

3. Krajobraz sakralny

3.1. Krajobraz sakralny jako jeden z problemów badawczych geografii religii

Krajobraz sakralny jest jednym z głównych problemów badawczych geografii religii, jednej z najmłodszych subdyscyplin geograficznych, wyodrębnionych w ramach szeroko pojętej geografii kultury, antropogeografii czy geografii humanistycznej¹³¹. Geografia religii ma charakter interdyscyplinarny i korzysta z badań oraz doświadczeń zarówno innych dyscyplin geograficznych jak też religioznawstwa, historii, socjologii, etnologii i innych dziedzin nauk humanistycznych¹³². Interdyscyplinarny charakter sprawia, że prowadzona jest dyskusja nad klasyfikacją geografii religii jako nauki geograficznej czy religioznawczej (miejsce geografii religii w systemie nauk opisano szerzej w zacytowanych opracowaniach¹³³). Przyjmuje się, że geografia religii bada zależności między religią a przestrzenią geograficzną¹³⁴. Chociaż poruszane przez

¹³¹ Brucker A. 1982. Religionsgeographie. Praxis Geographie 12. Jg., H. 8; Park C. C. 1994. Sacred worlds. In: introduction to geography and religion. Routledge. London-New York; Park C. 2004. Religion and geography. In: Hinnells R. J. (ed.). Chapter 17. Companion to the Study of Religion. London, Routledge, p. 456-473; Rinschede G. 1999. Religionsgeographie. Das Geographische Seminar. Braunschweig; Sopher D. E. 1981. Geography and religion. Progress in Human Geography 5, p. 510-524; Margul T. 1986. Religia a przestrzeń i krajobraz. Kurs geografii religii dla studentów religioznawstwa i geografii. Uniwersytet Jagielloński, skrypty uczelniane, nr 526, Kraków; Jackowski A., Sołjan I., Bilska E. 1997. Geografia religii – problemy badawcze, perspektywy rozwoju. W: B. Domański, A. Jackowski (red.). Geografia, człowiek, gospodarka. IGiGP UJ, Kraków; Jackowski A. 2003. Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków; Bronk A. 2003. Geografia religii i ekologia religii. W: Podstawy nauk o religii. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 243-252; Jackowski A., Liszewski S., Richling A. 2008. Historia geografii polskiej. PWN, Warszawa, s. 240.

¹³² Jackowski A. 2003. Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

¹³³ Schwind M. 1975. Über die Aufgaben der Religionsgeographie. In: Religionsgeographie. M. Schwind (ed.). Wege der Forschung 397, Darmstadt, s. 1-29; Sopher D. E. 1981. Geography and religion. Progress in Human Geography 5, p. 510-524; Büttner M. 1985. Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. In: M. Büttner (ed.). Grundfragen der Religionsgeographie. Geographia Religionum 1, Berlin, s. 13-121; Kong L. 1990. Geography and religion: trends and prospects. Progress in Human Geography 14, p. 355-371; Claval P. 1992. Le thème de la religion dans les études géographiques. Géographie et Cultures 2, s. 85-110; Park C. 1994. Sacred Worlds. An introduction to Geography and Religion. London; Rinschede G. 1999. Religionsgeographie. Braunschweig, Westermann; Henkel R. 2001. Geography of Religion. In: G. W. Bromiley (et al.) (eds.). Encyclopedia of Christianity, Vol. 2, Grand Rapids, Michigan, p. 385-386; Jackowski A. 2003. Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii. Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 1-265.

¹³⁴ Jackowski A., Liszewski S., Richling A. 2008. Historia geografii polskiej. PWN, Warszawa, s. 240; Robert H., Stoddard R. H., Prorok C. V. 2003. Geography of Religion and Belief Systems. In: Cort J. W., Gaile G. (ed.). Geography in America at the Dawn of the 21st Century. 48. Oxford

geografię religii problemy mieszczą się na styku geografii i religioznawstwa, należy ona do grupy nauk geograficznych¹³⁵. Rozwój badań geograficznych w tym zakresie sięga XIX w.¹³⁶, natomiast w Polsce przypada na 2 poł. XIX w. i związany jest z działalnością naukową Wincentego Pola, oscylującą wokół geografii Ziemi Świętej. Problematyka badawcza geografii religii jest bardzo zróżnicowana, zaczynając od topograficznego i przestrzennego usytuowania religii w świecie (kartografia religijna, mapy rozkładu i rozprzestrzeniania się danych religii i ich występowania), poprzez wpływ środowiska przyrodniczego na powstanie, rozwój i obecną postać danej religii, socjograficzny rozkład praktyk religijnych na określonym obszarze, migracje pielgrzymkowe i turystyka religijna, aż po procesy adaptacyjne do środowiska geograficznego przez religię, której wyrazem są święte budowle i miejsca kultu, święte miasta, święte pory roku, święte rośliny i zwierzęta, posty, zakazy pokarmowe, obrzędy, symbolika architektury sakralnej, itd.

Współcześnie coraz częściej uwaga geografów koncentruje się na badaniu krajobrazu i przestrzeni sakralnej, w tym szczególnie nad terminologią i zakresem badań oraz kierunkami rozwoju pod wpływem przemian politycznych, społecznych i kulturowych (m.in.: transformacji ustrojowych, asymilacji imigrantów, „amerykanizacji”, sekularyzacji, itp.). Poszukuje się odpowiedzi na takie pytania, jak¹³⁷:

University Press, p. 759-767; Henkel R. 2005. *Geography of Religion – Rediscovering a Subdiscipline*. *Hrvatski Geografski Glasnik* 67/1, s. 5-25; Stump R. W. 2008. *Religion and the Geographies of War*. *The Geography of War and Peace*. Oxford University. New York, p. 149-173; Knott K. 2010. *Geography, space and the sacred*. In: J. Hinnells (red.) *The Routledge Companion to Study of Religion*. New York, p. 476-492; Tse J. 2014. *Religion and the secular in human geography*. *Progress in Human Geography* Vol. 38. Issue 2, p. 201-220.

¹³⁵ Hoheisel K. 1988. *Religionsgeographie*. In: H. C. Burkhard, Laubscher M. (ed.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart, s. 108.

¹³⁶ Początków geografii religii doszukuje się już w pracach starożytnych Greków, m.in. Arystotelesa i Strabona, zob.: Sopher D.E. 1967. *Geography of religions*. Prentice-Hall, p. 118; Park C. 1994. *Sacred Worlds. An introduction to Geography and Religion*. London; Bilaska-Wodecka E., Matykowski R. 2006. *Problematyka geografii religii w edukacji szkolnej*. W: T. Komornicki, Z. Podgórski (red.). *Idee i praktyczny uniwersalizm geografii*. *Geografia społeczno-ekonomiczna*. *Dydaktyka. Dokumentacja Geograficzna* nr 33. PAN IgiPZ, Warszawa, s. 298.

¹³⁷ Zob. m.in.: Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster. New York; Cambell G.R., Foor T.A. 2004. *Entering sacred landscapes cultural expectations versus legal realities in the northwestern plains*. *Great Plains Research*. University of Nebraska – Lincoln vol. 24, p. 178-179; Bilaska-Wodecka E. 2005. *Poland. Post-communist religious revival*. In: H. Knippenberg (ed.). *The Changing Religious Landscape of Europe*. Het Spinhuis. Amsterdam, p. 121-144; Bilaska-Wodecka E. 2006. *From multi-confessional to mono-confessional state. State-church relations in Poland following World War II*. *GeoJournal* 67, s. 341-355; Knippenberg H. 2006. *The political geography of religion: historical state-church relations in Europe and recent challenges*. *GeoJournal*, vol. 67, p. 253-265; Bilaska-Wodecka E. 2009. *Secu-*

- W jakim stopniu komercjalizacja miejsc świętych i świąt religijnych przyczyni się do „splywania” ich wymiaru duchowego (religijnego)?
- Czy niekontrolowany rozwój funkcji turystycznych i rekreacyjnych miejsc świętych (pielgrzymkowych) może prowadzić do stopniowej desakralizacji krajobrazu?
- W jakim stopniu proces sekularyzacji i globalizacji oraz związana z nim masowa imigracja (szczególnie muzułmanów) wpłynie na sytuację kulturowo-religijną i krajobraz religijny w Europie?

Podjęmowane są studia mające na celu identyfikację oraz inwentaryzację podstawowych procesów kształtujących krajobraz sakralny wraz z ich analizą¹³⁸. Przedstawione zagadnienia mogą być analizowane w różnych skalach przestrzennych i przedziałach czasowych. W geografii religii rozstrzygające są pojęcia religii i *sacrum*, krajobrazu i przestrzeni sakralnej oraz ich wzajemne oddziaływanie. Żadne z tych pojęć nie jest jednak jednoznaczne i interpretowane jest w zależności od specjalności.

3.2. Krajobraz – zdefiniowanie pojęcia

Pojęcie *krajobraz sakralny* zaczęto stosować na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, odnosząc je do wytworów kultury powstałych pod wpływem religii¹³⁹. Prace badawcze nad krajobrazem sakralnym prowadzone są szczególnie w ramach geografii kultury, geografii religii i antropogeografii¹⁴⁰. Termin ten powstał ze złożenia słów: „krajobraz” i „sacrum”. „Krajobraz” definiowany jest w zależności

larization and Sacralization. New polarization of the Polish religious landscape in the context of globalization and European integration. *Acta Universitatis Carolinae. Geographica*. No. 1-2, p. 3-18; Myga-Piątek. 2010. *Sacrum w krajobrazach cywilizacji XXI w.* W: Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych. Materiały Interdyscyplinarnego Seminarium KKK PTG. S. Bernat (red.). Lublin-Łęczna, s. 37-38; Świątkiewicz W. 2010. Między sekularyzacją i deprivatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim. Wyd. UŚ, Katowice, 235 ss.; Justin K. H. 2014. Grounded theologies „Religion” and the „secular” in human geography. *Progress in Human Geography* 38, s. 201-220.

¹³⁸ Jackowski A. 2007. Rozważania o krajobrazie sakralnym. W: Znaczenie badań krajobrazowych dla zrównoważonego rozwoju. Profesorowi A. Richlingowi w 70. rocznicę urodzin i 45-lecie pracy naukowej. Wyd. Geogr. i Studiów Regionalnych UW, Warszawa, s. 133-144; Knippenberg H. 2005. *The changing religious landscape of Europe*. Amsterdam, 218 pp.

¹³⁹ „Geografia kultury zajmuje się pochodzeniem, rozmieszczeniem i znaczeniem tych elementów kultury, które kształtują krajobraz”. Religia jest bardzo ważnym składnikiem kultury, który warunkuje kształtowanie krajobrazu sakralnego. Zob.: Bilska-Wodecka E. 2003. *Kalwarie europejskie. Analiza struktury, typów i genezy*. IGiGP UJ, Kraków, s. 25.

¹⁴⁰ Jackowski A. 2003. *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków; Maik W. 2005. Człowiek – przestrzeń – sacrum. Refleksje na temat turystyki i migracji pielgrzymkowych we współczesnym świecie. W: B. Domański i S. Skiba (red.). *Geografia i Sacrum*. IGiGP UJ, s. 307-313; Myga-Piątek U. 2012. *Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne*. Uniwersytet Śląski, Katowice.

od specjalistów różnych dziedzin (Tab. 4). Obok ujęć klasycznych, traktujących krajobraz w kategoriach fizjonomicznych, rozwijają się równolegle ujęcia systemowe oraz analityczno-ilościowe¹⁴¹. Koncepcję całościowej interpretacji

Tabela 4. Kryteria oceny krajobrazu kulturowego.

L.p.	Kryteria oceny krajobrazu kulturowego	Charakterystyka kryterium	Proponowana skala oceny
1.	Dawność, historyczność	Przyjmuje się, że im elementy struktury krajobrazu są starsze tym cała przestrzeń jest bardziej wartościowa (zabytkowa). Kryteria waloryzujące wartość określonej przestrzeni powinny posługiwać się jednostką czasu, wiekiem dobrze zachowanych elementów kulturowych, np. sieci osadniczych. Skalę oceny powinno się dostosowywać indywidualnie w zależności od nałożenia nawarstwień kulturowych waloryzowanego obszaru.	3 pkt – krajobraz, w którym zachowane są elementy kulturowe starsze niż 300 lat 2 pkt – krajobraz z elementami kulturowymi w wieku 300–100 lat 1 pkt – krajobraz zawierający elementy kulturowe młodsze niż 100 lat
2.	Historyczność	Kryterium to wykazuje związek z wydarzeniami w historii, a krajobraz traktowany jest jako forma dziedzictwa kulturowego, pamiątka wiedzy i źródło wiedzy historycznej, dowód pewnych wydarzeń.	3 pkt – krajobrazy, w których utrwalone zostały wydarzenia historyczne o skali i randze krajowej 2 pkt – krajobrazy, w których utrwalone zostały wydarzenia historyczne o skali i randze regionalnej 1 pkt – krajobrazy, w których nie zostały utrwalone wydarzenia historyczne i nie są one kojarzone z takimi wydarzeniami
3.	Wartość estetyczna	Walog kojarzony z pięknem, harmonią, niekoniecznie musi wiązać się z autentycznością; piękne mogą być krajobrazy historyczne jak i w pełni rekonstruowane. Piękna forma skłania zwykle do pielęgnacji i ochrony.	3 pkt – krajobrazy dające odczucie wysokiej estetyki 2 pkt – krajobrazy o nieznacznie zaburzonej estetyce 1 pkt – krajobrazy przeciętne, dysharmonijne

¹⁴¹ Myga-Piątek U. 2001. Refleksja nad ochroną krajobrazów Górnego Śląska. Gazeta Uniwersytecka 10. miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego, s. 1.

L.p.	Kryteria oceny krajobrazu kulturowego	Charakterystyka kryterium	Proponowana skala oceny
4.	Harmonia	Wewnętrzna struktura krajobrazu dająca poczucie pełnego porządku i ładu oraz ciągłości funkcji. Odwrotnością jest zniżenie jego dawnej funkcji w wyniku zniszczenia jego dawnej faktury, przzerwania spójności kompozycyjnych, zniszczenia układów kompozycyjnych, osi i ekspozycji widokowych, liniowych układów historycznych czy zniszczenie harmonii i kompozycji przestrzennej przez rozcięcie jedności systemów lub intruzje obcych, bezstylowych elementów.	3 pkt – pełna zgodność kompozycyjna, dająca poczucie porządku i ładu przestrzennego oraz ciągłość funkcji 2 pkt – nieznaczne zaburzenie porządku, ładu i ciągłości funkcji 1 pkt – całkowite zniżenie krajobrazu poprzez poczucie chaosu przestrzennego i brak ciągłości funkcji
5.	Wyjątkowość	Całkowita oryginalność i niepowtarzalność, nie mająca swego odpowiednika w porównywalnej skali. Odrębność terytorialna – występowanie struktury krajobrazu np. cech osadnictwa typowych na tym obszarze.	3 pkt – krajobrazy oryginalne i niepowtarzalne w skali ogólnopolskiej 2 pkt – krajobrazy oryginalne i niepowtarzalne w skali regionalnej 1 pkt – krajobrazy o cechach typowych i powtarzalnych
6.	Treść	Krajobraz jest charakterystyczny dla danych kręgów kulturowych; charakteryzuje się pełnym typowym językiem wzorów. O symbolicznej roli krajobrazów świadczy odbiór społeczny i w związku z tym ranga symbolu nie jest trwała.	3 pkt – istotna i łatwo określona symbolika krajobrazu o wyrazistym „genius loci” o randze ogólnopolskiej 2 pkt – symbolika o skali i randze regionalnej 1 pkt – krajobraz, którego treść nie jest kojarzona z symbolem
7.	Wartość emocjonalna	Krajobraz może być źródłem emocji i uczuć, które zwykle decydują o wykształceniu się związków przynależności i przywiązania (określanych jako swojskość krajobrazu) i przez to najskuteczniejszym sposobem ochrony krajobrazów. Dla określenia tego waloru krajobrazu konieczne są badania ankietowe lub metoda wywiadu.	3 pkt – społeczność lokalna w badaniach ankietowych wykazuje ściśle związki emocjonalne z miejscem 2 pkt – związki społeczne z miejscem dotyczą tylko wybranych grup społecznych i wiekowych 1 pkt – związki przywiązania i przynależności zostały przerwane i obecnie społeczność lokalna nie identyfikuje się z tradycją miejsca i nie dba o stan przestrzeni

L.p.	Kryteria oceny krajobrazu kulturowego	Charakterystyka kryterium	Proponowana skala oceny
8.	Wartość użytkowa	Współcześnie bardzo pragmatycznie traktuje się krajobraz – wartościowe jest to, co użyteczne. Takie podejście niesie za sobą ryzykowne podejście, traktujące krajobraz jako produkt w stosunku do którego można stosować prawa rynku.	3 pkt – krajobrazy użytkowane zgodnie z tradycyjną funkcją, która przynosi ekonomiczne zyski 2 pkt – krajobrazy wykorzystywane zgodnie z tradycyjną funkcją ale nie ekonomiczne i dlatego narażone na przekształcanie funkcjonalne i zmiany w sposobach użytkowania terenu 1 pkt – krajobrazy „na sprzedaż” w związku z wygaśnięciem uzasadnienia podtrzymywania ich dawnej ekonomicznej funkcji

Źródło: opracowanie na podstawie: Myga-Piątek U. 2007, s. 101–110.

krajobrazu (ujęcie holistyczne) opracował A. Humboldt (1845–1862), definiując krajobraz jako „całościowy charakter jakiegoś obszaru (regionu Ziemi)”¹⁴² oraz J. K. F. Rosenkranz (1805–1879), piszący o krajobrazach jako „hierarchicznie zintegrowanych lokalnych systemach” i „relatywnych całościach”¹⁴³. Na całościowe spojrzenie zwraca również uwagę jeden z prekursorów geografii humanistycznej Yi Fu Tuan, pisząc, że: „Krajobraz nie może być definiowany przez wyszczególnienie jego części. Części są pomocniczymi wskaźnikami do uzyskania zintegrowanego wyobrażenia. Krajobraz jest takim wyobrażeniem, konstrukcją myśli i uczucia”¹⁴⁴.

W polskiej literaturze przeglądu dawnych i współczesnych poglądów dokonali m.in. K. H. Wojciechowski (1986), A. Richling (1992), A. Richling i J. Solon (1998), K. Ostaszewska (2002), U. Myga-Piątek (2001; 2012) i F. Plit (2011)¹⁴⁵.

¹⁴² Humboldt A. 1845-1862. Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, 5 Bände. Stuttgart, Tübingen.

¹⁴³ „Der orographische, hydrographische und organigraphische Factor treten in der Erdoberflächenbildung als relative Ganze zusammen, die wir Landschaften nennen” (1850:500): cytat za: Rosenkranz J. K. F. 1850. System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion, Königsberg.

¹⁴⁴ Cytat za: Ohta H. 2001. A phenomenological approach to natural landscape cognition. Journal of Environmental Psychology 21, s. 388.

¹⁴⁵ Wojciechowski K.H. 1986. Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu. Rozprawy habilitacyjne 28. UMCS, Lublin, ss. 283; Richling A. 1992. Kompleksowa geografia fizyczna. PWN,

Z analizy tej wynika, że geografowie fizyczni nieco inaczej postrzegają krajobraz niż badacze zajmujący się geografiami społeczno-ekonomiczną¹⁴⁶. W geografii fizycznej kompleksowej krajobraz definiowany jest jako heterogeniczna, fizyczno-geograficzna jednostka przestrzenna, zbudowana z komponentów o niższej randze taksonomicznej¹⁴⁷. Według H. Bobeka i J. Schmithusena na krajobraz składają się trzy sfery zjawisk: abiotyczna (przyroda nieożywiona), witalna (przyroda ożywiona, z włączeniem w to działalność człowieka o najniższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego) oraz intelektualna (efekty kulturowo uwarunkowanej działalności człowieka)¹⁴⁸. W geografii społeczno-ekonomicznej pod pojęciem krajobrazu rozumie się ciągłą powierzchnię, którą widzimy dookoła. Może się ona kojarzyć z przyrodą, scenerią, środowiskiem i miejscem nie będącym synonimem żadnego z nich¹⁴⁹. W podobnym ujęciu definiowany jest krajobraz w architekturze, gdzie oznacza on „fizjonomię powierzchni ziemi, będącą syntezą elementów przyrodniczych i działalności człowieka”¹⁵⁰.

Próby podsumowania dyskusji nad terminologią krajobrazu dokonała w ostatnim czasie U. Myga-Piątek (2001, 2012)¹⁵¹, która zaprezentowała różne definicje krajobrazu w podziale na podstawowe kierunki badawcze. Przedstawione zostały również kierunki i perspektywy badań krajobrazu. Ponadto Autorka wyróżniła wiele innych podejść badawczych, m.in.: genetyczne, chronologiczne, historyczno-konserwatorskie, ewolucyjno-funkcjonalne, transformacyjne, substancjalne, fizjonomiczno-percepcyjne, estetyczno-wartościujące i niematerialno-semiotyczne¹⁵².

Warszawa, ss. 375; Richling A., Solon J. 1998. Ekologia krajobrazu. PWN, Warszawa, 319 ss.; Ostaszewska K. 2002. Geografia krajobrazu. Wybrane zagadnienia metodologiczne. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 277 ss.; Myga-Piątek U. 2001. Spór o pojęcie krajobrazu w geografii i dziedzinach pokrewnych. Przegląd Geograficzny T. 73, z. 1-2, s. 163-176; Plit F. 2011. Krajobraz kulturowy – czym jest? Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, Warszawa, 112 ss.; Myga-Piątek U. 2012. Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Uniwersytet Śląski, Katowice, 382 ss.

¹⁴⁶ Kowalczyk A. 2008. Krajobraz kulturowy. W: A. Młynarczyk (red.). Uwarunkowania i plany rozwoju turystyki. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 121.

¹⁴⁷ Richling A. 1992. Podstawy geografii fizycznej kompleksowej. PWN, Warszawa.

¹⁴⁸ Za: Cymerman R., Falkowski J., Hopfer A. 1992. Krajobrazy wiejskie (klasyfikacja i kształtowanie). Wydawnictwo ART., Olsztyn, s. 15.

¹⁴⁹ Walmsley D. J., Lewis G. J. 1997. Geografia człowieka. Podejścia behawioralne. PWN, Warszawa.

¹⁵⁰ Bogdanowski J., Łuczyńska-Bruzda M., Novák Z. 1981. Architektura krajobrazu. PWN, Warszawa-Kraków.

¹⁵¹ Myga-Piątek U. 2001. Spór o pojęcie krajobrazu w geografii i dziedzinach pokrewnych. Przegląd Geograficzny. T. 73, z. 1-2, s. 163-176; Myga-Piątek U. 2012. Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Uniwersytet Śląski, Katowice, 382 ss..

¹⁵² Myga-Piątek U. 2012. Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Uniwersytet Śląski, Katowice, rozdz. 4.2.

W ostatnim czasie przeglądu dorobku geografów w dziedzinie krajobrazu dokonał również F. Plit (2011)¹⁵³, który wyróżnił kilka nurtów badawczych:

- nurt klasyczny (tradycyjny), który wywodzi się m.in. od Paula Vidal de la Blanche'a i rozwinął się w tzw. szkole geografii francuskiej (m.in. A. Demangeon, P. Flatres, M.-C. Robic).
- nurt fizycznogeograficzny – badający krajobraz jako całość i związany z badaniami tzw. szkoły wschodniej, m.in.: S. Kalesnik, D.L. Armand, B. Soczawa.
- nurt badań krajobrazów kulturowych ujmowanych realnie (materialnie), wywodzący się od A. Humboldta, C. Rittera, F. Ratzla, C. Sauera, czy badaczy z kręgu tzw. „szkoły z Berkeley”. Spośród polskich badaczy należy wymienić E. Romera, F. Bujaka, M. Dobrowolską, a w ostatnich latach – J. Plit, F. Plita, U. Myga-Piątek.
- nurt krajobrazów kulturowych ujmowanych semiotycznie (symbolicznie), który najbardziej rozwinięty został w tzw. amerykańskiej geografii kultury i nowej geografii kultury. Przedstawicielami są badacze, tacy jak: A. Buttimer, J. Brinckerhoff-Jackson, Y.F. Tuan, a z Polski – E. Rembowska, D. Jędrzejczyk, M. Czepczyński, E. Orłowska.
- nurt estetyczny obejmuje prace poświęcone ocenie atrakcyjności wizualnej krajobrazu, w oparciu o kategorie takie, jak: piękno, malowniczość, wzniosłość, kompozycja; reprezentują ten nurt m.in. M. Pulinowa, K.H. Wojciechowski, P. Śleszyński.

Spośród funkcjonujących definicji (Tab. 5) wybrano następujące definicje, które reprezentują podstawowe nurty w badaniach krajobrazowych i według autorki najlepiej oddają charakter badanej w tej pracy przestrzeni geograficznej:

- „krajobraz jest heterogeniczną całością funkcjonującą zgodnie z prawami przyrody, obdarzoną zdolnością do samoregulacji i charakteryzującą się pewnym indywidualizmem”¹⁵⁴
- „krajobraz rozumiany jest jako: historycznie ukształtowany fragment przestrzeni geograficznej, powstały w wyniku zespolenia oddziaływań środowiskowych i kulturowych, tworzących specyficzną strukturę, objawiającą się regionalną odrębnością postrzeganą jako swoista fizjonomia”¹⁵⁵
- „krajobraz jest pewną całością w obrębie przestrzeni życiowej człowieka, mającą swój wymiar przestrzenny, cechy strukturalno-funkcjonalne i wizualne”¹⁵⁶.

Z przedstawionych definicji wynikają najistotniejsze parametry

¹⁵³ Plit F. 2011. Krajobraz kulturowy – czym jest? Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, Warszawa, 112 ss.

¹⁵⁴ Richling A., Solon J. 1998. Ekologia krajobrazu. PWN, Warszawa, s. 14.

¹⁵⁵ Myga-Piątek U. 2001. Spór o pojęcie krajobrazu w geografii i dziedzinach pokrewnych. Przegląd Geograficzny, T. 73, z. 1-2, s. 165.

¹⁵⁶ Naveh Z., Lieberman A.S. 1994. Landscape ecology - Theory and Application. Springer Verlag. New York, 360 pp., [za:] Richling A., Solon J. 1998. Ekologia krajobrazu. PWN, Warszawa, s. 14.

Tabela 5. Wybrane definicje krajobrazu.

Definicja	Autor
To co widzimy i co jest objęte horyzontem to krajobraz lub panorama.	W. Nałkowski (1901)
Krajobraz jest zespołem zjawisk reprezentujących środowisko przyrodnicze.	J. Smoleński (1912)
Krajobraz to widzialny wyraz faktów i zjawisk, zachodzących na określonej na jakiegokolwiek działce powierzchni ziemi.	A. Hettner(1927)
Krajobrazy są syntezą wszystkich przyrodniczych i kulturowych zjawisk.	W. Nałkowski (1935)
Krajobraz geograficzny to obszar, na którym charakter ukształtowania, klimatu, roślinnego pokrowca, świata zwierzęcego, ludności i wreszcie kultury człowieka łączą się w jedną harmonijną całość, typowo powtarzającą się na przestrzeni pewnej krajobrazowej strefy ziemi.	S. Nowakowski (1938)
Krajobraz to taki na pewnej powierzchni zachodzący zespół substancji i zjawisk, który wyróżnia ową przestrzeń od innej.	S. Pawłowski (1938)
Krajobraz geograficzny to obszar o swoistym, sobie tylko właściwym zespole podstawowych komponentów geograficznych: klimatu, rzeźby, wód, świata zwierząt i roślin oraz gleb.	L. Berg (1962)
Krajobraz jest zewnętrznym wyrazem składników przyrodniczych występujących na naturalnie ograniczonym terenie.	G. Ciołek (1964)
Krajobraz to fizjonomia powierzchni ziemi będąca syntezą elementów przyrodniczych i działalności człowieka.	J. Bogdanowski, M. Łuczyńska-Bruzda, Z. Nowak (1979)
Krajobraz [...] odnosi się do przestrzennego i materialnego wymiaru rzeczywistości ziemskiej i oznacza kompleksowy system składający się z form rzeźby i wód, roślinności i gleb, skał i atmosfery.	J.I. Zonneveld (1990)
Krajobraz rozumiemy jako naoczny wyraz istnienia współdziałania w danym miejscu całego zespołu zjawisk od elementów środowiska naturalnego poczynając, po efekty działania człowieka i to jeszcze z uwzględnieniem elementu czasu, a więc rozwoju historycznego.	M. Ruszczycka-Mizera (1993)
Krajobraz rozumiany jest jako: historycznie ukształtowany fragment przestrzeni geograficznej, powstały w wyniku zespolenia oddziaływań środowiskowych i kulturowych, tworzących specyficzną strukturę, objawiającą się regionalną odrębnością postrzeganą jako swoista fizjonomia.	U. Myga-Piątek (1999)
Krajobraz to podstawowa jednostka w badaniach fizycznogeograficznych.	N. Soloncev (1961)

Krajobraz to realna rzeczywistość przyrodnicza będąca konkretną formą przejawu geosfery. Oznacza związek zjawisk na powierzchni ziemi, przedstawiający sobą istotę geograficznych obiektów.	E. Neef (1967)
Krajobraz to określonego charakteru terytorium lub miejsce. Krajobraz to dialektyczność przyrodniczych komponentów [...], względnie jednorodne fizycznogeograficzne kompleksy analizowane według ich właściwości, niezależnie od terytorium występowania.	N. A. Gwoździecki (1976)
Krajobraz to pojęcie ogólne, a zarazem typologiczne, równoznaczne z wprowadzonym ostatnio terminem geokompleks.	J. Kondracki (1976)
Krajobraz to terytorialny lub akwatorialny kompleks przyrodniczy.	A. D. Armand (1980)
Krajobraz naturalny to typ terenu o swoistej strukturze, na którą składa się wzajemne powiązanie rzeźby powierzchni i jej składu litologicznego, stosunków wodnych, klimatycznych, biocenotycznych i glebowych, a także tych efektów gospodarki ludzkiej, których wyrazem jest modyfikacja warunków przyrodniczych, (jest to pojęcie przyrodnicze zobiektywizowane.	J. Kondracki (1980)
Krajobraz to dowolnie duży wycinek przestrzenny powierzchni Ziemi (geosfery), określane przez jednolitą strukturę i podobne powiązania jego komponentów.	G. Haase (1986)
Krajobraz to wycinek przestrzeni geograficznej – ograniczony przestrzennie podsystem epigeosfery. [...] Możliwie kompletna informacja dotycząca istoty i struktury wydzielonego systemu terytorialnego.	K. H. Wojciechowski (1986)
Krajobraz to dowolnej wielkości system powiązanych funkcjonalnie komponentów abiotycznych i biotycznych oraz tworzonych przez nie realnie istniejących jednostek przestrzennych różnej rangi taksonomicznej, hierarchicznie ze sobą podporządkowanych, również powiązanych funkcjonalnie, wraz z efektami wpływu na niego działalności człowieka.	M. Przewoźniak (1987)
Krajobraz to jednostka opisująca konkretną sytuację geograficzną jak i kategoria typologiczna, składająca się z elementarnych i jednorodnych jednostek nazywanych ekotopami.	C. Troll (1965)
Krajobraz to realnie istniejący, przestrzenny, dynamiczny układ strukturalno-funkcjonalny na ponad ekosystemalnym poziomie organizacji biosfery. Elementami tak rozumianego krajobrazu są ekosystemy.	W. Matuszkiewicz (1974)
Krajobraz to konkretny, realnie istniejący ekosystem dowolnie rozległego przestrzennego wycinka geosfery.	H. Leser (1978)
Krajobraz jest geosferyczną substancją, która obok aspektów materialnego i strukturalno-dynamicznego posiada również aspekt fizjonomiczny.	J. Schmilusen (1978)

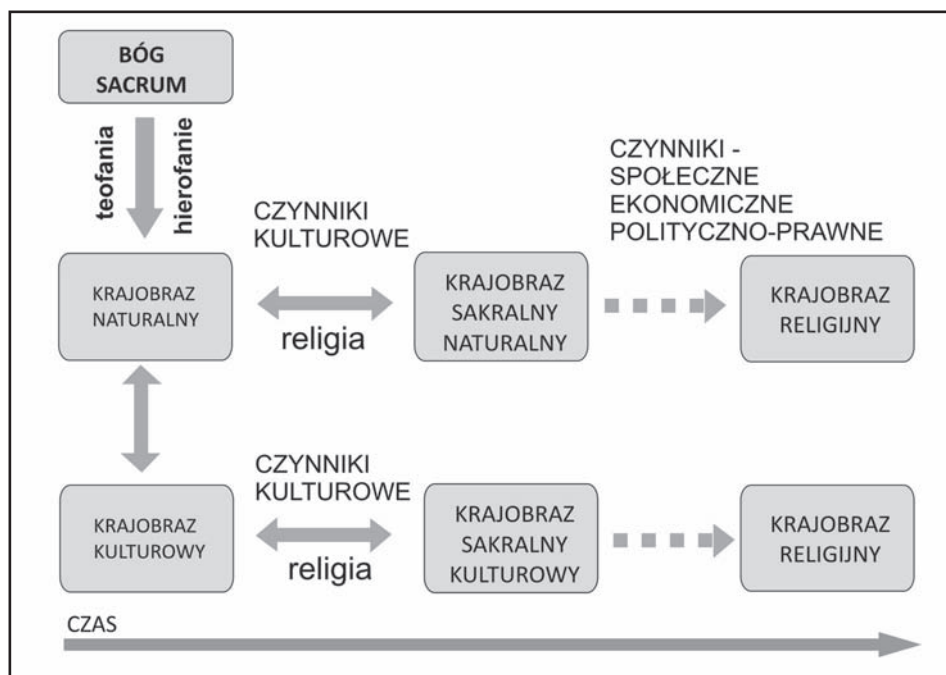
Krajobraz to względnie zamknięty fragment przyrody, otoczony naturalnymi granicami i stanowiący całość dzięki zachodzącym w nim procesom i współzależności budujących go geokompleksów.	H. Barsch (1979)
Krajobraz to część epigeosfery (zewnętrznej sfery Ziemi) stanowiąca złożony przestrzennie geokompleks o swoistej strukturze i wewnętrznych powiązaniach.	J. Kondracki, A. Richling (1983)
Krajobraz to skomplikowany, wielowymiarowy i wielocechowy system, składający się z geokomponentów i tworzonych przez nie krajobrazowych jednostek przestrzennych, za które tradycyjnie uważa się geokomponenty lub coraz częściej – matryce, płyty, korytarze.	R. T. Forman, M. Gordon (1986)
Krajobraz to określony wycinek przestrzeni geograficznej, na którym panuje mozaika różnych ekosystemów i powierzchni zajętych przez urządzenia techniczne (zabudowę kubaturową, drogi, linie energetyczne). Między elementami mozaiki zachodzą liczne zależności określające sposób funkcjonowania tych elementów i przestrzeni krajobrazu jako całości.	R. Andrzejewski (1992)
Krajobraz to heterogeniczna całość funkcjonująca zgodnie z prawami przyrody, obdarzona zdolnością do samoregulacji i odznaczająca się pewnym indywidualizmem.	A. Richling, J. Solon (1994)
Krajobraz jest systemem przestrzennym złożonym z elementów biotycznych, abiotycznych jak i antropogenicznych.	J. Brzóska i inni (1996)
Krajobraz oznacza bardziej lub mniej typowy dla danego regionu widok, będący zewnętrznym wyrazem środowiska geograficznego.	T. Wilgat (1965)
Krajobraz jest scalonym obrazem środowiska, składającym się ze środowiska naturalnego i społecznego, [...], jest generalnym zwiastunem informacji – obrazem twórczości lub dokumentacji życia.	Z. Novak (1970)
Krajobrazem jest całość przyrody wraz z elementami wprowadzonymi przez człowieka na naturalnie ograniczonym odcinku ziemi, oceniona jako układ warunków naturalnych reprezentujących określone zewnętrzne cechy estetyczno-widokowe.	T. Szczęsny (1971)
Krajobraz to zbiór przemieszanych elementów przyrody i dzieł człowieka, stanowiący efekt działalności konkretnych historycznych ludzi w ramach wyznaczonych przez technologię i organizację społeczną epoki.	A. Ziemiński (1976)
Krajobraz to fizjonomia powierzchni Ziemi będąca syntezą elementów przyrodniczych i działalności człowieka.	J. Bogdanowski (1980)
Krajobraz rozumiany jako tło i wynik dziejów.	S. Vincenz (1980)
Krajobraz to całokształt odbieranego przez zmysły zespołu różnych zjawisk.	C. Schmollgruber (1994)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Myga-Piątek U. 2001, s. 163–176, zmienione.

charakteryzujące krajobraz, takie jak:

- zajmuje wycinek przestrzeni, który można przedstawić na mapie,
- charakteryzuje się określoną fizjonomią, którą można przedstawić za pomocą rysunku, fotografii,
- jest układem dynamicznym, o sposobie funkcjonowania zależnym od jego części składowych i czynników zewnętrznych, powiązań między nimi i rodzaju dominujących procesów,
- podlega ewolucji, czyli ma swoją historię.

W naukach geograficznych przyjmuje się podział na krajobrazy przyrodnicze (naturalne) i antropogeniczne¹⁵⁷. Pierwsze z nich stanowią wykształcone bez udziału człowieka geosystemy, które wskutek rozrastania się ekumeny uległy stopniowej antropogenizacji (Ryc. 12). Część z nich pozostaje nadal bez wpływu człowieka, zachowując ekosystemy naturalne (dziewicze). Zdecydowana większość krajobrazów przyrodniczych uległa jednak stopniowemu przekształceniu lub istnieje w stanie niezmienionym, dzięki celowym zabiegom ochronnym (np. parki narodowe, rezerваты przyrody). Krajobrazy antropogeniczne stanowią roz-



Ryc. 12. Krajobraz naturalny i kulturowy w ujęciu ewolucyjnym. Źródło: opracowanie własne.

¹⁵⁷ Myga-Piątek U. 2012. Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 56.

ległą grupę heterogenicznych krajobrazów, obejmujących wszystkie formy przekształconego przez człowieka krajobrazu, w tym przede wszystkim krajobrazy kulturowe¹⁵⁸.

Krajobraz kulturowy jest różnie definiowany, w zależności od podejścia badawczego¹⁵⁹. M. Dobrowolska definiowała krajobraz kulturowy jako „syntezę działalności społeczeństwa w jego środowisku geograficznym. To on odzwierciedla najlepiej współzależność i związek życia przyrody i społeczeństw ludzkich, nasilenie i szybkość przeobrażeń, zachodzących w ciągu długiego rozwoju historycznego”¹⁶⁰. Według U. Myga-Piątek krajobrazy kulturowe stanowią dające się wyodrębnić fragmenty powłoki geograficznej (zróżnicowane typologicznie i toponimicznie), cechujące się specyficzną organizacją przestrzenną, będącą rezultatem zamierzonej (celowej) działalności człowieka, która decyduje o ich zróżnicowanej strukturze, funkcjach i cechach fizjonomicznych (Ryc. 13). Według architektów krajobrazu krajobraz kulturowy występuje wtedy, gdy zmiany wprowadzone w krajobrazie przez człowieka posunięte są na tyle, iż trwałe jego istnienie może być utrzymywane tylko dzięki stałym zabiegom człowieka¹⁶¹. Krajobraz kulturowy stanowi ewolucyjne następstwo krajobrazów naturalnych pod wpływem rozszerzania się ekumeny. W rezultacie wielowiekowej adaptacji i przekształcania środowiska przyrodniczego ukształtowała się z czasem urozmaicona mozaika krajobrazów o odmiennej strukturze i fizjonomii¹⁶².

Pojęcie krajobrazu kulturowego, używane w geografii kultury, ma szerokie znaczenie ze względu na to, że może odnosić się do bardzo zróżnicowanej działalności człowieka. W celu precyzyjniejszego uszczegółowienia zakresu badań zaczęto stosować terminy charakteryzujące dany typ krajobrazu kulturowego, jak

¹⁵⁸ Wielu badaczy traktuje krajobrazy antropogeniczne zamiennie z pojęciem krajobrazy kulturowe. Wg U. Myga-Piątek, za krajobraz kultury nie powinien być uznawany krajobraz antropiczny, który powstaje w wyniku antropogenicznych przeobrażeń w sposób niezamierzony, niechciany, np. w wyniku operacji wojskowych, czy katastrof ekologicznych. Tak ukształtowane mają znamiona krajobrazów zdegradowanych, które utraciły funkcje odtworzenia zdrowego środowiska lub zdolność wypełniania jakiegokolwiek funkcji. Zob. Myga-Piątek U. 2012. Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 57-59.

¹⁵⁹ Najnowsze prace zawierające przegląd stosowanych przez badaczy definicji terminu krajobrazu kulturowego wraz z dyskusją: Plit F. 2011. Krajobraz kulturowy – czym jest? Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, Warszawa, 112 ss.; Myga-Piątek U. 2012. Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Uniwersytet Śląski, Katowice, ss. 382.

¹⁶⁰ Dobrowolska M. 1948. Dynamika krajobrazu kulturalnego. W: Przegląd Geograficzny. T. XXI, z. 3-4, s. 151-205.

¹⁶¹ Bogdanowski J., Łuczyńska-Bruzda M., Novak Z. 1981. Architektura Krajobrazu. PWN, Warszawa-Kraków.

¹⁶² Wood D. 1992. The Power of Maps. New York, Guilford Press; Myga-Piątek U. 2010. Przemiany krajobrazów kulturowych w świetle idei zrównoważonego rozwoju. Problemy ekorozwoju – Problems of sustainable development, vol. 5, no 1, p. 96-97.

np. krajobraz wiejski, miejski, przemysłowy, rolniczy, sakralny, itp.

Przy badaniu krajobrazu może być pomocny zespół aksjomatów opracowany przez Lewisa¹⁶³, spośród których najważniejsze to:

- krajobrazy są wskazówką kultury, ponieważ informują o rodzaju ludzi mieszkających w danym krajobrazie,
- analiza znaczenia krajobrazu wymaga analizy jego historii,
- elementy krajobrazu kulturowego mają małe znaczenie, jeśli nie bada się ich w kontekście geograficznym,
- ze względu na ścisły związek krajobrazu kulturowego ze środowiskiem fizycznym, interpretacja krajobrazu kulturowego zależy od znajomości krajobrazu naturalnego,
- prawie wszystkie przedmioty w krajobrazie są nośnikami informacji, chociaż nie zawsze w oczywisty sposób.

W geografii historycznej krajobraz kulturowy definiowany jest jako krajobraz, który powstał w wyniku działalności człowieka, zmierzającej do zagospodarowania nowo zasiedlanych obszarów. Zagospodarowanie jest związane z osadnictwem pierwotnym nowo zasiedlanych obszarów i jego stopniowym rozprzestrzenieniem się pod wpływem warunków społecznych i gospodarczych. Tak ukształtowany krajobraz kulturowy jest pierwszym etapem przemian zachodzących w krajobrazie naturalnym, który warunkuje kształtowanie się krajobrazu historyczno-politycznego – podziały administracyjne, polityczne, etniczne, kulturowe. Prace badawcze w tym zakresie koncentrują się na rekonstrukcji krajobrazu kulturowego, przy wykorzystaniu dostępnych źródeł, takich jak: kartografia, toponimy, źródła narracyjne, zdjęcia archiwalne). Ważnym źródłem informacji są zdjęcia lotnicze i możliwości przetwarzania danych za pomocą Systemu Informacji Przestrzennej. Badane są uwarunkowania naturalne, sprzyjające zasiedlaniu nowych terenów, typy osad, badania nad przestrzenią oraz granicami¹⁶⁴. O ile w okresach przedpaństwowych kształtowanie krajobrazu wynikało z działalności społecznej, gospodarczej i wierzeniowo-religijnej, to od czasu powstania pierwszych państw krajobraz był również kształtowany w wyniku świadomych decyzji politycznych.

Krajobraz zawiera wiele znaczeń, symboli i skojarzeń, odnoszących się do tego co jest postrzegane. Charakterystyczne elementy krajobrazu, które często mają znaczenie symboliczne, budzą emocjonalną więź z krajobrazem, poczucie

¹⁶³ Walmsley D. J., Lewis G. J. 1997. Geografia człowieka. Podejścia behawioralne. PWN, Warszawa.

¹⁶⁴ Jop R. 2010. Niematerialne wartości krajobrazu kulturowego w badaniach historycznych. Przykład granic i przestrzeni. W: S. Biernat (red.). Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych. Materiały Interdyscyplinarnego Seminarium KKK PTG. Lublin–Łęczna, nr 29-30, s. 22.

swojskości i tożsamości. Niematerialny aspekt w badaniach nad krajobrazem wprowadził A. Hettner, który definiował krajobraz jako (...) obszar, na którym charakter ukształtowania, klimatu, roślinnego pokrowca, świata zwierzęcego, ludności i wreszcie kultury człowieka, łączą się w jedną harmonijną całość, typowo powtarzającą się na przestrzeni pewnej krajobrazowej strefy ziemi...¹⁶⁵. Warto przy tym zwrócić uwagę, że walory niematerialne krajobrazu były dotychczas tylko w nielicznych pracach badawczych należycie wyeksponowane (zob. Kopczyński, Skoczylas 2008)¹⁶⁶. Tymczasem analiza wartości niematerialno-semiotycznych krajobrazu „dotyka” kwestii emocjonalnych, które powodują, że przeżywamy estetycznie krajobraz, że dostępny jest nam niepowtarzalny nastrój, jaki ogarnia nas w kontakcie z konkretnym – zwłaszcza zabytkowym – krajobrazem, czujemy ducha miejsca (*genius loci*).

Na potrzeby niniejszego opracowania wymaga jeszcze objaśnienia pojęcie struktury krajobrazów kulturowych. Autorka przyjmuje definicję zaproponowaną przez U. Mygę-Piątek, według której „struktura krajobrazu kulturowego jest rozumiana jako sposób rozmieszczenia, uporządkowania i hierarchii elementów krajobrazu kulturowego oraz powiązań elementów składowych systemu, jakim jest krajobraz”¹⁶⁷. Krajobraz kulturowy ma charakter dynamiczny, będący skutkiem złożonych czynników i uwarunkowań. M. Dobrowolska zauważa, że (...) między działalnością ludzką a środowiskiem geograficznym nie zachodzi wyłącznie prosty stosunek przyczynowo-skutkowy, ale znacznie bardziej skomplikowany i trudny do przewidzenia układ wzajemnych współzależności¹⁶⁸.

3.3. *Sacrum* – zdefiniowanie pojęcia i określenie problematyki badawczej

3.3.1. *Sacrum* – charakterystyka w dyscyplinach naukowych

Pojęcie *sacrum* pochodzi od łacińskiego *sacer/sanctus*, gdzie rdzeń *sac* oznacza nadawanie znaczenia, przez co dana rzecz staje się realna. Odpowiednikami w języku greckim są słowa *hagios* i *hieros*, które oznaczają wszystko, co jest związane z kultem¹⁶⁹. To, co jest *sacer*, nie ma żadnego wspólnego związku z

¹⁶⁵ Hettner A. 1927. *Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden*, Breslau; Harvey F., Wardenga U. 1998. The Hettner-Hartshorne connection: reconsidering the process of reception and transformation of a geographic concept. *Finistera*. XXXIII, 65, s. 131-140.

¹⁶⁶ Kopczyński K., Skoczylas J. 2008. *Krajobraz przyrodniczy i kulturowy. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*. Wyd. Nauk. UAM, Poznań.

¹⁶⁷ Myga-Piątek U. 2012. *Krajobraz kulturowy. Aspekty ewolucyjne i typologiczne*. Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 63.

¹⁶⁸ Dobrowolska M. 1976. *Podstawy geograficzne, ekonomiczne i demograficzne życia społecznego i kultury*. W: *Synteza etnografii polskiej*. T. 1, s. 93.

¹⁶⁹ Paprocki H. 2006. *Sacrum i profanum: nadzieje i zagrożenia*. W: *Sacrum i profanum a*

ludzki światem, stanowi jakość absolutną, bez stopniowania. *Sanctus* (święty) natomiast jest atrybutem tych przedmiotów/podmiotów, które z woli człowieka otoczono ochroną jako wartościowe. Tym samym *sacer* posiada istotną wartość Tajemnicy i ma odniesienie do doświadczenia religijnego. *Sanctus* zaś jest rezultatem zakazu, za który odpowiedzialni są ludzie, przepisu, który wspomaga prawo¹⁷⁰.

Koncepcja *sacrum*, jako centraleja kategorii religijnej, pojawiła się po raz pierwszy w badaniach na przełomie XIX i XX w. obrębie francuskiej szkoły socjologicznej, której przedstawicielami byli m.in. H. Hubert, M. Mauss i É. Durkheim oraz w badaniach religioznawczych – N. Söderblom¹⁷¹. Następnie została zgłębiona przez fenomenologów religii, takich jak: R. Otto, G. van der Leeuw i M. Eliade¹⁷². Durkheim wyróżniał *sacrum* (rzeczy święte) i *profanum* (rzeczy świeckie). Według tegoż francuskiego socjologa „Rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny stykać się z rzeczami świętymi”¹⁷³. Durkheim uważał, że to co człowiek uznaje za sakralne, przekracza możliwości poznawcze, jest swoistą spekulacją. Człowiek w sposób naturalny chroni to, co jest święte, przed tym, co w jego odbiorze takim nie jest. Świętość rozumiana jest przede wszystkim jako oddzielenie od *profanum* życia codziennego. Według tegoż socjologa „Byty święte to byty oddzielone. Tym, co je charakteryzuje, jest brak ciągłości między nimi a bytami ze sfery *profanum*. (...) Cały zespół obrzędów ma na celu uświadomienie tego stanu oddzielenia, który jest istotny. Ponieważ ich zadaniem jest niedopuszczenie do niedozwolonego mieszania i wchodzenia jednej z tych sfer w sferę drugą”¹⁷⁴. W rezultacie uwidacznia się podział świata na sfery *sacrum* i *profanum* – sfery pozostające względem siebie w stosunku absolutnej heterogeniczności. Święte jest to, co jest oddzielone od wszystkiego, co jest świeckie (łac. *profanum*), ziemskie, w jakimś sensie „nieczyste”.

współczesna kultura. Materiały pokonferencyjne. Warszawa, s. 55.

¹⁷⁰ Beneveniste E. 1969. *Pouvoir, droit, religion*. W: *Le vocabulaire des institutions indo – européennes*, Paryż, cytata za: Koza-Granosz M. 2009. Analiza pojęcia *sacrum* w sytuacji współczesnej sekularyzacji. *Kultura i historia* nr 16/2009. Wyd. Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Lublin, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1488>

¹⁷¹ Biskup Upsali N.O. Söderblom twierdzi, że „istota religii polega na nie wyobrażeniu sobie Boga, lecz stosunku do świętości. Jest religijnym ten, dla kogo coś jest święte. A głównym rysem religii zinstytucjonalizowanej jest rozróżnienie świętości od świeckości”. Za: Otto R. 1968. *Świętość*. Warszawa, s. 11.

¹⁷² Por.: Zdybicka Z. J. 1977. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin, s. 199.

¹⁷³ Durkheim E. 1976. *The elementary forms of the religious life*. Surrey, p. 24-25; 40, cytata za: Drodzowicz Z. 2010. *O racjonalności w religii i w religijności*. UM, Poznań, s. 18.

¹⁷⁴ Durkheim E. 1971. *The Elementary Forms of the Religious Life*. George Allen and Unwin, London, p. 299.

Dlatego święci mogą być bogowie (sens ontologiczny) i rzeczy, przedmioty im poświęcone, oddane na własność czy praktyki (wymiar kulturowy).

Do prekursorów fenomenologicznego opisu rzeczywistości *sacrum* należy niemiecki filozof i religioznawca R. Otto, który dokonał opisu *sacrum* w oparciu o wieloaspektową analizę przeżycia religijnego, dzięki któremu człowiek odkrywa i poznaje tę rzeczywistość¹⁷⁵. Ponieważ zdefiniowanie *sacrum*, w przekonaniu R. Otto, jest niemożliwe, dlatego w swoich badaniach skoncentrował się on na przeżyciach religijnych, jakie wywołuje doświadczenie przez człowieka rzeczywistości sakralnej. Według tegoż niemieckiego filozofa *sacrum* rozumiane jest jako *numinosum* (tajemnicza moc),¹⁷⁶ na które składają się wszechmoc Boga (łac. *maiestas*), tajemnica (*mysterium*), fascynacja (*fascinans*) oraz groza i niesamowitość (*tremendum*)¹⁷⁷. Poszczególni fenomenologowie różnią się w określaniu *sacrum*, ale można wskazać cechy wspólne:

- ujęcie podmiotowe – przyjęcie w ludzkiej świadomości struktur apriorycznych umożliwiających doświadczenie *sacrum* objawiającego się w *hierofaniach*,
- *sacrum* ujęte przedmiotowo – nie jest ono poznawalne, lecz wyrażalne, jest czymś tajemniczym, jego treści nie da się opisać, ale jest najwyższą jakością, czymś posiadającym moc nadawania sensu, porządkowania świata, harmonii i piękna, jest istotową transcendencją¹⁷⁸. Zatem najpierw w pojęciu *sacrum* została wyakcentowana idea oddzielenia i tajemniczości, a potem dodano do tego element szacunku, miłości, bojaźni, przyciągania i fascynacji.

Z. Zdybicka stwierdza, że we współczesnych badaniach *sacrum* jest ciągle pojęciem wieloznacznym i posiada dwie zasadnicze konotacje: socjologiczną i fenomenologiczną¹⁷⁹. Według orientacji socjologicznej *sacrum* definiuje się jako obiektywizację sił danej społeczności, które są postrzegane jako tajemnicza moc, wykraczająca poza moc jednostki. Natomiast według orientacji fenomenologicznej *sacrum* ujmowane jest zarówno jako moc, ale także jako idea tajemniczości, czegoś, co jest istotowo inne od wszystkiego, co wzbudza trwogę, fascynację i szacunek.

¹⁷⁵ Markowski R. 2010. Fenomenologiczne interpretacje pojęcia *sacrum*. *Warszawskie Studia Teologiczne* XXIII/22, s. 74.

¹⁷⁶ *Numinosum* (łac. *numen* – bóstwo) - tajemnicza, sakralna moc, napawająca człowieka przerażeniem i lękiem.

¹⁷⁷ Otto R. 1968. *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Książka i Wiedza, Warszawa, s. 48-52. „Religię” natomiast Otto określił jako *mysterium tremendum et fascinans* (tajemnicę grozy i oczarowania), za: Paprocki H. 2006. *Sacrum i profanum: nadzieja i zagrożenia. Sacrum i profanum a współczesna kultura. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Kultury i Środków Przekazu*, Warszawa, s. 55.

¹⁷⁸ Por.: hasło „religia”. W: Z. J. Zdybicka 2011. *Encyklopedia Filozofii Polskiej*. T. II. Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 454.

¹⁷⁹ Zdybicka Z. 1984. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. RW KUL, Lublin, s. 198-202.

W literaturze przedmiotu geografii religii *sacrum* obejmuje „kategorię rzeczy i działań wydzielonych przez określoną społeczność jako święte i w związku z tym podlegające czci religijnej”¹⁸⁰. Akt wydzielenia odnosi się do mocy Boga i ma prowadzić, za pomocą postanowień i rytuałów ludzkich, do wyodrębnienia przedmiotów czy miejsc przeznaczonych dla Boga, sprawowania kultu, czy wywoływania przeżyć religijnych. Przez akt poświęcenia wydobywane są ze świata świeckiego te cechy, które mogą pośredniczyć w kontakcie z Bogiem¹⁸¹. Mamy tu do czynienia z *sacrum* w ujęciu przymiotnikowym, tj. z wyrażeniem „sakralny”. Materia przez jej poświęcenie nabiera nowych właściwości, mających wymiar duchowy.

W drugim kontekście termin *sacrum* – „święty” (ang. *sacred*) oznacza rzecz lub miejsce święte, czyli takie, które zostało uświęcone przez obecność Boga¹⁸², które odnosi się bezpośrednio do *divinum*. Tak rozumiane *sacrum* jest strefą ustanowioną przez Boga, jest rzeczywistością posiadającą ontyczną wartość i moc. Rzeczywistość ta nie jest jednak nigdy dana człowiekowi wprost i całkowicie. Objawienie *sacrum* dokonuje się według M. Eliadego w mitach, symbolach oraz różnego rodzaju przedmiotach zwanych *hierofaniami*¹⁸³ i stanowi przedmiot doświadczenia religijnego (Ryc. 13). Ze względu na to, że *sacrum* posiada zdolność nadawania rzeczywistości fizycznej cech *hierofanii*, M. Eliade uważa, że może objawić się w dowolnym miejscu, w dowolnym czasie oraz w dowolny sposób poprzez *teofanie* (objawienie bóstwa), *hierofanie* (objawienie świętości), *kratofanie* (objawienie mocy) lub *ontofanie* (objawienie bytu). *Sacrum* ma dla Eliadego dwa wymiary – przedmiotowy (w postaci rozlicznych hierofanii – fizycznych przejawów i sposobu objawiania się *sacrum*) oraz podmiotowy (w ludzkiej psychice jako pierwotny element jej struktury)¹⁸⁴. Eliade zwrócił uwagę na fakt, że każdy element świata, „wszystko to, czego człowiek się dotknął, co odczuł, napotkał lub pokochał, mogło stać się *hierofanią*. Mogą to być dowolne elementy i zjawiska otaczającego nas świata. Stają się one przez to „czymś innym”, chociaż należą nadal do świata naturalnego i na pozór nic nie zdradza ich inności¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Jackowski A., Soljan I., Bilska-Wodecka E. 1999. Religie świata, szlaki pielgrzymkowe. W: Wielka Encyklopedia Geografii Świata, T. XV, Poznań.

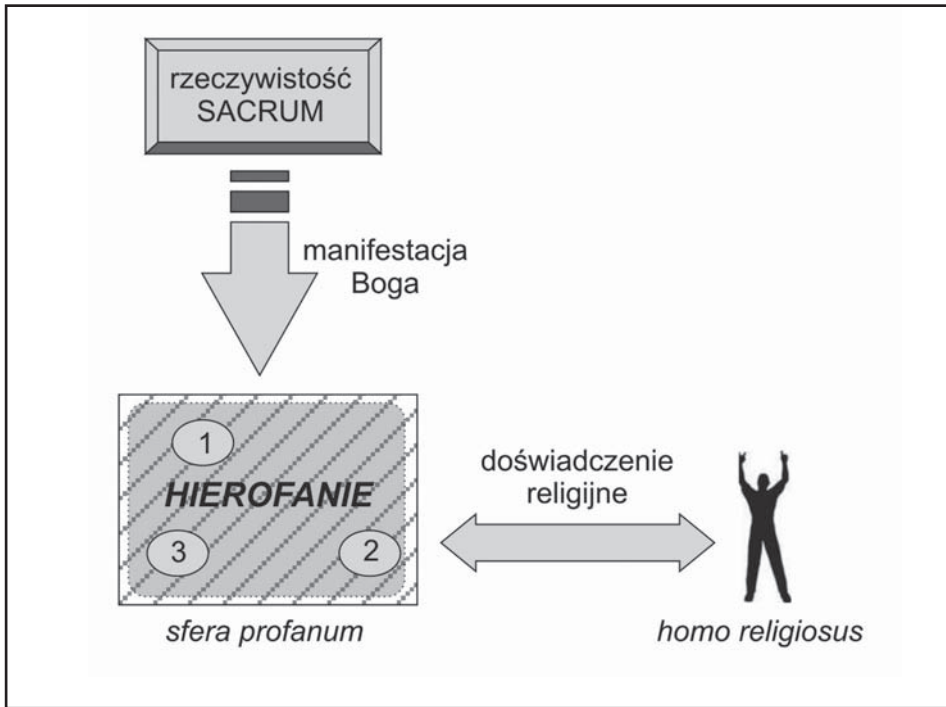
¹⁸¹ Por.: Kłoczowski J. A. 1973. Doświadczenie religijne. „Znak” 25, s. 1229-1230.

¹⁸² Ten termin na język polski lepiej byłoby tłumaczyć jak „święty” lub „uświęcony” na co zwraca uwagę F. Plit. 2011. O niektórych nieporozumieniach związanych z badaniem krajobrazów. W: K. Marciniak, K. Sikora, D. Sokołowski (red.). Koncepcje i problemy badawcze geografów. Profesorowi W. Maikowi w 70-lecie urodzin. Wyższa Szkoła Gospodarki, Bydgoszcz, s. 579-587.

¹⁸³ Eliade M. 1999. *Sacrum i profanum*. Warszawa, s. 7.

¹⁸⁴ Bronk A. 2009. Podstawy nauk o religii. Prace Wydziału Filozoficznego 108, *Studia Religio-logiczne* 4a, s. 198.

¹⁸⁵ Eliade M. 1976. *Sacrum, mit, historia*. Warszawa, s. 160.



Ryc. 13. Doświadczenie sacrum w koncepcji M. Eliadego. Źródło: opracowanie własne na podstawie: Eliade M. 1999, s. 7

Z. Zdybicka zauważa, że „Hierofanie mają więc charakter dialektyczny – ujawniają paradoksalną zbieżność bytu i niebytu, tego co absolutne i tego, co względne, tego, co wieczne i tego, co się staje. Istnieje więc ambiwalencja *sacrum* – i to zarówno ontologiczna (absolutne i nieabsolutne), jak i aksjologiczna (święte i skalane) oraz psychologiczna (przyciąga i odpycha”¹⁸⁶. *Sacrum* „obecne” w miejscach świętych – *hieros topos* – organizuje świat, nadając mu wymiar transcendentny i wartość moralną¹⁸⁷. Podobna rzecz staje się z czasem, który również nie jest czymś jednorodnym i ciągłym. Istnieje czas świecki, który przedzielony jest jednak interwałami czasu sakralnego, święteckiego¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Por. hasło „religia” W: Z. J. Zdybicka. Encyklopedia Filozofii Polskiej, T. II, Lublin 2011, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 454.

¹⁸⁷ Paprocki H. 2006. Sacrum i profanum: nadzieja i zagrożenia. Sacrum i profanum a współczesna kultura. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Kultury i Środków Przekazu. Warszawa, s. 65-66.

¹⁸⁸ Por. m.in.: Kłoczowski J. A. 1973. Doświadczenie religijne. *Znak* 25, s. 1229-1230; Bilska-Wodecka E. 2012. Człowiek religijny i związki wyznaniowe w przestrzeni miasta w XX i na początku XXI wieku. Wydawnictwo IGiGP UJ, Kraków, s. 207-239.

Na zakończenie tych krótkich rozważań należy stwierdzić, że badanie percepcji sfery *sacrum* pozostaje cały czas sprawą złożoną, bo jak powiedział M. Madurowicz: „Zamknąć w słowie sferę *sacrum*, to tak jakby zamknąć w nim muzykę. A to jest niemożliwe. Muzyka wtedy przestaje być muzyką, przestajemy ją słyszeć. Istotą muzyki jest kompozycja, wykonanie i słuchanie. Istotą *sacrum* jest odczuwanie, myślenie, zawsze wiara w coś nieuchwytnego. (...) Dopóki jest przekazywana z ust do ust, dopóty żyje, zapisana – zdaje się zastygłą maską dawnej głębi i sensu”¹⁸⁹. Na potrzeby opracowania należy wskazać jednak najistotniejsze odniesienia opisujące *sacrum*, które będą mieć odniesienie do analizy pojęcia „krajobrazu sakralnego”. Warto podkreślić, że:

- *Sacrum* jest świętym bytem, który można odnieść do idei Boga i całej sfery działań kulturowych.
- To człowiek zatem stosuje kategorie *sacrum* jako pośrednika dla wyrażenia swojej relacji z Absolutem¹⁹⁰.
- Pojęcie to charakteryzuje wyraźny dualizm przeciwstawnych sfer *sacrum* i sfery *profanum*.
- *Sacrum* jest czymś wspólnym dla wszystkich religii, jest rzeczywistością realną i stanowi kategorię religijną.

Człowiek doświadcza spotkania z *sacrum*, a wywołane przeżycia religijne należą do najgłębszych warstw jego tożsamości. Dlatego kulturę człowieka można odczytywać poprzez odniesienie do sfery *sacrum*. Procesy desakralizacji, widoczne szczególnie w ostatnich latach, odnoszą tylko częściowy skutek, *sacrum*, choć bardziej lub mniej zdegradowane i ukryte, jest zawsze jakoś obecne. „Przebija się ono przez różne procesy desakralizacyjne i stale na nowo odkrywa się jego nieoczekiwaną obecność w najróżniejszych dziedzinach życia. *Sacrum* powinno się kontemplować, a historia religii powinna dotyczyć dziejów *homo religiosus* i *krato-*, *hiero-* i *teofanii*”¹⁹¹.

¹⁸⁹ Madurowicz M. 2002. Sfera *sacrum* w przestrzeni miejskiej Warszawy. Wyd. Akad. „Dialog”, Warszawa, s. 22.

¹⁹⁰ Markowski R. 2010. Fenomenologiczne interpretacje pojęcia *sacrum*. *Warszawskie Studia Teologiczne* XXIII/2, s. 79; Łapiński J. L. 2012. Zagadnienia *sacrum* natury – niektóre uwagi i dopowiedzenia. *Sacrum w Krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, Nr 17. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 25.

¹⁹¹ Bronk A. 2009. Podstawy nauk o religii. *Prace Wydziału Filozoficznego* 108. *Studia Religio-logiczne* 4 a, s. 299.

Tabela 6. Atrybuty pojęcia *sacrum* w zależności od podejścia badawczego.

Sacrum – świętość	Sacrum – święty, poświęcony
Posiada istotną wartość Tajemnicy	Atrybut przedmiotów i miejsc, które z woli człowieka otoczono ochroną jako wartościowe i izolowane przez zakazy
Doświadczenie bliżej nieokreślonej Tajemnicy	Rzeczy święte nie powinny stykać się ze świeckimi, oddzielenie od profanum – życia codziennego
Człowiek naturalnie chroni to, co jest święte	Zespół obrzędów ma na celu uświadomienie tego stanu oddzielenia
To, co sakralne, przekracza możliwości poznania	Człowiek naturalnie chroni to, co jest święte
Tajemnicza moc, wykraczająca poza moc jednostki, fascynująca, wzbudzająca grozę, przerażenie, szacunek	Porządkuje świat (przeciwstawia chaosowi), utożsamia się z pięknem, miłością, harmonią
Porządkuje świat (przeciwstawia chaosowi), utożsamia się z pięknem, miłością, harmonią	Wydzielone jako święte przez określoną społeczność podlega czci religijnej
Stanowi kategorię religijną	W wyniku aktu poświęcenia rzeczy/miejsca wydobyte są cechy materii ze świata świeckiego, które mogą pośredniczyć w kontakcie z Bogiem

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Zdybicka Z. 1984; Eliade M. 1999; Jackowski A. 2003.

3.3.2. *Sacrum* w religiach

Sacrum, określane jako doświadczenie bliżej nieokreślonej Tajemnicy, uznano za rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii¹⁹². Stanowi centralną kategorię religijną, ponieważ wszelkie przejawy doświadczenia *sacrum*, relacji człowieka z *sacrum*, czy spotkania *sacrum* są rozumiane jako zjawisko religijne. Pisze o tym J. Keller: „W każdej religii występuje odczucie bóstwa, dlatego tam, gdzie ono nie występuje, nie ma prawdziwej religii”¹⁹³.

Pod względem metodologicznym *sacrum* jest pojęciem uniwersalnym i stanowi „model” przystający do wszelkich religii, niezależnie od ich

¹⁹² Por.: Sawicki S. 1983. *Sacrum w literaturze*. W: *Sacrum w literaturze*, praca zbiorowa. Lublin, s. 13.

¹⁹³ Keller J. 1969. Problemy rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie. „*Studia Religioznawcze*”, nr 1–2, s. 20.

rodzaju i źródeł. Chrześcijaństwo, judaizm oraz islam (w stopniu, w jakim przyswoił on objawienie biblijne) swoje początki mają w rozpoznaniu i akceptacji historycznego objawienia się Boga. U podstaw zaś pozostałych religii stoi objawienie się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, a także objawienie pierwotne (dane wszystkim ludziom na początku dziejów), prorockie i transcendentalne (oświecenie człowieka łaską działającą we wnętrzu lub w umyśle człowieka)¹⁹⁴.

Biblia hebrajska na określenie *sacrum* (świętości) stosuje dwa terminy¹⁹⁵:
– *qadôš* – określa świętość Boga Jahwe
– *qodeš* – odnosi się do świętości osób, przedmiotów, miejsc, czasu. Wszystkie te przedmioty (i podmioty) swoją sakralność biorą od Boga, który jako jedyny jest święty w ścisłym tego słowa znaczeniu.

W judaizmie tradycyjnym jeden jest prawdziwy, święty Bóg, oddzielony od innych. Bóg Izraela oddzielił Siebie od „innych bogów”, dlatego w swoim codziennym postępowaniu lud wybrany musiał oddzielić się od otaczających narodów. *Sacrum* charakteryzuje się dwuznacznością – przedmiot „święty” jest „oddalony” lub „oddzielony” od innych przedmiotów. Ten stan oddzielenia może wskazywać nie tylko na świętość, lecz na zakaz i przekleństwo (święty – zakazany, oddalony; czysty – nieczysty). Starożytny judaizm w całości opiera się na rzeczach, które są „oddzielone” i „święte”, w przeciwieństwie do rzeczy, które są „pospolite” i „bezczeszczące” oraz do rzeczy, które są „czyste”, w przeciwieństwie do „nieczystych”¹⁹⁶. W tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej, w porównaniu do innych religii, Bóg ukazany jest jako *Sacrum* w kategoriach osobowej transcendencji¹⁹⁷.

Dla chrześcijan Bóg poprzez wcielenie wkroczył w empiryczną rzeczywistość człowieka i uświęcił ją swoją obecnością. Nie jest to jednorazowa obecność, ale ciągła, poprzez swoją łaskę, moc stwórczą i „swoją energię”. W teologii wschodniochrześcijańskiej pojawił się wokół zagadnienia istoty i energii Boga mistyczno-teologiczny system zwany palamizmem (nazwa pochodzi od św. Grzegorza Palamasa, 1296-1359)¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Jan Paweł II. 1991. Encyklika *Redemptoris missio*. 7 XII 1990. n. 5. Poznań 1991, s. 28-29; Ledwoń I.S. 2000. Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Vaticanum II. *Roczniki Teologiczne. Teologia fundamentalna i religioznawstwo* 47, z. 9, s. 67-89.

¹⁹⁵ Geffé C. 1975. Chrześcijaństwo i przemiany *sacrum*. *Znak*, nr 2, s. 141; Jelonek T. 2008. *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków, s. 14.

¹⁹⁶ Bloom M. 201. *Żydowski mistycyzm a magia*. WAM, Kraków, s. 150.

¹⁹⁷ Jelonek T. 2008. *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków, s. 14

¹⁹⁸ Palamizm powstał w związku z usystematyzowaniem przez św. Grzegorza Palamasa teorii hezychazmu. Jednak temat Boskich energii u G. Palamasa nie jest, jak by się zdawało, tematem nowym. Podejmowany był już znacznie wcześniej przez Ojców Kościoła, zatem staje się on jakby

Według tej koncepcji teologicznej niepoznawalny w swej istocie Bóg jest obecny w świecie przez swoje energie. Św. Augustyn głosił, że Bóg jest obecny w świecie, który nieustannie podtrzymuje w istnieniu, ale zarazem nieskończenie przekracza i przerasta ten świat. W Traktacie o Ewangelii św. Jana pisze: „Nie myśl, że On [Bóg] jest w świecie, jak ziemia, która jest częścią kosmosu lub niebo, czy słońce, księżyc i gwiazdy, drzewa, trzody zwierząt, ludzie. On nie jest w ten sposób w świecie. W jaki zatem sposób Bóg jest obecny w świecie? Niczym Stwórca rządzący tym, czego dokonał. Gdyż On nie stworzył świata tak, jak cieśla tworzy skrzynię. Cieśla jest kimś zewnętrznym wobec skrzyni, którą tworzy. Nawet gdy nad nią pracuje, znajduje się obok niej. Z drugiej zaś strony, Bóg jest wewnątrz świata, który nieustannie stwarza. To nie tak, że Bóg jest w jednym miejscu, a świat gdzieś obok Niego. On jest obecny wszędzie w świecie, który stworzył. Przez swoją obecność Bóg nie tylko tworzy świat, lecz również włada tym, co uczynił. A zatem, Bóg jest nieustannie w świecie jako jego Stwórca”¹⁹⁹.

Ponieważ poznanie Boga przekracza naturalne siły ludzkiego rozumu, Bóg objawia ludziom to, co leży poza zasięgiem ich ludzkiego poznania. Cel bowiem – jeśli ma być przez ludzi osiągnięty – musi być przedtem przez nich poznany. Dlatego Objawienie konieczne było do zbawiania ludzi. Objawienie w perspektywie teologii chrześcijańskiej jest pojmowane jako zbawcza komunikacja, czyli objawienie woli Bożej względem człowieka²⁰⁰. Zbawienie człowieka, będące nadrzędnym celem chrześcijanina, może się dokonać tylko przez Jezusa Chrystusa. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, które jest Człowieczeństwem Boga, stało się pełnią Objawienia dla człowieka²⁰¹. W chrześcijaństwie „świętość” w znaczeniu absolutnym

rozwinięciem myśli patrystycznej, w szczególności orzeczenia VI soboru powszechnego Nauka dotycząca energii Boskich to nauka specyficznie wschodnia i nie można jej zrównać z żadną z odmian filozofii chrześcijańskiej, katolickiej czy protestanckiej. Zob.: Zogas-Osadnik I. 2009. Przebóstwienie (*theosis*) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296-1359). Praca doktorska napisana na seminarium antropologii chrześcijańskiej pod kierunkiem ks. Bp prof. dra hab. I. Deca. Wrocław, s. 130. Naukę hezychastów o Istocie Bożej i energiach potwierdził Sobór 1351-1352 w Konstantynopolu ustanawiając, że: Człowiek może obcować tylko z energiami Boga, a nie z Jego Istotą, chociaż energie nie mogą być oddzielone od Istoty. Patrz: Ostrogorski G. 1931. Afonskije isichasty i ich protewniki. W: Zapiski russkoho naucznoho instytutu w Bieogradie 5, s. 354; Stępień T. 1994. Teologia negatywna w pismach „Corpus Areopagiticum”. Warszawskie Studia Teologiczne VII, s. 231-255.

¹⁹⁹ Św. Augustyn. Komentarz do Ewangelii św. Jana, Traktat 2, 10: <http://nmp.waw.pl/files/ENCYKLIKI%20I%20ADHORTACJE%20JANA%20PAWLA%20II.pdf>

²⁰⁰ Woźniak T.J. 2012. Różnica i tajemnica: objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej boskości. Wydawnictwo „W drodze”, Poznań, s. 190.

²⁰¹ Wołyniec W. 1996. Chrystus, Słowo wcielone, pełnia Objawienia. Wrocławski Przegląd Teologiczny 4, nr 2, Wrocław, s. 124-125.

jest wyłącznym przymiotem Boga²⁰². Oznacza Jego wielkość, majestat, transcendencję. Utozsamia się często z Jego chwałą i miłością. W swoim dziele stwórczym, a także w tajemnicy Wcielenia, Bóg „dzieli się” świętością. Świętość obejmować może czas, osoby, rzeczy i miejsca, szczególnie te wydzielone od powszechnego użytku i przeznaczone dla Boga. Świętość staje tak powszechna, że w biblijnym pojęciu zanika podział na *sacrum* i *profanum*, a nieświęta (a więc odpowiadająca *profanum*) jest jedynie sfera grzechu, której w życiu człowieka być nie powinno²⁰³.

W teologii muzułmańskiej objawienie Boga wyraża się w harmonii istniejącej w stworzeniu. „Świętość” jest zatem rozumiana jako oddzielenie od *profanum*, od życia codziennego²⁰⁴. Ponieważ na badanym obszarze nie występują wyznawcy islamu, pominięto w opracowaniu tę problematykę²⁰⁵.

3.4. Definicje krajobrazu sakralnego

Krajobraz sakralny (*Sacred Landscape, Sakrallandschaft*) odnosi się do obszarów, które wyróżnia obecność w krajobrazie *sacrum*, a więc takie obszary, w których dochodzi do *hierofanii* (objawienia się mocy, świętości) i *teofanii* (objawienia się Boga, bóstwa)²⁰⁶. Kiedy zaczęto posługiwać się na początku lat siedemdziesiątych XX w. pojęciem „krajobrazu sakralnego”, odnoszono go do analizy rozmieszczenia różnych obiektów sakralnych. Według M. Lehmana krajobraz sakralny to *dziedzictwo duchowe i kulturowe wyrażone za pomocą obiektów sakralnych w krajobrazie*²⁰⁷. Geograf religii A. Jackowski przyjmuje, że: (...) *Krajobraz sakralny tworzą zespoły obiektów sakralnych zbudowanych w czasie na określonym obszarze. Jest widocznym wytworem kultury, powstałym pod wpływem religii i stanowiącym jeden*

²⁰² Więcej na temat *sacrum-sanctus*, m.in.: Bystry A. 1989. Świętość. W: Z. Pawlak (red.) *Katolicyzm A–Z.*, Poznań, s. 364; Santorski A. 2011. Wprowadzenie do teologii. *Charytologia. Teologia życia wewnętrznego.* T. VI. Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa, s. 48-49; Rahner K., Vorgrimler H. 1987. Święte. W: T. Mieszkowski, P. Pachciarek (tł.). *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa, s. 458-459; Pikus T. 2011. Znaczenie świętości dla wiarygodności chrześcijaństwa. *Warszawskie Studia Teologiczne XXIV/2*, Warszawa, s. 315-330.

²⁰³ Jelonek T. 2008. *Biblijne pojęcie sacrum.* Kraków, s. 74.

²⁰⁴ Bloom M. 2011. *Żydowski mistycyzm a magia.* WAM, Kraków, s. 124-125.

²⁰⁵ Więcej: Modras K. 2012. *Koncepcja jedyne go Boga w islamie.* *Roczniki Kulturoznawcze*, Tom III. Wyd. KUL, Lublin, s. 91.

²⁰⁶ Eliade M. 2000. *Traktat o historii religii.* Warszawa, s. 28-29; Łapiński J. L. 2012. *Zagadnienia sacrum natury – niektóre uwagi i dopowiedzenia.* *Sacrum w Krajobrazie.* *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego* Nr 17. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 25.

²⁰⁷ Lehmann M. 1970. *Die Kalvarienberganlagen im Donauraum.* [in:] V. Flieder (ed.). *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag Sammlung.* „Aus Christentum und Kultur” 1, Verlag Bruder Holinek, Wien, s. 113-159.

z typów krajobrazu kulturowego²⁰⁸. Przedmiotem badań nad krajobrazem sakralnym są zatem przemiany krajobrazu naturalnego i kulturowego pod wpływem rozwoju funkcji religijnej oraz wzajemne relacje pomiędzy *sacrum* a otaczającą przestrzenią²⁰⁹.

Ze względu na różne podejście badaczy i definiowanie pojęć „krajobraz” i „*sacrum*”, nie ma jednoznacznie przyjętej definicji „krajobrazu sakralnego”. U. Myga-Piątek (2012) wskazuje na wiele płaszczyzn typologicznych, w których występują „krajobrazy sakralne” i „religijne”, co przekłada się na problemy z ich precyzyjnym definiowaniem. Według Autorki „krajobraz sakralny” stanowi taki podtyp krajobrazu (*sensu largo*), w którym obiektywna organizacja przestrzenna obiektów materialnych oraz niematerialne cechy przestrzeni poprzez *hierofanię* sprzyjają doświadczeniu świętości. Krajobrazem sakralnym może być każdy typ krajobrazu kulturowego lub naturalnego, w zależności od indywidualnej wrażliwości i kulturowego doświadczenia odbiorcy²¹⁰. Według U. Myga-Piątek krajobrazy sakralne (*sensu stricte*) związane są z miejscami świętymi o wyjątkowym i odmiennym charakterze. W bardzo szerokim znaczeniu za krajobrazy sakralne uważa się nawet rodzinną miejscowość, ojczysty widok, czyli miejsca, które nasycone są emocjami i są ważne w życiu jednostki, w których obecny jest *genus loci*²¹¹.

Krajobrazy sakralne wykształcają się w wyniku realizacji duchowych potrzeb człowieka i dojrzałości emocjonalno-duchowych społeczeństw pod wpływem objawienia się Boga (*Sacrum*). Dlatego za zasadniczą przyczynę kształtowania się krajobrazu sakralnego można uznać czynniki kulturowe, wynikające z przeżyć i doświadczenia religijnego. Inne natomiast czynniki, takie jak np.: społeczne, gospodarcze, polityczne czy prawne, przyczyniają się do kreowania współczesnego krajobrazu religijnego²¹², w którym dochodzą elementy funkcjonalne.

²⁰⁸ Jackowski A. 2003. Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii. Wyd. UJ, Kraków, s. 72.

²⁰⁹ Jackowski A. 2007. Rozważania o krajobrazie sakralnym. W: Znaczenie badań krajobrazowych dla zrównoważonego rozwoju. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 135.

²¹⁰ Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy sakralne i religijne – próba umiejscowienia w typologii krajobrazów kulturowych. *Sacrum w krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego nr 17. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 18-19.

²¹¹ Tuan Y-E. 1976. *Humanistic geography: implications for geographical research: prospects and problems*. Maaroufa Press, Chicago, p. 194-206; Madurowicz M. 2002. O sferach *sacrum* i *profanum* w przestrzeni kulturowej miasta. W: E Orłowska (red.). *Kultura jako przedmiot badań geograficznych*. Uniwersytet Wrocławski, PTG Oddz. Wrocł., Wrocław, s. 111-125.

²¹² Malinowska-Petelenz B. 2010. *Sacrum oszczędne*. *Czasopismo Techniczne*, z. 14, R. 107, s. 191-198; Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy sakralne i religijne – próba umiejscowienia w typologii krajobrazów kulturowych. W: *Sacrum w Krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, Nr 17, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 20.

Podczas badania krajobrazu sakralnego można zastosować zespół aksjomatów opracowanych przez Lewisa²¹³. Spośród nich najważniejsze tezy to:

- krajobraz, poprzez działalność człowieka, może stanowić ważną informację o kulturze danego regionu;
- analiza znaczenia krajobrazu wymaga analizy jego historii;
- elementy krajobrazu kulturowego mają małe znaczenie, jeśli nie bada się ich w kontekście geograficznym;
- ze względu na ścisły związek krajobrazu kulturowego ze środowiskiem fizycznym, interpretacja krajobrazu kulturowego zależy od znajomości krajobrazu naturalnego;
- prawie wszystkie przedmioty w krajobrazie są nośnikami informacji o dziejach regionu, chociaż nie zawsze w oczywisty sposób (pośrednio lub bezpośrednio).

O krajobrazie sakralnym danego miejsca decydują wytwory religijne, będące wizualnym świadectwem kultury religijnej²¹⁴. Mogą to być materialne obiekty sakralne lub miejsca kultu będące składnikami naturalnego krajobrazu. A. Jackowski wyróżnia dwa typy krajobrazu sakralnego:

- zachowany krajobraz sakralny naturalny
- krajobraz sakralny antropogeniczny (przetworzony przez człowieka), którego wyrazem jest dominacja obiektów sakralnych w krajobrazie (świątyń, zespołów klasztornych, krzyży przydrożnych, cmentarzy)²¹⁵.

Niektórzy badacze wyróżniają dodatkowo formę przejściową – krajobraz sakralny naturalno-antropogeniczny, który powstał poprzez połączenie w przestrzeni elementów krajobrazu naturalnego z elementami astronomii i matematyki (np. święte kierunki, centrum świata, święte miary)²¹⁶.

²¹³ Walmsley D. J., Lewis G. J. 1997. *Geografia człowieka. Podejście behawioralne*. PWN, Warszawa.

²¹⁴ Jordan T. G., Domosh M., Rowntree L. 1994. *The human mosaic. A thematic introduction to cultural geography*. „Harper Collins College Publishers”, New York, 592 pp.; Pawłowska K. 2001. *Idea swojskości krajobrazu kulturowego*. W: U. Myga-Piątek (red.). *Krajobraz kulturowy: idee, problemy, wyznania*. „Prace Wydziału Nauk o Ziemi UŚ”, nr 12, Sosnowiec; Pawłowska K. 2000. *Podstawy kulturowe architektury krajobrazu*. W: E. Orłowska (red.). *Kultura jako przedmiot badań geograficznych: studia teoretyczne i regionalne*. PTG/O Wrocław, s. 27-34; Mitkowska A. 2001. *Sacrum w krajobrazie*. W: K. Pawłowska (red.). *Architektura krajobrazu a planowanie przestrzenne*. Kraków, s. 227-238; Pawłowska K. 2001. *Czytanie krajobrazu*. W: *Każde miejsce opowiada swoją historię czyli rzecz o dziedzictwie wiejskim*. Poznań, s. 12-23.

²¹⁵ Jackowski A. 2003. *Świąta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*. Kraków s. 71.

²¹⁶ Bilaska-Wodecka E. *Krajobraz religijny czy święta przestrzeń?* W: B. Izmailow (red.) *Przyroda-Człowiek-Bóg*. Kraków, s. 264.

3.5. Krajobrazy sakralne naturalne

Krajobrazy sakralne naturalne są charakterystyczne dla religii rodzimych i tworzą go elementy krajobrazu naturalnego, takie jak np.: góry, rzeki i źródła, czy drzewa i gaje. Miejsca te były jakby naturalnymi sanktuariami dla pierwotnych praktyk religijnych. W nich ujawnia się *genius loci*, piękno, odmienność, tajemniczość, czyli całe bogactwo zagadnień tworzących niematerialne wartości krajobrazu sakralnego²¹⁷. Rozmieszczenie i znaczenie w różnych religiach miejsc sakralnych, związanych ze świętymi górami, rzekami czy pustyniami, omawiają m.in.: G. van der Leeuw (1997)²¹⁸, S. Hałas (1999)²¹⁹, A. Jackowski (2003)²²⁰, W. Andrejczuk (2009)²²¹, A. Cotterel (2007)²²² i inni²²³.

²¹⁷ Jackowski A. 1998. Pielgrzymowanie. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław, 310 ss; Jackowski A., Sołjan I., Bilska-Wodecka E. 1999. Religie świata: szlaki pielgrzymkowe, Wyd. Kurpisz, Poznań; Ball M. 2000. Sacred Mountains, religious Paradigms, and Identity Among Mescalero Apache. *World Views: Global Religions, Culture and Ecology*, z. 4, p. 264-282; Ravasi G. 2001. Góry Boga: tajemnica gór w słowie i obrazie. Wyd. Edycja św. Pawła, ss. 123; Park C. 2004. Sacred World. An introduction to geography and religion. Wydawn. Routledge, Londyn; Jackowski A., Sołjan I., Bilska-Wodecka E. 2007. Góry jako sacrum – na przykładzie Tatr. W: J. Pociask-Karteczka, A. Matuszyk, P. Skawiński (red.). Stan i perspektywy rozwoju turystyki w Tatrzańskim Parku Narodowym. *Studia i Monografie nr 46, Kraków-Zakopane*, s. 23-43; Jusiak R. 2009. Przestrzeń przyrodnicza i antropogeniczna a sanktuaria religijne. W: A. Jackowski, F. Mróz, I. Hodorowicz (red.) *Turystyka religijna na obszarach górskich*. PPWSZ, Nowy Targ, s. 301-321; Pohner T., Berki T., Ratz T. 2004. Religious and pilgrimage tourism as a special segment of mountains tourism, *Journal of Tourism Challenges and Trends*, vol. 2, no. 1, p. 27-42; Przybylska L. 2009. Zagadnienia z geografii religii obszarów górskich w „Peregrinus Cracoviensis”. W: A. Jackowski, F. Mróz, I. Hodorowicz (red.) *Turystyka religijna na obszarach górskich*. PPWSZ, Nowy Targ, 433-445; Sołjan I. 2009. Święte góry w religiach świata. W: A. Jackowski, F. Mróz, I. Hodorowicz (red.) *Turystyka religijna na obszarach górskich* PPWSZ, Nowy Targ, 477-486; Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Wydawnictwo UŚ, Katowice, s. 159.

²¹⁸ Leeuw van der G. 1997. Fenomenologia religii. Książka i Wiedza, Warszawa, s. 45-74.

²¹⁹ Hałas S. 1999. Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia z biblijnej teologii pustyni. Wyd. Księży Sercanów, Kraków, 363 ss.

²²⁰ Jackowski A. 2003. Święta przestrzeń Świata. Podstawy geografii religii. Wyd. UJ, Kraków, 268 ss.

²²¹ Andrejczuk W. 2009. Jaskinie jako obiekt turystyki religijnej. W: A. Jackowski, F. Mróz, I. Hodorowicz (red.) *Turystyka religijna na obszarach górskich*. PPWSZ, Nowy Targ, s. 19-33.

²²² Cotterel A. (red.). 2012. Mitologia świata. Bogowie, przedstawienia, motywy. Wyd. Olesiejuk, Ozarów Mazowiecki, 320 ss.

²²³ Gadgil M., Vartak V. D. 1976. The sacred groves of western Ghats in India. *Economic Botany* 30, p. 152-160; Bernbaum E. 1998. Sacred Mountains of the World. The Mountain Institute, <http://www.mtnforum.org/sites/default/files/publication/files/73.pdf>; Grove D. 1999. Public Monuments and Sacred Mountains: Observations on Three Formative Period Sacred Landscapes. *Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C.*, p. 255-299; Khumbongmayum A. D., Khan M. L., Tripathi R. S. 2005. Sacred groves of Manipur, northeast India: biodiversity value, status and strategies for their conservation. *Biodiversity and Conservation* 14, p. 1541-1582; Anthwal

W krajobrazie sakralnym naturalnym głównym Kreatorem jest sam Stwórca, który objawia się w elementach „dzikiej” przyrody²²⁴. Od kultury danej społeczności zależy następnie zarządzanie taką sakralną przestrzenią, w zgodzie z naturą i z zachowaniem harmonii i szacunku do komponentów. Wpływ środowiska geograficznego na religię łatwiej dostrzec w tradycyjnych religiach plemiennych, w których praktyki i obrzędowość wykazują związek z porami roku, zjawiskami pogodowymi, astronomicznymi, czy biologicznym cyklem rozwoju człowieka. Poczucie więzi z przyrodą, doznania poznawcze i estetyczne, odkrywanie porządku i celowości w przyrodzie oraz harmonii mogą przyczyniać się do pogłębienia doznań estetycznych i religijnych²²⁵.

W kulturach tradycyjnych cała przestrzeń nacechowana była *sacrum*, począwszy od domu, skończywszy na elementach krajobrazu przyrodniczego²²⁶. Należy jednakże zwrócić uwagę, że elementy te posiadały różny status semiotyczny, wynikający przede wszystkim z funkcji rytualnej, w jakiej były wykorzystywane lub w której uczestniczyły²²⁷. Ażeby odczytać elementy sakralne w takim krajobrazie, ważna jest znajomość związanego z nim kręgu kulturowego²²⁸.

Dla niektórych religii jak hinduizmu, czy szintoizmu materialne składniki krajobrazów przyrodniczych są niezbędnym nośnikiem *sacrum*²²⁹. Religią

A. 2006. Sacred Groves: Traditional Way of Conserving Plant Diversity in Garhwal Himalaya. Utaranchal. The Journal of American Science, 2 (2). Anthwal et al. Sacred Groves: Conserving Plant Diversity, p. 35-38; Dafni A. 2007. Rituals, ceremonies and customs related to sacred trees with a special reference to the Middle East, Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. 3:28, <http://www.ethnobiomed.com/content/3/1/28>; Hooke D. 2012. The sacred tree in the belief mythology of England. W: Sacred Species and Sites. Advances in Biocultural Conservation. Wyd. Cambridge UP, p. 307-321, <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139030717.030>

²²⁴ http://api.ning.com/files/k-Osm-NA96fssEmmf23NXRzxo2FbQK4GszZ6azDQMck_/NorbeckDEISDBH.pdf

²²⁵ Kaszowski L. 1996. Chrześcijańskie spojrzenie na środowisko geograficzne jako przestrzeń pielgrzymowania. Peregrinus Cracoviensis, z. 14, s. 75-91; Liro J. 2012. Obiekty sakralne przy szlakach turystycznych w obszarze górskim na przykładzie Beskidu Niskiego. Peregrinus Cracoviensis, z. 23, s. 187.

²²⁶ Bartmiński J. 1995. Formy obecności sacrum w folklorze. W: M. Jasińska-Wojtkowska. Folklor – sacrum – religia. Lublin, s. 14.

²²⁷ Zob. Bajburin A. 1998. Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy. Polska Sztuka Ludowa. Konteksty, T. 58, z. 3-4, s. 109-117.

²²⁸ Vibha A. 2006. The Forest of Symbols Embodied in the Tholung sacred landscape of North Sikkim, India, Conservation and Society, Vol. 4 (No 1), p. 58; Helms M. W. 2002. Sacred Landscape and the Early Medieval European Cloister. Unity, Paradise, and the Cosmic Mountain. Anthropos, Bd. 97, H. 2, p. 435-453.

²²⁹ Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Wydawnictwo UŚ, Katowice, s. 158.

współczesną, w której występuje bardzo ścisła relacja między wierzeniami a środowiskiem naturalnym jest hinduizm. Dlatego też najwięcej miejsc świętych związanych z elementami środowiska przyrodniczego występuje obecnie w Indiach. Spośród ok. 150 ośrodków kultu i pielgrzymowania, przeszło 60% ma powiązanie z wodami, a 15% – z górami²³⁰. Szczególnymi miejscami na brzegu świętych rzek w hinduizmie są miejsca kremacji zwłok, gdzie odbywają się rytuały pogrzebowe *śradha*²³¹. Rzeka stanowiła szczególne miejsce w praktykach ofiarnych, pozbywania się nieczystości i usuwania poza granice obszaru zamieszkania wszystkiego, co burzyło ład. Była też wykorzystywana do celów wróżebnych oraz praktyk leczniczych. Również w wielu innych kulturach i religiach rzeki postrzegano w wymiarze sakralnym. W kosmogonii, mitach i rytuałach woda pełni w różnych kulturach funkcję kosmicznego prapoczątku, narodzin życia, płodności i deszczu, posiada znaczenie ruchu i związanego z nim przemijania, symbolizującego życiową wędrówkę, jaka jest udziałem każdego człowieka²³². W starożytności woda, podobnie jak ogień, miała duże znaczenie we wszystkich obrzędach oczyszczenia. Przekraczanie rzeki miało też sens symboliczny i oznaczało przejście do innego świata. Rytualne *ablucje* w rzece oznaczają w wielu religiach oczyszczenie i nowe narodzenie, porzucenie dawnej postaci i przejście do nowego życia.

W wielu kulturach i religiach sakralne znaczenie mają góry. Święte góry postrzegane są jako środek świata, przez który przechodzi tzw. *axis mundi* – oś świata, występująca w kosmologiach wielu religii jako linia łącząca 3 sfery – niebiańską, ziemską i podziemną, która organizuje i porządkuje świat. Szacuje się, że spośród otoczonych kultem przeszło 150 osobliwości przyrodniczych, przeszło 15% stanowią góry²³³. W epoce plemiennej, zanim ludzie wynaleźli rolnictwo i pasterstwo, mieli potrzebę ustanawiania miejsc świętych, które łączyły realną codzienność z rzeczywistością mitu, za pomocą którego objaśniano sens doczesności. W wielu kulturach znany jest mit o wyłonieniu się pierwotnego lądu, z wód oceanu, w postaci świętej góry – czterobocznej, jak w micie indyjskim (góra Meeru – do dziś święta góra hinduizmu, buddyzmu i dżainizmu) czy staroegipskim (wzgórze Benben, uważane za pierwowzór

²³⁰ Jackowski A. 2001. Środowisko przyrodnicze w religiach świata. W: Przyroda-nauka-kultura. Inst. Botaniki UJ, PAN, Kraków, s. 189-201.

²³¹ Pociask-Karteczka J. 2005. Rzeka i sacrum. W: B. Domański, S. Skiba (red.) Geografia i sacrum. T. 2, IGiGP UJ, Kraków, s. 371.

²³² Pociask-Karteczka J. 2005. Rzeka i *sacrum*. W: B. Domański, S. Skiba (red.) Geografia i sacrum. T. 2, IGiGP UJ, Kraków, s. 369-380.

²³³ Jackowski A., Soljan I. 2002. Nature vs Sacrum in the World's Religion's. *Peregrinus Cracoviensis*, z. 13, p. 193-210.

piramid faraonów)²³⁴. W religii babilońskiej i greckiej góry symbolizowały moc, potęgę i wieczność. Były siedzibą zarówno bogów jak i demonów. U ludów słowiańskich, germańskich i celtyckich góry stanowiły krainę dusz zmarłych. Grecy uważali Olimp za górę świętą, miejsce przebywania bogów. Hezjod w Teogonii sugeruje, że na Olimpie mieszkał Zeus i swoje mieszkania posiadał również inni bogowie²³⁵. Inną mityczną górą tego typu była w mitach helleńskich góra Nysa, na której pod opieką nimf wychowywał się mały Dionizos, ukryty przed gniewem zazdrosnej Hery. Górą-ostoją jest Ararat – miejsce zatrzymania arki Noego, święta góra Ormian. Górą ostateczną, świętym miejscem umarłych, jest Kinabalu – najwyższy szczyt Borneo w Malezji (4 101 m n.p.m.). W Korei najwyższy szczyt Pektu-san (2 744 m n.p.m.) stanowi mityczne połączenie świata niebiańskiego z ziemskim²³⁶. Dla australijskich Aborygenów przez tysiąclecia świętą górą była góra Uluru – nazwana później Ayers Rock. Dla Hawajczyków był to wulkan Kilauea, czczony jako siedziba bogini Pele. Z kolei dla wielu plemion indiańskich w Ameryce Północnej, na długo przed przybyciem białych osadników, takim miejscem świętym były wzniesienia Black Hills – Góry Czarne, do dziś będące przedmiotem sporu między organizacjami indiańskimi a rządem amerykańskim.

W Judaizmie góry mają związek z najważniejszymi wydarzeniami i momentami zwrotnymi w dziejach Narodu Wybranego oraz mają doniosłe znaczenie w procesie objawiania się Boga²³⁷. W Starym Testamencie wyjątkowego znaczenia nabrały szczególnie dwie góry: Synaj – miejsce Przymierza Boga z Ludem wybranym i nadaniem Prawa (Wj 19-20; Pwt 9-10) oraz Syjon – na której zbudowano świątynię. Z innych ważnych wydarzeń starotestamentalnych związanych z górami są m.in.: doświadczenie Objawienia przez Mojżesza w płonącym krzewie na górze Bożej Horeb (Wj 3, 1-2), tu też w łagodnym powiewie doświadcza Boga prorok Eliasz (1Krl 19, 8-18), czy Góra w kraju Moria, na której Abraham wyraził gotowość złożenia ofiary z Izaaka (Rdz 22, 1-14). Hebrajskie słowo „har”, które oznacza „górze” lub „wzniesienie”, występuje w Biblii 558 razy²³⁸.

²³⁴ Egipskie kosmogonie z czasów Starego Państwa głosiły, iż pierwszym elementem wylonionym z praoceanu Nunu było wzgórze Benben, którego ikonografia przypomina masywny obelisk. Zob.: Bator W. 2002. Góry. W: Encyklopedia. Religia. T. 4. Warszawa, s. 224; Moser J. 2008. Biblijna teologia miasta. Cz. 1. W: Kultura miasta. Miasto w kulturze. 1 (1), s. 51-52.

²³⁵ Rosik M. 2009. Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna. Warszawa, s. 202.

²³⁶ Soljan I. 2009. Święte góry w religiach świata. W: A. Jackowski, F. Mróz, I. Hodorowicz (red.) Turystyka religijna na obszarach górskich PWSZ, Nowy Targ, s. 477-486.

²³⁷ Klinkowski J. 2009. Znaczenie teologiczne wydarzeń na górach w przekazie Ewangelistów. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, R. VIII, Nr 2 (15), s. 61-75.

²³⁸ Ravasi G. 2002. Góry Boga. Tajemnica gór w słowie i obrazie. Kielce, s. 17-19.

Natomiast słowo „oros”, z języka greckiego – „góra”, występuje w Nowym Testamencie 44 razy²³⁹ i wiąże się z najważniejszymi dla chrześcijan wydarzeniami w dziejach zbawienia. Na górze odbyło się założenie Kościoła, poprzez wybór przez Chrystusa dwunastu apostołów (Mk 3, 13-19), proklamowanie Nowego Prawa odbyło się na górze zwanej Górą Błogosławieństw, wydarzenie Przemienienia Pańskiego miało miejsce na górze Tabor, cudowne rozmnożenie chleba i zapowiedź Eucharystii również odbyło się na górze (J 6, 1-15), czy wydarzenia związane z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Pańskim na górze Oliwnej i Golgocie oraz wydarzenie Wniebowstąpienia Pańskiego na górze zwanej Wniebowstąpienia.

Ks. M. Łapiński stwierdza, że kategoria *sacrum* nadaje się także do wyrażania relacji człowieka wobec przyrody oraz definiowania samej przyrody. W efekcie czego pełni podwójną rolę: diagnostyczną i wartościującą²⁴⁰. W przeszłości elementy przyrody (jak np. góra, gaj, źródło) posiadały wartość *sacrum*, ponieważ panowało przekonanie, iż były zasiedlone przez bóstwa. Przyroda zatem nie była bogiem samym w sobie lecz bogowie byli ukryci w tworach przyrody. Stanowiła ona *hierofanię* bóstwa. Przyroda „naznaczona” bóstwem, otaczana była szacunkiem i była wyłączana ze zwykłego użytkowania. Przyroda przesycona życiem jest bezcenna i unikatowa, a to są już atrybuty *sacrum*²⁴¹. Uważa się, iż krajobrazy kulturowe, bogate w różne symbole *sacrum*, są krajobrazami pełnymi znaczeń, sensu i wartości²⁴². Zagubienie świadomości duchowego i sakralnego wymiaru świata przyczynia się do desakralizacji elementów środowiska naturalnego i niewłaściwego wykorzystania zasobów, doprowadzając często do klęsk ekologicznych. Widoczna staje się zależność, że wraz z rozwojem cywilizacyjnym, elementy środowiska naturalnego odnoszą mniejsze znaczenie w systemie wierzeń, wskutek czego ubywa krajobrazów sakralnych naturalnych, które albo zanikają, albo przekształcają się w krajobrazy sakralne kulturowe (Ryc. 14).

3.6. Krajobrazy sakralne antropogeniczne („kulturowe”)

Krajobrazy sakralne naturalne, przetworzone przez człowieka pod wpływem rozwoju funkcji religijnych, określamy krajobrazami sakralnymi kulturowymi. Wyrazem tego typu krajobrazu jest dominacja obiektów sakralnych w krajobra-

²³⁹ Klinkowski J. 2009. Znaczenie teologiczne wydarzeń na górach w przekazie Ewangelistów. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, R. VIII, Nr 2 (15), s. 63.

²⁴⁰ Łapiński J. L. 2012. Zagadnienia *sacrum* natury – niektóre uwagi i dopowiedzenia. *Sacrum w Krajobrazie. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego Nr 17. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec*, s. 26.

²⁴¹ Łapiński J. L. 2012. *Op. cit.*, s. 30.

²⁴² Łapiński J. L. 2012. *Op. cit.*, s. 30.

zie, jak m.in.: świątyni, zespołów klasztornych, krzyży przydrożnych, cmentarzy, szlaków pątniczych oznaczonych krzyżami. Krajobrazy te A. Jackowski dzieli na:

– otwarte, które tworzone są przez obiekty wznoszone w jakimś obszarze, którego rozwój przestrzenny nie jest limitowany

– zamknięte, ograniczone i powiązane z jednostkami osadniczymi²⁴³.

W ujęciu ewolucyjnym krajobrazy te powstały na bazie sakralnych krajobrazów naturalnych. Gdy w efekcie

rewolucji neolitycznej ludzie zaczęli prowadzić osiadły tryb życia i zajęli się uprawą pól, pojawiły się również pierwsze miasta. Wiele z nich stało się miejscami świętymi, głównie jako siedziby bóstw, np. Aszur – stolica starożytnej Asyrii, gdzie miała być siedziba boga Aszura, Babilon – siedziba Marduka, jak też inne (Memfis, Kioto, Chichen). Każde z nich rozrastało się wokół świątyni będącej dla wiernych ziemską siedzibą bóstwa. Niektóre z nich wykształcały się jako duże centra, również w znaczeniu politycznym, np.: Tenochtitlan, Ateny, Aleksandria, Rzym. Przykładem współczesnym takiego świętego miasta jest Mekka, w stronę którego zwracają się codziennie podczas modlitwy wyznawcy islamu²⁴⁴.

Organizacja elementów przestrzeni w krajobrazie sakralnym antropogenicznym wynika z doświadczenia *sacrum* i realizacji praktyk religijnych. Badania tego typu krajobrazu koncentrują się na analizie dominujących w krajobrazie materialnych elementów kultury (obiektów i miejsc sakralnych), związanych z religią na badanym terenie²⁴⁵. Na podstawie analizy można wyróżnić następujące przestrzenne sfery *sacrum* (podział za M. Madurowicz 2002, zmodyfikowane)²⁴⁶:



Ryc. 14. Kierunek przekształceń krajobrazu sakralnego naturalnego w ujęciu ewolucyjnym.

Źródło: opracowanie własne.

²⁴³ Jackowski A. 2003. Świąta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii. Kraków, s. 72.

²⁴⁴ Moser J. 2008. Biblijna teologia miasta. Cz. 1. W: Kultura miasta. Miasto w kulturze 1(1). s. 51-58.

²⁴⁵ Bilska-Wodecka E. 2003. Kalwarie europejskie. Analiza struktury, typów i genezy. Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej UJ, Kraków, 192 ss.

²⁴⁶ Madurowicz M. 2002. Sfera *sacrum* w przestrzeni miejskiej Warszawy. Wyd. Akad. „Dialog”,

- Czystą sferę *sacrum*, którą tworzą świątynie różnych wyznań (kościół, meczety, synagogi, sanktuaria) oraz cmentarze
- Quasi-sakralne strefy w sferze *profanum*, które tworzą figury, krzyże i kapliczki przydrożne, miejsca pamięci, kwatery powstańcze, miejsca zbiorowych straceń, mogiły.
- Zatoki *profanum* w sferze *sacrum*, do których zalicza się tablice pamiątkowe, pomniki, miejsca pamięci przypominające o wydarzeniach z przeszłości, nie mające charakteru czysto sakralnego.

Świątynie i cmentarze stanowią *sacrum* absolutne, które za pomocą specjalnych obrzędów zostało wydzielone ze strefy świeckiej, a znaki i symbole religijne wskazują na obecność istot boskich. W odniesieniu do materialnego składnika krajobrazu (obiektu sakralnego) akt wyodrębnienia go ze świata *profanum* dokonuje się przez specjalny obrzęd poświęcenia. Rytuał poświęcenia uzupełniony zostaje następnie aktami czci i szacunku, wyrażanymi przez wiernych w stosunku do obiektu czy miejsca sakralnego. Bardzo ważny jest również architektoniczny kształt (forma), materiał, lokalizacja obiektu sakralnego. Elementy te są nośnikami świętej treści wyrażonej w symbolicznym ujęciu²⁴⁷, gdyż oprócz tkanki materialnej krajobraz sakralny kulturowy tworzy również sfera duchowa. Treści krajobrazu sakralnego kulturowego są więc nasycone ładunkiem emocjonalnym, przemawiając poprzez symbolikę elementów go tworzących i powiązań kompozycyjnych. Formy architektoniczne obiektów sakralnych, a także kompozycje (rozmieszczenie przestrzenne) obiektów tworzących zespoły sakralne, mają swoje odniesienie do religii oraz do tożsamości miejsca²⁴⁸. Warstwę semantyczną tego typu krajobrazów tworzą również ustanowione święta religijne, zwyczaje i obrzędy religijne, stroje rytualne, i inne. Zagadnieniom tym autorka poświęciła więcej miejsca w następnych rozdziałach analizy.

Warszawa, s. 63-64.

²⁴⁷ Wiklik A. 2004. Międzywyznaniowy problem sakralny, <http://www.architekci.pl//architektura/index.php>

²⁴⁸ Tożsamość miejsca definiujemy jako najgłębszą zależność zachodzącą między percypowanym przez człowieka krajobrazem (otoczeniem) wraz z jego historycznie nawarstwionymi elementami: treścią (kulturą, tradycją miejsca) oraz formą (kanonem miejsca). Zob.: Myczkowski Z. 2009. Tożsamość miejsca w krajobrazie. W: B. Gutkowski (red.). Fenomen *Genius Loci* tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym Muzeum Pałac w Wilanowie, Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała S. Wyszyńskiego, Warszawa, s. 153-162.

3.7. Tożsamość krajobrazów sakralnych

Ze względu na nasilający się we współczesnym świecie proces sekularyzacji²⁴⁹ ważnym elementem staje się zachowanie swoistych cech krajobrazu sakralnego, warunkujących jego duchowy wymiar i wpływających na duchowe przeżycia przebywających w tej przestrzeni osób. Działania człowieka w krajobrazie sakralnym powinny pozostać w zgodzie z harmonią, z jego stylem wnętrza i walorami estetycznymi²⁵⁰. W warstwie kulturowej uwidaczniają się transformacje religijności na przestrzeni wieków i dlatego sekularyzacja kulturowa ujmuje ewolucje religijności na wszystkich płaszczyznach aktywności człowieka²⁵¹. B. Sowińska (2012) podała po sześć wyróżników tożsamości krajobrazów sakralnych, odnoszących się do przestrzeni materialnej oraz niematerialnej, które powinny być brane pod uwagę w procesie jego kształtowania²⁵². Wyróżniki materialne mają odniesienie do przyrodniczych i kulturowych walorów krajobrazu, tkanki architektonicznej oraz sposobu zagospodarowania terenu. Wyróżniki niematerialne dotyczą m.in. nastroju, przeżyć religijnych, dźwięków, zapachu, nazw, i innych.

Ponieważ istotą studiów geograficznych jest rozpatrywanie badanych zjawisk w kontekście przestrzennym, czasowym i ich implikacji społeczno-ekonomicznych na szeroko pojmowane środowisko człowieka, znajduje to również odniesienie do geografii religii²⁵³. W badaniach z zakresu geografii religii, a więc i krajobrazu sakralnego, konieczne jest uwzględnienie szerokiego

²⁴⁹ Sekularyzacja (łac. „*saecularis*” – „świecki”) – proces uwalniania się spod wpływów Kościoła, a następnie Boga i religii; sekularyzm oznacza postawę antyreligijną, odrzucającą odniesienie do Boga. zob. m.in.: Mariański J. 2001. Sekularyzacja jako fakt społeczny. Studia Płockie. Tom XXIX, Płock, s. 185-200; Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego XVI-XVIII w., Praca zbiorowa, Biblioteka Wydziału Teologii nr 40, Olsztyn 2008, ss. 296; Iwanicki I. 2012. Transformacja procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji. Przegląd Religioznawczy, nr 4 (246), s. 25-34; Bruce S. 2011. Secularization. In defence of an Unfashionable Theory, Oxford, p. 42-43; Warzeszak J. 2013. Sekularyzacja wyzwaniem dla ludzi wierzących w ujęciu Benedykta XVI. Warszawskie Studia Teologiczne, XXVI, 1, s. 331-344.

²⁵⁰ Zob.: Dąbrowska-Budzilo K. 2001. Wartości niematerialne krajobrazu kulturowego. W: U. Myga-Piątek (red.). Krajobraz kulturowy - idee, problemy, wyzwania. Sosnowiec, s. 24-29; Nohl W. 2001. Sustainable landscape use and aesthetic perception – preliminary reflection on future landscape aesthetic. Landscape and Urban Planning 54 (4), p. 223-237.

²⁵¹ Iwanicki I. 2012. Transformacja procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji. Przegląd Religioznawczy, nr 4 (246), s. 31.

²⁵² Sowińska B. 2012. Kształtowanie tożsamości krajobrazów sakralnych. W: *Sacrum* w krajobrazie. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 75-95.

²⁵³ Jackowski A. i inni. 1996. Wstęp. W: A. Jackowski (red.) *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków, s. 7.

tła historycznego, które umożliwiłoby wyjaśnienie genezy rejestrowanych obecnie procesów. Wydarzenia z przeszłości są w tym przypadku kluczem do odczytywania i interpretacji krajobrazu sakralnego. Krajobraz sakralny jest zatem pojęciem integrującym różne dyscypliny naukowe. Badania geograficzne będą koncentrować się na analizie wzajemnych relacji pomiędzy takimi elementami krajobrazu, jak na przykład: struktura osadnicza, środowisko przyrodnicze, przestrzeń sakralna i architektura. Z geografami blisko współpracują w tej kwestii architekci krajobrazu, których rolą jest profesjonalne kształtowanie krajobrazu, z wykorzystaniem osiągnięć myśli geograficznej i wzbogacanie go o wartości duchowe i materialne²⁵⁴. Ważne jest jednak przy tym to, że krajobraz sakralny jest szczególnym rodzajem przestrzeni o niejednorodnej funkcji oraz różnorodnych formach historycznych i współczesnych. Dlatego projektant, który zamierza kształtować taką przestrzeń, powinien tego dokonać odpowiedzialnie i być świadomy warunków i skutków swoich twórczych decyzji. Wynika to z faktu, że dotyczy Absolutu oraz istoty kultury²⁵⁵. Zadania te stoją szczególnie przed architektami i artystami, którzy kreują i kształtują krajobraz sakralny oraz osobami i instytucjami odpowiedzialnymi za ich użytkowanie oraz ochronę.

3.8. Krajobrazy religijne

W geografii religii stosowany jest także termin *krajobrazu religijnego* (*Religious Landscape, Sakrallandschaft*). Krajobraz religijny oznacza rozmieszczenie religii i wyznań na określonym obszarze (np. w odniesieniu do jednostek administracyjnych). Badaniem objęte są wówczas skutki społeczne, kulturowe i polityczne takiego rozmieszczenia. W geografii niemieckiej pojęcie krajobrazu religijnego (niem. *religiöse Landschaft*) definiuje się jako rozmieszczenie religii i wyznań na określonym obszarze (np. w granicach jednostek administracyjnych) wraz z wynikającymi z niego skutkami społecznymi, kulturowymi i politycznymi²⁵⁶. Krajobraz religijny

²⁵⁴ „Krajobraz” w architekturze krajobrazu jest definiowany jako fizjonomia środowiska. Jest więc postacią przestrzeni zarówno niematerialnej, filozoficznej – jako wyraz jej treści, jak też rzeczywistej, powstałej w wyniku przemian geologicznych, przyrodniczych, kulturowych, które od wieków kształtowały postać otoczenia i stały się potencjalnymi krajobrazami. Za: Bogdanowski J. 1976. Krajobraz zabytkowy jako wyraz tożsamości. Teza Konserwatorska Urbanistyki i Architektury. T. X, s. 16; Patoczka P. 2000. „Ściany” i „bramy” w krajobrazie. Wyd. Politechniki Krakowskiej, Kraków, s. 5; Michalczyk J. 2002. Architektura krajobrazu a geografia. Przegląd geograficzny, T. 74, z. 1, s. 33, 37; Bogdanowski J., Łuczyńska-Bruzda M., Novák Z. 1981. Architektura krajobrazu. Warszawa-Kraków.

²⁵⁵ Swaryczewska M., Antolak M. 2007. Krajobraz sakralny w dydaktyce. Czasopismo Techniczne, Architektura, R. 104, z. 5-A, s. 245-247.

²⁵⁶ Bilaska-Wodecka E. 2013. Człowiek religijny i związki wyznaniowe w przestrzeni miasta. Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 37.

w rozumieniu geografów amerykańskich oznacza natomiast następujące zagadnienia²⁵⁷:

- architekturę świątyni; badaniu podlega w szczególności zewnętrzny styl architektoniczny oraz układ wewnętrzny pod kątem zgodności z wymogami i tradycją danej religii;
- analizę rozmieszczenia świątyni pod kątem np. wyboru lokalizacji budowy nowego obiektu, wyboru dokonanego przez fundatora, czy też uwarunkowanego wymogami zakonu oraz związek z miejscem objawień lub wydarzeniem religijnym, rozbiórką lub zniszczeniem starej świątyni, itp.;
- rozmieszczenie typów osadnictwa, charakterystycznego np. dla dzielnicy żydowskiej, osady przy klasztorze zakonu, czy układ przestrzenny wiosek w Indiach;
- krajobraz cmentarzy obejmuje badania lokalizacji cmentarzy, układu przestrzennego, wyglądu architektonicznego nagrobków i sposobu samego pochówku (ułożenie ciała i trumny, itp.);
- odwzorowywanie krajobrazu sakralnego bądź jego wybranych elementów (miejsc świętych) w innym miejscu, na przykład z powodu braku możliwości pielgrzymowania do sanktuarium; w Kościele rzymskokatolickim budowano m.in. kopie Grobu Pańskiego (IX–XIX w. – w Polsce m.in. Przeworsk, Miechów), kalwarie (od XV w. – w Polsce m.in. Kalwaria Zebrzydowska i Pałacowska), Domek Loretański (XVI–XVIII w. – w Polsce m.in. w Gołębju, Głogówku).

Według Ch. C. Parka krajobraz religijny (ang. *religious landscape*) oznacza rozmieszczenie typów osadnictwa, architekturę świątyni, analizę rozmieszczenia kościołów i dynamikę zmian, nazwy miejsc związanych z religią, krajobraz śmierci, kopiowanie całego krajobrazu sakralnego lub wybranych jego elementów²⁵⁸.

Krajobrazy religijne rozpatrywane są w warstwach:

- materialnej (realnej), wyrażającej się w rozmieszczeniu obiektów i miejsc sakralnych organizujących przestrzeń
- semantycznej (symbolicznej) poprzez święta religijne, a także zwyczaje i obrzędy, mające także swój materialny wyraz; podobnie odnosi się to do czasu, ponieważ nie jest on również czymś jednorodnym i ciągłym; czas świecki podzielony jest bowiem interwałami czasu sakralnego, świątecznego²⁵⁹.

W geografii religii stosowane jest ponadto pojęcie „krajobraz kultowy”, który

²⁵⁷ Park Ch. C. 1994. *Sacred worlds. A introduction to geography and religion*. London, Routledge, New York, p. 197-244.

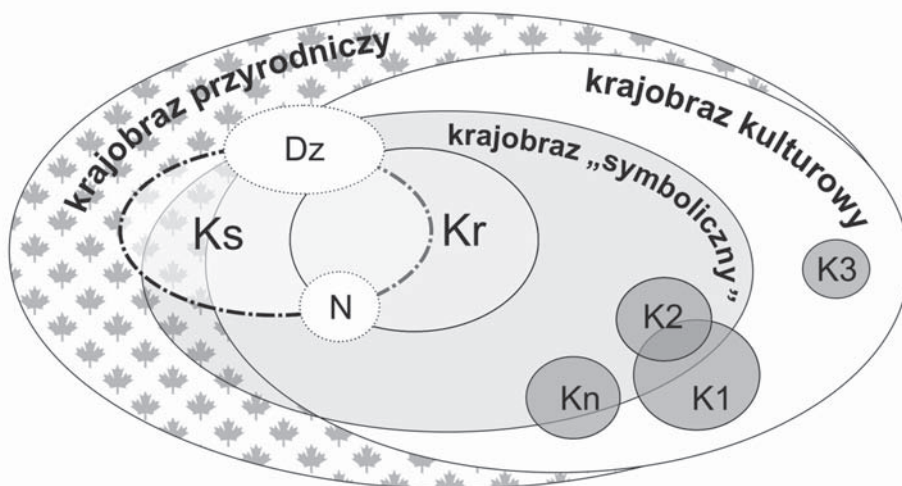
²⁵⁸ Park Ch. C. 1994. *Op. cit.*, p. 197-244.

²⁵⁹ Por.: Kłoczowski J. A. 1973. Doświadczenie religijne. „Znak” 25, s. 1229-1230.

jest ukoronowaniem wpływu religii na środowisko²⁶⁰. T. Margul wyróżnia różne typy „krajobrazu kultowego”, jak np.: krajobraz żydowski, chrześcijański, czy muzułmański. Autor wyróżnia ponadto krajobraz świątynny w odniesieniu do świętych miast pielgrzymkowych oraz rzeczne krajobrazy kultowe (np. Gangesu i Nilu). Każda działalność człowieka wpływa na środowisko, a tym samym na krajobraz. Krajobraz kultowy tworzą więc elementy przyrodnicze (naturalne) i antropogeniczne. W nim „miejsca święte i sanktuaria łączą się w jeden wielki zespół kultowy”²⁶¹. *Dzięki świątyni świat zostaje na nowo uświęcony w swej całkowitości (...). Jako dom bogów, świątynia stale na nowo uświęca świat, ponieważ zarazem przedstawia go i ogarnia*²⁶².

3.9. Krajobrazy sakralne a krajobrazy religijne

Według U. Myga-Piątek krajobrazy religijne mogą powstawać w wyniku przekształcenia krajobrazów sakralnych²⁶³ (Ryc. 15). Mają one wówczas postać



Ryc. 15. Krajobraz religijny i sakralny – wzajemne relacje w systemie krajobrazu naturalnego i kulturowego w ujęciu realnym i symbolicznym. Dz – dźwięk, K1–Kn – rodzaje krajobrazów kulturowych.

Opracowanie własne na podstawie: Myga-Piątek U. 2012, s. 157.

²⁶⁰ Margul T. 1986. Religia a przestrzeń i krajobraz. Kurs geografii religii dla studentów religioznawstwa i geografii. „Skrypty uczelniane UJ”, nr 526, Kraków, s. 130.

²⁶¹ Margul T. 1986. Op. cit., s. 30.

²⁶² Eliade M. 1999. *Sacrum i profanum*. Warszawa, s. 48.

²⁶³ Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy sakralne i religijne – próba umiejscowienia w typologii krajobrazów kulturowych. *Sacrum w krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 20.

„zinstytucjonalizowanych krajobrazów sakralnych”, w których znajdują się obiekty kultu religijnego, a ich organizacja przestrzenna jest podporządkowana funkcji kultu religijnego. Organizacja elementów przestrzeni uwarunkowana jest doświadczaniem *sacrum* i wykonywaniem praktyk religijnych. Jedynie obiektywna organizacja przestrzeni występuje w przypadku występowania samorzutnie wzajemnego oddziaływania elementów przyrodniczych lub obiektów kulturowych, powstałych w ewolucyjnym procesie historycznym, które służą wyłącznie afirmacji bóstw (Boga). Autorka zwraca uwagę, że jednocześnie mogą istnieć krajobrazy religijne „zbudowane” w miejscach nie zawsze wcześniej uznawanych za sakralne lub uznawanych przez niektórych za nadmiernie rozbudowane w miejscach *hierofanii* (Lourdes, Licheń). U. Myga-Piątek zauważa, że wraz z ewolucją cywilizacji *sacrum* zaczęło przybierać formę instytucyjną. W większości religii we współczesnym świecie *sacrum* dostrzegane jest poprzez wznoszone obiekty kultu. Są to m.in. kościoły, klasztory, chramy, buddyjskie stupy, synagogi, meczety czy inne, mniejsze obiekty w formie kapliczek i krzyży przydrożnych, chaczkarów, kamiennych kopczyków w Tybecie, itp. Autorka wyróżnia ponadto krajobrazy sakralno-religijne, które zachowując autonomiczne walory sakralne, spełniają funkcje religijne, umożliwiając sprawowanie niezbędnych praktyk religijnych. Autorka uznaje takie krajobrazy za najwyższy przejaw harmonijnego zorganizowania przestrzeni, w której dla pełnego doświadczenia *sacrum* wprowadzone zostały w krajobrazie obiekty sakralne służące wypełnianiu praktyk religijnych.

Według F. Plita zasięg występowania obiektów sakralnych można przyjąć za podstawę do wyznaczania granic krajobrazów, kształtowanych przez cywilizację łaćwińską (zachodnią), wschodnią (prawosławną) i muzułmańską (islam). Dlatego też te obiekty mogą być uznawane za osobliwe repery kulturowe²⁶⁴.

Ponieważ odbiór *sacrum* i praktyki z nim związane o charakterze religijnym uważane są za jedne z najstarszych społecznych i kulturowych zachowań człowieka, krajobraz sakralny uważany jest za jeden z najstarszych typów krajobrazu kulturowego²⁶⁵. W kontekście ujęcia ewolucyjnego U. Myga-Piątek zauważa, że krajobrazy sakralne sięgają wczesnych etapów rozwoju cywilizacyjnego²⁶⁶. Jego rozpowszechnianie na ziemi, będące przejawem realizowania potrzeb duchowych człowieka, postępowało w konsekwencji za rozszerzaniem się ekumeny i rozwojem systemu wierzeń. W ślad za tym wznoszono obiekty

²⁶⁴ Plit F. 2008. The determinants of the landscape of Europe civilization. Dissertation of Commission of Cultural Landscape PGS, No 8, p. 92-104.

²⁶⁵ Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy sakralne i religijne – próba umiejscowienia w typologii krajobrazów kulturowych. *Sacrum w krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 17, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 16.

²⁶⁶ Myga-Piątek U. 2012. Op.cit., s. 16.

pełniące funkcje religijne, będące przejawem potrzeb duchowych człowieka, a *hierofania* wykształciła wokół tych obiektów niezwykłą, świętą przestrzeń²⁶⁷. W wyniku rozwoju funkcji religijnych i wznoszenia obiektów świeckich związanych integralnie z obiektami sakralnymi, coraz częściej dochodzi do przekształcania krajobrazów sakralnych w religijne (ujęcie ewolucyjne).

3.10. Przestrzeń sakralna i religijna

Z krajobrazem sakralnym związana jest nieodłącznie przestrzeń religijna (święta), będąca przedmiotem badań interdyscyplinarnych²⁶⁸. A. Jackowski i I. Soljan przyjmują, że: „w krajobrazie sakralnym zawiera się przestrzeń święta (*sacred space*), która jest definiowana jako część powierzchni Ziemi rozpoznawana przez człowieka jako siedziba Boga lub bóstw”²⁶⁹. W takim ujęciu przestrzeń święta może być traktowana jako miejsce święte w skali ogólnej (dużej powierzchni) lub jako różne typy miejsc świętych (*siedziba Boga lub bóstw*). Miejscem świętym może być więc, w zależności od przyjętej skali, zarówno pojedynczy obiekt, jak i cała miejscowość wraz z obszarem do niej przylegającym²⁷⁰. Bez względu na przyjętą skalę badań, przestrzeń święta jest miejscem, które staje się siedzibą *sacrum*, ponieważ działanie mocy powtarza się w nim samo lub poprzez ludzi. Jest więc miejscem kultu²⁷¹, związanym ze sferą wyobrażeń mitycznych, gdzie każdy element odwołuje się wprost do konkretnego mitu, najczęściej kosmologicznego, opowiadającego o początkach i budowie wszechświata. Yi-Fu. Tuan (1987) wydzielił trzy typy przestrzeni: pragmatyczną, mityczną i abstrakcyjną²⁷², spośród których pierwiastek *sacrum* obecny jest w przestrzeni mitycznej. W jej skład wchodzi np. „środek świata” oraz inne miejsca o znaczeniu religijnym. *Przestrzeń mityczna jest konstrukcją intelektualną, niekiedy bardzo rozbudowaną. Jest odpowiedzią uczuć i wyobraźni na podstawowe ludzkie potrzeby*²⁷³.

Przestrzeń sakralna posiada specyficzną strukturę i jest wyodrębniona z przestrzeni świeckiej. Odmienność tego rodzaju przestrzeni wyczuwalna jest przez ludzi i wymaga dotrzymania określonych reguł zachowania się w jej

²⁶⁷ Florenski P. 1977. Iz bogosłowskowo nasledija. „Bogosłowskije Trudy” 17, s. 107.

²⁶⁸ m.in. przedstawiciele nauk humanistycznych, jak np.: religioznawcy, historycy, socjologowie, psychologowie oraz przedstawiciele kształtowania architektury.

²⁶⁹ Jackowski A., Soljan I. 2001. Środowisko przyrodnicze a *sacrum*, Peregrinus Cracoviensis, z. 12, s. 31.

²⁷⁰ Jackowski A., Soljan I. 2001. Op. cit., s. 31.

²⁷¹ Leeuw van den G. 1997. Fenomenologia religii. KiW, Warszawa, ss. 831.

²⁷² Tuan Yi-Fu. 1987. Przestrzeń i miejsce. PIW, Warszawa, ss. 251.

²⁷³ Tuan Yi-Fu. 1987. Op. cit., s. 130.

obrębie²⁷⁴. L. Przybylska przyjmuje przestrzeń sakralną jako funkcjonalnie wyróżnioną podprzestrzeń przestrzeni geograficznej, będącą odzwierciedleniem potrzeb i możliwości wyrażania przekonań religijnych danej społeczności²⁷⁵.

W geografii religii funkcjonuje również pojęcie „przestrzeni religijnej”, które nie było do tej pory szeroko znane i definiowane²⁷⁶. Studia badawcze i typologia powinny odbywać się na trzech poziomach: mityczno-religijnej, kulturowej i historycznej²⁷⁷. E. Klima definiuje przestrzeń religijną jako mozaikę przestrzeni doświadczonej, wyobrażonej, subiektywnej i obiektywnej, wypełnionej artefaktami i tworamii natury, a jej kształt determinuje typ religijności²⁷⁸. E. Bilka-Wodecka określa przestrzeń religijną jako będącą jedną z podprzestrzeni w geografii człowieka²⁷⁹. Jest ona rozumiana jako fragment przestrzeni geograficznej, w której zachodzą relacje pomiędzy człowiekiem a *sacrum* oraz pomiędzy człowiekiem religijnym a społeczeństwem, składającym się zarówno z osób wierzących, jak i niewierzących. Przestrzeń religijną warunkuje stałe przebywanie na określonym obszarze ludności związanej z jakimkolwiek systemem wierzeń (ang. *beliefs system*). Warunkiem drugim, aczkolwiek niekoniecznym, jest obecność obiektów sakralnych, których charakter pozwoli określić typ przestrzeni religijnej²⁸⁰. Dla człowieka religijnego, opisanego przez M. Eliadego, przestrzeń nie jest jednorodna (homogeniczna), lecz składa się z podprzestrzeni świętej (*sacrum*) i świeckiej (*profanum*). Natomiast dla człowieka niereligijnego przestrzeń jest jednorodna²⁸¹. Z tego też względu ważnym elementem badań jest struktura przestrzeni, w której

²⁷⁴ Matłowic R. 2000. Sakralizacja – cząstkowy proces transformacji przestrzeni miejskiej miasta postkomunistycznego na przykładzie Preszowa. W: XIII Konserwatorium wiedzy o mieście. Miasto postsocjalistyczne. Organizacja przestrzeni miejskiej i jej przemiany. Kat. Geogr. Miast i Turyzmu UŁ. Kom. Geogr. Osadn. i Ludności PTG, ŁTG, Łódź, s. 7-9.

²⁷⁵ Przybylska L. 2005. Pojęcie przestrzeni sakralnej. W: B. Domański, S. Skiba (red.). Geografia i *sacrum*, IGI GP UJ, Kraków, s. 381–387; Przybylska L. 2008. Zróżnicowanie przestrzeni sakralnej Gdyni. Regiony Nadmorskie 14. Uniwersytet Gdański – Katedra Rozwoju Regionalnego, Gdynia-Pelplin, s. 11.

²⁷⁶ Pojęcie to stosuje E. Klima. 2010. Przestrzeń sakralna – propozycja metodologii badania. W: M. Barwiński (red.). Obszary metropolitalne we współczesnym środowisku geograficznym. 58. Zjazd Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Oddział PTG Łódź. Wydział Nauk Geograficznych UŁ, Łódź, s. 171-179.

²⁷⁷ Jackson H. 1983. Perception of Sacred Space. *Journal of Cultural Geography*, vol. 3, Issue 2, p. 94.

²⁷⁸ Klima E. 2011. Przestrzeń religijna miasta. Wyd. UŁ, Łódź, s. 13-16.

²⁷⁹ Bilka-Wodecka E. 2013. Człowiek religijny i związki wyznaniowe w przestrzeni miasta. wyd. IGI GP UJ, Kraków, s. 38.

²⁸⁰ Przybylska L. 2010. Krajobrazy sakralne Trójmiasta. W: Obszary metropolitalne we współczesnym środowisku geograficznym 2. 58. Zjazd PTG, Oddział Łódzki PTG – Wydział Nauk Geograficznych UŁ, Łódź, s. 193-201; Bilka-Wodecka E. 2013. Op. cit., s. 38-39.

²⁸¹ Eliade M. 1999. *Sacrum i profanum*. Warszawa, s. 16.

funkcjonuje współczesny człowiek religijny, szczególnie zaś obecność w niej elementów sakralnych. W przestrzeni religijnej duże znaczenie mają wartości niematerialne w różnej skali, jak np. dźwięk związany z praktykami religijnymi²⁸², strój obrzędowy, dekoracje, zapach (kadzidło), światło, i inne.

Szczególne ważne znaczenie w wielu religiach ma śpiew, który stanowi element komunikacji wiernych między sobą, ale także tworzy „dialog” z Bogiem²⁸³ oraz taniec (szczególnie w praktykach ludów afrykańskich). Dla człowieka współczesnego coraz większego znaczenia nabiera cisza, która sprzyja kontemplacji i nawiązaniu relacji z Bogiem.

Pomimo różnych rodzajów przestrzeni i jej różnych definicji, przestrzeń sakralna ma wspólną cechę – istnieje zawsze określony obszar, który umożliwia zetknięcie się z *sacrum* (doświadczenie *sacrum*). Takie miejsce szczególnie określa się jako „święte miejsce” (*sacred place*), a otaczającą wkoło przestrzeń jako przestrzeń świętą (*sacred space*)²⁸⁴. Święta przestrzeń jest definiowana jako część powierzchni Ziemi rozpoznawana przez człowieka jako siedziba Boga lub bóstw, przez co jest miejscem świętym, miejscem kultu, które pomimo różnorodności form występowania oraz rozmieszczenia na świecie ma wspólną cechę umożliwiającą zetknięcie się z *sacrum*. Święta przestrzeń to jednak miejsce, które nie istnieje naturalnie ale jest naznaczone świętością definiowaną przez człowieka, który ją ogranicza i charakteryzuje poprzez kulturę, doświadczenie i cele²⁸⁵.

²⁸² W literaturze przedmiotu spotyka się pojęcia krajobrazu dźwiękowego lub fonicznego, związanego z praktykami religijnymi. Zob. m.in.: w literaturze zagranicznej: Schafer R. M. 1977. *The Tuning of the World*. Knopf, New York; Schafer R. M. 1973. *The Music of the Environment*. Universal Edition, Vienna [tłum. polskie: *Muzyka środowiska*, przekł. Danuta Gwizdalanka, Res Facta nr 9, 1982]; Schafer R. M. 1986. *The Thinking Ear: Complete Writings on Music Education*. Arcana Editions, Toronto; Devereux P. 2010. *Sacred geography. Deciphering Hidden Codes in the Landscape*. Gaia. W literaturze polskiej m.in.: Janiak A., Krzemińska W., Wojtasik-Tokarz A. (red.) 2007. *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław; Klima E. 2008. *Dźwięk i cisza jako składowe przestrzeni sacrum*. W: S. Bernat (red.). *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego PTG nr 11. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 173-182; Milecka M. 2008. *Cysterski krajobraz ciszy*. W: S. Bernat (red.). *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego PTG nr 11. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 183-192; Losiak R. 2011. *Percepcja dźwięku świątyń we współczesnym krajobrazie fonicznym miasta*. W: S. Bernat (red.) *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego PTG nr 15. Sosnowiec, s. 38-53; Bernat S. 2013. *Dźwięk a sacrum w krajobrazie. Obiekty religijne w krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego nr 21. Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 11-22.

²⁸³ Sobór Watykański II mówi, że celem śpiewu jest chwała Boża (por. KL 112).

²⁸⁴ Bilska-Wodecka E. 2004. *Krajobraz religijny czy święta przestrzeń? W: B. Izmailow (red.). Przyroda - Człowiek - Bóg*. Kraków, s. 267.

²⁸⁵ Jackson R. H., Henrie R. 1983. *Perception of sacred space*. *Journal of Cultural Geography*, 3, p. 94-107.

3.11. Usystematyzowanie pojęć na potrzeby opracowania

Z analizy definicji pojęć „krajobraz religijny”, „krajobraz sakralny” oraz „przestrzeń sakralna” wynika, że są one stosowane w zależności od przyjętej metodologii badań i można ustalić pewną hierarchię znaczeniową. W geografii kultury krajobraz, w którym zauważa się występowanie cech związanych z religią, określa się najczęściej jako „krajobraz sakralny” i „krajobraz religijny”. Krajobraz religijny obejmuje najwięcej zagadnień związanych z religią oraz jej wpływem na kształtowanie krajobrazu²⁸⁶. Węższy zakres natomiast obejmuje krajobraz sakralny, który stanowi specyficzny typ krajobrazu kulturowego, wytworzonego przez człowieka w związku z szeroko rozumianą kulturą religijną. Najczęściej krajobrazy religijne wykształcają się na podłożu krajobrazów sakralnych. Organizacja elementów przestrzeni w takim przypadku spełnia warunek doświadczania *sacrum* i realizacji praktyk religijnych²⁸⁷. Krajobraz sakralny stanowi część przestrzeni sakralnej, którą tworzą miejsca święte wraz z obiektami sakralnymi, zbudowanymi w konkretnym okresie historycznym na określonym obszarze²⁸⁸. Prace badawcze, związane z krajobrazem sakralnym, koncentrują się na badaniu materialnych elementów kultury, związanych z religią występującą na badanym terenie. Ich obecność znaczą często symboliczne elementy widoczne we wnętrzach krajobrazowych, jak na przykład krzyże wieńczące świątynie w Bieszczadach. W geografii humanistycznej badania przestrzeni koncentrują się na analizie semantycznej, symbolicznej, a także sposobie postrzegania oraz odczuwania świętej przestrzeni przez człowieka wierzącego (*homo religiosus*).

W zależności od podejścia do problematyki miejsc świętych (przestrzennego i krajobrazowego) i od zastosowanej skali, krajobraz sakralny pozostaje pojęciem ogólnym, czyli ideą, do czasu, kiedy nie zostanie odniesiony do konkretnego obszaru i czasu. Wówczas nabiera swej tożsamości, staje się odczuwalny (widzialny) i może podlegać poznaniu badawczemu. Poznaniu badawczemu został poddany krajobraz sakralny obszaru znajdującego się na pograniczu polsko-słowacko-ukraińskim, w granicach Międzynarodowego Rezerwatu Biosfery „Karpaty Wschodnie” oraz jego przemiany w okresie od połowy XIX do początku XXI wieku.

W opracowaniu przeprowadzono analizę czynników i procesów kształtowania krajobrazu sakralnego w oparciu o dominujące w krajobrazie materialne elementy i miejsca sakralne związane z religią na badanym obszarze²⁸⁹. W

²⁸⁶ Bilaska-Wodecka E. 2004. Op. cit., s. 267.

²⁸⁷ Myga-Piątek U. 2012. Krajobrazy kulturowe. Aspekty ewolucyjne i typologiczne. Wydawnictwo UŚ. Katowice, s. 158.

²⁸⁸ Bilaska-Wodecka E. 2003. Kalwarie europejskie. Analiza struktury, typów i genezy. IGiGP UJ, Kraków, s. 24-25.

²⁸⁹ Bilaska-Wodecka E. 2003. Kalwarie europejskie. Analiza struktury, typów i genezy. Instytut

opracowaniu przeanalizowano, w oparciu o koncepcję A. Madurowicza, czystą sferę *sacrum*, którą tworzą na badanym terenie świątynie różnych wyznań – kościoły rzymskokatolickie, cerkwie prawosławne i greckokatolickie wraz z ich wezwaniami i symboliką architektoniczną, synagogi, sanktuaria oraz cmentarze²⁹⁰. Analizie poddano również quasi-sakralne strefy w sferze *profanum*, które tworzą figury, krzyże i kapliczki przydrożne, miejsca pamięci, kwatery powstańcze, miejsca zbiorowych straceń, mogiły. Pominięto „zatoki profanum w sferze *sacrum*”, do których zalicza się tablice pamiątkowe, pomniki, miejsca pamięci przypominające o wydarzeniach z przeszłości, nie mające charakteru czysto sakralnego, czy też domy parafialne, plebanie i inne instytucje związane z osobami stanu duchownego lub zakonnego. Obiekty te można określić jako obiekty kościelne a nie sakralne, ponieważ same nie spełniają funkcji sakralnej²⁹¹. Jedynie domy zakonne posiadające kaplice, gdzie sprawowany jest kult, można nazwać obiektami sakralnymi, jednakże takowe nie znajdowały się na badanym terenie. W takim ujęciu miejsce święte jest pojęciem szerszym niż pojęcie obiektu sakralnego. Miejsce święte może się bowiem składać z wielu obiektów sakralnych (np. kościół wraz z usytuowaną w pobliżu kaplicą, domem zakonnym, plebanią, domem pielgrzyma). Stopień rozróżnienia zależy od przyjętej w badaniach skali. Nieodzownym elementem krajobrazu sakralnego jest człowiek religijny (*homo religiosus*), ponieważ sama przyroda czy wyłącznie obiekt architektoniczny nie decyduje o wykształceniu się funkcji religijnej²⁹². Dlatego też przeprowadzono analizę stosunków wyznaniowych na badanym obszarze w skali przestrzennej i czasowej. W opracowaniu odniesiono się również do problematyki pielgrzymek oraz turystyki religijnej, która związana jest z miejscami świętymi oraz wysokimi wartościami kulturowymi²⁹³.

Geografii i Gospodarki Przestrzennej UJ, Kraków, 192 ss.

²⁹⁰ Madurowicz M. 2002. Sfera *sacrum* w przestrzeni miejskiej Warszawy. Wyd. Akad. „Dialog”, Warszawa, s. 63-64.

²⁹¹ Przybylska L. 2005. Pojęcie przestrzeni sakralnej. W: B. Domański, S. Skiba (red.) Geografia i *sacrum*. T. 2, Kraków, s. 384.

²⁹² Jackowski A. 2007. Rozważania o krajobrazie sakralnym. W: Znaczenie badań krajobrazowych dla zrównoważonego rozwoju. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 140.

²⁹³ Tematyka pielgrzymek i turystyki religijnej omówiona jest szeroko przez A. Jackowskiego 1991: Pielgrzymki i turystyka religijna w Polsce, Warszawa; tenże: Zarys geografii pielgrzymek, Kraków 1991; tenże: Święta przestrzeń świata. Wyd. UJ, Kraków 2003; Jackowski A., Sołjan I., Biłska-Wodecka E. Przestrzeń i *sacrum*. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych. Kraków 1996.