

THEORY
OF ARCHITECTURE
TEORIA ARCHITEKTURY

ANNA AGATA KANTAREK

Prof. DSc PhD Eng. Arch

Krakow University of Technology

Faculty of Architecture

e-mail: anna.kantarek@pk.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2422-3797>

TRACES IN SPACE: SANCTITY

ŚLADY W PRZESTRZENI. ŚWIĘTOŚĆ

ABSTRACT

This paper discusses the relations between three-dimensional space and sanctity, where space is understood as a Euclidean, realistic base of the reality of our lives and the notion of sanctity refers to the Sanctity of God.

The main purpose of this article is to juxtapose two interpretations of the notion of the sanctity of space — the widespread understanding of it as referable to any defined value manifested in three-dimensional reality, and its understanding following Catholic doctrine.

Hence, to illustrate the first of these interpretations, reference is made to the work of Mircea Eliade, whose academic output is oriented towards the search for themes common to different religious cultures.

In this reference, the degree of sanctification of space and the presence in this space of the Lord Jesus in the Blessed Sacrament, of the human being who can be holy with the Holiness of God and the community of the Holy Church of Christ are presented.

This juxtaposition reveals fundamental differences in both the understanding of the concept and its scope of application.

Keywords: space, God, Jesus Christ, Sanctity

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł omawia relacje między przestrzenią trójwymiarową a świętością, gdzie przestrzeń rozumiana jest jako euklidesowa, realistyczna podstawa rzeczywistości naszego życia, a pojęcie świętości odnosi się do Świętości Boga.

Głównym celem niniejszego artykułu jest zestawienie dwóch interpretacji pojęcia świętości przestrzeni — powszechnego rozumienia jej jako odnoszącej się do dowolnej zdefiniowanej wartości przejawiającej się w trójwymiarowej rzeczywistości oraz rozumienia jej zgodnie z doktryną katolicką.

Stąd, dla zilustrowania pierwszej z tych interpretacji, odwołano się do prac Mircea Eliadego, którego dorobek naukowy zorientowany jest na poszukiwanie wątków wspólnych dla różnych kultur religijnych. W odniesieniu tym przedstawiono stopień uświęcenia przestrzeni i obecność w tej przestrzeni Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie, człowieka, który może być święty Świętością Boga oraz wspólnoty Świętego Kościoła Chrystusowego.

Zestawienie to ujawnia zasadnicze różnice zarówno w rozumieniu tego pojęcia, jak i w zakresie jego stosowania.

Słowa kluczowe: przestrzeń, Bóg, Jezus Chrystus, Świętość



1. INTRODUCTION

1.1. Aim and scope

The question that gave rise to the academic reflection presented concerns the commonly used division of space into the sacred and profane and whether it is appropriate concerning space understood as sacred in the light of Catholic doctrine.

It is not only about commonly used terms concerning an arbitrary value, but also about concepts that define spatial content in the global perspective of the encounter of cultures.

Answering the question concerning the relationship between physical space and sanctity is difficult, if only because it involves concepts from different scopes of existence. This is from which the significance of reflection on *space* and *sanctity* stems, both in a Catholic church and, more broadly, in the environment of our lives and in a global perspective. While the understanding of sanctity and sanctified space reaches for a deeper meaning of our faith, awareness of it among contemporary means of understanding space (in varying degrees of its materiality) and its role in our lives is low.

This paper presents an analysis of understanding three-dimensional, physical space devoted to the Trine God in the light of the differentiation of sacred and profane spaces as presented by Mircea Eliade.

In terms of scope, the paper covers a juxtaposition of the notion of sanctity as presented by M. Eliade and Catholic Church doctrine based on up-to-date source materials and definitions.

1.2. Methodology and literature review

1.2.1.

Methodologically, this study is based on a review of source materials and the literature, and focuses on comparing sources related to the concept of sanctity as presented by M. Eliade and according to Catholic Church doctrine, as well as on a graphical interpretation of the analysis results.

This brings us to methodological decisions:

- An analysis of juxtaposition was carried out with an awareness of the greater precision of the general level of discussion (M. Eliade and the archetypes) and the realities associated with Catholic doctrine,
- and was conducted at an ontological level.

1.2.2.

Underpinning the choice of M. Eliade's work as a source of academic thinking about the religious sphere, standing at the origin of the commonly accepted interpretation of the definition of space on the scale

of the sacred/profane, is the importance of showing the juxtaposition of the phenomenological approach and Catholic doctrine. It is, among other things, the focus on the search for the common features of many religious cultures that prevents M. Eliade from seeing the uniqueness of the Catholic religion.

This study is mainly based on the work of M. Eliade (Eliade, 1998; 1999) and the documents of the Catholic Church (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994), as well as dictionary definitions.

The literature on M. Eliade's thought is immense, yet studies that compare it with theology in Catholic teaching on the notion of sanctity are few.

Academic reflection on sanctity is rooted in the works of the German scholar of religion Rudolf Otto (1869–1937) — his work *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* from 1917 (Otto, 1993), and those of Dutch theologian Gerardus van der Leeuw (1890–1950), especially his 1933 work *Phänomenologie der Religion* (van der Leeuw, 1997). These works present a phenomenological approach, which is understandable when one acknowledges that the analysis of a concept should be based on experience both in relation to an individual and in a sociological perspective. M. Eliade's work is based on a similar analysis and, owing to his vast knowledge, experience and talent, it presents the concepts of the sacred and the profane not only in a phenomenological perspective that analyses individual historical phenomena, but also reaches the level of a question about the common features of the phenomena involved in this distinction, a question about the level of archetypes.

Another level of M. Eliade's reflections should be mentioned here – the morphology of sanctity. The manifestation of sanctity, or hierophanies, leads towards attempts to classify and reconstruct their meanings, which is the morphology of sanctity itself (PWN, 2024). The morphological level that refers to shape in three-dimensional space is understood more broadly according to the definition associated with the broader concept of urban morphology, that is, *the study of human settlements, their structure and the process of their formation and transformation* (Kropf, 2017, p. 9), which associates the form in Euclidean dimensions to the processes that generate it.

Notable positions that discuss M. Eliade's work in terms of the notion of sanctity include the works of Fr J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*¹ which empha-

¹ It is also a presentation delivered at an academic conference at the University of Warsaw in 2007 on M. Eliade – *Mircea Eliade (1907–1986) – Filozoficzna Wizja Świętości*.

sizes, among other things, Eliade's non-theistic approach to the notion of the sacred and a rejection of the incarnation (Sochoń, 2007, p. 200) and Fr M.Z. Stepulak *Współczesny człowiek wobec sacrum i profanum w refleksji teologicznej*, which notes the excessive vagueness of Eliade's notion of the sacred in relation to Catholic doctrine (Stepulak, 2020, p. 328).

In turn, Fr A. Bronk draws attention to the two dimensions of Eliade's view of the sacred — the objective and the subjective (in relation to the human being) (Bronk, 2007, p. 122).

1.2.3.

Equally important is the representation of the image of sacred space in the literature on both architecture and heritage conservation.

Sacred sites are defined as built or natural structures (*natural places*) that have spiritual or religious purposes and are related to a specific cultural dimension (*Sacred sites. International foundation*, 1990).

Similarly A. Zachariasz in an article on the sacred and gardens recalls the role of nature in the creation of sacred places (Zachariasz, 2013).

UNESCO as an organization does not provide a definition of sacred space, but on its library page, one can find a periodical in which we see a definition of sacred space: *The notion of sacred traditionally refers to a particular quality attributed to objects, sites or more abstract entities in a given society* (Vinson, 2003).

Similarly, on the ICOMOS website we find reference to sacred space in the publication material (Cummings, 1987) where the reference to sacredness is also extended to nature.

A different reference to the term *the sacred/the profane* is proposed by a popular music festival linking it to music and hence a reference more to time than space (Festival, 2003).

An important voice in the discussion on sacred places is the implementation of the UIA's work programme on spiritual places. The publication of the 3rd UIA International PR Conference *Spiritual Places* held in 2007 in Warsaw is an important summary of this (Kuryłowicz, 2007).

Another UIA (l'Union Internationale des Architectes) programme related to sacred space is recalled by W. Kosiński in his paper on the broadly understood references of sacred places of different cultures in relation to conflicts (Kosiński, 2011). This refers to the *Place of cult* programme initiated in 2010, and led by K. Kucza-Kuczyński.

A broad definition of sacred places as sacred architecture is also proposed by Thomas Barrie in

Spiritual path, sacred place: myth, ritual, and meaning in architecture:

I define sacred architecture as places built to symbolize the meanings and accommodate the rituals of the particular belief system of its time. In other words, it is limited to structures intended for communal religious uses. (Barrie, 1996, p. 1)

Barrie also identifies three dimensions of sacred architecture, and these are religious, composition of form and rituals and ceremonies (Barrie, 1996, p. 5)

An interesting view is presented by von Allmen, a Protestant pastor, who, with the awareness that the Lord Jesus is the source of holiness, proposes to replace thinking in terms of *the sacred/the profane* with the concepts of the haunted and what can be haunted, (*visité — visitable*) (Allmen von, 1977, p. 1430).

In turn, H. Wesołowska-Starzec (Wesołowska-Starzec, 2007) juxtaposes the requirements for sacred architecture according to Catholic doctrine (in post-conciliar terms) and according to the principles associated with postmodernism, concluding on the impossibility of a postmodern definition of the sacred in relation to architecture.

The understanding of sacred space in architecture is pointed out by C. Waś (Waś, 2002), emphasizing the relationship of the work of art and the dimension of the sacred. He also presents different understandings of the scope of the sacred in relation to both places and objects and the Church understood as a sacred congregation.

2. DEFINITION OF SPACE

We should start at formulating definitions.

Physical space is a three-dimensional capacity, a realistic base from which a human being begins to build their image of the world. Complemented by the dimension of time, it provides a realistic basis for life.

The vision of the form of the city as a physical, three-dimensional expanse is the basis for understanding many theories. It is based on a realist stance, i.e., one that assumes the existence of consciousness-independent, real entities and the possibility of their knowability. (Realizm: PWN Leksykon, 2000, p. 282). *In the most general sense, we can imagine a homogeneous, three-dimensional universe in which there is a fixed location of points relative to selected directions. These directions naturally denote the horizontal (X–Y plane) and the vertical (Z). In a space so rationalized, the initial (and only imagined) homogeneity is in fact different kinds of realities. It is, for example, a human being — a person*

whose reality is beyond the physical; there are also other forms of matter. Among them are also visible elements — topography, greenery and architecture. Air is reflexively treated as ‘absence’, although it is the same type of space as visible matter. The variety and richness of spatial forms, as well as time and the transformations of matter over time, are superimposed on such a basic model. The four-spatial ‘scene’ thus imagined is a living environment in the broadest sense of the word, and above all that of the lives of people and communities. This approach allows the city to be seen in a geometrized scheme that is both a survey and a morphology. The four-dimensional capacity can also contain and accommodate an infinite number of other, non-material dimensions that differ from one another (e.g., in the realm of meanings, emotions, use, description, history, etc.). In this universe, it is also possible to further define the whole, with a certainty of a sort of geometric precision in terms of location, distance and size (Kantarek, 2013, pp. 32, 33).

The distinction between place and space is presented according to the theory of Y.F. Tuan (Tuan, 1987). Tuan describes space as more abstract than place. Place is created from space through the built-up of values. Space remains an environment of motion and flow, where both relations of connection and place are concretized.

Thus, *place* is a space that is tamed by humans.

3. THE SACRED AND THE PROFANE BY MIRCEA ELIADE

Mircea Eliade is the author of widely recognized definitions of the sacred and the profane.

Eliade analyses the features of different religions and focuses on presenting their shared characteristics. His analysis of countless examples of religious systems, of different times, scope and reference to a supreme power (the creator, the mover of the world) focuses on finding the fundamental characteristics of both the religious individual and the cult itself, to reveal similar structures.

Eliade bases his discussion on an analysis of a religious person’s behaviour. A *Homo religiosus* lives in a *sacred Cosmos*, as opposed to the irreligious person, identified by Eliade with the members of modern societies, who lives in a *desacralized Cosmos* (Eliade, 1999, p. 12).

Eliade portrays the situation of the modern individual as an erosion of both concepts and customs. Eliade argues that even a non-believer today is locked into many, often unconscious practices and beliefs of a religious nature (Eliade, 1999, pp. 167n, 125).

It should be stated that Eliade focuses on describing cults of a religious nature, without referring to the ‘ideological faith’ so popular in contemporary contexts. Today, unfortunately, the impoverishment of concepts leads to defining any space dedicated to an arbitrarily recognized value as *the sacred* and the space beyond as *the profane* (*temple of art*, etc.)

In the light of the wide-ranging analyses and descriptions to which Eliade devoted his academic life, we focus here on references to physical, three-dimensional space, keeping in mind the broader context of time and the inner condition of the religious individual. His main distinction is that between *the sacred* and *the profane* space.

It is based on (Eliade, 1999, p. 23n) on acknowledging the space one lives in as our cosmos, in contrast to the remainder of space, which is seen as chaotic, alien (Ill. 1). However, our world of habitation is something more than a worldly perspective — it brings with it potential for the revelation of sanctity. *The sacred reveals absolute reality and at the same time makes orientation possible; hence it founds the world in the sense that it fixes the limits and establishes the order of the world* (Eliade, 1999, p. 23).

Sacred space is, as it were, another stage of distinction from inhabited space (Eliade, 1999, p. 29n) (Ill.1, 2). It is *the axis mundi*, the point of connection between the earth, the heavens and the underworld. It is not only a place of the opening, but also of the structuring of the entire temporal world.

Thus the main distinction into *the sacred* and *the profane* has at least two essential aspects.

Firstly, it defines *the sacred* as a sacred space that leads beyond the temporal world, treating it as such a concrete three-dimensional space (place?) that contacts another reality, which is outside of the physical space, a different, true reality. It is a centre that allows one to come into contact with the force that created the temporal world, a chance to be included in the one true reality (Eliade, 1998, p. 45).

Here, the centre is defined by typical forms that show a detachment from the earth (usually also understood as birthing, fertile) upwards towards the heavenly deities. Hence the motif of a mountain, pillar, tower, tree or opening in the vault of a building (here, for example, Egyptian or Greek hypetral temples).

It is only this contact with the Centre that makes order possible, that turns Chaos into Cosmos. It gives the religious person and the community of believers an awareness of the ordering of their temporal world.

The centre is associated with the uranic, celestial deities (Eliade, 1999, p. 99n), who are far away and

seemingly absent in everyday life. Yet, they are the ones who define the basic order of the world. Earthly deities present in the temporal reality, reside everywhere, including in *the profane* spaces.

Secondly, the establishment of the sacred space structures the entire physical and mental space (Ill. 3). Centres are linked to the establishment of a community seat. The establishment of settlements or homes involves customs of seeking and establishing the best space to live in and, although this largely involves profane space, these activities (i.e., the sacred contained in time) first establish the relationship between the centre and the rest of space. The following stages of structuring space are to find a place for one's family and to define the order of the house as a reflection of the sacred space.

Thus, we see that *the sacred* is not only a separate space, isolated from the vast *the profane*, but also a precise organization of the three-dimensional space and its contents.

It is also possible to understand *the sacred* in terms of separation, isolation from the temporal sphere both spatially or temporally and in the context of content in terms of transcendence.

This structuring character of *the sacred*, deepened over time (both in its development and in its multiple cyclicity), is also, as already mentioned, conditioned by the distinction between heavenly and earthly deities. It is mainly in relation to the heavenly deities that attention is drawn to the importance of symbolism. These are not only the aforementioned pillar, tower, mountain, tree or opening, but also many others. Earth, water and stone are of particular importance here as three-dimensional forms and are treated as hierophanies.

Nevertheless, there remains the question of how to interpret the division between *the sacred* and *the profane* space in the light of M. Eliade's thought (Ill. 4). This division can be understood as pertaining only to the space of the Cosmos (Ill. 4b) or as the entire imaginary space (Ill. 4a).

4. SANCTITY

Fundamental definitions concerning sanctity should be presented.

The basic definition of sanctity that Eliade presents is, following R. Otto, the juxtaposition of that which constitutes *the profane* and that which is revealed to us, and also as power and reality (Eliade, 1999, p. 6n).

For a Catholic, the definition of sanctity presents itself in relation to God. *Sanctity* is: *an attribute of God, who is the ontological sanctity and the source*

of all sanctity, especially of man, who achieves it by following Jesus Christ, realizing the theological virtues and respecting ethical and moral principles, is opposed to the secular, the ordinary (Nowy słownik teologii biblijnej, 2017, pp. 874, 875).

The Semitic word *Q-D-Š* ('sacred', 'holy') accentuates detachment, separation, which can also mean setting aside space for God's revelation (Słownik teologii biblijnej, 1994, p. 972).

The term *sacrum*: (...) means that which belongs to the sacred.² Only God is sacred and His sanctity alone can be bestowed on a human person³ or the Church (Kowalewski, 1960, p. 374).

Man is also brought into the sphere of sanctity; this is done by God Himself, who, as in the temple, dwells among believers through the Holy Spirit (Eph 2:19–22). The prerequisite for entering this sphere is faith and the second birth 'of water and the Spirit' (Jn 3:3–5), i.e., the washing of rebirth in the sacrament of Baptism (Titus 3:5). The community of saints is thus constituted: 'a royal priesthood, a saint nation' (1 Peter 2:9), that is, the community of the church whose members are called to follow God and Christ in their sanctity (1 Peter 1:15). Sanctity, according to the New Testament, is the natural state of Christians, hence Paul the Apostle addresses believers as saint people (Romans 1:7; 1 Corinthians 1:2). To the highest degree, sanctity will be achieved eschatologically, when Christians become like Christ (1 John 3:2–3) and are 'like the angels in heaven' (Mark 12:25; Matthew 22:30; Revelation 14:15–17), who as constantly close to God's sanctity, are saints (Revelation 14:10) (Nowy słownik teologii biblijnej, 2017, p. 876)

The word *profanum* or *profane*, on the other hand, can be understood as a juxtaposition of the words *pro* and *fanum*, i.e., *before the temple* or *before sanctity* (Słownik łacińsko-polski, 1984, pp. 207, 394).

SACRUM AND PROFANUM (...) *Profanum* (that which is located 'pro', namely in front of the 'fanum', i.e., consecrated place, church, monastery) signifies the secularity of the ® world, in which it claims autonomy from religion and the Church. This scheme is based on the belief that a certain sphere of the world can be explicitly reserved for the sacred, that people and things can be isolated in such a zone from

² *SACRUM AND PROFANUM*. *Sacrum* means that which belongs to the sacred (® sacred):® worship, persons and things distinguished by ® sacrifice, etc. (Rahner, 1987, p. 402)

³ *SACRED*, [...] *Biblical theology* clearly argues for the eventual nature of the sacred, pointing out that already in Old Testament revelation ® the sanctity of God is the power that shapes history and saves (Rahner, 1987, p. 458).

the rest of the world (...) so that only in this sphere would direct contact with God be possible. Christianity understands the world as the profane, that is, as a reality which, by God's decision, is in the process of achieving ever greater autonomy (and at the same time ever greater closeness to God in the process of ® of God's self-revelation, which has reached its ultimate and unsurpassed form in Jesus Christ). But Christianity does not regard itself as sacrum because, as a whole, it is not isolated from the world but was established in the world in order to achieve its fulfilment in the world. The Christian distance from and criticism of the situation of the world shaped by its desires is not based on the creation of some sacred sphere. (...) This pair of terms is therefore not suitable for expressing the way Christianity sees the world and how it interprets itself (Rahner, 1987, p. 402).

5. RESULTS

The fundamental difference between M. Eliade's view and the reality for a Catholic is that the Lord Jesus Christ came down to earth and dwelt among us and that he remained with us in the Blessed Sacrament. Thus, the world we live in, seen in terms of a three-dimensional space in time, also includes the Lord Jesus Christ, who is the only Sanctity and structuring possibility for the sanctification of the rest of space — both inanimate and animate matter and, in particular, the human person.

Thus, looking at physical space as a *three-dimensional capacity* shows us the degree of sanctification of the personal and non-personal environment (Ill. 5):

- Sanctity is the Holy God, Jesus Christ, Present in the Holiest Sacrament,
- The sacred space (*Sacrum*) can be a Holy man, sanctified by the power of the Sacraments and God's Grace, the Holy Community of the Church⁴ of Christ, the church (as a place and building), consecrated as a house of God on earth or a chapel as the temporary dwelling place of the Lord Jesus, as well as objects, relics or *sacramentalia*,⁵ which refer to both places and things

⁴ 751 The word 'Church' (Latin *ecclesia*, from the Greek *ek-ka-lein*, to 'call out of') means a convocation or an assembly. It defines a gathering of the people generally of a religious nature. (...) 752 In Christian usage: the word 'Church' designates the liturgical assembly, but also the local community or the whole universal community of believers. These three meanings are inseparable. 'The Church' is the People that God gathers in the whole world. (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, pp. 187, 188, par. 751, 752)

⁵ '1667 Holy Mother Church has instituted sacramentals. They are sacred signs which, with some similarity to the

and events. Their form includes, for example, the blessing of objects⁶ and

- P — Profane space.

A Catholic church as a building is therefore a unique place — a sacred space where God is present, and as a space consecrated for God's dwelling.

In all religions, the temple is a sacred place. There is a belief that this is where the deity resides. By coming there, people pay homage to a god, for which they may share in that god's grace and life. It is true that the god's actual residence is not on earth. But the temple identifies with it to a certain extent and through it a person enters into communion with the world of the gods. We encounter this fundamental symbolism frequently in the Old Testament, where the temple is a sign of God's presence among people. However, this is only about a temporary sign. It will be replaced in the New Testament by a sign of a different kind: The Body of Christ and His Church (Słownik teologii biblijnej, 1994, p. 963)

God decides whether sanctity is rooted in space. The logic of the continuity of three-dimensional space is not the rule here.

It is not the model of a single centre (the Temple in Jerusalem), but the Divine Presence of the Lord Jesus in many places around the world, is today's reality of sanctity in the world.

The Lord Jesus became man and remained in the world, hidden in the Blessed Sacrament, to save humanity. A person's sanctification is in part performed by their own effort. The perception of the sacred contained in physical space is an important element here.

6. CONCLUSIONS

6.1.

In the physical order, a person sees objects or events and can believe in their sanctification. In this order that person does not see the Saintly God directly or the sanctity of man or the Church of Christ. People also tend to shift the emphasis from the essence of Divine Sanctity to an impersonal physical space.

sacraments, signify effects, primarily spiritual, and achieve them through the prayer of the Church. They prepare people to receive the main effect of the sacraments and sanctify the various circumstances of life (Katechizm Kościoła Katolickiego, pp. 1994, 394, par. 1667: Second Vatican Council, Sacrosanctum Concilium, 60)

⁶ The discussion does not cover the dimension of time, where it is Holy Mass that is a sacred time, but also the times of liturgy, the giving of sacraments, the consecration of churches, and the blessing of places and objects, as well as prayer.

At the same time, the perception of physical space implies a tendency to measure sanctified places by aesthetic measures. The associated emotions can lead towards God, but they can also hold one focused on themselves — both by acceptance and rejection. Sanctity, although included in physical space, is largely hidden to people.

God chooses people and the Church for sanctity and for them He chooses places and events — associated with the presence of the Son of God in the Blessed Sacrament, and special places where He wants His Sanctity to be manifested. The faith of a person and a community of believers makes it possible to discover the Sanctity of God also through traces in physical space.

Thus, the goal is not sanctified space per se, but the focus on God's Sanctity through sanctified physical space.

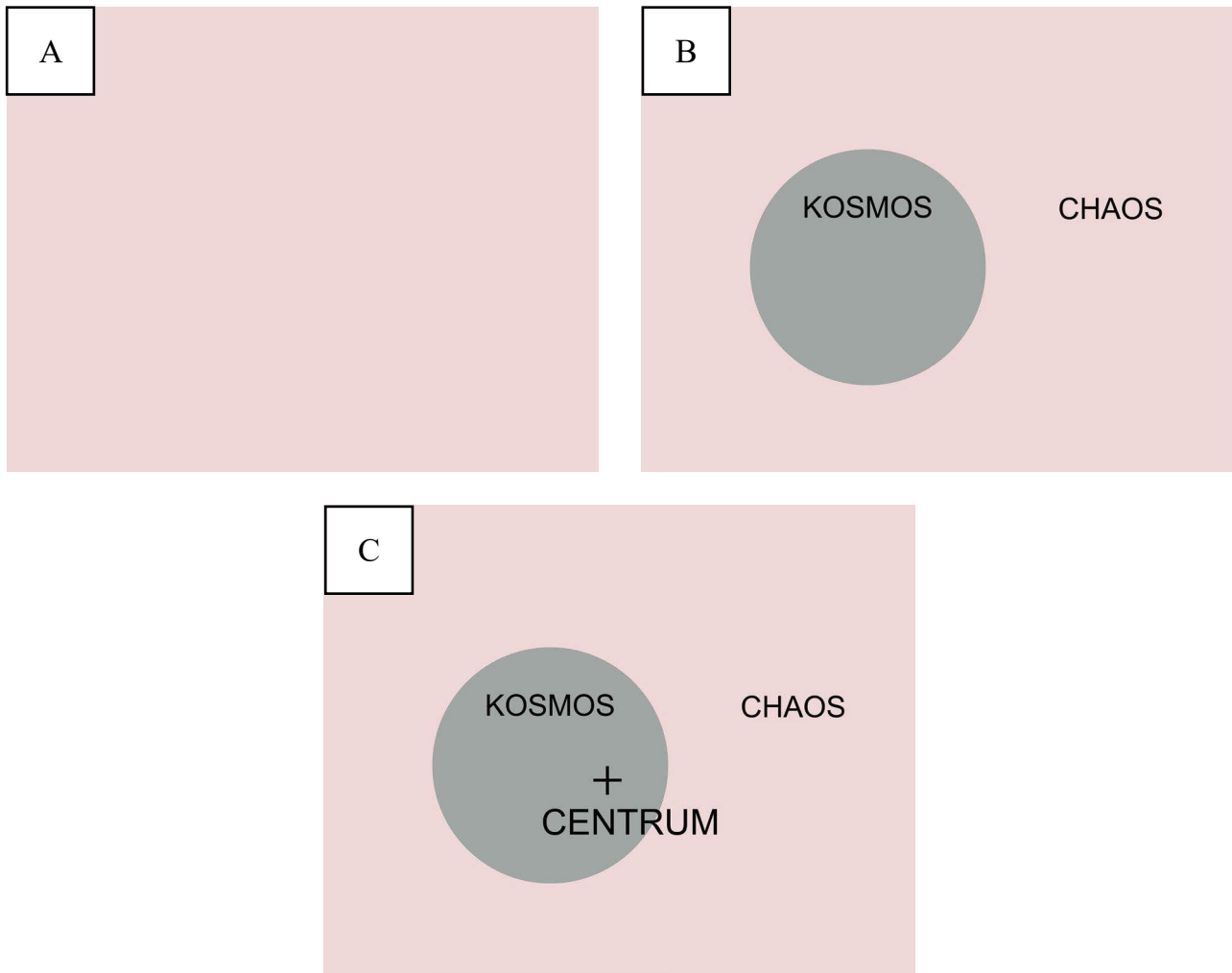
6.2.

On the margins of the main thread of the research presented here, it is worth reflecting on contemporary constructed space in the light of M. Eliade's reflections on the distinction between inhabited (our Cosmos) and residual (Chaos) space and the possibility of the manifestation of the sacred in the housing environment (Eliade, 1999, p. 23n, Eliade,

1991) (Ill.1, 2). The reflection here moves towards an analysis of existing dwelling places and formulates the question of what spaces, along the lines of the *axis mundi* defined by Eliade, are recognized today by resident's communities, both locally and as a result of the construction of spaces of a global character.

This is a separate and extensive research topic. For it concerns the contemporary reality of a world in which more and more people live in a world of cultural diversity. In Poland, the structure of parishes and the map of churches creates a clear ordering structure. The Islamic civilization maintains a similar ordering. Today, however, many cities no longer have this type of ordering. M. Eliade was referring to the dimension of faith; today, the ordering of space is more in relation to the different types of values considered most important. This is often the dimension of consumption, well-being, ecology, etc.

The idea that unites such different perspectives is certainly Ch. Alexander's sensitivity to life (Alexander, 2002). His idea of centres and his reflection on both hierarchies, connections and spatial scales (and more broadly fifteen properties of living spaces) gives a broad picture of the possibilities of spatial ordering — at the level of phenomenological categories.

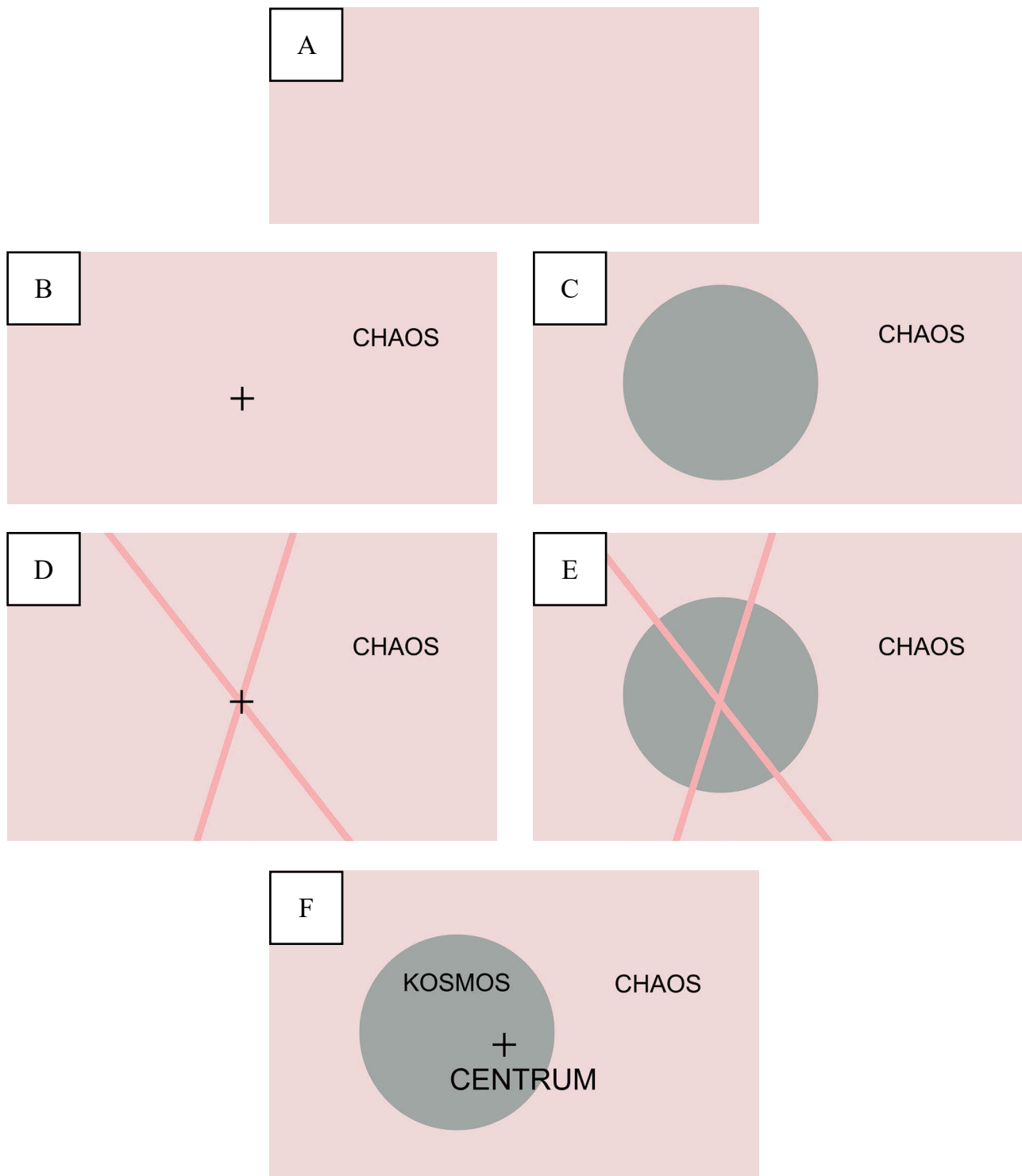


III. 1. Physical space as a three-dimensional capacity and the degree of its sanctification per M. Eliade (1990). Source: original work.

a — homogeneous space, b — Cosmos as ‘our world’, a tamed space and Chaos, i.e. undefined, alien space, c — Centre as a distinguished place giving meaning to the space of Cosmos

II. 1. Przestrzeń fizyczna jako trójwymiarowa pojemność i stopień jej uświęcenia, według M. Eliadego (1990). Źródło: opracowanie własne.

a — przestrzeń homogeniczna, b — Kosmos jako „nasz świat”, przestrzeń oswojona i Chaos, tj. niezdefiniowana, obca przestrzeń, c — Centrum jako wyróżnione miejsce nadające znaczenie przestrzeni Kosmosu.

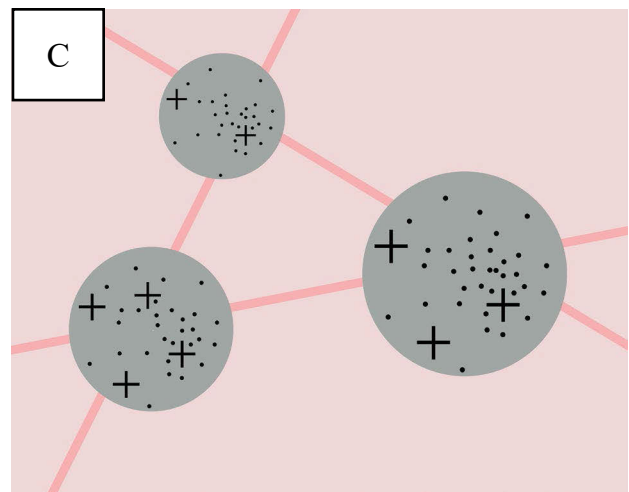
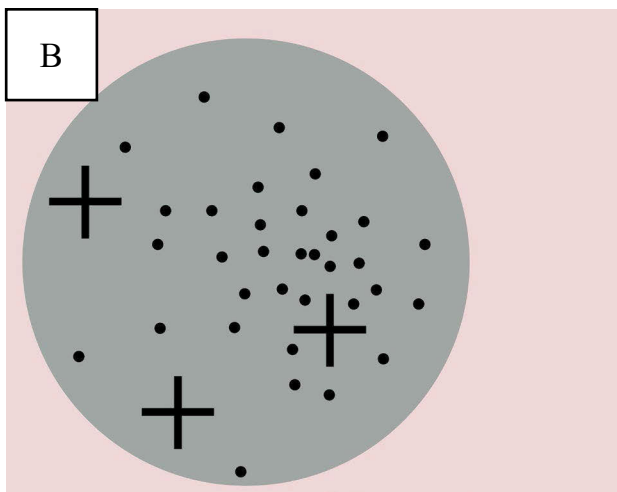
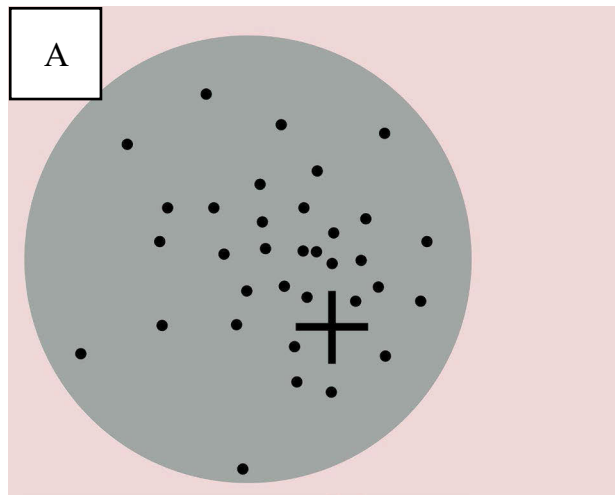


Ill. 2. The physical space created as a dwelling place as per M. Eliade (Eliade, 1999). Source: original work

a — homogeneous space, b, c — alternatives for the origins of the dwelling place (around the Centre as a sacred place, settlement as a sacred place), d — Centre as a sacred place and transit relations (with its intersection), e — possibility of linking the origins of the dwelling places to transit relations (with its intersection), f — Centre giving meaning to the dwelling space, in the face of surrounding Chaos

Il. 2. Fizyczna przestrzeń stworzona jako przestrzeń zamieszkania, według M. Eliadego (Eliade, 1999). Źródło: opracowanie własne.

a — przestrzeń homogeniczna, b, c — alternatywy dla pochodzenia miejsca zamieszkania (wokół Centrum jako miejsca świętego, osiedlenie jako miejsce święte), d — Centrum jako miejsce święte i relacje tranzytowe (i z ich skrzyżowaniem), e — możliwość powiązania genezy miejsc osiedlenia z relacjami tranzytowymi (i z ich skrzyżowaniem), f — Centrum nadające znaczenie przestrzeni zamieszkania wobec chaosu.

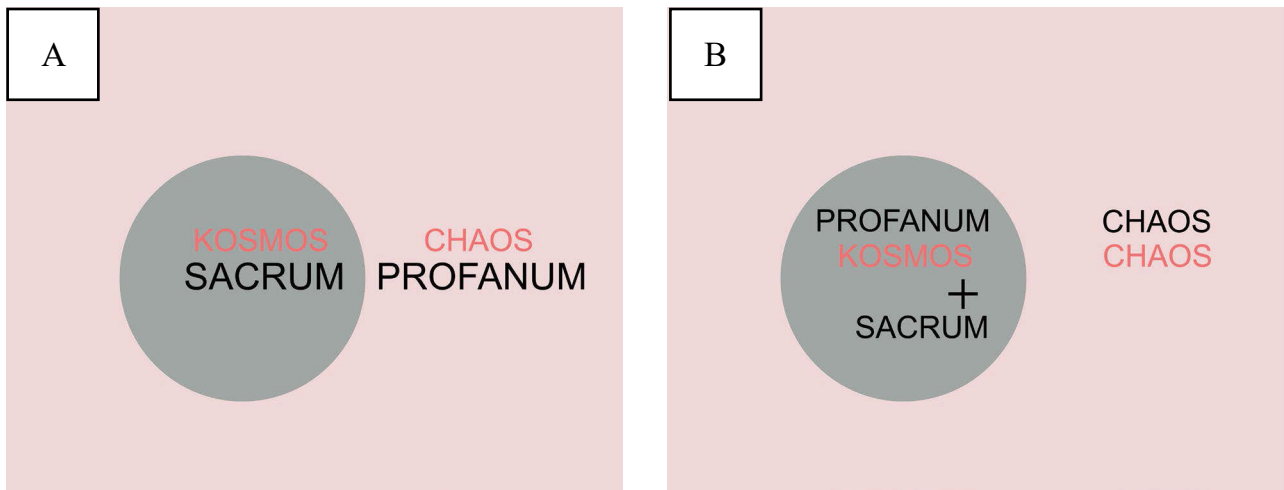


Ill. 3. Physical space as a three-dimensional capacity, its degree of sacredness and development of dwelling space, as per M. Eliade (1990). Source: original work.

a — dwelling space (Cosmos), sacred space (Centre) and houses as sacred spaces b — multiplication of sacred places (centres), c — network of dwelling places

Il. 3. Przestrzeń fizyczna jako trójwymiarowa pojemność, stopień jej uświęcenia oraz rozwój przestrzeni zamieszkania, według M. Eliadego (1990). Źródło: opracowanie własne.

a — przestrzeń zamieszkania (Kosmos), przestrzeń święta (Centrum) oraz domy jako przestrzenie święte, b — multiplikacja miejsc świętych (Centrów), c — sieć miejsc zamieszkania.

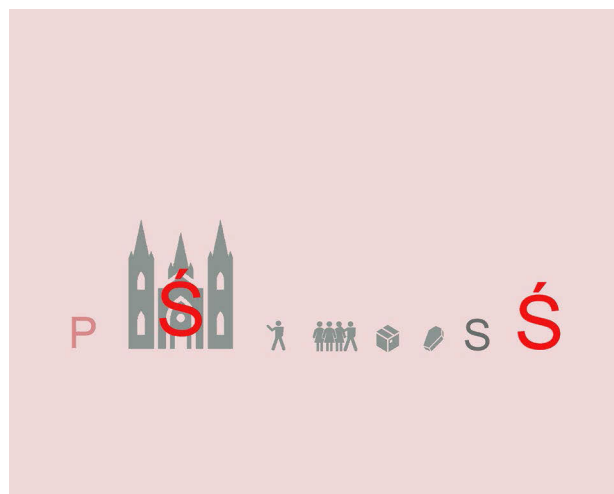


Ill. 4. Two alternative ways in which we can understand the sacred and the profane space, as per M. Eliade (1999). Source: original work.

a — Sacrum as Cosmos and The profane as Chaos, b — Cosmos divided into Sacrum and The profane, against Chaos

Il. 4. Dwa warianty zrozumienia przestrzeni świętej i świeckiej, według M. Eliadego (1999). Źródło: opracowanie własne.

a — Sacrum jak Kosmos i Profanum jako Chaos, b — Kosmos podzielony na Sacrum i Profanum, przeciw Chaosowi.



Ill. 5. Physical space as a three-dimensional capacity sanctified by the Presence of Jesus Christ. Source: original work.

Ś — the Lord, Sanctity is God, Jesus Christ, Present in the Holy Sacrament,

S — sanctified space (Sacrum): Holy person, sanctified by the power of the Sacraments and God's Grace, the Holy Community of Christ's Church, the church (as a place and building), consecrated as God's house on earth or a chapel, as a temporary place for the presence of the Lord Jesus, sacred space, in various ways related to God's Existence and the sanctification of man or the community of Christ's Church — relics, sacramentals, objects,

P — The profane space

Il. 5. Przestrzeń fizyczna jako trójwymiarowa pojemność uświęcona Obecnością Jezusa Chrystusa. Źródło: opracowanie własne.

Ś — Święty Bóg, Świętość jest Bogiem, Jezusem Chrystusem Obecny w Najświętszym Sakramencie,

S — Przestrzeń uświęcona (Sacrum), może nią być Święty człowiek, uświęcony mocą Sakramentów i Bożej Łaski, Święta Wspólnota Kościoła Chrystusowego, kościół (jako miejsce i budowla), konsekrowany jako dom Boga na ziemi lub kaplica, jako miejsce czasowego przebywania Pana Jezusa, a także przedmioty, relikwie czy sakramentalia,

P — przestrzeń Profanum.

1. WSTĘP

1.1. Cel i zakres pracy

Pytanie, które stało się początkiem refleksji naukowej, dotyczy powszechnie używanego rozróżnienia przestrzeni na *sacrum* i *profanum* oraz tego, czy jest ono właściwe w odniesieniu do przestrzeni rozumianej jako *święta* w świetle doktryny katolickiej.

Chodzi nie tylko o powszechnie stosowane tych określeń w relacji do dowolnie wybranej wartości, ale także o pojęcia definiujące zawartość przestrzenną w globalnej perspektywie spotkania kultur.

Odpowiedź na pytanie o relacje przestrzeni fizycznej i świętości jest trudna, już choćby z racji tego, że dotyczy pojęć z różnych zakresów bytowych. Stąd istotność refleksji nad *przestrzenią* i świętością, tak w świątyni katolickiej, jak i szerzej — w środowisku naszego życia i w perspektywie globalnej. Choć zrozumienie świętości i przestrzeni uświęconej sięga najgłębszego sensu naszej wiary, to jest jednocześnie słabo uświadomione wobec współczesnych sposobów rozumienia przestrzeni (w różnym stopniu jej realności) i jej roli w naszym życiu.

Celem refleksji jest analiza zrozumienia trójwymiarowej przestrzeni fizycznej poświęconej Bogu w Trójcy Jedynej wobec rozróżnienia przestrzeni *sacrum* i *profanum*, przedstawionej przez Mircea Eliadego.

Zakresem praca obejmuje zestawienie pojęcia świętości według Mircea Eliadego oraz według doktryny Kościoła katolickiego — w oparciu o aktualne materiały źródłowe i pojęcia definicyjne.

1.2. Metodologia pracy i przegląd literatury

1.2.1.

Metodologicznie praca, oparta na przeglądzie materiałów źródłowych i opracowań literaturowych, skoncentrowana jest na zestawieniu materiałów źródłowych związanych z pojęciem świętości według Mircea Eliadego i według doktryny Kościoła katolickiego, a także na graficznej interpretacji wyników analizy.

Ustalenia metodologiczne:

- analiza jest przeprowadzona ze świadomością uszczegółowienia poziomu ogólnego rozważań (Mircea Eliade i archetypów) i realiów związanych z doktryną katolicką,
- analiza prowadzona jest na poziomie ontologicznym.

1.2.2.

U podstaw wyboru dorobku Mircea Eliadego jako źródła naukowego myślenia o sferze religijnej, stojącego u początku powszechnie przyjętej interpretacji

określenia przestrzeni w skali *sacrum/profanum* leży istotność ukazania zestawienia podejścia fenomenologicznego oraz doktryny katolickiej. To m.in. koncentracja na poszukiwaniu cech wspólnych wielu kultur religijnych nie pozwala Mircea Eliademu na dostrzeżenie wyjątkowości religii katolickiej.

Przedstawiona praca opiera się w głównej mierze na pracach Mircea Eliadego (Eliade, 1998, 1999) oraz dokumentach Kościoła katolickiego (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994), w tym także na definicjach słownikowych.

Literatura związana z dorobkiem myśli Mircea Eliadego jest olbrzymia, jednak opracowania porównawcze z teologią w obrębie nauki katolickiej w zakresie pojęcia świętości — nieliczne.

Refleksję naukową dotyczącą świętości wywodzi się z dorobku niemieckiego religioznawcy Rudolfa Otto (1869–1937) — na podstawie dzieła *Świętość* z 1917 roku (Otto, 1993), a także holenderskiego teologa Gerardusa van der Leeuw (1890–1950) — w oparciu o pracę *Fenomenologia religii* z 1933 roku (van der Leeuw, 1997). Prace te prezentują podejście fenomenologiczne, co jest zrozumiałe, gdy uznaje się, że analiza pojęcia powinna opierać się na doświadczeniu tak w relacji jednostkowej, jak i w perspektywie socjologicznej. Dzieło Mircea Eliadego opiera się na podobnej analizie i dzięki ogromnej wiedzy, doświadczeniu i talentu autora przedstawia pojęcia *sacrum* i *profanum* nie tylko w fenomenologicznej perspektywie analizującej poszczególne zjawiska historyczne, ale osiąga także poziom pytania o cechy wspólne zjawisk związanych z tym rozróżnieniem — pytania o poziom archetypów.

Należy tu wspomnieć o kolejnym poziomie rozważań Mircea Eliadego — morfologii świętości. Objawianie się świętości, czyli hierofanie, prowadzi ku próbom klasyfikacji i rekonstruowania ich znaczeń, czyli właśnie morfologii świętości (*Encyklopedia PWN*, dostępne: 1.07.2024). Poziom morfologiczny nawiązujący do kształtu w przestrzeni trójwymiarowej jest rozumiany szerzej według definicji związanej z szerokim pojęciem morfologii urbanistycznej, czyli *badaniem powstawania osiedli ludzkich oraz procesu ich formowania i transformacji* (Kropf, 2017, s. 9), które wiąże formę w wymiarach euklidesowych z procesami, które ją generują.

Wśród pozycji omawiających dzieło Mircea Eliadego w zakresach związanych z pojęciem świętości warto zwrócić uwagę na pracę ks. J. Sochonia *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*⁷, akcentującą m.in. nieteistyczne

⁷ To także referat wygłoszony na konferencji naukowej na Uniwersytecie Warszawskim w 2007 roku poświęconej

podejście Eliadego do pojęcia *sacrum* i odrzucenie wcielenia (Sochoń, 2007, s. 200) oraz M. Z. Sepulaka *Współczesny człowiek wobec sacrum i profanum w refleksji teologicznej*, zwracającą uwagę na zbytnią ogólnikowość Eliadowskiego pojęcia *sacrum* w odniesieniu do doktryny katolickiej (Stepulak, 2020, s. 328). Z kolei A. Bronk zwraca uwagę na dwa wymiary widzenia *sacrum* przez Eliadego — przedmiotowy i podmiotowy (w odniesieniu do człowieka) (Bronk, 2007, s. 122).

1.2.3.

Równie istotne jest przedstawienie obrazu przestrzeni świętej w literaturze, związanej zarówno z architekturą, jak i ochroną dziedzictwa.

Miejsca święte (*sacred sites*) są określane jako struktury zbudowane lub naturalne (*natural places*), a mające cele związane z duchowym lub religijnym wymiarem i są odniesione do konkretnego wymiaru kulturowego (*Sacred sites. International foundation*, 1990).

Podobnie A. Zachariasz w artykule o *sacrum* i ogrodach przypomina o roli przyrody w kreowaniu miejsc świętych (Zachariasz, 2013).

UNESCO jako organizacja nie podaje definicji przestrzeni świętej, jednak na jej stronie bibliotecznej można znaleźć periodyk, w którym znajdujemy definicję przestrzeni świętej (*Sacred space*): *Pojęcie świętości tradycyjnie odnosi się do szczególnej jakości przypisywanej obiektom, miejscom lub bardziej abstrakcyjnym bytom w danym społeczeństwie* (Vinson, 2003).

Podobnie na stronach ICOMOSu znajdziemy odniesienie do przestrzeni świętej w materiałach publikacyjnych (Cummings, 1987), gdzie podobnie poszerza się odniesienie do świętości także w przyrodzie.

Inne odniesienie do określenia *sacrum/profanum* proponuje popularny festiwal muzyczny, łącząc je z muzyką i stąd — odniesieniem bardziej do czasu przestrzeni (Festival, 2003).

Ważnym głosem w dyskusji na temat miejsc świętych jest realizacja programu roboczego UIA (l'Union Internationale des Architectes) na temat miejsc duchowych. Istotnym podsumowaniem jest tu publikacja z III Międzynarodowej Konferencji PR UIA Miejsca duchowe, która odbyła się w 2007 roku w Warszawie (Kuryłowicz, 2007).

O innym programie UIA związanym z przestrzenią świętą przypomina W. Kosiński w swoim artykule poświęconym szeroko pojętym odniesieniom

miejsc świętych różnych kultur w relacji do konfliktów (Kosiński, 2011). Chodzi o kierowany przez K. Kuczę-Kuczyńskiego program *Place of cult* zainicjowany w 2010 roku.

Szeroką definicję miejsc świętych jako architektury sakralnej proponuje także Thomas Barrie w *Spiritual path, sacred place: myth, ritual, and meaning in architecture*:

Definiuję architekturę sakralną jako miejsca zbudowane w celu symbolizowania znaczeń i dostosowania do rytuałów określonego systemu wierzeń swoich czasów. Innymi słowy, ogranicza się to do struktur przeznaczonych do wspólnego użytku religijnego (Barrie, 1996, s. 1).

Barrie określa też 3 wymiary architektury sakralnej: religijny, kompozycji formy oraz rytuałów i ceremonii (Barrie, 1996, s. 5).

Ciekawy pogląd prezentuje von Allmen, pastor protestancki, który przy świadomości tego, że to Pan Jezus jest źródłem świętości, proponuje, aby zastąpić myślenie w kategoriach *sacrum/profanum* pojęciami *nawiedzone i tym, co może być nawiedzone, (visité — visitable)* (von Allmen, 1977, s. 1430).

Z kolei H. Wesołowska-Starzec (2007) zestawia wymagania wobec architektury sakralnej według doktryny katolickiej (w ujęciu posoborowym) i według zasad związanych z postmodernizmem, konkludując niemożność postmodernistycznego zdefiniowania *sacrum* w odniesieniu do architektury.

Na rozumienie przestrzeni świętej w architekturze zwraca uwagę C. Wąs (2002), akcentując relacje dzieła sztuki i wymiaru świętości. Przedstawia także różne zrozumienie zakresu świętości w odniesieniu zarówno do miejsc oraz przedmiotów, jak i do Kościoła rozumianego jako święte zgromadzenie.

2. DEFINIOWANIE PRZESTRZENI

Przestrzeń fizyczna to *trójwymiarowa pojemność*, realistyczna baza, od której rozpoczyna się budowanie obrazu świata przez człowieka. Uzupełniona wymiarem czasu stanowi realistyczną podstawę życia.

Wizja formy miasta jako fizycznej, trójwymiarowej rozciągłości jest bazą dla rozumienia wielu teorii. Opiera się na postawie realistycznej, czyli takiej, która zakłada istnienie niezależnych od świadomości realnych bytów i możliwość ich poznawalności (Leksykon PWN, 2000, s. 282, realizm). *W najbardziej ogólnym sensie możemy sobie wyobrazić jednorodne, trójwymiarowe uniwersum, w którym istnieje stała lokalizacja punktów względem wybranych kierunków. Kierunki te określane naturalnie oznaczają poziom (płaszczyzna X–Y) i pion (Z). W przestrzeni tak*

Mircea Eliademu — *Mircea Eliade (1907 – 1986) — Filozoficzna Wizja Świętości*.

zracjonalizowanej początkowa (i tylko wyobrażona) jednorodność to w gruncie rzeczy różnego rodzaju realności. Jest nią np. człowiek — osoba, której realność jest ponad fizyczna; są także inne formy materii. Wśród nich także elementy widoczne — topografia, zieleń i architektura. Powietrze traktowane jest odruchowo jako „brak”, choć stanowi tego samego typu przestrzeń, co materia widzialna. Na tak określony podstawowy model nakładają się różnorodność i bogactwo form przestrzennych, a także czas i transformacje materii w czasie. Tak wyobrażona czteroprzestrzenna „scena” jest środowiskiem życia w najszerszym tego słowa pojęciu, a przede wszystkim życia człowieka i społeczności. Podejście to pozwala ujrzeć miasto w zgeometryzowanym schemacie, który ma charakter inwentaryzacyjny i morfologiczny. Czterowymiarowa pojemność ma też zdolność zawierania i przyjmowania nieskończonej ilości innych, pozamaterialnych wymiarów, różniących się między sobą (np. w sferze znaczeń, emocji, użytkowania, opisu, historii itd.). W tak określonym uniwersum możliwe jest także dalsze określanie całości, z gwarancją pewnej geometrycznej precyzji, jeśli chodzi o lokalizację, odległość i wielkość (Kantarek, 2013, s. 32, 33).

Rozróżnienie miejsca i przestrzeni ukazane jest według teorii Y. F. Tuana (Tuan, 1987), który określa przestrzeń jako bardziej abstrakcyjną niż miejsce. Miejsce tworzy się z przestrzeni poprzez nawarstwianie się wartości. Przestrzeń pozostaje środowiskiem ruchu i przepływu, gdzie konkretyzują się zarówno relacje powiązań, jak i miejsca.

Jest więc *miejsce* przestrzenią oswojoną przez człowieka.

3. SACRUM I PROFANUM WEDŁUG MIRCEA ELIADEGO

Autorem szeroko przyjętych definicji *sacrum* i *profanum* jest Mircea Eliade. Badacz ten, analizując cechy różnych religii, skupia się na przedstawieniu ich cech wspólnych. Analiza niezliczonych przykładów systemów religijnych, o różnym czasie, zasięgu i odniesieniu do siły najwyższej (stworzyciela, poruszyciela świata) skupia się na odnalezieniu podstawowych cech zarówno człowieka religijnego, jak i samego kultu, w celu ukazania struktur podobnych.

Eliade prowadzi swe rozważania w oparciu o analizę zachowania człowieka religijnego. *Homo religiosus* żyje w *uświęconym Kosmosie* w odróżnieniu od człowieka areligijnego, utożsamianego przez Eliadego z człowiekiem społeczeństw nowożytnych w *zdesakralizowanym Kosmosie* (Eliade, 1999, s. 12).

Sytuację człowieka współczesnego ukazuje autor jako erozję zarówno pojęć, jak i obyczajów. Eliade dowodzi, że nawet człowiek niewierzący jest dziś zamknięty w wielu, często nieuświadomionych, praktykach i przekonaniach natury religijnej (Eliade, 1999, s. 167n, 125).

Należy stwierdzić, że Eliade skupia się na opisie kultów o charakterze religijnym, nie odnosząc się do *wiary ideologicznej*, tak popularnej we współczesnych kontekstach. Dziś niestety zubożenie pojęć prowadzi do określenia każdej przestrzeni dedykowanej dowolnie uznanej wartości jako *sacrum* i przestrzeni poza nią jako *profanum* (*świątynia sztuki*, itp.).

Wobec szeroko prowadzonych analiz i opisów, którym Eliade poświęcił swoje życie naukowe, skupiamy się tutaj na odniesieniach do przestrzeni fizycznej, trójwymiarowej, pamiętając o szerszym kontekście czasu i wewnętrznej kondycji człowieka religijnego. Podstawowym rozróżnieniem, które wprowadza jest podział na przestrzeń *sacrum* i *profanum*.

Polega ono (Eliade, 1999, s. 23n) na uznaniu przestrzeni, w której się mieszka jako naszego kosmosu w odróżnieniu od pozostałej przestrzeni jako chaotycznej, obcej (II.1). Jednak nasz świat zamieszkania to coś więcej niż spojrzenie doczesne — niesie on ze sobą możliwość objawienia się świętości. *Świętość objawia rzeczywistość absolutną, zatem umożliwia orientację: świętość ustanawia więc świat w ten sposób, że ustanawia granice i porządek świata* (Eliade, 1999, s. 23; Eliade, 1991).

Przestrzeń święta jest jakby kolejnym etapem wyróżnienia z przestrzeni zamieszkałej (Eliade, 1999, s. 29n) (II. 1, 2). To *axis mundi*, miejsce powiązania ziemi, nieba i świata podziemnego. To nie tylko miejsce otwarcia, ale i porządkowania całego świata doczesnego.

Stąd rozróżnienie na przestrzeń *sacrum* i *profanum* ma co najmniej dwa istotne aspekty:

Po pierwsze — określa *sacrum* jako przestrzeń świętą, prowadzącą poza świat doczesny, traktując ją jako taką konkretną przestrzeń trójwymiarową (miejsce?), która kontaktuje się z inną, poza fizyczną przestrzenią innej, prawdziwej rzeczywistości. To centrum, które daje szansę na kontakt z siłą, która stworzyła świat doczesny, szansę włączenia się w tę jedyną, prawdziwą rzeczywistość (Eliade, 1998, s. 45).

Centrum jest tu określane przez typowe formy ukazujące oderwanie od ziemi (zwykle rozumianej też jako rodzącej, płodnej) ku górze, ku bóstwom niebiańskim. Stąd motyw góry, słupa, wieży, drzewa czy otworu w sklepieniu budowli (tu np. egipskie czy greckie świątynie hypetralne).

Dopiero taki kontakt z Centrum umożliwia uporządkowanie, zamienia Chaos w Kosmos. Daje człowiekowi wierzącemu i wspólnocie ludzi wierzących świadomość uporządkowania ich świata doczesnego.

Centrum związane jest z bóstwami uranicznymi, niebiańskimi (Eliade, 1999, s. 99n), które na co dzień są daleko i jakby nieobecne, jednak to one właśnie konstituują podstawowy porządek świata. Bóstwa ziemskie, obecne w doczesności, zamieszkują wszędzie, także w przestrzeni *profanum*.

Po drugie — ustanowienie przestrzeni *sacrum* strukturyzuje całą przestrzeń fizyczną i mentalną (II. 3). Centra związane są z ustanowieniem siedziby wspólnoty. Zakładanie osad czy domostw wiąże się ze zwyczajami poszukiwania i ustanawiania najlepszej przestrzeni do życia i choć w dużej mierze dotyczy to przestrzeni *profanum*, to czynności te (czyli *sacrum* zawarte w czasie) ustanawiają najpierw relacje centrum do pozostałej przestrzeni. Kolejne etapy porządkowania przestrzeni to poszukiwanie miejsca dla rodziny i określenia porządku domu jako odzwierciedlenia przestrzeni *sacrum*.

Widzimy więc, że *sacrum* to nie tylko przestrzeń wydzielona, wyizolowana z rozległej *profanum*, ale i precyzyjna organizacja przestrzeni trójwymiarowej oraz jej zawartości.

Można też rozumieć *sacrum* w kontekście wydzielenia, izolacji od sfery doczesnej, zarówno w zakresie przestrzennym czy czasowym, jak i kontekście zawartości w kategoriach transcendencji.

Ten strukturalizujący charakter przestrzeni *sacrum* pogłębiany w czasie (zarówno w jego rozwoju, jak i wielorakiej cykliczności) jest też, jak już wspomniano, uwarunkowany rozróżnieniem bóstw na niebiańskie i ziemskie. To głównie w odniesieniu do bóstw niebiańskich zwraca się uwagę na znaczenie symboliki. To nie tylko, wspomniane już wcześniej, słupek, wieża, góra, drzewo czy otwór, ale i wiele innych. Szczególne znaczenie mają tu ziemia, woda i kamień — jako trójwymiarowe formy i traktowane jako hierofanie.

Pozostaje pytanie — jak interpretować podział na przestrzeń *sacrum* i *profanum* w świetle myśli Mircea Eliadego? (II.4). Podział ten można rozumieć jako dotyczący tylko przestrzeni Kosmosu (II. 4b) lub jako całej przestrzeni wyobrażonej (II. 4a).

4. ŚWIĘTOŚĆ

Podstawowym określeniem świętości, jakie przedstawia Eliade jest, za Rudolfem Otto, przeciwstawienie temu, co stanowi *profanum*, a także tego, co nam się objawia, i dalej jako siłę oraz rzeczywistość (Eliade, 1999, s. 6n).

Dla katolika określenie świętości przedstawia się w relacji do Boga. *Świętość to: Atrybut Boga, będącego ontologiczną świętością i źródłem każdej świętości, zwłaszcza człowieka, który osiąga ją przez naśladowanie Jezusa Chrystusa, realizację cnót teologicznych oraz przestrzeganie zasad etyczno-moralnych, jest przeciwstawna temu, co świeckie, zwykle (Nowy słownik teologii biblijnej, 2017, s. 874, 875).*

Semickie słowo *qodeš* (rzecz święta, świętość) akcentuje oderwanie, odcięcie, co oznaczać też może wyłączenie przestrzeni dla objawienia się Boga (Słownik teologii biblijnej, 1994, s. 972).

Określenie *sacrum*: ... oznacza to, co należy do tego, co święte ...⁸. Święty jest tylko Bóg i Jego tylko świętością może być obdarzona osoba człowieka⁹ lub Kościół (Kowalewski, 1960, s. 374).

W sferę świętości wprowadzany jest także człowiek, dokonuje tego sam Bóg, który — podobnie jak w świątyni — zamieszkuje pośród wierzących przez Ducha Świętego (Ef 2,19-22). Warunkiem wkroczenia w tę sferę jest wiara oraz powtórne narodzenie 'z wody i Ducha' (J 3,3.5), czyli odradzające obmycie w sakramencie chrztu (Tt 3,5). W ten sposób konstituuje się wspólnota świętych: 'królewskie kapłaństwo, lud święty' (1 P 2,9), czyli wspólnota kościoła, którego członkami są wezwani do naśladowania Boga i Chrystusa w ich świętości (1 P 1,15). Świętość wg Nowego Testamentu to naturalny stan chrześcijan, stąd Paweł Apostoł zwraca się do wiernych jako do świętych (Rz 1,7; 1 Kor 1,2). W najwyższym stopniu świętość osiągnie się w wymiarze eschatologicznym, kiedy chrześcijanie staną się podobni do Chrystusa (1 J 3,2-3) i będą 'jak aniołowie w niebie' (Mk 12,25; Mt 22,30; Ap 14,15.17), którzy jako nieustannie bliscy Bożej świętości, są święci (Ap 14,10) (Nowy słownik teologii biblijnej, 2017, s. 876).

Z kolei słowo *profanum* można rozumieć jako zestawienie słów *pro* i *fanum* czyli *przed świątynią* lub *przed świętością* (Słownik łacińsko-polski, 1984, s. 207, 394).

Sacrum i profanum (...) Profanum (to, co znajduje się 'pro' czyli przed 'fanum', czyli miejscem poświęconym, świątynią, klasztorem) oznacza świeckość świata, w którym rości sobie ona pretensję do autonomii wobec religii i Kościoła. Schemat ten opiera się na przekonaniu, że pewną sferę świata

⁸ SACRUM I PROFANUM. *Sacrum* oznacza to, co należy do tego, co święte (→ święte): → kult, osoby i rzeczy wyróżnione przez → poświęcenie itd. (Rahner, 1987, s. 402).

⁹ ŚWIĘTE, (...) *Teologia biblijna* w sposób jasny dowodzi zdarzeniowego charakteru tego, co święte, wskazując, że już w objawieniu starotestamentowym → świętość Boga jest mocą, która kształtuje historię i zbawia (Rahner, 1987, s. 458).

można wyraźnie zarezerwować dla tego, co święte, że ludzi i rzeczy można w takiej strefie odizolować od reszty świata (...) tak, że tylko w tej sferze byłby możliwy bezpośredni kontakt z Bogiem. Chrześcijaństwo rozumie świat jako profanum, to znaczy jako rzeczywistość, która mocą Bożej decyzji znajduje się w procesie osiągania coraz większej autonomii (i jednocześnie coraz większej bliskości w stosunku do Boga w procesie samoudzielania się Boga, które osiągnęło swoją ostateczną i nieprzewyższoną formę w Jezusie Chrystusie). Ale chrześcijaństwo nie uważa samo siebie za sacrum, ponieważ jako całość nie jest odizolowane od świata, lecz zostało ustanowione w świecie, żeby w świecie osiągnąć swoje spełnienie. Chrześcijański dystans i krytyka wobec sytuacji świata kształtowanej przez jego pragnienia nie polega na stworzeniu jakiejś sfery sakralnej. (...) Ta para pojęć nie nadaje się więc do wyrażania sposobu, w jaki chrześcijaństwo widzi świat i jak interpretuje samą siebie (Rahner, 1987, s. 402).

5. WYNIKI

Podstawową różnicą pomiędzy spojrzeniem Micea Eliadego a rzeczywistością dla katolika jest fakt, iż Bóg Jezus Chrystus zstąpił na ziemię i zamieszkał między nami oraz że pozostał z nami w Najświętszym Sakramencie. Tak więc świat, w którym żyjemy widziany w kategoriach trójwymiarowej przestrzeni w czasie obejmuje także Boga Jezusa Chrystusa, który jest jedyną Świętością i porządkującą możliwość uświęcenia pozostałej przestrzeni — tak materii nieożywionej oraz ożywionej, jak i w szczególności osoby człowieka.

Tak więc spojrzenie na przestrzeń fizyczną jako na trójwymiarową pojemność pokazuje nam stopień uświęcenia środowiska osobowego i nieosobowego (II. 5):

- Świętością jest Święty Bóg, Jezus Chrystus, Obecny w Najświętszym Sakramencie,
- Przestrzeń uświęconą (*sacrum*) może być Święty człowiek, uświęcony mocą Sakramentów i Bożej Łaski, Święta Wspólnota Kościoła¹⁰ Chrystusowego, kościół (jako miejsce i budowla), konsekrowany jako dom Boga na ziemi lub kaplica, jako miejsce czasowego przebywania

¹⁰ Słowo „kościół” (ekklesia, z greckiego ek-kalein — wołać poza) oznacza „zwołanie”. Określa ono zgromadzenie ludu na ogół o charakterze religijnym. (...) W języku chrześcijańskim pojęcie Kościół oznacza zgromadzenie liturgiczne, a także wspólnotę lokalną lub całą powszechną wspólnotę wierzących. Te trzy znaczenia są zresztą nierozłączne. Kościół jest ludem, który Bóg gromadzi na całym świecie (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, s. 187, 188, par. 751, 752).

Pana Jezusa, a także przedmioty, relikwie czy sakramentalia¹¹, które odnoszą się zarówno do miejsc i rzeczy, jak i zdarzeń. Ich formą jest np. błogosławieństwo przedmiotów¹² oraz

– P — przestrzeń profanum.

Kościół katolicki jako budowla jest więc miejscem wyjątkowym — przestrzenią uświęconą, gdzie obecny jest Bóg, a także jako przestrzeń konsekrowana na Boże mieszkanie.

We wszystkich religiach świątynia jest miejscem świętym. Istnieje przeświadczenie, że tam właśnie przebywa bóstwo. Ludzie przychodząc tam składają bogu cześć, za co mogą mieć udział w łaskawości i życiu boga. To prawda, że jego właściwa rezydencja nie znajduje się na ziemi. Lecz świątynia utożsamia się z nią w pewnej mierze i dzięki niej człowiek wchodzi we wspólnotę ze światem bogów. Ten fundamentalny symbolizm spotykamy często w Starym Testamencie, gdzie świątynia jest oznaką obecności Boga wśród ludzi. Chodzi tu jednak jedynie o znak tymczasowy. Zastąpi go w Nowym Testamencie znak innego rodzaju: Ciało Chrystusa i Jego Kościół (Słownik teologii biblijnej, 1994, s. 963).

Bóg decyduje o zakorzenieniu świętości w przestrzeni. Logika ciągłości trójwymiarowej przestrzeni nie jest tu regułą.

Nie model jednego centrum (Świątynia Jerozolimka), ale Boża Obecność Pana Jezusa w wielu miejscach na całym świecie, to dzisiejsza rzeczywistość świętości w świecie.

Pan Jezus stał się człowiekiem i pozostał na świecie ukryty w Najświętszym Sakramencie, aby zbawić człowieka. Uświęcenie człowieka realizuje się w części poprzez jego własny wysiłek. Percepcja świętości zawartej w przestrzeni fizycznej jest tu ważnym elementem.

6. WNIOSKI

6.1.

Człowiek, w porządku fizycznym, widzi przedmioty czy zdarzenia i może wierzyć w ich uświęcenie. W tym porządku nie widzi bezpośrednio Świętego

¹¹ Święta Matka Kościół ustanowił sakramentalia. Są to znaki święte, które z pewnym podobieństwem do sakramentów oznaczają skutki, przede wszystkim duchowe, a osiągają je przez modlitwę Kościoła. Przygotowują one ludzi do przyjęcia głównego skutku sakramentów i uświęcają różne okoliczności życia (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 1994, 394, par. 1667; Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, 60).

¹² Refleksja nie obejmuje wymiaru czasu, gdzie świętym czasem jest przede wszystkim msza święta, a także czas nabożeństw, udzielania sakramentów, konsekracji kościołów, poświęcanie miejsc i przedmiotów, modlitwa.

Boga, świętości człowieka czy Kościoła Chrystusowego. Ma też skłonność do przenoszenia akcentu z istoty Bożej Świętości na nieosobową przestrzeń fizyczną.

Jednocześnie percepcja przestrzeni fizycznej oznacza skłonność, aby mierzyć miejsca uświęcone miarą estetyczną. Związane z tym emocje mogą prowadzić ku Bogu, ale mogą także zatrzymywać na sobie — zarówno poprzez akceptację, jak i przez odrzucenie.

Świętość, choć zawarta w przestrzeni fizycznej, jest dla człowieka w dużym stopniu ukryta.

Bóg wybiera do świętości ludzi oraz Kościoł, a dla nich wybiera miejsca i zdarzenia — związane z obecnością Syna Bożego w Najświętszym Sakramencie, a także szczególne miejsca, gdzie chce, aby objawiała się Jego Świętość. Wiara człowieka i wspólnoty wiernych pozwala odkrywać Świętość Boga także poprzez ślady w przestrzeni fizycznej.

Tak więc celem nie jest przestrzeń uświęcona sama w sobie, ale poprzez uświęconą przestrzeń fizyczną koncentracja na Świętości Boga.

6.2.

Na marginesie głównego wątku prezentowanych badań warto zastanowić się nad współczesną przestrzenią zbudowaną w świetle rozważań Micea Eliadego dotyczących rozróżnienia przestrzeni na zamieszkałą (*nasz Kosmos*) i pozostałą (*Chaos*) oraz możliwości objawienia się świętości w środowisku zamieszkania (Eliade, 1991; 1999, s. 23n) (II.1, II.2). Refleksja kieruje się w stronę analizy istniejących miejsc zamieszkania. Pojawia się pytanie o to, jakie przestrzenie, na wzór określanych przez Eliadego *axis mundi*, są dziś uznawane przez wspólnoty zamieszkania, zarówno lokalne, jaki i takie, które są wynikiem budowania przestrzeni o charakterze globalnym.

To osobny, rozległy temat badawczy. Dotyczy bowiem współczesnej rzeczywistości świata, w którym coraz więcej ludzi żyje w świecie kulturowej różnorodności. W Polsce struktura parafii i mapa świątyń tworzy wyraźną strukturę porządkującą. Podobne uporządkowanie zachowuje cywilizacja islamu. Dzisiaj jednak wiele miast nie posiada już takiego typu uporządkowania. Mircea Eliade odnosił się do wymiaru wiary; dziś porządkowanie przestrzeni odbywa się raczej w odniesieniu do różnego typu wartości uznanych za najważniejsze. To często wymiar konsumpcji, *well-being*, ekologii itd.

Ideą scalającą tak różne spojrzenia jest z pewnością Christophera Alexandra wrażliwość na życie (Alexander, 2002). Jego idea centrów oraz refleksja dotycząca zarówno hierarchii, powiązań, jak rów-

nież skal przestrzennych (i szerzej 15. właściwości żywych przestrzeni) daje szeroki obraz możliwości przestrzennego uporządkowania — na poziomie kategorii fenomenologicznych.

REFERENCES

- Alexander, Ch. (2002), *The nature of order. An Essay on the Art of Building and The Nature of Universe. Book One. The Phenomenon of Life*, Berkeley: The Center for Environmental Structure.
- von Allmen, J.J. (1977), 'Sacrum i Profanum', *Znak*, XXIX, 11-12/281-282, pp. 1426–1432.
- Architektura. Bezgłośny przekaz głośnych emocji. Integracyjna rola miejsc duchowych dla mieszkańców miast XXI wieku / Architecture. The Mute Transmitter of the Outspoken Emotions. The Integrating Role of the Spiritual Places for the XXI Century City Dwellers*, Proceedings of IIIrd International Conference PR UIA 'Spiritual Places', Warsaw (2007), Kuryłowicz, E. (ed.), Warszawa: Wydawnictwo Kanon.
- Barrie, T. (1996), *Spiritual path, sacred place: myth, ritual, and meaning in architecture*, Boston: Shambhala. Available at: <https://archive.org/details/spiritualpathsac0000barr> (accessed: 17.04.2025).
- Bronk, A. (2007), 'Mircei Eliadego fenomenologia religii', *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 16:2007, 4(64), pp. 107–131.
- Cummings, P. (1987), 'Sacred sites in Contemporary Cultures. Old cultures in new worlds', *8th ICOMOS General Assembly and International Symposium. Programme report — Compte rendu*, ICOMOS Unites States, Washington, pp. 551–557. Available at: <https://www.icomos.org/public/publications/wash74.pdf> (accessed: 17.04.2025).
- Eliade, M. (1991), 'Świat, miasto, dom', *Znak*, XLIII, 12/439, pp. 12–22.
- Eliade, M. (1998), *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (1999) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wyd. KR, Warszawa.
- Encyklopedia PWN* (2024). Available at: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/hierofania;3911617.html> (accessed: 06.07.2024).
- Festival (2003), *sacrum/profanum*. Available at: <https://sacrumprofanum.com/>; <https://sacrumprofanum.com/historia-festiwalu> (accessed: 17.04.2025).
- Filozofia. Leksykon PWN* (2000), Pyszczyk, G., Łagodzki, W. (eds.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kantarek, A.A. (2013), *O orientacji w przestrzeni miasta*, Kraków: Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), Poznań: Pallottinum.
- Kosiński, W. (2011). 'Architektura sacrum wobec konfliktów, tolerancji i pojednania. Historia, współczesność, perspektywy' / 'The architecture of the sacred in the face of conflicts, tolerance and reconciliation. History, the present time, prospects', *Przestrzeń i Forma*, 15/2011, pp. 7–144.
- Kowalewski, M. (1960), *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.

- Kropf, K. (2017), *Handbook of urban morphology*, Chichester: Wiley.
- van der Leeuw, G. (1997), *Fenomenologia religii*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nowy słownik teologii biblijnej (2017), Witczyk, H. (ed.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Otto, R. (1993), *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu Bóstwa*, Wrocław: Thesaurus Press.
- Rahner, K., Vorgrimler, H. (1987), *Mały słownik teologiczny*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Sacred sites. International foundation* (1990). Available at: <https://sacred-sites.org/about-us/> (accessed: 17.04.2025).
- Słownik łacińsko-polski* (1984), Kumaniecki, K. (ed.) Warszawa: PWN.
- Słownik teologii biblijnej. Dzieło zbiorowe* (1994), Leon-Dufour, X. (ed.) Poznań: Pallottinum.
- Sochoń, J. (2007), 'Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu', *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, 16:2007, 4(64), pp. 191–204.
- Stepulak, M.Z. (2020), 'Współczesny człowiek wobec sacrum i profanum w refleksji teologicznej', *Kwartalnik naukowy Fides et Ratio* 2(42), pp. 321–335.
- Tuan, Y.F. (1987), *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa: PIW.
- Vinson, I. (2003), 'The Sacred in an interconnected world', *Museum International*, LV, 2/2018, pp. 4–6. Available at: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132610?posInSet=8&queryId=137aa770-f8f1-4c5a-9490-92dfa0fc5e19> (accessed: 17.04.2025).
- Wąs, C. (2002), 'Sacrum w architekturze', *Architectus*, 2(12), pp. 39–48.
- Wesołowska-Starzec, H. (2007), 'Postmodernizm a sacrum. W poszukiwaniu sacrum w dziele architektonicznym', *Estetyka i Krytyka* 12(1), pp. 43–53.
- Zachariasz, A. (2013), 'Sacrum i ogród — wzniosłość i genius loci' / 'The sacrum in a garden — the sublime and genius loci', *Cmentarze i ogrody w krajobrazie. O sacrum, symbolice, kompozycji i przemijaniu Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 22, pp. 113–127.