

Jan P. Hudzik: Oddalając się od tego, „co całkiem inne”. Jerozolima – Ateny – smart city

Miasto, które powstaje na naszych oczach, powstaje właściwie z myślą o obecności na ekranach naszych komputerów domowych, przenośnych, pokładowych w pojazdach, laptopów i smartfonów, od których wzroku nie odrywamy. Jego hybrydowa, materialno-cyfrowa tkanka tworzy strukturę o charakterze organicznym i dynamicznym – przestrzeń zoptymalizowaną pod względem swojej przelotowości, służącą przede wszystkim logistyce – pisze Jan P. Hudzik w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Miejskie przejścia. Między sacrum a profanum”.

Jako filozof pytam o warunki możliwości doświadczenia sacrum w przestrzeni abstrakcyjnie pojętego miasta. Miasto, sposób jego zorganizowania, funkcje i znaczenia, jest tworem kulturowym, hybrydową konstrukcją symboliczno-funkcjonalno-ekonomiczną. Cechuje się hałaśliwością, rozrywkowością, pośpiechem, pożądaniem pieniędzy i władzy, wielością i różnorodnością ludzi i języków. Zdaje się więc, że samo z siebie ma niewielkie predyspozycje do tego, by „wyprodukować” świętość jako uchwytną rzeczywistość, i wytworzyć formy zdolne ją zakomunikować. Jest tak przynajmniej przy założeniu, że to, co święte wymyka się poznaniu, domaga się wyciszenia, wytrąca z praktycznych aktywności i zaangażowań w sprawy codzienności.

Koncepcja podziału na sacrum i profanum wyrosła na gruncie badań etnologicznych i religioznawczych z przełomu XIX i XX wieku, skoncentrowanych przede wszystkim na religii greckiej. Bogowie greccy spotykali się z niezwykłą atencją szczególnie wśród niemieckich poetów, filozofów i historyków religii już od wieku XVIII.

Przeciwstawianie profanum – sacrum stało się obowiązujące w historycznych i teoretycznych ujęciach religii. *Homo religiosus* porusza się w tak właśnie przeciętym i złożonym świecie. Jeśli świat ten ma mieć topografię miasta, to dla jego zrozumienia w europejskiej tradycji trzeba odnieść się do Jerozolimy i Aten (Rzym w tym zestawie nie wydaje się potrzebny) – dwóch historycznych wzorów i idealnych wizji miasta.

Święte i świeckie

Na rzecz tych rozważań wystarczy przyjąć, że świeckie – profanum – jest to, co zwyczajne, codzienne, składniki zwykłego, a nie uświęconego świata. Święte natomiast – sacrum – nie oznacza osobnego rodzaju rzeczywistości religijnej – bogów, kultu, przedmiotów i ludzi z kultem związanych. Religioznawcy – Rudolf Otto i Mircea Eliade – powiązali je z doświadczeniem czegoś, „co całkiem inne” (niem. *das ganz Andere*) i przeciwstawili temu, co oswojone, zrozumiałe, poznawalne.

Semantyczna charakterystyka tych pojęć wskazuje na opozycję między „tajemniczym” a „problematycznym”. W tajemnicy mamy być zanurzeni, nie mamy więc do niej dystansu, nie jest ona zjawiskiem, które stanowi dla nas pewien problem do rozwiązania. To coś, co jest zbyt blisko i zbyt daleko zarazem dla naszej myśli, co nie mieści się w strefie obiektywnego poznania. I nie chodzi tu tylko o tajemnice religijne – może to być np. tajemnicza rzeczywistość rodziny, w której

uczestniczymy – w zawikłanej całości stosunków i odczuć zawartej w takich słowach jak „macierzyństwo”, „ojcostwo” czy „synostwo” – nasze wzajemne wkorzenie w niewidzialnym, nieprzeniknionym świecie. Świadomość odkrycia tej rzeczywistości ma budzić w nas zawrót głowy, pociągać i odstraszać zarazem, budzić trwogę, lęk i jednocześnie fascynować (*mysterium tremendum et fascinans*). Takie odczytanie tajemnicy znajdziemy u filozofa – Gabriela Marcela.

Jerozolima i pustynia

W tradycji judeochrześcijańskiej postrzeganie relacji między miastem a sacrum rozgrywa się w dramatycznym napięciu i jest znaczeniowo bogate. Biblijni bohaterowie odczytywali znaki i symbole krajobrazu – fizycznej formy – Izraela, przeciwstawiając miastu pustynię. Bóg przekazuje Mojżeszowi Prawo i zawiązuje przez nie Przymierze z Izraelem na szczycie góry Synaj, wyznaczając wokół niej granicę i ogłaszając ją świętą (Wj 19, 20-23). Tylko w tych granicach słyhać słowo objawione. Jan Chrzciciel był głosem wołającym na pustyni (Mt 3, 3), Pan Jezus spędził 40 dni na pustyni, gdzie był kuszony przez diabła.

Topos pustyni ukazuje ją jako metaforę dwuznaczną. Oparty jest na analogii między światem zewnętrznym a ludzkim wnętrzem.

Przywołuje skojarzenia o negatywnym zabarwieniu: wewnętrzna pustynia, duchowa śmierć, pustka i nędza, spustoszenie przez grzech, zrujnowane życie. Te związki znaczeniowe przeciwstawiane są pustyni w kontekstach i wątkach myślowych o miejscu, w którym – wraz z przemieszczeniem się po nim – nic się nie zmienia. I nic nie zasłania tam Boga – pustka, osamotnienie, żar z nieba, słońce, przed którym nie

można się ukryć, wyznaczają granice przestrzeni świętej, gdzie może pomieścić się pełna obecność Boga. „Kto spełnia wymagania prawdy – powiada Jezus – zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki zostały dokonane w Bogu” (J 3, 21). Z miastem wiążą się doświadczenia duszności, gęstości zabudowań, stref cienia, chaosu, cielesnej bliskości i ruchu przemieszczających się ludzi. Światło w całym swym blasku – „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12) – może pojawić się dopiero na pustyni otwierającej przestrzeń dla nowego życia, które przekracza granice, wychodzi z mroku do światła. Przy pomocy opozycji: światłość – ciemność, miejsce otwarte – miejsce zamknięte, przestrzeń fizyczna symbolizuje przestrzeń metafizyczną z jej podziałem na ziemskie – niebiańskie, widzialne – niewidzialne, cielesne/ludzkie – duchowe/Boskie, złe – dobre, prawdziwe – fałszywe. Razem tworzą one opozycję sacrum – profanum.

Całą następującą po wspomnianym wydarzeniu na górze Synaj historię wypełniają dzieje nasłuchiwanie słowa Bożego – „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (Pwt 6, 4) – wokół którego zawiązuje się wspólnota, stale targana bałwochwalczymi skłonnościami i napominana przez proroków do wierności. Słowo zagłuszane nawet w najbliższym otoczeniu świątyni, siedziby Arki Przymierza. Izajasz dlatego strofuje Jerozolimę: „Miasto pełne wrzawy! Grodzie hałaśliwy! Miasto rozbawione!” (Iz 22, 2) Zagęszczenie ludności, bliskie sąsiedztwo współmieszkańców, wielość i różnorodność języków i wierzeń, pokus dotyczących władzy i cielesnych przyjemności – wszystko to utrudnia doświadczenie samotności i usłyszenie głosu Boga. Taka Jerozolima przypomina miasto Babilon – dla Izraelitów symbol ziemskiej potęgi wrogiej Bogu. Jego nazwa przywołuje im na pamięć karę Bożą pomieszania języków. Stąd i upominania i lamentacje

proroków – Bożych posłańców. Ideał miasta dla Izraelitów może urzeczywistnić się tylko w mieście Boga, Jerozolimie, z wybudowaną w niej świątynią na wzór Namiotu – Mieszkania, Przybytku – Przymierza.

Wieczne Jeruzalem nie może być Babilonem, nie może ujarzmić swoich mieszkańców, ani zaprzedać swojej duszy złotemu cielcowi – musi być odpowiedzialne, dotrzymać raz danego słowa. A tego nie mogą uczynić – jak w nowoczesnej doktrynie liberalnej – autonomiczne jednostki, które zawarły ze sobą umowę. Przymierze to coś innego niż umowa. Tworzy je społeczeństwo, które nie kieruje się rozumowymi kalkulacjami, lecz honorowaniem zobowiązania, spełnianiem obietnicy, lojalnością wobec określonych ideałów. Zawiązać przymierze to tak jak zdecydować się na małżeństwo lub posiadanie dziecka, podjąć ryzyko, akt wiary w tajemniczą, nieznaną i niepoznawalną przyszłość (Jonathan Sacks). Jedno jest pewne – przyszłość ta rozegra się w Mieście Niebieskim, Nowym Jeruzalem, które opisuje św. Jan apostoł w ostatnim rozdziale Apokalipsy. Ostateczny cel ziemskiej wędrówki to miasto wypełnione Boską obecnością, przedstawioną jako światłość – nie będzie w nim już nocy, a jego mieszkańcom nie będą potrzebne „światła lampy ani światła słońca” (Ap 22, 5). Żaden grzech, ani żadna niesprawiedliwość w całym obwodzie jego murów już nie nastąpi – żadna trwoga, ani żaden strach nie nawiedzi jego mieszkańców. Czeka ich – „mocno osadzona na sprawiedliwości” – wielka szczęśliwość (Iz 54, 12-14). Jedynie Mojżesz mógł przeżyć coś podobnego na górze Synaj.

Ateny – miasto bez tajemnic

Inaczej rzecz ma się w mieście, w którym sprawiedliwość ma zaprowadzić ludzki rozum. Reprezentacje filozoficzne – dziś powiedzielibyśmy: naukowe – projektowały mieszkańców greckiego polis jako ludzi prawych, etycznie dzielnych, wychowywanych dla życia publicznego – dobra wspólnego – i urzeczywistniających sprawiedliwość. Etyczna dzielność miała polegać na kierowaniu się rozumem, kształtowaniu zdolności i trwałych dyspozycji zwanych cnotami, dzięki którym człowiek staje się dobry, czyli może należycie spełniać swoje funkcje. Cnoty pozwalają mu panować nad namiętnościami – wyrzekać się uczuć pożądania, gniewu, miłości, nienawiści itp. I uwalniać się w ten sposób od kontaktów z tajemnicą. Życ po ludzku to żyć politycznie – jawnie, można by rzec: w świetle reflektorów, na arenie publicznej. Mogą na to pozwolić sobie tylko *polites* – ci, którzy biorą udział w zgromadzeniach wspólnoty obywateli. Ale to znaczy, że poza miastem niejako nie ma zbawienia – tam już tylko miejsce dla *idiotes* (gr. niezależny, samodzielny, prywatny). Dla Arystotelesa ci ostatni to właściwie istoty nadludzkie, albo po prostu nędznicy, ludzie (to za Homerem) wykorzeni, „bez rodu, bez prawa, bez własnego ogniska” (*Polityka*). Nie wchodzę w szczegóły myśli społecznej Stagiryty – zawdzięczamy mu pojęcie człowieka jako istoty z natury społecznej – stworzonej do życia w państwie. Najpewniej jednak człowiekiem był dlań tylko mężczyzna – niewolnik, dziecko czy kobieta mieliby już z takim zaszeregowaniem pewne problemy. Ale nie o to tu chodzi. Arystoteles bierze udział w konceptualnym projektowaniu *polis* jako przestrzeni dla mędrców – zaprzyjaźnionych ze sobą w dociekaniach naukowych, faktycznie jednak samolubów, niepodlegających niczym rozkazom. I do tego pysznych, w swym zgłębianiu wiedzy możliwie o wszystkich rzeczach pragnących bardziej bogom niż ludziom być podobni. Ich racjonalizm i etyczny intelektualizm to czynniki destrukcyjne dla doświadczenia

sacrum. Oświecone Ateny są za pan brat z bogami i nadal pielęgnują swoją publiczną religię – nie ma w nich jednak miejsca na życie w przeciętym zewnątrznie i wewnątrznie świecie przez święte i świeckie. Na kontakt z tajemnicą mogą najpewniej liczyć już tylko *idiotes* – włóczędzy, nomadzi.

Miasto nowoczesne

Miasto nowoczesne powstaje z architektonicznym zamysłem jako „przelotowa przestrzeń dla wszelkich możliwych sił i fal światła oraz powietrza” (Walter Benjamin). „Fale” w tej charakterystyce odnoszą się do sztucznego światła i nie są tym samym, co Boska światłość rozjaśniająca ludowi drogę do Nowego Jeruzalem. „Przelotowa przestrzeń” zaś to taka, w której nie można się zakorzenić, osiedlić, ani zamieszkać. Można się za to tylko w niej przemieszczać. Istny raj dla nowoczesnych *idiotes* – miejskich nomadów, spacerowiczów i włóczędzów. W *przelotowej przestrzeni* poruszają się bez znajomości wytyczonych z góry szlaków i miejsc docelowych – inaczej niż w przypadku pielgrzymów podążających z miejsca A do miejsca B. *Flâneur* – spacerowicz, włóczęga – jest ciekawy świata, nastawiony na rejestrowanie w nim nowych elementów – na spotkanie z czymś, czego wcześniej „tu” nie było, i czego dostrzeżenie sprawia, że cała otaczająca to coś reszta okazuje się stara. Porusza się w gorączkowej ruchliwości i krzątaniu zatłoczonych deptaków, w gmatwaniu uliczek unoszony przez tłum, ciżbę – falującą, rozpychającą i szemrającą (Edgar Allan Poe). Nowości, które na swej drodze *przelotnie* spotyka, nie są tym samym, co „coś całkiem innego”, czego spotkanie odmieni jego życie, wyrwie go z codzienności i ukaże mu ją jako *doczesność*.

Niedogodności, jakie miasto stwarza swoim mieszkańcom, tradycyjnie rekompensowało im ono poczuciem bezpieczeństwa, gwarantowanym przez okalające mury z basztami i bramami, chroniącymi przed wrogiem. Miasto nowoczesne pozbywa się tej funkcji. Wraz z nim odchodzi też dawna kultura mieszkalna. Nowocześni ludzie są mobilni, zmieniają miejsca pracy i pobytu, nie tyle „mieszkają” w swych domostwach, ile w nich „przebywają”. Świat i świeckie życie oderwane od niebiańskich nici (metafora Hegłowska) wiążących je z Transcendencją, podlega desakralizacji – odczarowaniu. Pozbywa się aureoli świętości – zamyka okna z widokiem na drugą stronę *tu i teraz*, na to, co nieprzelotne, wieczne i konieczne, czego rozum nie ogarnia. Wielopokoleniowa rodzina odchodzi w niepamięć – kolejne młode pokolenia przychodzą na świat ze wskazaniem na jak najszybsze opuszczenie domu rodzinnego i przeprowadzeniu się do własnego mieszkania-lokalu. Czas świąteczny spędzają przelotnie, w podróżach – opuszczają miasto, umęczeni jego pędem, pracą i stylem życia. Zwabieni nostalgią i pragnieniem zakorzenienia wyjeżdżają do rodziny, szukają tradycyjnych wartości. W innym wariancie – nienawidzą świąt w formie, jaką kultywują ich rodziny. Doświadczają wtenczas depresji i obniżenia nastroju. Czas wolny od pracy i świąt chcą spędzać „aktywnie”, w górach bądź nad ciepłymi morzami. Szczegóły takich wypraw – gdzie, za ile i w jakiej formie – podpowie im sztuczna inteligencja w Internecie. Media przejmują nad nimi duchowe przewodnictwo, zapewniają im orientację moralną, rytuały oraz poczucie wspólnoty i przynależności. Poczucie także tylko przelotne – tymczasowe, na czas trwania danego wydarzenia turystycznego, sportowego, muzycznego, politycznego... Dominujący w mediach anglosaski model kulturowy dodatkowo usprawiedliwia tego rodzaju zachowania, narzucając reszcie świata normę, wedle której Happy Holidays – zamiast np. Merry Christmas czy Happy Hanukkah – to

najbardziej akceptowalne i inkluzyjne życzenia – czytamy we wszystkich poradnikach poprawności politycznej. Według tych samych kryteriów dopuszczalne są życzenia świąteczne przekazywane komunikatorami internetowymi w formie memów np. z królikiem Bugsem w roli głównej w rękawicach bokserskich prężącym się do walki na ringu z okazji Happy Easter. Dla młodych z małych miejscowości – wsi lub miasteczek – żyjących w wielkich miastach – jak z pełnym zrozumieniem informują media liberalnolewicowe – „świąteczne piekło zaczyna się już w połowie grudnia”. Rodziny nie dają im bezpieczeństwa, wsparcia czy szacunku, którego wyrazem ma być zgoda na to, że „każdy może sobie spędzać święta, jak chce”. Problemy egzystencjalne, jakie ich nurtują, rozwiązują w gabinetach psychologiczno-coachingowych, pracowniach terapii i rozwoju, na wyjazdach motywacyjnych, warsztatach i szkoleniach, mających na celu *odnaleźć i wyzwolić w nich potencjał, pomóc im w realizacji siebie...* Podobne cele mogą oni osiągnąć pozostając także pod wpływem tzw. influencerów, rekomendujących im jakoby najważniejsze i konieczne dla ich dobrego życia usługi i towary.

To, co dzieje się w społeczeństwie odbija się w architekturze miejskiej, zarówno świeckiej, jak i sakralnej. Nowoczesne mieszkania tracą atmosferę domu rodzinnego – siedliska intymności i prywatności. Stają się lokalami mieszkalnymi, których charakterystyczną cechą jest również przelotowość, nie rządzi nimi już bowiem żaden *genius loci*, lecz wymierne parametry takie jak funkcjonalność, aranżacja, praktyczność, użyteczność czy ergonomia. Można w nich, tak jak w każdym innym miejscu, słuchać muzyki organowej – pisanej z myślą o wykonaniu w przestrzeniach kościelnych – bądź oglądać msze święte na ekranach telewizorów, komputerów czy smartfonów. Wszystkie te przekazy mogą być odbierane – zwykle tak bywa – na zasadzie szumu dźwiękowego lub słownego. Opiekuńczy duch i tajemniczość

opuszczają także architekturę sakralną. Powstające u nas od lat 80. minionego wieku kościoły osiedlowe charakteryzują się (w wielu przypadkach) przerostem funkcjonalności – na poziomie formy są to kompleksy budowlane mieszczące kościół, część mieszkalną, zaplecze katechetyczne, bibliotekę miejską itp. Przypominają czasem – przytaczam opinie ekspertów – garaże wielopiętrowe lub stacje transformatorowe, wzgl. domy wypoczynkowe z pokojami do nasłonecznienia. Funkcjonalna przejściowość, by tak rzec, dotyka dziś kościołów i obiektów sakralnych w wielu krajach zachodnich (Holandia, Niemcy, Anglia, USA...). Podlegają one tam desakralizacji instytucjonalnej – zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. Zamieniane są w obiekty użyteczności publicznej niezwiązanej z miejscami kultu – restauracje, biblioteki, bary, kluby, pokoje do gier – lub na budynki mieszkalne. Wspólnoty wyznaniowe sprzedają swoje majątki, albo likwidują je z powodu braku funduszy na ich utrzymanie. U nas zaczyna się dopiero o tym mówić – konserwatorzy zabytków uspokajają, że desakralizacja nie będzie dotyczyła „sztandarowych obiektów”, a tylko „świątynek, które powstały na fali entuzjazmu lat 80.”

Na gruncie kulturowych studiów miejskich o desakralizacji można mówić także w odniesieniu do starszych części miast, z kościołami i klasztorami, w których przechowywane są relikwie świętych bądź dzieła sztuki sakralnej. Ich obecnością w świadomości publicznej ma rządzić – jak mówią eksperci – „logika kanibalizmu” (Ewa Rewers), pragnienie konsumowania fragmentów zmysłowego ciała miasta wyodrębnianych przez kult religijny, konserwatorski czy polityczno-historyczny. Obumarłe fragmenty „ciała miasta” wracają do życia za pomocą mody, promocji, strategii *public relations*. Przekształcane są w lokalne „atrakcje”, do których pielgrzymują turyści. Zamieniają się w *przestrzenie przelotowe*.

Smart city

Miasto, które powstaje na naszych oczach, powstaje właściwie z myślą o obecności na ekranach naszych komputerów domowych, przenośnych, pokładowych w pojazdach, laptopów i smartfonów, od których wzroku nie odrywamy. Jego hybrydowa, materialno-cyfrowa tkanka tworzy strukturę o charakterze organicznym i dynamicznym – przestrzeń zoptymalizowaną pod względem swojej przelotowości, służącą przede wszystkim logistyce. Fizyczna przestrzeń miejska przestaje mieć znaczenie, zamienia się w *smart city* – inteligentne obszary stworzone z warstw danych zgromadzonych w oparciu o technologie informatyczne i komunikacyjne: czujniki, kamery, mierniki. Pozwalają one monitorować, kontrolować i analizować przykładowo natężenie ruchu samochodowego, zwiększoną liczbą turystów czy uliczne zamieszki – i w czasie rzeczywistym reagować na nie. W przelocie mieszkańcy napotykają powiększone przestrzenie ekranów elektronicznych i ruchomych billboardów, które z miejskiej architektury czynią „płaszczyznę informacyjną”. Kulturoznawczo zorientowani badacze miejscy twierdzą, że ten nadmiar komunikatów skutkuje „przerostem semiozy”: „Znaki: nazwy, symbole, ikony przesłaniają domy, place i ludzi” (Ewa Rewers). Zamieszkiwanie takiego miasta ma polegać na uczestnictwie w intensywnej wymianie znaków, czyli w rzeczy samej towarów – nie kupujemy wszak już przedmiotów, lecz obrazy i opowieści obecne w reklamie tych przedmiotów – kupujemy ekscytujące doświadczenia.

Z nawigacji GPS i Google Maps nie korzysta już spacerowicz ani włóczęga, lecz kurier i klient-odbiorca. Jeden i drugi są w ruchu – zamawiający może odbierać przesyłkę w dowolnym miejscu (w

najbliższym paczkomacie), w którym aktualnie przebywa. Ani jeden, ani drugi nie mają okazji na spotkanie z „czymś całkiem innym”. Żyją oddaleni od bogów: kurier to nie ich posłaniec – nie Hermes, ani prorok – odbiorca zaś to nie ofiara losu. Obydwaj są panami samych siebie. Każdy sam z siebie potrafi osiągnąć wszystko, cokolwiek zechce – bez ascetycznych wysiłków i wyrzeczeń. Bez kontaktu z sacrum, czymś, co mogłoby ich/mnie zatrzymać, zmusić do odwrotu, wzbudzić wewnętrzne poczucie, że „muszę życie swe odmienić”. Nic już nie muszę, wystarczy, że chcę – i otrzymam to w oka mgnieniu, za jednym kliknięciem klawisza „enter”. Żyjemy w terażniejszości – jedynej wieczności, jaką znamy. Śmiertelność ma określoną datę ważności. Do kolejnego telefonu od kuriera: „jest paczka”. Wraz z nią coś nowego, co nie jest „czymś całkiem innym”. To tylko kolejna rzecz, której nowość i atrakcyjność stoi w kolejce do zapomnienia i wyrzucenia na śmietnik.

Jan P. Hudzik

Fot. Jaime González from Madrid, Spain - Kraków night street scene, CC BY 2.0

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
