



Michał Lasota

Biblioteka Uniwersytetu Śląskiego

 <https://orcid.org/0009-0005-3211-2108>

## ***Genius loci* w przestrzeni sacrum kościół św. Barbary w Gliwicach**

**Abstract:** The article discusses the *genius loci* and sacred space of St. Barbara's Church in Gliwice. The aim of the research is to determine the spirit of the place of this space. The method of document analysis was used, employing a first-person approach in methodological terms — mainly the contemplative method. The research material was collected in the space of the temple, where changes took place that may be reflected in the spirit of the place as well as in the sacred space itself.

**Keywords:** *Genius loci*, place, sacredness, qualitative sociology, sociology of space

### **Wprowadzenie**

Celem prowadzonych badań jest próba określenia, czym jest *genius loci* przestrzeni kościoła św. Barbary w Gliwicach. Poszukiwanie odpowiedzi nastąpiło poprzez sformułowanie pytań badawczych: czym jest przestrzeń święta? Jaka jest rola miejsca w przestrzeni świętej? Czym jest duch miejsca? Jaka jest rola *genius loci* w procesie poznawania miejsca? Kiedy świątynia staje się miejscem świętym? Jak powstają przestrzenie święte? W jaki sposób badać miejsca i przestrzenie święte? Jak ująć *genius loci* świątyni? W celu bardziej rzeczowego skonkretyzowania odpowiedzi na powyższe pytania jako metodę badawczą zastosowano analizę dokumentów — żeby uzyskać lepszą precyzję, sięgnięto po socjologię wizualną, korzystając z perspektywy pierwszoosobowej. Publikacja rozpoczyna się opisem przestrzeni jako wytworu kultury. Następnie przedstawiona jest rola miejsca w przestrzeni i jej

związek z *genius loci* — wraz z definicją ducha miejsca. Kolejna część dotyczy miejsca i przestrzeni świętej jako świątyni, aby bezpośrednio po omówieniu założeń metodologicznych dokonać analizy przestrzeni świętej i ducha miejsca kościoła św. Barbary w Gliwicach. Zakończenie artykułu jest próbą odpowiedzi na postawione pytania badawcze oraz wskazania dalszych perspektyw badawczych *genius loci* i przestrzeni świętej.

## Przestrzeń jako wytwór kultury

Podobnie jak czas, tak i przestrzeń jako punkt odniesienia określa wydarzenia w rzeczywistości (Heidegger, 2007a, s. 193—196). Ich połączenie pozwala odnaleźć się jednostce w świecie (Heidegger, 1999, s. 22—23). W perspektywie religijnej, przede wszystkim liturgicznej, to połączenie odnosi się do innego wymiaru doświadczania rzeczywistości (Rappaport, 2007, s. 285—286). Warto zauważyć, że przestrzeń jest bardziej samodzielna niż czas (Heidegger, 2009, s. 266—267). Jednakże to, co otacza człowieka, nie ma pierwotnego sensu — jest konstytuowane przez ludzką percepcję w otoczeniu (Heidegger, 2004, s. 85). Jakość przestrzeni, w której znajduje się człowiek, jest determinowana spełnianiem potrzeb ludzi tam przebywających (Zając, 2010, s. 47—53). Człowiek poprzez doświadczanie określa swój stosunek do rzeczy położonych w danej przestrzeni, wydzielając z niej to, co jest dla niego interesujące — przestrzeń jest czymś uprzednim wobec części, które potencjalnie mogłyby być z niej wyodrębnione (Merleau-Ponty, 2001, s. 265—264).

Powstawanie relacji człowieka z przestrzenią doprowadza go do oswojenia z nią, tak aby stała się dla niego czymś przydatnym i użytecznym. Innymi słowy, dochodzi do humanizacji przestrzeni poprzez wyznaczenie granic, wartości i jej znaczenia (Dziuban, 2014, s. 170—171). Przestrzeń jest wytworem kultury, a konkretne uwarunkowania określają jej wartość dla danej społeczności (Jałowiecki, 2010, s. 104). W życiu codziennym człowiek dostrzega różne sfery rzeczywistości, które jawią mu się jako składowe świata. Poruszanie się między tymi składowymi pozwala doświadczać różnic między nimi (Berger, Luckmann, 2010, s. 34). Różnice pomiędzy danymi przestrzeniami sprawiają, że jednostka w niektórych woli przebywać bardziej, a w innych mniej — co wpływa też na większą skłonność i sprawność do zmiany otoczenia. Dlatego ważne jest, jak człowiek odbiera daną przestrzeń, ponieważ to doprowadza do sytuacji, że staje się ona dla niego miejscem — czyli przestrzenią o szczególnym znaczeniu. Ten konkretny obszar w przestrzeni nabiera wtedy wartości, która ma treść duchową; dochodzi do zharmonizowanego współistnienia (Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 36) — jednostka chce jakoby czuć przestrzeń i identyfikować się z nią. W tej sytuacji mamy do czynienia z ułokowaniem — udomowieniem — miejsca

w przestrzeni; można je odnaleźć poprzez kulturę (Glinkowski, 2008, s. 75). Innymi słowy, miejsce jest przestrzenią, którą człowiek chce niejako zamieszkiwać w momencie przebywania, budując w jej konkretnym punkcie najbardziej odpowiednie relacje z otoczeniem (Heidegger, 2007b, s. 139—141).



Fot. 1. Kruchta kościoła św. Barbary w Gliwicach (fot. D. Lasota)

## Rola miejsca w przestrzeni

Według Marii Lewickiej miejsce najczęściej określa się za pomocą ujęcia jego koncentryczności, niepowtarzalności (posiadanie *genius loci*), wyodrębnienia, historyczności, zachęcania do spoczynku i autentyzmu (Lewicka, 2012, s. 41). Chcąc ustalić, czym jest miejsce, trzeba podejść do niego jak do wartości, a następnie spróbować je zrozumieć (Madurowicz, 2002, s. 22).

Waloryzacja przestrzeni może doprowadzić do sytuacji, w której wartościowa przestrzeń jest uznawana przez konkretne jednostki za miejsce wyjątkowe — czasem wręcz święte. Mamy wtedy do czynienia z odczuwaniem ducha konkretnego miejsca (Madurowicz, 2007, s. 109). Aspekt kulturowy dookreśla, czy dana jednostka patrzy na wybraną przestrzeń z perspektywy sacrum czy profanum. Jednak

z historycznego punktu widzenia każda kultura zawierała w sobie jakiś aspekt religijny (Ruman, 2015, s. 133). W ludzkiej percepcji przestrzenie święte wydają się „czymś wystającym” z codzienności — mogą uchodzić wręcz za przestrzenie o charakterze kosmicznym (Berger, 2005, s. 57—58). Przestrzenie, które są miejscami kultu, mogą nawet ulec zniszczeniu, jednak duch miejsca w ludzkim odczuciu może tam pozostać (Królikowski, 2011, s. 31—32) — mimo że nawet obiekt będący ruiną jest wymazywany z semiosfery przeciętnego użytkownika przestrzeni (Nieszczerzewska, 2018, s. 137—138).

Spojrzenie na przestrzeń może ułatwić podzielenie jej na dwie kategorie: fizyczną i symboliczną. Pierwsza jest tym, co fizyczne, czyli tym, co generuje nasze pierwsze wrażenie; druga zaś jest tym, co symboliczne, czyli wyrazem aktywności ludzkiej — to pomost między jednostką a jej środowiskiem (Majer, Starosta, red., 2004, s. 101). dopełnieniem miejsca są interakcje, które się w nim odbywają (Auge, 2012, s. 52). Człowiek odczuwa specyficzną aurę danego miejsca — zwaną duchem miejsca — która pobudza emocje i angażuje intelekt, przez co staje się ono dla niego wartościowe (Dąbrowska-Budziło, 2011, s. 229).

## **Genius loci**

Istnieją trudności z konkretyzacją, czym jest duch miejsca. Według Bogdana Jałowieckiego „*genius loci* nie jest kategorią naukową i nie ma żadnego empirycznego dowodu, który by jednoznacznie potwierdził, że nad danym miejscem unosi się dobry duch. Nie ma dowodu, ale większość ludzi w tych szczególnych miejscach jego obecność odczuwa” (Jałowiecki, 2009, s. 10). Skoro *genius loci* nie jest kategorią naukową, a jednak takie pojęcie funkcjonuje w przestrzeni nauk społecznych, to możliwe, że odczucia wyżej wspomnianych przez Jałowieckiego ludzi nie zostały jeszcze przeanalizowane i metodologicznie opracowane przez środowisko akademickie. Mimo to wydaje się wątpliwe, aby osoby mówiące o swoich odczuciach dotyczących ich relacji z przestrzenią opowiadały o przeżyciach nadprzyrodzonych wykraczających poza ludzkie pojęcie lub wręcz oderwanych od rzeczywistości — jest to raczej informacja odnosząca się do własnego doświadczania danego miejsca. Nie oznacza to zarazem, że uczucia związane z danym miejscem — pobudzone przez *genius loci* — są obojętne w sferze religijnej, podczas indywidualnej praktyki wyznawców konkretnej wspólnoty. Człowiek poprzez swoje uczucia otrzymuje informacje dotyczące o przestrzeni — niektóre miejsca wzbudzają te same odczucia u różnych ludzi, co sprawia, że możemy mówić o uprzedmiotowieniu uczuć w przestrzeni, co z kolei prowadzi do ukonstytuowania kategorii ducha w przypadku konkretnego miejsca (Schmitz, 2015, s. 121—158).



Fot. 2. Nawa główna kościoła św. Barbary w Gliwicach (fot. D. Lasota)

*Genius loci* staje się polem poszukiwania tożsamości i identyfikacji z miejscem (Przybylska, 2014, s. 49). Fakt, że człowiek nie żyje tylko w świecie fizycznym, a ludzkie doświadczenie jest splątane siecią symboli, spycha percepcję jako takiej fizyczności na drugi plan (Cassirer, 2017, s. 47—48). Język intelektu łączy się tutaj z językiem emocjonalnym, przez co uwidacznia się pełniejszy obraz świata (Musiół, 2020, s. 60—61). Traktowanie *genius loci* jako metafory ontologicznej może pomóc w opisie i zrozumieniu fenomenu konkretnych miejsc, gdzie przecinają się interdyscyplinarne spojrzenia na daną przestrzeń (Rewers, 2007, s. 16—18). To, co jawi się jako możliwe, pozwala ujmować się jako określona treść (Augustyn, 2003, s. 109—110).

Możemy charakteryzować i nazywać nieodkryte elementy świata, tym bardziej, gdy mamy na uwadze złożoność relacji pomiędzy człowiekiem i miejscem (Rewers, 2010, s. 97). *Genius loci* pozwala opisywać przestrzeń jako miejsce, dzięki czemu można zaobserwować proces umiejscawiania się miejsca w przestrzeni (Sławek, 2007b, s. 85—88). Innymi słowy, *genius loci* nadaje miejscu swój własny charakter (Norberg-Schulz, 2000, s. 27). Duch miejsca przyciąga człowieka do wybranego punktu w przestrzeni, przez co staje się on dla jednostki interesujący. Kiedy człowiek doświadcza w wyjątkowy sposób danej przestrzeni, która zyskuje status jego części — jako coś, co okazuje się mu bliskie — dochodzi do poczucia łączności z miejscem

(Sławek, 2007a, s. 67). Dokonanie umiejscowienia elementów przestrzeni zachodzi poprzez dobrowolną chęć odkrywania otoczenia (Sartre, 2007, s. 616—622), przy czym dobrowolność ludzkiego działania musi być zainicjowana przez bodziec zewnętrzny, który rozpocznie chęć umiejscawiania.

Najprościej rzecz ujmując, *genius loci* jest sposobem ujęcia relacji, które realizują się pomiędzy człowiekiem a przestrzenią, w wyniku czego przestrzeń jest określana przez jednostkę jako miejsce. Duch miejsca to wszystkie okoliczności, które wchodzą w reakcje z umysłem i emocjami człowieka, poprzez poczucie wyjątkowości, szczególności, niepowtarzalności i unikalności w odniesieniu przestrzennym. Mogą występować podobieństwa w odczuwaniu ducha konkretnych miejsc, jednak nie będziemy mogli mówić o identyczności przeżyć określanych jako *genius loci*.

## Rola *genius loci* w procesie poznawania miejsca

Warto zastanowić się, jaka jest relacja pomiędzy duchem miejsca a ewentualnymi zmianami w przestrzeni — czy wtedy wciąż będzie tym samym miejscem? Zadane pytanie staje się zasadne w przypadku przestrzeni świętych w chwili, gdy świątynia określonego wyznania zostaje przejęta przez inną społeczność — wykazującą się inną duchowością — której wierzenia są odmienne, i jest to widoczne już na poziomie zmian w przestrzeni przeznaczonej do sprawowania konkretnego rytuału celebracji. Ważna jest przy tym również treść odprawianych rytuałów, ponieważ jest ona łącznikiem między ludźmi a światopoglądem grupy (Kurtz, 2008, s. 805—806).

Charakter danej grupy może też być określany przez jej wyznanie. Katolicyzm jest bardziej kolektywistyczny niż denominacje chrześcijańskie, które cechują się indywidualizmem (Trompenaars, Hampden-Turner, 2002, s. 72). Proces wtórnej sakralizacji lub współdzielenia świątyń przez różne wyznania nie jest zjawiskiem nowym (Klima, 2011, s. 69—78). Warto jednak zauważyć, że poświęca się temu mało uwagi, zwłaszcza w kontekście przeżyć religijnych i religijności grupy, ponieważ przestrzeń sacrum kryje w sobie treść, która jest przeznaczona dla określonej społeczności. Symbolika zawarta w takiej przestrzeni musi być czytelna, aby ludzie w niej przebywający mogli doświadczyć transcendencji (Schutz, 2008, s. 93—95). Przejście ze świata codziennego do perspektywy „świata na wyższym poziomie” musi odbywać się świadomie i wymaga zaangażowania (Abrahams, 2011, s. 77—80). Wewnętrzne odczuwanie świętości nie jest w człowieku samodzielne, wchodzi ono w relacje z innymi aspektami rzeczywistości. Na ocenę tego, co jest święte, wpływają czynniki egzogenne i endogenne (Socha, 2010, s. 272—273). Jeśli jednostka nie poddała wcześniej refleksji swoich wewnętrznych odczuć, to odczucia zewnętrzne mogą być kluczowe w procesie ujmowania sacrum. Warto przywrócić się duchowi

miejsca takiej świątyni, aby móc poznać sposób funkcjonowania resakralizowanej przestrzeni.

Na terenie Górnego Śląska można znaleźć obiekty sakralne, w których zaszła zmiana użytkowników przestrzeni, a co za tym idzie — wraz z pojawieniem się ludzi z innego wyznania doszło też do zmiany duchowości. Do takich świątyń należy kościół pw. św. Barbary w Gliwicach, przy którym działa Rzymskokatolicka Parafia Wojskowa<sup>1</sup>. Sytuacja tej świątyni wydaje się podwójnie szczególna, ponieważ poza aspektem przestrzennym, o którym wspomniano wyżej, obecnym użytkownikiem przestrzeni jest Parafia Wojskowa, która nie jest powszechnym typem jednostki kościelnej funkcjonującym w ramach Kościoła diecezjalnego — parafie tego typu mają osobną strukturę i podlegają Ordynariatowi Polowemu.

## Świątynia jako miejsce święte

Pierwotnie kościół św. Barbary został wybudowany jako świątynia dla wspólnoty ewangelickiej i służył jej do 1945 roku, następnie został przejęty przez wspólnotę katolicką<sup>2</sup>. Za fundament tego typu przestrzeni przyjmuje się podział na sferę sacrum i profanum (Jędrzejczyk, 2004, s. 125). Człowiek uznaje dane miejsce za święte poprzez wyjątkowość, jaka łączy go z przestrzenią, w której ono się znajduje (Przybylska, 2005, s. 383). Miejsce święte zostaje wyodrębnione z codzienności, a jego architektura stwarza ramy przestrzeni znaczącej dla człowieka (Porębski, 1986, s. 58).

W każdej religii przestrzeń święta kształtuje się zgodnie z wymaganiami treści wiary, jak również strukturą praktyk religijnych (Widengren, 2008, s. 364). Architektura i sztuka oraz symbole i sprzęty zgromadzone w świątyni przekazują wiernym praktykę i misterium ich wiary (Tuan, 1987, s. 147—149). Odczytywanie sensu symboliki religijnej jest związane z symbolami wskazującymi na treści, którymi jako takie same stać się nie mogą (Springer, 1996, s. 203). Świętość objawia się człowiekowi w znakach, które są przypomnieniem czegoś już mu znanego, dlatego musi on posiadać zdolność odpowiedniego widzenia, przekazywaną poprzez nabywanie wiedzy religijnej (Otto, 1999, s. 165—167). Właściwym przekazicielem jest sztuka, która umożliwia dojście do wartości sakralnych, a jednocześnie może doprowadzić do profanacji, jeśli treści uznawane za święte będzie opisywać w nieodpowiedni sposób (Grzegorzczak, 2010, s. 74). Miejsca święte odkrywa się poprzez przekształcenie w ludzkiej percepcji przestrzeni świeckiej w świętą (Eliade, 2020, s. 395—396).

<sup>1</sup> Zob. <http://parafiawojskowagliwice.pl> [dostęp: 10.06.2024].

<sup>2</sup> Zob. <https://www.slaskie.travel/poi/3655/kosciol-garnizonowy-pw-sw-barbary-w-gliwicach> [dostęp: 10.06.2024].

Sacrum staje się w przestrzeni profanum „środkiem świata” — punktem odniesienia dla codzienności. Świętość jest jakby konstruowana przez znaki i symbole zawarte w świątyniach — w architekturze i w sztuce (Eliade, 2022a, s. 77—78). Człowiek sam określa swój środek świata, punkt dla niego wartościowy — święty (Eliade, 2022b, s. 41). Miejsce wybrane na środek ma za zadanie połączyć człowieka z transcendencją (Rega, 2001, s. 143). Innymi słowy, człowiek konsekruje przestrzeń, aby przeznaczyć ją do kultu. Dochodzi do waloryzacji przestrzeni poprzez zorientowanie jej jako innej niż przestrzeń profanum — przestrzeń codzienną (Bramorski, 2003, s. 37—38). Chcąc zdefiniować, czym jest sacrum, należy zrobić to w obrębie kultury, w ramach której ono funkcjonuje. Symbole i znaki przekazują treści wskazujące na to, co dla danej społeczności jest święte (Czarnowski, 1956a, s. 150—151).

Miejsce sprawowania rytuału jest połączone z wybraną wspólnotą poprzez społeczny charakter podejmowanych działań — ujmowanie faktów religijnych pozwala nam uchwycić sferę sacrum (Czarnowski, 1956b, s. 238). Zdarza się, że niektóre osoby mieszkają w miejscach świętych i wykonują w nich rytuały do tych miejsc przypisane — wtedy tacy ludzie mogą być w opinii społecznej uważani za świętych (Czarnowski, 1956c, s. 23).

Według Stefana Czarnowskiego przestrzeń sacrum jest wyraźnie zaznaczona przez okalającą ją granicę — osoba wchodząca do przestrzeni świętej sakralizuje się, a osoba wychodząca desakralizuje. Przestrzeń święta jawi się tutaj jako wyłączona ze świata — otoczone murem siedlisko kultu. Takie pojmowanie rzeczywistości wprowadza w nowy wymiar, sacrum samo w sobie wydaje się światem-kosmosem, gdzie toczy się życie religijne od centrum przestrzeni aż po jej granice. Centrum i granice najbardziej pozwalają doświadczyć epifanii, przestrzeń pomiędzy ma charakter koncentryczny — czym dalej od centrum, tym słabiej odczuwane jest sacrum (Czarnowski, 1956d, s. 222—232). Taki podział przestrzeni umożliwia spojrzenie na sferę sacrum przez pryzmat funkcji, jakie spełnia wobec swoich użytkowników: odrębność i niepodzielność grupy oraz organizację życia religijnego (Ciupak, 2008, s. 189).

## Konstytuowanie się miejsca świętego w przestrzeni świątyni

Metafora *genius loci* zakłada ciągłość, dziedzictwo i tradycję miejsca (Dymnicka, 2017, s. 38). Czy wraz ze zmianą wspólnoty religijnej w danym miejscu świętym dochodzi do zmiany ducha miejsca? Również ludzie przyznają charakter miejscu, a sposób użytkowania budowli sakralnej może nadawać jej dodatkowe znaczenie (Jawłowiecki, 2012, s. 25). Podłoże wiary człowieka jest ulokowane w tradycji i objawieniu, czyli w historyczności religii i jej doświadczeniu (Heidegger, 2002, s. 318—319).



**Fot. 3.** Prezbiterium kościoła św. Barbary w Gliwicach (fot. D. Lasota)

Reorganizacja wystroju świątyni może doprowadzić do przekształceń w odczuwaniu sfery sacrum — szczególnie jeśli różne wyznania inaczej określają swoje centrum przestrzeni sprawowania kultu. Zmiana centrum jest istotna, jego wyznaczenie jest fundamentalne dla ukonstytuowania heterogeniczności świata w przestrzeni

sacrum. To właśnie wraz z odstąpieniem od relatywizmu percepcji przestrzeni oddziela się sferę sacrum od profanum (Madurowicz, 2004, s. 97). Dochodzi tutaj do wyodrębnienia kultu od codzienności (Możdżyński, 2011, s. 223). Problem ten wydaje się istotny z perspektywy współczesnej wiary religijnej, której interpretacje społeczne odbiegają od kultu, doktryny i organizacji (Mielicka-Pawłowska, 2016, s. 201). Jedynie jednostki świadome swej ograniczoności względem absolutu pogłębiają swoją wiedzę religijną (Tokarski, 2006, s. 98). Powoli zarysowuje się dychotomia: eksperci od świętości i ludzie świeccy (Luckmann, 2006, s. 104—105). Transcendencja prowadząca do sacrum staje niejako w opozycji do świata codziennego. Znika naturalna możliwość komunikacji z sacrum (Mandes, 2016, s. 186—187). Kościół jako miejsce to sfera sacrum umożliwiająca człowiekowi wyrażanie i praktykowanie swojej religijności.

Miejsce poprzez swoją symbolikę przekazuje wartości i tradycje przynależnej do niego grupy (Muszyńska, 2012, s. 49—50). Religijność grupy staje się wzorem dla pobożności indywidualnej jej członków (Świątkiewicz, 2021, s. 83). Religia, jako system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, w swoich głównych przejawach ma charakter wspólnotowy (Durkheim, 2010, s. 38—39). Sam rytuał — będący zbiorem znaków — jest interakcją z sacrum, za pośrednictwem której ujawniają się przekonania religijne danej grupy (McGuire, 2012, s. 51).

Każdy rytuał jest związany z jakimś usakralizowanym miejscem, w którym się go sprawuje. Do działań dochodzi w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich dotyczy sytuacji, gdy rytuał odbywa się w danym miejscu, bo jest ono święte i uświęca uczestników kultu, a w przypadku drugiego miejsce staje się święte przez to, że w nim właśnie jest sprawowany rytuał (Eller, 2012, s. 252). Można zauważyć proces wyłączania czegoś lub kogoś z jednej sfery i włączania do drugiej. Ryty związane z inicjacją członka grupy mają na celu wyciągnięcie go z profanum i inkorporowanie do sacrum (Eliade, 1997, s. 168—169). Poprzez obrzęd wtajemniczenia dokonuje się wewnętrzna przemiana osoby, która jako upoważniona do uświęcania się zostaje włączona do wspólnoty innych wtajemniczonych (Broniek, 2009, s. 244—245). Mimo braku zewnętrznych oznak przemiany dana osoba jest kimś innym, ponieważ zmieniła się jej przynależność, i co za tym idzie, jej jestestwo konstytuuje się na nowo. To, co zostanie zaliczone do rzeczy świętych, jest zależne od kultury, w ramach której funkcjonuje dana grupa (Auge, 2010, s. 23—24). Wyodrębnienie czegoś z codzienności umożliwia sakralizację, co stanowi jednocześnie zamykanie się na sferę profanum (Alexander, 2010, s. 126—127). To, co jest definiowane jako sacrum, może wykraczać poza ramy określone przez poszczególne religie już istniejące i zinstytucjonalizowane (Hervieu-Leger, 2007, s. 72—75).

## Socjologia wizualna jako narzędzie w analizie dokumentów — perspektywa pierwszoosobowa

Określenie tego, co zostanie zaliczone do *sacrum*, a co do *profanum*, może mieć fundament w orientacji na wartości i w doświadczeniu człowieka (Piwowarski, 1996, s. 177—178). Obecnie znaczącą rolę odgrywa obraz, oglądanie jest bardziej popularne niż czytanie (Sztompka, 2021, s. 808—809). Percepcja otaczającej jednostkę przestrzeni wydaje się interesująca jako jedno ze źródeł życiowych inspiracji. Przestrzeń święta jest nacechowana symbolami, przez co do analizy jej właściwości można posłużyć się socjologią wizualną, ponieważ jest ona odpowiednim narzędziem do badania tego typu przestrzeni (Sztompka, 2006, s. 19—42). Inne metody badawcze wydają się niewystarczające, w związku z czym zasadne jest poszukiwanie nowych sposobów ujęcia doświadczenia religijnego, jak również poznania miejsca jego realizacji (Mariański, 2025, s. 213).

Analiza materiałów wizualnych pozwala na zbadanie tematu z perspektywy możliwości zauważenia czegoś, co byłoby niedostrzegalne, gdyby w proces zbierania danych do badań był zaangażowany język (Banks, 2013, s. 191). Interesujący staje się tutaj aspekt życia codziennego, próba dostrzeżenia czegoś, co jest widoczne, ale niedostrzegane (Garfinkel, 2007, s. 52—53). Przy konkretyzacji przedmiotu materiału wizualnego (Collier Jr., Collier, 2012, s. 712—716) należy zwrócić uwagę, że jest nim sama przestrzeń święta. Sfera *sacrum*, sama w sobie jako miejsce o szczególnej wartości, może mieć związek z religijnością jej użytkowników (Sennett, 1996, s. 252). Jednak częste przebywanie w tej przestrzeni może z czasem doprowadzić do poczucia oczywistości (Silverman, 2007, s. 223—226). Jej stali bywalcy mogą ulegać rutynie i tym samym nie poddawać refleksji przestrzeni w swojej codzienności (Matysek-Imielińska, 2012, s. 16). Analiza dokumentów wizualnych została podjęta z perspektywy użytkownika przestrzeni — będącego zarazem jej badaczem — który prowadzi jej obserwacje, ponieważ zebrane fotografie mają posłużyć odtworzeniu ducha miejsca.

Materiał wizualny został zebrany przez dwie osoby — mężczyznę i kobietę, którzy sporządzili taką samą liczbę fotografii. Łącznie wykonano 60 zdjęć. Wykonawcy fotografii nie tyle przykładali się do wizualnych walorów robionych zdjęć, co próbowali profesjonalnie wcielić się w rolę obserwatora, jako badacza społecznego (Schutz, 1984, s. 166—167). Sposobność wykonywania zdjęć była ograniczona czasowo, ponieważ dostęp do pełnej przestrzeni świątyni jest możliwy jedynie pół godziny przed rozpoczęciem nabożeństwa. Fotografie realizowano w niedzielę, gdy msze święte są odprawiane jedna po drugiej (tj. o 10:00 i 11:30), dzięki czemu czas rejestracji fotograficznej został wydłużony do 45 minut, ponieważ tyle wynosiła przerwa między nabożeństwami, która pozwalała na fotografowanie bez przeszkadzania

wiernym podczas prywatnych praktyk dewocyjnych. Zbieranie materiału do badań zostało poprzedzone zwiadem terenowym i pilotażem narzędzia badawczego, co umożliwiło sprawną realizację zdjęć w wyżej wspomnianym zakresie czasowym. Celem takiego planu było uszanowanie praktyk i prywatności użytkowników badanej przestrzeni (Pink, 2009, s. 63). Dobór fotografowanych elementów był oparty na emocjach wywoływanych konkretnymi miejscami w przestrzeni. Autoanaliza emocji nie może być źródłem danych, ale może pomóc przy zapewnieniu kryterium rzetelności i trafności (Konecki, 2000, s. 154—155). Świadomość własnych odczuć podczas obserwacji przestrzeni wyodrębnionych granicami pozwala poszerzyć perspektywę prowadzonych badań (Konecki, 2021, s. 19). Analiza pierwszoosobowa ma tutaj ułatwić dostrzeżenie różnic pomiędzy przestrzenią (światem) sacrum a profanum. Wykonywaniu fotografii towarzyszyła atmosfera otwartości na przestrzeń, aby nie przeoczyć potencjalnie interesujących danych wizualnych (Charmaz, 2009, s. 33). Zarazem pamiętano o uważnym i krytycznym podejściu do zbieranego materiału, aby bezrefleksyjne gromadzenie danych nie doprowadziło do pominięcia kluczowych treści (Glaser, Strauss, 2009, s. 142).

Specyfika prowadzonych badań wymagała nadania im charakteru kontemplacyjnego. Autor, poza analizą zebranego materiału — który jest zarazem cyfrowym zapisem obserwacji — poddawał autoanalizie samego siebie jako użytkownika przestrzeni. Badania kontemplacyjne pozwalają rozpoznać i zrozumieć proces powstawania relacji pomiędzy człowiekiem a przestrzenią, ponieważ perspektywa pierwszoosobowa umożliwia dokładne śledzenie wszystkich czynności badacza, który utożsamia się z badanym (Konecki, 2024, s. 18—19). Zebrane dane wizualne stały się inspiracją do utworzenia odpowiednich kategorii (Konecki, 2012, s. 14). Analiza materiału wizualnego została oparta na wyznaczonych odpowiednio kategoriach (Angrosini, 2009, s. 133—135): katolickiej przestrzeni sacrum, pozostałości ewangelickiego sacrum, świeckim sacrum i profanum. Zdjęcia poddano analizie, w której głównym kryterium było spojrzenie przez pryzmat zaznanego w badanej przestrzeni ducha miejsca. Kategorię świeckiego sacrum wyodrębniono z kategorii profanum w trakcie prowadzonej analizy, ponieważ w przestrzeni świętej pojawiły się miejsca o charakterze patriotycznym, a nie sakralnym. Mamy tutaj do czynienia z kreacją miejsca świętego, która jest motywowana szczególnym doświadczeniem historycznym grupy użytkującej przestrzeń (Dziewierski, 2008, s. 12—13). Na potrzeby badania skonstruowano tabelę zawierającą sześć kolumn, która poza wyżej wymienionymi kategoriami uwzględnia także opis emocji towarzyszących badaczowi podczas nasycania powstałych kategorii przy analizie poszczególnych fotografii. Fragment tabeli został zamieszczony poniżej (zob. tabela 1).

Tabela 1

## Kategorie przestrzeni świątyni

| Zdjęcie | Emocje                                          | Katolicka przestrzeń sacrum                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Pozostałości ewangelickiego sacrum                  | Świeckie sacrum                                                                                                                                                       | Profanum                                                                                                                                                                                                    |
|---------|-------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Fot. 1  | złość, oburzenie, wstręt, rozczarowanie, smutek | krata oddzielająca nawę główną wraz z wejściem do świątyni sprawia wrażenie bramy, poprzez którą można przejść ze sfery profanum do sfery sacrum; na końcu nawy widać prezbiterium, gdzie uwagę zwraca majestatyczna część wystroju przedsoborowego; elementy posoborowe nie są widoczne, gubią się jako detale | sufit przedsionka nawiązuje do stylu ewangelickiego | dwa sztandary wojskowe zwisają w nawie głównej                                                                                                                        | posadzka typu „salceson” sprawia wrażenie, jakby miało się wejść do holu szkoły podstawowej wybudowanej w PRL-u; zielone kłódki pozostawione na kracie w widocznym miejscu; świątynia wydaje się zaniedbana |
| Fot. 2  | przyjemność, fascynacja, spokój, złość, smutek  | wyeksponowanie poprzez dodatkowe oświetlenie ołtarza przedsoborowego; polichromie, witraże; niezadbane elementy wystroju posoborowego; wystrój niezgodny z OWMR (np. świece)                                                                                                                                    | balkony                                             | flagi wojskowe; w prezbiterium na antependium bezpośrednio pod tabernakulum jest umieszczone wojskowe godło państwowe; jest równie dobrze oświetlone jak tabernakulum | —                                                                                                                                                                                                           |
| Fot. 3  | zaskoczenie, oburzenie, złość, wstręt, smutek   | świetlne wyeksponowanie ołtarza przedsoborowego; witraże, wota, wieczne lampki; tandeta wystroju soborowego; zafalszowanie znaków i brak funkcjonalności                                                                                                                                                        | —                                                   | godło w antependium                                                                                                                                                   | kaloryfery i rzutnik nie współgrają z wystrojem; fałszywe świece i paschał                                                                                                                                  |
| Fot. 4  | zażenowanie                                     | szkaradny konfesjonał; komunistyczna podłoga; stacje drogi krzyżowej                                                                                                                                                                                                                                            | —                                                   | —                                                                                                                                                                     | na filarze jest umieszczony zegar ścienny, który swoją tarczą jest zwrócony ku prezbiterium; usytuowanie zegara jest dyskretne, wierni, siedząc w ławkach, nie widzą go                                     |
| Fot. 5  | zagubienie                                      | szpetna posadzka                                                                                                                                                                                                                                                                                                | —                                                   | mauzoleum patriotyczne                                                                                                                                                | kaloryfer                                                                                                                                                                                                   |

Źródło: opracowanie własne.

## Próba ujęcia *genius loci* kościoła św. Barbary w Gliwicach

Badana świątynia od samego początku wydawała się specyficzna — wykonawcy zdjęć czuli się w niej nieswojo zarówno w dniu realizacji fotografii, jak i przy poprzednich pobytach w tej przestrzeni podczas zapoznawania się z jej jakością. Dodatkowo, próbując uchwycić jej *genius loci*, zauważono, że socjologia wizualna ma też swoje niedoskonałości, ponieważ nie daje możliwości zarejestrowania zapachu miejsca, co utrudnia pełniejsze zapoznanie się z badaną przestrzenią. W tym przypadku nie był to jednak problem szczególnej wagi, ponieważ zbierający dane podczas wszystkich swoich wizyt nie odczuli żadnych zapachów — pod tym względem przestrzeń wydała się wręcz jałowa.

Początkowo dziwne odczucia doznawane w przestrzeni świątyni tłumaczono tym, że jest to kościół poewangelicki — dlatego też poza typowymi kategoriami *sacrum* i *profanum* wyszczególniono kategorię dotyczącą pozostałości ewangelickiego *sacrum*, ponieważ uznano, że warto sprawdzić, czy jakieś elementy przestrzenne pozostawione przez poprzednich użytkowników świątyni mogą wpływać na przeżycia religijne obecnych. Jak już wspomniano, wstępna analiza fotografii doprowadziła do ukonstytuowania czwartej kategorii — świeckiego *sacrum*. Czwarta kategoria wydaje się najbardziej jednoznaczna i widoczna, co sprawiało wrażenie, że to nie ewangelicka przeszłość, ale specyficzna funkcja, jaką pełni ta świątynia — mieści się w niej parafia wojskowa — sprawia, że mamy do czynienia z dosyć osobliwym duchem miejsca. Podczas procesu nasycania kategorii okazało się, że trzecia i czwarta kategoria są najprostsze do ujęcia. Problem pojawił się z dwoma pierwszymi: *sacrum* i *profanum*. Granica między tym, co święte, i tym, co świeckie, jest bowiem w tej świątyni płynna, a momentami wręcz przeciwnie — niektóre elementy świadczyły o dziwnym duchowym skostnieniu, które w połączeniu z mieszanym sfer *sacrum* i *profanum* wydawały się czymś paradoksalnym.

Pierwsza kategoria: katolicka przestrzeń *sacrum*, musiała zostać rozbita na dwie podkategorie: katolicką przestrzeń *sacrum* przedsoborowego i katolicką przestrzeń *sacrum* posoborowego. Kryterium podziału na te subkategorie to reforma liturgii z drugiej połowy XX wieku, która była skutkiem Soboru Watykańskiego II. Nie mamy tutaj do czynienia z dwoma przestrzeniami *sacrum*, które funkcjonują koło siebie, lecz z jedną przestrzenią, na którą tak jakby nałożono drugą — są to dwie warstwy tej samej przestrzeni; można powiedzieć, że starsza i nowsza albo dolna i górna. Warstwa przedsoborowa składa się z elementów, które zostały zainstalowane w świątyni, gdy przestała być miejscem *sacrum* dla ewangelików, a przejęli ją katolicy. Części tej warstwy, które nie uległy zmianie i wyraźnym modyfikacjom z racji reformy soborowej, charakteryzują się dbałością wykonania, a także najlepszym wyekspozowaniem w przestrzeni i widać, że są jej najbardziej zadbanymi obiektami. Do tej subkategorii zaliczymy: przedsoborowy ołtarz główny, ołtarze boczne, witraże

oraz stacje drogi krzyżowej. Druga warstwa — posoborowa — to wszystkie elementy, które pojawiły się jako skutek reformy Soboru Watykańskiego II. W ogólnej charakterystyce można zauważyć, że jest to warstwa niespójna, momentami wewnętrznie sprzeczna, ponieważ ujawnia się problem ze znalezieniem sakralności w sacrum.



**Fot. 4.** Nawa boczna kościoła św. Barbary w Gliwicach (fot. D. Lasota)

Wspomniane komplikacje wprowadzają potrzebę kolejnego podziału na warstwy: zadbaną i niezadbaną — równie dobrze można by użyć określeń: sacrum i profanum. Zadbaną to ta, w której po umieszczeniu jakiegoś elementu do przestrzeni dba się o niego i wykorzystuje zgodnie z jego funkcją. Niezadbaną to te

elementy, które pasują bardziej do przestrzeni profanicznej niż świętej, a mimo to zostały wyeksponowane jako sakralne — jednak wizualnie gryzą się ze sferą sacrum i bliżej im do pojęć klasyfikujących brzydotę niż piękno.

Dodatkowo warto przyrzeć się dokładniej samej warstwie zadbanej, ponieważ tutaj trzeba zastosować kolejny podział: na warstwy zgodną i niezgodną. Warstwa zgodna to ta, gdzie konsekwentnie podjęto się realizacji reformy soborowej, czyli wykonanie i rozmieszczenie przedmiotów jest w pełni zgodne z obowiązującym prawem liturgicznym, które samo w sobie jest fizycznym przedstawieniem doktryny Kościoła katolickiego. Precyzyjne określenie warstwy niezgodnej jest powiązane z indywidualną wrażliwością liturgiczną osoby, która będzie przebywać w przestrzeni kultycznej. Na potrzeby prowadzonych badań przyjęto literalne podejście do prawa kościelnego — w tym przypadku głównym jego źródłem jest Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II — ponieważ jego analiza wskazuje, że żadna z osób bezpośrednio odpowiedzialnych za badaną przestrzeń nie ma kompetencji natury prawnej do liberalizacji interpretacji<sup>3</sup>.

Jednym z głównych zagadnień w obrębie warstwy niezgodnej jest kłopot z symboliką w przestrzeni. W analizowanych fotografiach jest to dobrze zilustrowane, np. poprzez świece używane przy ołtarzu posoborowym — a raczej lampy olejowe, które nie są świecami. Dodatkową kwestią jest liczba świec, która jest niezgodna z liczbą podyktowaną przez prawo kościelne i może rodzić niepotrzebne skojarzenia z liczbą trzy, co nie jest intencją wspomnianego prawodawcy. Kolejnym przykładem niezgodności symboli jest paschał, który w tym przypadku również jest lampą na olej — a nie olbrzymią świecą wykonaną z wosku i co roku przygotowywaną do odpalenia pobłogosławionym ogniem w specjalnych obrzędach. Możliwe, że warstwa niezgodna, poprzez zawarte w niej problemy z symboliką, jest jednym ze źródeł odczuwanych przez autora wewnętrznych sprzeczności tej przestrzeni. Autentyczność wykonania przedmiotów budujących symbole jest istotna w kulcie dla jego rzetelności i przekazywania poprzez czynności liturgiczne treści konkretnej religii. Pierwsza kategoria pozwala na sklasyfikowanie poszczególnych części miejsca świętego, według kryterium rzetelnego spełniania swojej funkcji przestrzennych.

Tabela 2

| Warstwy przestrzeni sacrum |            |           |
|----------------------------|------------|-----------|
| Sacrum przedsoborowe       |            |           |
| Sacrum posoborowe          | zadbane    | zgodne    |
|                            |            | niezgodne |
|                            | niezadbane |           |

Źródło: opracowanie własne.

<sup>3</sup> Zob. Punkt 22 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (Przybył, red., 2002).



Genius loci w przestrzeni sacrum kościoła św. Barbary w Gliwicach

Fot. 5. Część boczna kruchty kościoła św. Barbary w Gliwicach (fot. M. Lasota)

Powyższa tabela ilustruje jednorodny charakter sacrum przedsoborowego (zob. tabela 2). Zarazem można dostrzec skomplikowaną strukturę sacrum posoborowego, którego skategoryzowanie wraz z utworzeniem subkategorii ma na celu próbę uporządkowania zjawisk, jakie zachodzą w obrębie miejsca świętego. Należy w związku z tym postawić pytanie: czy dalej możemy tu mówić o *genius loci*, czy raczej o *genii locorum*? Niejednorodny charakter miejsca świętego, w którym przenika się jakby stare i nowe miejsce święte — przedsoborowe i posoborowe — otwiera

niejako nową perspektywę patrzenia na miejsca święte, gdzie istnieje już jakaś przestrzeń zastana (tradycyjna) i zarazem konstytuuje się nowa jakościowa przestrzeń, która wydaje się wewnętrznie sprzeczna z racji mnogości wewnątrz samej siebie. Warto zauważyć, że znane charakterystyki przestrzeni świętych takich autorów jak np. Stefan Czarnowski dotyczą przestrzeni świętych przedsoborowych i wydają się niewystarczające jako teoretyczny punkt wyjścia do badania miejsc świętych po reformie liturgicznej w Kościele katolickim.

Następna kategoria to pozostałości ewangelickiego sacrum. Jedynym widocznym śladem ewangelickiego przebywania w przestrzeni są balkony wzdłuż nawy głównej, które i tak nie są definitywnie niebudzącym wątpliwości motywem charakterystycznym dla architektury świątyni tego wyznania. Żeby lepiej zapoznać się z ewangelickimi przestrzeniami sakralnymi, autor artykułu zwiedził dwa kościoły ewangelickie znajdujące się na Mazurach: w Pasymiu<sup>4</sup> i Dźwierzutach<sup>5</sup>. Świątynie te zostały zbudowane jeszcze przed rozpoczęciem reformacji i naturalnie wraz z właścicielami ziem dokonała się ich konwersja wyznaniowa, co sprawia, że przestrzeń w odbiorze wydawała się bardziej spójna, a duch miejsca jednoznacznie sugerował przebywanie w przestrzeni wysoce zwaloryzowanej. Innym słowy, zaraz po przekroczeniu progu budynku można było odczuć sacrum, przestrzeń cechowała się koncentrycznością znaną z typologii sacrum Czarnowskiego — mimo że ta typologia odnosiła się do obiektów katolickich. Obecność w innych świątyniach użytkowanych przez wspólnoty luterzańskie pozwoliła autorowi artykułu dojść do wniosku, że reszta ewangelickiej sfery sacrum w badanej świątyni zniknęła bez śladu — nie ma możliwości mówienia nawet o pozostałościach ducha miejsca świątyni ewangelickiej<sup>6</sup> lub kościoła, który kiedyś do ewangelików należał<sup>7</sup>, a aktualnie, jest budynkiem katolickim<sup>8</sup>.

Kolejną kategorią jest świeckie sacrum, czyli uwypuklenie ważnych wydarzeń świeckich i postaci związanych z motywami patriotycznymi w przestrzeni świętej. Występowanie takiej specyficznej duchowości wydaje się charakterystyczne dla tzw. kościołów garnizonowych, przy których funkcjonuje lub funkcjonowała parafia wojskowa<sup>9</sup>. Ten typ przestrzeni odznacza się dużym nagromadzeniem

<sup>4</sup> Kościół ewangelicko-augsburski w Pasymiu wybudowano w drugiej połowie XV wieku.

<sup>5</sup> Kościół ewangelicko-augsburski w Dźwierzutach wybudowano w XIV wieku i odbudowano, pozostawiając elementy pierwotnej świątyni, po pożarze w XVII wieku.

<sup>6</sup> W celu lepszego zapoznania się z *genius loci* świątyni ewangelickich autor udał się do takich kościołów w Mikołowie, Katowicach-Szopienicach, Świętochłowicach, Brzegu, Radomiu, Pasymiu, Dźwierzutach, Szczytnie, Olsztynie i Raszaju.

<sup>7</sup> Autor udał się do kościołów katolickich, które czasowo należały do ewangelików, po czym zostały rekatolizowane, w następujących miejscowościach: Cieszyn, Elk, Wrocław i Brzeg.

<sup>8</sup> Autor udał się do świątyni ewangelickich, które obecnie są w użytku katolickim (Tarnowskie Góry, Olsztyn i Zielona Góra).

<sup>9</sup> Autor odwiedził kościoły garnizonowe w Brzegu, Wrocławiu, Rzeszowie, Katowicach, Radomiu, Lublinie i Olsztynie oraz był kościoły garnizonowe w Tarnowskich Górach i Tarnowie.

niewspółgrających ze sobą elementów — głównie tablic pamiątkowych — o charakterze patriotycznym.

W badanej przestrzeni kruchta pełni funkcję wręcz mauzoleum patriotycznego, które poprzez nagromadzenie różnych symboli bombarduje percepcję odbiorcy. W przedsionku brakuje nawiązania do motywów religijnych, co może wprowadzać wchodzących do świątyni w stan konsternacji. Jest to nie do pogodzenia z wiodącymi typologiami sfery sacrum, ponieważ po przekroczeniu granicy oddzielającej sacrum od profanum przechodzi się z przestrzeni jednego typu do przestrzeni drugiego typu. Tutaj natomiast, wchodząc ze świata codziennego (sfera profanum) do świątyni, przekraczamy granice, aby znaleźć się sferze sacrum, i zaraz po przejściu progu, który miał nas prowadzić do katolickiego sacrum, znajdujemy się w świeckim sacrum, czyli z perspektywy katolickiego sacrum — na zasadzie przeciwności — w profanum (mimo że z uwagi na odmienny świat wartości od profanum nazywamy je świeckim sacrum). Jeśli przyjąć, że *genius loci* dostarcza nam informacji, w jakim rodzaju przestrzeni się znajdujemy, to istnieje możliwość odczuwania przez ducha miejsca świeckiej przestrzeni sacrum.

Profanum jest ostatnią określoną kategorią. Zgodnie z tym, co zostało napisane powyżej, świeckość wdarła się w tym przypadku do sacrum — nasuwa się potrzeba przeprowadzenia odrębnych badań przestrzeni profanicznej w miejscach świętych. Przeglądając się przestrzeni innych kościołów garnizonowych, można zauważyć podobny styl animowania wnętrza — tak jakby ludzie odpowiedzialni za konkretną świątynię zatracili wyczucie sacrum. Głównym odpowiedzialnym za daną świątynię parafialną jest jej proboszcz, czyli człowiek, który przyjął święcenia kapłańskie. Pojawia się więc pytanie: czy możliwe jest, żeby osoby wyświęcone zostały pozbawione zmysłu świętości? Idąc dalej, należy zauważyć, że jedyną cechą wspólną proboszczów parafii garnizonowych jest służba w wojsku — czy duchowny będący zarazem żołnierzem traci w takiej sytuacji zmysł sacrum? Kategoria społeczna, jaką są księża-żołnierze, to osobny temat, nad który warto pochylić się w ramach szerszych badań.

Nasycając kategorii sacrum obnażyło problem braku sacrum w sacrum, co sprawia, że obszar kategorii profanum jest bardziej złożony, trzeba rozbić go na dwie subkategorie: profanum wynikające z codzienności (profanum właściwe) i profanum wynikające z profanacji sacrum (sacrum sprofanowane). Profanum właściwe to wszystkie te elementy przestrzeni, które mają takie samo zastosowanie w świecie codziennym i w sferze sacrum, np. gaśnica, kaloryfer czy gniazdko elektryczne. Sacrum sprofanowane to te przedmioty, które zostały wyłączone z codziennego użytku, ponieważ poświęcono je na cele sakralne, ale ich funkcja nie jest finalnie wypełniana zgodnie z liturgicznym przeznaczeniem. Wydaje się więc, że profanacja przestrzeni sacrum zachodzi wtedy, gdy przestrzeń przestaje spełniać swoje funkcje liturgiczne i nie jest wydzielona z codzienności w celu sprawowania właściwego sobie kultu. Relacja pomiędzy tym, co święte, i tym, co świeckie, kształtuje się poprzez cel, w jakim dany przedmiot czy przestrzeń są wykorzystywane. Jeśli wszystkie

elementy przestrzeni wchodzące w skład miejsca świętego są użytkowane zgodnie z celem, do którego zostały powołane, to możemy wykluczyć możliwość profanacji przestrzeni. *Genius loci* wydaje się odgrywać szczególną rolę w przestrzeniach świętych, ponieważ to, jak dana jednostka odczuwa dane miejsce, może być pierwszym sygnałem tego, czy w konkretnej przestrzeni mamy na co dzień do czynienia z jej sakralizacją, czy z profanacją.

## Dalsze perspektywy

Świątynia jako obiekt badań jest przestrzenią wymagającą interdyscyplinarnego podejścia — analiza pociąga za sobą konieczność posiadania wiedzy z dziedziny teologii i innych dyscyplin, które dostarczają wiadomości o funkcjonowaniu obiektu sakralnego. Dodatkowo w trakcie badań zaszła potrzeba porównania kościoła św. Barbary z innymi podobnymi przestrzeniami. Historia przestrzeni oraz wykorzystanie wiedzy o architekturze i duchowości konkretnego wyznania wraz z wiedzą liturgiczną wydają się niezbędne do podjęcia próby zapoznania się z duchem miejsca. *Genius loci* kościoła św. Barbary jest duchem przestrzeni, którą trudno jednoznacznie skategoryzować jako przestrzeń świętą; wyłania się tam nowy typ przestrzeni, który najłatwiej określić mianem przestrzeni dziwnej, ponieważ trudno odróżnić w niej jednoznacznie sacrum od profanum. Katolicka przestrzeń święta doświadczyła pewnych przemian w XX wieku, poprzez swoją reorganizację związaną z reformą liturgiczną Soboru Watykańskiego II — zmiany te wprowadzają nowe i jeszcze nieokreślone rodzaje przestrzeni, jednak inne niż znana już przestrzeń określana jako sacrum. Możliwe, że niejednorodność tej przestrzeni jest stanem chwilowym — jednak próba uchwycenia ducha miejsca sugeruje powstanie nowej przestrzeni wysokowartościowej, która w momencie finalnego ukonstytuowania będzie znacząco różniła się od przyjętych założeń dla przestrzeni świętych.

## Konkluzja

Przestrzeń święta jest wysokojakościowym rodzajem otoczenia człowieka, które staje się przeciwieństwem tego, co codzienne — jako szczególne tło do wykonywania wyjątkowych czynności. Miejsce jest fenomenalnym — specjalnym — punktem w przestrzeni świętej, który jest rozpoznawany za pomocą ducha miejsca. Uznanie przestrzeni konkretnej świątyni za miejsce święte dokonuje się poprzez *genius*

*loci* — to właśnie on pozwala rozpoznać miejsce w przestrzeni. Duch miejsca pełni funkcję informacji, dzięki której jednostka wie, że dana przestrzeń jest miejscem — w kontekście przestrzeni świętej miejscem świętym, czyli przestrzenią przeznaczoną do sprawowania kultu. Miejsca i przestrzenie święte należy badać poprzez zestawienie ich z duchem miejsca — ustalając, czy przestrzeń jest z nim zgodna, czy niezgodna. Taka próba weryfikacji daje możliwość sprawdzenia, czy przestrzeń spełnia swoją podstawową funkcję — w tym przypadku, czy jest zdalna do sprawowania czynności sakralnych (rytuałów). Próba ujęcia *genius loci* świątyni prowadzi do podejścia pierwszoosobowego w badaniach, gdzie metoda kontemplacyjna staje się szansą do skonstruowania modelu teoretycznego ducha miejsca, który pozwoli w bardziej precyzyjny sposób badać przestrzenie święte.

## Bibliografia

- Abrahams R.D., 2011: *Doświadczenie zwyczajne i niezwykle*. W: *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza*. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. Red. V.W. Turner, E.M. Bruner. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 55—92.
- Alexander J.C., 2010: *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*. Przeł. S. Burdziej, J. Gądecki. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Angrosini M.V., 2009: *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika i rozwój problematyki społecznej*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 129—151.
- Auge M., 2010: *Duch pogaństwa*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Auge M., 2012: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn L., 2003: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Banks M., 2013: *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*. Przeł. P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger P.L., 2005: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Przeł. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P.L., Luckmann T., 2010: *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Przeł. J. Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bramorski J., 2003: *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*. Pelplin: Bernardinum.
- Broniek R., 2009: *Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo-teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

- Buczyńska-Garewicz H., 2006: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Universitas.
- Cassirer E., 2017: *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*. Przeł. A. Stanińska. Warszawa: Aletheia.
- Charmaz K., 2009: *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przeł. B. Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciupak E., 2008: *Socjolog religii*. W: *Stefan Czarnowski z perspektywy siedemdziesięciolecia*. Red. M. Jabłonowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, s. 187—195.
- Collier Jr. J., Collier M., 2012: *Zasady badań wizualnych*. W: *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*. Red. M. Bogunia-Borowska, P. Sztompka. Kraków: Znak, s. 707—722.
- Czarnowski S., 1956a: *Zasięg kultury*. W: *Idem: Dzieła*. T. I. *Studia z historii kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 132—152.
- Czarnowski S., 1956b: *Socjologiczne określenie faktu religijnego*. W: *Idem: Dzieła*. T. II. *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 235—240.
- Czarnowski S., 1956c: *Wstęp*. W: *Idem: Dzieła*. T. IV. *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 13—31.
- Czarnowski S., 1956d: *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii*. W: *Idem: Dzieła*. T. III. *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 221—236.
- Dąbrowska-Budziło K., 2011: *Genius loci, jako potencjalne źródło inspiracji dla kształtowania krajobrazu*. W: *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych = Intangible Values of Cultural Landscapes*. Red. S. Bernat. Sosnowiec: Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, s. 227—235.
- Durkheim E., 2010: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dymnicka M., 2017: *Tożsamości miejskie*. W: *Miasto — Przestrzeń — Tożsamość. Studium trzech miast: Gdańsk, Gliwice, Wrocław*. Red. K. Bierwiazzonek et al. Warszawa: Scholar, s. 15—48.
- Dziewierski M., 2008: *Duchowość i etnosymbolika*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 4, nr 1, s. 4—35. <https://czasopisma.uni.lodz.pl/socjak/article/view/12428/11988> [dostęp: 12.12.2025].
- Dziuban Z., 2014: *Doświadczenie*. W: *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*. Red. E. Rewers. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 139—185.
- Eliade M., 1997: *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*. Przeł. K. Kocjan. Kraków: Znak.
- Eliade M., 2020: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa: Aletheia.
- Eliade M., 2022a: *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*. Przeł. M. i P. Rodakowie. Warszawa: Aletheia.

- Eliade M., 2022b: *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Eller J.D., 2012: *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Przeł. A. Gąsior-Niemiec. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Garfinkel H., 2007: *Studia z etnometodologii*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glaser B.G., Strauss A.L., 2009: *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*. Przeł. M. Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Glinkowski W.P., 2008: *Transcendencje codzienności. Miejsca, spotkania, obsesje*. Łódź: ANIMA.
- Grzegorzczak A., 2010: *Uobecnianie wartości sakralnych w kulturze miasta*. W: *Sztuka — kapitał kulturowy polskich miast*. Red. E. Rewers, A. Skórzyńska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 57—74.
- Heidegger M., 1999: *Ku rzeczy myślenia*. Przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M., 2002: *Fenomenologia życia religijnego*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Znak.
- Heidegger M., 2004: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M., 2007a: *W drodze do języka*. Przeł. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M., 2007b: *Odczyty i rozprawy*. Przeł. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M., 2009: *Podstawowe problemy fenomenologii*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Hervieu-Leger D., 2007: *Religia jako pamięć*. Przeł. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jałowiecki B., 2009: *Magia miejsc*. W: *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*. Red. B. Gutowski. Warszawa: Pałac w Wilanowie, s. 11—16.
- Jałowiecki B., 2010: *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*. Warszawa: Scholar.
- Jałowiecki B., 2012: *Czytanie przestrzeni*. Kraków—Rzeszów—Zamość: Konsorcjum Akademickie.
- Jędrzejczyk D., 2004: *Geografia humanistyczna miasta*. Warszawa: Dialog.
- Klima E., 2011: *Przestrzeń religijna miasta*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Konecki K.T., 2000: *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konecki K.T., 2012: *Wizualna teoria ugruntowana. Podstawowe zasady i procedury*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, s. 12—45. <https://czasopisma.uni.lodz.pl/socjak/article/view/12558/12156> [dostęp: 12.12.2025].
- Konecki K.T., 2021: *Przekraczanie granic, zamykanie granic. Perspektywa pierwszoosobowa w badaniach socjologicznych*. Warszawa: IFiS PAN.
- Konecki K.T., 2024: *Kontemplacja i podejścia pierwszoosobowe w badaniach społecznych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 20, s. 12—35. <https://czasopisma.uni.lodz.pl/socjak/article/view/23185/23553> [dostęp: 12.12.2025].

- Królikowski J.T., 2011: *Chrześcijańska interpretacja ducha miejsca*. W: *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych = Intangible Values of Cultural Landscapes*. Red. S. Bernat. Sosnowiec: Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, s. 29—37.
- Kurtz L., 2008: *Wierzenia, rytuały, instytucje*. W: *Socjologia codzienności*. Red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska. Kraków: Znak, s. 789—811.
- Lewicka M., 2012: *Psychologia miejsca*. Warszawa: Scholar.
- Luckmann T., 2006: *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Przeł. L. Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Madurowicz M., 2002: *Sfera sacrum w przestrzeni miejskiej Warszawy*. Warszawa: Dialog.
- Madurowicz M., 2004: *Absolutny wymiar przestrzeni miejskiej*. W: *Humanistyczne oblicze miasta*. Red. D. Jędrzejczak. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, s. 95—135.
- Madurowicz M., 2007: *Miejska przestrzeń tożsamości Warszawy*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Majer A., Starosta P., red., 2004: *Wokół socjologii przestrzeni*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mandes S., 2016: *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*. Warszawa: Scholar.
- Mariański J., 2025: *Doświadczenie religijne w narracji socjologicznej. Studium teoretyczno-empiryczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Matysek-Imielińska M., 2012: *W świecie Don Kichota: między racjonalnością, rozsądkiem i rutyną. Rozważania wokół myśli Alfreda Schutza*. W: *Między rutyną a refleksyjnością. Praktyki kulturowe i strategie życia codziennego*. Red. T. Maślanka, K. Strzyczkowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 15—25.
- McGuire M.B., 2012: *Religia w kontekście społecznym*. Przeł. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Merleau-Ponty M., 2001: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- Mielicka-Pawłowska H., 2016: *Parametry współczesnej wiary religijnej*. W: *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*. Red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 189—202.
- Możdżyński P., 2011: *Święta przestrzeń w środku miasta. O sztuce miejsca*. W: *Miasto i sacrum*. Red. M. Kowalewski, A.M. Królikowska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Musiół A., 2020: *Neokantyzm epistemologiczny i ontologiczny. Ernst Cassirer — Martin Heidegger*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 223—231.
- Muszyńska J., 2012: *Miejsce i wspólnota. Poczucie wspólnotowości mieszkańców północno-wschodniego pogranicza Polski. Studium pedagogiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Nieszczerzewska M., 2018: *Opuszczone obiekty architektoniczne. Poza codziennością?*. W: *Semiotyczne wymiary codzienności*. Red. A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 135—149.

- Norberg-Schulz Ch., 2000: *Bycie, przestrzeń, architektura*. Przeł. B. Gadowska. Warszawa: Murator.
- Otto R., 1999: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Pink S., 2009: *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*. Przeł. M. Skiba. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piowowski W., 1996: *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Porębski M., 1986: *Sztuka a informacja*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Przybylska L., 2005: *Pojęcie przestrzeni sakralnej*. W: *Geografia i sacrum. Profesorowi Antoniowi Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*. T. 2. Red. B. Domański, S. Skiba. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, s. 381—387.
- Przybylska L., 2014: *Sakralizacja przestrzeni publicznych w Polsce*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Przybył M., red., 2002: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski, nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum.
- Rappaport R.A., 2007: *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Przeł. A. Musiał, A. Szyjewski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Rega A., 2001: *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Rewers E., 2007: *Od miejskiego genius loci do miejskich oligopticonów*. W: *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*. Red. B. Gutowski. Warszawa: Pałac w Wilanowie, s. 17—27.
- Rewers E., 2010: *Miasto-twórczość. Wykłady krakowskie*. Kraków: Akademia Sztuk Pięknych im. J. Matejki.
- Ruman N.M., 2015: *Via Sacra Pszczyny i okolic w eko-przestrzeni*. W: *Miasto jako przedmiot refleksji i fascynacji. Rozważania socjologiczne i historyczne*. Red. Z. Hojka, K. Wojtasik, D. Domżański. Katowice: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 131—147.
- Sartre J.-P., 2007: *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kiełbasa. Kraków: Zielona Sowa.
- Schmitz H., 2015: *Nowa fenomenologia. Krótkie wprowadzenie*. Przeł. A. Przyłębski. Warszawa: Aletheia.
- Schutz A., 1984: *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. W: *Kryzys i schizma. I. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Red. E. Mokrzycki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 137—192.
- Schutz A., 2008: *O wielości światów*. Przeł. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Sennett R., 1996: *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu*. Przeł. M. Konikowska. Gdańsk: Wydawnictwo MARABUT.
- Silverman D., 2007: *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*. Przeł. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Sławek T., 2007a: *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi i fragment z Horacego*. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice: FA-art, s. 67—92.
- Sławek T., 2007b: *Vedi Napoli, e poi muori! Neapol i genius loci*. W: *Genius loci w kulturze europejskiej: Kampania i Neapol. Szkice komparatystyczne*. Red. T. Sławek, A. Wilkoń. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 82—127.
- Socha P.M., 2010: *Duchowość jako przemiana. Nowa teoria duchowości i jej zastosowanie w badaniach*. W: *Religijność i duchowość — dawne i nowe formy*. Red. M. Libiszowska-Żółkowska, S. Grotowska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 262—274.
- Springer S., 1996: *Symbole religijne w interpretacji Paula Tillicha*. W: *Symbol a rzeczywistość*. Red. B. Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 201—211.
- Sztompka P., 2006: *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka P., 2021: *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*. Kraków: Znak.
- Świątkiewicz W., 2021: *Światy wartości u progu pandemii. Socjologiczne studium społeczności miejskiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Tokarski S., 2006: *Psychologiczne źródła religijności*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. Gład. Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 92—108.
- Trompenaars F., Hampden-Turner Ch., 2002: *Siedem wymiarów kultury. Znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*. Przeł. B. Nawrot. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- Tuan Y.-F., 1987: *Przestrzeń i miejsce*. Przeł. A. Morawińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Widengren G., 2008: *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Białek. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zając M., 2010: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. W: *Wartościowanie współczesnej przestrzeni miejskiej*. Red. M. Madurowicz. Warszawa: WEMA, s. 47—56.

## Źródła internetowe

- <http://parafiawojskowagliwice.pl> [dostęp: 10.06.2024].
- <https://www.slaskie.travel/poi/3655/kosciol-garnizonowy-pw-sw-barbary-w-gliwicach> [dostęp: 10.06.2024].