

KS. JACEK BRAMORSKI, Gdańsk

ROLA SYMBOLIKI „ŚRODKA ŚWIATA” W WALORYZACJI PRZESTRZENI SAKRALNEJ W UJĘCIU MIRCEI ELIADEGO

1. Doświadczenie niejednorodności przestrzeni – 2. Orientacja — ukierunkowanie przestrzeni sakralnej – 3. Konsekracja przestrzeni

Doświadczenie przestrzeni stanowi jedną z podstawowych kategorii egzystencjalnych i religijnych, gdyż osoba ludzka zawsze żyje na określonym terytorium i wyodrębnia w nim szczególne miejsca, stanowiące centra kultyczne, które określane są w różnych religiach jako „środki świata”. Zagadnienie religijnej symboliki przestrzeni sakralnej jest jednym z głównych tematów, którymi zajmował się Mircea Eliade (1907–1986), zaliczany do grona najwybitniejszych humanistów XX w. Będąc przede wszystkim historykiem religii, nie ograniczał się on do analizy materiału etnograficznego, ale usiłował dotrzeć do istoty religii i zrozumieć jej głęboki sens personalistyczny. Wśród wielości fenomenów religijnych M. Eliade umieścił przestrzeń sakralną, nadając jej bardzo szczególne znaczenie w relacji człowieka do sfery *sacrum*.

Matematyczne i fizyczne ujęcia przestrzeni jako podstawowej, obok czasu, formy istnienia materii, będącej całokształtem obiektywnych stosunków, wyrażających koordynację współistniejących materialnych obiektów pod względem ich wzajemnego rozmieszczenia, rozmiarów i kształtów, określonym przez rozkład materii w ruchu, nie dadzą się zastosować w fenomenologii religii, a zwłaszcza w koncepcji religioznawczej reprezentowanej przez M. Eliadego. Przestrzeń traktowana w aspekcie religijnym wykracza bowiem poza rozmiary i kształty, mierzone fizycznie czy matematycznie. Eliade posługuje się innym miernikiem, ujmując całą rzeczywistość w kategoriach dychotomii *sacrum* i *profanum*, czyli dwóch sfer: świeckiej i sakralnej¹. Podział taki zakłada niejednorodność przestrzeni, która łączy się z religijną orientacją, prowadzącą do konsekracji. Doświadczenie niejednorodności, orientacja i konsekracja dokonują się przez odkrycie rzeczywistości transcendentnej, objawiającej

¹ Por. A. BRONK, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 177–188; Z. PAWLAK, *Struktura religii w ujęciu Mircea Eliade*, AK 84 (1975), z. 1, s. 157–158.

się w hierofanii „środka świata”, czyli centrum przestrzeni. Powyższe zagadnienia składają się na to, co Eliade określa religijnym wymiarem przestrzeni²

1. Doświadczenie niejednorodności przestrzeni

W interpretacji pojęcia przestrzeni Eliade zwraca szczególną uwagę na rolę ludzkiego doświadczenia, które decyduje o zasadniczej klasyfikacji przestrzeni i jej zróżnicowaniu. Eliade zauważa, że interesuje go „jedynie doświadczenie przestrzeni przeżywane przez człowieka”³ Osoba ludzka może zaś doświadczać przestrzeni w dwojaki sposób: świecki i religijny. Oba te sposoby doświadczania zasadniczo różnią się od siebie.

Eliade, poruszając zagadnienie świeckiego ujmowania przestrzeni, zwraca uwagę, że chodzi mu wyłącznie o świeckie doświadczenie, nie zaś świeckie pojęcie przestrzeni. Według niego, „nie należy mieszać pojęcia przestrzeni geometrycznej, jednorodnej i neutralnej z doświadczeniem przestrzeni świeckiej, które przeciwstawia się doświadczeniu świętego obszaru i które jest wyłącznym przedmiotem naszego zainteresowania”⁴ W doświadczeniu świeckim przestrzeń jest jednorodna i neutralna. Nie ma w niej żadnego „pęknięcia”, pozwalającego na wyodrębnienie różnych jakościowo partii. Przestrzeń świecka może być rozpoczęta w jakimkolwiek punkcie i zamknięta z jakiegokolwiek strony, ale jej własna struktura nie zawiera w sobie żadnego zróżnicowania jakościowego. Dzieje się tak, ponieważ człowiek niereligijny odrzuca świętość świata i przyjmuje jedynie egzystencję świecką, oczyszczoną z wszelkich przesłanek religijnych. Dla doświadczenia świeckiego przestrzeń pozostaje zawsze jednorodna i zamknięta na hierofanię *sacrum*. Jednorodność prowadzi do względności przestrzeni. Relatywność sprawia, że nie ma już przeżycia świata jako całości, są tylko jego rozbite fragmenty. Doświadczenie świeckie powoduje, że przestrzeń stanowi jedynie bezkształtną masę niezliczonych „miejsc”, mniej lub bardziej neutralnych, w jakich porusza się człowiek, rządzony prawami egzystencji społeczeństwa typu przemysłowego⁵

Eliade zaznacza jednak, że takiego świeckiego doświadczenia przestrzeni nie spotykamy nigdy w stanie czystym. Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, w życiu człowieka, nawet tego, który deklaruje się jako świecki, wciąż jeszcze można dostrzec elementy postawy religijnej. Nawet najbardziej zdesakralizowana egzys-

² Por. M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 389–407; TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 61–96.

³ TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, s. 63.

⁴ *Tamże*, s. 62.

⁵ Por. *tamże*, s. 62–63; F. CHIRPAZ, *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade*, PP 84 (1984), nr 10, s. 9–12.

tencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata. W doświadczeniu świeckim dochodzą do głosu wartości przypominające mniej lub bardziej niejednorodność, jaka cechuje religijne przeżywanie przestrzeni. Dla człowieka niereligijnego istnieją również pewne uprzywilejowane okolice, jakościowo różne od innych. Przykładem tego może być pejzaż ojczysty, miejscowość związana z pierwszą miłością, ulica lub zakątek cudzoziemskiego miasta zwiedzanego w młodości. Miejsca te zachowują nawet dla człowieka najgłębiej niereligijnego wartość wyjątkową i szczególną, jedyłą w swoim rodzaju. Są to „miejsca święte” jego prywatnego świata, dzięki którym doznaje objawienia rzeczywistości innej niż ta, w której uczestniczy swym powszednim istnieniem⁶.

Powyższe przykłady świadczą o tzw. kryptoreligijnej postawie człowieka świeckiego, który pomimo zewnętrznych deklaracji pozostaje w swej głębi otwarty na sferę transcendentną. Kryptoreligijność, objawiająca się w rozmaitych przesądach, jest skutkiem hamowania w psychice naturalnych dążeń religijnych. Potwierdza ona zasadniczy fakt, iż człowiek to *homo religiosus* z natury ukierunkowany ku *sacrum*. Wymiar religijny wpisany jest więc w najgłębszą konstytucję osoby ludzkiej. Można ten wymiar zaniedbać, można go świadomie odrzucić, ale nie można się go całkowicie wyzbyc⁷

Przeciwną postawę reprezentuje człowiek religijny, wolny od zahamowań i afirmujący symboliczno-mistyczne doświadczenie świata. To doświadczenie stanowi, według Eliadego, jeden z podstawowych elementów struktury religii. Pozwala ono dostrzec w przestrzeni niejednorodność, wyrażającą się w zróżnicowaniu na *sacrum* i *profanum*. Przeciwwstawienie to prowadzi do odkrycia w danym obszarze opozycji pomiędzy tym, co święte, a tym, co świeckie. Eliade stwierdza, że „dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna, są w niej rozdarcia, pęknięcia: są fragmenty jakościowo różne od innych”⁸

Doświadczenie niejednorodności przestrzeni nie jest spekulacją teoretyczną, lecz pradoświadczeniem religijnym, które wyprzedza wszelkie poznanie refleksyjne⁹. Znajduje to wyraz w przeżyciu przeciwieństwa, jakie zachodzi między obszarem świętym, jedynie rzeczywistym, a całą otaczającą ten obszar dziedziną bezkształtu i chaosu. Pradoświadczenie opozycji *sacrum* i *profanum* w przestrzeni rzutuje na określenie ontologicznych podstaw bytowych. To, co święte, jest zarazem absolutne i rzeczywiste. Sferę świecką natomiast cechuje względność i nierzeczywistość. Przeżycie niejednorodności sięga tak daleko, iż jedynie o tym, co sakralne, człowiek religijny może powiedzieć, że istnieje w całym tego słowa znaczeniu. Przykładem tego są wierzenia ludów pierwotnych. Ludy te uważają obszar swego zamieszkania za swo-

⁶ Por. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 63–65.

⁷ Por. *tamże*; Z. GÓRNICKI, *Święte przestrzenie*, WDr 8 (1980), nr 8, s. 62–63.

⁸ ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 61.

⁹ Por. *tamże*, 61–63; CHIRPAZ, *art. cyt.*, s. 9–11.

isty mikrokosmos, poza granicami którego rozciąga się nieznany i pozbawiony kształtów bezmiar. Pojęcie terytorium zamieszkałego, jako bezpiecznego mikrokosmosu otoczonego sferą tajemniczego i groźnego chaosu, przetrwało w wielu rozwiniętych cywilizacjach, takich jak Chiny, Mezopotamia i Egipt¹⁰

Analiza doświadczenia niejednorodności przestrzeni może zostać w pełni zrozumiana, o ile uwzględni się typowo Eliadowską koncepcję hierofanii. Przeżycie hierofanii, czyli objawienia *sacrum*, jest podstawą i punktem wyjścia dla uznania zróżnicowania danego obszaru. Objawienie świętości doprowadza do swoistego „rozdarcia” przestrzeni i przerwania jej jednorodności. Odsłania się dzięki temu „punkt stały” — symbol rzeczywistości świętej i absolutnej, która przeciwstawia się nierzeczywistości obszaru *profanum*. Ten punkt Eliade określa mianem „środką świata”, w którym dokonuje się otwarcie sfery transcendentnej¹¹. Miejsce to nie należy już do powszedniego i świeckiego porządku. Hierofania sprawia, że obszar, poprzez który się manifestuje, staje się inny, wyłączony i święty. Objawienie się *sacrum* ujawnia dualizm przestrzenny, uobecniający się w określonym miejscu. W związku z tym Eliadowskie pojęcie „środką świata” jako punktu, w którym odsłania się rzeczywistość sakralna, nie należy do porządku geograficznego, lecz posiada znaczenie religijne. Poprzez hierofanię, dokonującą się w tym symbolicznym „środku świata, staje się możliwe doświadczenie niejednorodności przestrzeni. Dany obszar nie jest już niezróżnicowany, lecz podzielony na sferę *sacrum* i *profanum*. Eliade stwierdza, że dzięki objawieniu religijnego „środką świata” jest w przestrzeni „obszar święty, a więc mocny, ważny, i są inne obszary, nie uświęcone, a więc pozbawione struktury i konsystencji, jednym słowem — amorficzne”¹².

Eliade odwołuje się w swych badaniach do danych historii religii, w której znajdziemy wiele przykładów świadczących o religijnym doświadczeniu niejednorodności przestrzeni. Analiza wierzeń ludów pierwotnych oraz cywilizowanych potwierdza, że „każda hierofania przemienia miejsce, w którym się rozwija — miejsce to dotychczas świeckie, staje się miejscem sakralnym”¹³. Dla Kanaków z Nowej Kaledonii teren sawanny nie jest jednorodny. Pewne skały, wydrążone kamienie czy miejsca pobytu totemu przynależą do innego, uświęconego porządku. W ten sposób przestrzeń jest religijnie ożywiona i zróżnicowana — składa się z obszarów świętych i świeckich¹⁴. Dane miejsce nabiera wartości dzięki stałości hierofanii, która je uświęca. Przykładowo pewne plemię w Boliwii, ilekroć odczuwa potrzebę odnowy swej energii i witalności, powraca do symbolicznego „środką świata” — przestrzeni, która

¹⁰ Por. M. ELIADE, *Symbolika środka. Studium religioznawcze*, Znak 13 (1961), nr 10, s. 1390–1392; Z.J. ZDYBICKA, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 97–98.

¹¹ Por. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 64–68; TENŻE, *Traktat o historii religii*, s. 390–392.

¹² ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 61; por. M. ELIADE, L.E. SULLIVAN, *Center of the world*, w: M. ELIADE (red.), *The Encyclopedia of Religion* (dalej ER1), t. III, New York 1987, s. 166–167.

¹³ ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 389.

¹⁴ Por. *tamże*, s. 390–391.

uchodzi za kolebkę jego przodków. Świadczy to o ciągłej świętości określonego obszaru, o powtarzaniu się w nim hierofanii. Trwałość miejsc uświęconych zauważyć można również wśród rdzennej ludności Australii. Pierwotni Australijczycy pielęgnują swe tradycyjne, ukryte ośrodki kultowe, gdyż wierzą, że tylko one zapewnią im mistyczną solidarność z terytorium, na którym ich przodkowie zaprowadzili cywilizację klanową. Potrzeba zachowania kontaktu z przestrzenią hierofaniczną, będącą mistycznym „środkiem świata”, odczuwana jest przez Australijczyków jako potrzeba głęboko religijna. Opiera się ona bowiem na doświadczeniu niejednorodności i wynika z naturalnego pragnienia zachowania bezpośredniego kontaktu z określonym „centrum”, które jest źródłem świętości.

Eliade zwraca uwagę, że religijne doświadczenie niejednorodności przestrzeni spotykamy również w bardziej rozwiniętych systemach religijnych. Miejsca święte, wyłączone z codziennego, świeckiego użytku, a więc uczestniczące w innym wymiarze przestrzeni, występują prawie we wszystkich wielkich religiach. W starożytnej Grecji do najbardziej znanych ośrodków sakralnych należały wielkie sanktuaria w Dodonie, Olimpii i Delfach, których terytoria uznawane były za szczególnie święte¹⁵ Wyrocznia Apollina w Delfach uważana nawet była za „środek świata” z racji obecności w niej tzw. *omfalosu*. Był to stożkowaty kamień, otoczony grubą siatką roślinną i ozdobiony figurami dwóch orłów. Według świadectwa Pauzania, Grecy uznawali *omfalos* delficki za pępek, czyli środek całej Ziemi, a tym samym, zgodnie z ówczesną wiedzą astronomiczną, za środek całego wszechświata, jako że w ich wyobrażeniu Grecja leżała w środku Ziemi, a Delfy znajdowały się w samym środku Grecji¹⁶. U podstaw jednak przeświadczenia o centralnym położeniu delfickiego sanktuarium nie leżały dane geograficzne, lecz wiara w uobecniającą się w tym miejscu hierofanię. Strabon i Pindar przekazują nam mit związany z Delfami mówiący, że spotkały się tam dwa orły, wypuszczone przez Zeusa, jeden z zachodu, drugi ze wschodu¹⁷. Miejsce to, wskazane przez boską hierofanię, stanowiło dla Greków centralny punkt ich religijnego świata¹⁸

Podobny charakter posiada najświętsze muzułmańskie sanktuarium — meczet Al-Masdzid al-Haram w Mekce. W jego centrum usytuowana jest Kaaba, w której

¹⁵ Por. M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa 1997, s. 190–191; S. OŚWIECIMSKI, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 85–90; B. KUPIS, *Religie świata antycznego*, w: J. KELLER (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986, s. 346–353; H. VON GLASENAPP, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 162–163; K. PRÜMM, *Delphi*, w: F. KÖNIG (red.), *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (dalej RWW), Wien 1956, s. 158–160; R. GRAVES, *Mity greckie*, Warszawa 1992, s. 174–177.

¹⁶ Por. PAUZANIASZ, *Przewodnik po Helladzie*, X, 16, 3; PLATON, *Państwo*, Warszawa 1994.

¹⁷ Por. STRABON, *Zapiski geograficzne*, IX 3, 419–421; PINDAR, *Ody pytyjskie*, IV 4–6; EURYPIDES, *Tragedie: Alkestis, Medea, Hippolitos, Trojanki, Ijon*, Warszawa 1967, s. 222–225.

¹⁸ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 270–274; TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 190–191; M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, t. I, München 1955, s. 187–189.

przechowywana jest wielka islamska świętość — Czarny Kamień. Prawdziwa data budowy Kaaby nie jest znana. To, co wiemy o tej budowli, ogranicza się do przekazów tradycji. Według niej, Kaaba istniała od stworzenia świata i została dana przez Boga Adamowi. W legendarnej historii Mekki znajdujemy wzmiankę, iż Kaaba jest miejscem, na którym Bóg rozłożył pochodzący z rajy namiot, przeznaczony dla Adama. Inny mit mówi, że po potopie Kaaba została odnaleziona przez Abrahama, który wznosił tam świątynię. Pomijając źródła legendarne, należy stwierdzić, że Kaaba jest jedynym sanktuarium z okresu przedmuzułmańskiego, które zachowało się do naszych czasów. Kult tej świątyni i praktyka religijnych pielgrzymek sięgają pogańskiej przeszłości Arabów, a Czarny Kamień otaczany był czią od niepamiętnych czasów. Mahomet zachował kult tego kamienia i utrzymał tradycję pielgrzymek. Kaaba uważana jest przez muzułmanów za religijny „środek świata”, gdyż miejsce to zostało wybrane przez Boga i naznaczone hierofanią. Objawienie *sacrum*, które wyodrębniło obszar Al-Kaaby z porządku świeckiego, stoi u podstaw jego sakralnej wartości. Charakter tej hierofanii dobrze obrazuje podanie przekazujące, że świętość terytorium wokół Mekki ustanowiona została przez samego Boga w dniu stworzenia nieba i ziemi, a trwać będzie do dnia sądu ostatecznego. Inna legenda opowiada, że gdy Bóg zesłał Adamowi do Mekki namiot, to oświetlił jego okolice, co zwabiło rzesze dżinów i szatanów. Wtedy przerażony Adam zaczął wzywać boskiej pomocy. Na ratunek pospieszyli mu aniołowie, którzy otoczyli namiot ze wszystkich stron. Miejsca, w których stanęli, były właśnie granicami świętego terytorium Mekki. W tym wypadku zjawienie się aniołów, czyli hierofania angelologiczna, znalazło się u podstaw religijnego doświadczenia niejednorodności przestrzeni Kaaby. Wyzaczyło ono uświęcony obszar i uczyniło z niego sakralny „środek świata”¹⁹

Eliade zaznacza, że interesujące przykłady hierofanii, wyodrębniających określony obszar z porządku świeckiego, odnaleźć można w tradycji biblijnej. Starożytni Semicci byli uwrażliwieni na świętość manifestującą się w określonym miejscu. Świadczy o tym opis symbolicznego snu Jakuba zawarty w Księdze Rodzaju:

Kiedy Jakub, wyszedłszy z Beer-Szeby, wędrował do Charanu, trafił na jakieś miejsce i tam się zatrzymał na nocleg, gdyż słońce już zaszło. Wziął więc z tego miejsca kamień i podłożył go sobie pod głowę, układając się do snu na tym właśnie miejscu. We śnie ujrzał drabinę opartą na ziemi, sięgającą swym wierzchołkiem nieba, oraz aniołów Bożych, którzy się wspinali i schodzili po niej na dół. A oto Pan stał nad nim i mówił: „Ja jestem Pan, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu”. (...) A gdy Jakub zbudził się ze snu, pomyślał: „Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem” I zdjęty trwogą rzekł: „O, jakże miejsce to przejmuje grozą! Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba!” Wstawszy więc rano, wziął ów kamień, który podłożył sobie pod głowę, postawił go jako stelę i rozlał na jego wierzchu oliwę. I dał temu miejscu nazwę Betel (Rdz 28,10-13.16-19).

¹⁹ Por. M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, Warszawa 1995, s. 53–54; ELIADE, SULLIVAN, *art. cyt.*, s. 167; J.P. BRERETON, *Sacred space*, ERI XII, s. 527–553; E. SZYMAŃSKI, *Islam pierwotny*, w: KELLER (red.) *dz. cyt.*, s. 750–761; R. PIWIŃSKI, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 89–98; J. BIELAWSKI, *Islam*, Warszawa 1980, s. 113–120; E. BANNERTH, *Ka'ba*, RWW, s. 433.

Powyższy fragment Biblii w sposób bardziej wyraźny ukazuje doświadczenie niejednorodności przestrzeni spowodowane hierofanią. Na początku opisu dowiadujemy się, że Jakub „trafił na jakieś miejsce” Słowo „jakieś” wyraża pierwotne niezróżnicowanie i świeckość obszaru. Natomiast po zaistnieniu hierofanii, jaką stanowi objawienie się aniołów i Boga, miejsce dotychczas świeckie staje się miejscem sakralnym. Świadczy o tym przeżycie grozy i słowa Jakuba: „Prawdziwie jest to dom Boga i brama niebios” W religioznawczej interpretacji Eliadego kamień ustawiony przez Jakuba na miejscu uświęconym przez hierofanię symbolizował „centrum świata”, w którym możliwym stał się kontakt z *sacrum*²⁰

Inny biblijny opis doświadczenia niejednorodności przestrzeni znajduje się w Księdze Wyjścia i dotyczy spotkania Boga z Mojżeszem

Gdy Mojżesz pasał owce swego teścia, imieniem Jetro, kapłana Madianitów, zaprowadził owce w głąb pustyni i przyszedł do Góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. Wtedy Mojżesz powiedział do siebie: „Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku. Dlaczego krzew się nie spala?” Gdy zaś Pan ujrzał, że podchodzi, by się przyjrzeć, zawołał Bóg do niego ze środka krzewu: „Mojżeszu, Mojżeszu!” On zaś odpowiedział: „Oto jestem” Rzekł mu Bóg: „Nie zbliżaj się tu! Zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,1-5).

Opis spotkania Boga z Mojżeszem jest, według Eliadego, przykładem religijnego przeżycia zróżnicowania obszaru na sferę *sacrum* i *profanum*. Świętość ziemi wokół ognistego krzewu nie jest jej własnym przymiotem, lecz następstwem specjalnego objawienia Bożego, czyli hierofanii. Podwójne wyrażenie: „ze środka krzewu”, użyte w opisie, sugeruje chęć podkreślenia przez autora natchnionego centralnego miejsca *sacrum* w danej przestrzeni, dla której staje się ono „środkiem świata”

M. Eliade analizuje również obecność doświadczenia niejednorodności przestrzeni w chrześcijaństwie. Każdy kościół, kaplica czy cmentarz stanowią dla wierzących chrześcijan miejsce uświęcone i wyłączone z powszedniego użytku. Uczestniczą one w innym porządku niż przestrzenie świeckie, gdyż są miejscami modlitw i świętych obrzędów. Chcąc zobrazować i uwydatnić niejednorodność przestrzeni, przeżywanej przez człowieka religijnego, Eliade odwołuje się do prostego przykładu. Zauważa mianowicie, że „kościół we współczesnym mieście uczestniczy dla wierzącego w innej przestrzeni niż ulica, przy której się wznosi”²¹ Kościelne obrzędy, związane z budową oraz poświęceniem świątyń i miejsc świętych, podkreślają moment wyłączenia danej przestrzeni ze sfery świeckiej. Odtąd może uobecniać się w niej *sacrum*. Centralnym punktem chrześcijańskich kościołów jest ołtarz, gdyż na nim, jak w symbolicznym „środku świata”, najpełniej manifestuje się to, co święte²².

²⁰ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, 247–250; TENŻE, *Sacrum mit, historia*, s. 65–66; TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 123; BRERETON, *art. cyt.*, s. 527–529.

²¹ ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 64.

²² Por. TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, s. 68–69; TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, s. 90–93; BRERETON, *art. cyt.*, s. 526–533; R. GUARDINI, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 66–68.

Przytoczone przykłady świadczą o tym, że doświadczenie niejednorodności przestrzeni obecne jest w różnych religiach — począwszy od wierzeń ludzi pierwotnych, a skończywszy na chrześcijaństwie. Dokładna analiza różnych systemów religijnych doprowadziła Eliadego do wniosku, że przeżycie zróżnicowania przestrzeni stanowi jeden z najważniejszych elementów struktury religii.

Doświadczenie niejednorodności obszaru posiada również znaczenie egzystencjalne. Człowiek religijny, przyjmując podział całej rzeczywistości, a w tym także przestrzeni, na sferę *sacrum* i *profanum*, inaczej niż świecki pojmuje i przeżywa świat. Przyroda oraz wytwory ludzkie są dla niego naznaczone tym podstawowym zróżnicowaniem, a przez to bogatsze i nasycone życiem. Osoba ludzka z natury swej dąży do tego, co święte. Przeżycie niejednorodności obszaru umożliwia jej wyodrębnienie miejsc, w których uobecnia się *sacrum*. Tam człowiek jest w stanie nawiązać łączność z innym, sakralnym wymiarem rzeczywistości, za którym tęskni i którego pragnie. Dzięki hierofanii, wyznaczającej symboliczny „środek świata”, obszar staje się miejscem doświadczenia transcendencji, które pozwala człowiekowi na przejście do sfery *sacrum* i przebywanie w niej.

Uświadomienie sobie zróżnicowania przestrzeni jest więc fundamentalnym przeżyciem religijnym. Warunkuje ono dalsze sakralne akty, związane z hierofaniami przestrzennymi. Przede wszystkim odkrycie niejednorodności obszaru prowadzi do jego ukierunkowania, które Eliade nazywa orientacją.

2. Orientacja — ukierunkowanie przestrzeni sakralnej

Przeżycie niejednorodności przestrzeni skłania człowieka do szukania właściwego punktu stałego, który porządkuje obszar poprzez nadanie mu wartości religijnej. W tym procesie istotne znaczenie posiada w ujęciu Eliadego orientacja. W geografii, topografii i rozumieniu potocznym oznacza ona rozpoznawanie stron świata oraz określanie kierunku w terenie. Termin ten uwzględniony jest również w naukach religioznawczych. Na płaszczyźnie religijnej orientacja stanowi podstawowy wyznacznik sytuacji człowieka w otaczającym go świecie. Jest ona świadomym aktem, poprzez który osoba ludzka odnajduje właściwe sobie położenie w przestrzeni. Dzieje się tak na skutek odczytania hierofanii objawiających świętość pewnych miejsc.

Orientacja posiada wymiar przedmiotowy i podmiotowy. W ujęciu przedmiotowym stanowi relację pomiędzy miejscem hierofanicznym a otaczającą je przestrzenią. Punkt objawienia *sacrum* jest w tym wypadku „środkiem”, wokół którego „zorientowana” jest religijnie reszta obszaru sakralnego. Natomiast w wymiarze podmiotowym orientacja stanowi relację człowieka do przestrzeni i jej świętego centrum. Jednostka, kierując się ku miejscu świętemu, zyskuje dla siebie i swej życiowej przestrzeni religijną orientację. Osoba ludzka jako *homo religiosus* charakteryzuje się naturalnym i podstawowym ukierunkowaniem ku *sacrum*. Ta fundamentalna orien-

tacja znajduje swój wyraz w sposobach organizowania przez człowieka przestrzeni, w której żyje. Stosunek do świętości zaznacza się w religijnym ujmowaniu kosmosu, a także konstrukcji miast, pałaców i domów. W sposób szczególnie wyraźny orientacja ku temu, co święte, uzewnętrznia się w budowie świątyń i innych miejsc kultu²³

Zagadnieniem religijnej orientacji zajmowali się w religioznawstwie m.in.: H. NISSEN, F. HEILER, E. LEHMANN, H. VON GLASENAPP i K.L. SCHMIDT²⁴. Zwracali oni uwagę na występowanie w wielu religiach aktu ukierunkowania przestrzeni oraz na rolę, jaką spełniała w nim astronomiczna orientacja ku słońcu. W podobny sposób ujmował ten problem wybitny fenomenolog religii — G. VAN DER LEEUW. Obok kryterium astronomicznego przyjął on również rolę przeżycia świętości danego miejsca w ukierunkowaniu przestrzeni sakralnej²⁵. Ciekawe uwagi na ten temat odnajdujemy także u R. GUARDINIEGO, który w orientacji podkreślał moment doświadczenia misterium²⁶

M. Eliade, nawiązując do poglądów G. van der Leeuwa i R. Guardiniego, zaakcentował w procesie orientacji przeżycie objawienia *sacrum* w danym miejscu²⁷. Hierofania w zasadniczy sposób ukierunkowuje przestrzeń, w której się przejawia. W Eliadowskiej koncepcji przestrzeni orientacja religijna jest aktem o fundamentalnym znaczeniu. Eliade zauważa nawet, że „nic nie może zacząć się, dokonywać się — dopóki nie zyskamy orientacji, ukierunkowania”²⁸. Charakterystyczną cechą Eliadowskiego pojęcia ukierunkowania przestrzeni jest podkreślenie roli, jaką w świętym obszarze pełni „środek świata”. Orientacja jest ściśle związana ze znalezieniem w terenie określonego punktu stałego, stanowiącego symboliczny „środek świata”, czyli centrum, wokół którego organizuje się przestrzeń sakralna. Eliade zauważa, że „wszelkie ukierunkowanie implikuje obranie pewnego punktu stałego”²⁹. Miejsce to jest niejako „rozdarcie” jednorodności przestrzeni świeckiej i „otwarcie” sfe-

²³ Por. M. ELIADE, *Orientation*, ERI, t. XI, s. 105–107; G. LANCKOWSKI, *Ostung*, LThK 7 (1963), k. 1293–1295; TENŻE, *Orte*, LThK 7, k. 1244–1255; C.M. EDSMANN, F. MERKEL, *Orientation*, w: H. VON CAMPENHAUSEN (red.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (dalej RGG), t. IV, Tübingen 1960, k. 1689–1691.

²⁴ Por. H. NISSEN, *Orientation*, Berlin 1910; F. HEILER, *Das Gebet*, München 1923; E. LEHMANN, *Stallet och vagen*, Stockholm 1914; H. VON GLASENAPP, *Heilige Statten Indiens*, München 1928; K.L. SCHMIDT, *Jerusalem als Urbild u. Abbild*, „Uranos” 18 (1950), s. 207–248.

²⁵ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 448: „Świątyń nie można zrobić, a ich miejsca wybrać, lecz zawsze można je tylko znajdować. Sztuka ta nazywa się *Ostung* (orientacja). Słowo *Ostung* pochodzi od kierunku osi budowy: z zachodu na wschód, ku Słońcu. Budowa świątyń odbywa się także wedle innych gwiazd, w Egipcie np. wedle wschodu (tzn. narodzin) Syriusza”

²⁶ GUARDINI, *dz. cyt.*, s. 77: „Przestrzeń nadprzyrodzona, przestrzeń święta ma swój ład, swój porządek: jego fundamentem jest misterium”; por. M. JAWORSKI, *Poznanie symboliczne Boga u Romano Guardiniego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 80 (1960), s. 80–124.

²⁷ Por. GUARDINI, *dz. cyt.*, s. 77–78.

²⁸ ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 62.

²⁹ *Tamże*.

ry *sacrum*. Ten absolutny punkt stały stanowi ukierunkowanie obszaru świętego. Wprowadza bowiem zasadniczy rozdział pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Przestrzeń świecka, nie posiadając takiego punktu oparcia, pozostaje jednorodna, nieskończona i amorficzna. W związku z tym nie istnieje w niej jakiegokolwiek ukierunkowanie. Dopiero hierofania, objawiając absolutny „środek świata”, umożliwia orientację przestrzeni i jej religijną waloryzację. Orientacja ujawnia kolejny aspekt symboliki „środku świata” — objawienie *sacrum* przy pomocy hierofanii nie tylko przerywa jednorodność przestrzeni, lecz prowadzi do manifestacji rzeczywistości absolutnej. Mamy zatem w tym wypadku do czynienia z doświadczeniem transcendencji, która uobecniając się w symbolicznym „środku świata”, ukierunkowuje roztaczający się wokół niego obszar. Eliade zauważa, że „gdy *sacrum* przejawia się za pośrednictwem jakiegokolwiek hierofanii, dochodzi nie tylko do przerywania jednorodności przestrzennej, ale także do objawienia rzeczywistości absolutnej, która przeciwstawia się nierzeczywistości bezkresnego obszaru rozpościerającego się wkoło”³⁰ Hierofania objawia więc w przestrzeni punkt stały, czyli „środek świata”, bez którego niemożliwe jest religijne ukierunkowanie.

W koncepcji Eliadego orientacja wskazuje na autonomiczny charakter hierofanii przestrzennych. Nie są one wyłącznie sprawą ludzkiego działania, a nawet w pewien sposób nie zależą od niego. Sfera *sacrum* objawia się według własnej dialektyki i jakby narzuca się człowiekowi „z zewnątrz”³¹ W związku z tym nie można mówić o „wyborze” miejsc świętych, lecz jedynie o ich „odkryciu”. Przestrzeń zostaje zorientowana dzięki objawieniu rzeczywistości transcendentnej. Dialektyka hierofanii polega na tym, że określony obszar manifestuje *sacrum* o tyle, o ile oznacza coś innego, różnego od siebie. Żaden punkt w przestrzeni nie jest święty jako taki, ale staje się nim przez to, że partycypuje w transcendencji i ją oznacza. Dlatego akt orientacji nie należy do sfery doczesnej i ludzkiej, lecz, dzięki swej autonomii, dotyczy przede wszystkim nadprzyrodzonego, boskiego świata.

Z autonomicznego charakteru hierofanii przestrzennych wynika kolejna cecha orientacji, jaką jest jej sens archetypiczny. Koncepcja archetypu należy do najbardziej interesujących hipotez wysuniętych przez Eliadego. W nawiązaniu do psychologii głębi C.G. JUNGA twierdzi on, że w zaraniu dziejów (*in illo tempore*) dokonane zostały przez bogów doniosłe wydarzenia religijne³² Stanowią one wzorzec dla wielu czynności wykonywanych przez człowieka. Eliade stwierdza: „Człowiek pierwotny,

³⁰ *Tamże*.

³¹ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 391–393; VAN DER LEEUW, *dz. cyt.*, s. 448–450.

³² Por. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 50–58; TENŻE, *W poszukiwaniu „początków” religii*, Znak 38 (1966), nr 7–8, s. 909–910; C.G. JUNG, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976; TENŻE, *Psychologia a religia*, Warszawa 1970; J. JACOBI, *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1968; A. MORENO, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973; J. GOLDBRUNNER, *Archetyp*, LThK 1, k. 823; ZDYBICKA, *dz. cyt.*, s. 96–100.

archaiczny, nie zna aktu, który nie byłby uprzednio ustanowiony i przeżyty. Jego życie jest nieustannym powtarzaniem gestów zapoczątkowanych przez kogoś innego³³. Stąd też każda czynność religijna — w tym również orientacja — jest nawiązaniem do mitycznego, boskiego zdarzenia, określanego mianem archetypu. Według Eliadego, orientacja jest skuteczna jedynie wówczas, gdy odtwarza dzieło Boże³⁴. Konstrukcja przestrzeni świętej opiera się na pierwotnym objawieniu, które *in illo tempore* odkryło sakralny archetyp obszaru. Ten mityczny wzór odtwarza się nieskończoną ilość razy przy każdym ukierunkowaniu — przy wznoszeniu ołtarzy, świątyń, sanktuariów i domów³⁵. Nawiązanie do archetypów odsłania kosmogoniczny sens orientacji. Symboliczne powracanie do początków oznacza uobecnianie momentu stworzenia. Dokonujące się dzięki orientacji odkrycie w przestrzeni punktu oparcia, czyli „środka świata”, jest, zdaniem Eliadego, równoznaczne ze stworzeniem świata³⁶. Akt ukierunkowania obszaru poprzez nawiązanie do archetypicznego początku odtwarza w sposób symboliczny kosmogonię.

Analizując zagadnienie orientacji przestrzeni sakralnej, Eliade podaje szereg znaków i technik, które warunkują proces ukierunkowania. Podstawową techniką orientacji jest pozycja ciała ludzkiego. G. van der Leeuw twierdził, że najpierwotniejszym i najważniejszym zarazem sposobem ukierunkowania, jaki posiada człowiek, jest różnica między prawą a lewą stroną³⁷. M. Eliade poszerzył tę koncepcję o zagadnienie pionowej postawy ludzkiego ciała. Dzięki wertykalnej i horyzontalnej pozycji ciała człowieka przestrzeń organizuje się w cztery poziome kierunki, rzutowane z centralnej osi „góra — dół”. Obszar wokół ciała ludzkiego daje się w związku z tym ukierunkować jako rozciągający się w przód, w tył, w prawo, w lewo, w górę, w dół. To pierwotne doświadczenie przyporządkowania do pozornie nieograniczonej i groźnej rozciągłości przestrzeni wyznacza dalsze metody orientacji³⁸.

Archaiczna koncepcja orientacji, polegająca na określeniu czterech poziomych kierunków wokół ciała człowieka, znalazła swą kontynuację i rozwinięcie w starożytnej tradycji zwanej *Roma quadrata*. Według historyków łacińskich, ROMULUS założył Rzym poprzez wyłobienie pługiem kolistej bruzdy wokół Wzgórza Pałatyńskiego³⁹. Obszar wyznaczony tym okręgiem otrzymał nazwę *mundus*, czyli świat. Tym samym mianem określano wszechświat – kosmos⁴⁰. *Mundus* rzymski podzielo-

³³ ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 67–68.

³⁴ Por. *tamże*.

³⁵ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 396–400.

³⁶ Por. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 62–63.

³⁷ Por. VAN DER LEEUW, *dz. cyt.*, s. 445.

³⁸ Por. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 4.

³⁹ Eliade oparł się w swej analizie rytuału rzymskiej orientacji na przekazach dwóch pisarzy starożytnych — Owidiusza i Plutarcha; por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 395–396; TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, Warszawa 1994, s. 75–79.

⁴⁰ Por. ELIADE, *Orientation*, s. 105–107.

ny na cztery części był zarazem obrazem kosmosu i wzorcem przestrzeni sakralnej. Wyrażenie *Roma quadrata* należy rozumieć nie w sensie kształtu kwadratowego, ale w znaczeniu podzielenia terenu według czterech kierunków świata⁴¹. Pole, wokół którego Romulus uczynił symboliczną bruzdę, stanowiło ośrodek orientacji dla reszty przestrzeni. Rzym został zbudowany w oparciu o to sakralne centrum, stanowiące religijny „środek świata”. Powyższy rodzaj orientacji, polegający na dokonaniu zarysu modelu miasta, określa się mianem limitacji⁴².

Inną techniką orientacyjną jest ewokacja. Występuje ona wtedy, gdy hierofania przestrzenna nie objawia się sama, lecz musi zostać sprowokowana przez działanie człowieka. Ewokacja polega na przywołaniu świętych sił lub postaci, które ma na celu natychmiastowe zorientowanie się w jednorodności obszaru. Ludzie religijni domagają się określonego znaku, gdyż nie chcą żyć w napięciu spowodowanym przez relatywność przestrzeni świeckiej, która ich otacza. Aby temu położyć kres, potrzebne jest odnalezienie sakralnego „środku świata”, który jest podstawą ukierunkowania przestrzeni. W technice ewokacji chodzi o spowodowanie ujawnienia się *sacrum*, wskazującego powyższy „środek świata”. Eliade podaje szereg przykładów ewokacji dokonywanej przy pomocy zwierząt. Obecność mrówek lub myszy na danym terenie uchodzi nieraz za rozstrzygający znak hierofaniczny. Niekiedy wypuszczone na wolność zwierzę domowe (na przykład byk) oddała się swobodnie. Po kilku dniach zostaje ono odnalezione i złożone w ofierze. Miejsce znalezienia zwierzęcia staje się święte, buduje się tam ołtarz, a wokół niego wieś, miasto lub świątynię. W tych wszystkich wypadkach zwierzęta objawiają świętość miejsca. Ze względu na autonomię hierofanii ludzie nie mogą swobodnie wybierać obszaru sakralnego. Szukają go tylko i odnajdują przy pomocy tajemnych znaków i technik⁴³.

Analizując zagadnienie orientacji, Eliade poświęca wiele uwagi roli, jaką w ukierunkowaniu przestrzeni odgrywają święte góry⁴⁴. Góra skupia w sobie wieloraki symbolizm religijny, gdyż partycypuje w przestrzennej sferze transcendencji. To, co „wysokie”, „pionowe”, wskazuje na świat bogów i prowadzi do niego. W wielu religiach uważa się górę za „środek świata”, za obszar przepojony *sacrum*. Dlatego święte wzgórza stają się centrami, wokół których zorientowana jest reszta przestrzeni. Eliade powołuje się na wiele przykładów gór będących punktami oparcia dla religijnego ukierunkowania obszaru. W mitologii indyjskiej góra Meru wznosi się pośrodku świata i dlatego stanowi wzorzec dla wszelkiej orientacji sakralnej. Ludy uralско-ałtajskie również znają górę centralną Sumbur, która pełni podobną rolę. Według wierzeń irańskich, święta góra Haraberazaiti znajduje się w „środku świa-

⁴¹ Por. TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, s. 81.

⁴² Por. TENŻE, *Orientation*, s. 106.

⁴³ Por. TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, s. 67.

⁴⁴ Por. TENŻE, *Orientation*, s. 107; TENŻE, *Berge, Heilige*, RGG 1, k. 1043–1045; ELIADE, SULLIVAN, *art. cyt.*, s. 167.

ta” i jest punktem sakralnego odniesienia dla otaczającego ją terenu⁴⁵. Dla Indian z centralnych Andów góra Kaata jest świętym ośrodkiem, w którym ma źródło ukierunkowanie całej rzeczywistości. W wierzeniach Inków góra Kondora stoi w centrum świata i całe życie kosmosu bierze od niej kierunek swego rozwoju⁴⁶.

Obok gór ważną rolę w procesie orientacji pełnią również święte drzewa. Eliade stoi na stanowisku, że dla archaicznego przeżycia religijnego drzewo wyobrażało moc i objawiało rzeczywistość pozaludzką, transcendentną⁴⁷. Jako takie, święte drzewo stawało się hierofanią, wyznaczającą punkt orientacji dla otaczającej przestrzeni. Przykłady drzew, będących „środkiem świata” i podstawą ukierunkowania, odnajdujemy głównie w wierzeniach ludów ałtajskich i skandynawskich⁴⁸.

Przedstawione przykłady obrazują, w jaki sposób człowiek uzyskuje objawienie świętości miejsca. Różnorodne techniki pomagają mu w odkryciu „punktu stałego”, będącego ośrodkiem ukierunkowania obszaru. Orientacja jest wyrazem pragnienia człowieka, by żyć w rzeczywistości świętej, obiektywnej i nierelatywnej. W związku z tym posiada ona ogromne znaczenie egzystencjalne. Osoba ludzka, jako *homo religiosus*, nie może żyć długo w poczuciu dezorientacji. Doświadczenie ukierunkowania przestrzeni, choć utraciło swe pierwotne znaczenie, wciąż jest jeszcze znane człowiekowi społeczeństw nowoczesnych. Zorientowanie obszaru wokół określonego „centrum” wyjaśnia wiele założeń urbanistycznych, widocznych w układzie aglomeracji. Przykładem tego jest między innymi forteca Palma Nuova koło Udine zaprojektowana przez V SCAMOZZIEGO⁴⁹.

Akt orientacji religijnej ma, zdaniem Eliadego, wpływ na osobowość człowieka. Świadczy o tym antropologia plemienia Guarani, zamieszkującego południowe rejony Brazylii. Guarani przedstawiają bowiem duszę ludzką jako starannie zorientowaną względem symbolicznego „źródła światła”, które pobudziło ją do istnienia. Ponadto sądzą oni, że wszelkie ludzkie zdolności, inteligencja i działalność zależą od orientacji duszy w przestrzeni⁵⁰. Ukierunkowanie religijne powoduje właściwą relację człowieka do podstawy istnienia, jaką jest rzeczywistość sakralna. Dzięki temu osoba ludzka odnajduje swą tożsamość — powraca niejako do samej siebie. Z tego względu orientacja jest uważana przez wiele tradycji religijnych za pierwszy i podstawowy akt pełnych istnień ludzkich, żyjących w określonym miejscu. Przez symboliczne przyjęcie właściwej pozycji w otaczającym świecie człowiek zyskuje sens swojej egzystencji, jakim jest dążenie do uświęcenia rzeczywistości. Uświę-

⁴⁵ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 115.

⁴⁶ Por. TENŻE, *Orientation*, s. 106; TENŻE, *Symbolika środka*, s. 1394–1395.

⁴⁷ Por. TENŻE, *Lebensbaum*, RGG 4, k. 250–251; ELIADE, SULLIVAN, *art. cyt.*, s. 167–169.

⁴⁸ Por. ELIADE, *Symbolika środka*, s. 1394–1396.

⁴⁹ Por. T. BRONIEWSKI, *Historia architektury dla wszystkich*, Wrocław 1980, s. 342–343.

⁵⁰ Por. ELIADE, *Orientation*, s. 106–108; TENŻE, *Schamanismus*, RGG 5, k. 1386–1388.

cenie to dokonuje się w akcie konsekracji, który jest kontynuacją i dopełnieniem procesu orientacji religijnej⁵¹

3. Konsekracja przestrzeni

Ukierunkowanie przestrzeni prowadzi do jej religijnej waloryzacji, która dokonuje się dzięki uczestnictwu w rzeczywistości transcendentnej. Dążenie człowieka do życia w obszarze świętym skłania go do podejmowania aktów mających na celu nie tylko orientację, lecz także ustanowienie w przestrzeni miejsc oznaczonych obecnością *sacrum*. Praktykę tę, polegającą na nadawaniu poszczególnym obiektom wyjątkowo religijnego znaczenia, określa się mianem konsekracji⁵². Polega ona na uświęceniu i przeznaczeniu na wyłączny użytek kultu religijnego osoby, rzeczy lub miejsca poprzez uroczyste przeniesienie ich ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*. Łaciński źródłosłów tego określenia zawiera w sobie pojęcie aktu konsekracji jako łączącego poszczególne obiekty z rzeczywistością sakralną. Etymologicznie słowo *consecratio* tłumaczyć można jako „razem z tym, co święte”⁵³. Pośród różnych rodzajów konsekracji szczególnie ważną rolę pełnią akty związane z uświęcaniem przestrzeni⁵⁴. Konsekracja obszaru jest u swych podstaw procesem twórczym. Stanowi świadome dążenie do zmiany środowiska i utworzenia w świecie widzialnym konkretnych ośrodków oddziaływania *sacrum*. Uświęcona przestrzeń reprezentuje dzięki temu ogniwo łączące wymiar doczesny z rzeczywistością wyższą i doskonalszą. Religijna waloryzacja sprawia, że obszar konsekrowany jest obiektem wybitnym, odgraniczonym od świeckiego porządku⁵⁵

Problematyką konsekracji miejsca zajmowało się wielu wybitnych religioznawców. Na szczególną uwagę zasługują poglądy G. VAN DER LEEUWA, P. SAINTYVESA, A.R. RADCLIFFE-BROWNA i L. LEVY-BRUHLA⁵⁶. Analizując przykłady dostarczane przez historię i etnologię religii, pojmowali oni uświęcenie obszaru jako rytualne wyodrębnienie go i przeznaczenie do spraw sakralnych. Nawiązując do tych poglądów, M. Eliade poszerzył rozumienie zagadnienia konsekracji poprzez połączenie go z symboliką „środka świata”. Ponadto zaakcentował on w swej koncepcji sakralizacji przestrzeni aspekt hierofaniczny, archetypiczny i kosmogoniczny aktu uświę-

⁵¹ Por. TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 4; TENŻE, *Orientation*, s. 107.

⁵² Por. D. GOLD, *Consecration*, ERI 4, s. 59–62.

⁵³ Por. B. FISCHER, *Konsekration*, LThK 6, k. 476.

⁵⁴ W historii religii można spotkać wiele rodzajów konsekracji, m.in. konsekrację przedmiotów i osób; por. W. JANACH, *Konsekration*, RGG 3, k. 1781–1782.

⁵⁵ Por. GOLD, *art. cyt.*, s. 59–61.

⁵⁶ Por. VAN DER LEEUW, *dz. cyt.*, s. 438–446; P. SAINTYVES, *Essai de folklore biblique*, Paris 1923; A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Tabu*, Cambridge 1940; L. LEVY-BRUHL, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.

cania. Wszystkie te wymiary konsekracji nie są od siebie oddzielone, lecz przenikają się wzajemnie i łączą we wspólnym źródle, jakie stanowi symbolizm „centrum”

Według Eliadego, symbolika „środka świata” odświeża i pozwala zrozumieć rzeczywisty sens procesu uświęcenia przestrzeni⁵⁷. Doświadczenie przez człowieka religijnego potrzeby kontaktu z rzeczywistością świętą sprawia, że stara się on żyć jak najbliżej miejsc gwarantujących łączność ze sferą transcendentną. Miejsca te Eliade nazywa „środkami świata”, gdyż w nich dokonuje się przerwanie jednorodności obszaru świeckiego i objawienie absolutnego „punktu stałego”. Warunkiem konsekracji staje się więc odkrycie w przestrzeni „centrum”, z którego emanuje *sacrum*. W związku z tym konieczne jest ustanowienie „środka świata”, będącego ogniwem łączności z tym, co święte. Środek ten, jako źródło mocy uświęcającej, oddziałuje na otaczający go teren i doprowadza do jego sakralizacji. Naznaczony w ten sposób obszar wyłączony zostaje ze sfery świeckiej i przeniesiony do sfery religijnej. Powyższy proces jest jednym z podstawowych aktów dotyczących przestrzeni i związanych z symboliką „środka świata”.

Zagadnienie konsekracji, dokonującej się dzięki sakralnej mocy „centrum”, wskazuje na problem łączności pomiędzy doczesnym a transcendentnym wymiarem rzeczywistości. Miejsce jest uświęcone tylko dlatego, że uobecnia *sacrum* i umożliwia komunikację z nim. Wyrazem tego są mity i symbole religijne, nawiązujące do tzw. „obrazów otwarcia”. Eliade, w oparciu o odkrycia etnologicznej szkoły GRAEBNERA-SCHMIDTA, wykazuje, że konsekracyjny symbolizm „otwarcia” można wykryć już w tych prymitywnych kulturach, które stworzyły ludy Arktyki i Ameryki Północnej⁵⁸. Ludy te uważają za „środek świata” kalenicę podtrzymującą dach domostwa. Ich przedstawiciele u stóp tej belki składają ofiary na cześć mocy niebieskich i w ten sposób uzyskują z nimi łączność oraz uświęcają swą życiową przestrzeń⁵⁹. W społecznościach pasterskich centralnej Azji funkcję sakralnego łącznika z transcendencją spełnia górny otwór kominowy chaty⁶⁰. Podobną symbolikę spotykamy również w konstrukcjach świątyń. Eliade stwierdza, że najdawniejsze sanktuaria miały otwór w dachu: było to „oko sklepienia”, symbolizujące otwarcie sfery *sacrum*. Związek konsekracji z „obrazami otwarcia” widoczny jest też w nazewnictwie starożytnych świątyń. Sanktuaria w Nippur, Larsa i Sippar nosiły nazwę „Dur-an-ki”, czyli: „Wieża między niebem a ziemią”⁶¹. Konsekracyjną funkcję łącznika między różnymi wymiarami rzeczywistości spełniają także często występujące symbole świętego słupa, drabiny lub drzewa. Wyrażają one bowiem religijną oś świata (*axis mundi*), przebiegającą przez centrum przestrzeni sakralnej. Wokół osi świata rozciąga się obszar

⁵⁷ Por. ELIADE, SULLIVAN, *art. cyt.*, s. 170.

⁵⁸ Por. ELIADE, *Symbolizm środka*, s. 1397–1398.

⁵⁹ Por. TENŹE, *Traktat o historii religii*, s. 400–402.

⁶⁰ Por. TENŹE, *Sacrum, mit, historia*, s. 86.

⁶¹ Por. TENŹE, *Symbolizm środka*, s. 1392–1393; ELIADE, SULLIVAN, *art. cyt.*, s. 168.

uświęcony i wyodrębniony z doczesnego porządku. Innymi rodzajami konsekracyjnego łącznika ze sferą nadprzyrodzoną są ślady, przedmioty lub relikwie, pozostawione przez osobę świętą, która przeszła poza wymiar ziemski. Przykładem tego są indyjskie stupy, które kryją pozostałości Buddy, oraz pagody z południowo-wschodnich rejonów Azji⁶². W konsekracji kościołów rzymskokatolickich ważną rolę odgrywa umieszczenie w ołtarzu relikwii świętych patronów, których obecność wpływa uświęcająco na przestrzeń sakralną⁶³. Relikwie bowiem wskazują i aktualizują rzeczywistość transcendentną, są symbolicznym „obrazem otwarcia” na to, co przekracza wymiar doczesny.

Wszystkie „obrazy otwarcia”, spełniające funkcję konsekracyjnego łącznika ze światem nadprzyrodzonym, ujawniają hierofaniczną strukturę aktu uświęcenia przestrzeni. W koncepcji Eliadego każde przeniesienie rzeczywistości codziennej do poziomu *sacrum* jest ściśle związane z hierofanią. Pojęcie konsekracji przestrzeni implikuje pojęcie odkrycia objawienia, które nadało danemu miejscu charakter sakralny, przekształcając je i wyodrębniając od innych świeckich obszarów. Hierofanie uobecniają się w przestrzeni w różnorodny sposób. Objawienie *sacrum* może dokonywać się poprzez znaki, teofanie, obecność określonych osób lub rytualne odgrózenie świętych terytoriów. Znak hierofaniczny to przedmiot lub wydarzenie, które objawia i wciela „coś innego”, różnego od siebie. Pewne zjawisko staje się hierofanią jedynie wówczas, gdy przestaje być czymś świeckim i przybiera nowy wymiar sakralności⁶⁴.

Przykładem tego są święte kamienie spotykane w wielu kulturach i religiach. Trwałość skały ukazuje człowiekowi coś, co przekracza kruchość ludzkiego sposobu bycia: absolutny wymiar istnienia. Kamień odsłania rzeczywistość i siłę, które należą do innego świata niż świat niesakralny, świecki, którego część on sam stanowi. Trudno jest stwierdzić, czy ludzie kiedykolwiek czcili kamienie jako kamienie. Historia religii wykazuje, że kult odnosi się w tym wypadku zawsze do czegoś, co kamień wciela i wyraża⁶⁵. Badania religioznawcze dostarczają wielu przykładów świętych kamieni, uważanych za „środki świata” i pełniących funkcję konsekracyjnego znaku hierofanicznego. *Omfalos* w Delfach oraz *Kaaba* w Mekce stanowią hierofanie lityczne, poprzez które uświęcona jest przestrzeń dwóch wielkich sanktuariów. Konsekracyjną symbolikę „kamienia centralnego”, zwanego *Lia Fail*, spotykamy także w wierzeniach celtyckich. We Francji zachowały się dwa „kamienie środka świata” — skała z Amancy w kanionie de la Roche oraz „Pierra CHEVETTA” w kanionie Montiers. Oba te znaki hierofaniczne wyrażają religijne centrum

⁶² Por. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, s. 58.

⁶³ Por. GOLD, *art. cyt.*, s. 59–60; *Pontificale Romanum*, t. II, Città del Vaticano 1961, s. 9–73; E. SZTAFROWSKI, *Miejsca i czasy święte*, Warszawa 1982, s. 201–214.

⁶⁴ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 40–43.

⁶⁵ Por. *tamże*, s. 235.

świata. Analiza licznych przykładów hierofanii litycznych doprowadziła M. Eliadego do wniosku, że „kamienie kultowe są znakami i zawsze wyrażają rzeczywistość transcendentną”⁶⁶. Przekształcają one i uświęcają przestrzeń, w której się znajdują.

Znakami hierofanicznymi są nie tylko święte kamienie. Według Eliadego, obok przedmiotów i rzeczy funkcję hierofanii mogą również spełniać wydarzenia. Przykładem tego jest legenda muzułmańska o założeniu w XVI w. sanktuarium w El-Hemel. Według niej, marabut zatrzymał się pewnego razu nad źródłem i wbił swój kostur w ziemię. Następnego dnia, rankiem, chcąc wyjąć kij i ruszyć w dalszą drogę, stwierdził, że jego laska zapuściła korzenie i wydała pączki. Marabut dojrzał w tym cudownym zdarzeniu znak woli Bożej. Osiedlił się więc w uświęconym miejscu, które w przyszłości dało początek słynnemu sanktuarium⁶⁷. W tym przypadku znak hierofaniczny, ujawniający się w tym cudownym zdarzeniu, wyznaczył w przestrzeni „środek świata” i konsekrował ją.

Manifestacja *sacrum*, która uświęca obszar, dokonuje się także poprzez specjalny rodzaj zdarzeń, zwanych teofaniami, czyli objawieniami bóstwa. Wyraźne przykłady teofanii konsekuracyjnych odnajdujemy w biblijnych opisach snu Jakuba oraz spotkania Boga z Mojżeszem na Synaju. Słowa: „miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5), wyrażają teofaniczny typ konsekracji miejsca. Pojawienie się w świecie widzialnym mocy transcendentnej przemienia i uświęca obszar, na którym uobecnia się ta moc⁶⁸.

Innym sposobem uświęcania terytorium jest zamieszkanie na nim określonych osób, które reprezentują rzeczywistość nadprzyrodzoną. Historia religii dostarcza wielu przykładów świadczących o tym, że konsekracja danego obszaru uzależniona jest od obecności na nim ludzi poświęconych. Człowiek, na mocy specjalnego wybrania i ustanowienia, staje się znakiem *sacrum* i dzięki temu spełnia w przestrzeni funkcję hierofaniczną. Siła oddziaływania konsekrowanych miejsc, na skutek zajmowania ich przez osoby uświęcone, jest wyraźnie widoczna w buddyzmie *theravada*. Mnisi i osoby świeckie są przedstawione w tym systemie religijnym jako dwie klasy społeczne. Każda z tych klas spełnia właściwą sobie rolę w działalności sakralnej. Mnisi przez zachowywanie ascetycznego kodeksu podtrzymują kosmiczny porządek. Świeccy natomiast mają za zadanie służyć duchownym. Te dwie role realizowane są w dwóch różnych, ściśle rozgraniczonych miejscach — w klasztorze i w wiosce. Oddzielenie terenów zamieszkania osób duchownych i świeckich ma wyraźny charakter konsekuracyjny. W Tajlandii obszar klasztorny znajduje się w miejscu, które zaznacza jego odrębność. Uwidoczniają to specjalne kamienie zwane *sina*, które są ustawione zgodnie z przepisami rytuału konsekuracyjnego. Jeśli osoby świeckie chcą

⁶⁶ Tamże, s. 252.

⁶⁷ Por. TENŻE, *Sacrum, mit, historia*, s. 66.

⁶⁸ Por. TENŻE, *Traktat o historii religii*, s. 247–250.

wejść na oznakowany przez nie święty teren, muszą zdejmować obuwie. Typ konsekracji widoczny w buddyzmie *theravada* ukazuje personalno-socjologiczny charakter aktu uświęcenia przestrzeni⁶⁹

M. Eliade zauważa, że każde osiedlenie się człowieka na określonym terytorium posiada sens religijno-konsekuracyjny. Aby móc zamieszkać na danym obszarze, trzeba go konsekrować — prowizorycznie (jak u nomadów) lub na stałe (jak u ludów osiadłych). Przykładem tymczasowego uświęcenia przestrzeni życiowej jest konsekuracyjny rytuał australijskich nomadów z plemienia Achilpa. Sakralizacja terytorium plemiennego polega w nim na ustawieniu świętego słupa, zwanego *kauwa-auwa*. Okolica wokół tego słupa zyskuje wartość religijną i nadaje się do zamieszkania. Zjawisko stałej konsekracji terenów mieszkalnych spotykamy w religii wedyjskiej. Zbudowanie ołtarza ognia poświęconego Agni uprawomocniało osiedlenie się na danym obszarze. Eliade stwierdza, że w tym wypadku można mówić o zamieszkaniu jedynie wówczas, gdy wzniesienie ołtarza uświęciło przestrzeń⁷⁰. Powyższe przykłady dowodzą, że osiedlenie się na określonym terytorium, połączone z rytualną działalnością człowieka, stanowi również hierofaniczny sposób konsekracji.

Objęcie danego terenu na własność, zamieszkanie go i uświęcenie wiąże się z kolejnym rodzajem konsekracji, polegającym na odgródzeniu świętych terytoriów. Obszar jest uświęcony i wyłączony z otaczającej go przestrzeni świeckiej za pomocą płotu, nasypu z kamieni lub muru. Ogrodzenia, które wyznaczają świętą przestrzeń, należą do najdawniejszych znanych nam struktur architektury sakralnej. Symbolizują one bowiem ciągłą obecność uświęcającej hierofanii wewnątrz miejsca wyodrębnionego. W przedindyjskiej cywilizacji z Mohendżo-Daro święta przestrzeń była oznaczona przez ogrodzenie okalające kultyczne drzewo⁷¹. Podobną funkcję rozdzielania granic w obszarze pełniły mury miasta. Zanim stały się konstrukcjami o charakterze militarnym, miały znaczenie obrony magicznej. Pośrodku przestrzeni świeckiej mury wydzielały enklawę obszaru świętego, uporządkowanego i zorganizowanego wokół określonego religijnego „centrum”. Świadczy o tym fakt, że w chwilach krytycznych (oblężenie lub epidemia) cała ludność procesyjnie obchodziła mury miasta, aby wzmocnić ich charakter graniczny, magiczno-religijny i obronny. Również tzw. „kręgi magiczne” były bardzo popularne w rytuałach konsekracyjno-magicznych, ponieważ miały za zadanie rozgraniczyć dwa niejednorodne obszary — przestrzeń świecką i sakralną. W północnych Indiach w czasie epidemii lub innego zagrożenia wyznaczało się wokół wsi krąg, który miał zagrozić demonom wstęp do osiedla. Opisane obrzędy wyodrębnienia miejsca poprzez ogrodzenie, mur lub krąg, mające na celu uświęcenie go, posiadają charakter konsekracyjny.

⁶⁹ Por. GOLD, *art. cyt.*, s. 59; YOUNG CON KIM, *World Religions*, t. II, New York 1982, s. 148–168.

⁷⁰ Por. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 69–70.

⁷¹ Por. TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 88–90.

Przedstawione przykłady znaków, teofanii oraz różnorodnych rytów i obrzędów konsekracyjnych ujawniają hierofaniczny aspekt procesu uświęcania przestrzeni. M. Eliade podkreśla w swej koncepcji nie tylko rolę hierofanii, lecz wskazuje również na związany z nią archetypiczny sens aktu konsekracji. Archetyp, jako mityczny wzór każdej czynności sakralnej, leży u podstaw religijnego przekształcenia i wyodrębnienia danego obszaru ze sfery świeckiej. Przestrzeń nabiera waloru *sacrum* dzięki dokonującej się w niej hierofanii. Aby utrzymać konsekrowany charakter określonego miejsca, trzeba zapewnić kontynuację i „stałość” hierofanii, która je uświęciła. Wspomniana „stałość” gwarantowana jest poprzez rytualne odtwarzanie pierwotnego objawienia i symboliczne powracanie do wydarzeń dokonanych *in illo tempore*. Dzięki nieustannemu nawiązywaniu do archetypu hierofania nie tylko uświęca pewien odcinek przestrzeni, ale ponadto zapewnia na przyszłość trwałość jej sakralnego charakteru. Na skutek archetypicznego powtarzania hierofanii w rytuałach konsekracyjnych dane miejsce staje się niewyczerpalnym źródłem siły i świętości⁷². Konsekracja implikuje więź pomiędzy współczesnością i mitem, a człowiekowi religijnemu zapewnia związek z mitycznymi postaciami żyjącymi na początku czasów. Rytuały uświęcania, stosowane w ramach obszaru sakralnego, stanowią naśladowanie gestów, które *in illo tempore* czyniły boskie istoty. Symbol powtarzania, zawarty w archetypicznym charakterze konsekracji, wypływa z Eliadowskiej koncepcji czasu sakralnego. Według Eliadego, czas święty polega na odtwarzaniu określonego prawzoru mitycznego lub uaktualnianiu pierwotnego objawienia *sacrum*. Czas sakralny wskazuje na absolut, czyli na to, co nadprzyrodzone, nadludzkie i ponadhistoryczne⁷³. Każdy ryt, a w sposób szczególny konsekracja, dąży do tego, aby przywrócić ten czas. Eliade powtarza w związku z tym za G. van der Leeuwem: „To, co się ongiś stało, stale się powtarza. Wystarczy poznać mit, aby zrozumieć życie”⁷⁴. Przykłady archetypicznego wymiaru konsekracji spotkać można już w archaicznych systemach religijnych. Nawiązując do etnologicznych badań A.R. Radcliffe-Browna i L. Levy-Bruhla, Eliade stwierdza, że podstawowym elementem przestrzennych kompleksów sakralnych w religiach pierwotnych jest „totemiczny środek miejscowy” Ten wyodrębniony obszar pełni rolę sakralnego „środka świata”, w którym *in illo tempore* miały miejsce pierwotne objawienia uświęcające przestrzeń. Archetyp związany z „totemicznym środkiem miejscowym” aktualizuje się w obrzędach inicjacji oraz konsekracji⁷⁵

Historia religii wykazuje, że przestrzenie sakralne były zawsze konstruowane według tradycyjnych kanonów rytualnych. Budowanie każdego świętego obiektu

⁷² Por. ELIADE, *Sacrum, mit, historia*, s. 70–73.

⁷³ Por. M. MIETLIŃSKI, *Mit a prawda według Eliadego*, STV 14 (1976), z. 2, s. 211–231.

⁷⁴ G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940, s. 120; TENŽE, *Fenomenologia religii*, s. 430–434; M. ELIADE, *Mity współczesnego świata*, Znak 40 (1988), nr 9, s. 42–54.

⁷⁵ Por. ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 396–400.

opierało się na pierwotnym objawieniu, które w mitycznych czasach odkryło sakralny archetyp przestrzeni. Archetyp ten, skopiowany w przepisach rytualnych, odtwarzany był nieskończoną ilość razy przy wznoszeniu ołtarzy, świątyń i innych miejsc kultu. Konsekracja nowego sanktuarium dokonywana była zawsze na modłę archetypu. Przykładem tego jest rytuał wzniesienia w sakralnej przestrzeni wedyjskiego ołtarza ognia zwanego *garhapatja*. Konsekracja odpowiada w tym wypadku symbolicznej integracji czasu, w której powraca się do „początków”. Eliade precyzuje to stwierdzeniem o „materializacji czasu w bryle ołtarza”⁷⁶. Konsekrowany wedyjski ołtarz ognia stanowi religijny „środek świata”, w którym archetypicznie odtwarza się pierwotne objawienie *sacrum*.

Rytuał uświęcenia ołtarza *garhapatja* odsłania jeszcze jeden wymiar procesu konsekracji, jakim jest jego charakter kosmogoniczny. Archetyp, nawiązując do wydarzeń z początków czasu, prowadzi do momentu stworzenia świata. Konstrukcja ołtarza ognia, obok swego sensu archetypicznego, posiada wyraźny wymiar kosmogoniczny. Zbudowanie go jest bowiem rytualnym powtórzeniem i naśladowaniem stworzenia. Woda, którą urabia się glinę, jest utożsamiana z prawodą. Gлина, z której buduje się podstawę ołtarza, symbolizuje ziemię, boczne ściany reprezentują powietrze. Obrzędowi konsekracji towarzyszą strofy *Siatapathabrahmany*, mówiące wyraźnie o stworzeniu poszczególnych regionów kosmicznych. Ten rytuał konsekracyjny ukazuje, że uświęcenie danego terytorium jest równoznaczne z jego „kosmizacją”⁷⁷. Dzięki obrzędom ołtarz staje się symbolicznym mikrokosmosem istniejącym w przestrzeni świętej i archetypicznym czasie. Kosmogoniczny charakter konsekracji Eliade zaznacza w wyraźnym stwierdzeniu: „Kto mówi o budowie ołtarza, ten mówi jednocześnie o powtórzeniu kosmogonii”⁷⁸.

Związek między kosmogonią a konsekracją znajduje swe potwierdzenie na najbardziej pierwotnych szczeblach kultury. Przykładem tego są wierzenia australijskich nomadów z plemienia Achilpa. Według ich religijnej tradycji, w mitycznych czasach boska istota Numbakula uświęciła terytorium plemienne poprzez ustawienie w nim świętego słupa zwanego *kauwa-auwa*. Słup ten symbolizował oś kosmiczną i aktualizował kosmogonię. Okolica wokół niego stawała się „światem”, czyli przestrzenią życiową. Podczas swoich wędrówek Achilpowie przenosili go ze sobą, a kierunek drogi obierali zgodnie z jego nachyleniem. Obecność rytualnego słupa, uobecniającego kosmogonię, pozwalała nomadom zmieniać miejsce pobytu, a jednocześnie pozostawać w swoim „świecie”. Złamanie *kauwa-auwa* oznaczało prawdziwą katastrofę kosmiczną. Przestawał bowiem istnieć symboliczny „środek świata”, który stwarzał wciąż na nowo przestrzeń życiową Achilpów i konsekrował ją. Jeden z mitów

⁷⁶ Por. TENŻE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 138–140.

⁷⁷ Por. ELIADE, SULLIVAN, *art. cyt.*, s. 170.

⁷⁸ ELIADE, *Traktat o historii religii*, s. 394.

opowiada o tym, że gdy święty słup złamał się, całe plemię wpadło w panikę. Jego członkowie przez jakiś czas błądzili bez celu, wreszcie usiedli na ziemi i już nie wstali⁷⁹

Przykład ten znakomicie ilustruje kosmogoniczną funkcję konsekracji. Ukazuje jednak zarazem jej znaczenie egzystencjalne i soteriologiczne. Terytorium, które zamieszkuje plemię Achilpów, stanowi „ich świat” o tyle, o ile odtwarza kosmos, uporządkowany przez mityczne bóstwo — Numbakulę. Przywiązanie do świętego słupa *kauwa-auwa* wyraża fakt, że Achilpowie nie mogą żyć poza terenem uświęconym, który umożliwia im łączność z transcendencją. Utrata tej łączności jest dramatem egzystencjalnym, gdyż powoduje, że istnienie w świecie staje się niemożliwe. Achilpowie ulegają dezorientacji i muszą umrzeć. Eliade wykazuje, że konsekracja obszaru posiada dla człowieka religijnego znaczenie soteriologiczne. Liczne i różnorodne obrzędy, mające na celu uświęcenie przestrzeni, świadczą o tym, że ludzie różnych epok i kultur dążyli do życia w bliskości „środka świata”, będącego symbolem rzeczywistości świętej. Zapewniało im to dostęp do życiodajnych, sakralnych mocy, nadających sens ich egzystencji. Dlatego konsekracja stanowi akt o podstawowym znaczeniu dla religijnego ujmowania przestrzeni, w której żyje i działa osoba ludzka.

Uwydatnienie religijnego wymiaru przestrzeni sakralnej ma fundamentalne znaczenie w całej koncepcji religioznawczej Mircei Eliadego. Człowiek otwarty na wartości sakralne przeżywa obszar jako rzeczywistość zróżnicowaną na sferę *sacrum* i sferę *profanum*. Doświadczenie niejednorodności przestrzeni stanowi punkt wyjścia dla analizy jej religijnego aspektu. Podział terenu na części święte i świeckie dokonuje się w oparciu o odkrycie w nim sakralnego „środka świata”. Punkt ten staje się „centrum” przestrzeni i źródłem religijnej orientacji człowieka w otaczającym go świecie, która jest wynikiem doświadczenia niejednorodności i stanowi akt o fundamentalnym znaczeniu dla jego egzystencji. Jeśli osoba ludzka uzyska orientację poprzez znalezienie w przestrzeni „środka świata”, stara się następnie o uświęcenie, czyli konsekrację obszaru, w którym żyje. Konsekracja, będąca stałym naznaczeniem danego terenu przez rzeczywistość sakralną, gwarantuje człowiekowi soteriologiczną łączność z wymiarem transcendentnym. Wszystkie te elementy religijnego wymiaru przestrzeni związane są ściśle z symboliką „środka świata”. Ponadto ujawniają one wieloraki sens świętego „centrum”. Szczególnie wskazują na jego kosmologiczne i egzystencjalne aspekty, w których przestrzeń sakralna, stanowiąc obraz kosmosu i jego budowy, wpływa w znaczący sposób na życie ludzkie.

⁷⁹ Por. TENZE, *Sacrum, mit, historia*, s. 71–73.

The Importance of the Symbolism of “The Center of the World” in Valorization of the Sacred Space According to Mircea Eliade

Summary

It is well known that one of the deepest and most important of all human matters is religion. We can safely say that reflection on religion has always been present in human culture, but in XXth century we find a lot of research on this subject and the dynamic development of sciences of religion. Mircea Eliade (1907–1986) is very important exponent of the hermeneutical phenomenology of religion. His thought shows a specific way of reasoning. On the basis of material coming from the history, ethnography and psychology he presents many interesting treatments on the nature of religion and on the religious act, in particular on the symbolism of the center of the world and its importance in the sacred space. The term “center of the world” refers to that sacred place where all essential modes of being come together; where communication and even passage among them is possible. The center of the world is the heart of reality, where the *sacrum* is fully manifested. Since this center stands apart as the extraordinary place where the real is integral, it is always a sacred place, qualitatively different from mundane space. In the religious world view, every ordered and habitable area possesses such a center, a space that is sacred above all others. For this reason, the center of the world should not be portrayed in purely geometric terms or form. It is because the center of the world is defined by its special relationship to the sacred that there can be multiple centers in any cosmos or microcosm. Cultures in Mesopotamia, India, and China, for example, saw no inconsistency in recognizing a large number of sacred places, each one called “the center of the world”. Existence of a sacred center allows for the establishment of a world system, a body of imaged realities that are related to one another: a sacred point that stands apart from the homogeneity of general space; symbolic openings from one level of reality to another; an *axis mundi* (tree, mountain, ladder, vine, pillar) that symbolizes the communication between cosmic regions. This cosmos constructed around a sacred center lies in opposition to the chaotic space beyond it, which has neither been ordered by the gods nor consecrated in rituals imitating the divine creative acts.