

Jarosław Frontczak

Poszukiwanie paradygmatu

Sztuka i Filozofia 11, 52-65

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

POSZUKIWANIE PARADYGMATU

Człowiek wyłaniający się z pism Mircei Eliadego to *homo religiosus*. Współczesny człowiek nadal jest istotą religijną, a *sacrum* jest elementem struktury jego świadomości. Przeżycie *sacrum*, a zwłaszcza *sacrum* jako centrum, jest nierozzerwalnie związane z próbami człowieka, których celem jest skonstruowanie świata, który posiadałby sens. Dualizm *sacrum* i *profanum* jest nadal obecny w egzystencji człowieka, jest naturalnie z nią związany, a ludziom, pomimo czynionych wysiłków, nadal nie udało się stworzyć społeczeństwa areligijnego, całkowicie zlaicyzowanego: nawet w naszej rzeczywistości istnieje zawsze coś, co nie tyle jest jeszcze *sacrum*, ale już tylko posiada strukturalne cechy *sacrum*, jest INNE (co nie oznacza od razu – boskie).

Obecnie egzystencja człowieka jest wynikiem upadku, regresu, degeneracji. Została zerwana więź z *Sacrum*, pozostała tylko jego świadomość, łącząca współczesnych ludzi z przedstawicielami kultur nazywanych archaicznymi, pierwotnymi, prymitywnymi. Wraz z pojawieniem się czasu narodził się człowiek historyczny, nastąpił rozwój techniczny, społeczny i kulturalny. Wszystkie te elementy tworzą przestrzeń, w której żyje i działa człowiek, tworzą *profanum*. Istnieje diametralna różnica między doświadczeniem religijnym pierwotnego myśliwego a światem wartości religijnych rolnika, związanym z odkryciem cykliów wegetatywnych. Wraz z rozwojem kultury i techniki, zmienia się forma, w jakiej *sacrum* objawia się człowiekowi, ale nadal jesteśmy w stanie doświadczyć *sacrum* poprzez jakieś konkretne ciało, konkretną umysłowość, ukształtowaną przez określone środowisko społeczne¹. „My–ludzie współcześni – jesteśmy «skazani» na przyjmowanie wszelkiego objawienia przez kulturę. Źródła można odnaleźć jedynie przez kulturowe formy i struktury”².

We współczesnej sztuce można zaobserwować zjawisko regresu do tego, co amorficzne i chaotyczne. Proces ten charakteryzuje się odrzuceniem życia i świata w takiej formie, w jakiej one nas otaczają. Redukujemy je do linii, punktów, gestów, form podstawowych i pierwotnych. Działanie

¹ O doświadczeniu *sacrum* przez człowieka patrz: M. Eliade: *Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem*. Przekł. K. Środa. „Sen”. Warszawa 1992, s. 143.

² Ibidem, s. 69.

to prowadzi do amorficzności świata przedstawionego, co stwarza jednolity i jednoznaczny chaos, zaspokajający tęsknotę człowieka do innego świata: dziewiczego i niewinnego. Mamy tu do czynienia z destrukcją języka i wypełniających go znaczeń. Zetknięcie się z tym chaosem to kontakt z czasem pierwotnym, pełnią początku, co jest zapowiedzią nadejścia zupełnie nowych światów, całkowicie nowych języków i – co się z tym łączy – nowych systemów wartości. Pojawia się pustka, którą mogą wypełnić tylko mity. Muszą to być mity współczesnego świata, zrozumiałe dla współczesnego człowieka, w których modelowe wzorce, archetypy, zawarte są w świeckich formach. Podstawową funkcją mitu jest opowieść. Jest to funkcja konstytuująca, polegająca na wyjawieniu, jak coś zaczęło istnieć. Podstawową zaletą mitu jest jego tajemniczość oraz aktualność w teraźniejszości. Cechy te sprawiają, że ludzie, uczestnicząc w micie, biorą udział w narodzinach opowiadanego świata, wraz z nim rozwijają się, poznają jego strukturę i są świadkami jego śmierci³.

M. Eliade stwierdza, że współczesnemu człowiekowi pozostaje zadanie demystyfikacji świeckich uniwersów, stworzonych w sferze *profanum*, takich jak język literatury, malarstwa i kina, po to by ocalić i ujawnić to wszystko, co pozostało w nich ze sfery *sacrum*, świadomie lub nieświadomie ignorowanej, kamuflowanej i degradowanej. Jednym z miejsc obecności i aktywności *sacrum* we współczesnym świecie są przede wszystkim uniwersa wyobraźni. Należy zdać sobie sprawę, że doświadczenia imaginacyjne są dla współczesnego człowieka tak samo konstytutywne, jak doświadczenia dnia codziennego, i mają taki sam lub większy wpływ na jego egzystencję⁴.

Według Paula Ricoeura sytuacja współczesnego człowieka jest konsekwencją jednego wielkiego wydarzenia z jego historii duchowej – rozbitcia średniowiecznej *syntezy*. Nastąpił kres cywilizacji, która dążyła do syntezy całej wiedzy w ramach teologii. Teologiczna synteza wiedzy była jednym z elementów składających się na jedność cywilizacji, będącej raczej ideałem Średniowiecza, zdecydowanie bardziej marzeniem, niż rzeczywistością. Wraz z upadkiem średniowiecznego świata, każdy z elementów tworzących teologiczną syntezę cywilizacji uniezależnił się,

³ O roli podstawowych form w sztuce patrz: W. Kandyński: *Punkt i linia a płaszczyzna*. Przekł. S. Fijałkowski. PIW. Warszawa 1986. O roli mitu i fenomenie regresu patrz: M. Eliade: *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*. Przekł. A. Zagajewski. Wydawnictwo Puls. Londyn 1990, s. 172–173.

⁴ O uniwersaliach kulturowych patrz: M. Eliade: *Inicjacja a świat współczesny*. Przekł. K. Kocjan. „Pismo literacko-artystyczne” 1988, nr 5, s. 82.

zaczął mieć swoją własną historię. Również w perspektywie Eliadego Renesans był w dziejach człowieka momentem przełomowym. Została wtedy zerwana więź między człowiekiem a resztą Kosmosu (przestał on czuć się jego częścią), która była odzwierciedlana w przeróżnych obrazach makroantropomorficznych. Człowiek przestał odczuwać siebie, swoje istnienie w perspektywie kosmicznej. Człowiek prerenesansowy na każdym poziomie kosmicznym odnajdywał swoją zgodność z nim i było to przeżycie intymne, indywidualne i osobiste. Odnalezienie się przez człowieka współczesnego w archaicznej symbolice antropokosmicznej może mu nadać zupełnie nowy wymiar egzystencjalny, w którym może dojść do połączenia „historii” z „wyjściem z czasu”⁵.

Człowiek współczesny i żyjący w nim człowiek religijny spragnieni są jak najpełniejszego kontaktu z rzeczywistością, chcą w niej zaistnieć. Tradycja judeochrześcijańska, ze swoją koncepcją czasu historycznego, pozbawiła naturę obecności *sacrum*, umożliwiając w ten sposób w „zneutralizowanym” i „zbanalizowanym” Kosmosie, oczyszczonym z teofanii, kratofanii i hierofanii, rozwój nowoczesnej nauki⁶. Wydaje się więc, że szukanie w Naturze znaków i symboli, osobiste doświadczenie religijne, staje się w obliczu nauki czynnością śmieszna i niepoważna. Stąd też wynika, być może, triumf sztuki niefiguratywnej i demitologizacja *Pisma Świętego*, postulowana przez Rudolfa Bultmanna. Nauka wykazuje całkowitą anachroniczność obrazów i symboli tam zawartych; człowiek współczesny nie może uwierzyć w świat duchów i cudów *Nowego Testamentu*. Jedynie, co można zrobić, to dokonać próby egzystencjalnej interpretacji objawienia zawartego w *Nowym Testamencie*. Wiara w prawdę objawioną nie jest powrotem do czasu mitycznego, w którym działał Jezus „historyczny”, ale jest to podjęcie egzystencjalnej decyzji i opowiedzenie się za Chrystusem „wiary” przeciwko światu i panującemu w nim grzechowi⁷.

⁵ P. Ricoeur: *Człowiek nauki a człowiek wiary*. Przekł. S. Zagórska. W: *Nauka i technika a wiara*. Red. A. Podsiadło i Z. Więckowski. PAX. Warszawa 1964, s. 70–855. O człowieku prerenesansowym patrz też: M. Eliade: *Religia, literatura i komunizm...*, op. cit., s. 22, 88. O symbolice antropokosmicznej patrz: Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. PIW. Warszawa 1987, s. 51–71, 113–131.

⁶ Teofania–objawienie mocy. O relacji między naturą, *sacrum* i nauką w tradycji judeochrześcijańskiej patrz: M. Eliade: *Religia, literatura i komunizm...*, op. cit., s. 211.

⁷ O demitologizacji patrz: R. Bultmann: *Nauka a egzystencja*. Przekł. M. Mazur. „Znak” 1968, nr 5 (167); Ks. E. Dąbrowski: *R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu* „Znak” 1968, nr 5 (167), s. 606–644; M. Mazur: *Rudolf Bultmann – teolog decyzji*. „Znak” 1968, nr 5 (167), s. 574–593. Druga połowa XX wieku to okres próby ponownego zbliżenia

Według Eliadego, człowiek współczesny może osiągnąć pełną integrację swojego bytu wychodząc ze swojego momentu historycznego i podając się tęsknocie za odwiecznymi archetypami. Dzięki nim może on odzyskać świadomość własnego, antropokosmicznego symbolizmu. Kondycja człowieka jest wynikiem upadku tak samo dla chrześcijanina, jak i przedstawiciela kultur archaicznych. Można przyjąć, że do podstawowych elementów każdego doświadczenia mistycznego należy: wyjście poza Czas i zniesienie Historii. Są to elementy wspólne dla mistyki chrześcijańskiej, jak i doświadczeń społeczeństw archaicznych. Ujawniają one tę samą nostalgię za Rajem, pragnienie przywrócenia stanu sprzed upadku, kiedy istniała łączność między Niebem a Ziemią. Zarówno dla mistyka chrześcijańskiego, jak i dla szamana w ekstazie, przywrócenie Raju jest chwilowe. Ale nawet takie chwilowe wyjście z czasu, zniesienie Historii, jest równoznaczne z osiągnięciem kondycji człowieka pierwotnego, byciem „in illo tempore”, w czasie tworzenia. Jest to możliwe tylko na drodze duchowej. To nie szaman wędruje do nieba, tylko jego duch. Zdaniem Eliadego, w mityce chrześcijańskiej mamy analogiczną sytuację: tylko dusza ma szansę znaleźć się w Raju, osiągnąć stan sprzed grzechu pierworodnego⁸. Mamy więc do czynienia z – jak to nazywa Thomas Merton – doświadczeniem transcendentnym. „Jest ono doświadczeniem metafizycznego lub mistycznego przekroczenia siebie, a zarazem doświadczeniem «Tego co transcendentne», «Absolutu», «Boga», nie tyle jako przedmiotu, ale Podmiotu. Absolutna Podstawa Bytu (a poza nią Bóstwo jako «Urgrund», tj. jako nieskończona i bezgraniczna wolność) jest doświadczana niejako «od wewnątrz» – doświadczana od wewnątrz «Niego samego» i od wewnątrz «mnie samego», choć «ja sam» zatracam się teraz i «odnajduję» «w Nim». Te metafory wskazują na problem, o którym myślimy: problem jaźni (*self*) jako «nie-jaźni» (*noself*), będącej wcale nie «jaźnią wyobcowaną», lecz przeciwnie – Jaźnią transcendentną, która – by ująć to jasno w kategoriach chrześcijańskich – jest metafizycznie oddzielona od Jaźni Boga, a mimo to doskonale z Nią zjednoczona poprzez miłość i wolność, tak że zdaje się istnieć tylko jedna Jaźń. To

religii, filozofii i nauki, czego przykładem może być książka F. Capry: *Tao fizyki*. Przekł. P. Macura. „Nomos”. Kraków 1994.

⁸ O tęsknocie za rajem patrz: M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Przekł. J. Wierusz-Kowalski. Opus. Łódź 1993, s. 368–370; M. Eliade: *Nostalgia za Rajem w tradycjach prymitywnych*. Przekł. K. Kocjan. „W Drodze” 1988, nr 1 (173), s. 1388; o doświadczeniu mistycznym patrz: M. Eliade: *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Przekł. K. Kocjan PWN. 1994; M. Eliade: *Religia...*, op. cit., s. 137–139.

właśnie doświadczenie nazywamy tu «doświadczeniem transcendentnym» lub oświeceniem mądrości (*Sapientia, Sophia, Prajana*). Zdobyć je to przeniknąć w głąb wszelkiej istniejącej rzeczywistości, pojąć sens własnego istnienia, odnaleźć swe prawdziwe miejsce w porządku rzeczy, odnosić się z miłością i poczuciem tożsamości do wszystkiego, co jest⁹.

Można powiedzieć, że człowiek religijny doświadcza przestrzeni w sposób niejednorodny. Współczesny człowiek religijny jest paradoksalnie człowiekiem świeckim, zanurzonym w historię. Przestrzeń, w której żyje, jest jednorodna i neutralna, pozbawiona tych szczególnych „pęknięć”, które pozwalają człowiekowi religijnemu wyodrębnić z tej ciągłości miejsca jakościowo różne. Z tej perspektywy wynika, że przestrzeń świecka odpowiada kategoriom przestrzeni geometrycznej, której cechy to możliwość rozpoczęcia jej w każdym punkcie, możliwość zamknięcia jej z każdej strony, struktura pozbawiona zróżnicowania jakościowego. Odnalezienie w ciągłości przestrzennej miejsca jakościowo różnego jest równoznaczne z „ustanowieniem świata”. Następuje odsłonięcie „punktu stałego”, osi, według której będziemy mogli się w przyszłości orientować, odnajdywać kierunki. W punkcie tym objawia się *sacrum* i poprzez tą hierofanię ustanawia ontologicznie świat. Ten uświęcony obszar posiada określoną strukturę, która wyróżnia go z chaotycznej jednorodności, względności i amorficzności przestrzeni świeckiej. Doświadczenie przestrzeni człowieka świeckiego to podtrzymywanie i pielęgnowanie tej jednorodności i względności. Nie ma punktu, który miałby ten szczególny status ontologiczny. Zostaje zniszczona struktura świata, człowiek porusza się w bezkształtnej masie niezliczonych miejsc, które są dla niego mniej lub bardziej ważne w zależności od bieżących, powszednich potrzeb egzystencji¹⁰. Nadal jednak istnieje w nim „tęsknota za Rajem”, pragnienie życia w „centrum”, w „prawdziwym” świecie. Człowieka świeckiego otaczają liczne namiastki centrum, do których dostęp jest ułatwiony. Są to, jak je nazywa Eliade, „dublety”. Dla człowieka religijnego takim ułatwionym „dubletem” może być każda roślina magiczna czy lecznicza. Dla człowieka świeckiego wszystko może stać się centrum. Jednym z takich „łatwych dubletów” jest w jego przestrzeni dom, ognisko domowe, ziemia rodzinna, kraj, ojczyzna. W społeczeństwie przemysłowym

⁹ T. Merton: *Doświadczenie transcendentne*. Przekł. A. Szostakiewicz. „Znak” 1979, nr 1–2 (295–296), s. 201–206.

¹⁰ O doświadczeniu przestrzeni przez człowieka patrz: M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Przekł. A. Tatarkiewicz. PIW. Warszawa 1993, s. 53–56.

istnieje wręcz seryjne fabrykowanie substytutów centrum, symboli i miejsc wiecznej i rajskiej szczęśliwości, z których część dostępna jest tylko nielicznym wybrańcom. To, co łączy *sacrum* i jego „dublety”, to przede wszystkim rola centrum, środka. Każde z tych miejsc staje się centrum świata, jego symbolika odtwarza symbolikę środka i zaspokaja w jakimś stopniu tęsknotę człowieka za powrotem do „Raju”¹¹.

Centrum stanowi *coincidentia oppositorum*, czyli miejsce, w którym góra i dół przestają być postrzegane jako sprzeczne, ale jako przenikające i uzupełniające się. W geometrii góra i dół są identyczne, ale z punktu widzenia egzystencji człowieka jest zupełnie inaczej. Człowiek religijny pragnie żyć w *sacrum*, chce znaleźć się w rzeczywistości obiektywnej, przez odkrycie elementu absolutnego położyć kres względności i nieładowi. Znak, który jest nosicielem treści absolutnych, jest transcendentny, objawiając się, wskazuje człowiekowi właściwe miejsce, kieruje jego działaniem i postawą. Człowiek pozbawiony „środka”, żyjący w chaosie i względności, prowokuje objawienie. Ludzkość posiada, zna techniki orientowania się, które można nazwać technikami konstruowania świętego obszaru¹².

Każda epifania (teofania, kratofania, hierofania) zmienia miejsce, w którym się objawiła. Przestrzeń dotychczas świecka staje się miejscem sakralnym. To miejsce, często element przyrody, staje się „nabrzmiałe mitami”. Wartość przestrzeni sakralnej zależy od stałości hierofanii, stąd też konieczność rekreacji, powtarzalności objawienia, dzięki czemu miejsce to stanowi niewyczerpane źródło siły i świętości, a człowiek mający do niego dostęp może w tej sile i świętości uczestniczyć. Wszystkie przestrzenie sakralne, mimo różnorodności form, mają jedną wspólną cechę: istnieje tam zawsze określony obszar, umożliwiający zetknięcie czy połączenie z rzeczywistością transcendentną. Istnieje ciągłość świętych miejsc, która świadczy o tym, że ich wybór nie jest pozostawiony człowiekowi. Byłoby bowiem błędem powiedzieć, że człowiek wybiera *sacrum*. Tak naprawdę on je tylko *odkrywa*. Staje w obliczu objawienia, które przychodzi z zewnątrz i rządzi się prawami własnej dialektyki. Wszystkie miejsca święte i powstające tam świątynie są uświęcone przez jakąś epifanię. Miejsca święte oddzielają od przestrzeni świeckiej granice:

¹¹ O dubletach patrz: M. Eliade: *Traktat...*, op. cit., s. 368–370, 428–430. O roli centrum patrz: Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, op. cit., s. 51–71, 113–131.

¹² O centrum patrz: M. Eliade: *Próba labiryntu*, op. cit., s. 37–38. M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*, op. cit., s. 56–80.

mur, ogrodzenie, kamienny krąg... Granice te podkreślają ciągłość i obecność objawienia w tym miejscu, a jednocześnie bronią je przed niewtajemniczonymi. Niewtajemniczonych natomiast bronią przed mocą *sacrum*, mogącą być dla nich śmiertelnie niebezpieczną. Granice wydzielają więc z przestrzeni świeckiej, chaotycznej, względnej, miejsce uporządkowane, zorganizowane, posiadające strukturę, wyodrębniają centrum¹³.

Świątynia, czyli sakralność wyrażona w przestrzeni, staje się środkiem, przez który można powrócić do raju. Przejście to może się odbyć tylko w zamkniętej formie – którą jest także obrzęd, rytuał, inicjacja – chroniącej człowieka przed zniszczeniem i rozproszeniem, którym jest *profanum*. Konstrukcja każdej przestrzeni świętej opiera się na przepisach objawionych pierwotnie „in illo tempore”. Jest to powielanie i odtwarzanie tradycyjnego kanonu, archetypu sakralnej przestrzeni podczas budowania każdej świątyni, sanktuarium i ołtarza. Każde takie wznoszenie świątyni, sanktuarium, ołtarza, z jednej strony jest stwarzaniem i odtwarzaniem świata, z drugiej strony jest odpowiednikiem, na płaszczyźnie symbolicznej, integracji czasu, jego materializacją w bryle świątyni, sanktuarium, ołtarza. Przestrzeń święta jest więc mikrokosmosem, poprzez który możemy wyjść z czasu i przestrzeni świeckiej i znaleźć się w czasie i przestrzeni mitycznej¹⁴.

Centrum jest punktem przecięcia wszystkich płaszczyzn kosmicznych, tutaj spotykają się ziemia, niebo i piekło. Symbolizm „środką” łączy w sobie tak różne pojęcia, jak pojęcie miejsca–punktu przecięcia wszystkich płaszczyzn kosmicznych, pojęcie przestrzeni realnej, określanej przez hierofanię, pojęcie przestrzeni mitycznej, w której rozpoczął się proces tworzenia świata, a także pojęcie „centrum” – źródła całej rzeczywistości, z którego wypływa energia życia. Święte miejsce poprzez to, że odtwarza krajobraz kosmiczny, odzwierciedla całość, jest mikrokosmosem. Ołtarz i świątynia, późniejsze warianty „świętego miejsca”, także są mikrokosmosami. W centrum człowiek może przekroczyć płaszczyznę swojej egzystencji, przejść na jedną z wielu płaszczyzn kosmicznych¹⁵. *Sacrum* objawia się więc w jakiejś zamkniętej, całościowej formie. Symbolizm środka nie posiada geometrycznych konsekwencji. Istnieje nie-

¹³ O ciągłości świętych miejsc, roli objawienia i granic patrz: M. Eliade: *Traktat...*, op. cit., s. 354–358.

¹⁴ O konstruowaniu i roli świętych przestrzeni patrz: M. Eliade: *Traktat...*, op. cit., s. 358–359; M. Eliade: *Religia...*, op. cit., s. 159.

¹⁵ O roli centrum patrz: M. Eliade: *Traktat...*, op. cit., s. 108, 259–265, 361–365.

ograniczona ilość środków, każdy mikrokosmos może posiadać cały szereg „środków”, a każdy z nich jest tym jedynym „Centrum” świata. Człowiek nie buntuje się przeciwko temu, ponieważ uczestniczy nie w zwykłej, laickiej, homogenicznej przestrzeni, lecz w sakralnej, świętej, określonej przez hierofanię lub skonstruowanej przez obrządek. Ma on do czynienia z geografią mityczną, jedyną, która ma znaczenie i praktycznie się liczy. W perspektywie człowieka pierwotnego, odtworzonej przez Eliadego, geografia świecka, nazywana „obiektowną”, która jest abstrakcyjną, teoretyczną konstrukcją przestrzeni i świata, jest bez znaczenia, ponieważ opisuje świat, w którym nikt nie mieszka, który jest (z zasady) nieznany. Geografia mityczna określa natomiast jak najbardziej realną przestrzeń, która jest dla człowieka religijnego, tak jak dla człowieka pierwotnego, czymś realnym, gdyż opisuje prawdziwą rzeczywistość, czyli to, co święte. Tylko w takiej przestrzeni człowiek ma możliwość bezpośredniego kontaktu z *sacrum*, objawionym w pewnych przedmiotach lub hierokosmicznych symbolach (Filar Świata, Drzewo Świata...). Wszystkie miejsca uważane za środki, centra, są replikami jednego pierwotnego wyobrażenia, punktu, od którego rozpoczęło się stworzenie świata i w którym przenikają się wszystkie sfery kosmiczne¹⁶.

Zatem Formy (postacie boskie, symbole, mity itd....), poprzez które człowiek religijny wyraża swoje przeżycie sakralności Nieba lub Ziemi, nigdy nie oddają całkowicie niebiańskiego czy ziemskiego *sacrum*. Formy te, będące zjawiskiem historyczno-religijnym, są zawsze tylko niezliczonymi odmianami ekspresji kilku fundamentalnych przeżyć religijnych. Każda z nich jest zastępowana innym, nowym środkiem ekspresji, ale te nowe są, tak jak stare, równie niepełne i przybliżone. Można dokonać charakterystyki struktury świata religijnego, wszystkie formy (archetypy, modele boskich postaci, symbole, mity...), zmierzające do urzeczywistnienia, do „pełni” przekazu, są tylko kolejną „ekspresją”. Istnieje więc nieuniknione uwarunkowanie „Formy” przez „Historię”, a każda następna ekspresja religijna staje się niepełnym, ułomnym przeżyciem pełni¹⁷.

Centrum Świata to nie tylko świątynie, ale w ogóle wszystkie miejsca, w których nastąpiło przeniknięcie *sacrum* w świecką przestrzeń. Człowiek

¹⁶ O geografii mitycznej i świeckiej patrz: M. Eliade: *Symbolika środka*. Tłum. H.B.: „Znak” 1961, nr 10 (80), s. 1391–1394.

¹⁷ O związkach między ekspresją, formą a historią patrz: M. Eliade: *Religia...*, op. cit., s. 277.

może tworzyć takie miejsca. Jest to zawsze kosmogonia, stworzenie świata. Z upływem czasu, dotychczasowe święte miejsca, przybytki i ołtarze tracą swoją religijną funkcję, człowiek spragniony „centrum” tworzy nowe, symboliczne formy wyrazu: geometryczne, architektoniczne i ikonograficzne. Ikonograficzne przedstawienia świata religijnego są zatem szansą dla człowieka, by „przeniknął” on do niego i go sobie „przyswoił”. Medytacja nad wizerunkiem to „wejście” na odpowiednią płaszczyznę kosmiczną, rządzoną przez bóstwo, a następnie „wchłonięcie” w siebie tej „świętej” mocy, która go „utrzymuje” i „stwarza”¹⁸.

Przykładami form ikonograficznych, geometrycznych, architektonicznych, umożliwiającymi człowiekowi wyjście z czasu i wejście w inną rzeczywistość, są mandala i ikona.

Według Eliadego słowo „mandala” dosłownie oznacza „krąg”, natomiast jest przekładane najczęściej jako „centrum” czy też jako „to, co otacza”. Jest to złożony rysunek, składający się z zewnętrznego kręgu, jednego lub kilku koncentrycznych kół, zamykających kwadrat podzielony na cztery trójkąty. Wewnątrz tych trójkątów, jak i w centrum mandali, znajdują się następne koła, otaczające obrazy bóstw lub ich symbole. Jest to schemat ikonograficzny istniejący w niezliczonych odmianach: są mandale mające wygląd labiryntu, pałacu z murami obronnymi, wieżami i ogrodami. Jantra, najprostsza mandala, jest jej linearnym paradygmatem, utworzonym z szeregu trójkątów, zwróconych ku górze lub dołowi, znajdujących się wewnątrz wielu koncentrycznych kół i otoczonych kwadratem o czterech bramach. Trójkąty zwrócone ku dołowi symbolizują zasadę żeńską, te skierowane ku górze – zasadę męską. Punkt środkowy to miejsce niezróżnicowania, „coincidentia oppositorum”. Jantra to wychodząca od pierwotnej jedności, linearna manifestacja kosmiczna. Mandala jest jednocześnie obrazem wszechświata i teofanią. Struktura mandali jest zbieżna ze strukturą labiryntu. Symbolizuje ona inny świat, do którego można przeniknąć. Poprzez inicjację można osiągnąć nową rzeczywistość. Pełni też funkcje obronne. Mandala „broni” adepta przed siłami zła, które próbują unicestwić formę, powrócić do amorfizmu, a jednocześnie pomaga mu w koncentracji i odnalezieniu własnego „centrum”. Miejsce narysowania mandali nie jest przypadkowe. Wybiera się starannie teren (musi być równy, pozbawiony kamieni i trawy), co już świadczy o czasoprzes-

¹⁸ O centrum i jego przedstawieniach patrz: M. Eliade: *Symbolika środka*, op. cit., s. 1400; M. Eliade: *Joga – nieśmiertelność i wolność*. Przekł. B. Baranowski. PWN. Warszawa 1984, s. 221.

trznym symbolizmie mandali, wprowadzającym ucznia na powierzchnię idealną, transkosmiczną. Teren płaski jest symbolem „Raju” lub innych planów transcendentnych, natomiast wszelkie górzyste zróżnicowania powierzchni oznaczają wyłanianie się form i narodziny czasu. Wejście w mandalę to inicjacyjna droga ku „centrum”. Mandala jest *imago mundi*, jej centrum jest odpowiednikiem nieskończonego małego punktu, przez który przechodzi prostopadle *axis mundi*. Wejście w mandalę oznacza wyjście z czasu i znalezienie się w przestrzeni sakralnej. Przechodząc przez labirynt i docierając do centrum, jogin powtarza i doskonali proces kosmiczny. Mandalą jest, oglądana z góry, każda świątynia indyjska¹⁹. Łukasz Trzciniński za najważniejsze zasady konstrukcyjne mandali uważa zasadę centrum, symetrii i punktów kardynalnych. Zasada centrum jest uniwersalna, niezmienna, natomiast dwie następne ulegają przekształceniu. Krąg z punktem w środku, w którym to kręgu wpisany jest kwadrat, to najprostsze przedstawienie struktury mandali. Odpowiednikami czterech stron świata są cztery punkty kardynalne. To, co zewnętrzne i transcendentne, jest symbolizowane przez okrąg mandaliczny. To, co wewnętrzne, ziemia i człowiek, jest symbolizowane przez kwadrat. Podstawą wszelkiej orientacji są punkty kardynalne. Tę podstawową strukturę możemy odnaleźć w dziełach człowieka pochodzących z przeróżnych kręgów kulturowych (piramidy w Egipcie, świątynie na Jawie, w Chinach, Indiach, aztecki Kamień Słońca, późnoromańskie i gotyckie katedry i krzyż chrześcijański). Zewnętrzny krąg mandali tantrycznej chroniony jest przez ognisty mur, uniemożliwiający profanom dotarcie do tego, co „święte”, do *sacrum*. Mandala jest więc symbolem zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego Kosmosu. Trzciniński podkreśla podobieństwo mandali do płyty holograficznej, którą można podzielić na części, a każda z nich zawierać będzie całość zapisanego obrazu, tyle, że im mniejsza część, tym będzie on mniej wyraźny²⁰. Joanna Ślósarska zwraca uwagę na rolę podstawowych form geometrycznych, z których składa się mandala (punkt, linia prosta, trójkąty, kwadraty, koła, krzywe stożkowe, spirale, sinusoidy), którym przepisywano w sztuce hinduskiej i buddyjskiej, jak i współczesnej sztuce europejskiej, zdolność oddziaływania na umysł człowieka. Z każdej mandali można wyprowadzić, poprzez serię operacji, przekształceń i rzutów z jednego, centralnego punktu, wszystkie formy i następnie do niego

¹⁹ O mandali patrz: M. Eliade: *Symbolika środka*, op. cit., s. 1400–1401; M. Eliade: *Joga...*, op. cit., s. 233–241.

²⁰ Ł. Trzciniński: *Mandala*. Athanor. Kraków 1986.

powrócić. Poznanie rzeczywistości odbywa się na drodze przekształcenia punktu w wielość form. Swoje Ja można poznać, przekształcając wielość form w punkt²¹. Medytując nad mandalą czy innym przedmiotem do skupiania uwagi, można uzyskać całkowitą zbieżność między myślą medytującego a przedmiotem medytacji. Dzięki medytacji powstaje całkowita jedność mentalna, a cała pozostała aktywność psychiczna zostaje zawieszona²².

Leonid Uspieński uważa, że istotą symbolizmu sztuki sakralnej jest nie to, co jest przedstawione, temat ikonograficzny, ale sposób przedstawiania. Język sztuki figuratywnej, wypracowany przez Kościół prawosławny, zgodny jest z objawioną prawdą Bożą, i dzięki temu umożliwia odbiorcy osobisty kontakt z nią. Celem wszystkich przedstawień sztuki figuratywnej jest wierny przekaz konkretnego, wiarygodnego obrazu rzeczywistości historycznej, i poprzez ten historyczny obraz dotarcie do unaocznionej rzeczywistości duchowej i eschatologicznej. Istnieje kanon ikonograficzny pozwalający stwierdzić, czy dany wizerunek jest ikoną, czy przekazane za pomocą środków realizmu symbolicznego objawienie jest autentyczne i odzwierciedla Królestwo Boże. Mamy więc do czynienia z ortodoksyjnym wyznaniem, oddającym konkretną rzeczywistość za pośrednictwem wizerunku²³. Uspieński dowodzi, że ikona w samej swej istocie różni się od prawzoru, jest tylko jego odbiciem, jest do niego podobna dzięki doskonałości sztuki naśladowczej. Ikona nie wyraża ani Boskości Pana, ani Jego człowieczeństwa, przedstawia Osobę, a nie Jego naturę. Osoba Pana łączy w sobie te dwie natury, boską i człowieczą. Ikona nie jest językiem zastępującym Słowo Boże, nie jest sztuką ilustrującą *Pismo Święte*, ale pełni tę samą funkcję, co *Pismo*, głosząc Słowo Boże, przekazując jego sens. Przekazując Słowo Boże, ikona działa w sposób żywy, liturgiczny, odwołując się do wszystkich ludzkich zdolności percepcyjnych. Poprzez ikonę powstaje więź między *sacrum* a wierzniymi. Ikona nie jest elementem pomocniczym, jest formą kontaktu z Bogiem, sposobem Jego poznania, przekazaniem prawdy i wyznaniem wiary. Kto oddaje część wizerunkowi, czci jego pierwowzór²⁴. Zarówno L. Uspieński jak i P. Evdokimov, pisząc o prawdzie Wcielenia podkreślają, że wyjawia ona sens Bożego planu wobec człowieka i Wszechświata.

²¹ J. Ślósarska: *Mistyczne i archetypiczne obrazy kosmosu*. Semper. Warszawa 1994, s. 60–71.

²² M. Eliade: *Joga...*, op. cit., s. 207–208.

²³ L. Uspienski: *Teologia ikony*. Tłum. M. Żurowska. Poznań 1993, s. 66–67, 72.

²⁴ Ibidem, s. 93–95 i nast. oraz s. 108–110.

„Bóg stał się Człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. Człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga”, zadanie, jakie ma do spełnienia, to stawanie się Bogiem. Ikona wyobraża ciało przemienione, opromieniowane łaską, i poprzez nie bierze udział w świętości swego prawzoru, umożliwiając także człowiekowi, dzięki modlitwie, uczestniczenie w tej świętości. Ikona przedstawia człowieka zjednoczonego z Bogiem, w którym w sposób rzeczywisty uobecnia się łaska usświęcająca. Ikona łącząc w sobie dwie rzeczywistości: historyczną, ziemską i boską, transcendentną, wyraża uczestnictwo człowieka w życiu Bożym. Daje ona widzialne i realistyczne świadectwo tym dwu rzeczywistościom. Ikona, to co niewyraźne, świętość, zaznacza i przedstawia tylko za pomocą ustanowionego przez Kościół języka malarskiego (poprzez formy, kolory, linie symboliczne), połączonego z realizmem historycznym. Ikona jest zarazem drogą, jak i środkiem, dzięki któremu człowiek może uczestniczyć w świętości. Ikona sama w sobie jest modlitwą. Świat przedstawiony na ikonie nie jest odzwierciedleniem codzienności, świętość przenika każdą rzecz. Ikona przedstawia naturę za pomocą symboli, bowiem człowiek nie może bezpośrednio oglądać tej natury²⁵.

Pisząc o ikonie w kontekście historii sztuki, P. Evdokimov stwierdza, że wschodnia sztuka ornamentacyjna, opierająca się na formach geometrycznych, miała wyrażać poczucie nieskończoności. Arabeski i wielokątne dekoracje muzułmańskiej sztuki niefiguratywnej umacniały i potęgowały pojęcie radykalnej transcendencji Boga. Poprzez ikonę Kościół prawosławny pozdrawia obraz Boży w człowieku, ale „obraz nosi imię oryginału, a nie jego naturę”²⁶. Zarówno P. Evdokimov jak i Paweł Floreński podkreślają, że ikona całą swoją moc czerpie z uczestniczenia w świętości, jako portret na desce nie posiada swej własnej realności. Poprzez to uczestnictwo staje się schematycznym punktem, centrum promieniowania obecności transcendencji, której jest świadkiem. Ikona staje się teofania, którą człowiek może tylko adorować. Sztuka sakralna wyzwala się z materialnej rzeczywistości zjawisk i prezentuje widzowi swe własne zasady i wizję świata. Lekceważy ona związki czasoprzestrzenne, podporządkowując wszystko rzeczywistości duchowej. Płaska przestrzeń obrazu pozwala nadawać każdej jego części właściwą i niezależną wartość. Ikona przemawia do nas liniami i kolorami. Perspektywa odwrócona,

²⁵ Ibidem, s. 120–156; P. Evdokimov: *Prawosławie*. Przekł. Ks. Jerzy Klinger. PAX. Warszawa 1986, s. 140, 289–290.

²⁶ P. Evdokimov: *Prawosławie*, op. cit., s. 277–281.

która ma swoje centrum, punkt wyjścia w sercu osoby kontemplującej ikonę, daje wizję przestrzeni, która rozszerza się w nieskończoność, a nie jak w sztuce świeckiej, przestrzegającej perspektywy zbieżnej, jest przestrzenią upadłą, która jest zamykana przez uciekające punkty²⁷. Rosyjski semiotyk, Borys Uspienski, wyróżnił w malarstwie ikon dwa systemy przekazu: czysto geometryczny i czysto semantyczny. Kompozycja ikon to połączenie tych dwóch systemów przekazu, co powoduje, że następuje „przekład obrazu” poprzez zestawienie obrazu z rzeczywistością. Wszystkie geometryczne deformacje, odchylenia perspektywy zakładają zmianę pozycji widza, stanowią podstawowy, kluczowy wręcz system orientacji. Figury o większym znaczeniu semantycznym w mniejszym stopniu są podporządkowane deformacjom perspektywy, natomiast podlegają systemowi semantycznych prawidłowości. Zastosowanie kompozycji obu tych systemów umożliwiła zestawienie obrazu z rzeczywistą sytuacją, czyli przekład obrazu na język rzeczywistości transcendentnej²⁸. Ewa Klekot, analizując ikony karpackie, dochodzi do wniosku, że perspektywa odwrócona, zastosowana w ikonach, ułatwia człowiekowi w naturalny sposób uczestniczenie w świętości, ponieważ umieszcza go wewnątrz przedstawionego świata²⁹. P. Floreński uważa malarstwo za konkretną metafizykę bytu, w sposób naoczny ukazującą metafizyczną istotę tego, co przedstawia. To, co jest ukazane na ikonie, nie jest w żaden sposób przypadkowe. Ikona nie rejestruje żadnych objawów, które zacierają prawdziwą naturę rzeczy³⁰. Wskazuje on na fakt, że kontemplacja ikony pobudza człowieka, umożliwia mu duchowe widzenie prawzoru, rzeczywiste duchowe doświadczenie świata niewidzialnego. Ikona zawsze objawia nam jakiś fakt z obrazu Boskiej rzeczywistości. Dzięki temu, że duchowa treść ikony nie jest „taka jak” we wzorcu, ale jest taka sama, możliwe jest istnienie nieskończonej liczby ikon będących wariantami, modyfikacjami podstawowego przekazu³¹. Istotne jest stwierdzenie E. Trubeckoja, że słuch, wzrok i głos wewnętrzny jest nam niezbędny, aby

²⁷ Ibidem, s. 283–286, 289–294 oraz P. Floreński: *Ikonostas i inne szkice*. Przekł. Z. Podgórzec. PAX. Warszawa 1984, s. 122, 125.

²⁸ B. Uspienski: *O systemie przekazu obrazu w rosyjskim malarstwie ikon*. Przekł. Z. Zaron. W: *Semiotyka kultury*. Red. E. Janus i M.R. Mayenowa. PIW. Warszawa 1977, s. 332–342.

²⁹ K. Klekot: *Wyobrażenie Twarzy Chrystusa w Ikonie Karpackiej*. „Polska Sztuka Ludowa” 1992, nr 2 (817), s. i nast.

³⁰ P. Floreński: *Ikonostas...*, op. cit., s. 161–162.

³¹ Ibidem, s. 127–129.

odnaleźć się w ikonie, miejscu przecięcia dwóch światów, transcendentnej sfery wiecznego spokoju i ciągle szukającego Boga świata. Człowiek świecki utracił klucz do zrozumienia kolorystycznej wizji sztuki ikonicznej³². E. Trubeckoj i P. Florenski zgodnie podkreślają, że kanon obowiązujący pisarzy ikon nie jest ograniczeniem. Forma kanoniczna staje się wyzwaniem, jest darem dla artysty, staje się wyzwoleniem, pozwala uniknąć błędów, fascynacji tym, co przypadkowe, na rzecz istoty³³. E. Trubeckoj wykazuje ścisły związek, jaki istnieje między ideą świątyni, a podporządkowaną jej ikoną. Wyrwanie ikony z jej naturalnego środowiska, przeniesienie jej np. do muzeum, niszczy jej liturgiczną moc i funkcję. Sprawia, że traci ona swój blask, staje się szara i nieciekawa³⁴.

Pamiętajmy przy tym, że inaczej obcują z transcendencją kapłani, a inaczej masy wierzących.

³² E. Trubeckoj: *Dwa światy ikony staroruskiej*. Przekł. R. Przybylski. „Znak” 1979, nr 1–2 (295–296), s. 60–82.

³³ E. Trubeckoj: *Kolorowa kontemplacja*. Przekł. R. Przybylski. „Więź” 1975, nr 1 (201), s. 53–58; P. Florenski: *Ikonostas...*, op. cit., s. 134.

³⁴ E. Trubeckoj: *Kolorowa...*, op. cit., s. 60–62.