

K. Rembowska
Uniwersytet Łódzki

ZAPOMNIANY WYMIAR CZASOPRZESTRZENI
WPROWADZENIE

Abstract

Forgotten Dimension of Time and Space - Introduction

One of the sources of meanings which man attributes to his or her surroundings is religion. The way man transposes natural space into social one depends on human cultural vision of the world and his or her philosophy of life. Former societies were different to modern one as far as space and time valorization is considered. In human history one can distinguish several types of time and space valorization. The paper presents, in chronological order, three types of such valorization: magical, religious and modern.

Przestrzeń jest pojęciem, które odgrywa szczególną rolę w naukach geograficznych. Dotyczy to również geografii człowieka, której w XIX wieku usiłowano nadać status „nauki przestrzennej”, skupionej na przestrzeni jako podstawowej „zmiennej” wpływającej na organizację społeczeństw oraz zachowania i działania jednostek. Nowe – społeczne i humanistyczne podejścia w geografii – uwydatniły konieczność odejścia od pojęcia przestrzeni fizycznej, w kierunku kategorii przestrzeni społecznej i kulturowej, w których rozpoznać można nie tylko struktury funkcjonalne czy gospodarcze, ale także kody pozwalające odczytać i odnaleźć sens ludzkiej egzystencji zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Umożliwia to przywołanie z zapomnienia bardzo różnorodnych wymiarów przestrzeni ludzkiej. Społeczne i humanistyczne podejścia stawiają w centrum człowieka jako kreatora wartości, norm i wzorów społeczno-kulturowych, a kształtowaną przez niego przestrzeń jako twór ludzkiej kultury, nieczytelny gołym okiem, a wymagający stosowania w geografii nowych metod i technik badawczych, rodem z fenomenologii, strukturalizmu czy hermeneutyki.

Pierwszym, który wykazał społeczno-kulturowe pochodzenie kategorii przestrzeni w geografii był Paul Vidal de la Blache, uczeń E. Durkheima. Kategoria przestrzeni (i czasu) jest, jego zdaniem, kategorią zbiorową, obiektywną manifestacją świadomego i

nieświadomego życia zbiorowego. Ma nie tylko społeczne pochodzenie, lecz także wyraża to co społeczne. Jest z jednej strony sposobem myślenia o świecie, kategorią poznania i jednocześnie emanacją życia społecznego. Zmienia się wraz ze społeczeństwem, którego jest wytworem. Jako element systemów wiedzy, przestrzeń społeczna pełni wobec członków zbiorowości różnorodne funkcje.

Jakościowa koncepcja przestrzeni zwraca uwagę na jej związek z wartościami. Przestrzeń to nie tylko rama zjawisk społecznych i kulturowych. Społeczna kategoria przestrzeni należy do świata kultury, a więc jest elementem systemu wartości. Zjawiska świata kultury jako wartości określił F. Znaniecki (1910). Rzeczy od wartości różnią, jego zdaniem, znaczenia. Każdy element kultury jest obdarzony znaczeniem odnoszącym się do całości kultury i trwa dzięki doświadczaniu go przez ogół jej uczestników. Na znaczeniu elementów kultury jest nadbudowana ich ważność aksjologiczna. F. Znaniecki (1938) proponował nawet zastąpienie terminu „przestrzeń” pojęciem „wartość przestrzenna”. Ludzie doświadczają przestrzeni jakościowo różnorodnie, na sposób nacechowany ocenami. Każda wartość przestrzenna jest składnikiem określonego systemu wartości, w którym posiada swoistą treść i znaczenie. Wynikają z tego określone następstwa dla przestrzennego zachowania się członków grupy oraz jednostek. W życiu codziennym relacje między ludźmi i przestrzenią uwzględniać muszą więc zarówno obraz przestrzeni fizycznej, istniejący w społecznej świadomości, jak i obraz przestrzeni wyimaginowanej, tkwiący w świadomości indywidualnej lub grupowej.

Podstawy filozoficzno-teoretyczne koncepcji przestrzeni kulturowej znajdujemy w filozofii zajmującej się problematyką człowieka jako jednostki – fenomenologii, a zwłaszcza egzystencjalizmie, który zasadniczą rolę w egzystencji człowieka przypisuje trudnemu do pogodzenia dualizmowi w postaci świata rzeczy i świadomości. Utrata zdolności zachowań instynktownych wymaga tworzenia znaczeń i symboli, co jest formą adaptacji do świata rzeczy. Zdolność porządkowania rzeczy poprzez nadawanie określonych wartości i znaczeń zapewnia jednostce i społeczeństwu porządkowanie świata poprzez nadawanie jego elementom określonych wartości i znaczeń, co zapewnia kontrolę nad nimi oraz poczucie sensowności życia. E. Cassirer (1998) uznaje zdolność tworzenia symboli za istotę człowieczeństwa.

Zdobyte etnologii, socjologii kultury, filozofii i historii kultury pozwoliły odkryć, iż ludzkie doświadczenia i wyobrażenia mają nie tylko charakter wartościujący i kulturowo uwarunkowany, ale że wszystkie koncepcje przestrzeni i środowiska były pierwotnie

rozwijane przez grupy społeczne wraz z określonymi ideologiami magiczno-religijnymi (Czarnowski 1956).

Jednym ze źródeł kreowania znaczeń nadawanych otoczeniu, w którym żyje człowiek, jest religijny sposób życia, tak immanentny dla długiej tradycji życia człowieka na Ziemi. Ludzka refleksja od samego zarania stawiała wobec znaczenia świata, które zarówno w płaszczyźnie genetycznej jak i strukturalnej było „religijne”, co w dużej mierze jest prawdą nie tylko w odniesieniu do społeczeństw przedpiśmiennych (Eliade 1997). Religia wiąże się najgłębiej z ludzkim losem i ludzkim działaniem, stanowiąc istotny rys charakteryzujący człowieka. E. Fromm (1968) pisze, że: ”nie było takiej kultury w przeszłości i jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, które by nie miała religii”. Jej oddziaływanie jest silne nawet w społeczeństwach zlaicyzowanych i ateistycznych, gdzie przyjmuje się często zewnętrzne formy kultu związane z religią.

PRZESTRZEŃ JAKO ELEMENT MAGICZNEGO I RELIGIJNEGO OBRAZU ŚWIATA

Sposób w jaki człowiek przekształca przestrzeń naturalną w przestrzeń społeczną przez nadanie jej znaczeń i odniesienie do wartości zależy od kulturowego obrazu świata i konstytuującego go typu światopoglądu. Historyczne analizy kategorii przestrzeni ukazały, że dawne społeczeństwa zasadniczo różnią się od współczesnych w tym względzie. W kulturach pierwotnych przestrzeń była postrzegana konkretnie, jakościowo, niejednorodnie i nieciągle. W społeczeństwach industrialnych potoczne ujęcie przestrzeni jest bliskie fizyce klasycznej.

Najwcześniejszy okres wspólnoty pierwotnej charakteryzował się m a g i c z n ą waloryzacją przestrzeni. W świadomości społecznej wartości światopoglądowe nie funkcjonowały wtedy autonomicznie wobec wartości praktycznych. Ten typ waloryzacji konstytuował magiczny obraz świata. Świat w magicznym obrazie stanowił jedność. W jego ramach dokonywało się swoiste „stopienie” tego co praktyczne z tym co symboliczne, tego co materialne z tym co duchowe. Działania ludzkie i zjawiska przyrody były postrzegane jako tak samo celowe i racjonalne. Wartości wcielano w życie poprzez działania zrytualizowane.

W magicznym obrazie świata przestrzeń była jakościowa, niejednorodna i konkretna. Dla człowieka była to przestrzeń niepewna, niestabilna, o zmiennych jakościach. Podstawę magicznej waloryzacji przestrzeni stanowił podział na strony świata. Orientowana przestrzeń miała swe źródła w micie, a jej uporządkowanie dokonywane było dzięki charakterystycznym

punktom, których dostarczały elementy przestrzeni naturalnej (góry, drzewa, ciek wodne, pustynie) (Pałubicka 1985).

Centrum mitycznej przestrzeni stanowi obszar doświadczany bezpośrednio przez daną społeczność. Uniwersum rodziło się ze swego centrum, tworząc się wokół punktu środkowego. Przeniesienie do centrum świata, przywracało dla ówczesnych ludzi sens istnienia. Przeżycie przestrzeni świętej umożliwiało „ustanowienie świata”. Kiedy świętość przejawia się w przestrzeni świat uzyskiwał istnienie. Członkowie społeczności tradycyjnych mogli żyć tylko w takiej przestrzeni, która była otwarta ku górze, w której można było nawiązać kontakt z innym światem – światem ponadziemskim. „Święte” góry i „święte” drzewa były symbolicznymi łącznikami z niebem.

Elementy makrokosmosu i mikrokosmosu pozostawały we wzajemnym związku oraz odpowiadały sobie jakościowo (budowanie domu np. było symbolicznym odtworzeniem modelu świata). Wprowadzało to porządek do chaosu świata, dlatego w tym akcie nie było nic przypadkowego. Respektowanie magicznej formuły podtrzymywało mityczny porządek świata i stanowiło w magicznym obrazie świata sposób „bycia człowieka na Ziemi” (Heidegger 1977).

Waloryzację r e l i g i j n ą, z kolei, cechuje autonomizacja wartości światopoglądowych. Konstytuuje ona obraz świata, który charakteryzuje się rozszczepieniem na dwie sfery: *sacrum* i *profanum*. *Sacrum* stanowi świat nadzmysłowy, świat wartości wyższych, idei. Podporządkowuje on sobie i jednocześnie uzasadnia *profanum*: - zmysłowy i praktyczny świat zjawisk. *Sacrum* jest zobiektywizowane, znajduje się na zewnątrz człowieka i wyznacza porządek świata przez wskazanie nadrzędnych wartości. *Profanum* w porównaniu z *sacrum* wydaje się ubogie i odarte z istnienia, jak nicość w stosunku do bytu. Obydwie sfery rzeczywistości są konieczne, by życie mogło się rozwijać: jedno będąc środowiskiem, w którym życie się przejawia, drugie jako niewyczerpalne źródło, które je stwarza, podtrzymuje i odnawia (Caillois 1995). Święte i świeckie tworzą dwa sposoby „bycia-w-świecie”, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował w trakcie swej historii.

Tak jak w przypadku kreowania obrazu świata, tak w odniesieniu do przestrzeni można mówić o specyficznej jej wizji w optyce ludzi wierzących. Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna. Istnieje przestrzeń święta, tzn. naładowana energią, pełna znaczeń, i wszelka inna, która jest amorficzna i nietrwała. Każda religijna koncepcja świata zakłada takie rozróżnienie. To doświadczenie religijne o niejednorodności przestrzeni stanowi przeżycie pierwotne, które można postawić na równi ze „stanowieniem świata”, rytualny akt poszukiwania orientacji i przestrzeni świętej (Eliade 1996). Objawienie takiej przestrzeni daje

człowiekowi „punkt stały”, a tym samym możliwość zorientowania się w chaotycznej jednorodności otoczenia, możliwość ustanowienia świata. Dla człowieka wierzącego kościół ma udział w innej przestrzeni niż ulica, przy której stoi. Podobna funkcja rytualna przypadła też np. progowi domostwa. Przechodzeniu przez próg towarzyszyły i czasami jeszcze towarzyszą różne rytuały.

Przestrzeń *sacrum* stanowi miejsce naznaczone świętością, obecnością bytu transcendentalnego. Jest jednocześnie środkiem świata i jego prototypem; stanowi jakby punkt zewnętrznego oglądu przestrzeni. Miejsce *sacrum* stanowi wzorzec porządku świata (Eliade 1991). Miejsca świeckie są pozbawione świętości, nadprzyrodzonej mocy, a zatem zwyczajne. Jest to przestrzeń ludzi, ale konstytuuje ją porządek, którego źródłem jest *sacrum* (w polskiej kulturze ludowej np. urządzenie wnętrza domu odtwarzało porządek świątyni) (Guriewicz 1987). Przestrzeń, która nie zostanie uporządkowana na wzór przestrzeni świętej (przez np. poświęcenie) stanowi *orbis exterior*. Poszczególne fragmenty przestrzeni *profanum* są zróżnicowane jakościowo. Charakter miejsca określa cechy przedmiotów tam pomieszczonych.

W świętej przestrzeni dokonuje się akt transcendowania świata świeckiego. Na wcześniejszych etapach rozwoju kultury możliwość transcendowania świata wyrażała się za pomocą różnych symbolicznych wyobrażeń otworu – rodzaju drzwi prowadzących do góry, ku górze, przez które bogowie mogą zstępować na ziemię, i przez które ludzie mogą symbolicznie wstępować do nieba. Symbolizm zawarty w wyrażeniu „brama do nieba” jest bogaty i bardzo złożony w różnych kulturach.

Pragnienia człowieka religijnego by wieść życie w rzeczywistości obiektywnej, a nie w świecie subiektywnym, to pragnienie życia w świecie prawdziwym. Ta potrzeba przywiodła człowieka religijnego do wypracowania technik konstruowania przestrzeni świętej. Rytuał, dzięki któremu tworzy on przestrzeń świętą był skuteczny o tyle tylko, o ile odtwarzał on dzieło bogów. Tak więc dla społeczeństw tradycyjnych:

- 1) święte miejsce stanowiło zerwanie homogeniczności przestrzeni,
- 2) zerwanie to symbolizował otwór umożliwiający przejście z jednego regionu kosmicznego do drugiego,
- 3) łączność z niebem wyrażały różne obrazy (kolumna, drabina, góra, drzewo),
- 4) wokół tej osi rozciągał się „świat”, oś oznaczała więc zarazem „środek świata”, stanowiła centrum świata (Campbell 1994).

We wszystkich tradycjach i kulturach spotyka się symbolizm Centrum Świata. W centrum tym wyrastają Kosmiczne Góry (np. Palestyna w tradycji żydowskiej, Golgota dla

chrześcijan). Symbolizm centrum wyjaśniają również inne zespoły obrazów kosmogonicznych i wyobrażeń religijnych.

Symbolem centrum świata jest Świątynia. Świątynia jest odbiciem niebiańskiego archetypu. Jak dom bogów, świątynia stale na nowo uświęca świat. Jej model jest niezniszczalny, istnieje bowiem poza czasem. Bazylika chrześcijańska, później zaś katedra gotycka podchwytyją wszystkie te symbolizmy i rozwijają je (katedra średniowieczna wyraża pewien stosunek człowieka do kosmosu. Ma kształt krzyża, z ołtarzem w centrum. Jest to struktura na wskroś symboliczna).

Dom i każda budowla w kulturach tradycyjnych miały za pierwowzór kosmogonię i przedstawiały uniwersum. Dach symbolizował kopułę niebieską, podłoga wyobrażała ziemię, cztery ściany – cztery kierunki przestrzeni kosmicznej. Tak więc w przeszłości mieszkanie stanowiło uniwersum, które człowiek budował sobie w ten sposób, że naśladował przykładowe dzieło stworzenia dokonane przez bogów – kosmogonię (Czarnowski 1956). Nieskończona liczba punktów środkowych takiego świata nie przysparzała trudności myśleniu religijnemu. Nie chodziło tu przecież o przestrzeń geometryczną, lecz egzystencjalną i świętą, charakteryzującą się całkiem inną strukturą, dopuszczającą nieskończenie wiele punktów zerwania i łączności z tym, co transcendentalne.

Genesis – grecka i biblijna obrazuje stworzenie świata i uporządkowanie nierozdzielonego na binarne opozycje. Najbardziej podstawową z tych opozycji jest przeciwstawienie góry i dołu. Oś wertykalna jest symboliczną strukturą przestrzeni *sacrum*. Wyznacza miarę kary i nagrody. Góra jest porządkiem władzy, dół – cywilizacji. Postęp istnieje na dole, natura władzy jest niezmienna. Na tej osi odbywa się walka dołu i góry. Mity operują na wertykalnej osi topokosmosu, są mediacją między górą i dołem, między niebem i ziemią. Dziś dół i góra nadal istnieją, ale, zdaniem J. Kotta (1986) „ziemia jest tylko piachem, i niebo jest zupełnie puste. Całą akcją jest zanurzanie się w ziemi. Coraz głębiej. To koniec mitu i Prometeusza”.

TRWANIE ŚWIECKIE – CZAS ŚWIĘTY

Podobnie jak przestrzeń, tak i czas nie jest dla człowieka religijnego homogeniczny i stały. Z jednej strony pojawiają się interwały czasu świętego (np. obchodzenie okresowych świąt), z drugiej strony pojawia się czas świecki (zwyczajne trwanie w czasie). Między tymi dwoma rodzajami czasu istnieje zerwanie ciągłości.

Czas święty jest odwracalny, to praczas. Każde święto religijne oznacza uobecnienie wydarzenia sakralnego pochodzącego z przeszłości mitycznej, z czasu „na początku”. Religijne uczestniczenie w święcie polega na wyjściu ze „zwykłego” trwania i ponownym odnalezieniu się w czasie mitycznym. Czas święty jest tym samym powtarzalny bez końca. Analiza świąt religijnych i związanych z nimi znaczeń odkrywa pragnienie zbliżania się do bogów. Odnalezienie świętego czasu „prapoczątku” oznacza tyle, co stać się współczesnym bogom, a więc żyć w ich obecności. Święto nie jest przerwą lecz kulminacją życia. Powstrzymując się od codziennej krzątaniny poszukujemy wieczności. Święto pozwala stać się świadomym całości świata. Jest zapowiedzią i jednocześnie już spełnieniem pojednania ze wszystkim. Poszukać źródła, oczyścić się i odnowić – to aspekt świętowania jako powrotu do rajskiej jedności. W mitycznej teodycei odbywa się przemiana czasu, który wszystko pożera w historię realizującą swe cele. Rozmywanie czasu świeckiego i czasu świętego niesie ze sobą różnorodne zagrożenia.

NOWOŻYTNA WALORYZACJA CZASOPRZESTRZENI

N o w o ż y t n a waloryzacja przestrzeni była związana ze zmianą obrazu świata, jaki dokonał się już w renesansowej Europie. Dotyczyło to przede wszystkim odrębnego widzenia świata ludzkiego i świata przyrody, co związane było z autonomizacją techniczno-użytkowej sfery kultury, która przyczyniła się do wykształcenia autonomicznych dziedzin kultury symbolicznej, np. sztuki. Zjawiska z dziedziny *profanum* zyskują w sferze *sacrum* tylko sankcję światopoglądową, lecz nie należą już do niej.

Odkrycia geograficzne wpłynęły na zmianę wyobrażeń o przestrzeni. Mechanistyczna kosmologia wypracowała koncepcję absolutnej przestrzeni sformułowaną przez Newtona: trójwymiarowej, ciągłej i mierzalnej. Koncepcja ta, jako jedno z podstawowych założeń klasycznej fizyki w początku XX wieku, zdominowała wyobrażenia o przestrzeni w nowożytnych społeczeństwach Zachodu. Przestrzeń była postrzegana jako jednorodna i abstrakcyjna, a więc jako tworzywo, któremu człowiek nadaje sens i ujmowano ją w kategoriach geometrycznych. Rodzi się przekonanie o możliwości kreowania przestrzeni ludzkiej, a za jej pośrednictwem pożądanym zachowań społecznych. Powstają utopie miejsca, które cechuje świadome kształtowanie przestrzeni (np. Campanella 1955). U ich podstaw leży przeświadczenie, że właściwie zaprojektowana przestrzeń to taka, która łączy naturalne cechy środowiska i różnorodne potrzeby ludzkie. Charakterystyczna dla nowożytnej

waloryzacji światopoglądowej autonomizacja sfery techniczno-użytkowej wiąże się z rozdzieleniem przestrzeni wytwórczej i przestrzeni konsumpcji (z dziś gloryfikowanym czasem wolnym) oraz redukcją przestrzeni symbolicznej. Autonomizacja poszczególnych dziedzin kultury, które wytwarzały własne systemy znaczeniowe, wykreowała autonomiczne przestrzenne ramy społeczne. Powstały nieprzestrzenne systemy wartości, które stanowiły i stanowią różnorodne i niezależne systemy klasyfikacji przestrzeni oraz jej wartościowania (Porębski 1980). Jakość nowożytnie waloryzowanej przestrzeni jest pochodną porządku reprezentowanego przez instytucje danej dziedziny kultury (przestrzeń religijna, ekonomiczna, prawna, publiczna, prywatna itp.). Jest to efekt zróżnicowanych interakcji społecznych. Wielosystemowość wartościowania przestrzeni uwidacznia się np. w wielości przestrzeni o charakterze *sacrum*. Oprócz religijnej, która ogranicza się do miejsc kultu, pojawiają się miejsca *sacrum* „świeckiego” reprezentujące różne ideologie (np. pomniki, niektóre muzea, mauzolea) (Wallis 1990).

W miarę różnicowania się społeczeństwa (subkultury, grupy zawodowe, etniczne, terytorialne) oraz postępującej autonomizacji poszczególnych dziedzin kultury (religia, gospodarka, polityka, nauka, sztuka, itp.) regulatywna funkcja przestrzeni społecznej ogranicza się. Pojawiają się grupowe wyobrażenia i waloryzacje przestrzeni. Wielość tych przestrzeni społecznych powoduje, że funkcja regulująca ustępuje miejsca funkcji komunikacyjnej (przestrzeń wskazuje, w jaki sposób i do jakich wartości członkowie danej społeczności odnoszą swe działania).

W jaki sposób człowiek niereligijny, który odrzuca sakralność świata i akceptuje tylko świecką egzystencję, doznaje przestrzeni? Czy istnieje doskonale świecka egzystencja? Doświadczenie świeckie pozostaje przy homogeniczności i względności przestrzeni. Prawdziwa orientacja nie jest tu możliwa, bowiem „stały punkt” nie został jednoznacznie ontologicznie ustanowiony. Pojawia się lub znika w zależności od zmieniających się warunków. A więc tak naprawdę nie ma tu żadnego świata, lecz tylko fragmenty rozbitego uniwersum, olbrzymia i zróżnicowana masa złożona z nieskończenie wielu miejsc, mniej lub bardziej neutralnych. Przestrzeń geometryczną można dzielić i ograniczać w każdym kierunku, ale z jej struktury nie wynika żadne zróżnicowanie jakościowe, więc i żadna orientacja (Eliade 1993). W obrębie świeckiego przeżycia przestrzeni występują jeszcze wartości przypominające niehomogeniczność charakteryzującą religijne odczuwanie przestrzeni. Istnieją przecież jakościowo inne od pozostałych fragmenty przestrzeni czy miejsc: ojczyzna, pejzaż pierwszej miłości, cmentarz, „miejsce jedyne w swoim rodzaju”. Są to święte zakątki naszego prywatnego Uniwersum (Tuan 1987). W tych zakątkach również

człowiekowi niereligijnemu objawia się rzeczywistość innego rodzaju niż ta, która należy do codziennej egzystencji.

Współczesna cywilizacja wydaje się ahistoryczna, pozbawiona pamięci. Czas niesperiodyzowany, bez podziału na święty i świecki – to sytuacja, znana od stu kilkudziesięciu lat. Czym jest czas dla człowieka niereligijnego współczesnych społeczeństw? Człowiek niereligijny również zna nieciągłość i heterogeniczność czasu (bardziej monotony czas pracy oraz czas przyjemności i uciech: czas święta). Ale dla niego nie ma w czasie ani zerwania ani tajemnicy. Nasze życie współcześnie przybrało kierunek tak ekonomistyczny i pragmatyczny, że zapominamy o świecie poza nim. Cynceron mówił, że gdy wchodzisz do wielkiego, wysokiego lasu, wyraźnie uobecnia się bóstwo. Dziś nie ma już świętych gajów. Żyjemy w mieście, gdzie wszystko zrobione jest rękami człowieka z kamienia i betonu. Współczesny krajobraz nie jest już uświęcony. Ludzie zatracili duchową symbolikę naszej własnej cywilizacji. Duży udział w tym procesie desakralizacji świata ma nauka. Nowe orientacje badawcze w obrębie geografii przynoszą szansę na pogłębioną interpretację świata historycznego i współczesnego nam. Jest w nich również miejsce na próbę zrozumienia tego w jaki sposób świat jawi się oczom człowieka religijnego dziś, oraz w jaki sposób sakralność objawia się w strukturach świata, który nas otacza.

Zaprezentowane sposoby rozumienia czasoprzestrzeni oraz nadawania sakralnych sensów i znaczeń przestrzeni i czasowi odsłaniają najgłębsze struktury świata. Przeżycie natury radykalnie zdesakralizowanej to odkrycie nowe, dostępne jedynie pewnej mniejszości, przede wszystkim naukowcom i społeczeństwom zlaicyzowanym. Istnieją na świecie regiony i kultury gdzie proces desakralizacji nie został doprowadzony do końca, nie da się jednak ukryć, że postępuje on w zastraszającym tempie. W przeszłości ludzie postrzegali się jako element nie tylko społeczności, w której żyli, ale jako element szerszego ładu, który często miał wymiar kosmiczny, hierarchicznego porządku wszechświata, „wielkiego łańcucha bytu”. Hierarchie te, choć ograniczały, nadawały jednocześnie sens światu i wydarzeniom życia społecznego. Zdyskredytowanie ich było początkiem narodzin nowoczesnej wolności. W wyniku skupienia się na własnym życiu nastąpiło zawężenie horyzontów, szerszych wizji rzeczywistości. Za tym poszły przemiany w obrębie przeżyć i odczuwania sensów świata.

Dla wielu ludzi natura ciągle jeszcze ma w sobie „urok”, „tajemnicę”, ale dla innych obraz świata spłaszczył się. Kosmos dla wielu społeczeństw stał się nieprzejrzysty,

nieruchomy, niemy. Już nie niesie ze sobą żadnego przesłania, szyfru dla zrozumienia sensu życia. Zdolność doznań religijnych, zwłaszcza mieszkańców miast znacznie zubożała. Czasami religijne przeżywanie, jako liturgia kosmiczna, przetrwało w społecznościach wiejskich. Ta przemiana wrażliwości i przeżyć współczesnych ludzi i całych społeczeństw zmienia w sposób istotny rodzaj zakorzenienia w świecie.

Caillois R., 1995, Człowiek i sacrum, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.

Campanella T., 1955, Miasto Słońca, Warszawa.

Campbell J., 1994, Potęga mitu, Wydawnictwo Signum, Kraków.

Cassirer E., 1998, Esej o człowieku, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.

Czarnowski S., 1956, Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii, (w:)

Dzieła t.3.

Eliade M., 1991, Świat, miasto, dom, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Eliade M., 1993, Traktat o historii religii, Wydawnictw KR, Warszawa.

Eliade M., 1996, Sacrum i profanum, Wydawnictwo KR, Warszawa..

Eliade M., 1997, W poszukiwaniu historii i znaczenia religii, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Fromm E., 1968, Szkice z psychologii religii, Warszawa.

Guriewicz A., 1987, Problemy średniowiecznej kultury ludowej, Warszawa.

Heidegger M., 1977, Budować, mieszkać, myśleć, Warszawa.

Kott J., 1986, Zjadanie bogów, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.

Pałubicka A., 1985, O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej, Studia Metodologiczne, 24.

Porębski M., 1980, O wielości przestrzeni, (w)Zagadnienie przestrzeni literackiej, Warszawa.

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

Wallis A., 1990, Socjologia przestrzeni, Warszawa.

Znanięcki F., 1910, Zagadnienie wartości w filozofii, Warszawa.

Znanięcki F., 1938, Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej, Ruch prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, Poznań.

Jednym ze źródeł znaczeń nadawanych otoczeniu, w którym żyje człowiek, jest religijny sposób życia. To, jak człowiek przekształca przestrzeń naturalną w przestrzeń społeczną zależy od kulturowego obrazu świata i tworzącego go typu światopoglądu. Dawne społeczeństwa zasadniczo różniły się od współczesnych w tym względzie. W historii ludzkości wyróżnić można kilka rodzajów waloryzacji przestrzeni i czasu. W niniejszym artykule przedstawione zostały w porządku chronologicznym trzy rodzaje takiej waloryzacji: magiczną, religijną i nowożytną.