

Dagmara CHYLIŃSKA¹, Gerard KOSMALA²

¹Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk o Ziemi i Kształtowania Środowiska

Wrocław, Polska

e-mail: dagmara.chylinska@uni.wroc.pl

²Akademia Wychowania Fizycznego

Katedra Turystyki

Katowice, Polska

e-mail: g.kosmala@awf.katowice.pl

SAKRALIZACJA PRZESTRZENI WOBEC WSPÓŁCZESNOŚCI

SACRALIZATION OF THE SPACE – TOWARDS PRESENT DAY

Słowa kluczowe: sakralizacja, sacrum, krajobraz kulturowy, święta przestrzeń

Key words: sacralization, sacrum, cultural landscape, sacred space

Streszczenie

Erozja współczesnego sakralnego krajobrazu kulturowego oraz rytuałów dnia codziennego i odświętnego pozwala niektórym wysnuć wnioski o laicyzacji świata zachodniego.

Autorzy artykułu rozważają różne przejawy sakralizacji przestrzeni w przeszłości i współcześnie, w przestrzeni prywatnej i publicznej, zwracając przy tym uwagę na jej formę, znaczenia, genezę, upatrując w naznaczaniu przestrzeni religijnymi symbolami nie tylko chęci zmanifestowania wiary, ale również zapewnienia sobie bożej przychylności i protekcji, zaakcentowania miejsc ważnych uświęconych krwią czy tragizm gwałtownej śmierci. Sakralizacja niejednokrotnie może być przejawem terytorialności. Przeprowadzoną analizę uzupełniają wybrane przykłady.

Autorzy konkludują, iż nie ma krajobrazu zdesakralizowanego, wolnego od jakichś form *sacrum*; nawet totalitaryzmy zwalczające religie tworzyły system odniesień na ich podobieństwo. Współcześnie mamy zatem do czynienia raczej z poszukiwaniami nowej niż z rezygnacją z duchowości.

Abstract

Erosion of present sacred landscape and rituals of everyday life (holidays etc.) let someone to conclusion about secularization of the Western Civilization.

Authors consider different manifestations of space sacralization in the past and in present time, in public and private sphere, paying attention to its forms, meanings and genesis. Filling space with sacred signs and symbols means not only manifestation of faith, also a will to get of God's Favour or Protection, to elevate and enshrine important blood or death sanctified places. Sacralization can be also a manifestation of territoriality. Analysis completed selected case studies.

Authors come to conclusions that desecralised, free from sacred signs and meanings landscapes do not exist. Even global totalitarian ideologies (generally anti-religious) create own points of reference similar to religious one. Contemporary, we can observe a search of new spirituality (more eclectic, more private) – it's not a secularization.

WPROWADZENIE

Tradycyjne wartości – w tym religijne – podlegają od transformacji po deprecjację, ustępując nowym, bardziej odpowiadającym współczesnym realiom, bądź, co gorsza niezastąpione niczym, pozostawiają po sobie nihilistyczną pustkę¹. Warto pamiętać, iż nie jest to zjawisko całkiem nowe. Początki procesu desakralizacji przestrzeni życiowej człowieka na masową skalę to najpewniej okres oświecenia a przyspieszenie nastąpiło w dobie industrializacji. Obecnie być może mamy do czynienia z próbami dokończenia tego procesu desakralizacji pozostałych, peryferyjnych obszarów starego kontynentu a efektem finalnym może być całkowicie zdesakralizowana przestrzeń unii europejskiej. Byłoby to ewenementem zarówno w skali świata, jak i historii ludzkości. Jednak „(...) doskonale świecka egzystencja nie istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, niezależnie od tego, jak silna była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego” (Eliade, 1996: 17). Stąd sytuacja nie jest jednoznaczna a procesy sakralizacji/desakralizacji oraz nadawania i pozbawiania znaczeń przestrzeni występują równocześnie. Znajduje to odzwierciedlenie się w zmianach w przestrzeni geograficznej (choć nie wszędzie w tym samym stopniu i w ten sam sposób). Są to zmiany szybkie, nagłe, radykalne, ale też równocześnie dzieją się niemal niezauważalnie i bez wyraźnego odzwierciedlenia w krajobrazie – oba przytoczone stwierdzenia pozostają tylko w pozornej sprzeczności.

Autorzy artykułu – wobec łatwo dostrzegalnych w krajobrazie wspomnianych zjawisk – poddają rozważaniom wybrane współczesne zjawiska i procesy (ich naturę, genezę i transformacje) oraz materialne przejawy sakralizacji i nadawania znaczeń przestrzeni.

Jako, że autorzy koncentrują się na wybranych problemach, dlatego obszar badań trudno jednoznacznie skonkretyzować. Punktem wyjścia były zjawiska i procesy obserwowane na Śląsku, stąd czerpaliśmy początkową inspirację, ale szybko okazało się, że omawiana problematyka ma zasięg ponadregionalny, a nie raz dotyka wręcz kwestii cywilizacyjnych. W badaniach wykorzystywano przede wszystkim obserwację, zarówno bezpośrednią, jak i przy pomocy sprzętu fotograficznego. Literatura podejmująca podobną problematykę posłużyła przede wszystkim do skonfrontowania tez i wniosków z wynikami prac dotyczących innych obszarów i założeń badawczych. Problematyka sakralizacji przestrzeni jest rzadko podejmowana przez geografów, częściej pojawiają się analizy związane z geografiami miejsc świętych (zob. dorobek A. Jackowskiego), ruchu pielgrzymkowego, niż form i przyczyn tego rodzaju zachowań religijnych.

¹ Dzieje się tak prawie wyłącznie w cywilizacji zachodniej, a precyzyjniej – w Europie. Tym samym wskazujemy, iż będziemy się koncentrować na analizie zjawisk z bliższego nam otoczenia.

SAKRALIZACJA PRZESTRZENI – KILKA UWAG TEORETYCZNYCH

Definicja *sakralizacji* przestrzeni już z uwagi na samą konstrukcję frazeologiczną pojęcia związana jest semantycznie przede wszystkim z „uświęceniem”, nadawaniem konkretnym miejscom czy wycinkom przestrzeni religijnego, mistycznego, a co najmniej nadprzyrodzonego sensu. Przy czym sakralizacja to nie tyle nadawanie przestrzeni nowych, dodatkowych znaczeń co raczej tworzenie, odkrywanie pierwotnego porządku, hierarchii, (ponowne) ustalanie punktów orientacyjnych, mających wymiar kosmiczny (ponadczasowy, wykraczający poza materialną przestrzeń), realizacja „pragnienia by żyć w rzeczywistości obiektywnej, a nie w więzieniu nieskończonej względności przeżyć subiektywnych, to pragnienie życia w świecie prawdziwym i zdolnym do oddziaływania, nie w świecie iluzorycznym” (Eliade, 1996: 22).

Autorzy skoncentrują się przede wszystkim na takim, religijnym pojmowaniu procesu czy aktu sakralizacji przestrzeni, mając jednak świadomość, iż (zwłaszcza współcześnie) pojęcie *sakralizacji* może być rozpatrywane szerzej, także w odniesieniu do świeckich, niereligijnych zachowań². To „świeckie” nadawanie znaczeń obiektom, miejscom i obszarom jest niejako „odpryskiem” odwiecznej potrzeby uświęcania przestrzeni, w której człowiek żyje. Tym samym przyjmujemy, iż roboczo/na potrzeby tego opracowania pojęcie sakralizacji obejmuje wszystkie – religijne, pseudo- i parareligijne, jak i „świeckie” – formy uświęcania i nadawania znaczeń przestrzeni.

Słowo stanowiące źródłosłów dla *sakralizacji* – *sacrum* – ma religijne, dualistyczne znaczenie, zwykle pojmowane jednak pozytywnie: przestrzeń uświęcona zdaje się w szczególny sposób nobilitowana – pobłogosławiona, a przez to bezpieczna, często poprzez specjalne znaki i/lub odprawiane w niej rytuały zapewniająca pomyślność, bezpośredni kontakt z duchem/bogiem/istotą nadprzyrodzoną. Jednak, jak zauważa Kietlińska (2011: 250) *sacrum* wywodzi się od łacińskiego *sacer*, a termin ten może oznaczać zarówno *święty*, jak i *przeklęty*. W tym świetle sakralizacja przestrzeni to akt nie tylko religijnie nobilitujący przestrzeń, ale również stanowiący swego rodzaju egzorcyzm – odstraszający złe duchy lub przynoszący im ukojenie, zapewniający pokój żywym i umarłym. Dualizm znaczeniowy *sacrum* wyraża się poprzez relacje między człowiekiem a świętym miejscem: świętość może przyciągać, wartością jest przebywanie w, lub jak najbliżej, świętej przestrzeni (np. świątyni) albo „odpychać” ze względu na tą właśnie wszechogarniającą, przerażającą świętość – przebywanie nawet w jej pobliżu grozić może poważnymi konsekwencjami, w tym śmiercią (święte gaje w wielu religiach etnicznych, świątynia jerozolimska ze „stopniowanym” dostępem do *sacrum*, (por.: Sopher, 1967: 49).

Sakralizację przestrzeni można generalnie rozpatrywać na różnych płaszczyznach, wśród których można wyróżnić te niematerialne: duchową, psychologiczną,

²Por.: Mazurski 2009: 81; z kolei MacCannell (2002) wprowadza „sakralizację” w obręb nauk o turystyce. Porównując turystykę – podróże i zwiedzanie – do religijnej praktyki pielgrzymowania, objaśnia zjawisko *site sacralization* jako „uświęcanie” miejsca/atrakcji turystycznej, dokonywane poprzez wręcz kultyczne zainteresowanie, jakim obdarzają je turyści, którym w sukurs idą władze/inwestorzy.

społeczną, kulturową, jak i materialne: w warstwie krajobrazu, przestrzeni geograficznej, osadniczej czy urbanistycznej. Mimo tego, iż można wyróżnić wspomniane płaszczyzny to generalnie nie da się ich rozpatrywać w sposób niezależny – najczęściej poszczególne wymiary przenikają się, zazębiają, a wszystko spaja, mniej czy bardziej wyraźnie, wymiar duchowy.

Psychologowie w problematyce sakralizacji przestrzeni widzieliby przede wszystkim (zob. psychologia transpersonalna) zagadnienie psychologicznych mechanizmów nadawania przestrzeni religijnych znaczeń. Starają się ustalić, dlaczego odczuwamy w skali jednostki czy społeczności potrzebę religijnego nacechowania miejsc, nie zawsze ściśle i bezpośrednio związanych z praktykami czy (pra)źródłem kultu religijnego. W ujęciu socjologicznym „świętość przestrzeni powstaje dzięki znaczeniom zbiorowym, które są jej przypisywane” (Kowalewski, Kowalewska 2001: 75), tym samym przestrzeń ta może funkcjonować w oderwaniu od widocznych/zapisanych w krajobrazie znaków, symboli religijnych. W artykule autorzy, nie uciekając od interpretacji określonych zachowań sakralizacji, skupią się na materialnych skutkach/aktach zjawiska w przestrzeni i w krajobrazie.

ZRÓŻNICOWANIE PRZEJAWÓW SAKRALIZACJI PRZESTRZENI

Jako, że świętość objawia się przez hierofanię (Eliade, 1996: 16), sakralizacja przestrzeni jest jej rezultatem: wynika z fizycznej manifestacji siły nadprzyrodzonej. Najdobitniej uwidacznia się to w miejscach cudów czy w miejscach życia i działalności ludzi uznanych lub uważanych za świętych. Miejsce staje się religijne ważne, niezależnie od materialnych symboli kultu, które w tym wypadku mają charakter wtórny wobec samego aktu sakralizacji, stąd rozpatrywanie sakralizacji jedynie w kategoriach geografii religii (przestrzennych) jest zbyt wąskie i nie oddaje w pełni złożoności zjawiska. Sakralizacja ogniskuje na wybranej przestrzeni moc *sacrum* lub ustanawia związek ze sferą *sacrum*, nie czyniąc jednak miejsca stricte „świętym”.

W innych, mniej oczywistych z religijnych względów sytuacjach, sakralizacja wydaje się być silnie związana z terytorialnością, przejmowaniem kontroli nad przestrzenią, oznaczaniem przestrzeni uznawanej za własną, zarówno z sensie jednostkowym, jak i zbiorowym. Wyposażanie przestrzeni w widoczne znaki przynależności religijnej świadczy o wejściu w jej posiadanie, a nawet dominacji nad nią. W innej, skrajnie różnej sytuacji to samo działanie oznaczać może również objęcie przestrzeni w posiadanie nie oznaczające jednak hegemonii, ale opozycję wobec odmiennego religijnie sąsiedztwa.

Sakralizacja przestrzeni to proces (od)budowy Kosmosu, zaprowadzenia porządku w zdesakralizowanym świecie. Człowiek odtwarza, powtarza/naśladuje działania Stwórcy. Przybierać to może różnorodne formy, od ściśle formalnych, oficjalnych po prywatne, indywidualne, ludyczne. W przypadku terenów odległych od „kolebki religii” w sakralizacji przestrzeni chodzi również o podkreślenie siłą symboli religijnych związków z archetypami religijnymi, niedostępną na co dzień przestrzenią świętą.

Za przykład tego ostatniego można przytoczyć zakładanie w późnośredniowiecznej Europie założeń kalwaryjskich, będące w istocie odtwarzaniem wyobrażenia a nie wzorca materialnego Kalwarii (fot. 1). Niezależnie od wszystkiego działania te mają charakter nobilitujący, zarówno z punktu widzenia przestrzeni, jak i dokonujących tych aktów człowieka (Eliade, 1996: 51).

Przestrzenie puste sprzyjają dezorientacji przestrzennej, doświadczenie pustki staje się udziałem ludzi żyjących w środowisku nieustrukturyzowanym i nieczytelnym (Czyński, 2006: 183), pozbawionym granic czy porządkujących je materialnych punktów odniesienia. Poczuciu niepewności ma towarzyszyć poczucie wykorzenienia. Opisywana sytuacja może dotyczyć tak pustych przestrzeni przyrodniczych, jak i zdegradowanej lub źle zaprojektowanej, opresyjnej przestrzeni miejskiej. W tym kontekście wypełnianie świata symboliką religijną czy elementami akcentującymi obecność człowieka nawet w przestrzeni znajdującej się poza przestrzenią osadniczą wydaje się łączyć różne motywy: porządkowania i orientowania Kosmosu, tworzenia systemu bliskich i znanych znaczeń, terytorialności, aktu „wejścia w posiadanie”.

W przestrzeni publicznej, jak pisze Czyński (2010: 160), sakralizacja przestrzeni zaliczana jest do zachowań obronnych, jakie manifestują społeczności lub jednostki w reakcji na deficyt poczucia bezpieczeństwa, czyli brak poczucia ochrony i obrony przed uciążliwościami, zagrożeniami oraz patologiami życia społecznego („jak trwoga to do Boga”). Tym samym sakralizacja jest próbą nadania przestrzeni statusu miejsca bezpiecznego, chronionego rangą symboli i obrzędów religijnych. Tezę tę wspomniany autor wspiera ilustracjami ukazującymi różne jej formy w wydawałoby się zupełnie odmiennych kontekstach: wiejskim (krzyże przydrożne) czy wielkomiejskim (graffiti papieża Jana Pawła II na ścianie klaustrofobicznego, ciemnego przejścia w bloku). Posiłkując się z kolei przykładem kapliczki zlokalizowanej pośrodku zamkniętego „podwórza-studni”, w obskurnym, pełnym zagrożeń i patologii środowisku, Czyński (2006: 301) wskazuje na fakt konsekracji miejsca, jako ostatniej nadziei na powstrzymanie zagrożeń na granicy ulicy. Jednocześnie autor nadaje symbolom religijnym w przestrzeni miejskiej status wyrazu lub symbolu lokalnej wspólnoty.

W krajobrazie wiejskim w wielu regionach Śląska powszechnie praktykowanym zwyczajem stało się umieszczanie symboli religijnych (najczęściej w postaci przydrożnych kaplic, krzyży) w miejscach wyznaczających ramy codziennego życia mieszkańców: przy głównych drogach, ale również w otwartym krajobrazie wiejskim



Fot. 1. Kalwaria krzeszowska, w tle wieże kościoła klasztornego.

Photo 1. Calvary in Krzeszów, the towers of monastic church on the background.

(fot. 2-3), wśród pól, czasem w miejscach całkowicie zaskakujących, odizolowanych, gdzie trudno dziś dociec przyczyn ich specyficznej lokalizacji. Ponieważ życie mieszkańców wsi toczyło się w dużej mierze „pod gołym niebem” i uzależnione było od kaprysów przyrody tak wiele sakralnych, opiekuńczych symboli religijnych lokalizowano m.in. wśród pól, dróg, na mostach. Większe niż w mieście nasycenie przestrzeni publicznej i prywatnej symbolami religijnymi wynikało/względnie wynika z modelu religijności ludowej (tradycyjnej). Marianowski (1983: 246) za Piwowarskim charakteryzuje religijność tradycyjną sprzed 3 dekad m.in. jako „głębokie i emocjonalne przywiązanie do wiary ojców, (...), swoista moralność, w której akcentuje się bardziej gorliwość obrzędową i obyczajowość praktyczną niż ideały ewangeliczne, rytualizm przejawiający się w masowym uczestnictwie w praktykach religijnych, silną więź z parafią jako wspólnotą lokalną”, co może mieć wpływ na sakralizację przestrzeni, np. widoczny w krajobrazie kult świętych, opiekunów i protektorów od najróżniejszych nieszczęść (św. Florian, św. Jan Nepomucen), religijność ludową cechuje również sensualizm i praktycyzm/pragmatyzm, nąginający katolicyzm do warunków życia na wsi czy pracy na roli. Równocześnie Marianowski (1983) podkreśla zespolenie wartości i norm społeczeństwa świeckiego i religijnego na wsi, skutkującą sakralizacją zarówno zachowań religijnych, jak i świeckich.



Fot. 2-3. Kaplice i krzyże krajobrazie wiejskim: po lewej – na granicach wsi, po prawej – w otwartym krajobrazie.

Photo 2-3. Chapels and crosses in the rural landscape: on village borders (left), in open landscape (right).

Ważnym od najdawniejszych czasów³ miejscem umieszczania symboli religijnych było skrzyżowanie lub rozstaje dróg: miejsca takie traktowano jako poprzez swoją dwoistość/troistość jako szczególnie narażone na działanie sił demonicznych,

³ W Europie rozstajom dróg „magiczną” symbolikę przypisywali już Grecy, uznając je za miejsca szczególnie narażone na działanie sił nadprzyrodzonych, którym patronowała bogini Hekate. W wierzeniach ludów afro-amerykańskich, takich jak voodoo, skrzyżowania również należą do miejsc silnie nacechowanych magicznie: stanowią przestrzeń przenikania się rzeczywistości fizycznej i metafizycznej, furtkę prowadzącą do niematerialnego świata. Skrzyżowania mają i tutaj swoje bóstwa (Gede) oraz cały zestaw rytuałów magicznych o funkcjach ochronnych (Deren, 2000).

nadnaturalnych. Symbol religijny miał wyraźną funkcję ochronną, jednocześnie jednak zmuszał do refleksji nad dylematami religijnymi/moralnymi ludzkiego życia. Na rozstajach dróg w średniowiecznej Europie umieszczano krzyże mające strzec podróżnych przed działaniem niebezpiecznych sił. Czasami sakralizacja przestrzeni miała znaczenie czysto praktyczne. Wojtucki (1999: 32) wspomina, iż w XIX wieku w Kłodzku przy drodze do Złotego Stoku istniała kapliczka słupowa, stanowiąca (ustawiona w tym celu) miejsce ostatniej modlitwy skazańców drodze na miejsce kaźni na pobliskiej szubienicy. Umieszczenie trwałego symbolu religijnego na drodze nieszczęśliwych stwarzało zatem szansę na pojednanie z Bogiem przed śmiercią – człowiek, który przebywał poza zasięgiem świętej przestrzeni miał szansę wrócić do niej, w ostatniej chwili przed wkroczeniem do innej rzeczywistości.

Symbole religijne mogą przetrwać, pozostając w krajobrazie, w oderwaniu od swoich pierwotnych funkcji. Na Dolnym Śląsku dosyć powszechnym elementem są kamienne krzyże, stawiane między innymi na znak pokuty/zadośćuczynienia jako tzw. „krzyże pokutne”⁴. Niekiedy również znaczenie „uświęcające” przypisuje się kamiennym krzyżom szczytowym wmurowywanym np. wtórnie w mury lub ściany kościelne, mylnie interpretowane później jako pokutne. Po latach w skutek utraty wiarygodnego kontekstu historycznego „krzyż pozostaje tylko krzyżem”, rzadziej autentycznym pomnikiem średniowiecznego prawa. Niekiedy trudno znaleźć w źródłach historycznych, lokalnej pamięci czy w krajobrazie motywów/kontekstu sakralizacji – stąd symbole religijne w niektórych miejscach mogą zaskakiwać (fot. 4).

Życie człowieka w mieście w większym stopniu niż na wsi toczy się w zamkniętych wnętrzach niż w otwartej przestrzeni. Strefy *sacrum* i *profanum* mają tutaj wyraźniejsze granice. Kościoły, katedry, kaplice, cmentarze organizowały przestrzennie, poza nielicznymi wyjątkami (zob. Chylińska, Kosmala, 2012) życie religijne społeczności, oddzielając je wyraźną granicą od tego, co „nie-święte”. Nie oznacza to, iż formy i detale architektoniczne wraz z ich religijną symboliką nie oddziałują”. Obiekty religijne, państwowe (odzwierciedlające siłę władzy), edukacyjne (centra nauki, kultury i sztuki) i finansowe zgrupowane w centrum miast odzwierciedlały w miniaturze porządek i główne „filary” świata a „wieże starych kościołów [...] podkreślały wertykalny porządek symboliki przestrzeni (Bierwiaczonek, 2011: 89). W mieście, poza budowlami pełniącymi funkcje *stricte* religijne, trudniej znaleźć symbole religijne w np. detalu architektonicznym (fot. 5) zabudowy mieszkalnej, częściej są to motywy wpisujące się w uniwersalny dorobek kultury europejskiej. Głównymi enklawami *sacrum* w mieście, poza miejscami sprawowania kultu, są cmentarze.

⁴ W taki sposób można interpretować ich genezę jedynie wtedy, gdy źródła historyczne potwierdzają fakt zawarcia tzw. „umowy kompozycyjnej” – rodzaju ugody zawieranej formalnie przez zabójcę i stronę pokrzywdzoną (np. rodzinę ofiary) określającą wielkość i rodzaj zadośćuczynienia (zob.: Wojtucki, 2005).



Fot. 4. Kapliczka szafkowa z obrazkiem Matki Bożej na przydrożnym dębie w obrębie Wrocławia (ul. Rdestowa).

Forma uświęcenia nietypowa dla ofiar wypadków drogowych, w pobliżu nie znajdują się natomiast żadne zabudowania – choć MB uświęca nadal to miejsce, kontekst sakralizacji pozostaje nieznan.

Photo 4. Cabinet shrine with image of Our Lady on the roadside oak in Wrocław (Rdestowa St.).

Untypical sanctification form for victims of the car crashes, there are not any residential buildings in neighborhood of this place. Even Our Lady still consecrates it, a context of described process remains unknown.



Fot. 5. Figura Matki Bożej z Dzieciątkiem na narożniku kamienicy przy ul. Szewskiej we Wrocławiu.

Rzadki przykład występowania symbolu religijnego na budowli nie pełniącej religijnych funkcji. Czy jest to po prostu pewien ewenement czy też wyjątkowość tego typu obiektów jest potwierdzeniem postępującej desakralizacji (dechryścianizacji) przestrzeni miejskiej?

Fig. 5. Statue of Our Lady with Child located on the corner of old tenement house in the Szewska St., Wrocław.

Infrequent example of placement sacral symbol in the building with unreligious function. Is this an exception or so unique object is a confirmation of proceeding desakralization (dechryścianization) of urban space?

Wydaje się, iż w przestrzeni publicznej współczesnego miasta zachodnioeuropejskiego rzadko mamy do czynienia z nadawaniem przestrzeni nowych religijnych znaczeń. Religijne (mikro)symbole, figury, pomniki, nawet jeśli istnieją w przestrzeni miejskiej, odbierane są częściej jako składowa codzienności krajobrazu miasta, przez pryzmat innych wartości estetycznych, artystycznych, humanistycznych, itp. Paradoksalnie, takie wartości właśnie reprezentują liczne w krajobrazie polskich miast pomniki Jana Pawła II (zob. Ożóg, 2005). Chociaż niektórzy nadają im szersze, religijne znaczenie, świadczą li tylko o religijnym odrodzeniu Polaków, wyrażają także dumę ze wspólnoty pochodzenia, z dokonań papieża⁵.

Współcześnie dość powszechnym zjawiskiem, które można rozmaicie interpretować, było stawianie w całej Polsce krzyży „milenijnych” (fot. 6). Pretekstem narzucającym się było przejście z drugiego do trzeciego tysiąclecia – zdarzenie wyjątkowe w skali pokoleń, ale przede wszystkim ze względu na obciążenie, jakie ze sobą niesie data „milenijna”, przełomowa/przejścia. Takie okresy nacechowane są wzmożeniem aktywności religijnej, o czym donoszą materiały historyczne. Na przykład zbliżaniu się XX wieku towarzyszyło powstanie wielu religii i sekt millenarystycznych. Wyjątkowość roku 2000 mogła skłaniać do działań mających na celu potwierdzenie, zaakcentowanie przynależności człowieka, społeczności, kraju do Chrystusa. Analogiczne zjawisko zachodzi również w mniejszych (zamkniętych) przestrzeniach publicznych – znamiona terytorialności nosi chociażby powszechny zwyczaj umieszczania symboli religijnych w pomieszczeniach publicznych (np. krzyży w klasach szkolnych⁶).

Stawianie krzyży milenijnych można także interpretować w płaszczyźnie terytorialności – jako manifestację/przejaw dominacji religii wynikającej z jej rzeczywistej siły lub odwrotnie – jako zachowanie obronne wobec rosnącej laicyzacji przestrzeni publicznej. Jednak odarcie tego procesu z wymiaru duchowego powoduje zatrącenie/zagubienie istotnych znaczeń. Natomiast wyrazistym przykładem sakralizacji przestrzeni, gdzie pozareligijne wymiary są wyraźne zaakcentowane, jest postawienie potężnej figury Chrystusa Zbawiciela na rogatkach Świebodzina (fot. 7). Wielkość figury i rozmach inwestycji w porównaniu z otoczeniem wskazuje na istnienie także innych przesłanek kierujących budowniczymi, niż tylko dewocyjnych...

Jednakże, pomimo zauważalnej laicyzacji przestrzeni miejskiej zachowało się w niej nadal wiele przejawów sakralizacji: przykładem jest chociażby dosyć popularna, publicznie odrodzona po 1989 roku, praktyka poświęcenia kamieni węgielnych wmurowywanych w fundamenty szczególnie ważnych w życiu/dla życia społeczności budowli publicznych. Wydarzenie takie jest obecne, nawet w niechętnych chrześcijaństwu, mediach i także to stanowi potwierdzenie przeświadczenia, iż ten

⁵ Są pomnikami, upamiętnieniami a nie figurami świętego. Jednak, być może w kontekście bliskiej beatyfikacji Jana Pawła II będą podlegać znaczeniowej transformacji, „uświęceniu”, stając się obiektami kultu w tym samym stopniu co figury innych świętych.

⁶ Aczkolwiek opisywane działanie można powiązać również z przywracaniem w Polsce w przestrzeniach publicznych obecności i rangi symbolom religijnym po latach przymusowej komunistycznej laicyzacji państwa.



Fot. 6. Krzyż milenijny (10 m wysokości) górujący nad Dobromierzem.

Photo 6. Millenary cross (10 m high) tower over Dobromierz.



Fot. 7. Monumentalna figura Jezusa na obrzeżach Świebodzina (fot. K. Sojka).

Photo 7. Monumental statue of the Christ located on the periphery of Świebodzin (photo by K. Sojka).

bogaty w symbolikę religijną obrzęd może być traktowany jak rytuał magicznego zaklęcia, zabobon, folklor lub atrakcyjny, malowniczy dodatek rozpoczynane właśnie inwestycji.

Sakralizacja może być odpowiedzią na poczucie zagrożenia, braku bezpieczeństwa, które wynika chęci obrony, ochrony świata (swojego, świętego) przed siłami chaosu: demonem, złym duchem, wrogą siłą etc., lub zwykłym strachem przed nieznanym, przyszłością itp. (fot. 8). Krzyż na rogatkach, odpowiednie rytuały religijne, przecięcie wstęgi, uroczyste odsłonięcie/otwarcie mają być gwarantem, zabezpieczeniem przez tym, co może zagrażać. Obecność krzyży nad drzwiami pomieszczeń mieszkalnych (od wewnątrz) zapewnia pokój domowi, a zanikający już zwyczaj opisywania drzwi wejściowych literami C+M+B nawiązuje do wydarzeń Starego Testamentu, gdzie oznaczenie domów krwią baranka paschalnego miało chronić dom i jego mieszkańców od nieszczęścia/kary, jednocześnie identyfikując ich jako wyznawców prawdziwej/słusznej wiary. Oznaczenie C+M+B można tłumaczyć jako *Christus Multorum Benefactor* [*Chrystus dla wielu jest dobroczyńcą*] lub *Christus Mansionem Benedicat* [*Niech Chrystus błogosławi temu mieszkaniu*].

Interpretacja sakralizacji może też pójść w inną stronę. Można traktować ją jako formę zapewnienia sobie „bożej protekcji”: symbolika religijna i jej obecność w przestrzeni prywatnej i publicznej stanowi wówczas zabezpieczenie od złego, zapewnia pomyślność. Za pomocą magicznych zabiegów wystraszony, zagubiony, słaby i/ponieważ „niecywilizowany” człowiek stara się zmusić transcendencję do przychylności lub co najmniej do nie zwracania uwagi na niego. Do niedawna powszechny zwyczaj umieszczania obrazów świętych i/lub krzyży w domach czy mieszkaniach, dziś uznawany jest za charakterystyczny już tylko dla mieszkań osób

starszych, kultywujących tradycyjny, przywiązany do rytuałów model religijności – generalnie „nienowoczesnych”. W tym rozumieniu sakralizacja jest reliktywnym rytuałem, coraz mniej zrozumiałym, zanikającym, mającym wyłącznie religijny (lub magiczny) wymiar. Dzisiaj taką „sakralną aranżację” przestrzeni domowej coraz częściej można zobaczyć w skansenie (jako zrekonstruowane świadectwo dawnych zwyczajów (fot. 9), niż w „zwykłym” mieszkaniu. Ale przecież w tych samych miejscach pojawiają się „nowoczesne” odpowiedniki tamtych artefaktów: podkowa, jemioła, posążki Buddy, plakaty idoli (!) a sama struktura mieszkania przekształcona została zgodnie z wymogami feng shui.



Fot. 8. Wielki symbol krzyża na dachu, powstały poprzez wykorzystanie kolorystyki dachówek.

Photo 8. Large symbol of holy cross placed on the roof, created by colored roofing tiles.



Fot. 9. Zrekonstruowana izba mieszkalna wiejskiego gospodarstwa w skansenie w Puńsku – święte obrazy nad stołem (lewy górny róg).

Photo 9. Room of rural farm reconstructed in the open-air museum in Puńsk – sacred paintings above the table (top left corner).

W wielu regionach Polski niemal każde obejście posiada własny „gwarant ochrony” („bożej protekcji”) w postaci przydomowej kapliczki lub krzyża. Spotykane formy architektoniczne lub stylowe są różne: od samodzielnych kamiennych lub drewnianych krzyży lokowanych w granicach posesji, po wnęki ze świętymi obrazkami lub figurkami w ogrodzeniu obejścia (jako element konstrukcyjny lub dekoracyjny bramy) lub bezpośrednio w ścianach budowli mieszkalnej (fot. 10-12). Opisane działania wyraźnie wskazują, iż procesy sakralizacji nie muszą mieć odgórnego, instytucjonalnego wsparcia. Wynikają one również z inicjatywy poszczególnych osób, nie tylko w przestrzeni sąsiedzkiej (wieś, małe miasteczko), ale przede wszystkim prywatnej. Powszechność⁷ występowania takich (przy)domowych detali religijnych

⁷ Np. w przygranicznej gminie Głuchołazy w niektórych wsiach niemal każdy dom mieszkalny zaopatrzone jest w przydomowy krzyż lub posiada „religijną” wnękę w ścianach szczytowych budynków. Powszechność i powtarzalność takiego „uświęcania” przestrzeni prywatnej i publicznej jest charakterystyczna dla terenów wiejskich na Górnym Śląsku.

można wytłumaczyć utrwaleniem wielowiekową tradycją pewnego wzorca architektonicznego, ale i tradycyjnym modelem religijności.

Wszystkie te interpretacje nie mają znaczenia dla człowieka wierzącego. Wymieniane artefakty wypełniające świętą przestrzeń, religijnie nacechowana aranżacja przestrzeni, zachowania rytualne, mają wobec samych relacji z *sacrum* znaczenie drugorzędne.



Fot. 10-12. Formy „bożej protekcji” w otoczeniu domów mieszkalnych: po lewej – przydomowy krzyż, w środku – rodzaj przydomowej kapliczki, po prawej – święty obrazek umiejscowiony bezpośrednio w filarze bramy wjazdowej domostwa (stan zachowania nie ma tu żadnego znaczenia).

Photo 10-12. Patterns of ‘God’s protection’ in neighborhood of residential buildings: on the left – adjacent cross, in the middle – example of adjacent private chapel, on the right – holy picture located directly in a pillar of homestead gate (preservation state is not important on presented chapel image).

W tradycyjnym środowisku wiejskim *sacrum* wkraczało nie tylko w obręb obejścia, zapraszano je również do wnętrza domu. Sulima (2007) opisuje występujący w słowiańskim kręgu kulturowym zwyczaj „ofiary budowlanej” z wełny, zboża i pieniędzy, którą można rozważać jako swoiste zaproszenie Trójcy Świętej w obręb domu, a jednocześnie akt oddzielenia strefy sfery zewnętrznej od wewnętrznej, oswojonej i obcej. Autorka posługuje się określeniami „przestrzeni świętej – domowej w odróżnieniu od świeckiego chaosu na zewnątrz”. Bowiem osiedlenie się, zbudowanie domu jest niejako powtórzeniem aktu stworzenia, naśladowaniem działania Stwórcy, zaprowadzeniem porządku w chaosie – czyli kosmogonią, a więc konsekracją przestrzeni (Eliade, 1996). I chociaż popularne poświęcenie przestrzeni domowej nie wydaje się sakralizacją w znaczeniu odkrywania hierofanii to jednak zestaw rytuałów ma na celu raczej potwierdzenie/przypieczętowanie zaistniejącej już sakralizacji aniżeli ustanowienie nowej/specjalnej więzi ze sferą sakralną (za wyjątkiem egzorcyzmów).

W samym wnętrzu domu wyróżniano miejsca mniej lub bardziej „uświęcone”, z których jednym z ważniejszych było miejsce, w którym stał stół („święty kąt, pokucie na Mazowszu). Przy stole kontakt z *sacrum* uwidaczniał się najmocniej poprzez modlitwę poprzedzającą spożywanie posiłków, umieszczanie świętych obrazów na ścianach ponad stołem (Sulima, 2008) (fot. 13). Także czas, kiedy wszyscy członkowie rodziny gromadzili się w tym miejscu nabierał sakralnego charakteru (kolacja, obiad, święta, ważne/trudne momenty); niekwestionowanym przewodniczącym tym wydarzeniom był ojciec, mąż, głowa rodziny, zasiadający w miejscu eksponowanym, naczelnym – w każdym razie na stałe swoim. Nie tylko miejsce, ale również zebrana wspólnota i czas gromadzenia nabierały uświęconego charakteru. Wkroczenie do tej świętej przestrzeni i czasu przez osoby trzecie było limitowane i zależało od wielu okoliczności: stopnia pokrewieństwa / powinowactwa (rodzinnemu, codziennemu posiłkowi mogła towarzyszyć tylko najbliższa rodzina), czasu (uroczystość / świętowanie), ranga/waga wyjątkowych wydarzeń (szczęśliwe albo tragiczne wydarzenie)etc. Obcych przyjmowano przed progiem domu a sprawy oficjalne/urzędowe załatwiano w przedpokoju lub gościnnym czyli w domowej przestrzeni publicznej.



Fot. 13. Przykład, rzadko już spotykanego, świętego obrazu zawieszanego nad stołem kuchennym.

Photo 13. An example of sacred painting usually hang above the kitchen table, nowadays hard to occur.

Wobec tej skomplikowanej, chociaż przecież od wieków znanej i uznanej struktury świętej czasoprzestrzeni domowej jej przekształcenie a nawet zanikanie, obserwowane w ostatnim półwieczu też mają wielowymiarowy charakter. Najwyraźniejszym obserwowalnym objawem tego procesu jest przesunięcie środka ciężkości świętej przestrzeni ze „świętego kąta” (najczęściej w kuchni lub jadalni) w stronę obszaru z telewizorem, kanapą i niskim stolikiem. Rodzinne spożywanie posiłków przy wspólnym stole przestało być rytuałem a samo jedzenie zostało zredukowane do czynności czysto fizjologicznej, którą można odbyć wszędzie (w barze, w komunikacji miejskiej, na ulicy, przy biurku, przed telewizorem etc.). Gromadzenie się w przestrzeni wypoczynkowej między kanapą a telewizorem nie ma tego sakralnego wymiaru co wspólnotowe gromadzenie się wokół stołu. Chcąc – nie chcąc, przy stole koncentrowano się na sobie/wspólnocie a przed telewizorem na tym właśnie artefakcie (nawet jeśli ogląda się film o tematyce religijnej) – wtargnięcie odbiornika telewizyjnego do świętej przestrzeni domu/rodziny prowadzi do jej desakralizacji.

Ponadto dezintegracji uległ czas gromadzenia się oraz struktura rytuału. Teraz każdy sam wybiera porę zasiadania przed odbiornikiem (często są to godziny tzw. „prime time”), poświęca na tę czynność więcej czasu niż spożywaniu posiłków a całości

„przewodniczy” już nie głowa rodziny ale ten, kto dzierży pilota. Ponowoczesna struktura przestrzeni domowej bliższa jest chaosowi – w każdym razie dawna, uporządkowana święta czasoprzestrzeń uleg(ł)a entropii.

SAKRALIZACJA PRZESTRZENI W SYSTEMACH QUASI RELIGIJNYCH (POLITYCZNYCH)

Sakralizację można rozpatrywać w kategoriach manifestacji odmienności czy podkreślania wyjątkowości w sensie ofensywnym, agresywnym, jako przejaw zawłaszczania przestrzeni, zaznaczania dominacji. Jaskrawym przykładem zawłaszczenia symboliki religijnej było wykorzystanie symbolu swastyki (przekształconego, hinduistycznego symbolu religijnego) w Trzeciej Rzeszy (naznaczenie i zawłaszczenie przestrzeni materialnej i religijnej), w której naród oraz wszystko co z nim związane (również w aspekcie przestrzennym i krajobrazowym) nabrało quazi-religijnego czy wręcz mistycznego sensu. Wydarzenia państwowe, zjazdy partii czy wreszcie architektura publiczna lub reprezentująca potęgę państwa/ideologii naśladowały rytuały lub symbolikę religijną⁸ (nie tyle jednak chrześcijańską, co nawiązującą do religii/mitologii starogermańskich). W architekturze nazistowskiej posilkowanie się chrześcijańską estetyką doskonale widać na przykładzie nieistniejącej dziś „Weihehalle” (Hali Świątecznej) w Domu Niemieckiego Wychowania w Bayreuth (projekt Hansa Reißingera, 1934-1935), gdzie swastyka i monumentalna figura kobiety/matki stylizowanej na Madonnę stanowią niejako odpowiedniki chrześcijańskich symboli religijnych, a całość zachowuje charakter sakralny (zob. Dobesz, 1999). Podobne zabiegi stosowano np. w upamiętnieniach nazistowskich, które miały stanowić nowe *sacrum* ideologii nazistowskiej (m.in. nieistniejące mauzolea: na Górze św. Anny, w Tannenbergu [Szymbark] czy pozostające w ruinie w Wałbrzychu, fot. 14), chociaż te już bezpośrednio do symboliki chrześcijańskiej się nie odwoływały.

Komunizm, zwalczając religię oraz eliminując wszelkie przejawy religijności w sferze prywatnej i publicznej, w istocie zastępował symbole religii tradycyjnych parareligijnymi, komunistycznymi emblematami oraz tworzył, także na wzór, własne miejsca kultu. Bardzo szybko komunistyczna ideologia stworzyła swoje relikwie (np. Lenina w Związku Radzieckim/Rosji, Ho Chi Mingha w Wietnamie), święte księgi (Czerwona Książeczka Mao w Chinach) i miejsca kultu związane z rewolucją (np. Schody Potiomkinowskie w Odessie, mauzoleum Lenina przy Kremlu, mauzoleum Mao Zedonga na Placu Niebiańskiego Pokoju w Pekinie, nieistniejące już mauzoleum Georgi Dymitrowa w Sofii, Atatürka w Ankarze). Wykreowano masy męczenników „dla sprawy” i osób objętych kultem, które miały stanowić alternatywę wobec chrześcijańskich świętych. Bardzo szybko również obrazy wodzów rewolucji, często w religijnej estetyce, pojawiły się w przestrzeni publicznej w miejscu niedawnych symboli religijnych.

⁸ Leni Riefenstahl uwieczniła/wykreowała/wyreżyserowała „mistyczną” oprawę zjazdów partyjnych czy wydarzeń państwowych (zarówno w warstwie obrazu, jak i filmowanych zachowań).



Fot. 14. Ruiny mauzoleum bojowników ruchu narodowo-socjalistycznego w Wałbrzychu (projekt Roberta Tischlera, 1936-1938).

Surowa architektura i lokalizacja budowli stylizuje obiekt na (pogańską, germańską) świątynię, miejsce obcowania z tajemnym, narodowym *sacrum*.

Photo 14. Mausoleum ruins of the combatants of Nazi movement in Wałbrzych (project by Robert Tischler, 1936-1938).

Rough architecture and specific building location imitate the structure to German/pagan temple, a place designated for intercourse with secret, national *sacrum*.

Analogicznie również jak w przypadku wielkich religii komunizm tworzył swoją mitologię (np. Długi Marsz w Chinach) czy wręcz komunistyczną „hagiografię” (np. postać Wasilija Czapajewa). Przestrzeń podlegała sakralizacji na wiele sposobów: miejsca kultu występowały praktycznie wszędzie i podlegały hierarchizacji (ideologicznej, partyjnej), przy czym najważniejszym „centrum pielgrzymkowym” był grób Lenina na Kremlu. Generalnie ranga miejsca zależała od zajmowanego miejsca w systemie a spektrum „świętych miejsc” obejmowało groby działaczy, cmentarze (zwłaszcza wojenne), budynki i obiekty, upamiętnienia oraz czasowe miejsca kultu, na przykład te miejsca, w których odbywały się uroczystości komunistyczne. Wielkie święta gromadziły na wielkich placach wielkie tłumy, które uczestniczyły w odprawianiu wszędzie podobnych rytuałów (wystarczy przypomnieć sobie święto rewolucji październikowej czy obchody 1 maja itp.). Idolatria stanowiła część ideologii, czy raczej praktyki komunizmu. Sakralizacja przestrzeni i rytualizacja obchodów miała miejsce w skali makro, jak i mikro – obchody święta rewolucji październikowej w ramach apelu w szkole podstawowej w małej wsi też miały taki charakter, rytuały odprawiono wręcz z nabożeństwem, a wykorzystywanym symbolom (portrety, czerwona flaga) okazywano (przynajmniej teoretycznie) cześć i szacunek. Wielki system quasireligijny, jakim był/jest komunizm sakralizował przestrzeń na wielką skalę, w deklaracjach zaciekle walcząc z sakralizacją.

W tym kontekście najpowszechniejszym i najrozleglejszym przejawem sakralizacji przestrzeni w wymiarze politycznym jest wznoszenie pomników narodowych/

państwowych. Upamiętnienia bohaterów, wielkich postaci, poległych czy przełomowych wydarzeń (na przykład bitew, zwycięstw) wyznaczają zasięg świętej przestrzeni narodu – ojczyzny. Są jednocześnie „świętymi miejscami”, do których zmierzają w „pielgrzymkach” przedstawiciele i członkowie wspólnoty najczęściej przy okazji ważnych wydarzeń – świąt narodowych/państwowych w celu odprawiania przypisanych, odpowiednich rytuałów. Wznoszenie swoich pomników i obalenie lub przekształcanie obcych może być porównywane z podobnymi praktykami z okresu wczesnej chrystianizacji czy islamizacji – wszędzie poprzez stawianie własnych świętych znaków i podejmowanie odpowiednich praktyk przestrzeń była uświęcana, włączana w obręb Kosmosu, oswajana ale też przejmowana i przywłaszczana (por.: Kosmala, 2004). Zwłaszcza upamiętnienia tych, którzy oddali („poświęcili”) życie za ojczyznę mają w sobie szczególną moc, stanowią elementy scalające ojczyznę – świętą przestrzeń narodu.

SAKRALIZACJA A GROBY. UŚWIĘCENIE PRZESTRZENI PRZEZ KREW (OFIARĘ KRWI)

Chociaż źródłostów sakralizacji bardzo ściśle wiąże zjawisko z religią to w niektórych wypadkach znaczenie quazi-religijne nadawane jest przestrzeni, czy miejscom uświęconym „przez krew” (*blood-sanctified*). Krew odgrywa ważną rolę w wielu religiach, zarówno etnicznych (np. rytuały inicjacyjne), jak i uniwersalistycznych (krew jako ofiara, pokuta, oczyszczenie, itp.). Także dla nacjonalizmu i innych narodotwórczych koncepcji (mających parareligijny charakter) krew, jej przelewanie, ofiara z życia/krwi podczas wojny itp. stanowią „pożywkę” istotną dla ich trwania czy rozwoju. Krew bohaterów – jak męczenników – uświęca dzieło, sprawę, wspólnotę, naród⁹. Miejsca śmierci, zwłaszcza tragicznej, martyrologii, groby wyznaczają świętą przestrzeń (narodu).

Przypisywano krwi zwykle semantyczny dualizm: krew miała być jednocześnie niebezpieczna (a nawet demoniczna) lub uzdrawiająca, przynosi szczęście lub nieszczęście, stanowi znak pokuty lub zmazuje hańbę (Roux, 1994: 8). Przelanie krwi symbolizuje ofiarę, której doniosłość utrwalana jest nie tylko w rytuałach, ale również w stawianiu ołtarzy/ pomników/upamiętnień czy innego materialnego znaku kultu. Krew zatem może uświęcać przestrzeń (lub być narzędziem tegoż).

Krew przelana w słusznej sprawie usprawiedliwia i uświęca śmierć. Szczególnie w Polsce krew żołnierzy/powstańców poległych za często z góry przegraną sprawę (w okresie zaborów czy okupacji) składa się silnie na narodową tożsamość, jest częścią jego etosu. Krew bohaterów sakralizuje przestrzeń narodową, stąd tak silne przywiązanie do miejsc bitew, potyczek, martyrologii, zwłaszcza, jeśli u ich podłoża nie znajdowały się partykularne interesy, ale „być albo nie być” narodu (obrona

⁹ „Krew przelana jest święta, bo przelana w imię ochrony dobra wspólnego i porządku publicznego” (przytoczone z pamięci) – takie zdanie można było usłyszeć 02.05 2012 roku w audycji radiowej, w czasie której między innymi objaśniano genezę i znaczenie świąt: Flagi i Konstytucji 3. Maja.

Ojczyzny). Idea narodu traktowanego jako *sacrum* upowszechniła się w Polsce w okresie zaborów wraz z poezją narodowych wieszczów czy narodzinami idei me-sjanistycznych¹⁰. W dziewiętnastowiecznej filozofii polskiej wyraźnie akcentowano więź między religią, narodowością i absolutem (Goryńska-Bittner, 1997).

Wojna o groby to materialny przejaw sporu o przestrzeń (narodową, świętą). Groby zmarłych, poległych, zamęczonych nie tylko nadają przestrzeni sakralny charakter lecz również stanowią widomy znak przynależności – nasze groby w naszej ziemi. W tym kontekście, ukazywane przede wszystkim jako humanitarne i zgodne z międzynarodowymi porozumieniami, przenoszenie na jeden wyznaczony cmentarz ciał żołnierzy niemieckich pochowanych w grobach rozrzuconych¹¹ po całym Śląsku nabiera innego wymiaru, gdyż może być odbierane jako przejaw włączania/potwierdzania przynależności Śląska do polskiej przestrzeni narodowej. Nie udało się tego przeprowadzić na Śląsku Opolskim. Głosem Mniejszości Niemieckiej część mieszkańców wyraziła sprzeciw i zamierza(ła) nie dopuścić do ekshumacji argumentując, że żołnierze ci pochowani zostali u siebie/w ojczyźnie: na swoich cmentarzach, w rodzinnych miejscowościach i/lub groby te są otoczone stałą opieką żyjących...

Śmierć człowieka, zwłaszcza ta tragiczna, nawet dla człowieka deklarującego się jako niewierzący, nie jest zdarzeniem obojętnym – dla wierzących ma głęboki sens. Dramat przedwczesnej lub gwałtownej śmierci niejednokrotnie pozostawiał po sobie materialny ślad w krajobrazie; współcześnie chyba najbardziej jaskrawym przykładem silnej potrzeby zaznaczenia jednostkowego aktu „uświęcenia” miejsca śmierci (przelania/rozlania krwi) jest stawianie krzyży lub tablic pamiątkowych dla ofiar wypadków drogowych (fot. 15). W krajobrazie Polski nie dziwią krzyże przy ruchliwych drogach, choć nie dla wszystkich ich znaczenie wydaje się oczywiste. Chociaż z uwagi na intensyfikację zjawisk, rozwój transportu i związaną z nim liczbę śmiertelnych wypadków, sama intencja zjawiska (upamiętnienie, sakralizacja miejsca śmierci a poniekąd nadanie religijnego sensu niespodziewanej, niezrozumiałej śmierci) nie jest zjawiskiem ani współczesnym, ani wyjątkowym (fot. 16). Wypadek, śmierć kumuluje ponadto poczucie nicości, pustki, braku bezpieczeństwa, wprowadza chaos w przestrzeń – stąd uświęcenie poprzez postawienie krzyża jawi się jako próba przywrócenia porządku, „załatania wyrwy” w przestrzeni, poukładania na nowo świata. Nie wyklucza to i innych znaczeń – niejako „powierzchnych”: pamięć, przestroga, itp.

¹⁰ Trudno wskazać początek tego procesu. W pismach romantyków nadal występuje Polska wielonarodowa ale już na początku XX wieku, a zwłaszcza w okresie i po I wojnie światowej koncepcje nacjonalistyczne i krajobrazu narodowego wyraźnie dominują w teorii (pismach) i praktyce (polityce).

¹¹ Nie w sensie przypadkowości, bowiem żołnierze Ci pochowani byli głównie na lokalnych cmentarzach, często w rodzinnych miejscowościach.



Fot. 15. Krzyże przydrożne „powypadkowe”.

Przydrożne upamiętnienia ofiar wypadków współcześnie przybierają formę trwałych konstrukcji, projektów architektonicznych, „dzikiej” (pozaprawnej), co nie znaczy, że mniej autentycznej sakralizacji przestrzeni (o czym świadczą np. znicze).

Photo 15. Roadside crosses commemorated victims of the car crashes.

The roadside commemorations of the car crashes victims contemporary take the form of permanent constructions, architectonic projects, ‘wild’ – (illegal) but not less authentic – sacralization of the space (people take care of this place, putting grave candles etc.).



Fot. 16. Upamiętnienie tragicznie zmarłego (1867) leśniczego zlokalizowane w okolicach Grobli (w dolinie Młynówki, Pogórze Kaczawskie).

Photo 16. Commemoration of forester, who die tragically, located in the neighborhood of Grobla (in the Młynówka Valley, the Kaczawskie Foothills).

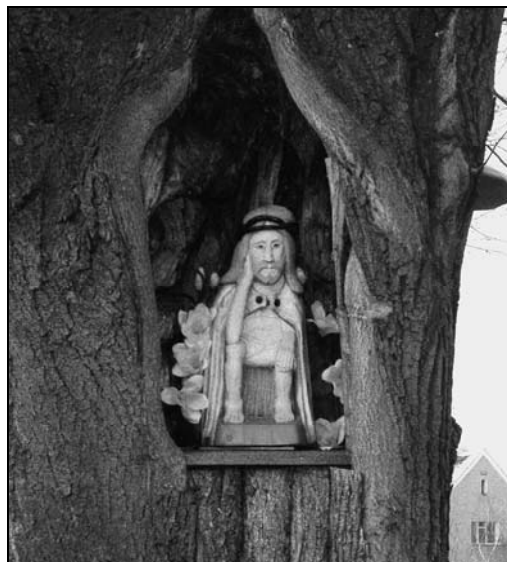
SAKRALIZACJA W ZDESAKRALIZOWANEJ PRZESTRZENI

Pomimo postępującej desakralizacji przestrzeni publicznej, jak i do pewnego stopnia prywatnej, symbole religijne nie utraciły swojej znaczeniowej rangi. Na co dzień często niezauważane, w stanach różnego rodzaju zagrożeń czy w sytuacjach konfliktowych (niekoniecznie związanych bezpośrednio z religią) integrują, łączą wokół wspólnej sprawy.

Współcześnie sakralizacja przestrzeni publicznej nie jest tak widoczna jak w przeszłości, choć z drugiej strony przyjmuje formy czasami spektakularne (przykład Nowego Licheńa czy Świątyni Opatrzności Bożej) czy wręcz przerysowane (monumentalna figura Jezusa w Świebodzinie). W tych wypadkach działania te mają zwykle szersze znaczenie wykraczające poza motywy „czystej” sakralizacji przestrzeni (choć, jak wcześniej zaznaczono, sakralizacja może odzwierciedlać również pozareligijne motywy).

Przejawem współczesnej sakralizacji jest swego rodzaju ludyczność symboliki religijnej, spotykana nie tylko na wsi – naiwna / uproszczona forma przedstawień symboliki religijnej wydaje się być zamierzonym powrotem (w formie, materiale/tworzywie, stylu) do wiary przodków, prostolinijnej, pozbawionej zbędnych upiększeń (fot. 17).

Miejsca uświęcone symbolami religijnymi są przedmiotem troski, jeśli nie codziennej, to przynajmniej w czasie celebrowania świąt religijnych. Zwyczaj dekorowania kwiatami, wstążkami, palenia zniczy nadal jest powszechny. Tam, gdzie społeczności lokalne są dobrze zintegrowane w ramach swojej wspólnoty konfesyjnej, mamy do czynienia z pozytywnie zakończonymi akcjami rewitalizacji przestrzeni sakralnej. Za przykład mogą posłużyć dwie odbudowy zrujnowanych obiektów sakralnych, nie pełniących na co dzień „religijnych funkcji użytkowych” – kaplicy p.w. św. Anny w okolicach Krzeszowa i kaplicy pod tym samym wyznaniem w pobliżu Chełmska Śląskiego. Obie zlokalizowane w oddaleniu od miejscowości uległy niemal całkowitej destrukcji, dziś znów mogą służyć wiernym. Nadal również silnie zakorzenioną wydaje się funkcja ochronna symboli religijnych, czego przykładem może być współczesna kaplica (imiennie adresująca wołanie o ochronę do Matki Bożej) przy osiedlu kontenerowym w miejscowości Święta Katarzyna pod Wrocławiem (fot. 18), szczególnie



Fot. 17. „Jezus Strapiony” w podwrocławskich Małkowicach.

Popularne przedstawienie postaci Chrystusa – współczesna, ruralistyczna forma w ciekawej lokalizacji (dziupła drzewa na terenie przykościelnym).

Photo 17. ‘The Pensive Christ’ in Małkowice near Wrocław.

Popular representation of the Christ – contemporary, rustic form in interesting placement (a hollow in a tree on a churchyard).



Fot. 18. Kaplica Matki Bożej na osiedlu kontenerowym w Świętej Katarzynie.

Photo 18. The chapel of Our Lady located next to the container housing estate in Święta Katarzyna.

mocno dotkniętej skutkami powodzi w 1997 roku. Mieszkańcy kontenerów to w dużej mierze ówcześni powodzianie.

Obecnie, gdy system opieki nad zabytkami wydaje się niewydolny, indywidualna lub społeczna troska o małą architekturę sakralną wydaje się być nieoceniona. Jednakże przyjmuje ona niekiedy dość specyficzne a nawet kontrowersyjne z konserwatorskiego punktu widzenia formy. Oceniając wygląd wielu przydomowych/przydrożnych kaplic, krzyży można dojść do wniosku, iż wykształciło się (zwłaszcza



Fot. 19-20. Osobliwe współczesne dekorowanie figur religijnych.

Photo 19-20. Peculiar modern decoration of religious statues.

na terenach wiejskich) coś na kształt współczesnej „quasiludyczności”. Na krzykliwe, jaskrawe kolory malowane kamienne lub drewniane figury świętych (fot. 19), przedziwne konstrukcje chroniące dewocjonalia, jak szklane gabloty, metalowe daszki, ozdabianie za pomocą sztucznych kwiatów (fot. 20) czy współczesnego oświetlenia w postaci świątecznych lampek, żarówek, jarzeniówek nadają niekiedy przestrzeni sakralnej jarmarcznego albo karnawałowego charakteru.

ZAKOŃCZENIE

Sakralizacja i laicyzacja to we współczesnym świecie – wbrew powszechnemu przekonaniu o odrębności lub linearności – procesy toczące się paralelnie, jeden drugiego nie wyklucza. Procesy desakralizacji, zeświecczenia przestrzeni, dotyczą tylko pewnej części globu, podczas gdy generalnie świat na przełomie tysiącleci przeżywa ożywienie religijne. Natomiast w środowisku europejskim procesy sakralizacji nie tyle zanikają, co ulegają transformacji – miejsce tych, które uznać można za religijne, zajmują ochoczo inne, w tym „świeckie”, stanowiące często bezładną mieszankę rytuałów państwowych, urzędowych, prywatnych, lokalnych i obcych oraz mniej lub bardziej przypadkowych, wyrwanych z kontekstów, rytuałów pochodzących z różnych religii, głównie niechrześcijańskich.

Jak widać również z przytoczonych w pracy przykładów nawet systemy totalitarne otwarcie i ideologicznie walczące z religią tworzyły ze swych „świeckich” rytuałów coś zgoła podobnego, wykorzystując nierzadko podobne/te same psychologiczne mechanizmy, kulturowe skojarzenia czy symbolikę.

Miejsce *sacrum* w krajobrazie wydaje się więc raczej wobec opisywanych przez autorów zjawisk niezagrożone, w zachodniej cywilizacji bardziej jednak w aspekcie obecności, niż przetrwania znanych z przeszłości form i kształtów.

LITERATURA

- Chylińska D, Kosmala G., 2012: Święta przestrzeń a przestrzeń świecka czyli o zmaganiach *sacrum* z turystyką i (po)nowoczesną codziennością (w druku).
- Bierwiaczonek K., 2011: Landmarki i miejsca święte. Społeczne znaczenia i role kościołów w miastach górnośląskich [w:] Miasto i *sacrum* (red.): M. Kowalewski, A.M. Królikowska, NOMOS, Kraków: 87-98.
- Czyński M., 2006: Architektura w przestrzeni ludzkich zachowań: wybrane zagadnienia bezpieczeństwa w środowisku zabudowanym, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Szczecińskiej, Szczecin.
- Czyński M., 2010: Architektura, stres i potrzeba bezpieczeństwa, *Przestrzeń i forma*, 10, 153-162.
- Dereń M., 2000: Bogowie haitańskiego Wudu: taniec nieba i ziemi, Wydawnictwo A, Kraków.
- Dobesz J., 1999: Wrocławska architektura spod znaku swastyki na tle budownictwa III Rzeszy, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław.
- Eliade M., 1996: *Sacrum i profanum*, Wyd. KR, Warszawa.
- Kosmala G., 2004: Pomniki wojenne w krajobrazie kulturowym województwa opolskiego – zróżnicowanie i konflikt (zarys problemu), *Studia Śląskie* LXIII: 249-264.
- Kowalewski M., Kowalewska D., 2011: Katedra jako stereotyp przestrzenny. Przypadek kościoła p.w. św. Jakuba w Szczecinie [w:] Miasto i *sacrum* (red.): M. Kowalewski, A.M. Królikowska, NOMOS, Kraków: 75-86.
- MacCannell D., 2002: Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej, Muza, Warszawa.
- Mariański J., 1983: Przemiana religijności ludowej w środowisku wiejskim [w:] Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana (red.): W. Piwowarski, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław: 241-280.
- Mariański J., 2010: Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności [w:] Religijność i duchowość – dawne i nowe formy (red.): M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Nomos, Kraków: 19-34.
- Mazurski K.R., 2009: Sakralizacja przestrzeni polskich gór [w:] Geografia historyczna a badania społeczno-gospodarcze (red.): J. Szczepankiewicz-Battek, PWSzZ im. Witelona w Legnicy, Legnica: 81-86.
- Ożóg K. S., 2005: Jan Paweł II w rzeźbie pomnikowej po 2005 roku. Próba diagnozy zjawiska [w:] Rzeźba Polska (red.): K. Chrudzimska-Uhera, B. Gutowski, Tom. XIII. Rzeźba w Polsce (1945-2008): 53-58.
- Roux J.P. 1994: *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Znak, Kraków.
- Sopher D.E., 1967: *Geography of religions*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

- Sulima M., 2007: Symboliczne przestrzenie domu, Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej, Architektura. Zeszyt 20: 81-91.
- Sulima M., 2008: Rola religii w kształtowaniu przestrzeni domu wiejskiego, Zeszyty Naukowe Politechniki Białostockiej, Architektura. Zeszyt 21: 81-91.
- Wojtucki D., 1999: Szubienice w województwie dolnośląskim, Wrocław.
- Wojtucki D., 2005: Zabójstwo i pojednanie – kamienne krzyże na Górnych Łużycach. Cz. 1. Powiat Zgorzelecki, Szkice Górnołużyckie, tom 10: 5-18.