



miasto i sacrum

pod redakcją
Macieja Kowalewskiego
i Anny Małgorzaty Królikowskiej

NOMOS

**miasto
i sacrum**

miasto i sacrum

**pod redakcją
Macieja Kowalewskiego
i Anny Małgorzaty Królikowskiej**

NOMOS

© 2011 Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Zdzisław Mach

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Szczeciński

Redakcja wydawnicza: Kasper Świerzowski

Redakcja techniczna: Pracownia Edytorska MP

II korekta: Marcin K. Zwierzdzyński

Projekt okładki: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 978-83-7688-068-6

KRAKÓW 2011

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 012 626 19 21

e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP

ANNA MAŁGORZATA KRÓLIKOWSKA, MACIEJ KOWALEWSKI	
W poszukiwaniu przestrzeni świętej w mieście	7

I. OD SACRUM ZOBIEKTYWIZOWANEGO DO ROZPROSZONEGO?

KAROL PIASECKI	
Labirynt jako mitologem świętego miasta	19
GRZEGORZ WEJMAN	
Katedra jako najważniejszy kościół w diecezji	37
JANUSZ MARIĄSKI	
Nowe formy religijności i duchowości we współczesnym mieście	55

II. KATEDRY, KOŚCIOŁY, KAPLICE – CO DZIEJE SIĘ Z „SYMBOLAMI EUROPY”?

MACIEJ KOWALEWSKI, DEBORA KOWALEWSKA	
Katedra jako stereotyp przestrzenny. Przypadek kościoła pw. św. Jakuba w Szczecinie	75
KRZYSZTOF BIERWIACZONEK	
Landmarki i miejsca święte. Społeczne znaczenia i role kościołów w miastach górnośląskich	87
MARCIN LISAK	
Miejsca święte w centrach handlowo-rozrywkowych Dublina	99

III. POLSKA WIERNA PAPIEŻOWI I RELIGII – ZAPISANE W MIEJSCACH

GRZEGORZ BRZOZOWSKI	
Plac emocji, plac pamięci, plac instytucji. Analiza przemian przestrzeni warszawskiego placu Piłsudskiego w czasie obchodów żałoby po śmierci Jana Pawła II – w neodurkheimowskim ujęciu teorii religii jako pamięci ..	115
ANNA KOC	
Semiotyka przedstawień wizualnych Jana Pawła II w przestrzeni miej- skiej Krakowa	129
MAGDALENA SMAK-WÓJCICKA	
Dialog symboli religijnych w przestrzeni miejskiej. Nowe i stare formy ekspresji kultu	149

IV. CZY MOŻNA ZARZĄDZAĆ MIEJSKIM SACRUM?

ANDRZEJ DRAGUŁA

- Zasada „*accomodement raisonnable*” (dostosowania zdroworozsądkowego)
w kształtowaniu relacji przestrzeni sakralnej do przestrzeni miejskiej
w kanadyjskiej prowincji Québec 159

ERMINA BRYK-ŚWIERZKO

- Dzielnica Czterech Wyznań – *sacrum* zwielokrotnione 167

V. CMENTARZE – „DRUGIE PO KOŚCIELE”

BARBARA LEWICKA

- Cmentarze – miejskie enklawy *sacrum* 183

ALEKSANDRA PILARCZYK

- „Wietrzenie *sacrum*”. Proces przechodzenia przestrzeni dawnych
cmentarzy od sfery *sacrum* do sfery *profanum* 196

ANNA MAŁGORZATA KRÓLIKOWSKA

- Cmentarz – obraz stosunku do zmarłych, stosunku do przodków 212

VI. JEŚLI NIE „KLASYCZNE” SACRUM, TO JAKIE?

PAWEŁ MOŹDŻYŃSKI

- Świąta przestrzeń w środku miasta. O sztuce miejsca 223

EWA TRĘBIŃSKA-SZUMIGRAJ

- Święte czy przekłete? Doświadczenie przestrzeni miasta w grze
symulacyjnej 232

GABRIELA ŻUCHOWSKA

- Procesy desakralizacji przestrzeni miejskiej w społeczeństwach późnego
kapitalizmu. Czy dotychczasowe funkcje obiektów sakralnych przejmowa-
ne są przez tak zwane świątynie konsumpcji? 241

BOGNA KIETLIŃSKA

- Przekłete *sacrum* 250

POSŁOWIE

LEON DYCZEWSKI

- Wyganiane *sacrum* powraca 257

BIBLIOGRAFIA 261

SUMMARY: City and Sacrum 283

WSTĘP

ANNA MAŁGORZATA KRÓLIKOWSKA

MACIEJ KOWALEWSKI

Instytut Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego

W POSZUKIWANIU PRZESTRZENI ŚWIĘTEJ W MIEŚCIE

Miasto to przestrzeń przewidziana i specjalnie zorganizowana dla życia człowieka. Skoro miasto tworzone jest dla ludzi i przez ludzi, pytania o to, kto i jak tę przestrzeń planuje, kto i jak koordynuje sposób zorganizowania jej jako całości i zagospodarowywania poszczególnych jej fragmentów – jednym słowem, jak powstają „twarde” tkanki miasta – mają sens oczywisty i praktyczny. Ale dla pełnego zrozumienia miasta nieodzowne jest też zadawanie pytań o jego tkankę „miękką”, a także – jeśli pozostać przy tej metaforze – o jego sferę pozasomatyyczną: o ducha miasta, coś znacznie bardziej ulotnego niż piękne, szkaradne czy nijakie gmachy, i – z powodu tej ulotności – nie zawsze traktowanego serio. Jest to ten rodzaj ekologicznego rozumienia przestrzeni społecznej, uwzględniający współkształtującą rolę elementów kulturowych („wyobrażeń zbiorowych”), gdzie układ przestrzenny jest „systemem granic, podziałów i punktów przyciągania – tak, jak się one przedstawiają danemu zespołowi ludzi” (Gołdyka 1976: 196).

Powiedzenie, że miasto ma swojego ducha, może wywoływać uzasadnione podejrzenia o organicyzm, a w lepszym razie o powierzchowność w traktowaniu tej złożonej i nieodkrytej całości. Dojrzałe miasto to produkt długiego trwania, nawarstwiania się kultury i wytworów mieszkańców, którym dane było żyć w poszczególnych okresach historycznych i przekazać własne sposoby rozumienia świata następcom. Zrywanie pasm tego przekazu pojawiało się w historii raczej wyjątkowo, niemniej spektakularnie: wraz z rewolucjami, wojnami, z wielkimi niedobrowolnymi migracjami, autorytarnymi decyzjami politycznymi; następowało wtedy, gdy dramatyczne wydarzenia skutkowały zmianami składu demograficznego mieszkańców.

Z jednej strony, metafizyka miasta trwa „zapisana w kamieniu” jako spadek po poprzednich pokoleniach, z drugiej zaś wytwarza się z dużym udziałem społecznej spontaniczności. Do jakiego stopnia miasta są zdefiniowane swoją przeszłością, zamykając współczesnych ich użytkowników w już określonych ramach, a na ile ich mieszkańcy sami są autorami nowych form wyrazu dla zdarzeń i przeżyć, jakie im towarzyszą? A może toczy się gra o „ducha” miasta? Te dwa źródła

„ducha” mogą przyczyniać się do tego, że ich wytwory będą ze sobą współgrać, prowadzić dialog lub trwać w izolacji albo sporze, będą stwarzać wrażenie harmonii, bogactwa różnorodności, kakofonii, zgrzytu i napięcia.

Chociaż sfera metafizyczna miasta to obszar znacznie mniej zależny od planowania i woli władz administracyjnych czy politycznych niż sposób jego fizycznego zorganizowania, różne typy miejskiej substancji i tkanki wskroś się przenikają i warunkują. Potrzeba zobiektywizowania, usystematyzowania i upowszechniania przeżywania *sacrum* doprowadziła do jego materializacji w postaci wybudowanych kościołów – jakże trwałych elementów miejskiego krajobrazu. Brzydota fizycznego otoczenia nastraja do innych przeżyć niż zachwycające piękno, choć w obu przypadkach może to być dotknięcie *sacrum*. Duch i materia trwają w dialektycznym tańcu. Tematyka obecności *sacrum* w mieście łączy statykę (miejski bruk, chodnik, posadzkę, cegłę) z dynamiką, morfologię ze zjawiskiem. A przecież obecność ta nie dla wszystkich jest oczywista. Skrajny materialista, programowo, nie dostrzeże w nim przejawów *sacrum*, a ponieważ nigdy do głowy mu nie przyszło go poszukiwać, nie odejdzie zmartwiony. Antyurbanista nie znajdzie w mieście nic z *sacrum*, odwrotnie – powie, że miasto jest właśnie bezduszne i antyhumanistyczne, nie służy ludzkiemu zdrowiu, psychice, nie służy refleksji, kontemplacji ani mistycznym przeżyciom i pospieszy, by wszystko to odnaleźć poza miastem. To prawda, że doznań mistycznych poszukuje się raczej w kontakcie z przyrodą, w jej pięknie i potędze niezniszczonej jeszcze ludzką ręką. A jeśli już w środowisku społecznym, to czy raczej nie na prowincji, mającej do zaoferowania miejsca usposabiające do zadumy, magiczne, też te naznaczone niepowtarzalnymi wspomnieniami z dzieciństwa? (por. Robotycki 2008: 7-13). Na tle sielsko namalowanego obrazu prowincji, miasto wypada jako moloch, maszyna nastawiona na eksploatację, niewybaczająca nikomu, kto nie umie poddać się obliczonemu na zysk rytmowi pracy i konsumpcji. Jest raczej przestrzenią obezwładniania przez matriks¹ niż przestrzenią znaczeń.

Tytuł niniejszej książki wyraża antyredukjonistyczne stanowisko jej redaktorów, którzy założyli, że tam, gdzie w sposób zintensyfikowany toczy się życie społeczne, tam pojawiają się jego różne aspekty odpowiadające ludzkim potrzebom, zwyczajom, wartościom i ideologiom. Są one rzutowane na przestrzeń miasta, lokując się w jej rozmaitych, wydzielonych realnie lub dających się wydzielić analitycznie, sferach, które socjologia przestrzeni nazywa niekiedy „formami przestrzennymi” (Jałowiecki 2010: 37-38). Nasze poszukiwania koncentrują się na sferze symbolicznej przestrzeni miasta, gdzie chcemy – oddając głos autorom – tropić surowiej lub bardziej liberalnie zdefiniowane *sacrum*.

Tu dochodzimy do pierwszego punktu z listy naszych wątpliwości. Jak rozumiemy, wątpliwości te, poza oznaką słabości, stanowiły także źródło mobilizacji

¹ Z metafory filmowego matriksu („Matrix” Andy’ego i Larry’ego Wachowskich z 1999 r.) skorzystał m.in. filozof Jerzy Kochan w swojej książce *Życie codzienne w matriksie*, Warszawa: Scholar 2007.

do poszukiwań. Ten zbiór artykułów, potraktowany jako całość, stawia pytanie podające w wątpliwość tradycyjne delimitowanie *sacrum*: czy możemy pozostać przy jego dotychczasowej (pozornej) oczywistości? *Sacrum* wydaje się łatwo definiowalne – jako opozycja wobec tego, co świeckie, przyziemne, doczesne. Chcemy przyjrzeć się, czy terminy dobrze znane antropologom, którzy notabene zdają sobie sprawę z ich bardziej skomplikowanej natury, dają się zastosować do analizy współczesnych mechanizmów „wytwarzania” przestrzeni. Uparte powtarzanie pewnych wzorów w różnych kulturach zdaje się przekonywać do istnienia odwiecznych rozwiązań archetypicznych. Czy znajomość archetypów wyposaża nas w wiedzę użyteczną w analizie współczesności? Czy też my, współcześni uczestnicy zachodniej kultury, jesteśmy już z tych „nieracjonalnych” interpretacji świata wyemancypowani? Czy w studiach miejskich wciąż istnieje zapotrzebowanie na tak „archaiczne” pojęcia, a może jedynie o tyle, o ile można je jeszcze instrumentalnie wykorzystywać? Zamiarem redaktorów publikacji była między innymi próba wykorzystania „starych” pojęć do badania „nowych” zjawisk; próbujemy więc rozpatrywać sakralność przestrzeni, np. także w odniesieniu do takich pojęć, jak „kapitał” czy „władza nad miastem” (Harvey 2001). Autorzy publikujący w niniejszym tomie interpretują *sacrum* różnorako: raz widzą je w sposób jednoznaczny, w wyrażnie (instytucjonalnie) wyznaczonych granicach, kiedy indziej raczej pytają, niż wiedzą, czy zjawiska przez nich opisywane mają sakralny charakter, ile jest tej sakralności, gdzie wyznaczać jej granice i czy binarne definicje świata (święte–świeckie) mają sens w epoce przenikania i rozmywania się granic. Ponieważ w poszczególnych artykułach obecne są różne punkty widzenia, w efekcie w całej książce obserwujemy spór, w którym sam widz (czytelnik) może także wziąć udział i zająć własne stanowisko.

„Wyplątywanie” świętości przestrzeni z rozmaitych kontekstów, w jakie jest włączona lub bywa włączana: historycznego, architektonicznego, politycznego, ekonomicznego, geograficznego itd., to kolejne pole zagadnień, z którymi autorzy zmagali się w tym tomie. Z pomocą przychodzą tu doświadczenia współczesnej humanistyki, której zasadą jest interdyscyplinarność, łączenie perspektyw. Problem nie ograniczał się tylko do odpowiedzi na pytanie: „kto powinien badać *sacrum* w przestrzeni?” – było nim raczej pytanie o to, czy *sacrum* miejsc poddaje się w ogóle naukowej analizie. Czy pojęcia takie, jak „przestrzeń święta” czy „*sacrum*” dają się w sensowny sposób operacjonalizować i czy daje się obiektywnie rozstrzygać o świętości przestrzeni? Jedną z możliwych odpowiedzi dotyczy „obserwowalnych działań” – przestrzeń święta może być wtedy rozumiana jako miejsce zinstytucjonalizowanych praktyk religijnych, obłożone szczególnymi nakazami i zakazami zachowań. Ale i tutaj napotykamy wątpliwości – część z nakazów zachowań odnosi się również do przestrzeni świeckiej, podobne zachowania obowiązują widzów podczas koncertu w filharmonii i uczestników nabożeństwa. Co więcej, część praktyk religijnych (takich jak np. indywidualna modlitwa wieczorna) ma charakter prywatny, „niewidzialny”, niezwiązany z konkretną przestrzenią. „Pocieszające” jest to, że trudność z jednoznacznym, monoparadygma-

tycznym dookreśleniem tych ważnych dla nas pojęć ma głębsze, antropologiczne podstawy:

[...] sprzeczności tkwią u samych podstaw systemów myślenia symbolicznego, i pewnie jeszcze głębiej – w kondycji człowieka jako istoty śmiertelnej i materialnej, ale mającej duchowość, która pomaga wyjść ponad te ograniczenia. [...] Skądinąd te same sprzeczności będą ciążyć także nad akademickimi, naukowymi próbami jednoznacznego ujęcia terminów i pojęć – zwłaszcza takich (a *sacrum* jest tu dobrym przykładem), za którymi nie kryje się oczywista rzeczywistość przedmiotowa. Jest chyba tak, że tam, gdzie myśl humanistyczna nie radzi sobie z pogodzeniem definicyjnych sprzeczności albo z niejednoznacznymi terminami, mamy do czynienia z najgłębszymi zagadkami ludzkiego statusu i z siatką znaczeń symbolicznych, w którą człowiek jest ostatecznie zaplątany (Wasilewski 2010: 16).

Współczesne miasta świata zachodniego od dawna już nie są zasiedlane przez wspólnoty zorganizowane wokół jednego systemu wartości. Niehomogeniczność kulturowa i wielopoziomowość miejskiego życia sugeruje obecność wielu bardziej lub mniej aktywnych, lub tylko potencjalnych aktorów społecznego wytwarzania przestrzeni i czyni nasze poszukiwania tym ciekawszymi. Miasta mieszczą w sobie wielość przejawów niejednorodnego *sacrum*. Ich natężenie także jest różne: od bardzo silnego, a więc – w tej różnorodności – antagonizującego, po ledwie wykrywalne, wymagające do ich odnalezienia specjalnej aparatury (pojęciowej, interpretacyjnej). Może być tak, że różni odbiorcy, wyposażeni w różne rodzaje wrażliwości, będą odnajdywać w mieście tylko te formy znaczeń, które będą odpowiadać ich kulturowemu wyposażeniu, równocześnie nieświadomi innych znaczeń, ślepi na odczytywanie innych ich nośników. Jak rysować te swoiste mapy ukazujące rozkład natężenia i charakteru sakralności w mieście, zjawisk dziejących się niekiedy w ukryciu, a kiedy indziej z ostentacją, często przebiegających na różnych poziomach, ale bywa, że wchodzących ze sobą w kolizje?

Czytelnik tej książki ma możliwość przyjrzeć się, wraz z autorami kolejnych rozdziałów, różnym odmianom i wcieleniom *sacrum*. Będzie też obserwował różnice w jego żywotności: tego wpisanego w wielowiekową historię, we (współ)tworzoną i kontrolowaną przez specjalistów-teologów „wielką narrację” i w struktury instytucjonalne, ale też tego efemerycznego, krótkotrwałego, słabo lub zgoła nieumocowanego w historii, strukturze ani żadnym twardym materiale. *Sacrum* dostojne swoją historią może być dziś jedynie cieniem swej siły oddziaływania z przeszłości. Instytucje je zachowują, utrwalają, propagują, lecz same, bez współudziału siły społecznego entuzjazmu, nie są w stanie tchnąć w nie witalności. W poszukiwaniu miejsc i zdarzeń sakralnych w mieście – owej „soczewce” życia społecznego – niewątpliwie zatem natrafiamy na ludzkie emocje.

Wobec wielości wspólnot wartości obecnych lub też pojawiających się w mieście, niebagatelnego znaczenia nabiera kwestia subiektywnego odczuwania „swojego” *sacrum* oraz obiektywnego uznawania *sacrum* innych. W obszarze

intensywnego nagromadzenia kultur „czyjeś *sacrum*” staje się przedmiotem poszanowania nie ze względu na nie, ale ze względu na szacunek, jakim obdarzana jest jednostka. Miejsce, w wyniku związanych z nim doświadczeń, nabiera sakralności i wymaga szczególnego nazwania. Szczególnych określeń wymagają też praktyki, jakie się z nimi wiążą. Podczas gdy uczniowie polskich szkół odbędą **wycieczkę** do Auschwitz (choć na pewno wrócą już nie tacy sami), Agnes Heller napisze, że ze wzruszeniem odbyła **pielgrzymkę** do obozu Auschwitz, w którym zginął jej ojciec (Heller 2006: 7).

Obecność *sacrum* w mieście jeszcze w inny sposób nie jest oczywista. „Bóg mieszka w mieście, podobnie jak w świątyni” – pisze Gerardus van der Leeuw, religioznawca-fenomenolog poszukujący struktur wspólnych różnym kulturom. Stwierdza jednak dalej: „Bóg może też miasto opuścić” (Leeuw 1997: 353). Autor przywołuje przykład Rzymian zaklinających ducha miasta, by je opuścił, przyzwalając im tym samym na dokonanie podboju (Ibidem). Współcześnie w tym kontekście należałoby zwrócić uwagę na liczne przywoływania związku pomiędzy sekularyzacją a środowiskiem miasta, związku funkcjonującego na zasadzie socjologicznej prawidłowości. Tradycyjne teorie sekularyzacji wymieniały urbanizację i sekularyzację jako nierozłączną parę. Hasło „miasto bez Boga” w krajach znajdujących się w orbicie wpływu ZSRR musiało kojarzyć się z miastami – projektami komunistycznej laicyzacji; lecz w tym samym czasie na Zachodzie – z *secular cities*, wytwarzającymi się w niesterowanych procesach społeczno-kulturowych. Miasto może też składać się z miejsc przez Boga zapomnianych, miejsc zamieszkałych przez nędzę i zło – zjawisk, które pod terminem, między innymi, „bieda zdeorganizowanej” przeciwstawiane są przez socjologów „biedzie tradycyjnej” wspólnot lokalnych (Hirsztowicz, Neyman 2000: 145-152).

Być może przestrzeń we współczesnym mieście już w ogóle nie jest święta, w takim samym sensie, w jakim czas przestał być święty w epoce ponowoczesności. Mówienie o świętości przestrzeni może więc nie pasować do sposobu mówienia o dzisiejszym mieście, co więcej, wiele wskazuje na to, że *sacrum* jest w tym mieście „intruzem”. Także i w tym tomie znalazły się dowody na to, że praktyki religijne w przestrzeni publicznej stają się przedmiotem sporów, będących częścią dyskusji o miejscu religii i Kościoła w strukturach państwa i społeczeństwa. Zamykanie świętości w enklawach ma swój głębszy sens – *sacrum* w mieście jest ograniczone, poddane kontroli w bezpiecznych (bo widzialnych) granicach. Już w fazie odchodzenia w przeszłość społeczeństw sterowanych tradycją to, co święte przestało być wszechobecne i wszechogarniające, stało się jedynie własnością fragmentów przestrzeni. Święte miasta (jako całości) znalazły się w odwrocie, wygospodarowywano w nich coraz większe obszary *profanum*, łatwo poddawalne utylitarystycznemu kształtowaniu. W epoce późnej nowoczesności ograniczenie świętości tylko do jakiegoś obszaru ma w sobie coś z zamykania Indian w rezerwacie. Wciąż jednak dla wyznawców specjalny status posiadają niektóre dzielnice, budynki, pojedyncze miejsca, składające się na „sieć świętości” (Jackowski 2003).

Pomimo zeświecczenia współczesnej kultury i struktury, nie da się chyba znaleźć miasta całkowicie pozbawionego *sacrum*. Mircea Eliade twierdzi, że sfera ta jest nieusuwalna ze względu na jej znaczenie dla kondycji ludzkiej (Eliade 1992: 166). Gerardus van der Leeuw łączy świętość z mocą. Jeśli moc najwcześniej, i po pierwsze, poszukiwana była w środowisku (*Umwelt*), wśród natury, nie znaczy to, by sztucznie wytworzone środowiska były świętości pozbawione. Wszelkie swoje siedziby człowiek zakładał w specjalnych miejscach obdarzonych mocą, o czym przekonują liczne legendy opisujące założenie miasta. Miejsca te, podobnie jak miejsca przeznaczone na świątynie, nie były dowolnie wybierane, lecz **odkrywane**, a miasta odpowiednio orientowane i w ten sposób wpisywane w porządek świata (por. Leeuw 1997: 352-354). Dla Żydów, a później i chrześcijan, Jerozolima była środkiem świata, *imago mundi*, miastem, gdzie świętość w sposób bodajże najwyraźniejszy nałożyła się na miasto.

Po wtóre, miasto było święte jako siedziba, w sposób podobny do tego, w jaki święty jest dom – bezpieczne miejsce do życia wydarte nieprzyjaznemu, a co najmniej ambiwalentnemu, otoczeniu. Tak jak ważną granicą *sacrum* były ściany, rogi, drzwi i progi domu (Eliade 1996), tak sakralne było znaczenie *limites*, *pomoerium* miasta (Leeuw 1997: 353). Gdy człowiek opuszczał miasto, zabierał je w swoim sercu, tęsknił, chciał doń powrócić (Ibidem: 354). Czy i dziś tęsknotę za miejscem możemy uznać za swoisty sprawdzian subiektywnie pojętej sakralności miejsc (miast), które były naszą siedzibą?

Są rodzaje *sacrum*, które czują się w mieście pewniej. W sposób podstawowy tkankę sakralną w miastach Europy odnajdujemy w ich kościołach (Pasierb 2004). To *sacrum* zalegalizowane, trwale osadzone i wmontowane w strukturę społeczną miasta. Legitymizuje je długa historia obecności w społeczeństwie, zobiektywizowana oczywistość i uwzorowane sposoby oddziaływania na społeczność. Jeśli myślimy o Kościele – w polskim kontekście, przede wszystkim katolickim – i jego materialnych ośrodkach oraz materialnych obiektach symbolicznych, nie możemy poprzestać na stwierdzeniu, że to *sacrum*, ujęte w formuły religii instytucjonalnej, po prostu trwa, że reprodukuje się, mając swoich kapłanów i rzeczników. Inaczej, patrząc z socjologicznej perspektywy, widzimy ten rodzaj *sacrum* z jednej strony jako nadal uprzywilejowany, z drugiej jednak – zagrożony zmarginalizowaniem. Dodajmy jeszcze, że są miasta, w których *sacrum* czuje się bardziej u siebie, podczas gdy w innych jest bardziej wyobcowane. Zależy to od historii danego miasta, regionu, narodu, społeczeństwa i historii religii wpisanej w życie tych zbiorowości oraz powiązanego z nimi stopnia ich zsekularyzowania.

Kiedy podejmowaliśmy decyzję o powstaniu książki na temat obecności *sacrum* w przestrzeni miasta, która jest przecież intensywnie użytkowaną przestrzenią publiczną, nie zdawaliśmy sobie sprawy z tego, że wkrótce (to jest po 10 kwietnia 2010 r.) temat ten, choć w bardzo szczególnym kontekście, nabierze zupełnie nowej aktualności. Zanim kwestia ta stała się żywym i polaryzującym tematem opinii publicznej, naświetlonym w perspektywie konkretnych wydarzeń, zdawało nam się, że podejmujemy nie kwestię, jaka rozpalać może głowy i słowa,

ale jaka wymaga dość wysublimowanej refleksji. Wyczuwaliśmy słabnące wpływy religijnego *sacrum* w nowoczesnym, zdepersonalizowanym, pragmatycznie zorientowanym współczesnym mieście. Potrzeba podjęcia jakiegoś zagadnienia pojawia się i wówczas, gdy wiele wskazuje na nasilanie się danego zjawiska, jak i, odwrotnie, wówczas, gdy staje się ono mniej oczywiste, niejednoznaczne, przybiera inne niż dotąd formy. „Sowa Minerwy wylatuje nocą” – pisał (w nieco innych słowach) za Georgem W. F. Heglem Zygmunt Bauman (1993: 7), chcąc symbolicznie i literacko wyrazić tę prawidłowość, zgodnie z którą, gdy coś przestaje być oczywiste, przestaje też być „przezroczyste”, zaczyna uwierać i domagać się opisu oraz wyjaśnienia. Spodziewaliśmy się głosów mówiących o znikaniu sfery *sacrum* z obszaru, w którym toczy się miejskie życie, a także głosów przemawiających za tym, że *sacrum* nie znika z miasta, ale należy go dobrze poszukać.

Tymczasem w 2010 r. byliśmy świadkami gorących sporów o obecność znaków pochodzących z porządku *sacrum* w przestrzeni publicznej. W czasie niezbyt odległym od momentu, gdy powstawał ten wstęp, niemal każdy w Polsce dysponował własnym zdaniem na temat tego, czy przestrzeń publiczna powinna być wolna od oznak religijnych ze względu na uczucia osób niereligijnych, czy też właśnie powinna być nimi nasycona ze względu na wolę i tożsamość zgoła innej części społeczeństwa, dążącej do zachowania oznak przynależności do wspólnoty. Tak jak nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć sporu o definicję normatywną przestrzeni publicznej: czy ma być zupełnie wyjałowiona z symboliki jednoczącej wokół pewnych wspólnotowo wyznawanych uniwersów znaczeń, pozostawać przestrzenią „wolną od”, czy też ma być osławiana tym, co ludzi (choć przecież nie wszystkich) łączy, a co ma sens kulturowy, wytwarzany i podtrzymywany w przestrzeni intersubiektywności, tak pomiędzy ludźmi związanymi z różnymi uniwersami znaczeń nie będzie pełnej zgody co do przebiegu granicy *sacrum*–*profanum* oraz stopnia i istoty kontaminacji sfery *sacrum* ze sferą władzy i polityki.

Pierwszą część tomu otwiera zbiór prac pod wspólnym tytułem-pytniem: **Od *sacrum* zobiektywizowanego do rozproszonego?** Przyglądamy się tu drodze od przeszłości ku tym elementom teraźniejszości, które uznajemy za zapowiedź przyszłości. Uparte powtarzanie się pewnych wzorów w różnych kulturach zdaje się przekonywać do istnienia odwiecznych rozwiązań archetypicznych. Z drugiej jednak strony, procesy cechujące się zmianą w semantycznym asortymencie oznaczają zmianę w sposobie „bycia w świecie” (Martin Heidegger). Czy zatem poszukiwanie w przeszłości pewnych archetypów wyposaża nas w wiedzę użyteczną w analizie współczesności? Przywołać można dumającego nad podobnym dylematem (tyle że odniesionym do instytucji tabu) Jerzego Wasilewskiego: ubolewaniu „nad tym, że zamiast z tradycją, z archaicznym uduchowieniem, współczesna antropologia ma do czynienia z miałością kultury masowej” trzeba „przeciwstawić postulat badania naszych własnych odpowiedników dawnych kosmologii, mitologii, rytuałów i tabu – pamiętając jednak, że dziś funkcjonują

one inaczej [...] nie z tą samą głębią i tym samym wymiarem symbolicznym, a cała ta sfera traci zasadniczą integralność” (2010: 20).

Rozpoczynający tę część rozważań **Karol Piasecki** poddał analizie związki mitów świętego miasta i labiryntu. Zdaniem autora, śledzenie struktur mitycznych, powtarzających się w różnych kulturach pojęć i związanych z nimi procesów, stanowi dla nas istotne źródło wiedzy o związkach miasta i sfery świętości.

Świątynia znajduje interpretacje antropologiczne, fenomenologiczne, wreszcie teologiczne. Eksplanacja teologiczna ograniczy się do perspektywy jednej religii i jej, jednak ewoluującego, pojmowania świątyni. W tej perspektywie otrzymamy też swego rodzaju inwentaryzację znaczeń sakralnych poszczególnych aspektów symbolicznych, zawsze znaczących elementów jej wyposażenia czy rozwiązań konstrukcyjnych przyjętych na podstawie teologicznych przesłanek. Znajdziemy się na innym poziomie analizy, przyglądając się poszczególnym świątyniom z ich historycznie nadawanymi formami, w ich szerokich kulturowych i społecznych kontekstach, wyznaczonych przez charakterystyczne dla epoki prądy filozoficzne i artystyczne, w perspektywach dominujących klimatów świadomości społecznej, zintensyfikowanego lub osłabionego wyczulenia na sferę *sacrum*. **Grzegorz Wejman** bada chrześcijańską katedrę jako obiekt, który jest jednocześnie katedrą, w jakiej każda z form przestrzennych posiada istotne symboliczne znaczenia. Mówiąc językiem hermeneutyki, jest tekstem złożonym ze splecionych ze sobą wątków narracyjnych. Dla ich pełnego przyswojenia konieczne jest, by ten „tekst” był czytany w sposób umiejętny; muszą być też chętni do tej lektury. W swojej historyczno-teologicznej wyprawie autor nie ucieka od odpowiedzi na pytania o miejsce katedry w świecie współczesnym, wskazując na zmiany sposobów obecności symboli i racjonalizacji reprezentacji „najważniejszego kościoła w diecezji”.

Socjolog może brać pod uwagę różne sposoby rozumienia *sacrum*: widzieć je jako bardzo wyraziste i skondensowane lub – przeciwnie – rozmyte i słabo dostrzegalne niczym ciało astralne. Artykuł **Janusza Mariańskiego** poświęcony jest przeobrażeniom, jakim podlega *sacrum* w mieście wraz z przemianami duchowości i religijności. Jeśli – jak twierdzi autor – współczesne społeczeństwa nie podlegają jednoznacznej sekularyzacji, a w każdym razie tej polegającej na porzucaniu *sacrum* na rzecz racjonalności, to nowa duchowość i nowa rozproszona religijność, wypełniające pozaempirycznym doświadczeniem jednostek przestrzeń miejską, domagają się uwagi badacza. Miasto zamiast ulegać desakralizacji staje się miejscem wszechobecności tego, co może zostać rozpoznane jako „uduchowione”.

„Świątynia stale na nowo uświęca świat” – w tym stwierdzeniu Eliade (1996: 48) zawarł przekonanie o niezmienności i wręcz niezbędności wpływu świątyni na obszar, który ją otacza. Europejskie, pozostające pod wpływami chrześcijaństwa, miasta i wsie znaczone były wielkimi, średnimi czy małymi kościołami. Na kolejną część książki, zatytułowaną **Katedry, kościoły, kaplice – co dzieje się z „symbolami Europy”?** złożyły się prace empiryczne poświęcone miastom

polskim i europejskim. Autorzy nie ograniczyli się do badania miejskiego *sacrum* w kontekstach lokalnych, ale poszukiwali także zależności o charakterze uniwersalnym. Rozważania w tej części rozpoczyna artykuł odnoszący się do katedry jako specyficznego stereotypu przestrzennego. Jego autorzy, **Maciej Kowalewski** i **Debora Kowalewska**, próbowali zbadać, ile – dla mieszkańców miasta, przyjezdnych i turystów – jest jeszcze świętości w katedrze, która jest jednocześnie zabytkiem, atrakcją turystyczną i punktem orientacyjnym.

Na fakt wykraczania poza sferę religijności znaczeń nadawanych kościołom we współczesnym świecie zwraca uwagę **Krzysztof Bierwiazzonek**. Według autora, świątynie coraz częściej stają się punktami charakterystycznymi, landmarkami (Lynch 1960) miasta istniejącego w świadomości mieszkańców. **Marcin Lisak** kontynuuje ten temat, portretując praktyki „katolików z centrów handlowych” Dublina. Opiswane przez niego miejsca święte pozostają słabo zauważalne w świecie hiperkonsumpcji współczesnych *shopping malls*. Autor ten również włącza się w dyskusję na temat sekularyzacji, koncentrując się jednak w tym przypadku nie na „nowej”, lecz na „tradycyjnej” duchowości. Jego zdaniem, „częściowa (śladowa) sakralizacja przestrzeni usługowo-komercyjnej [...] nie daje empirycznego poparcia rzecznikom tezy desekularyzacyjnej w ich sporze ze zwolennikami tezy sekularyzacyjnej”.

Trzecią część monografii: **Polska wierna papieżowi i religii – zapisane w miejscach**, otwiera artykuł **Grzegorza Brzozowskiego**. Jest to jak najbardziej aktualny portret praktyk żałoby i upamiętniania w przestrzeni publicznej. Autor, odwołując się do teorii religii jako pamięci autorstwa Danièle Hervieu-Léger, przedstawia studium znaczenia emocji w zbiorowym wyrażaniu doświadczeń religijnych po śmierci Jana Pawła II. Wątek papieski jest także obecny w pracy **Anny Koc**, która zbadała znaczenia wytwarzane poprzez ikonografię przedstawień papieża. Autorka ukazuje funkcje, jakie pełnią te przedstawienia. **Magdalena Smak-Wójcicka**, której praca zamyka tę część rozważań, analizowała widzialne przejawy kultu w kontekście obecności religijności w miejskiej przestrzeni. Autorka rozpatruje obecność tradycyjnych (podwórkowe i przydomowe kapliczki, chrześcijańskie oznakowanie drzwi wejściowych) i nowoczesnych („rybki” – naklejki na samochodach), trwałych i ulotnych przejawów zaznaczania i manifestowania zbiorowych i indywidualnych związków z *sacrum*.

Kolejna część książki pt. **Czy można zarządzać miejskim *sacrum*?** odnosi się do zagadnień i problemów związanych z poddawaniem *sacrum* kontroli władz lokalnych. Inaczej jest, gdy jest to „zarządzanie przez okiełznanie” *sacrum* zwielokrotnionego i niezwykle intensywnego, inaczej, gdy jest to „zarządzanie przez wskrzeszanie” *sacrum* żywo pulsującego raczej w przeszłości niż obecnie. Wiele współczesnych metropolii w obliczu silnego naporu migracyjnego staje przed wyzwaniem sprawnego, wymagającego swoistej żonglerki, zarządzania religią i religijnością, ustalania w miarę bezkolizyjnego odnoszenia się poszczególnych grup do „swego *sacrum*” oraz tolerowania „*sacrum* innych”. **Andrzej Draguła** w swoim artykule ukazuje, jakich uregulowań prawnych

wymaga obecność *sacrum* w przestrzeni miasta wieloetnicznego i wieloreligijnego. Zdaniem autora, pomiędzy świeckością państwa a konstytucyjnym prawem do wyznawania dowolnej religii możliwy jest instytucjonalny kompromis. **Ermina Bryk-Świerżko** pokazuje z kolei, na przykładzie Wrocławia, w jaki sposób lokalna polityka miejska może poprzez odpowiednie zarządzanie uczynić z *sacrum* symbol wielonarodowości i otwartości, a poszczególne systemy religijnych znaczeń i ich miejskie reprezentacje (kościół katolicki, protestancki, cerkiew i synagogę) „wykorzystać” dla (od)tworzenia wielokulturowego, wyrazistego i rozpoznawalnego oblicza miasta.

Cmentarze – „drugie po kościele” to piąta odsłona niniejszej publikacji. W tekstach w niej zebranych autorki próbują odpowiadać na pytania o dające się obserwować w przestrzeni cmentarzy zmiany stosunku do śmierci i zmarłych. Rosnące wśród badaczy, jak nam się wydaje, zainteresowanie miejscami naznaczonymi przeszłością oraz sakralnością śmierci, wskazuje na intensyfikującą się na poziomie analizy naukowej potrzebę odczytywania miasta jako miejsca rozpiętego pomiędzy przeszłością zamieszkiwaną przez jej współczesnych a antycypowaną dziś przyszłością. Nie jest pewne, czy potrzeba takiego ujmowania życia miasta obecna jest wśród jego mieszkańców i użytkowników. **Barbara Lewicka** stwierdza, że cmentarze są enklawami świętości w „zlaicyzowanej przestrzeni miejskiej”. Jej artykuł to studium funkcji i społecznego odbioru cmentarzy analizowanych w kontekście pytania o to, czy i w jaki sposób pozostają „rezerwatami świętości”. Autorka kolejnej pracy, **Aleksandra Pilarczyk**, badała proces w jakimś sensie odwrotny: zanikania świętości cmentarzy, nazywany przez nią „wietrzeniem *sacrum*”. Zamieranie cmentarzy, ich przechodzenie od sfery *sacrum* do sfery *profanum* autorka ilustruje przykładami m.in. ze Szczecina i Hamburga. W podsumowującym rozważania tej części książki artykule teoretycznym **Anny Małgorzaty Królikowskiej** znajdujemy próbę odpowiedzi na pytania, co takiego, interesującego socjologów, „dzieje się” na cmentarzu oraz jakie przemiany czekają to specyficzne miejsce, wraz z przemianami kultury, ludzkiej świadomości i sposobów życia.

Ostatnia część książki zatytułowana jest: **Jeśli nie „klasyczne” *sacrum*, to jakie?** Socjologia podejmowała już próby poradzenia sobie z aspirowaniem innych niż religijne sfer znaczących do miana sakralnych (dość przywołać quasi-religie i inkluzywną pojemność funkcjonalnych definicji religii). Teksty tu prezentowane (poza tekstem Gabrieli Żuchowskiej) podważają adekwatność pojęcia *sacrum* zdefiniowanego w sposób tradycyjny, a ich przekaz rozciąga granice tego, co sakralne na miejsca i czas związane z transcendowaniem zwyczajności i powszedniości. Poszukiwania takiego niezadekretowanego i niezalegalizowanego *sacrum* w miejscach, rzeczach i zjawiskach wywołujących wokół siebie aurę mistyczną i tajemniczą, mogą być szczególną przygodą poznawczą. Czy trzeba na to nowych pojęć i terminów, czy raczej wystarczy sprawdzona w zastosowaniu do różnych kultur i ich zjawisk aparatura antropologiczna? Czy uczestnicy opisanych zdarzeń doświadczają ontycznego *sacrum*? Do odpowiedzi na te pyta-

nia prawdopodobnie trzeba by było zatrudnić niemal całą humanistykę, choć nie obejdzie się także bez zwykłej indywidualnej wrażliwości.

I tak, **Paweł Możdżyński**, badając twórczość artystów takich jak Paweł Althamer czy Kim Sooja, pokazuje, w jaki sposób sztuka (a zwłaszcza nurt *site-specific art*) tworzy we współczesnym mieście miejsca „innej świętości”. Według autora, właściwe sztuce poszukiwanie inności i wykraczanie poza codzienność tworzy w przestrzeni widziane tylko przez wybranych ostoje świętości. Artyści jawią się zatem w roli mistyków: doznają kontaktu z *sacrum* w sposób niedostępny dla nierozumiejących ich sztuki zwykłych użytkowników przestrzeni. Wprawdzie ich sztuka, wychodząc „w miasto”, staje się w swej zewnętrznej formie powszechnie dostępna, to w swej potencjalnie sakralnej istocie jest ekskluzywna. Nieodwołująca się do idei znajdujących zbiorowy oddźwięk (piękna, prawdy, krzywdy, sprawiedliwości, pamięci itp.), a skoncentrowana na zaburzaniu zwyczajności (w czym przypomina wywrotowe akcje etnometodologii), pozwalająca odnaleźć w owej antystrukturze doświadczenie graniczne, „produkuje” bardziej subiektywne przeżycie niż obiektywne, trwałe dzieło, bardziej coś „robi”, niż „jest”.

Ewa Trębińska-Szumigraj bada, w jaki sposób przestrzeń miasta i znaczenia nadawane poszczególnym jej częściom zmieniają się pod wpływem gry symulacyjnej – projektu społecznego realizowanego w Zielonej Górze. Autorka szuka sakralności w miejscach uznanych za centralne, uprzywilejowane, oswojone i uporządkowane, a profaniczności w zaniedbanych, „ciemnych zaułkach”, co odpowiada rozumieniu *sacrum* jako ładu i „naszej” przestrzeni, w opozycji do chaosu i bezładu przestrzeni nieznannej, niezapewniającej poczucia bezpieczeństwa (Maciuszko 2003: 289).

Czy zdomowione na gruncie antropologii i religioznawstwa dwoiste, ambiwalentne rozumienie *sacrum* jako niezdefiniowanego moralnie, etycznie ani estetycznie, pozwoli nam włączyć w obręb sakralności współczesne zjawiska z obszaru „sposobów spędzania czasu wolnego”? **Bogna Kietlińska** przygląda się zachowaniom młodych ludzi w klubach tanecznych, badając, na ile spełniają kryteria sposobów odnoszenia się do *sacrum*. Zdaniem autorki, *sacrum* staje się wieloznaczne nie tylko w warstwie definicyjnej. Pyta ona *explicite*, a także poprzez zaprezentowany materiał badawczy, jak dalece możemy rozciągać pojęcie sakralności, czy wiąże się ono jeszcze ze świętością, czy staje się bliższe temu, co obrazoburcze, przekłete. To jeszcze jeden artykuł, który chce nas przekonać, że nie tylko miejsca i przestrzenie, którym zbiorowość w sposób podniosły i pełen rewerencji przypisuje znaczenia sakralne, mogą spełniać te warunki.

Z kolei **Gabriela Żuchowska** podejmuje temat analogii konsumpcji i religii, galerii handlowej i świątyni, zakupów i aktu religijnego o mocy (niemal) zbawczej. Pomimo że teza ta ma już pokąźną literaturę, autorka podchodzi do niej z dystansem, zgodnie z powiedzeniem (notabene pochodzącym także ze świata konsumpcji), że „prawie” czyni wielką różnicę”, i ostatecznie ją odrzuca, uznając, że nawet zapierające dech w piersiach „katedry” handlowe tylko udają swoje

eschatologiczne kompetencje. Całość pracy zamyka krótki tekst **Leona Dyczewskiego** poświęcony kulturowej i społecznej istotności znaczeń, jakie przechowują w sobie budowle sakralne i symboliczne przestrzenie.

W książce tej nie tylko nie wyczerpaliśmy tematu, ale wątki ją konstruujące uświadamiają wręcz, jak wiele innych, ważnych nie zostało podjętych, jak wiele zjawisk nie zostało opisanych. W sposób oczywisty dotyczy to zjawisk naznaczonych wyjątkowością kontekstów, związanych ze szczególnymi miejscami i szczególnym czasem. Zapewne jednak ten niedosyt odnosi się także do sfery refleksji o charakterze ogólniejszym, co w wariancie optymistycznym należy odczytać jako stale nam towarzyszące wyzwanie poznawcze.

Pragniemy przy tej okazji wyrazić podziękowanie wszystkim wspierającym nasze przedsięwzięcie, a w szczególności Profesorowi Leszkowi Gołdyce oraz Profesor Irenie Machaj. Pamiętamy także o nieżyjącym Stanisławie Latour, profesorze architektury, znawcy i autorze dzieła odrestaurowania katedry św. Jakuba w Szczecinie.