

Jacek Kotz*

Mobilne i amobilne manifestacje wertykalizmu

Wprowadzenie

W przedstawionej pracy, powstałej na podstawie rozprawy doktorskiej autora**, opisano pewne szczególne przestrzenne ucieleśnienia *granicy*, będące egzemplifikacjami *niezmiennika zjawiska architektury monumentalnej*¹, które – w swej archetypowej postaci – określić można jako *mobilne i amobilne manifestacje wertykalizmu*. Wyłoniły się one zapewne w efekcie rewolucji neolitycznej i każda z nich odwołuje się do *wzorca przestrzeni symbolicznej*² – wykształconej wówczas zinternalizowanej struktury wyobraźniowej rzeczywistości, wedle której umysł mitologiczny, a w konsekwencji – zbiorowości mitopoetyckie nadawały strukturę

świata. Efektem owej rewolucji oraz uwidocznienia się owego *wzorca* jest wykształcenie się szczególnej struktury przestrzeni określanej przez A. Leroi-Gourhau jako *espace rayonant – przestrzeń promienista*.

Oś pionowa – konstytutywny fundament *wzorca przestrzeni promienistej*, a w ślad za tym owych *manifestacji* – ustanawia szczególny porządek przestrzeni, gdyż punkt, w którym ona wyrasta, określa archetyp *miejsca* i jednocześnie środek świata – jego *centrum*. Definiuje ono strukturę przestrzeni, dla której owo wyróżnione *miejsce* jest szczególnym odniesieniem, wyznaczającym wszystkie re-

* Instytut Historii Architektury, Sztuki i Techniki Wydziału Architektury Politechniki Wrocławskiej.

** [18]. Rozprawa doktorska wykonana pod kierunkiem prof. dr. hab. inż. arch. Ernesta Niemczyka w Instytucie Historii Architektury, Sztuki i Techniki Wydziału Architektury Politechniki Wrocławskiej. Autor przedstawianej pracy pragnie podkreślić, iż do jej stworzenia został zainspirowany przez prof. Stefana Müllera, za co składa mu szczególnie serdeczne podziękowania. Stefan Müller zainicjował podjęcie problemu monumentalizmu w architekturze oraz zagadnień dotyczących zarówno poszukiwania istoty tego zjawiska, jego przejawów we współczesności, jak i problemu jego potencjalnej efemeryczności, był twórcą przedmiotu „Architektura monumentalna”, prowadzonego na specjalności „Ochrona zabytków” Wydziału Architektury Politechniki Wrocławskiej.

¹ *Niezmiennik* określający istotę *zjawiska architektury monumentalnej* stanowi – w świetle analiz o charakterze strukturalistycznym przeprowadzonych w rozprawie doktorskiej autora – szeroko pojęta, zmaterializowana w przestrzeni *granica*, będąca metaforą *granic* zawartych w czasoprzestrzeni społecznej zbiorowości mitopoetyckich, a w konsekwencji – społeczeństw tradycyjnych, których swoisty spadek towarzyszy nam do dziś.

² *Wzorec przestrzeni symbolicznej (uniwersalny kompleks znakowy)* – wedle określenia rosyjskiego semiotyka W.N. Toporowa, który przedstawił jego reprezentację geometryczną) stanowi abstrakt Drzewa świata i określa wyobraźniową strukturę kosmosu zbiorowości mitopoetyckich. Jego geometrycznym przedstawieniem jest idealnie symetryczna figura, którą tworzą dwa ostrosłupy związane wspólną podstawą. Wierzchołki ostrosłupów – odnoszone do przeciwstawnych biegunów świata ponadzmysłowego – łączy trójdzielna oś pionowa, określana w opowieści mitycznej jako Drzewo świata, czy też – Filar świata. Oś ta, przecinając wspólną

podstawę ostrosłupów, stanowiącą metaforyczne przedstawienie „tego świata”, wyznacza „środek świata” – jego *centrum* i równocześnie – *granice* światów w postaci *miejsca* – punktu. Owa *granica* stanowi *miejsce przejścia*, które rozumieć można w dwójnasób. Przynależy ono zarówno do „tego”, jak i „tamtego świata” – stanowiąc ich część wspólną i podzielać ich jakości. Jednocześnie ustanawia ona punkt odniesienia innych *granic* ucieleśnionych w przestrzeni w postaci linearej, które – zorientowane w płaszczyźnie horyzontalnej współśrodkowo w stosunku do owego *centrum*, stanowią również *miejsca przejścia* – w tym przypadku pomiędzy różnymi jakościami doczesnymi i pozadoczesnymi. W owym *centrum* odbywają się cyklicznie działania rytualne o charakterze ofiarnym, umożliwiające przywołanie idealnego porządku „tamtego świata” wedle zawartego w opowieści mitycznej *wzorca*, mającego charakter kosmogoniczny. Konsekwencją owych działań dokonywanych przez archaicznego króla-kapłana – postać usytuowaną na *granicie* światów i pośredniczącą między nimi – stanowiło wytworzenie kanału metafizycznego, którym to wartości ponadzmysłowe sprowadzane były w obszar doczesności „tego świata” w celu jego okresowej odnowy [17], [18].

Autor pragnie zwrócić uwagę na fakt, iż *granice* zawarte w przestrzeni – czy to w postaci punktu, czy też mające charakter linearny, po pierwsze – posiadają wspólną im morfologię, gdyż są *miejscami przejścia*, po drugie zaś – stanowią metaforyczne odzwierciedlenie homologicznych w stosunku do nich *granic* zawartych w porządkach: społecznym i czasowym zbiorowości mitopoetyckich. Innymi słowy, ten sam archetyp *granicy* zawarty w omawianym *wzorcu* odzwierciedla się we wzajemnie metaforycznych aspektach: czasowym, przestrzennym i społecznym czasoprzestrzeni społecznej owych zbiorowości, nadając im swoistą strukturę.

lacje przestrzenne, oraz – jak wskazywał, między innymi, S. Czarnowski – czasowe i społeczne [3].

Przestrzenną manifestację *wzorca przestrzeni symbolicznej* ujawniają *mobilne* i *amobilne manifestacje wertykalizmu*. Wśród pierwszych z wymienionych znajdziemy słupy obrzędowe, emblematy, fetysze i sztandary, natomiast wśród drugich – megalityczne menhiry, góry kosmiczne, egipskie piramidy królewskie, obeliski, ołtarze ofiarne, czy wreszcie – rzeźbę posagową Starego Państwa w Egipcie.

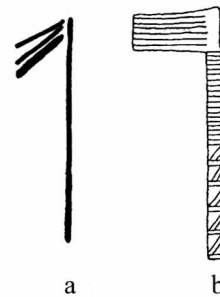
Mobilne manifestacje wertykalizmu

Szczególną funkcję wśród owych *manifestacji* pełnią *mobilne manifestacje wertykalizmu*, będące – zdaniem autora – najbardziej pierwotnym zapisem *zjawiska architektury monumentalnej*. Mogą się one pojawiać i znikać i są efemeryczne w tym właśnie sensie. Oznaczają *granicę* – w postaci punktu – i odnoszą się jednocześnie do osi świata, współgrając z Eliadowską *koncepcją środka*, gdyż środek świata, który osł tę wyznacza, znajduje się tam, gdzie jesteśmy my [5, s. 53, 55, 60]. Wyjątkową rolę odgrywały one w obszarze sakralnych peryferii – domenie sakralnego *chaosu*, chroniąc tego, kto tam zbłądzi. Ochrona ta dokonywała się przez identyfikujący go znak, emblemat czy sztandar, umożliwiając zarówno zbiorową identyfikację, jak i przetrwanie w owym chaotycznym obszarze.

Odniesienie do *manifestacji wertykalizmu* znajduje się u J. Assmanna [1]. Badacz ten, analizując egipskie słowo „bóg” (NTR – *natir, nute*, l. mnoga *NTER*)³, zwraca uwagę na jego hieroglificzną formę zapisu. Znak pisany to 𓏏. Przedstawia on symbol sakralny o najszerszym znaczeniu, oznaczający „święte miejsce”, „obecność *sacrum*” – związany z prastarym sanktuarium Neith w Sais. Assmann łączy go ze sztandarem, pisząc o jego niejasnej etymologii i niemożności wykluczenia jego związków ze znaczeniem „okrywania”, czy „zawijania”, co potwierdza P.E. Newberry, opisując ów hieroglif jako „słup owinięty dookoła wstęgą z materiału, przewiązaną sznurkiem, której koniec powiewa swobodnie jak chorągiew” [23, za: 16, s. 28]. „Znak ten to ideogram i jako maszt stawiany był przed pylonem świątynnym” [21, s. 756]. Jak podaje E. Hornung – był on interpretowany jako „chorągiew kultowa” bądź „owinięty fetysz”, „fetysz z materiału”, czy też „fetysz flagowy” [16, s. 29]. Hornung przytacza pogląd Goldammera, według którego „prawdopodobnie [...] chorągiew wykształciła się z owiniętego fetysza” [13, za: 16, s. 31]. Fetysz był pierwotnie „odzianym”, owiniętym draperią przedmiotem, „który tym samym nabrał magicznej mocy”⁴. „Ów fetysz jeszcze przed pojawieniem się bóstw antropomorficznych ucieleśniał nadprzyrodzone siły” [16, s. 31]⁵. Jednocześnie Goldammer domniema, iż jego

Każda z owych *manifestacji* ucieleśnia wspólny im archetyp osi kosmicznej oraz jego pochodną – *miejsce*. Osł ta umożliwia w owym *miejscu* połączenie porządków doczesnego i pozadoczesnego oraz – homologię tych porządków. W tym sensie wszystkie one odnoszą się *implicite* do zawartego we *wzorcu* archetypu *granicy* w rozumieniu *miejsca przejścia* i z tego względu stanowią – wedle autora – archetypowy zapis *zjawiska architektury monumentalnej*.

„bezpośrednimi pochodnymi są zapewne chorągwie oraz inne wstęgi z materiału, jakie miały zastosowanie w ceremoniach kultowych wszystkich czasów, aż do dzisiejszych flag państwowych włącznie” [16, s. 30–31]. Z kolei Giedion łączy totem – wyobrażony w naskalnym malarstwie jaskini Lascaux w postaci pala zwieńczonego ptakiem – z emblematami 42 egipskich prowincji [12, s. 443].



Ryc. 1. Hieroglif oznaczający boga: a) według Petrie, 1901, pl. 3a oraz 55a; b) według Griffith, 1898, pl. III, nr 26.

Rysunek autora na podstawie [16, s. 27]

Fig. 1. Hieroglyph representing god: a) according to Petrie, 1901, fig. 3a and 55a; b) according to Griffith, 1898, fig. III, no. 26.

Drawn by author according to [16, p. 27]

Niemniej jednak Goldammer wskazuje, iż chorągiew kultowa, w odróżnieniu od fetysza, „nie jest już [...] bogiem, lecz jego atrybutem, sygnałem wskazującym miejsce pobytu boga” [13, za: 16, s. 31]. W konkluzji swych rozważań Hornung interpretuje hieroglif NTR jako fetysz [16, s. 31].

S. Giedion zwraca uwagę na fakt, iż „w czasach późnego neolitu, okresie skrajnego abstrakcjonizmu, prosty słup drewniany bądź kamienny filar wystarczył, by wskazywać sakralne centrum mocy” [11, s. 291]. Podkreśla on ciągłość tradycji świętego pala, z osadzoną nań czaszką zwierzęcia, oraz pala zwieńczonego ptakiem, poczynawszy od okresu magdaleńskiego⁶ aż do czasów niedawnych, wśród niektórych ludów⁷. Jednocześnie odnajduje on genetyczny związek malarzkiego przedstawienia totemu bądź fetysza z jaskini Lascaux – w postaci pala zwieńczonego ptakiem – interpretowanego jako wyobrażenie duszy szamana, z atrybutami egipskich prowincji – nomów [12, s. 443].

⁶ Jako przykład, zapewne pierwszy znany, wymienia on rysunek z jaskini Lascaux, na którym zwieńczona ptakiem laska jest trzymana przez ptasiogłowego człowieka [11, s. 291].

⁷ „Tradycja laski bądź słupa trwa do czasów Lombardów w wieku VI w Italii i do niedawnych czasów pomiędzy niektórymi ludami prymitywnymi” [11, s. 291].

³ Czytaj *neczer, naczir* [16, s. 27].

⁴ Magię uważać można – odwołując się do Lévi-Straussa – nie tylko za możliwość komunikowania się z bytem, ale również za możliwość przyswojenia go przez wizerunek [2, s. 58].

⁵ Hornung opisuje kult świętych przedmiotów z okresu kultury Nagada II (to jest końcowego podokresu okresu predynastycznego, IV tysiąclecie p.n.e.) „w postaci zwierzęcych sztandarów i innych archaicznych, bliżej nieokreślonych, obiektów niesionych na drzewcach” [16, s. 32].

Podkreślić należy, iż w perspektywie hermeneutycznej interpretacji Eliadego, fetysze i idole, będące świadectwem kultu przedmiotów nieożywionych, można uważać za „hierofanię, która poprzedzała wcielenie” [6, s. 33], będącą jednocześnie jego zapowiedzią i stanowiącą nieudaną próbę „objawienia misterium zbieżności człowiek – Bóg” [6, s. 35].

Interpretację znaczenia kolumny, stanowiącej szczególnie przykład *amobilnej manifestacji wertykalizmu* i będącej jednocześnie jedną z jego najbardziej pierwotnych *manifestacji*, podaje Eliade. Autor ten, omawiając cechy charakterystyczne religii minojskiej, stwierdza, iż filary i kolumny prawdopodobnie wyrażały kosmologiczną symbolikę *axis mundi*, wskazując, że często zastępowały one boginię, „gdyż przedstawia je się tak jak ją w otoczeniu lwów lub heraldycznie powiązanych gryfonów” [4, s. 95]. Jednocześnie – odnosząc się do jednej z interpretacji dotyczącej lokalizowania menhirów przed galeriami dolmenów w Bretanii⁸ – podkreśla on, iż interpretacja znaczenia kolumny zwieńczonej rzeźbą ptaka może być różna, gdyż przedstawienie to wyobrażać może „zarówno duszę, jak i epifanię bogini” [4, s. 95].

S. Czarnowski podaje opis dosłownej zbieżności *granicy*, odpowiadającego jej znaku granicznego i jego szczególnej konwersji w boga u Latynów. *Terminus* – jak pisze – „bóg, będący najdoskonalszym uosobieniem granicy, mianowicie wyniesiony do godności boga słup graniczny [...] jest obecny w centrum religijnym państwa na Kapitolu. Wznosi się w świątyni o charakterze *par excellence* państwowym, w świątyni Jowisza [...] i jest jedynym spośród dawnych bogów, który korzysta z tego przywileju” [3, s. 229]. Równocześnie badacz ten wskazuje na ściśle religijny charakter aktów wytyczania *granicy* przez Latynów (umożliwiający kosmizację terytorium), a w konsekwencji – religijne źródła rzymskiego katastru⁹. Powiąza-

⁸ Interpretacja ta odwoływała się do wierzeń egipskich mówiących o przemienionych w ptaki duszach zmarłych opuszczających groby, „by usiąść na kolumnie w pełnym słońcu” [4, s. 83].

⁹ „Otóż [...] sposób ustalania katastru jest pochodzenia religijnego. Latynscy teoretycy miernictwa powołują się na naukę wróżbitów

nie wertykalnego znaku granicznego z aktem wytyczania granic w starożytnym Rzymie oraz – wspólnego im określenia podaje B. Szmidt, zaznaczając, iż rzymski słup graniczny w języku łacińskim nazywano *cippus monumentalis*, zaś „określenie *monumentalis* nie było odnoszone do architektury, ale do pomiarów i wytyczania gruntów” [29, s. 343]. Pisze on również, iż Rzymianie określali budynek jako „*magnificus, splendidus, decorus*, a w formie rzeczownikowej używali słów: *maiestas, dignitas*” [29, s. 343].

Eliade opisuje swoistą rolę słupa obrzędowego Achilpów (współczesnych nomadów australijskich). Zgodnie z ich mitologią został on im dany przez istotę boską Numbakulę – twórcę ich przodka, terytorium i obyczajów – której to posłużył do wstąpienia na wysokości. „W czasie swych wędrówek Achilpowie przenoszą go ze sobą, a kierunek wędrówki obierają zgodnie z jego nachyleniem. To właśnie pozwala zmieniać miejsce pobytu, nie przestając być w «swoim świecie» i nie tracąc łączności z niebem [...]. Złamanie słupa to prawdziwa katastrofa; coś w rodzaju «końca świata», nawrót do chaosu. Jeden z mitów opowiada o tym, że gdy kiedyś słup się złamał, całe plemię popadło w panikę; członkowie jego przez jakiś czas błądzili bez celu, wreszcie usiedli na ziemi i już nie wstali” [5, s. 62]. Ów słup, będąc dosłowną materializacją osi kosmicznej i jednocześnie przedmiotem sakralnym, jest również swoistym identyfikatorem umożliwiającym – przez podtrzymywanie związków z „tamtym światem” – istnienie plemienia w nieodróżnionym entropicznym obszarze *chaosu* – świętości niezorganizowanej.

etruskich, wywodząc z niej zasadę podziału świata na *cardo* i *decimus*. Istotnie, augurowie rzymscy chcąc zasięgnąć opinii bóstwa postępują tak samo jak miernicy. Zaczynają także od podziału świata dwa razy na dwie części za pomocą dwóch linii, gdzie stoi augur. Części te nazywają się podobnie: *dextra et sinistra, antica et postica*. Otrzymują w ten sposób cztery ćwiartki, również zorientowane kierunkowo, tak zwane *regiones* lub *spatia*. Wartość znaków wróżebnych zależy od ćwiartki, w której się one ukazują [...]” [3, s. 232].

Amobilne manifestacje wertykalizmu

Amobilne manifestacje wertykalizmu stanowią egzemplifikację *pierwszej koncepcji przestrzeni* Giediona. Wedle tej koncepcji – która odnosi się do mającej z reguły charakter kultowy architektury pierwszych wysokich cywilizacji, to jest Mezopotamii i Egiptu, a także Grecji¹⁰ – przestrzeń architektoniczna stanowiła rezultat „promieniowania w przestrzeni sił wolumenów oraz ich wzajemnych relacji” [10, s. 3]. Jednocześnie, o ile owe wolumeny miały przestrzeń wewnętrzną, to przestrzeń ta – posiadając charakter sakralny – była na ogół niedostępna dla profana. „Elementy, z których powiązania wyrasta *pierwsza koncepcja przestrzeni* – według Giediona – stanowią: abstrakcja, dominacja wertykalizmu, płaszczyzna pozioma, bryły w przestrzeni. [...] Konsekwencje ścisłej, hierarchicznej

organizacji społeczności archaicznych mogą zostać rozpoznane w dominacji pionu, wybranego spośród wielu kierunków. Pion był tym, który symbolizował postawę ludzką, w odróżnieniu od zwierzęcej” [12, s. 502–503]. Specjalne znaczenie dla wykształcenia się manifestacji wertykalizmu, będących z definicji materializacjami *wzorca przestrzeni symbolicznej*, zwłaszcza *amobilnych* – o charakterze monolitycznym, ma powstanie kultur megalitycznych ściśle związanych z pojawieniem się rolnictwa.

Wedle Eliadego konsekwencją odkrycia rolnictwa stanowi zastąpienie religijnych relacji człowieka ze światem zwierzęcym – charakterystycznych dla paleolitycznych myśliwych – „mistyczną solidarnością człowieka i roślin” [4, s. 28], czego rezultatem jest wyrażanie zarówno ludzkiego życia, jak i rytmów kosmicznych „w terminach pochodzących z opisu życia roślinnego” [4, s. 30]. Drzewo świata symbolizuje tajemnicę *universum*, które rozumiane

¹⁰ Architektura starożytnej Grecji zamyka *pierwszą koncepcję przestrzeni* Giediona.

jest jako organizm wymagający corocznej odnowy. Z kolei koncepcja ludzkiego istnienia „kruche go i nietrwałego jak życie roślin” ujmuje je w nieskończony cykl narodzin, życia, śmierci i odrodzenia analogicznie do rytmów życia roślinnego. Koncepcja ta implikuje – zdaniem Eliadego – powstanie idei wiecznego trwania zmarłych osiągalnego poprzez śmierć, powrót na łono Matki Ziemi i wcielenie w kamień [4, s. 83].

Materializację kompleksu wierzeń wywodzących się z neolitu stanowią budowle megalityczne, tworzone przez kultury zróżnicowane pod względem chronologicznym i geograficznym, „o różnej gospodarce, ustroju społecznym i odmienności stylistycznej w zakresie wytworów materialnych” [19, s. 360]. Wszystkie je łączy jednak religia megalityczna, ściśle powiązana z powstaniem rolnictwa, która charakteryzuje się jednorodnością doktryny religijnej i wywodzących się z niej zachowań kulturowych na całym obszarze jej występowania¹¹. Doktrynę tej religii – wedle Z. Krzaka – ustanawiają: kult Wielkiej Matki i powiązany z nim kult zmarłych, symbolika głównych struktur megalitycznych, to jest kurhanu i kręgu, jak również związany z nimi „centralny motyw religii megalitycznej: szamańska inicjacja pośmiertna” [19, s. 361].

Umysł pierwotnego rolnika operujący kategoriami mito-logiki *per analogiam* dostrzegał z jednej strony kruchość ludzkiego życia, z drugiej zwartość i trwałość kamienia, z trzeciej zaś – płodność ziemi, stanowiącej zapewne źródło chthonicznego aspektu kultu Wielkiej Matki. Dlatego też – jak pisze Krzak – „powszechnie zmarłych składano i układano w ziemi, aby spoczywali w niej jako *fetus in utero* – płód w macicy i często nadawano im układ skurczony – niby płodu w łonie matki. [...] Zmarli oczekiwali na odrodzenie za sprawą siły reprezentowanej przez boginię. Siłą tą była regeneracyjna moc ziemi” [19, s. 363]. Szczególna dla religii megalitycznej idea zwycięstwa nad czasem realizowała się poprzez „wcielenie zmarłego w kamień”, bądź – jak pisze Eliade – przez „włączenie istotnego elementu osoby zmarłej – szkieletu, popiołów, «duszy», w samą strukturę budowli. W obu przypadkach mamy do czynienia z próbą uzyskania ciała mineralnego, a więc niezniszczalnego – «na wieczność»”¹². W rezultacie „menhir czy grób megalityczny stanowił niewyczerpalny zbiornik witalności i mocy. Dzięki owej projekcji

¹¹ „Przypomnijmy, że poza rejonem śródziemnomorskim oraz Europą zachodnią i północną megality o prahistorycznej i protohistorycznej genezie rozrzucone są na ogromnym obszarze – w Maghrebie, Abisynii, Dekanie, Asamie, na Cejlonie, w Tybecie i w Korei” [4, s. 87].

¹² Zmarły zarówno zamieszkiwał ów kamień, jak również go ożywia [4, s. 83].

w strukturę kamienia zmarli stawali się panami płodności i mocy” [4, s. 83]. Jednocześnie autor ten podkreśla, iż „chodzi tu o fascynację pobudzoną pragnieniem przekształcenia zbiorowych grobów w spektakularne i niezniszczalne budowle. Dzięki owym megalitycznym konstrukcjom umarli korzystają z niezwyklej mocy. Skoro jednak łączność z przodkami była rytualnie zagwarantowana, mieli w niej udział także żyjący” [4, s. 88].

Opis przejawów ciągłości idei wcielenia oraz jej rozlicznych przekształceń można odnaleźć u Eliadego. Podaje on przykłady konwersji kamienia w bóstwo, opisując złożone transformacje elementarnej *hierofanii litycznej* wyobrażanej pierwotnie przez kamienie i głazy¹³. Jedną z nich stanowi postać Hermesa – boga podróży i zarazem ich opiekuna, posłańca bogów i przewodnika dusz w ich wędrówce w zaświaty. *Hermes* – jak nazywały się leżące wzdłuż dróg i chroniące je kamienie, stanowiły lityczną *teofanię* – moce sakralne wcielone w kamień, które oznaczały „obecność, wcielały moc; chroniły i zapładniały zarazem” [6, s. 229]. Następnym etapem ich ewolucji prowadzącej ku antropomorfizacji stanowiło przekształcenie owych kamieni w ityfaliczne kolumny zwieńczone ludzką głową i uchodzące za wyobrażenie boga. „Hermes [...] – powiada Eliade – oderwał się od materialnego substratu, jego postać stała się ludzka, a teofania stała się mitem” [6, s. 229], zaś opisywana ewolucja była „rezultatem niszczącego działania wyobraźni helleńskiej i dość częstej u ludzi tendencji do personalizowania bóstw i sił sakralnych” [6, s. 229]. Podobny ciąg przekształceń dotyczy – jego zdaniem – Apollona, który zanim uległ personalizacji, był pierwotnie kolumną kamienną, bądź wręcz – kamieniem¹⁴. Można powiedzieć, odnosząc się do przytoczonych tu poglądów Eliadego, iż obserwujemy tu łańcuch konwersji prowadzących od *hierofanii* litycznej bądź też – od fetysza, przez personifikację zawartych w nich sił sakralnych, do ich przemiany w bóstwo¹⁵. Efektem tej ewolucji i jej ucieleśnieniem zarazem – o ile przebiegła ona wedle tego wzoru – był posąg bóstwa.

¹³ Eliade powołuje się tu na Pauzaniusza. Ten zaś powiada: „gdy cofnąć się jeszcze bardziej wstecz, widzimy, że wszyscy Grecy oddawali boską cześć nie tylko posągom, ale i kamieniom nie rzeźbionym (*argoi lithoi*)”. Pauzaniusz (VII, 24, 4), [za: 6, s. 228].

¹⁴ Apollon Egejski – jak podaje Eliade – był pierwotnie taką właśnie kolumną, posąg Apollona w Malei nazywany był *Lithesios*, który to przydomek mógł pochodzić od znajdującego się obok kamienia, natomiast kamień piramidalny, usytuowany w gimnazjonie w Megarze, zwany był *Apollon Karinos* [6, s. 229].

¹⁵ „Posągi bogów starożytnych wykonane ręką ludzką, odbierały same cześć boską. [...] Rozróżnienie przedmiotu i jego obrazu było dopiero osiągnięciem greckiej filozofii” [9, s. 111].

Posąg

Szczególne miejsce w owym ciągu złożonych transformacji zajmuje rzeźba posągowa okresu Starożytności w Egipcie. Pełniła ona funkcję magiczno-religijną o źródłach wypływających ze sztuki paleolitycznej, którą tłumaczy się szczególne bogactwo zawartych w niej rysów indywidualnych [14, s. 42]. Stanowiła ona

przedstawienie postaci, nie zaś jej podobiznę, i w odróżnieniu od pomnika nie miała na celu upamiętnienia. Wierzono – jak podaje K. Estreicher – iż po śmierci dusza nadal pozostaje w ciele, którego trwałość starano się zapewnić przez mumifikację. Wierzono przy tym, iż dusza zamieszka w rzeźbiarskim portrecie, jeśli ciało

wszystkie linie i wszystkie płaszczyzny zbiegają się w jednym punkcie, biegnąc ku niemu bez zatrzymania, bez odchyłeń [...]. Tu stają się jednością z osią pionową, której wysokość stanowi klucz do wewnętrznych związków struktury piramidy” [12, s. 448]. Piramidion, wieńczący również każdy egipski obelisk, był interpretowany przez E. Schiaparellego jako miejsce emanacji pęku promieni słonecznych obniżających się, „by ogrzać i zapłodnić ziemię” [12, s. 343], zaś sam obelisk – jako wiązka owych promieni. Jego kształt zaś był określany przez Giediona jako abstrakt betylu²⁰ *benben*, będące-

²⁰ „Betyl – niski, regularny, krępy, wypukły, zwykle symetryczny kamień, np. okrągły, stożkowy, piramidalny, przypominający zredukowany menhir” [19, s. 13].

go w teologii heliopolitańskiej pierwotnym prapagórką, który wyłonił się z prawód chaosu i na którym po raz pierwszy objawił się słoneczny bóg – stwórca Atum²¹. Autor ten – powołując się na A. Moreta – pisze iż „benben był pierwotnie menhirem, jakich wiele można odnaleźć w obszarze Morza Śródziemnego” [12, s. 345]. Podkreślić należy, iż – wedle interpretacji Giediona – obelisk stanowi uwieńczenie złożonych transformacji pala obrzędowego „którego szczyt pomysłany był jako miejsce odpoczynku boga-słońca Ra” [11, s. 291].

²¹ „Pierwotny prapagórek stał się z biegiem czasu kosmiczną górą, na którą wspinał się faraon, by spotkać się z bogiem-słońcem” [4, s. 63].

Ołtarz ofiarny

Specjalną kategorię wśród *amobilnych manifestacji wertykalizmu* ustanawia ołtarz ofiarny, będący – zdaniem E. Leacha – bądź „świątynią właściwą”, bądź też jedną z jej najbardziej istotnych części²².

Otwarcie kanału metafizycznego łączącego świat doczesny i ponadmysłowy jest możliwe dzięki rytuałowi składania na nim ofiary. Tak więc ołtarz, stanowiąc *granicę* światów, ustanawia jego *centrum*, zaś jego wzniesienie oparte było – jak wskazuje Eliade – „na pierwotnym objawieniu, które *in illo tempore* odkryło archetyp sakralny przestrzeni, skopiowany następnie i odtwarzany nieskończoną ilość razy przy wznoszeniu każdego nowego ołtarza, każdej nowej świątyni czy nowego sanktuarium” [6, s. 358]. Jak podkreśla Eliade, akt wzniesienia wedyjskiego ołtarza ognia stanowi odtworzenie kosmogonii. Tak więc „woda, z której urabiano glinę, utożsamia się z wodą pierwotną, glina zaś, która wiąże fundamenty ołtarza, ma być podobieństwem zie-

mi, boki ołtarza odpowiadają powietrzu itd. [...] Z drugiej strony wznoszenie ołtarza odpowiada symbolicznej integracji czasu, «materializacji czasu w bryle ołtarza»” [6, s. 359]. Przytacza on jednocześnie *Siatapathabrahmanę*, która opisuje symbolikę ołtarza. „Ołtarz ognia stanowi rok. Noce stanowią kamienie ogrodzenia, a jest ich 360, bo jest 360 nocy w roku. Dnie stanowią cegły *jadzusmati*, gdyż jest ich 360, a dni w ciągu roku jest 360”²³. Ołtarz ten istnieje w czasie i w mitycznej przestrzeni symbolicznej, które jakościowo różnią się od czasu świeckiego i od przestrzeni świeckiej.

A. Hocart, odnosząc się do ołtarza wedyjskiego, który – jego zdaniem – stanowił metaforę „świata”, *model zredukowany czterodzielnego universum*, podaje, iż składający na nim ofiarę kapłan ustanawiał kontrolę nad naturą „w celu zapewnienia dobrobytu i urodzaju” [15, za: 17, s. 108]. Utożsamiając się z *universum*, brał on niejako przedstawiony w ołtarzu świat w posiadanie, poruszając się – zgodnie z ruchem słońca na niebie – z jednego z czterech wyobrażonych w nim obszarów świata do drugiego [15, za: 17, s. 108] i poddając w ten sposób swej władzy każdy z nich.

²³ *Siatapathabrahmana*, X, 5, 4, 10 [za: 6, s. 359].

²² Według E. Leacha „świątynią właściwą” stanowi obszar rytualny, który „w kontekście obrzędu staje się szczególnie święty”. Leach wyróżnia trzy hierarchiczne strefy przestrzeni obrzędowej. Świątynia właściwa w „kontekście prostej formy chrześcijańskiej mszy świętej” to ołtarz [20, s. 87].

Wnioski

Przedstawione w olbrzymim skrócie *mobilne i amobilne manifestacje wertykalizmu* uwidaczniają nieredukowalną istotę *zjawiska architektury monumentalnej* – jej *niezmiennik*, który – zdaniem autora – stanowi zmateriałizowana w przestrzeni *granica*. *Manifestacje* te stanowią przestrzenne ucieleśnienie konstytutywnych składników *wzorca przestrzeni symbolicznej* (to jest osi kosmicznej oraz jej pochodnej – *centrum*), który z kolei ustanawia archetyp *miejsca*.

W przypadku omawianych *manifestacji*, bez względu na ich mobilność czy amobilność, ich istotę stanowi odniesienie do osi kosmicznej, która na skutek rytualnych działań ofiarnych staje się metafizycznym kanałem, przez

który jakość świata ponadmysłowego wkracza w obszar doczesności (czego przykładem jest chociażby ołtarz ofiarny) bądź też umożliwia ona komunikację pomiędzy „tym” a „tamnym” światem.

Mobilne manifestacje wertykalizmu – będące zapewne jednym z najbardziej pierwotnych przejawów *zjawiska architektury monumentalnej*, których egzemplifikację stanowi fetysz, słup obrzędowy czy też sztandar, umożliwiać mogą zbiorową identyfikację oraz – jak w przypadku Achilpów – czasową kosmiczającą terytorium umożliwiającą plemieniu temu przetrwanie w chaotycznym obszarze pierwotnej świętości niezorganizowanej. Tę samą funkcję pełnią *amobilne manifestacje wertykalizmu*.

Bibliografia

- [1] Assmann J., *Goot*, [w:] *Lexikon der Ägyptologie*, t. 2, Wiesbaden 1977.
- [2] Charbonnier G., *Rozmowy z Claude Levi-Straussem*, Warszawa 2000.
- [3] Czarnowski S., *Dziela*, t. 3, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i w magii*. „Góra” i „Dół” w systemie kierunków sakralnych, Warszawa 1956.
- [4] Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988.
- [5] Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993.
- [6] Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993.
- [7] Erman A., Grapow H., *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, t. 2, Leipzig 1928.
- [8] Estreicher K., *Historia sztuki w zarysie*, Warszawa 1982.
- [9] Gawlikowska K., *Rzeźba Sumeru*, Warszawa 1975.
- [10] Giedion S., *Architecture and the Phenomena of Transition*, Cambridge Ma. 1971.
- [11] Giedion S., *The Eternal Present*, vol. 1, *The Beginnings of Art*, London 1962.
- [12] Giedion S., *The Eternal Present*, vol. 2, *The Beginnings of Architecture*, London 1964.
- [13] Goldammer K., *Die heilige Fahne; Zur Geschichte und Phänomenologie religiösen Ur – Objektes*, „Tribus” 1956, no. 4/5.
- [14] Hauser A., *Spoleczna historia sztuki i literatury*, Warszawa 1974.
- [15] Hocart A.M., *Le mythe sorcier et autres essais*, Paris 1973.
- [16] Hornung E., *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991.
- [17] Kordys J., *Mózg i znaki*, Warszawa 1991.
- [18] Kotz J., *O zjawisku architektury monumentalnej, jego strukturze, istocie i źródłach. Granica jako niezmiennik zjawiska architektury monumentalnej*, Rozprawa doktorska, Politechnika Wrocławska, Wrocław 2006.
- [19] Krzak Z., *Megality Europy*, Warszawa 1994.
- [20] Leach E., Greimas A.J., *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989.
- [21] *Lexikon der Ägyptologie*, t. 2, Wiesbaden 1977.
- [22] Lipińska J., *Sztuka egipska*, Warszawa 1982.
- [23] Newberry P.E., *The cult of the – pole*, „JEA” 1947, no. 33.
- [24] Niwiński A., *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992.
- [25] Pawlicki F., *Skarby architektury starożytnego Egiptu, Królewskie świątynie w Deir-el-Bahari*, Warszawa 2000.
- [26] Pomierencewa N.A., *Estetyczeskije osnovy iskusstwa DREWNIego Egipta*, Moskwa 1985.
- [27] Porębski M., *Dzieje sztuki w zarysie*, Warszawa 1976.
- [28] Schiaparelli E., *Il significatio simbolico delli piramidi egiziane*, Rome–Turin–Florence 1884.
- [29] Szmidt B., *Lad przestrzeni*, Warszawa 1979.
- [30] Tuan Y.-F., *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987.
- [31] Toporow W.N., *K proischozhdieniju niekatorych poetičeskich simbolow. Paleotičeskaja epoka*, [w:] *Rannije formy iskusstwa. Sbornik statiej*, Moskwa 1972.
- [32] Toporow W.N., *Sławijskije komentari k nieskolkim latinskim archaizmam*, „Etimologia” 1972, Moskwa 1974.

Mobile and immobile manifestations of verticalism

The aim of the presented work, based on the author's doctoral dissertation²⁴, is to portray a fragment of his opinions concerning the *phenomenon of monumental architecture*, whose archetypal sources constitute one of the most primeval human experiences in the world, and following this – of space, and in consequence – with perception and conceptualization of the latter.

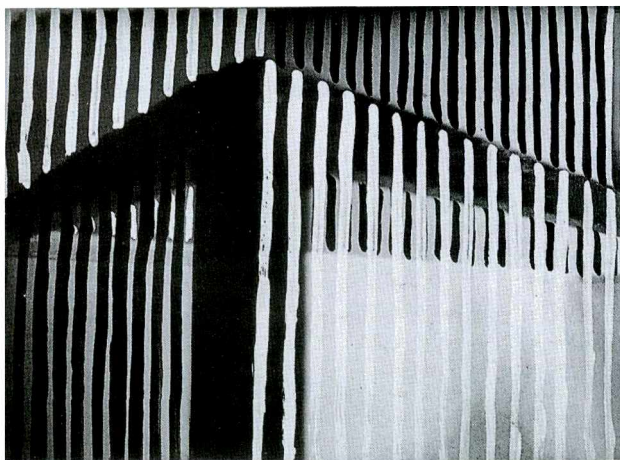
Some archetypal materializations of the cosmic axis were described in this work, which – named by the author as *mobile and immobile manifestations of verticalism*, make up a certain particular spatial embodiment of the category of the *border*. This category in the author's opinion sets up an irreducible essence of the *phenomenon of monumental architecture* – its *invariant*. *Manifestations of verticalism*, in the understanding of the author, are most primitive and, simultaneously, special expressions of that *phenomenon*. Their peculiarity consists, among others, in reflecting some constitutive components of the *pat-*

tern of symbolic space – being a symbolic tool of conceptualization of the world of a mythopoetic mind. That archetypal components, organizing the structure of the *pattern of symbolic space* are, first of all – *the cosmic axis*, as well as a special derivative of it – the *center*, which sets up a spatial *border* between the worlds, possessing a geometrical character of a point in space. In succession the latter constitutes the archetype of the *place*.

The investigative method which the author has applied, and which enabled him to create a category of the aforementioned *manifestations*, is, first of all – structuralism and Claude Lévi-Strauss's concept of the mythopoetic mind. The author has also referred to investigations of: Vladimir Toporow, Edmund Leach and Claude Lévi-Strauss whose accomplishments are located in the field of structuralistically oriented anthropology of cultures and semiotics. Another source of information the author has referred to, are researches in the field of studies of religions, sociology of religion, theory of architecture, and also, cognitive intuitions of their authors: Stefan Czarnowski, Jan Assmann, Mircea Eliade, Siegfried Giedion, Erik Hornung and others as quoted in the text.

Simultaneously, the author would like to say, that he felt compelled to describe some of the key categories necessary in the presented work, in the footnotes.

²⁴ Jacek Kotz, *About Monumental Architecture Phenomenon, its Structure, Essence and Sources. Border as an Invariant of Monumental Architecture Phenomenon*. Professor conferring doctor's degree – prof. Ernest Niemczyk, Institute of the History of Architecture, Art and Technology of the Technical University of Wrocław, Poland.



Jerzy Olek, Praca z serii *Bezwymiar iluzji*