

Fenomenologia spatiului si spatialitatea templului

MIRELA CALBAZA

Ph.D. Student, Faculty of
History and Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.

The temple is delimited itself from the house by privileging specifically a hierofanic place of the sacred. The delimitation of the temple from the house is not equivalent with the concrete aspect of it, so is indicated an existential – qualitative value of this delimitation. The temple as a stable structure of the sacred transcends by indicating a non-localizable determination: interface between the non-appropriated territory of nature and the settlement.

Propunem încadrarea analizei fenomenologice asupra templului în relația spațialitate sacralitate abordând un traseu bipolar (sacru-profan) care încearcă înțelegerea acestora prin intermediul unor termeni cheie: gest, de-limitare, loc. Doua principii fundamentale contribuie la transformarea spațialității lucrului în câmp spațial: identificarea și orientarea. Vom prezenta doar câteva aspecte legate de acestea,

respectiv pe cele care contribuie la conturarea temei propuse.

O analiza fenomenologica¹ a spatiului presupune vizarea acestuia ca si corelat intentional. Problema spatialitatii la nivelul perceptiei sensibile este corelativa constituirii spatialitatii lucrului care se da în carne si oase la nivelul perceptiei.

În ceea ce priveste identificarea, doua aspecte sunt esentiale: lucrul dat în perceptie ca identic, ca si continuum al fetelor multiple prin care se constituie ca si corelat intentional; identificarea lucrului ca act originar care poate fi numit “reperare”. Procesul identificarii lucrului releva de actul de de-limitare în sens originar, act care tematizeaza “deja” problema spatialitatii.

Ce înseamna a de-limita? Am folosit acest termen pentru a releva ambele aspecte implicate în procesul identificarii mentionate anterior. A de-limita înseamna atât a repera obiectul dat perceptiei, cât si a-l intui ca originar identic cu sine survenind în câmpul perceptiv distinct de celealte obiecte. Mentionam ca în acest proces sunt co-implicate doua aspecte ale orientarii: orientarea înspre lucru si orientarea eului ca centru al tuturor orientarilor posibile.

Constituirea spatiului este dificil de elaborat la nivel perceptiv deoarece la acest nivel spatiul nu e considerat nici numai ca atribut al obiectului (de exemplu un anumit obiect are “si” calitatea de a fi spatial), nici numai ca si câmp spatial (loc în care obiectele pot fi reperate).

Din cele aratate reiese ca spatiul în sine nu poate fi considerat un “simplu fenomen” —o transcendentă

simplă. Spatiul nu poate fi considerat corelat intentional la nivel perceptiv. Problema spatiului este derogata analizei spatialitatii lucrurilor. fara a se limita la acest nivel. În ceea ce priveste celalalt termen propus, de *sacralitate*, putem afirma acelasi lucru: sacrul nu este un “simplu” fenomen. Analiza fenomenologica poate investiga sacralitatea anumitor “lucruri” (locuri, obiecte de cult, rituri etc.) lasând în deschis problema sacrului ca atare.

Am apelat la aceste considerente preliminare pentru a supune analizei sintagma “spatiu sacru”. Mircea Eliade circumscrie conceptul de spatiu sacru prin raportare la cel profan. Doua calitati fundamentale apartin spatiului sacru: neomogenitatea ca ruptura în omogenitatea spatiului, respectiv relevarea unei realitati absolute²: “Totodata, orice spatiu sacru implica o hierofanie, o irumpere a sacrului care are drept efect desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurator, pentru a-l face sa difere calitativ”³.

Spatiul sacru se distinge de cel profan gratie unei experiente originare specifica omului religios. Diferenta semnalata de Mircea Eliade ridica o problema importanta: cum se poate supune analizei spatiul sacru având în vedere faptul ca survenirea acestuia implica o mutatie în cadrul celui profan? Cum se defineste atunci spatiul profan? Dincolo de aceasta dificultate metodologica, ceea ce consideram a fi un punct esential menit sa deschida cercetari complexe din punct de vedere fenomenologic asupra spatiului sacru este faptul ca cei doi termini, sacru-profan se vadesc a

fi co-implicati. Într-un anume sens Mircea Eliade a relevat aceasta co-implicare, afirmând ca o existență profana în stare pură nu există.⁴ Abolirea totală a comportamentului religios este imposibilă.

Urmând principiile unei analize fenomenologice menite să tematizeze spațiul sacru, trebuie menționat următorul fapt: nu numai că cei doi termeni sunt co-implicati dar nu se poate decide preeminența sau preexistența unuia asupra celuilalt. Pe de o parte pentru că nu există date precise care să indice trecerea profan-sacru, sacru-profan (similare trecerii natură – cultură), iar pe de altă parte pentru că experiența religioasă a spațiului este gândită ca ruptură calitativă survenită la nivelul experienței spațiale a omului profan. Sacru și profanul (considerate la nivelul experienței umane) sunt modalități originare de a locui spațiul și timpul; de a fi în ultima instanță locuitori ai acestui pământ. Exemple preluate din majoritatea manifestărilor religioase oferă la analiză următorul aspect: sacralitatea cu care este investit orice gest, orice loc, orice obiect marchează o ruptură de nivel; gestul, obiectul, locul propun un Altceva absolut radical diferit de orice regiune a lumii profane, care de cele mai multe ori indică o funcție cosmologică. Sacralitatea unui loc implică un mod “anume de a consacra un spațiu, o dezvăluire a realului în sensul că lumea începe să existe”.⁵ Lumea începe să existe pentru că i se dă o explicație? Cum se poate concepe sacralitatea unui loc având în vedere faptul că mutația esențială nu se petrece în cadrul lui ci releva de faptul însuși de a-l consacra strain oricărui vocabular axiologic? Întrebarea

esențială nu este cum se consacra un anumit loc, pentru că ritualurile și chiar gesturile care par cele mai “simple” în elementaritatea lor nu sunt niste rețete ale sacralității ci maniere care tematizează deschiderea, dislocarea pură – nu a omului, nu a experiențelor sale, ci pur și simplu dislocarea fără atribut. Întrebarea cea mai gravă ține de însăși gravitatea implicată în această deschidere ce ar putea fi exprimată astfel. Locul consacrat devine “greu”, devine saturat astfel încât nu mai este un simplu loc, devine gest care inițiază, (intentionalitate pură în termeni fenomenologici). Astfel, întrebarea ce este un spațiu sacru trebuie convertită devenind: ce este un loc-gest (gestul ca intentionalitate pură, ca deschidere). Vom urmări această întrebare supunând analizei un tip consacrat de spațiu sacru: templul.

Templul - ocurențe terminologice

Cuvântul “templu” își are originea de la verbul grecesc “temenos” care înseamnă a tăia, a decupa. Să fie oare vorba de o de-limitare calitativă și fizică prin raportare la spațiul ordinar și profan? O altă ocurență terminologică a templului tematizează relația templu-munte cosmic-casă. În terminologia mesopotamiană templele sunt denumite “muntele casă”, “casa muntelui tuturor țărilor”, “muntele Furtunilor”⁶. Templul ca imagine a lumii conține și un simbolism temporal.⁷

Definiri preliminare

Templul ca mod de înspatiere a sacrului⁸ permite dezvoltarea unor teme co-relative menite sa-i circumscrie sensul. Conform celor mentionate anterior, concepte precum: de-limitare, casa-munte, timp, deschid posibilitati de a initia drumul la capatul caruia se afla templul ca gest anume de a înspatia sacrul.

O clarificare preliminara a termenului “gest” este necesara, tinând cont de bogatia sa de sens si de valoarea speciala acordata acestuia pe parcursul lucrării.

În subcapitolul “Denumirile gesturilor”, Jean Claude Schmitt analizeaza câteva aspecte terminologice ale acestui cuvânt: “Cultura creștina a moștenit de la Antichitate un vocabular abstract al gestului. În latina, principalul cuvânt este *gestus* (-us), care desemneaza, fara a le distinge, o miscare sau o atitudine a corpului, în sens larg, si miscarea singulara a unui membru, în sens mai specific. *Gestus* este construit pe radacina lui *gero*, *gerere*, care desemneaza a face si a purta, de unde a se purta, a se comporta, a face gesturi. În planul etimologiei nu exista rezolvare a continuitatii între ideea de gest (*gestus*) si ideea de actiune, fapta si chiar de istorie (*gestum*, la plural *gesta*). De la *gestus* deriva verbul *gestire*, a face un gest, a carui cea mai frecventa acceptiune este limitata la gesturile care exprima o emotie, în special un sentiment de bucurie: înca din epoca romana, el este considerat ca sinonim pentru a “exulta”, “a se bucura”, si își pastreaza acest sens în latina medievala.”⁹ Un alt cuvânt important este *motus* (-us) sinonim al lui *gestus* întâlnit în special în expresia

motus corporis. Echivalentul în grecește pentru, *motus si gestus* este cuvântul *Kinesis*. Autorul sintetizeaza ocurențele cuvântului supunând cercetării următorul aspect “gestul uman se distinge cu greu fata de o conceptie mai vasta a miscării, care înglobeaza întreaga categorie a naturii si face ca trupul sa depinda de forțele care guverneaza universul.”¹⁰

Conversia casa–templu

Supunem analizei acest tip de conversie pentru a releva un aspect concret al de-limitării în ceea ce priveste constituirea spatiului sacru ocazionat de tipul arhitectural al templului. Consideram oportuna evidentierea cuplului loc (a locui) - sacralitate (cea a templului), luând în considerare unele date furnizate de istoria arhitecturii.

Un exemplu menit sa evedentieze conversia casa-templu este cel al templului grec, considerat a fi derivat din *megaronul* micenian. *Megaronul* este un tip de constructie rectangulara socotit, în lumina cunostintelor actuale, a fi de provenienta palestiniana-anatoliana, transmis civilizatiilor cicladice. Cea mai veche asezare cu caracter proto-urban este atestata la Yericho (Tell el’Sultan) ca prototip al *megaronului*, fiind un „tip de locuinta alcatuita din doua încăperi succesive, cu intrarea situata pe latura îngusta, precedata, câteodata, de un spatiu între ante”.¹¹ În Grecia, acest tip arhitectural este constituit din doua încăperi precedate de un portic; încăperea finala este prevazuta cu o vatra, fiind executate din lemn, piatra

sau argila.¹² Un alt exemplu care evidentiaza conversia casa–templu este atestat si în aria geografica Mesopotamia, Anatolia, Armenia, Siria, Palestina, Iran. De exemplu, la Eridu (în Mesopotamia de Sud) se constituie tipuri de arhitectura monumentala pe baza unor planuri rectangulare.¹³ La egipteni, templul este considerat o locuinta a zeului. Coliba de cult „*per-o*”, „casa mare”, devenita locuinta zeului, se va transmite si monarhului.

Tinând cont de acestea, conversia casa–templu poate fi tematizata la nivelul tipologiilor arhitecturale. Nu ne propunem evidentierea unui moment anume al acestei conversii, ci relevarea unui aspect important al tipului arhitectural *templu*: el se constituie ca maniera spatiala specifica de transformare ritualica a locuintei. M. Eliade considera ca în toate culturile traditionale, locuinta comporta un aspect sacru, reflectând astfel lumea. Totodata, „arhitectura sacra nu a facut decât sa reia si sa dezvolte simbolismul cosmologic deja prezent în structura locuintelor primitive. La rîndul ei, locuinta umana fusese precedata, cronologic, de „locul sfînt” provizoriu, de spatiul consacrat si cosmicizat provizoriu (cf. australienii *achilpa*). Altfel spus, toate simbolurile legate de temple, cetati, case deriva, în ultima instanta, din experienta primara a spatiului sacru”.¹⁴ Ceea ce vom supune analizei este sintagma „experienta primara a spatiului sacru”. Experienta primara a spatiului sacru nu releva de „relatia” loc-sacralitate? Ce însemna, cu alte cuvinte, *a locui*? Nu cumva sensul originar al locuirii este deja hierofanic, tocmai ca si maniera calitativ-existentiala de a de-limita

un loc? Se pot oare elabora analize fenomenologice care sa tematizeze tocmai aceasta de-limitare în sens originar? Conform analizelor husserliene¹⁵, instituirea spatialitatii angreneaza cuplul fenomenologic *noeza-noema*, „circumscris” la nivelul perceptiei „de” lucrul în carne si oase care se da ca „spatial”. Termenul spatial” nu este un atribut al locului sau al lucrului perceput, ci o structura de sens care indica maniera de a fi în lume a *ego*-ului ca *ich-punkt*, ca centru al orientarilor posibile. Aceasta potentialitate are nu numai un sens geometric, ea fiind regasita inclusiv la nivelul motricitatii corpului propriu ca si corp viu. Motricitatea este considerata ca fiind o structura esentiala a constituirii spatialitatii. Nu cumva instituirea locului sacru releva de o manifestare specifica a acestei potentialitati corporale? Ceea ce dorim sa supunem analizei este un nivel *pre-obiectiv* al instituirii locului, a carui urma este tocmai calitatea de *corp viu*. Calitatea de corp viu nu se limiteaza la posibilitatea corpului de a se misca în spatiu ci releva de gestul pur de a de-limita. Corpul viu co-participa implicînd lumea. El se regaseste în lume ca „situat”. Aceasta situatie ramîne în deschisul tuturor potentialitatilor; de exemplu, situarea fizica, geografica, geometrica, teoretica, existentiala, sacra. Nici una din aceste deschideri nu poate fi tratata doar ca simplu strat constitutiv delimitat în loc si timp, ca moment anume pe o axa explicativ-cronologica, deoarece nu se poate identifica o anume structura specifica (similara, de pilda, relatiei cauza-efect) care sa fie esentiala acestuia. Nu exista un algoritm unic sau o reteta care sa instituiască locul sacru. Ca orice tema de studiu relevata

de discursul fenomenologic, ea este o structură de sens. Ceea ce dorim să evidențiem sunt aspectele multiple ale acestei structuri. De-limitarea reprezintă aspectul primordial al acesteia. După cum s-a observat în cazul templului, aceasta este relevată în două moduri: la nivel etimologic (*temenos*-delimitare), la nivelul tipologiei arhitecturale prin de-limitare față de tipul arhitectural *casa*. Sensul acestei delimitări nu este strict cronologico-istoric, templul nu rămâne *casa* nu numai ca manieră spațială delimitată de acesta, ci și din punct de vedere calitativ. El este o *casa* a zeului, nu a omului. Astfel de-limitarea indică și o ruptură de nivel, o transformare nu la nivelul obiectului ca atare (templul își păstrează structura spațială, rămânând tot un fel de *casa*) ci la nivelul *semnificației* acestuia. Dar, în același timp, manieră spațială prin care templul se instituie nu este străină de această ruptură de nivel. „Așa cum era de cele mai multe ori în antichitate, templul era alcătuit dintr-o suită sau sir de odăi. Gradul de sfîntenie creștea pe măsura ce se progresa de la exterior spre interior sau de la fatadă spre partea dinapoi a clădirii”¹⁶. Totodată, în cazul templului ierusalemit¹⁷, accesul la Sfînta Sfîntelor (partea cea mai sfîntă a sanctuarului și ulterior a templului) era interzis, cu excepția¹⁸ Marelui Preot, care nu intra acolo decît o dată pe an (de Yom Kipur).

Concluzii

În încheierea acestui excurs asupra conversiei *casa-templu*, cîteva concluzii par să releve specificitatea demersului nostru:

1. templul se de-limitează de *casa* la nivel spațial, privilegiînd în mod specific un loc hierofanic al sacrului;
2. de-limitarea de *casa* nu se limitează la aspectul concret al acesteia, fiind indicată astfel o valoare existential-calitativă a acestei delimitări;
3. Templul ca postură stabilă de explicitare a sacrului transcende, tematizînd o ocurență ne-localizabilă: interfata dintre teritoriul neapropiat al naturii și așezarea umană. „Templul este un loc intoxicat de sacru, un loc al excesului de sacru, în care redundanța prezentei acestuia, a referinței la prezența sau natură să constituie principiul organizării spațial-volumetrice și al celei decorative”¹⁹. Dar tocmai această „intoxicare” menționată de Ioan Augustin are un dublu rol: pe de-o parte, de a privilegia un anumit loc al sacrului, iar pe de altă parte, de a face imposibilă localizarea strictă a acestuia. Templul este adapostul gestului pur de a celebra sacru: în ultima instanță nu templul devine loc al sacrului, ci sacru poate alege această manieră de a se manifesta, el este o manieră ordonată și ordonabilă local de a tematiza ne-localizabilul. Grija cu care sunt elaborate încăperile indică calitatea de gest a templului: un gest pur, a cărui tîntă este sacru - care, indiferent de manieră mai mult sau mai puțin personalizată prin care este evocat (zeii

de exemplu), este ne-localizabil. Acest aspect face posibilă și reiterarea unor alte straturi constitutive. În acest sens, Mircea Eliade considera că, în marile civilizații orientale, *Templul* cunoaște o nouă valorizare: nu numai o *imago mundi*, ci și reproducerea terestră a unui model transcendent. Planul arhitectural al templului fiind opera zeilor, aduce cu sine o nouă valorizare religioasă, de „loc sfânt prin excelență”, sfîntenia templului fiind la adăpost de orice „corupție” terestră.

Templul cercetat din perspectiva fenomenologică se explicitează ca structură de sens care analizează în mod specific relația sacralitate-spatialitate, angrenînd în jurul conceptului de de-limitare termeni precum cel de loc, locuire, gest. Nu considerăm că fiind determinată în mod exhaustiv ființa templului, cercetări ulterioare, de factura similară sau diferită, putînd revela și alte aspecte esențiale care să contribuie la circumscrierea sa.

Note:

1 Vezi, de pildă, Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995; Maurice-Merleau Ponty, *Ochiul și spiritul*, Ed. Casa Cartii de Știință, Cluj, 1999.

2 “Pentru omul religios, spațiul nu este omogen; el prezintă rupturi, falii: există porțiuni de spațiu calitativ diferite de celelalte. (...) Ba mai mult, pentru omul religios, această lipsă de omogenitate spațială se traduce prin experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care ar fi real, care există cu adevărat, și tot restul, întinderea informă care îl înconjoară” -

M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 21.

3 M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 26.

4 “Ceea ce interesează cercetarea noastră este *experiența* spațiului, așa cum este ea trăită de omul nereligios, de un om care refuză sacralitatea Lumii, care își asumă doar o existență profană, purificată de orice supozitie religioasă. Să adăugăm că o asemenea existență profană nu se întâlnește niciodată în stare pură” - M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 23.

5 “Dacă ar trebui să rezumăm rezultatul descrierilor precedente, am spune că experiența spațiului sacru face posibilă “fundarea lumii”: *dezvaluie realul*. Lumea începe să existe.” - M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 61.

6 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, p. 344. Vezi și *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Ed. Moldova, Iași, 1991.

7“ Herman Usener are meritul de a fi explicat, primul, înrudirea etimologică dintre *templum* și *tempus*, interpretînd cei doi termeni prin noțiunea de “interferență” (*Schneidung, Kreuzung*). Cercetări ulterioare au confirmat o dată în plus această descoperire: “*Templum* desemnează aspectul spațial, *tempus*, aspectul temporal al mișcării orizontului în spațiu și în timp” - Werner Muler, apud M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. București, Humanitas, 1992, p. 70.

8 Sintagma “însăpatiere a sacralului” vizează: 1. conceptul de hierofanie (manifestare a sacralului) în relație cu locul-spațiu; 2. conlucrarea celor doi termeni spațiu (loc vizat), însăpatiere (a face loc prin distanțare; se are în vedere structura verbală care tematizează o mișcare); 3. demersul fenomenologic al constituirii conform căruia locurile denumite sacre nu sunt concepute ca localizări stricte ale sacralului.

9 Jean Claude Schmitt, *Rătiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Ed. Meridiane, București, 1998, p. 46.

10 Jean Claude Schmitt, *Ratiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1998, p. 47.

11 Gh. Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii*, vol. I, p. 17. Vezi si Theodor Lipps, *Estetica*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1987.

12 “Compuse din doua încaperi precedate de un portic între ante, cea finala fiind încălzita cu o vatra, constructiile de tip *megaron* sunt executate în Grecia cu un schelet de lemn si umplutura de argila cruda sau piatra” - Gh. Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii*, vol. 1.

13 “Templele care iau locul unor locuinte de tip *tholos*, edificate din caramida uscata la soare, sunt dispuse pe axe paralele, cel mai vechi avînd o forma de plan patrata, cel de-al doilea mai recent, fiind compus din doua spatii rectangulare legate: o nava si un altar” - Gh. Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii*, vol. 1, p. 75.

14 M. Eliade, *Sacrul si profanul*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1992, p. 56.

15 Vezi de pilda Edmund Husserl, *Meditatii Cartesiene*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1994; *Chose et Espace. Lecons de 1907*, P.U.F, Paris, 1989; *L'origine de la geometrie*, P.U.F, Paris, 1990.

16 *Dictionar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, Bucuresti, 2000, p. 719.

17 Templul construit în timpul domniei lui Solomon (960 î.e.n.), distrus de babilonieni sub Nabucodonosor în 586 î.e.n.

18 “Sfînta Sfîntelor n-avea nici o fereastră si cînd erau necesare reparatii pentru a o mentine în stare de utilizare, un muncitor era coborît de pe acoperis cu ajutorul unei funii, deoarece numai Marele Preot avea dreptul sa-i calce dusumeaua”, *Dictionar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, Bucuresti, 2000, p. 719.

19 Augustin Ioan, *Spatiul sacru*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001. Vezi si volumul *Khora*, Ed. Paideia, Bucuresti, 1999.