami. Dodać w tym miejscu należy, że podmiot, który z istoty swojej nie jest w stanie pomyśleć niczego, co nie ma czegoś poza sobą, nie może operować myślowo przestrzenią jako całością. Mając to na uwadze warto nadmienić, że powoływanie w języku pojęcia „przestrzenność” nie znajduje głębszego, w sensie znaczeniowym, uzasadnienia. Jako taka „przestrzenność”, podobnie jak przestrzeń, nie istnieje. Implikuje w sobie natomiast odczucie przestrzeni, i w takiej formie powinna być powoływana do życia w języku. Używając pojęcia „przestrzenność” wspinamy się jedynie o jeden stopień wyżej na stopniach abstrakcji, nie odnosząc zadowalającego rezultatu w procesie przekazywania znaczeń.¹⁵

Powyższe refleksje wskazują, że przestrzeń jest pojęciem mocno wyabstrahowanym. Z tego też względu badanie przestrzeni jako takiej nie może przynieść zadowalających rezultatów, ze względu na konieczność zastosowania w stosunku do niej jakiejś struktury modelowej, opartej na matematycznych i geometrycznych konstrukcjach. Badanie przestrzeni, jeśli oparte jest na badaniach empirycznych, nie może dać rozwiązań, gdyż empiria naukowa sama zależy od zakładanej konstrukcji modelowej. Jedyną możliwością badania przestrzeni wydaje się więc być analiza znaczenia przestrzeni w doświadczeniu podmiotu. Poprzez takie ujęcie nie oddziela się w sposób sztuczny przestrzeni od podmiotu jej doświadczającego, jak również wskazuje się, że aktywność podmiotu w ujmowaniu przestrzeni ma konieczny związek ze znaczeniem.¹⁶ Zwrócić należy uwagę na to, jak podmiot mówi o przestrzeni, a przez to jak ją poznaje i jak jej doznaje. Aktywność podmiotu w ujmowaniu przestrzeni polega na powoływaniu przez niego w języku pojęć, gestów, symboli, także formy architektonicznej, a przez to znaczeń, które odczytywane są w metodologii zorientowanej hermeneutycznie.

¹³ A. G. van Melsen uważa, że „miejsce wydaje się być dużo bliższe rzeczywistości niż przestrzeń. Przestrzeń jest abstrakcją opartą na istnieniu rozciągniętych bytów fizycznych, miejsce zaś jest r z e c z y w i s t o ś c i ą składającą się z zewnętrznego stosunku pomiędzy rozciągłością jednego ciała a rozciągłością ciała drugiego”. A. G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, op. cit., s.246

¹⁴ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s.135

¹⁵ Wniosek ten nasuwa się automatycznie biorąc pod uwagę fakt, iż każde pojęcie domaga się dla siebie referencji do rzeczywistości. W przypadku pojęcia „przestrzenność” żadnej referencji nie jesteśmy w stanie wskazać

¹⁶ Podobnie do zagadnienia przestrzeni podchodzą np.: Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit.; E. T. Hall, *Bezgłośny język*, op. cit. (zwłaszcza rozdział zatytułowany „Przestrzeń mówi” s.161-179); M. Ostrowska, *Człowiek a rzeczywistość przestrzenna*, Szczecin 1991

Innymi słowy rzeczywistość taka jak np. przestrzeń pojmowana być musi poprzez dyskurs podmiotu z rzeczywistością pojmowaną jako obszar zakodowanych znaczeń. Chodzi zatem o rzeczywistość w jej specyficznym językowym charakterze, dzięki któremu jest ona nam dostępna i może być rozumiana.

Genezą powoływania w języku znaczenia przestrzeni jest chęć wskazania na pewien rodzaj doświadczenia przestrzennego u człowieka, w którym da się wyróżnić aspekt poznania i doznania. Aby to rozgraniczenie zauważyć, należy najpierw wskazać, że pojęcie przestrzeni implikuje w sobie znaczenie zawierania w poznaniu a rozciągłości w odczuciu. Poznawczo ujmujemy przedmiot „w” przestrzeni postrzeganej i wówczas nasza aktywność poznawcza ukierunkowana jest na przedmiot poza nami, podczas gdy wrazeniowo doświadczamy swoich stanów w sobie jako centrum przestrzeni. To właśnie jest istotą rozróżnienia pomiędzy przestrzenią poznawaną, a przestrzenią doznawaną. O ile poznanie przestrzeni jest wynikiem zmysłowego odbioru danych z poznawanej przestrzennie rzeczywistości, o tyle doznanie przestrzeni jest raczej kombinacją wrażeń i myśli. Yi-Fu Tuan, pisząc na temat natury doświadczenia nadmienia, że „doświadczenie jest kombinacją uczucia i myśli. Ludzkie uczucie nie jest następstwem delikatnych doznań: to raczej pamięć i antycypacja potrafią skierować sygnały zmysłowe w zmienny strumień doświadczenia. Dlatego też można mówić o życiu uczuć, tak samo jak mówimy o życiu myśli. Panuje tendencja do przeciwstawiania uczuć i myśli: pierwsze rejestrują subiektywne stany, drugie odnotowują obiektywną rzeczywistość. W istocie, stoją jedno i drugie u dwóch biegunów continuum doświadczenia, jedno i drugie są sposobami poznawania.¹⁷ Doświadczenie takie, choć zwrócone jest ku światu zewnętrznemu, wcale nie musi być celowe. Podmiot poznający może być bowiem pasywny doświadczając związanych z przestrzenią wrażeń, nie uświadamiając sobie ponadto bez wnikliwej analizy ich genezy. Stąd też celowe wydaje się rozdzielenie poznania od doznania w doświadczeniu, będącym terminologicznie pojęciem bardzo pojemnym.¹⁸ Rozróżnienie poznania przestrzeni od doznania przestrzeni nie rozdziela poznania od doznania, w jakiś nienaturalny, sztuczny sposób. Wskazuje jedynie, że każda z tych aktywności ludzkich charakteryzuje się inną jakością doświadczania. I tak jak w poznaniu przestrzeni główny akcent kładzie się na

¹⁷ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op.cit., s.21

¹⁸ Na wszechobejmującą formułę terminu „doświadczenie” zwraca uwagę również Ostrowska powołując się na Dakeshotta (por. M. Ostrowska, *Człowiek a rzeczywistość przestrzenna*, op.cit., s.50). Nie podejmuje jednak jakiegokolwiek metodologicznej próby ustosunkowania się do tego problemu.

elementy zmysłowe, tak w doznaniu przestrzeni na uczucia. Doznawanie porzeczności można najprościej określić jako poznawanie jej za pomocą uczuć. Stany uczuciowe w przeciwieństwie do wrażeń zmysłowych trudniej poddają się analizie. Wynika to z faktu różnych uwarunkowań związanych z tymi sposobami doświadczania przestrzeni. W przypadku poznania zmysłowego przestrzeni warunkiem jego zaistnienia będzie przede wszystkim sprawność zmysłów w danym akcie poznawczym. Natomiast w przypadku doznania przestrzeni uwarunkowania wystąpienia u podmiotu takich a nie innych uczuć, związane będą z bogatą sferą habitualnych odniesień i kodów ściśle powiązanych z mityczną konstrukcją, charakterystyczną dla danej kultury. Opowiedziany mit, posiadający swoją przestrzeń, staje się ważnym elementem odniesienia, jest niejako „matrycą”, w której odnajdujemy najgłębiej zakodowane, antropologiczne wzorce działań, wpisujące się w istotę swoiście ludzkiego sposobu istnienia.¹⁹ Paul Ricoeur wskazuje, że „Doznanie jest [...] niewątpliwie intencjonalne: to jest doznanie «czegoś» - miłego, wstrętnego (na przykład). Ale jest to bardzo dziwna intencjonalność: z jednej strony oznacza jakości odczuwane w rzeczach, osobach, w świecie, z drugiej zaś strony manifestuje i objawia sposób, w jaki wzruszają one wewnątrz naszego «ja».”²⁰

Doznanie przestrzeni jest zawsze prymarne. Dopiero analiza danego doznania prowadzi do ujęcia go w jakiś schemat, jakąś strukturę. Nie doznajemy bowiem np. miejsca mitycznego jako takiego, ale nasze doznanie wtórne niejako poddane analizie, określamy w ten sposób, korzystając z opracowanych i nazwanych struktur. Poprzez to staramy się głębiej zrozumieć siebie. Gdy mówimy o przestrzeni poznawanej, czy doznawanej przez człowieka, badamy sposoby jej doświadczania, zauważając jednocześnie, że mają one swoje odniesienia wypracowane kulturowo. Odwołujemy się zatem do synchronii, podczas gdy samo poznanie, czy doznanie, nierozłącznie związane jest z diachronią.

Przestrzeń, jako taka, w pomyśleniu człowieka ma z góry ustaloną granicę, która przebiega pomiędzy skończonością możliwości pomyślenia a nieskończonością niemożliwego do pomyślenia. Samodzielnie konstruowana przez człowieka przestrzeń jest przez to nie tylko

¹⁹ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s.32. Warto także przy tej okazji wskazać na dwie pozycje odnoszące się do zagadnień związanych z naturą mitu i rzeczywistością mityczną. Chodzi to o pozycje: S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988 oraz M. Głowiński, *Mity przebrane*, Kraków 1990

²⁰ Paul Ricoeur, *Fallible Man: Philosophy of the Will*, Chicago 1967, s.127 za; Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op. cit., s.20

ograniczona, ale przede wszystkim poddana uschematyzowaniu w wymiarze epistemologicznym i wyróżnieniu w wymiarze aksjologicznym.²¹

Wpisanie przestrzeni w pewien schemat poznawczy dokonuje się w akcie organizacji przestrzeni poprzez podmiot poznający. Stąd też samą organizację przestrzeni, o ile jest uświadomiona, można pomyśleć jako celowy sposób jej poznawania. Poznającym jest zawsze podmiot, który odbiera przestrzeń za pomocą zmysłów, według ustalonych zasad organizacji tego poznania, wynikających głównie z podstawy i struktury ludzkiego ciała. Organizacja przestrzeni jest działaniem celowym w tym znaczeniu, w jakim podmiot poznający ukierunkowany jest intencjonalnie na odnalezieniu relacji pomiędzy nim jako podmiotem poznającym a poznawaną przestrzenią jako przedmiotem poznania. Powyższe ujęcie organizacji przestrzeni zbudowane jest na podstawowej refleksji nad aktem poznawczym podmiotu świadomego tego aktu. Celowość aktu poznawczego zawsze zakłada ujęcie rzeczywistości poznawanej w jakiejś systematyzacji. Yi-Fu Tuan zauważa, że „człowiek przez swą obecność, podporządkowuje przestrzeń schematowi.”²² Czyni to nawet wówczas, gdy sam nie jest tego świadom. W przypadku celowego poznania przestrzeni, schemat, według którego przestrzeń jest organizowana, nie różni się niczym od poznania podświadomego. Yi-Fu Tuan zauważa, że „Pośród ssaków ludzkie ciało jest wyjątkowe dlatego, że z łatwością utrzymuje pionową pozycję. Człowiek wyprostowany jest gotów do działania. Przestrzeń otwiera się przed nim i natychmiast ulega zróżnicowaniu według osi przód-tył, prawo-lewo, w zgodzie ze strukturą ciała. Pion-poziom, góra-dół, przód-tył, i prawo-lewo, to pozycje i koordynanty ciała, które przenosi się na przestrzeń.”²³ Przestrzeń poznawana przez podmiot zorientowana jest zatem głównie według kierunków wyznaczonych poprzez ciało ludzkie. Kierunki te jednak nie tyle wyznaczają obszary poznawcze, co konotują w sobie określoną treść, a zatem przysługuje im swoście znakowy charakter. Ponieważ jednak znakowy charakter tych kierunków z natury swojej jest niewyczerpalny, zgodzić się musimy z faktem częstego zastępowania przez jednoznacznie zorientowaną postawę jakiejś określonej rzeczywistości, a to z kolei otwiera nas na rzeczywistość symboliczną.

²¹ O ile aktywność poznawcza zawsze związana jest z jakąś strukturą modelową, o tyle wartościowanie, jeżeli pominiemy w nim determinującą rolę normy, jest subiektywnym odniesieniem się podmiotu do rzeczywistości, polegającym na wyróżnianiu i hierarchizowaniu w niej poszczególnych elementów według zasady: lepiej - gorzej

²² Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, op.cit. s.53-54

²³ *Ibidem*, s.52

Faktu określonego uschematyzowania przestrzeni w poznaniu nie da się oddzielić od doświadczenia przestrzeni. Są to elementy dopełniające się poprzez swój znaczeniowy charakter. Istotą przestrzeni będzie bowiem dla podmiotu zawsze określone jej znaczenie. W znaczeniowym wymiarze przestrzeni, który ponadto jawi się nam jako wymiar podstawowy, łączą się ze sobą epistemologiczny i aksjologiczny jej charakter. W zależności bowiem od tego, na który z tych elementów zwrócimy baczniejszą uwagę, określimy jasno, jaki aspekt przestrzeni szczególnie nas interesuje. I tak jak w przestrzeni poznawanej główny nacisk położony jest na zmysły poznającego podmiotu, tak w przestrzeni doznawanej punktem wyjścia jakiegokolwiek podejścia badawczego będzie analiza aksjologicznego aspektu tej przestrzeni.

Wartościując doznanie przestrzenne zauważamy, że przestrzeń jawi się nam jako coś niejednorodnego. Wynika to ze specyficznie ludzkiego odczucia przestrzeni jako tej, w której konieczne jest istnienie zarówno przestrzeni sakralnej, jak też przestrzeni niesakralnej, czyli możliwe jest podstawowe rozróżnienie pomiędzy przestrzenią *sacrum* i *profanum*. Religijne doświadczenie przestrzeni jest bowiem doświadczeniem jej niejednorodności w opozycji pomiędzy tym co święte i tym co amorficzne, a więc pozbawione kształtu i porządku, więcej - nie dające się aksjologicznie w żaden sposób wyróżnić. To co święte jawi się zatem człowiekowi jako „oś”, „centrum” świata. Mircea Eliade wskazując na tę prawidłowość pisze: „Sacrum przejawiając się ustanawia ontologicznie świat. W przestrzeni niejednorodnej i nieskończonej, bezkresnej, w której nie ma żadnego punktu oparcia, w której nie może być mowy o żadnym u k i e r u n k o w a n i u, hierofania objawia absolutny «punkt stały», «środek»„²⁴

4. POJĘCIE PRZESTRZENI *SACRUM* I PRZESTRZENI SAKRALNEJ

Rozróżnienie pomiędzy przestrzenią *sacrum* i *przestrzenią sakralną* wydaje się być metodologicznie uzasadnione. Okazuje się bowiem, że oba te pojęcia wskazują na inny charakter doświadczenia przestrzennego u podmiotu. Tak jak przestrzeń sakralna odnosi się do przestrzeni obiektu sakralnego, tak przestrzeń *sacrum* komunikuje przestrzeń doznania

²⁴ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, op.cit., s.54

podmiotowego, które możliwe być może także w przestrzeni sakralnej. Stąd też przestrzeń sakralna dla człowieka jawi się jako pewnego rodzaju odzwierciedlenie doznania przestrzeni *sacrum* oraz wiąże się z chęcią trwałego oznaczenia tego doznania, a przez to wyróżnienia przestrzeni świętej. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że na trudności związane z użyciem pojęcia przestrzeni sakralnej zwrócił uwagę ks. Bogdan Snela pisząc: „Stosowane do niedawna niemal powszechnie pojęcie «przeźrzeń sakralna» nie jest jednoznacznie określane i teologicznie niezupełnie poprawne”.²⁵ Niestety ks. Snela nie wyjaśnia, na czym polega owa niejednoznaczność oraz „niezupełna poprawność” teologiczna. Przypuszczać należy, że właśnie brak rozróżnienia pomiędzy przestrzenią *sacrum* a przestrzenią sakralną doprowadził ks. Snelę do takich wniosków. Proponuje on w zamian za pojęcie „przeźrzeń sakralna” użycie pojęcia „przeźrzeń kościelna”, jaką wg niego jest „cały świat i każde w nim miejsce, w którym dokonuje się dialog człowieka z Bogiem, a przez to samo jest w nim obecna łaska Boga. Dialog ten, czyli modlitwa, ofiara, sakramentalne akty kultu, praca, rozrywka jest wyznacznikiem szeroko pojętej przeźrzeni kościelnej”.²⁶ Definicja ks. Sneli odwołuje się do „jednorodności przeźrzeni, w której dokonuje się kult Boży i życie świata.”²⁷ Ujęcie takie zakłada jednak istnienie przeźrzeni jako czegoś pozytywno-rzeczywistego²⁸, a nie czegoś, co istnieje w znaczeniach i poprzez znaczenia.²⁹ Poza tym doświadczenie jednorodności przeźrzennej jest nie do zrealizowania przez podmiot, który bez opozycji nie byłby w stanie do aktywności zarówno aksjologicznej, jak i epistemologicznej w odbiorze zjawisk. Przeźrzeń nie może być jednorodna inaczej jak tylko w swojej potencjalności do zróżnicowania, a przez to także w potencjalności do wystąpienia w każdym miejscu tej przeźrzeni oddania kultu Bogu. Za takim ujęciem pojęcia jednorodności się opowiadam. Niezaprzeczalnie w takim rozumieniu, kult Boży i życie świata dokonują się w „jednej” przeźrzeni. Od momentu jednak oznaczenia miejsca sprawowania kultu przeźrzeń ta przestaje być jednorodna, nastąpiła w niej bowiem pewna lokalizacja, a przez to zostało zaznaczone i wyodrębnione miejsce.

²⁵ B. Snela, Przeźrzeń kościelna, w: „Liturgika ogólna”, Lublin 1973, s.195

²⁶ Ibidem, s.196

²⁷ Ibidem, s.194

²⁸ Por. A. G. van Melsen, Filozofia przyrody, op. cit., s.238-240

²⁹ Opowiadam się właśnie za takim ujęciem, w którym przeźrzeń jest o tyle, o ile znaczy, tj. doświadczana być może jedynie poprzez znaczenia

Proponowane przeze mnie pojęciowe rozróżnienie pomiędzy przestrzenią sakralną a przestrzenią *sacrum* łatwiej może zostać uchwycone poprzez analizę samego pojęcia *sacrum*, tak często używanego w języku współczesnej humanistyki, stąd też rozważania rozpocznę od tych uściśleń.

Etymologię pojęcia *sacrum* Władysław Stróżewski wywodzi od umbryjsko-oskijskiego „*sacer*”, „*sacra*”, „*sacrum*”, co znaczy: poświęcony Bogu, święty.³⁰ Ponadto wskazuje on na oskijskie „*sakrater*”, od którego wywodzi się cała grupa pojęć, w tym m.in.: „*sacratus*”, „*sacer*” oraz „*sakahiter*” (łac. „*sancitur*”), a także umbryjskie „*sanco*” dające początek łacińskiemu czasownikowi: „*sancio*”, „*sancire*”, „*sanctum*”, znaczącemu: czynić nienaruszalnym (przez religijne uświęcenie), poświęcać, postanawiać. Wywodzące się od tego samego rdzenia zarówno „*sacer*”, jak i „*sanctus*” nabrały jednak z czasem nieco innych konotacji. I tak „*sanctus*”, o silnym, pozytywnym nacechowaniu znaczeniowym, jako pojęcie znalazło miejsce w liturgii katolickiej jako imię Boga. „*Sacer*” natomiast pozostał ambiwalentny znaczeniowo i aksjologicznie, oznaczał bowiem poświęcenie bogom, w tym również i tym podziemnym. Najistotniejsze tutaj wydaje się być jednak to, iż biorąc pod uwagę strukturę modelową użycia tego pojęcia można powiedzieć, że odnosi się ono zawsze do tego, co jest w synchronii. Dystans jest zatem taki sam, a wyznaczony zostaje pomiędzy tym co zwyczajne a tym co transcendentne.

Sama etymologia pojęcia nie wystarcza jednak do wyjaśnienia tego, jakie znaczenia zawiera w sobie pojęcie *sacrum*, używane we współczesnej humanistyce. Bardzo często używa się tego pojęcia jako synonimu tego wszystkiego co religijne³¹, co „całkiem inne”, bądź co znajduje się w jakiegokolwiek relacji do *sanctus*. Nikt dotychczas nie podjął się zadania podania definicji *sacrum* uznając, że istoty fenomenu *sacrum* człowiek nie jest w stanie wyczerpać. Tym niemniej jednak można wskazać na pewien historyczny rys zaistnienia tego pojęcia w języku tego wieku³². W tym względzie należy przede wszystkim zwrócić uwagę na wydaną po raz pierwszy w 1917 książkę Rudolfa Otto „Świętość”. Wg R. Otta „Świętość w pełnym znaczeniu tego słowa jest dla nas kategorią złożoną. Składające się na nią elementy stanowią

³⁰ W. Stróżewski, O możliwości *sacrum* w sztuce, w: „*Sacrum i sztuka*”, Kraków 1989, s.23-24

³¹ Wg J. Grandmaisona np. religia wyraża się najwłaściwiej właśnie w pojęciu *sacrum*. Por. J. Grandmaison, *Le monde et le sacré*, Paris 1966

³² Krótki rys historyczny pochodzenia tego pojęcia przedstawia np. Jan Andrzej Kłoczowski wywodząc je od myśli socjologów francuskich początku wieku. Por. J. A. Kłoczowski OP, *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 1994. Rozdział II - Morfologia *sacrum*. Podrozdział 1. B. *Spór o „sacrum”*, s. 50-54

jej racjonalne i irracjonalne części. Co do obydwóch elementów jednak jest ona - co należy z całą mocą podkreślić wbrew wszelkiemu sensualizmowi - *czystą* kategorią a priori.³³ Świątość zatem należy do świata przedlogicznego. W tym względzie R. Otto bliski jest poglądom Lucien Lévy-Bruhla³⁴, który *sacrum* ujmuje jako „coś” innego i zarazem „coś” jawiącego się w sposób ambiwalentny. Otto dodał do tego elementy racjonalne - poznawcze, moralne, estetyczne, nie niwecząc wcale tego, co w przeżyciu religijnym jawi się jako irracjonalne.³⁵ Bliski poglądom R. Otta na *sacrum* jest również Mircea Eliade. *Sacrum* w ujęciu Eliadego jest religią przeniesioną niejako w sferę psychologiczną, przy czym istotę religii stanowi to, co pociąga człowieka budząc jednocześnie w nim grozę. Eliade w rozdziale zatytułowanym „Deux types de sacralité,„ swojej książki pt. „La nostalgie des origines” pisze na temat *sacrum* w następujący sposób: „[...] doświadczenie religijne samo w sobie zawiera rozróżnienie pomiędzy dwoistością świata objawiającą się w *sacrum* i *profanum*. Precyzyjnie ujmując mamy tutaj do czynienia z podstawowym dualizmem wynikającym z dialektyki hierofanii polegającej na tym, że *profanum* zostaje przemienione w *sacrum*.³⁶ Każde doświadczenie religijne wg Eliadego ma zatem jeden wspólny rys polegający na tym, że to co święte (*sacrum*) przeciwstawia się temu co powszechne, świeckie (*profanum*).³⁷ Różnorodność „faktów świętych” wskazuje jednak na liczne kategorie, którym fakty te są podporządkowane. Stąd też tak trudno w sposób zarówno teoretyczny, jak i praktyczny ustalić zakres pojęcia *sacrum*. Fakt jednak owej „transformacji”, o której pisze Eliade, a która dokonuje się w chwili doświadczenia hierofanii w przestrzeni *profanum*, ukierunkowuje myślenie na możliwość pewnego rodzaju kompromisu w podejściu do *sacrum*, polegającego na oderwaniu się od analizy samej jego istoty, przy baczniejszym zwróceniu uwagi na miejsce, w którym doświadczenie *sacrum* nastąpiło. *Sacrum* bowiem istnieje o tyle, o ile zostaje przez człowieka rozpoznane, a to „rozpoznanie” ma miejsce zawsze w określonej przestrzeni. Stąd też moja propozycja idzie właśnie w tym kierunku, aby baczniej zwrócić uwagę na **miejsce doświadczenia *sacrum*** przez i dopiero z tej pozycji rozpatrywać jego fenomen.

³³ R. Otto, Świątość, Thesaurus press, Wrocław 1993, s.131. Pierwsze wydanie: Das Heilige, Wrocław 1917

³⁴ L. Lévy-Bruhl, Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych, Warszawa 1992. Pierwsze wydanie: La Mentalité primitive, Paris 1922

³⁵ Por. R. Otto, Świątość, op. cit., s.29 i n.

³⁶ M. Eliade, La nostalgie des origines, op.cit. s.241. Por. także: M. Eliade, Le sacré et le profane, Paris 1965; M. Eliade, Traktat o historii religii, Łódź 1993, s.1-37; M. Eliade, Sacrum, mit, historia, Warszawa 1993, s.53-56; R. Caillois, L'homme et le sacré, op.cit. s.17-20

³⁷ Por. F. Chirpaz, Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade, przeł. S. Opiela, PP, nr (10) 1984 s.9-21

W pojęciu *sacrum* uświadamiamy sobie, że posiada ono przede wszystkim znaczeniowe odniesienie przestrzenne. *Sacrum* bowiem odkryte i objawione może się dokonać w przestrzeni *profanum*. Swoją ciągłą obecność ujawnia w odrębnie jakiegoś *fanum*, a więc w tym również m.in. w przestrzeni sakralnej, tj. przestrzeni wyraźnie i r e a l n i e wyodrębnionej w rzeczywistości. Dzieje się to poprzez nadanie jej swoistej formy opartej na uniwersalnych strukturach. Możemy zatem powiedzieć, że „rzeczywistość”, którą sygnalizuje wywołane pojęcie „*sacrum*” ma swoje referencje zawsze i wyłącznie w określonej przestrzeni doznań podmiotu, w obręb którego to p r o p r i u m³⁸ została wpisana struktura wraz z wszelkimi odniesieniami semiologicznymi. Można więc tu mówić o objawieniu się transcendencji, pod warunkiem uwzględnienia uwarunkowań, jakie niesie ze sobą świadome zetknięcie się JA z INNYM³⁹. To zetknięcie się człowieka z tym, co go przekracza, jest uwarunkowane świadomościowo poprzez konstruowanie poznania zawsze w określony, uschematyzowany sposób. Rzeczywistość INNEGO staje się zatem „oswojona” poprzez nadanie jej rozpoznawalnych odniesień. Te rozpoznawalne odniesienia z kolei konstruowane są na podstawie tego, co człowiekowi jest znane, co już wcześniej zostało przez niego rozpoznane i służyć może jako model, element odniesienia i zastępowania. Przedmiot, słowo, dźwięk, w swojej najczystszej formie mogą służyć człowiekowi właśnie jako materiał do odniesienia się do czegoś, co człowiek uznał za wartościowe i zastąpienia tego poprzez określoną strukturę modelową. Stąd też człowiek przedmiotów, słów i dźwięków najchętniej używa dla powołania i uobecnienia tego co niewyraźalne. Uobecnienia *sacrum* (nie jego odkrycie) dokonuje się zawsze w przestrzeni sakralnej. Przestrzeń sakralną należy jednak przede wszystkim odróżnić pojęciowo i znaczeniowo od przestrzeni *sacrum*. Powołując w języku pojęcie przestrzeni sakralnej odwołujemy się do jakiejś konkretnej formy bądź też systemu przestrzennych odniesień (a nawet jednego elementu stanowiącego punkt odniesienia), dzięki którym przestrzeń poznawana przez podmiot ukształtowana zostaje poprzez zespół zmysłowych bodźców odbieranych poznawczo z określonego miejsca. Przestrzeń sakralna „zamknięta” być może zatem np. w bryle obiektu sakralnego czy też roztaczać się wokół jakiegoś

³⁸ Pojęcia *proprium* używam zgodnie z propozycją Gordona W. Allporta. Por. G.W. Allport, *Osobowość i religia*, przekład zbiorowy, PAX, Warszawa 1988

³⁹ Warto zauważyć, że pojęcie INNEGO jest charakterystyczne dla filozofii Emmanuela Lévinasa. Por. E. Lévinas, *Rzeczywistość i jej cień*, „Sztuka i Filozofia” nr 2, s.219-238; *Opracowanie myśli Lévinasa pod tym kątem* zob. M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990

pojedynczego, symbolicznego elementu umiejscowionego w przestrzeni dla upamiętnienia jakiegoś zdarzenia objawiającego *sacrum*, odkrytego w tym właśnie miejscu. Już samo to zauważenie wskazuje na istnienie różnicy pomiędzy przestrzenią *sacrum* a przestrzenią sakralną. Przestrzeń *sacrum* wydaje się być poprzez przestrzeń sakralną w jakiś sposób „objęta” wyrażając jednocześnie w swoim kształcie owego „objęcia” (bądź w jakościach przestrzennej gry odległościami od jakiegoś centrum), artystyczne odzwierciedlenie przestrzennego doświadczenia tego co objawia *sacrum* w określonym miejscu, a więc jakiejś hierofanii. Struktura formy, czy też jakościowa gra ukonkretnionymi odległościami, odpowiada kodom habitualnym⁴⁰, jakie człowiek ma modelowo wpisane w zakres zdolności doświadczenia przestrzennego rzeczywistości. Stąd też kształtowanie przestrzeni sakralnej (jako wynik zetknięcia się z *sacrum* i chęci jego upamiętnienia w odrębnie określonego miejsca w przestrzeni) będzie miało zawsze stałe odniesienia do antropologicznie warunkowanych możliwości konceptualnego odbioru wrażeń zmysłowych i doznań. Funkcjonując w języku jako pojęcia, zarówno przestrzeń sakralna jak i przestrzeń *sacrum* komunikują zatem dwie różne rzeczywistości. Przestrzeń sakralna wskazuje na rzeczywistość doznania przestrzennego, które dane jest zmysłowo do rozpoznania i jakościowego określenia. Przestrzeń *sacrum* zawiera w sobie jedynie odniesienia do przestrzeni, w której samo doświadczenie *sacrum* jako zdarzenie ma miejsce z jednej strony, z drugiej zaś odwołuje się do całkowitego przekraczania przestrzeni rozumianej jako przekraczanie możliwości ludzkiego sposobu poznania. *Sacrum* bowiem choć objawia się w przestrzeni znanej nam z doświadczenia, to jednak otwiera nas na przestrzeń CAŁKIEM INNEGO, przestrzeń przekraczającą nasze możliwości poznawcze. Samo *sacrum* zaś jest pojęciem powołanym przez człowieka dla określenia, ujęcia w jakiejś antropologicznie determinowane struktury INNEGO, przy czym poprzez samo pojęcie INNOŚĆ zostaje pojęciowo jakby unieruchomiona, jest bowiem w swojej znaczeniowości niewyczerpywalna, a zatem INNOŚĆ jedynie sygnalizuje ową niewyczerpalność, której doświadczymy podczas zetknięcia się z nią. INNOŚĆ *sacrum* rozumiana jako *ś w i ę t o ś c* w swoim aksjologicznym wymiarze komunikowania w języku jest na zasadzie analogii pojęć określających wartość. Pojęciom tym jednak, z natury swojej zastępującym to, co niewyraźne, nadaje się czasami bardziej uwzniaślający charakter poprzez stopniowność. W dalszym ciągu jednak nie jesteśmy w takim sposobie postępowania myślowego określić w

⁴⁰ Pojęcie kodów habitualnych za: E. Leibfried, Teoria habitusów, przeł. K. Sybilska, PaL z.1. 1992 s.208-240

jakikolwiek sposób *sacrum*. Proponuję zatem, aby *sacrum*, jako pojęcie odnieść nie do istniejącego w języku wartościującego wymiaru tego pojęcia, ale do miejsca, w którym objawiona rzeczywistość transcendentna sprowokowała niejako podmiot do powołania w języku takiej nazwy. Miejsce wyróżnione przez objawienie będzie miejscem zawsze w określonej przestrzeni. Przestrzeń ta z kolei będzie przez podmiot zawsze w określony sposób poznawana (odróżniana zmysłowo od innej) oraz doznawana (wyróżniana poprzez odczucia). Poznanie przestrzeni i jej doznanie wpisuje się w określone struktury porządkująco-znaczeniowe, poprzez które z kolei możemy przeanalizować, w jaki sposób człowiek kształtuje przestrzeń sakralną, uznając jako założenie, że odwzorowuje on w tej przestrzeni doświadczenie *sacrum*, które to doświadczenie dla niego w określonej przestrzeni nastąpiło. Kształtowanie przestrzeni sakralnej przez człowieka to nic innego jak chęć utrwalenia i uobecnienia doświadczenia *sacrum*, a zatem chęć z jednej strony podkreślenia trwałości i hierofanii, a z drugiej strony umożliwienie uaktualnienia zdarzenia objawienia *sacrum*.

Przestrzeń sakralna to nic innego jak przestrzeń *fanum*, co sygnalizuje już samo to pojęcie (pro-fanum - przed-sanktuarium). Stąd też przestrzeń *fanum*, to przestrzeń wyróżniona w przestrzeni *profanum* (na zasadzie odgraniczenia i zabezpieczenia tejże przestrzeni jak i samego człowieka przed nieopatrzonym jej sprofanowaniem), a przez to wyróżnienie realne i materialnie oznaczona. W przestrzeni *fanum*, która sygnalizuje jakies zdarzenie święte, przestrzeń *sacrum* może dopiero zaistnieć, to znaczy zostać objawiona. Nie znaczy to co prawda, że jedynie w przestrzeni *fanum* objawienie przestrzeni *sacrum* może być możliwe, ale w przestrzeni tej znajduje się jakby uprzywilejowane miejsce tej możliwości polegające na doświadczeniu przestrzennym ujętego i upamiętnionego, a przez to również podkreślonego w swojej trwałości wydarzenia objawienia się transcendencji.

Sacrum nie daje się pomyśleć jako element wszechobecny *profanum*, ale tylko jako element konieczny. To jakościowe rozróżnienie jest znaczące. Chodzi o to, że zarówno *sacrum* jak i *profanum*, to jedynie dwa wymiary tej samej rzeczywistości⁴¹. Stąd też brak jednego wyklucza istnienie drugiego. Pojęcie „wszechobecny” sygnalizuje odniesienie przestrzenne. Modelowo jednak w jednej przestrzeni odkrywamy drugą - przestrzeń *sacrum* w przestrzeni *profanum*. Mówienie o przenikaniu się przestrzeni *sacrum* i *profanum* jest słuszne co do wskazania na możliwość odkrycia przestrzeni *sacrum* w dowolnym miejscu przestrzeni

⁴¹ M. Eliade, *La nostalgie des origines*, op.cit., s.241

profanum. Ta „dyspozycyjność” tychże przestrzeni jest jednak jedynie modelowa, posiada bowiem swoje synchroniczne odniesienia. Odkryta w przestrzeni *profanum* przestrzeń *sacrum* daje możliwość realizacji święta, a przez to wyodrębnienia, odkrycia i zaznaczenia dystansów podmiotu do rzeczywistości, wreszcie podniesienia do godności i przez to aksjologicznego zhierarchizowania elementów struktury modelowej osobowej wizji świata. Święto to „konsumpcja” podmiotu tego, co zostało „przygotowane” poprzez chęć rozumienia, a zatem poprzez odczytywanie znaczeń i odkrywanie modeli. Jest to zatem „święto rozumienia” realizowane w „odtworzeniu” tego co stałe i niezmienne, co jest w synchronii.

Sacrum nie może „być w czymś”. To raczej przez coś *sacrum* jest „opowiedziane”, a zatem podlega jakiejś formie przekazu, takiej, która uobecnia poprzez danie możliwości, doświadczenie tegoż *sacrum* przez człowieka. A zatem nie żadne przenikanie, czy istnienie w czymś, ale ukierunkowywanie, naprowadzanie, oddaje jakość formułowanych w języku myśli odnoszących się do *sacrum*. Teleologią ujęcia doświadczenia *sacrum* nie jest jego zawładnięcie, lecz poprzez jakąś językową formułę, a przez to formułę czytelną, chęć podkreślenia trwałej możliwości jego objawiania. Istniejąc w czymś *sacrum*, jako rzeczywistość nie podlegająca ludzkiemu sposobowi „dojścia” do siebie, to znaczy nie podlegająca żadnej adekwatności ani w opisie epistemologicznym, przybierającym najczęściej formę opisu fenomenologicznego, (co w ogóle wydaje się być nierealne) ani także określeniu poprzez wartości, nawet te noszące miano transcendentnych, czyniłoby rzecz tę świętą na wzór sakramentu. W przydawaniu jakiegokolwiek dziełu ludzkiemu przydomka *sacrum* trzeba mieć to zawsze na uwadze, gdyż nie chodzi o zaznaczenie jakiegoś naiwnego panteizmu, ale o doświadczenie tego, co przekracza przestrzeń naszego doświadczenia. Opozycja pomiędzy *sacrum* i *profanum* istnieje, ale w polu takiego rozgraniczenia, gdzie całościowej formie doświadczenia rzeczywistości, a zatem tego, co określa się mianem zwyczajności przeciwstawione jest ś w i ę t o.

Sacrum nazywane przez nas rzeczywistością kształtowane być może jedynie jako takie, któremu już od podstaw przysługuje niemożność poznania i najwyższy stopień wartości. Objawienie się *sacrum* jest objawieniem się tego, co jest i jest naprawdę, tzn. żadna przygodność nie mieści się w jego istocie. A zatem rzeczywistość tego, co rozpoznane zostaje jako takie, w którym elementem koniecznym, tj. istotnym jest istnienie, czyli *sacrum*, przysługuje czasownik „jest” i nic poza nim.

Przestrzeń *sacrum*, jej doświadczenie, którego wynikiem jest ukształtowanie przestrzeni sakralnej, pod względem sposobu, w jakim oddana być może w języku owa „sprawność” podmiotu, rozdziela się jakby na dwa człony: objawienie miejsca świętego i odkrycie przestrzeni świętej.

5. OBJAWIENIE I ODKRYCIE MIEJSCA ŚWIĘTEGO

Objawienie miejsca świętego wiąże się w doświadczeniu podmiotu ze swoistego rodzaju „załamaniem” ciągłości semantycznej odbieranego znaczeniowo obszaru, w którym się znajduje. Takie doświadczenie przestrzeni związane jest z nadaniem wartości. Jeżeli w miejscu, w którym nastąpiło przerwanie ciągu semantycznego, odkryte zostanie przez człowieka działanie odbierane przez niego jako przejaw teofanii, mówić możemy o objawieniu miejsca świętego.

Pojęcie przestrzeni zakłada istnienie jakiegoś punktu odniesienia, jeżeli analizuje się przedmiot znajdujący się w polu poznania, bądź też istnienie miejsca, z którego w pewien sposób „otwiera się” przestrzeń dla podmiotu. Dla niego miejsce święte, z którego „objawia” mu się niejako przestrzeń święta, związane jest z jakąś kratofanią (przejaw mocy) bądź hierofanią (coś, co objawia *sacrum*). Mircea Eliade pisze: „Każda bez różnicy kratofania i każda hierofania przemienia miejsce, w którym się rozwijają; miejsce to, dotychczas świeckie, staje się miejscem sakralnym.”⁴² Hierofaniczna struktura przestrzeni sakralnych zakłada istnienie 3 podstawowych elementów:

- 1) przestrzeni rzeczywistości znanej z doświadczenia,
- 2) przestrzeni „dotkniętej” obecnością istoty pozaziemskiej, bądź będącej na pograniczu rzeczywistości boskiej i ludzkiej, która w jakiś sposób związana jest z tym konkretnym miejscem oraz
- 3) przestrzeni obrzędów.

Takie przestrzenie są wszelako wynikiem doznań podmiotowych oraz doświadczeń wywodzących się z przeżyć hierofanii i przeżyć mitycznych.⁴³ Rzeczywistością znaną z

⁴² M. Eliade, Traktat o historii, op.cit., s.354

⁴³ Badacz kultur pierwotnych Lucien Lévy-Bruhl hierofaniczną strukturę przestrzeni sakralnych ludów prymitywnych opisuje w następujący sposób: „U krajowców miejsce święte nie występuje nigdy jako zjawisko od-

doświadczenia może być jakaś wyróżniająca się, a przez to znacząca w szczególny sposób specyfika terenu (wzniesienia, zagłębienia), las czy jezioro. Przestrzeń ziemską jest przeciwstawiona w istocie swojej rzeczywistości pochodzącej z innego wymiaru, a objawionej poprzez kratofanię lub hierofanię. To połączenie rzeczywistości ziemskiej i pozaziemskiej podnosi tę pierwszą do wyższej rangi; przestrzeń ziemską podniesioną zostaje w jakiś sposób do godności, staje się przestrzenią uświęconą, na której dokonano się jakieś „wypełnienie”. Stąd też można powiedzieć, że przestrzeń święta ma charakter pleromatyczny. Człowiek bowiem ukierunkowany jest na pełną realizację nie tylko siebie, ale również rzeczywistości, w jakiej się znajduje. Ta „pełna” realizacja to nic innego jak wypełnienie się obietnicy osiągnięcia zabsolutyzowanych wartości, które są poza zasięgiem rzeczywistości ziemskiej. W doświadczeniu religijnym podmiotu wypełnienie ma charakter symboliczny. Jest odkrywane i odtwarzane, a przez to ukierunkowuje go do osiągnięcia pełni, poprzez nadzieję odnalezienia siebie w świętej przestrzeni w swojej doskonałości. Aby ten pleromatyczny charakter przestrzeni sakralnych dostępny był w jakiś sposób człowiekowi - potrzebne są obrzędy, i modlitwy, które porządkują i przygotowują, w sensie - umożliwiającym uczestnictwo i rozumienie, osobę do uczestnictwa w okresowo odtwarzanym misterium. Poprzez uczestnictwo całość zjawisk związanych z doświadczeniem przestrzeni świętej rozbudza przeżycia, które wyznaczają kierunek dążenia, a zarazem determinują nadanie określonej wartości tejże przestrzeni. Aksjologiczno-teleologiczny charakter przestrzeni sakralnej jest więc tym, co w jej pleromatyczny wymiar wnosi człowiek. „Wkraczając” w przestrzeń sakralną, pragnie on w niej przebywać, o ile charakter tego wkroczenia jest związany z autentyczną potrzebą. Przestrzeń ta odkryta jest bowiem jako przestrzeń możliwości przebywania z bogiem w „Jego domu”. Będąc w „domu Boga na ziemi” człowiek odczuwa możliwość dialogu z „Gospodarzem”. Ten dialog prowadzi właśnie przez modlitwę, ale również przez każdą inną

osobnionę. Jest ono zawsze częścią kompleksu składającego się z elementów roślinnych lub zwierzęcych, których jest bardzo dużo w zależności od pór roku, z mitycznych herosów, którzy tym żyli, przebywali i tworzyli, a często także się wcielali, z obrzędów, które okresowo są w tych miejscach odprawiane i wreszcie przeżyć, które wzbudza całość tych zjawisk. „L'experience mystique et les symboles chez les primitifs. s.183. Za: M. Eliade, Traktat o historii religii, op.cit., s:354. Dodając do powyższej refleksji Lévy-Bruhla warto przypomnieć zauważenie. A. Gatscheta odnośnie do bezwzględного powiązania myślenia człowieka pierwotnego z przestrzenią, na które zresztą sam Lévy-Bruhl powołuje się w książce „Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych”, uzupełniając je o własne badania i spostrzeżenia: „Kategorie położenia, umiejscowienia w przestrzeni i odległości są w wyobrażeniach dzikich ludów tak doniosłe, jak kategorie czasu i przyczynowości dla nas”. Każde zdanie, w którym mowa jest o konkretnych istotach lub przedmiotach (a w językach tych niewiele jest zdań na inny temat), musi zatem wyrażać ich relację w przestrzeni.” L. Lévy-Bruhl, Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych, s.186

formę aktywności, wyrażającą w swoich znaczeniach odkrywanie realnej możliwości przebywania z Bogiem. Gromadzenie się np. wokół ołtarza, który jest zarówno elementem przestrzeni znanym z doświadczenia (choćby przez swoją formę, która w kształcie odwołuje się do stołu), jak również jest „dotknięty” Boską obecnością, przez co podniesiony zostaje do wyższej rangi, stając się miejscem uświęconym, miejscem związanym z określonymi obrzędami podkreślającymi wagę tego, co na nim zostaje dokonywane, jest jednym ze sposobów komunikowania znaczeń.⁴⁴

Hierofania w strukturze przestrzeni oprócz swego specyficznego zestawienia elementów charakteryzuje się także tym, że musi istnieć stałość hierofanii, która uświęciła dane miejsce. To jest także podstawowy element wartości przestrzeni sakralnej. Eliade pisze: „Hierofania nie tylko więc uświęciła pewien odcinek jednolitej przestrzeni świeckiej, ale ponadto zapewniła na przyszłość trwałość jej charakteru sakralnego. *Tam*, na *tym* obszarze, hierofania się powtarza. Miejsce to przekształca się w ten sposób w niewyczerpane źródło siły i świętości, która pozwala człowiekowi, jeśli ma do niego dostęp, uczestniczyć w tej sile i łączyć się z tą świętością. Elementarna intuicja miejsca, które dzięki hierofanii staje się stałym „ośrodkiem” świętości, inspirowane nieraz bardzo skomplikowany i nieprzejrzysty splot systemów i tłumaczy ich sens. Wszelako przestrzenie sakralne, mimo swych różnorodności i rozmaitych form wypracowania, posiadają w każdym wypadku jedną wspólną cechę: istnieje zawsze określony obszar, który umożliwia (w formie zresztą bardzo urozmaiconej) zetknięcie się, czy połączenie z *sacrum*.”⁴⁵

Swoją obecnością w przestrzeni sakralnej, jakiś jej niezmienny element, np. ołtarz - sygnalizuje trwałość objawienia⁴⁶. Jego miejsce związane jest bowiem z przestrzenią aktu liturgicznego, do którego bezpośrednio się odnosi, a w którym Pamięć, czyli uobecnienie przeszłości⁴⁷, ale także podkreślenie ciągłości, trwanie poprzez każdorazowe stawanie się na nowo, jest objawiana w swojej trwałości. Dlatego też ołtarz jest ośrodkiem świętości, miejscem łączności z *sacrum*, przez co modlitwa wypowiedzana **przy ołtarzu**, a więc w ramach konkretnego aktu liturgicznego ma szczególne znaczenie.

⁴⁴ Por. M. Lenart, *Teologia ołtarza*, op.cit., s.87 i n.

⁴⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, op.cit., s.355

⁴⁶ Por. M. Lenart, *Teologia ołtarza*, op.cit., s.36

⁴⁷ Warto zauważyć na tym miejscu, że „to, co jest obecne jako przeszłość, jest dzięki temu wyróżnione i wysuwa - jako przykład - mocniejsze roszczenia do ważności”. K.H. Stierle, *Historia jako exemplum - exemplum jako historia*, PaL z.4. 1978

Człowiek nie wybiera przestrzeni świętej, lecz ją odkrywa.⁴⁸ Ona mu się w jakiś sposób objawia. Najzwyczajniej można powiedzieć, że w przestrzeni profanum nastąpić musiało zdarzenie odebrane jako ujawnienie się rzeczywistości świętej podmiotowej bądź przedmiotowej.⁴⁹ To objawienie ma swoiście znaczeniowy charakter; przestrzeń którego ono dotyczy jest o tyle o ile znacząca.⁵⁰ A zatem można powiedzieć, że odkrycie przestrzeni *sacrum* to inaczej doznanie nagłego przerwania ciągu semantycznego przestrzeni *profanum*. Oczywiście przy założeniu, że rzeczywistość przestrzeni dana nam jest na sposób językowy, a przez to dąży niejako do swego znaczeniowego wypełnienia, przestrzeń jawi się jako semantyczna ciągłość określonych, a związanych z przestrzenią znaczeń. Przerwanie jakiegokolwiek ciągu semantycznego jest rozumiane jako zdarzenie.⁵¹ Takim przerwaniem ciągu semantycznego przestrzeni *profanum* jest właśnie objawienie przestrzeni *sacrum*.

Odkrycie przestrzeni *sacrum* przez człowieka, to również odkrycie jej konsekrowanego, a więc uświęconego charakteru. Ten element niejako zwieńcza doznanie przestrzeni jako sakralnej.

Odkrycie przestrzeni *sacrum* przez człowieka niekoniecznie musi być związane z odkryciem jakiejś hierofanii, która miała miejsce w przestrzeni *profanum*. Eliade wskazuje, że „...jednym ze sposobów „odszukania” miejsc świętych jest tzw. orientatio”⁵². Należy jednak podkreślić, że dopiero odszukanie miejsca świętego, a przez to odkrycie przestrzeni *sacrum* wiąże się z jej objawieniem i konsekracją.

Przeźrzeń sakralna już odkryta jest natychmiast przez człowieka „zabezpieczona” przez jakiegokolwiek ogrodzenie, np. mur, czy chociażby krąg z kamieni⁵³. To zabezpieczanie miało pierwotnie charakter zaznaczenia stałości i trwałości objawienia, a także chroniło człowieka

⁴⁸ Por. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, s.357, za: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, op.cit., s.355

⁴⁹ Objawienie podmiotowe to inaczej ujawnienie się Boga, a zatem istoty niedostępnej eksperymentalnemu doświadczeniu ludzkiemu, takie, dzięki któremu człowiek może Go poznać. Z kolei objawienie przedmiotowe rozumieć można jako objawienie przez znaki, a więc pośrednie, dokonujące się za pomocą rozumu poprzez wnioskowanie.

⁵⁰ Jak już wcześniej zostało zauważone, przestrzeni w ogóle przysługuje z jej istoty charakter znaczeniowy. Yi-Fu Tuan analizuje zagadnienia związane z pojęciem przestrzeni i miejsca u człowieka właśnie pod kątem odkrywania znaczeń

⁵¹ Na temat struktury zdarzenia por. J. Ladière, *Filozofia chrześcijańska a nauka*, op.cit., s.68 n.

⁵² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, op.cit., s.356

⁵³ Warto dodać, że „zabezpieczenie” jakiejś teofanii, a więc objawienia się w jakiś sposób Boga, czy też samej jego mocy przybiera często postać czysto kommemoratywną. Tak jak na przykład w przypadku tzw. „bożych stoppek” wyobrażanych na kamieniach (por. W. Szafrński, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie*, w: „Zwyczaje obrzędy i symbole religijne”, Warszawa 1974, s.367 n.) oraz kapliczek przydrożnych i krzyży, które sygnalizują tragiczną śmierć jakiejś osoby w tym miejscu, a więc objawienie się „woli Bożej”.

przed nieopacznym sprofanowaniem miejsca świętego. *Nominosum* w doświadczeniu człowieka pojmowane jest bowiem ambiwalentnie⁵⁴. Widać to wyraźnie w podziale misterium na *misterium tremendum* i *misterium fascinatum*⁵⁵. W każdym razie kontakt człowieka z przestrzenią świętą nie mógł nigdy dojść do skutków bez przygotowania zwanego czasami „ruchami zbliżającymi”⁵⁶. Owo „zabezpieczenie” to także pierwsza, zmysłowo dająca się wyróżnić forma architektoniczna, która z czasem przybiera kształt sanktuarium. Początkowo przybierała ona formę najprostsza, tj. kręgu z kamieni. Takie kręgi znane są już w cywilizacjach praindyjskich⁵⁷ i egejskich⁵⁸. Świadome działanie człowieka jest zatem czytelne - z przestrzeni *profanum*, rozpoznawanej jako chaotyczne, a więc pozbawione porządku, co w rezultacie wskazuje na brak jakiegoś punktu odniesienia - *centerum*, wydziela on i organizuje jakąś przestrzeń usystematyzowaną, posiadającą własne *centerum*. Poddając rzeczywistość takiemu aktowi konstruuje przestrzeń, którą określa jako świętą, tj. taką, która jako święta została mu objawiona.

Zauważyć należy w tym kontekście, że cała konstrukcja obiektu sakralnego rozpoczyna się od obrzędu liturgicznego, którego jednym z elementów, oprócz przewidzianych na tę okoliczność modlitw i błogosławieństw, jest ustawienie drewnianego krzyża w miejscu, gdzie ma się znajdować ołtarz. Miejsce to jest zatem od samego początku podkreślone w swojej wyjątkowości, a ponadto w szczególny sposób „zabezpieczone” poprzez ustawienie krzyża.⁵⁹

6. CECHY KONSTITUTYWNE PRZESTRZENI ŚWIĘTEJ

Konstrukcja przestrzeni świętej opiera się na dwóch podstawowych punktach odniesienia: miejscu, z którego doświadczenie *sacrum* nastąpiło oraz miejscu objawienia się *sacrum*. To one właśnie sygnalizują z jednej strony „święte świętych” - to jest miejsce zdarzenia teofanii (objawienia się Boga) oraz miejsce „święte” - to jest miejsce usświęcone doświadczoną

⁵⁴ Por. R. Otto, *Świętość*, op. cit., s.32 i n.

⁵⁵ Por. *Ibidem*, s.39-68

⁵⁶ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, op. cit., s.357; R. Otto, *Świętość*, op. cit., s.32-39

⁵⁷ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, § 97, s.264

⁵⁸ Axel W. Perssin w książce: „The Religion of Greece in Prehistoric Times”, Berkeley and Los Angeles 1942, wskazując na bogatą symbolikę okręgu, głównie w kulturze minojsko-mykeńskiej odkrywa wiele znaczeń kręgów oznaczających miejsca uznane za święte (zwłaszcza w rozdziałach zatytułowanych „Minoan-mycenaean signet rings and the vegetation cycle”, s.25 n. oraz „Death and resurrection-offerings and festivals”, s.88 n.).

⁵⁹ Por. T. Pawluk, *Miejsca święte*, op. cit., s.76; M. Lenart, *Teologia ołtarza*, s.42

obecnością Boga. Zaznaczony przez to został podstawowy i pierwotny dystans podmiotu do tego, co rozpoznane zostało przez niego jako transcendentne. Z dystansu tego wytworzony zostaje ryt, który jest podmiotowym „opowiedzeniem” stosunku człowieka do *sacrum*, a wyrażony zostaje w gestach, słowach, śpiewie⁶⁰. „Święte świętych” zaś staje się centrum miejsca świętego, wszystkiego, co istnieje w jego obszarze, sygnalizuje przestrzeń rzeczywistości nieskończonej doświadczaną przez podmiot. Stąd też konkretny przedmiot, który miejsce to niejako oznajmia (święte świętych) - np. ołtarz, poprzez samo swoje zaistnienie w przestrzeni, o ile jest ono celowe i warunkowane formą rytmu, którego ma się stać podstawą, a więc ofiary, nadaje jej znaczenie przestrzeni sakralnej.

Przestrzeń święta domaga się zawsze swojego centrum. Jest nim jednoznacznie oznaczone miejsce, w którym dochodzi do spotkania z transcendencją poprzez uobecniony moment doświadczenia kontaktu z *sacrum* poprzez jego objawienie. Układ centryczny założony jest w każdym obiekcie sakralnym, jeżeli nie w formie układu przestrzennego poszczególnych sektorów przestrzeni sakralnej, a zatem poprzez znaczenia oddane w formie architektonicznej, to w językowych formułach stosowanych podczas obrzędów, bądź też w samym akcie rytu⁶¹. Wynika to przede wszystkim z faktu gromadzenia się w przestrzeni sakralnej wspólnoty, która poprzez wyznaczone role i dystanse, jakie przyjmuje, sygnalizuje gromadzenie się **przed tym co święte** w wymiarze indywidualnym, ale jednocześnie **wokół świętego** w wymiarze wspólnotowym.

7. OLTARZ I JEGO MIEJSCE W PRZESTRZENI ŚWIĘTEJ

Pojęcie „ołtarz” sygnalizuje znaczenie stołu jako miejsca gromadzenia się wspólnoty⁶². Stąd też, jak pisze Chwalisław Zieliński, „Ołtarz w całym zespole elementów architektonicznych wnętrza [kościół - dop. moje M.L.] jest miejscem centralnym. Dla niego

⁶⁰ Jedną z form wyrażania modlitwy jest jej odśpiewanie. Ma to związek z chęcią uobecniania jeszcze innych pokładów znaczeń, jakie możliwe są dzięki melodii i rytmowi.

⁶¹ W niejednej modlitwie przy ołtarzu powołuje się znaczenie „zgrupowanych wokół na cześć Pana”

⁶² Pomijając w tym momencie szczegółową analizę semiologii stołu, zwłaszcza w aspekcie budowania więzi wspólnotowej, można zauważyć, że w Kościele ołtarz zawiera w sobie znaczenia nie tylko więzi, ale i jedności. „[...] Pierwsze wieki budowały tylko jeden ołtarz: «Jedno jest Ciało Pana Naszego Jezusa Chrystusa i jeden Kościół, jeden ołtarz, jako jeden biskup» (St. Ignatius, ep. od Philadelph. migne, PG. 5, 698), miało to oznaczać jedność Kościoła [...]” Ks. J. Danielewicz, Kościół i jego wnętrza, Kielce 1948, s.47

powstały mury kościoła, które obejmują wiernych, zgromadzonych wokół tego ołtarza”.⁶³ Oczywiście style architektoniczne poszczególnych epok oraz teologiczne założenia znaczeń wydobywanych poprzez odpowiednie kształtowanie przestrzeni sakralnych, wypracowały takie ustawienie ołtarza, który nie jest eksponowany jako centrum przestrzeni sakralnej, pozostając jednak centrum przestrzeni *sacrum*. To rozróżnienie nie jest tylko pojęciowe. Pojęcie „centrum” wskazuje bowiem na przestrzeń, w jakiej centrum to się znajduje. Jeżeli mówimy o przestrzeni sakralnej, to mamy do czynienia z jakąś strukturą formalną odzwierciedloną w bryle i układzie przestrzennym obiektu sakralnego. W takiej przestrzeni, tj. przestrzeni sakralnej ołtarz nie zawsze jest w centrum. Co innego jeżeli powołujemy w języku znaczenie centrum przestrzeni *sacrum*, które odwołuje się do jakiegoś, powołanego myślowo modelu synchronicznego. Wówczas znaczenie wypływa nie z miejsca ustawienia ołtarza w konkretnym obiekcie sakralnym, ale z myślowo powołanych modeli wywołujących grę dystansów i odniesień, zakomunikowanych w inny sposób niż układ przedmiotów w przestrzeni, a zatem odbieranych w kategoriach doznania przestrzennego. Niemiecki liturgista Pius Parsch wyznaczone przez ołtarz centrum przestrzeni *sacrum* (właściwie możliwości doświadczenia *sacrum*) w odniesieniu do centrum w przestrzeni sakralnej rozróżniał poprzez odpowiednio określenie centrum duchowego oraz centrum przestrzennego. W „Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie” pisał: „Ponieważ w samym centrum chrześcijańskiego kultu znajduje się ofiara Mszy św., jest więc kościół przede wszystkim kościołem ofiary. Ponieważ istotą właściwą liturgii chrześcijańskiej jest aktywny w niej udział ludu, musi kościół być miejscem ofiary wspólnoty. Tak więc trzeba będzie rozpocząć budowanie liturgicznej przestrzeni ołtarza, który stoi w **duchowym i przestrzennym centrum** [podkr. moje M.L.].⁶⁴ Idąc tropem tej myśli wydaje się zasadne doprecyzowanie pojęciowego rozróżnienia pomiędzy duchowym i przestrzennym centrum w obiekcie sakralnym. Zwłaszcza że, jak już wspomiano, możemy się w tym względzie wspomóc właśnie pojęciem „*sacrum*”, które w odróżnieniu od pojęcia „sakralny”, nie nabrało dotychczas konotacji materialnych. A zatem przestrzeń *sacrum*, co wydaje się raz jeszcze godne podkreślenia, ma swoje modelowe odniesienia w synchronii, a przestrzeń sakralna w konkretnym, architektonicznie założonym układzie przestrzennym formy.

⁶³ C. Zieliński, *Sztuka sakralna*, Poznań-Warszawa-Lublin 1960, s.36

⁶⁴ P. Parsch, R. Kramreiter, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*, Wien-Klosterneburg 1939, s.12

Idea fizycznego gromadzenia się wokół ołtarza, już w epoce określanej w kulturze jako - romańska została zachwiana poprzez umiejscowienie pomiędzy ołtarzem a nawą prezbiterium dla kleru (chór kapłański)⁶⁵. W gotyku ołtarz został „przystawiony” do wschodniej ściany (oczywiście w tym uproszczeniu znajduje się także założenie o powszechnym tzw. „orientowaniu” kościołów), a kapłan „odwrócił się” plecami do wiernych. Wówczas również rozpoczęto stawianie tzw. nastaw ołtarzowych oraz mnożenie ołtarzy wewnątrz kościoła, co gubiło znaczenie ołtarza głównego jako centrum⁶⁶. Zarówno renesans, jak i barok ubogaciły jedynie nastawę ołtarzową wynosząc ją jednocześnie pod sklepienie nawy. W konsekwencji tego działania tzw. kościół przedsoborowy poprzez miejsce ołtarza i pozycję przy nim kapłana wyrażać miał wyobrażenie drogi, jaką zgromadzenie Ludu Bożego ma odbyć, aby spotkać się z Panem. Uzupełniając powyższe, skrótowe informacje można dodać, że w tzw. kościele posoborowym, któremu „przywrócono” ołtarz z kapłanem sprawującym ofiarę twarzą do wiernych, kapłan jest już nie tyle tym co prowadzi, ale tym co przewodniczy.

Pozycja przewodniczącego przy ołtarzu co już zostało wspomniane, wyznacza dystanse i kierunki. Zmiana po Soborze Watykańskim II doprowadziła do pewnego rodzaju przetasowania znaczeń, powracając do tradycji Kościoła. Wierni gromadzić się mają nie tyle w kościele na misterium, co wokół ołtarza, na którym Misterium Ofiary jest sprawowane. Z roli widzów przejść zatem powinni do roli uczestników, świadomie i ze zrozumieniem uczestnicząc w tajemnicy Misterium Eucharystii⁶⁷. Będąc w tej pozycji oni sami tworzą i organizują przestrzeń⁶⁸. Wskazuje na to m.in. Pére Frédéric Debuyst pisząc, że teologia przestrzeni chrześcijańskiej przyznaje pierwszeństwo i prymat osobie nad budynkiem. To w zgromadzeniu osób wokół ołtarza bowiem dany jest znak wspólnoty żywej⁶⁹, wspólnoty zgromadzonej na **wspólnej modlitwie**. Stąd też jak pisze Pierre-Marie Gy powodem istnienia kościoła jako budynku jest Kościół jako zgromadzenie⁷⁰. W tym względzie mury kościoła otaczają tylko wspólnotę, która jest warunkiem ich istnienia w nadanym znaczeniu przestrzeni sakralnej. W przestrzeni kościoła „ołtarz oznacza środek ciężkości, wartości, hierarchii rzeczy. W muzyce istnieje klucz, diapazon, akord. Tę właśnie nutę stanowi ołtarz, miejsce konsekrowane *par*

⁶⁵ Por. Ch. Zieliński, *Sztuka sakralna*, op.cit., s.35; B. Snela, *Przestrzeń kościelna*, op. cit., s.207

⁶⁶ Por. Ch. Zieliński, *Sztuka sakralna*, op. cit., s.35

⁶⁷ Por. KL n. 11

⁶⁸ Por. G. Santi, *Uno spazio per l' assembla: luoghi, arredi, percorsi*, RL 1983/1 s. 11-16

⁶⁹ por. P. Carrière, *Espace et célébration*, LMD 136 1978 s.10

⁷⁰ Por. P.-M. Gy, *Espace et célébration comme question théologique*, LMD 136 1978 s. 39-40

excellence. To ołtarz musi wywoływać promieniowanie dzieła [...].⁷¹ Stąd też ołtarz uznawany jest za centrum przestrzeni sakralnej, „serce kościoła”⁷². Przy ołtarzu skupia się wspólnota Ludu Bożego wspominając misterium paschalne Chrystusa. Rola, jaką ołtarz pełni, została podsumowana we Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego słowami: „Ołtarz, na którym uobecnia się Ofiara Krzyża pod sakramentalnymi znakami, jest również stołem Pańskim, do uczestniczenia w którym wezwany jest w czasie Mszy św. lud Boży. Jest wreszcie centrum dziękczynienia, jakie dokonuje się przez Eucharystię”.⁷³ Zgromadzeni przy ołtarzu wierni sprawują zatem zarówno ofiarę, ucztę, jak i dziękczynienie, które przede wszystkim jest dziękczynieniem **wyrażanym w zanoszonych modlitwach**. W zależności od tego, jaki aspekt zgromadzenia został wyakcentowany, ołtarz uzyskuje formę bloku (ofiara) bądź stołu (uczta).⁷⁴ Współcześnie coraz bardziej podkreśla się zasadność stosowania formy stołu, „która posiada większą wymowę i trafniej oddaje charakter ołtarza”⁷⁵. Przy stole bowiem dochodzi do **spotkania i dialogu**.

Sanktuarium jest miejscem oznaczonym, a przez to wyróżnionym, jest zaznaczeniem przestrzeni „Innego” poprzez materialne odgraniczenie miejsca⁷⁶. Jest miejscem, do którego, jak pisze Victor Hugo, przychodzimy uwielbiać i pragnąć, gdzie modlimy się i adorujemy⁷⁷. W tej przestrzeni istnieje miejsce wyróżnione - ołtarz, który jest „widomym znakiem zewnętrznym tego, co w człowieku najgłębsze, najcichsze i najsilniejsze [...]. Stoi on w najświętszym miejscu kościoła, szeregiem stopni wyniesiony ponad resztę przestrzeni, która sama jest wyłączona z obszaru działalności ludzkiej, wyodrębniona jak świętość duszy”⁷⁸. Można powiedzieć, że jest on „kamieniem oczekiwania”, stałym, niezmiennym oznaczeniem miejsca i przypomnieniem, że podtrzymanie dialogu z Bogiem jest człowiekowi potrzebne, że modlitwa należy do koniecznych wymiarów ludzkiego, a więc „rozumnego” świata.

⁷¹ Wypowiedź le Corbusiera - cyt. za: M. E. Rosier-Siedlecka, *Posoborowa architektura sakralna*, Lublin 1979, s. 225

⁷² Por. B. Snela, *Diakonia sztuki. Ołtarz, święty stół Pana*, CT 1971 fasc. III s. 114

⁷³ MRIG n. 262

⁷⁴ Por. M. E. Rosier-Siedlecka, *Posoborowa architektura*, op. cit., s. 226

⁷⁵ *Ibidem*, s. 226; Za zwolennika formy ołtarza jako stołu można uznać Jungmana, który twierdzi, że forma ta jest lepsza z racji duszpasterskich, pedagogicznych i ekumenicznych. Por. B. Snela, *Przestrzeń kościelna*, op. cit., s. 210

⁷⁶ Por. J.-Y. Hameline, *L'espace du sanctuaire*, LMD 136 1978 s. 47-57

⁷⁷ Por. Gy. Espace, op. cit., s. 46

⁷⁸ R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1987, s. 66

8. TRANSGRESJA W PRZESTRZENI ŚWIĄTYNI

Radość rozumienia, jaka związana jest z każdym doświadczeniem transgresji u podmiotu, jest niewątpliwie odkryciem własnego bycia już na innym poziomie kontaktu z rzeczywistością. To, co znajduje się pomiędzy „przedtem” i „potem” owego przekroczenia, a więc to, co jest wyjściem „poza” domniemaną możliwość jest zdarzeniem, **nagłym przerwaniem ciągu semantycznego**. Z zauważenia takiego właśnie „rozdarcia”, jakiego doświadcza podmiot poprzez zauważanie niejednorodności przestrzeni, która jest „jego” przestrzenią, a więc przestrzenią jego możliwości, która jest dla niego o tyle o ile znaczy, i uobecnienia tej granicy pola semantycznego, rodzi się konstrukcja przestrzeni świętej, a także chęć odnalezienia się w tej przestrzeni poprzez modlitwę. Zarówno modlitwa, jak i przestrzeń święta są tekstami kultury. Obydwa te teksty swoje istnienie łączą z ograniczonością człowieka, który w momencie wejścia w kontakt z CAŁKIEM INNYM, poprzez nie dokonuje „uporządkowania” świata poprzez ustalenie stałego punktu odniesienia, co w rezultacie prowadzi do aksjologicznego podziału przestrzeni na *sacrum* i *profanum*, a także odkrywa siebie na drodze ku rozumieniu poprzez odnoszenie synchronicznych modeli do diachronii, świata jego możliwości. Stąd też teksty te są ze sobą nierozłączne, wynikają jeden z drugiego i wzajemnie się uzupełniają. Twórcą tych tekstów jest człowiek, który w nich zawiera odpowiedź będącą jego aktywnym, podmiotowym wyjściem ku Bogu. Bóg zaś w Osobie Jezusa Chrystusa objawił siebie przy stole, dał się poznać przez uczniów po zmartwychwstaniu i przy stole czcimy Jego Pamiątkę w Ofierze Eucharystycznej, także poprzez modlitwę. Przy stole dokonuje się zatem rozpoznanie, rozumienie, a więc transgresja, zetknięcie się z rzeczywistością CAŁKIEM INNEGO.

Z powyższych wniosków wynika, że architektura świątyni w swoim głównym założeniu odwoływać się powinna do oznaczenia poprzez symbole miejsca, gdzie człowiek jest u d o l n i o n y do bycia na innym poziomie r o z u m i e n i a, na innym poziomie p r z e b y w a n i a z tym, co transcendentne. Uznając zatem kulturę jako proces komunikacji, dokonywane w tejże kulturze kształtowanie przestrzeni jest w bezpośredni i konieczny sposób związane z nadawaniem i przekazywaniem znaczeń, które to znaczenia w odniesieniu do architektury sakralnej odwoływać się powinny zawsze do zdarzenia zetknięcia się ze sferą *sacrum*.

Abstract

Sacral architecture in the development of culture understood as communication process transformation is the formation of the space of legible meanings. The existence of architectural form in the space which, linguistically speaking, is a metaphorical expression, in as essential as it is significant. Thus, the space exists to the extent to which it is significant, and in context architectural form is significant i. e. it denotes attributing a certain meaning to the space and, on the contrary - the meaning discovered in the space as important, and thus worth distinguishing, becomes underlined by architectural form. Discovering the meanings of the space consists mainly in paying attention to its axiological, epistemological and praxiological discriminants.

An axiologically distinguished space refers mainly to basic differentiation in human thinking which consists in noticing in the space ordinariness and thus the profanum of what transforms this space i. e. the *sacrum*. Spatial distinction has, in such model reference system, the character of valuation. Man gives this kind of space a boundary in his world, giving dignity to one of its spatial elements in opposition to others. Thus, in the simplest way possible man reflects in the space his own willingness of suspension between what's known to him and what he recognizes as something that goes beyond.

The formation of architectural form, first of all, refers to sacral architecture. It is a manifestation of internal experience of *sacrum* in the space of profanum, and the willingness to make this experience last.

This game of values in a synchronic model of opposition between *sacrum* and profanum is expressed in diachrony, among others, through and kind of architectural form containing in itself a reflection of this game. The space of a sacral building should be distinguished not only by ingenuity of an architect, as regards artistic and technical solutions, but also by the richness of meanings drawn out of it. Consequently, the sacral space may through that kind of activity become the space of embodiment of *sacrum*, marked in an actual way. The permanence of this marking consists in the very kind of meaningful expression of the place's sacrality which in a simple way excludes the change into another place, serving for different purposes.

Considering sacred space one should not ignore two elements of special importance, the prayer which is connected with mental construction of the space of meeting with God, and the altar which makes a kind of spatial reference point to the meeting, the meeting at the table. The notions

of the space of *sacrum*, as well as sacral space should be considered different because they indicate a different character of spatial experience at the subject. As sacral space refers to the space of a sacral building, the space of *sacrum* communicates the space of subject sensation which is also possible to occur in sacral space. Thus, sacral space appears to be a certain reflection of the sensation of *sacrum* and is connected with the willingness to mark this sensation permanently and, consequently, distinguish sacred space. It is vital to differentiate between revelation i. e. experiencing a certain "breakage" of semantic continuity of meaningfully apprehended area in which it exists, and a discovery of a sacred place which is in turn connected with the discovery of a hierophany, but also e. g. the so called "orientatio".

Yet, finding the sacred place and thus discovering the space of *sacrum* is connected with its revelation and consecration.

In the space of a temple we come accross transgression at the subject which is related to the joy of understanding, consisting in the discovery of one's own being on a different level of contact with reality. The sacred space is one of the texts of culture whose existence is bound with limitations of the human who at the moment of contacting the TOTALLY DIFFERENT "arranges" the world through the sacred space trying to establish permanent reference point, which results in axiological division of space into *sacrum* and profanum.

Moreover, he discovers himself on his way to understanding through the reference of synchronic models to diachrony of the world of his possibilities.