Genius Loci

Muzeum Pałac w Wilanowie

Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym

FENOMEN GENIUS LOCI

TOŻSAMOŚĆ MIEJSCA W KONTEKŚCIE HISTORYCZNYM I WSPÓŁCZESNYM

Materiały konferencji zorganizowanej przez
Muzeum Pałac w Wilanowie
Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
grudzień 2007

wprowadzenie
Paweł Jaskanis

pod redakcją
Bartłomieja Gutowskiego

Warszawa 2009

REDAKCJA NAUKOWA
Bartłomiej Gutowski

WSPÓŁPRACA
Anna Ekielska-Mardal, Magdalena Gutowska

Redaktor
Ewa Bazyl

Projekt okładki i skład
Piotr Janowczyk

Na okładce:
brama wjazdowa do Pałacu w Wilanowie, fot. Magdalena Kulpa

ISBN
978-83-60959-84-8

Druk i oprawa
Agencja Reklamowo-Wydawnicza Arkadiusz Grzegorczyk
ul. gen. Kutrzeby 15, 05-082 Stare Babice

SPIS TREŚCI

Paweł Jaskanis

MUZEUM W PRZESTRZENI SPOŁECZNEJ

Fenomen *genius loci*. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym

Genius loci Wilanowa wciąż charakteryzuje harmonijne połączenie kultury i natury, zaprogramowane przez króla Jana III, który po roku 1677 stworzył wilanowskie dobra ziemskie z prywatną siedzibą i wyznaczył ich program przestrzenno–funkcjonalny. Ten kod kulturowy, ukształtowany zasadniczo w XVII w. i wzbogacany później o nowe wątki ideowe, antycypował współczesne zasady zrównoważonego rozwoju cywilizacyjnego. Od ponad czterech lat Muzeum Pałac w Wilanowie realizuje programy, których osią jest integracja i wykorzystanie wiedzy o *genius loci* dawnej rezydencji oraz takie zarządzanie wiedzą o tym fenomenie, które pomaga zrozumieć znaczenia tradycji miejsca i tradycji Muzeum.

Muzeum wilanowskie stanowi świadectwo realizacji oświeceniowego programu edukacji powszechnej w zakresie historii Polski i światowej historii sztuki. Stanisław Kostka Potocki (1755-1821) umieścił swoje zbiory sztuki w pałacu i udostępnił je publiczności, przywracając znaczenie tradycji siedziby króla Jana III, tak ważnej dla wychowania obywatelskiego i patriotycznego w warunkach zaniku państwa polskiego. Muzeum powstało jako przedsięwzięcie prywatne *pro publico bono* po rozbiorach Polski, w 1805 r., kiedy nie było już warunków do utworzenia i działalności publicznego muzeum narodowego.

Przygotowując się do rewitalizacji terenów administrowanych przez muzeum, zajmujemy się także naszym historycznym otoczeniem. Dla rozwiązywania wspólnych problemów muzeum i miasta szukamy inspiracji i argumentów w historii, w strukturze powiązań przestrzennych, widokowych i funkcjonalnych dawnego majątku ziemskiego w Wilanowie. Założeniem strategii rozwoju w oparciu o *genius loci* jest szybkie – na ile jest to możliwe – przekształcanie wyników badań naukowych i odkryć w programy adresowane do publiczności muzealnej, dostosowane do różnych poziomów oczekiwań oraz uwzględniające możliwości percepcji problemów i języka. Oczywistym partnerem takiej strategii są specjaliści wielu dziedzin nauki. Prowadzone przez nich badania podstawowe w otwartej na turystów praktyce muzealnej stają się społecznie uzasadnionymi badaniami stosowanymi.

Na opis *genius loci* Wilanowa składają się również odkrycia dokonane podczas badań konserwatorskich, architektonicznych i archeologicznych. Interpretacja wyników tych badań jest złożona i dynamiczna, jesteśmy więc wciąż na początku wieloletniego programu renowacji pałacu, jego otoczenia kulturowego i przyrodniczego. Konferencja pt. „Fenomen *genius loci*. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym" jest ważnym etapem dyskusji i krokiem na drodze realizacji naszej strategii.

Widok na pałac od strony ogrodu (fot. Agnieszka Świtek)

Bartłomiej Gutowski

WPROWADZENIE

Smutny byłby świat, gdyby nie „miejsca" wyróżnione, różnorodne i odmienne. Starożytni uznali, że ich istnienie zawdzięczamy *genius loci*, opiekuńczej sile kształtującej ich wyjątkowość, często określanej jako „duch" lub właśnie opiekun. Czy jednakże istnienie owych miejsc jest jedynie grą naszej wyobraźni, językową figurą, czy też możemy, do pewnego stopnia, zobiektywizować ich istnienie? Jedno z pytań, które postawiliśmy sobie przygotowując w Wilanowie konferencję, dotyczyło właśnie tego, na ile określenie *genius loci* jest aktualne. Na ile jest adekwatne wobec miejsc takich, jak Pałac w Wilanowie i jego otoczenie? Za pytaniem tym *de facto* kryje się problem wyjątkowości przestrzeni postrzeganej jako wyróżniona. Problem identyfikacji miejsca, jego tożsamości, jego przeszłości - ale również i przyszłości.

Dzięki *genius loci* znajdujemy się w przestrzeni wyróżnionej, niezwykłej. Kiedy jednak i w jaki sposób jej doświadczamy? Po częstokroć można spotkać się z przekonaniem, że decyduje o tym właśnie tajemnicza aura miejsca. To ona zatem kieruje nas na świat wartości. Sprawia, że przestrzeń, wobec której na co dzień jesteśmy obojętni, zostaje przez nas dostrzeżona. Stajemy wobec niej w relacji dialogicznej, chociaż odpowiada nam milczenie. Właśnie owo milczenie każe zastanowić się, czy rzeczywiście w samym miejscu może być zawarta „tajemnicza niezwykłość". *Genius loci* wyraża się w relacji do miejsca. Jego istnienie nie jest jednak bezpośrednio wpisane w miejsce, ale raczej w nasze jego postrzeganie. Konstytuuje się wobec różnorakiego jego kontekstu – estetycznego, historycznego, kulturowego, religijnego… Może zaistnieć tylko wówczas, gdy będziemy potrafili dostrzec owe wartości i świadomie lub nieświadomie się na nie otworzyć. To dzięki naszej aktywności dochodzi do jego ujawnienia się, chociaż „duch miejsca" potencjalnie tkwi już w samej przestrzeni. Konieczny jest jednak wysiłek – intelektualny, poznawczy czy zmysłowy aby doszło do jego odkrycia. W istocie samo doświadczenie miejsca wymaga naszej aktywności. Ma on charakter dynamiczny, rodzi się wobec naszego dostrzeżenia zakorzenienia w świecie.

Jednakże *genius loci* nie jest wyłącznie myślą czy tworem naszej zmysłowości. Każdy co prawda indywidualnie kształtuje tożsamość miejsca, jednakże odwołując się do tych samych źródeł. Powstaje ona dzięki relacji jaką nawiązujemy z miejscem, co dokonuje się dzięki dostrzeżeniu przez nas jego znaczenia. Jest to zatem indywidualne doświadczenie przestrzeni, możliwe jednak dzięki powiązaniu jej ze światem wartości. Tak rozumiany *genius loci* nie tylko wiąże nas z miejscem, przez nadanie mu wyróżnionego charakteru, ale również odsyła dalej. Prowadzi do percepcji przekraczającej doświadczenie samego miejsca, na rzecz gry jego kontekstów i znaczeń. Wykracza poza absolutyzację miejsca, na rzecz zmienności jego doświadczania. Odwołuje się do wielości i chwilowości naszego postrzegania. Jednakże ową przygodność opiera na tym, co zabsolutyzowane. Nie czyni z nas biernego widza miejsca, lecz współtwórcę spektaklu. Pozwala nawiązać autentyczną relację z miejscem, staje się istotnym elementem kształtującym naszą indywidualną tożsamość. Otwiera na emocjonalną więź z miejscem. Dzięki *genius loci* zdaje się dochodzić do połączenia miejsca znaczącego w skali społecznej – narodowej, ogólnoludzkiej itd., z „miejscem magicznym" mającym jednostkową ważność, kształtującym naszą tożsamość.

Określeniem *genius loci*, właśnie przez pewną jego nieokreśloność, szafuje się dość swobodnie. Są jednak miejsca, wobec których użycie tego terminu chyba nie budzi niczy-

ich zastrzeżeń. Niewątpliwie takim jest królewska rezydencja w ongiś podwarszawskim Wilanowie. Miejsce niezwykłe, którego „aura" trudna jest do zracjonalizowanego opisu. Właśnie w tym kontekście podjęcie rozważań nad „duchowością miejsca", wydaje się szczególnie ważne. Pytając o *genius loci* postawiliśmy pytanie o to, jak miejsce w przestrzeni wpływa na nasze życie i je kształtuje zarówno w indywidualnym, jak i społecznym wymiarze. Wobec procesów globalizacyjnych z jednej strony potrafi uchronić wyjątkowość i aurę przestrzeni wyróżnionej, a z drugiej przecież samo nie jest pozbawione globalnego kontekstu. Staje się chwytem marketingowym, a jednak potrafi otworzyć nas na ważne problemy współczesnego świadomego bycia w świecie. Mam nadzieję, że opublikowane w tomie pokonferencyjnym rozważania nad *genius loci* pozwolą lepiej dostrzec i uchwycić złożoność tego pojęcia, a jednocześnie obronić jego adekwatność wobec zmieniającego się świata, chociaż i wobec zasadności jego stosowania musimy być krytyczni.

Bohdan Jałowiecki

MAGIA MIEJSC

Pojęcie *genius loci* jest ostatnio modne i staje się jednym z pól poszukiwania tożsamości, identyfikacji z miejscem. Wydaje się ona łatwiejsza jeżeli mamy do czynienia z miejscem szczególnym, wyróżniający się wśród innych, budzącym zainteresowanie itd. Stąd poszukiwanie „ducha miejsca" rozumianego jednak zupełnie inaczej niż go rozumieli Rzymianie dla których był on opiekuńczym bóstwem ich domostwa. Obecnie *genius loci* to zwykle po prostu unikatowość, z której mieszkańcy mogą być dumni i którą można sprzedawać jako produkt turystyczny. Zamiennie mówimy niekiedy o „miejscu magicznym". W trzecim znaczeniu omawiane pojęcie może oznaczać umiejętność lokalizacji miasta, które spełnia zarówno kryteria użytkowe, egzystencjalne jak i estetyczne. W tym przypadku Rzymianie mieli niewątpliwie talent co widać na przykładzie rzymskich miast – obozów wojskowych jak np. Dżemila, czy Tipasa. Te dwa miejsca ulubione przez Alberta Camus uzyskały dodatkowa nobilitację w jego twórczości. „Wiosną, Tipasę zamieszkują bogowie pisze Autor - a bogowie mówią słońcem, zapachem absyntu, morze srebrny krążownik, niebo naturalnie niebieskie, ruiny pokryte kwiatami i wielkie plamy światła na stosie kamieni"[1].

W trakcie seminarium polsko-francuskiego na temat *genius loci*, które odbyło się w 2006 r. w Paryżu, pojęcie to traktowane było dość dowolnie, a w najlepszym przypadku jako metafora. Jedynie Stanisław Fiszer, mówiąc o prywatnych cmentarzach protestanckich w Dordogne ukrywanych na podwórkach lub w ogrodach domów, odwoływał się wyraźnie do pierwotnego sensu pojęcia, stwierdzając, że „dusze zmarłych nie opuszczają domostw stając się w ten sposób ich opiekuńczym duchem"[2].

Oczywiście takie literalne traktowanie sensu pojęcia ograniczałoby naszą dyskusję do rozważań historycznych, natomiast jeżeli mamy mówić o *genius loci* jako o zjawisku współczesnym pożyteczne będzie odwołanie do Yi Fu-Tuana, chińskiego geografa wykładającego na amerykańskich uniwersytetach, który rozróżnia miejsce od przestrzeni. Ta ostatnia jest bardziej bezosobowa, raczej publiczna, dostępna dla każdego, kto ma powody, aby do niej się dostać lub w niej przebywać. Zupełnie inaczej jest z miejscem. Należy ono zawsze do kogoś, a dostęp jest limitowany, symbolicznie lub fizycznie. Miejsce – jak powiada Yi Fu Tuan – to uczłowieczona przestrzeń[3], a szczególną rolę w budowaniu tożsamości lokalnej odgrywają niepowtarzalne, malownicze i magiczne miejsca. Stanowią one o kolorycie lokalnym i utrwalają jego unikatowość. I w tym właśnie sensie możemy dzisiaj mówić o *genius loci.*

Na czym polega ta wyjątkowość miejsca? Wśród istotnych cech decydujących o powstaniu miejsca wymienić można położenie i urodę krajobrazu, bogatą historię zapisaną w unikatowych dziełach architektury, legendę o sławnych ludziach, którzy w danym miejscu żyli i tworzyli, specyficzną twórczość tam rozwijaną, czy też ważne, a niekiedy „cudowne" wydarzenia, które ugruntowały się w zbiorowej pamięci.

W ten sposób miejsca stają się istotne dla danej zbiorowości. Większość z nich ma wartość jedynie w skali lokalnej i/lub regionalnej, ale niektóre są ważne dla całego narodu, a jeszcze inne pełnią taką rolę dla wyznawców danej religii, a inne jeszcze wydają się być ważne nawet w skali globalnej o czym świadczy np. lista światowego dziedzictwa kulturowego sporządzana przez UNESCO. Mówiąc o miejscach magicznych możemy

1. A. Camus, *Noces suivi de Lété*, Gallimard, Paris 1959, s. 11, (tłum. B. J.).
2. Z. Mitosek, Komentarz do streszczenia wystąpienia Stanisława Fiszera: *Le carrés protestants en Dordogne, Le nouveaux cahiers Franco-Polonais* (2006) no. 6, s. 96.
3. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce,* PIW, Warszawa 1987.

je podzielić na odziedziczone, wymazywane i odtwarzane i wytwarzane na nowo.

MIEJSCA ODZIEDZICZONE

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. Wśród takich magicznych miejsc znajdują się niewątpliwie Fez, Siena i Wenecja.

Stara, otoczona murami część Fezu założonego w IX wieku przez Arabów dotrwała niemal nienaruszona do naszych czasów. Niezmieniona przez dwanaście stuleci materialna forma miasta określa jego funkcjonowanie. Przestrzeń produkcji i wymiany ustrukturyzowana jest zgodnie z kodem opartym na przeciwieństwie czysty - nieczysty, układając się w koncentryczne strefy, począwszy od wielkiego meczetu będącego miejscem centralnym. Wokół meczetu przebiegają ulice handlowe (suk) oraz składy i karawanseraje, następne strefy koncentryczne zajmowały dzielnice rzemieślnicze: w najbliższy sąsiedztwie meczetu lokowali się wytwórcy perfum i kadzideł, zgodnie bowiem z interpretacją koranu są one związane ze świętością, dalej mieszczą się tkacze jedwabiu, złotnicy itp., aż do ostatniego kręgu grupującego zawody nieczyste: kowali, farbiarzy, wynajmowaczy osłów itp.

Plan Fezu to labirynt, ulice są wąskie i kręte, którymi mogą poruszać się jedynie ludzie i juczne osły. Domy z wejściami od ulicy pozbawione są okien, fasady mają jednostajny, monotonny charakter. Jednostajność tę przerywa od czasu do czasu meczet z niewysokim minaretem. Domy są niskie, skupione jak ziarna granatu, islam zabraniał bowiem budowy domów wysokich, oznaki znienawidzonej próżności[4]. Struktury przestrzenne, a nawet budynki charakteryzują się w miastach islamu zadziwiającą trwałością i nie ulegały, jak w miastach europejskich, ewolucji technicznej i stylistycznej. „Raz zbudowana fasada nie była nigdy zmieniana ani odnawiana, nawet kiedy rozpadałaby się w kawałki - pisze Françoise Choay. - Biedni i bogaci mieli takie same fasady, takie same bramy, tak więc obcy nie miał żadnych możliwości identyfikacji dzielnicy, w której się znajdował, aby to zrobić, trzeba było umieć odcyfrować symbolizujące pozycje kobiet na progach ich domów. Ta wizualna jednolitość wynika z faktu, że w społeczeństwie arabskim nie istnieje żadna struktura autorytetów zbliżona do tej, jaka królowała w społeczeństwach europejskich”[5].

André Adam, badacz i znawca przestrzeni miast marokańskich tak pisze: „Kiedy pewnego jesiennego ranka 1937 r. po raz pierwszy znalazłem się w feskiej medinie, nigdy i nigdzie nie zaznałem podobnego szoku. Żadne miasto świata arabskiego, może z wyjątkiem Aleppo, nie wywarło na mnie większego wrażenia niż to miasto zachodniego krańca islamu; było to wrażenie zanurzenia się w świecie niemal nieruchomego Wschodu, takiego jaki istniał przed wieloma wiekami”[6].

Kiedy w 1972 r. znalazłem się w po raz pierwszy w Fezie, odniosłem podobne wrażenie jak André Adam. Medina trwała, a w poszczególnych jej przestrzeniach zajmowanych przez warsztaty stolarzy i niezawodnie rozpoznawanych węchem farbiarzy tętniło autentyczne życie. Ulice pełne były ludzi z osłami dźwigającymi na grzbiecie skóry, dzbany i inne przedmioty, przed meczetem siedzieli starcy czekający na godzinę modlitwy, w dzielnicy tkaczy małe dzieci, jako żywy element warsztatu tkackiego, trzymały w rękach osnowę tkaniny przeznaczonej na dżelaby. Ale obok mieszkańców mediny na ulicach mrowił się tłum turystów z aparatami fotograficznymi na szyi. Osłaniali oni nosy listkami mięty, które rozdawał przewodnik, gdy zbliżali się do dzielnicy farbiarzy, gdzie od pokoleń te same kadzie farbiarskie tą samą technologią obsługiwali członkowie tych samych rodzin. Spotkanie półnagich turystek i turystów oraz z innego powodu półnagich farbiarzy, które obser-

4. F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme,* Armand Colin, Paris 1967.

5. F. Choay, *Sémiologie et urbanisme,* w: *Le sens de la ville,* Se uil, Paris 1972.

6. A. Adam, *Urbanization et changement culturel au Maghreb,* w *Villes et société au Maghreb,* CNRS, Paris 1974.

wować można było tego upalnego letniego dnia w feskiej medinie, stanowiło swoisty kontrapunkt trwania i zmiany w tym zdawałoby się nienaruszonym od wieków mieście. Trzydzieści lat później, w 2001 r., a więc już w XXI stuleciu, życie w medinie tego niezwykłego miasta trwało nadal niemal zupełnie niezmienione.

„Siena to miasto gotyckie, które w wyniku różnych dziejowych okoliczności – pisze Christian Norberg-Schulz – zachowało po dziś dzień swój pierwotny charakter (…) Sienę zbudowano na trzech wzgórzach zbiegających się w centralnym węźle i tworzącym system grzbietów w kształcie litery Y. Podłużne ulice unaoczniają zasadniczy układ i określają połączenia Sieny z północą (Florencja), południem Rzym i zachodem (morze). Krajobraz kształtują głębokie zielone doliny między zabudowanym grzbietami wzgórz. Cztery kościoły klasztorne znaczą narożniki strefy zamieszkałej, stanowiąc kontrapunkt wobec trójczłonowego układu ulic. Przy zbiegu ulic w samym środku miasta, w wielkiej naturalnej niecce rozciąga się plac publiczny Piazza del Campo. Katedra znajduje się w pobliżu, w najwyższym punkcie. Obie lokalizacje są bardzo znaczące: piazza w miejscu największego ruchu, ale oddzielona od ulic jako przestrzeń zamknięta (…) oraz katedra górująca nad wszystkim. Główne ulice są wyraźnie ciągłe, co podkreśla ich publiczny charakter, natomiast drugorzędne prywatne uliczki tworzą nieregularny podporządkowany układ”[7].

I wreszcie Wenecja, która zawdzięcza obecnie swój pierwotny kształt i wspaniałe budowle nie tylko położeniu „na wodzie” ale przede wszystkim upadkowi, swojej potęgi, który spowodował, że z potężnego państwa stała się prowincjonalnym miastem. „Wenecji nie ma – pisze Stanisław Grzybowski – coś tak pięknego nie może naprawdę istnieć. Wenecja nie jest miastem, jest snem”[8]. „Wenecja wyłania się jak miraż zawieszone w powietrzu, miasto ze snów – pisze Rasmussen. To poczucie nierealności towarzyszy nam od samego początku. Kolorowe fantomy budowli unoszące się na powierzchni wody wydają się lżejsze niż gdziekolwiek i kiedykolwiek widziane budynki. W dawnych czasach Wenecja musiała wywierać jeszcze bardziej egzotyczne wrażenie. Wówczas, gdy każde szanujące się miasto otaczało się pierścieniem groźnych niezdobytych fortyfikacji, Wenecja na pierwszy rzut oka mamiła urokami ziemskiego raju[9]”. Obrazy Canaletta odtwarzające z zadziwiająca dokładnością krajobrazy osiemnastowiecznego miasta porównane, że współczesną fotografią niemal się nie różnią. W mieście, podobnie jak w Fezie nie ma samochodów, wszystkie ulice są piesze i jedynie motorowe łodzie na Canale Grande przypominają aktualny czas.

Miejsca mają niekiedy własną, specyficzną kulturę, która z kolei umacnia ich wyjątkowość wzmacniając ów *genius loci*. Takie są np. relacje Lizbony, a właściwie jej starej dzielnicy Alfamy i *fado,* pieśni oznaczających los z głównym motywem tęsknoty (*saudade*) kobiet za ich mężczyznami, którzy wyruszyli na morze lub do dalekich krajów. O roli tego elementu kultury świadczy popularność pieśniarek *fado*, a szczególnie nie żyjącej już fadisty Amalii Rodriguez, w całej Portugalii.

W sierpniu 2007 r. „Rzeczpospolita” ogłosiła plebiscyt pod hasłem „Wybieramy siedem cudów Polski”. Wśród miejsc, które wybrali czytelnicy na pierwszym miejscu znalazła się kopalnia soli w Wieliczce miejsce jedyne i niepowtarzalne w skali światowej, na drugim miejscu z dwukrotnie mniejszą liczbą głosów uplasował się zamek w Malborku. Zamek ten rekonstruowany w latach 1882 – 1921 miał świadczyć o potędze krzyżackiego państwa, którego tradycje w Prusach Wschodnich były przez Niemców podtrzymywane. Ten „zły duch miejsca” został więc jakby zapomniany i zamek stał się unikatową atrakcją turystyczną - jednym z cudów Polski.

Organizatorzy i uczestnicy tego plebiscytu zapewne myśleli nie tyle o duchu miejsca ile o wartościach architektonicznych tego

7. Ch. Norberg-Schultz, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Murator, Warszawa 1999, s. 107-108.

8. S. Grzybowski, *Trzynaście miast,* Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków 2000.

9. S. E. Rasmussen, *Odczuwanie architektury,* Murator, Warszawa 1999, s. 84.

obiektu. Pozostałe wymienione miejsca odwołują się już do bardziej swojskiej symboliki: Stare Miasto i nadwiślańska panorama Torunia, Zamek Królewski i Katedra na Wawelu, Zamość itd.

WYMAZYWANIE I ODTWARZANIE

Niektóre miejsca są pamięcią zbiorowości podlegają więc w pewnych okolicznościach wymazywaniu. Historia dostarcza licznych przykładów tego typu działań. Wystarczy przypomnieć zamianę Wawelu, siedziby królów Polski, na koszary przez austriackiego zaborcę, urządzanie w kościołach magazynów, czy też przybytków rozrywki w heroicznym okresie Rewolucji Francuskiej i Październikowej, burzenie świątyń i niszczenie żydowskich cmentarzy przez nazistów.

Nie brakuje również w historii przykładów wypełniania miejsc symbolami zgodnie z ideologią panującą, a następnie ponownego jej zapominania. Ilustracją tego przypadku była budowa cerkwi na placu Saskim w Warszawie, którą w XIX w. wzniesiono jako symbol tryumfującej rusyfikacji, a następnie po I wojnie światowej zburzono w ramach repolonizacji przestrzeni Warszawy.

Swoistą zemstą za to zburzenie był „dar" ZSRR w postaci Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie. Kłopot z tym Pałacem nie polega głównie na tym, że budowla ta rozbija środek miasta i jest estetycznie wątpliwa. Kłopot polega na jej semantyce narzuconej przez architekta: pałac miał stale przypominać mieszkańcom Warszawy o radzieckim panowaniu. O ile zburzenie cerkwi po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. wydawało się czymś oczywistym, to zburzenie Pałacu oczywiste już nie jest. Nie jest dlatego, że Pałac obrósł symboliką codzienności, milionami zdarzeń. Setki tysięcy, a może nawet miliony osób przewinęły się przez Pałac Młodzieży z jego pływalniami i salami zajęć, przez teatry, kina i muzea, gdzie miały okazję podziwiać wspaniałe spektakle w najlepszym okresie polskiego teatru. Setki tysięcy ludzi ma o Pałacu dobrą pamięć, a wielu wspomnienia miłosnych uniesień, był on bowiem często miejscem spotkań zakochanych. Jest więc wpisany w życiorys wielu Warszawian. W ten oto sposób pierwotny sens pałacu nadany mu przez Lwa Rudniewa został w zasadzie zatarty.

Polonizację przestrzeni Gdańska czy Wrocławia, ułatwiły wojenne zniszczenia, dokonana zaś odbudowa zabytkowych części tych miast, chociaż nawiązywała do historycznych treści była, odwołując się do muzycznej metafory, wariacją na temat... W ten sposób gdańskie Główne Miasto uzyskało nie tylko nową społeczną treść, ale także nową przestrzenną i architektoniczną formę, a więc nową pamięć. Tak więc odbudowa, a w istocie raczej budowa, starych części tych miast ułatwiała przyswojenie obcej przecież przestrzeni przez jej nowych mieszkańców. Ale *genius loci* nie opuścił Gdańska całkowicie i ujawnił się w poszukiwaniu przez nowych mieszkańców pamięci miejsca. Seria albumów pod tytułem „Był sobie Gdańsk", które rozeszły się w nakładzie 100 tys. egzemplarzy świadczy o jego ciągłej obecności.

Często mamy do czynienia z intencjonalnym wymazywaniem świadectwa obecności obcych. Taki los spotkał np. niemieckie cmentarze na terenach, które przypadły Polsce po II wojnie światowej, czy polskie na dawnych ziemiach wschodnich. Kiedy braknie żywych zanika pamięć o ich umarłych, rzadko bowiem chcemy podtrzymać nie naszą pamięć. W końcu lat 60' zrównano np. z ziemią niemieckie cmentarze w Gdańsku, a w tym miejscu zaaranżowano park.

Niekiedy jednak można obserwować postawy ambiwalentne, z jednej bowiem strony nie chcemy mieć obok nas obcych, a z drugiej strony czujemy się nieswojo niszcząc cudzy cmentarz, a szczególnie kiedy wykorzystujemy nagrobki do innych celów. Marzanna Kielar przytaczała w swojej pracy doktorskiej opowieść mieszkańców wsi mazurskiej o duchach, które straszą na plebanii wybudowanej na miejscu poniemieckiego cmentarza. Tak więc kult zmarłych cechujący większość kultur kłóci się z chęcią oswojenia przestrzeni i wymazania z niej śladów po obcych. Obie te postawy są obecne w każdej kulturze.

Czasami zdarzają się zachowania odwrotne polegające na przywracaniu wymazanej pamięci. W niektórych miejscowościach na

ziemiach zachodnich np. w Polanicy kiedy nowi mieszkańcy poczuli się już dobrze zakorzenieni przywracają pamięć o dawnych mieszkańcach publikując wspólnie z Niemcami historyczną monografię i porządkując zaniedbane lub zniszczone cmentarze. W Gdańsku przywrócono częściowo pamięć zniszczonych nekropolii tworząc Cmentarz Nieistniejących Cmentarzy. Duch miejsca obecny jest na każdym cmentarzu, ale są też takie nekropolie, gdzie jest on szczególnie odczuwalny, tam gdzie spoczywają prochy ludzi zasłużonych dla danej zbiorowości. Powązki, Père Lachaise, Montmorency itp.

TWORZENIE MIEJSC

Niekiedy mamy do czynienia z tworzeniem miejsca. Można tu przypomnieć Lubomierz na Dolnym Śląsku, gdzie przed 40 lat Sylwester Chęciński nakręcił kilka scen do filmu „Sami swoi". Mieszkańcy Lubomierza po latach wykorzystali sławę filmu i jego bohaterów - Pawlaka i Kargula - uczynili obywatelami swojego miasta poświęcając im muzeum i organizując coroczny festiwal. W ten sposób oswajając obcą przestrzeń stworzyli własne miejsce.

Miejsce powstaje niekiedy w zbiorowej świadomości. „Łódź to ziemia obiecana stworzona w naszej wyobraźni przez Reymonta i Wajdę zanim ją przeżyliśmy – pisze Konrad Kucza-Kuczyński – Łódź jest dzisiaj miastem odkrywanym przez Lyncha, przez powroty Gehry'ego i Libeskinda"[10]. Brzydkie robotnicze miasto niesie przekaz nieistniejących już tam czterech kultur, a duch miejsca utkany z literatury, filmu i legend wydaje się coraz bardziej obecny.

Mimo tego, że „duch miejsca" umyka precyzyjnemu opisowi i nieraz trudno powiedzieć na czym polega, to jednak jest odczuwany poza jednostkowo w skali społecznej, choć oczywiście rozpoznawanie jego magicznego charakteru zależy od wrażliwości i wiedzy a więc kapitału kulturowego obserwatora.

10. K. Kucza-Kuczyński, *Łódź – nowa okolica czterech kultur* w: *Miejsca duchowe*, red. E. Kuryłowicz, Warszawa 2007.

Il. 1. Fez

Il. 2. Siena

Il. 3. Wenecja

Il. 4. Gdańsk – przekształcenie miejsca – fot. archiwum

Il. 5. Lubomierz – tworzenie miejsca

Ewa Rewers

OD MIEJSKIEGO *GENIUS LOCI* DO MIEJSKICH *OLIGOPTICONÓW*[1]

W jednym mieście może ukrywać się wiele miast: miasta mentalne mieszkańców i miasta fizyczne budowniczych, nieruchome miasta obiektów i miasta ciał w ruchu, miasta jednostkowych taktyk i miasta instytucjonalnych strategii, miasta nostalgicznych pamięci i miasta futurystycznych akcji, miasta widzialne oraz „niewidzialne", realne i wirtualne, a także dziesiątki innych. Odkrywamy je, odczuwając zarówno akceptację, jak i dezaprobatę, jako że nasze rzeczywiste oczekiwania, na co dzień słabo uświadamiane, biegną najczęściej w poprzek realnych przestrzeni miejskich. Wyróżnienie jednego miasta w mieście narusza znaczenie pozostałych, znosi zarówno topologiczny dystans, jak i poczucie gęstości przestrzeni. Zmiany zachodzące w XX-wiecznych miastach prowadzą jednak w innym kierunku: ku rozmywaniu się samej idei miejskości w anonimowych przestrzeniach zurbanizowanych. Pociągają za sobą utratę znaczenia przez miejsca nieodnoszące się do żadnego czytelnego kulturowego kodu. Wzmacniają przekonanie o nieodwracalnym zaniku szczególnego wyrazu miejskich krajobrazów, uchwytnego w doświadczeniu *genius loci*. Świeckie, komercyjne, fragmentaryczne, anomiczne, podporządkowane komunikacji i informacji postindustrialne miasta nie osadzają nas „tu", w naszych miejscach, lecz przekształcają w ruchome obrazy: konsumenta, turysty, przechodnia, manifestanta i wraz z obrazami ulic i placów transmitują „gdzie indziej". Dlatego coraz trudniej opisywać miasta, a tym bardziej doświadczać i przeżywać, używając historycznych kategorii, terminów, wreszcie metafor takich m.in. jak *genius loci*. Staramy się mimo to je zachować, podtrzymując ciągłość uczonej rozmowy o miejscach, lecz narzucanie historycznego kostiumu pojęciowego na migoczące powierzchnie współczesnych miast nie wystarcza – jak długo zresztą mogą chodzić w przebraniu?

W użytkowych i przeznaczonych do szybkiej wymiany przestrzeniach współczesnych miast erozji ulegają jakości metafizyczne i duchowe[2], lecz do miejsc, z których są wypłukiwane, szybko napływają inne. „Od zimnego, rzeczywistego Społeczeństwa przechodzimy do ciepłej i wirtualnej plazmy"[3] – pisze Bruno Latour. Od metafizyki realności oddalamy się, zmierzając ku „metafizyce" wirtualności, nie wiedząc nadal, czy potrafimy kiedykolwiek zdjąć cudzysłów ze słowa metafizyka, umieszczonego w technologicznym kontekście. Podobnie rzecz ma się z transcendencją, którą nawet z przestrzeni tradycyjnie uznawanych za sakralne z powodzeniem wypiera nieustająca transmisja rytuału, a uprzywilejowane miejsce budowli sakralnych w panoramach miejskich zajmują budynki stacji telewizyjnych, co dobitnie pokazał ostatnio Rem Koolhaas w Pekinie.

Tymczasem duchowości i transcendencji nie sposób usunąć z najbardziej nawet skonwencjonalizowanego ujęcia *genius loci*. To imperatyw duchowy skłania nas bowiem do przekraczania: człowieczeństwa, kultury, natury, codzienności, a zatem transcendowania konstytutywnego dla doświadczenia *genius loci*[4]. Gdy zamiast odkrywać tajemniczą współobecność wielu miast w mieście, zatrzymujemy się na etapie ich identyfikacji,

1. Tekst ten ukazał się już w „Kontekstach", 2008, nr 3-4, s. 21-30.

2. Pisałam już o tym, proponując wyraźne odróżnienie metafizyki od duchowości. Zob. E. Rewers, *Nieskończoność i chłód – ku metafizyce architektury*, w: *Miejsca duchowe*, red. E. Kuryłowicz, Warszawa 2007.

3. B. Latour, *Paris ville invisible*, „La Découverte-Les Empêcheurs de pensem en rond", Paris 1998, s. 8.

4. O *genius loci* jako szczególnym doświadczeniu pisze Tadeusz Sławek. Zob. Idem, *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi, fragment z Horacego*, w: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, red. Z. Kadłubek, FA-Art, Katowice 2007, s. 67-92.

tak jakby magazyn pamięci składał się tylko z aktualizowanego katalogu nieodsyłającego do wypełnionych treścią regałów, wymykamy się doświadczeniu *genius loci*. Co więcej, współczesne miasta nas do tego zachęcają, bo wtedy łatwiej, taniej i pewniej przekształca się *genius loci* w pożądany towar, w turystyczny produkt, w *brandscape*[5]. „Taka sama zmiana w topografii – pisze Bruno Latour – następuje za każdym razem, kiedy zastępuje się jakąś tajemniczą strukturę w pełni widzialnymi i doświadczalnie możliwymi do ustalenia miejscami"[6].

Nic zatem zaskakującego w tym, że pod wpływem marketingowych pokus *genius loci*, bardzo ważny, ciekawy i chętnie przypominany – także dzisiaj – element historycznego kostiumu pojęciowego w badaniach nad miejscami i miastami przechodzi na naszych oczach ewolucję. Oddala się od świata przyrody, który był jego początkiem i „domem", zbliżając się zarazem do świata technologii, wprowadzającego do miejsc opuszczonych przez „ducha" jego kopie lub – co bardziej mnie interesuje – niewidzialnych „strażników" miejsc. O ile, jak pisał Kabakov, „Słowo >>duch<< wymyka się racjonalnej analizie, dlatego niemożliwa wydaje się dyskusja nad jego wpływem, jego magicznym przenikaniem się z tym, co niewidoczne. Duch miejsca działa podobnie"[7], o tyle niewidzialny „strażnik miejsc" jest konsekwencją i warunkiem racjonalnej analizy. O procesie podważającym mgliste, nostalgiczne, uniwersalizujące i poetyckie zarazem ujęcia *genius loci*, wywodzącym się jednak z zapomnianego wątku historii tego pojęcia, będzie mowa dalej. Punktem dojścia chciałabym bowiem uczynić *oligopticon*[8]. Zapożyczając pojęcie od Brunona Latoura, podkreślam jednocześnie, że *oligopticon* jest jedną z konsekwencji nieustannego poszukiwania *genius loci* w przestrzeniach miast, w pewnym sensie także jego technologicznym, zaskakującym, aczkolwiek jednostronnym odpowiednikiem. W sposób zastanawiający przechwytuje wiele znaczeń i funkcji *genius loci*, czasem je odwracając, dynamizując, doprowadzając do skrajności. Wizualną klamrą tego procesu niech będą dwie fotografie (il. 1 i 2) konkretnych miejsc w Poznaniu, a sama praktyka sporządzania fotografii przejściem między duchowym doświadczeniem *genius loci* i miejscem, nad którym przejmują opiekę miejskie *oligopticony*.

GENIUS LOCI JAKO METAFORA ONTOLOGICZNA

Jeśli zgodzimy się z tym, że w badaniach nad miastami *genius loci* przestał być kojarzony przede wszystkim z bóstwem, „duchem", aniołem i stopniowo przekształcał się w metaforę ontologiczną wykorzystywaną w opisach miejsc, to zauważymy także, że mamy do czynienia z metaforą zbudowaną z co najmniej kilku warstw znaczeniowych. Chociaż potocznie uznawana za dodatek do społecznej komunikacji, dla badaczy nierzadko metafora okazuje się bowiem dalekosiężnym i wygodnym narzędziem poznawczym. Metafory ontologiczne, przypomnijmy, stanowią jeden ze sposobów przystosowywania się języka pojęciowego do świata jeszcze niepoznanego lub takich jego aspektów, których cechą konstytutywną jest nieprzezroczystość, wieloznaczność, niepowtarzalność. Z taką sytuacją mamy właśnie do czynienia wtedy, gdy obserwujemy jak metafora *genius loci* jest wykorzystywana w idiosynkratycznych opisach miejsc, opisach pozostawiających zaledwie naruszoną, celowo zakładaną i pielęgnowaną sferę niedookreślenia. Kładą one nacisk na złożoność relacji między człowiekiem i miejscem, na sprzeczności w nich zawarte, na jakości bezpośrednio nieuchwytne językowo. *Genius loci* wypreparowany z tych opisów (jako termin) staje się – zwrotnie – także patronem (metaforą) wnikliwego domysłu i opiekunem potencjalnych znaczeń rodzących się w dyskursie naukowym

5. O *brandscapes* jako podstawie *experience economy* zob. A. Klingmann, *Brandscapes. Architecture and Experience Economy*, MA: MIT Press, Cambridge 2007.

6. B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory, Oxford, New York*, Univ. Press, Oxford 2005, s. 179.

7. I. Kabakov, *Publiczny projekt albo duch miejsca*, tłum. G. Dziamski, w: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, red. E. Rewers, w przygotowaniu do druku.

8. Używam tego pojęcia zgodnie ze znaczeniem, jakie nadał mu Bruno Latour w *Paris ville invisible*.

niezapominającym o swoich mitologicznych początkach.

Na wielość sensów używanego dzisiaj zarówno jako metafora, jak i termin *genius loci* złożyła się przecież sięgająca mitologii starożytnych Rzymian historia tej metafory oraz wielowiekowa praktyka językowa, dodająca nowe znaczenia do starych kontekstów i zastosowań[9]. Thomas S. Kuhn radził uwzględniać ten historyczny wymiar w metaforycznym, opartym na szeregach podobieństw, ustalaniu więzi między językiem i światem. Kuhn pisał, że „Przez metaforę rozumieć będę wszelkie procesy, w których zestawienia, czy to terminów, czy konkretnych przykładów odwołują się do podobieństw pozwalających określić sposób, w jaki język odnosi się do rzeczywistości"[10]. Początkowo wierzono przecież, że geniusz, opiekun, obrońca i strażnik zarazem, towarzyszy każdemu mężczyźnie z osobna od narodzin do śmierci, wspomaga go i broni. W stosunku do wszystkich kobiet taką samą rolę odgrywała Junona. Być może wiara i nadzieje pokładane przez chrześcijan w aniołach stróżach, tym razem towarzyszących każdemu człowiekowi z osobna, bez względu na płeć, są transformacją tego mitu, dokonującą się w ramach nowego kultu religijnego pozostawiającego jednak nienaruszoną uległość człowieka wobec tego, który go ochrania, zarazem widząc i wiedząc o nim wszystko. Aby anioły istotnie mogły spełniać taką funkcję, muszą być niewidzialne. Michel Serres pisze, że ich formą istnienia jest lotność, a znikają po to, by pozwolić przeniknąć przekazowi[11]. W jednym z niepublikowanych wywiadów dodał, że lotność to także cecha przestrzeni (w sensie Newtonowskim) miejskiej, lotność, czyli otwieranie w przestrzeni połączeń dla przenikających ją znaczeń.

Serres zaproponował w *Angels* krótką podróż do starożytnej poli- i monoteistycznej tradycji aniołów, aby zakorzenić w niej rozważania dotyczące przekazywania informacji. Nazywając *angels* tropami, cytując średniowiecznych angelologów, przekonywał do poszukiwania pod historycznym kostiumem terminologicznym powiązań między starożytnością i współczesnością, do formułowania w języku współczesnej nauki problemów je łączących, takich jak transmisja i komunikacja oraz innych analogii (podobieństw). Do figury aniołów będę wracała kilkakrotnie w tym tekście, jako że splata się z historią *genius loci*. *Angels* Serresa przywołuję w tym miejscu przede wszystkim dlatego, że analogia *angels – messengers* należy do tej samej „rodziny", co *genius loci – oligopticon*, ponieważ wywodzi się z tego samego stosunku do przeszłości, mitu, funkcji metafory ontologicznej w nauce. Można go nazwać wydobywaniem na pierwszy plan zagubionych, zlekceważonych, uśpionych znaczeń przekazów kulturowych, które w praktykach współczesnych społeczeństw nieoczekiwanie nabierają pierwszoplanowego znaczenia, ustanawiając nowy kontekst interpretacyjny dla dominujących konwencji i pojęć.

Stosując rekonstrukcję historyczną możemy bowiem rozszerzyć zakres opieki geniusza – anioła – „stróża niestrudzonego"[12] na wszystko, co rodzi się, tworzy, wyłania, podlega temu, kto narodzinami kieruje, a zatem także na miejsce rozumiane jako naturalne środowisko człowieka. Antropomorfizacja otoczenia, przestrzeni, krajobrazów, miejsc otwartych i zamkniętych stanowi jedną z postaci procesu metaforycznego. „Człowiek >>rzutuje<< siebie na środowisko"[13] – pisze Christian Norberg-Schulz, umieszczając zarazem *genius loci* w procesie reprezentacji, przypominającym powoływanie do życia metafor opisanych przez Khuna. Przejście od ujęcia esencjalistycznego *genius loci* (duch miejsca jako jego esencja) do pytań o charakter reprezentacji jakości nieuchwytnych pojęciowo przez miejsca konstruowane

9. Zob. M. Furman-Bouverd, *Genius loci dans l'antiquité greco-romaine: analogie et valeurs*, „Les Nouveaux Cahiers Franco-Polonais", 2006, no. 6, s. 17-24.

10. T. S. Kuhn, *Droga po Strukturze*, przeł. S. Amsterdamski, Sic!, Warszawa 2003, s. 187.

11. M. Serres, *Angels: A Modern Myth*, trans. F. Cowper, Flammarion, Paris-New York 1995.

12. Cytuję to określenie Cenzorynusa za Zbigniewem Kadłubkiem. Zob. idem, *Gwardia przyboczna życia – geniusze miejsc, lary i św. January*, w: *Genius loci w kulturze europejskiej: Kampania i Neapol. Szkice komparatystyczne*, red. T. Sławek, A. Wilkoń, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2007, s. 47.

13. Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń i architektura*, „Murator", Warszawa 2000, s. 33.

w praktykach urbanistycznych i architektonicznych, wiąże się tu ze zwrotem kulturowym w XX-wiecznej humanistyce wskazującym m.in. na ograniczenia fenomenologii stanowiącej inspirację Norberga-Schulza. Pytamy dzisiaj bowiem raczej o wielopiętrową konstrukcję znaczeniową tworu kulturowego, którym jest miasto, niż o emanację nienazwanych energii środowiska naturalnego, przekształcanego przez człowieka w miejsce. Czynimy tak zwłaszcza wtedy, gdy mówimy o wielkich miastach. „Kiedy mówimy o aurze miejsca to mówimy nie tyle o specyficznych przedmiotach, budynkach czy historycznych zdarzeniach związanych z konkretnym miejscem, które wymagają badań historycznych. Mówimy raczej o licznych kulturowych >>warstwach<< skupionych w danym miejscu. Mówimy o odczuciu historycznej głębi, o nakładających się na siebie obrazach, które odczuwamy, znajdując się w danym miejscu; mówimy o aktywizacji pamięci, która przesądza o wielowarstwowości i wielogłosowości miejsca" – pisał Kabakov[14]. *Genius loci* ujmujemy wówczas jako miejsce połączeń różnych poziomów sensu, konstruowanych i odczytywanych na gruncie różnych kompetencji, nigdy jednak nie domykających się w języku, ale zachęcających – jak każda metafora – do wyjścia poza interpretację, poza język, poza kulturę.

Animizacja z kolei, personifikacja, indywidualizacja pragnień ludzkich związanych ze środowiskiem naturalnym, oczekiwań i lęków, stanowi odmienną, lecz równie dobrze znaną podstawę metafor w naszej kulturze. Rzymianie mieli swoje lary i penaty opiekujące się domostwami, spiżarniami, polami i drogami, czcili jednak także bóstwa patronujące podbitym terytoriom, zakładając istnienie uniwersalnej analogii między człowiekiem i miejscem, opartej na ich przynależności do świata przyrody. Na ten pierwotny pakt zawarty między ciałem ludzkim i miejscem zwracali w XX w. uwagę geografowie humanistyczni. Kant, który zastanawiał się nad tym wcześniej w swojej antropologii filozoficznej[15], odróżniał to, co dane człowiekowi z natury, i co stanowi o jego przynależność do przyrody, od tego, co w sobie sam konstruuje. Do *genius loci* z powodzeniem można zastosować część pytań i uwag Kanta, dotyczących tej podwójnej przynależności. Kulturalistyczne spojrzenie na miasta mogło pojawić się jednak dopiero wtedy, gdy przynależność człowieka do natury zaczęła być odsuwana na drugi plan, ustępując miejsca przynależności do określonej kultury (kultur). W dzisiejszych użyciach metafory *genius loci* spotykają się te dwie perspektywy, doprowadzając do przenikania się tego, co ludzkie i kulturowe, z tym, co obecność człowieka i jego kultury, także w środowisku miejskim, przekracza. Takie metafory często kończą swoją historię jako martwe metafory, pełniące funkcje pojęć w dyskursach naukowych.

Funkcje metafor zależą bowiem także od wywołanych przez nie – niejako wtórnie – podobieństw. Nawet jeśli po jakimś czasie ulegają petryfikacji – jak *genius loci* – zawsze możemy przywrócić je do życia, konstruując nowe analogie, o które nietrudno w zmieniającym się świecie. Odkrywając nowe analogie, wymieniamy metafory martwe na żywe lub powołujemy następne. Nowe podobieństwa mogą być wynikiem nowych odkryć. Są to jednak na ogół podobieństwa odległe i nie narzucające się potocznemu oglądowi świata. Metafory żywe wracają bowiem do świata sztuki lub natrafiają na to, co niepoznane jeszcze, a zatem i nienazwane dyskursu naukowego. Z tego punktu widzenia zmiana dyskursów o miastach może być charakteryzowana jako gruntowna zmiana martwych, zużytych metafor[16], częściej jednak jako ich rewitalizacja poprzez ustanowienie lub odkrycie nowych podobieństw. Właśnie takie zaskakujące, a jednak o znaczeniu podstawowym, podobieństwo między *genius loci* i *oligopticonem* pozwala rozszerzyć dzisiaj nadmiernie skonwencjonalizowane i ograniczone zarazem zastosowanie pierwszego terminu. Warto wcześniej przypomnieć niektó-

14. I. Kabakov, *op. cit*.

15. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, IFiS PAN, Warszawa 2005.

16. M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa: romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M. B. Fedewicz, „Słowo/Obraz Terytoria", Gdańsk 2003, s. 8.

re dawno już zarysowane terminologiczne powinowactwa i analogie, aby proponowaną dynamizację współczesnego zastosowania *genius loci* potraktować jako proces, na który składają się liczne zmiany.

GENIUS LOCI I POGRANICZA MARTWEJ METAFORY

Najpierw powiedzmy zatem, że poszukując *genius loci* miast, badacze i artyści niemal zamiennie używają takich określeń jak: aura miejsca, atmosfera miejsca, miejska nostalgia, poetyka miejsca. Tworzą one niewątpliwie – wzajemnie – bardzo „urodzajne" pogranicza. *Genius loci* utożsamiany z silnym, niepowtarzalnym charakterem jakiegoś miejsca, „determinującym podstawowe cechy obrazu otoczenia u większości obecnych tam ludzi"[17], a jednak niedającym się precyzyjnie wyrazić, to dzisiaj wszakże martwa metafora, redukująca kulturowy proces obrastania znaczeniami na rzecz biologicznych uniwersaliów. Podobnie *genius loci* jako charakterystyczna tożsamość miejsca, trudna do jednoznacznego zdefiniowania, ale rozpoznawana przez wtajemniczonych w procesie rozszyfrowywania wielopoziomowych relacji znaczeniowych tak, by dotrzeć do zbioru milcząco zakładanych wartości i cech środowiska naturalnego lub miejskiego. Niezwykle znamienne jest przekonanie Norberga-Schulza, iż *genius loci* może okazać się tak silny, że wpływa na zmiany polityczne, społeczne, kulturowe w miastach. Przede wszystkim jednak to, że autor *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture* ma tu na myśli szczególnie *genius loci* wielkich miast, które trudno dzisiaj nazwać miejscami, jeśli oczywiście nie mamy na myśli abstrakcyjnych miejsc na mapie. Ten specyficzny „determinizm" można wspierać przykładami z przeszłości, jak robi to Norberg-Schulz, można jednak koncentrować się raczej na jego ograniczeniach i umowności przytoczonych przykładów. Podobnie rzecz się ma z duchem miejsca ujmowanym w psychologizującej manierze jako charakter, wyraz, tożsamość itd. To nadal tylko jedna z wielu postaci „niestrudzonego strażnika", którego przejęliśmy od starożytnych, zwracająca uwagę na antropocentryczną wyobraźnię badaczy przestrzeni.

Najwięcej wątpliwości formułuje się jednak na pograniczach *genius loci*, historii miast oraz pamięci zbiorowej i jednostkowej miejsca, czyli wtedy, gdy pojawia się pokusa nadawania mu charakteru ponadczasowego, niezależnego od pracy pamięci i historycznych zmian. *Genius loci* nabiera wówczas znaczeń podobnych do miejskiej nostalgii[18], w której główną rolę odgrywa duch przeszłości. To kluczowy moment w sporze o zakres użycia *genius loci*. Utożsamiony z duchem ogólnie rozumianej przeszłości nie należy wtedy ani do historii, ani do współczesności. Obsesyjnie dążąc do zachowania ducha tego, co minione, odwracamy wprawdzie uwagę od tego, co dzieje się teraz, lecz nie wzmacniamy tym samym ani pamięci, ani historii. Kiedy spojrzymy na uporczywe rekonstrukcje „zabytków" w polskich miastach, przebieranie w historyczne kostiumy architektoniczne współczesnego życia w mieście, czego przykładem jest rekonstrukcja pierzei ulicy Stągiewnej w Gdańsku (il. 3 i 4), rozumiemy dlaczego w miejskiej nostalgii ukrywa się ambiwalencja, o której pisze, biorąc za przykład angielskie Leicester, Elizabeth Wilson.

Z jednej strony zachowana Brama Stągiewna kieruje naszą myśl ku bezpowrotnie utraconej historycznej zabudowie tego fragmentu miasta, którą pragniemy przywrócić. Z drugiej strony sprawia nam przyjemność sentymentalny i zabawny jednocześnie rezultat odbudowy, która nie może zatrzeć śladów dokonujących się w mieście zmian. Konflikt emocji, sprzeczność przekazów, wielość interpretacji ożywia i dynamizuje doświadczenie tego miejsca. Trudno wyeliminować z niego ambiwalencję utraty/przyjemności, kiedy na rekonstruowany *genius loci* nakładają się rysy „ducha" przeszłości i globalnej konsumpcji.

„Zdolność pewnych obiektów do wywoływania nostalgii"[19] opisuje także Arjun

17. Ch. Norberg-Schulz, *op. cit.*, s. 27.

18. Rozumianej tak, jak ją przedstawia Elizabeth Wilson. Zob. Eadem, *The Contradictions of Culture. Cities, Culture, Women*, Sage, London 2001, s. 95-102.

19. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 115.

Appadurai w *Nowoczesności bez granic*, koncentrując naszą uwagę jednak nie na tym, co utraciliśmy: stylach życia, krajobrazach, przedmiotach, w których wyrażał się duch przeszłości, lecz na „nostalgiach wyobrażonych", dla których stare miasta europejskie piszą szczególnie chętnie powielane narracje. Towarzyszą one rozkwitowi kultury konsumpcyjnej formującej globalny rynek nostalgii poprzez stymulację produkcji „autentycznych", lokalnych lub/i historycznych miejsc, wraz z wpisanymi w nie „minionymi" przeżyciami i zdarzeniami. Appadurai o tym nie wspomina, lecz najbardziej pożądanym wytworem imaginacyjnych nostalgii jest *genius loci*.

Wszystkie „Wenecje Północy", pielęgnowane starannie tam, gdzie brakuje lokalnych, atrakcyjnych narracji lub umiejętności ich konstruowania, są tego dobrym przykładem. Jeśli bowiem nostalgiczna „gorączka" za rzeczami i miejscami, których nie utraciliśmy, jest konsekwencją „szczepienia" nostalgii przez kampanie reklamowe, to doświadczeniem współczesnego konsumenta kieruje także ambiwalencja utraty/przyjemności. Tym razem jednak – pisze Appadurai – szczepi się „fotelowe nostalgie" uwolnione od pamięci i historii, i miejsc – dodajmy – które kiedyś widzieliśmy, do których tęsknimy, a zatem nostalgie za utraconą urodą miejsc, krajobrazów i miast, których w miejscu „naszego fotela" nie było. Ich podstawa – nostalgiczna podróż[20] – odbywa się w wyobraźni i może być także wyrazem „nostalgii za teraźniejszością", która jest gdzie indziej charakterystyczna dla kultury, która lokuje swe opowieści w przyszłości[21].

Podstawową jednostką narracji obsługujących „fotelowe nostalgie", które mają doprowadzić podróżnika/konsumenta do doświadczania *genius loci* jest sekwencja. Kamieniczka po kamieniczce, brama za bramą, kadr filmowy po kadrze, rekonstrukcja po rekonstrukcji, kopia po kopii, narasta tęsknota za miejscami pozbawionymi rzeczywistej pamięci, lecz prezentującymi się jak opowieść historyczna. *Genius loci* wytwarzany w ramach globalnych przepływów obrazów oderwanych od kontekstu i kreowanych przez kulturę popularną coraz słabiej wiąże się nie tylko z duchem przeszłości, lecz także z określonym miejscem w przestrzeni miasta. Niedaleko Zielonego Mostu w Gdańsku, który po przekroczeniu Starej Motławy przechodzi w ulicę Stągiewną, można wejść do restauracji, na której szyldzie umieszczono napis „Miasto Aniołów" (il. 5). Jak widać, część zabytkowej, rewitalizowanej zabudowy łączy lokalny mur pruski ze spolszczoną nazwą amerykańskiego miasta. Nie chodzi tu jednak o wskazanie na Los Angeles, które nie ma żadnych historycznych związków z gdańskimi spichrzami, lecz o nawiązanie do nowej wersji *Nieba nad Berlinem* Wima Wendersa, zrealizowanej według jego scenariusza przez Brada Silberlinga w 1998 r., a zatem o *City of Angels*. Filmowy melodramat, którego bohaterem jest anioł stróż, rozgrywa się wprawdzie w Los Angeles, lecz nie ma to większego znaczenia. Co ciekawe, miejscem spotkań boskich posłańców i opiekunów umierających jest w filmie nie restauracja, a biblioteka. „Aura" miejsca nad Starą Motławą, *genius loci* skonstruowany, chciałoby się napisać – zmajstrowany – został zatem z różnych przekazów, ale jego dominantą jest popularna narracja filmowa. Za znakomity komentarz do takich zjawisk miejskich trzeba uznać jeden z rozdziałów wspomnianej już książki Serres'a, zatytułowany *Los Angeles*, w którym nie znajdziemy nawiązań do badań miejskich Soji czy Dear'a, lecz analizę relacji między tym, co lokalne oraz tym, co globalne: przestrzeni globalnej komunikacji wypełnionej przez anioły, które mogą zatrzymać się w każdym mieście, w każdym miejscu.

Z metaforą *genius loci* wiąże się na różne sposoby, jak nie trudno zauważyć, pytanie o autentyczność miejsca i doświadczenia przez nie ewokowanego. Nie bez powodu niemal zamiennie mówi się o *genius loci* i aurze miejsca, co umieszcza miasto i doświadczenie w kontekście estetyczności i tradycji

20. R. Anthony, J. Henry, *The lonely planet. Guide to experimental travel*, Lonely Planet Publications, London 2005, s. 180.

21. F. Jameson, *Nostalgia for the Present*, „South Atlantic Quarterly", 1989, no. 88.

– jednocześnie. Benjaminowskie ujęcie aury dzieła sztuki wydaje się z tego punktu widzenia bardzo bliskie koncepcjom ducha miejsca, kładącym nacisk na niepowtarzalność szczególnych przestrzeni oraz znaczenie ich bezpośredniego, niezmediatyzowanego przeżywania, nie naruszającego jednak integralności przedmiotu obserwacji. Tylko wizyty w miejscu fizycznym: oglądanie, podziwianie, przeżywanie, przede wszystkim jednak wymagająca zachowania pewnego dystansu kontemplacja, pozwalają doświadczać aury miejsca jako oryginalnego przekazu. Estetyczne doznawanie przestrzeni jest jednym z rytuałów umocowanych w tradycji kultury zachodniej, ale ma niezwykle ciekawe odpowiedniki także w innych. A jednak zmierzch aury dzieła sztuki (w dobie reprodukcji technicznej), opisywany przez Benjamina, to także historia stopniowej utraty dotychczasowego charakteru przez *genius loci* w nowoczesnych przestrzeniach miejskich. Giorgio Agamben, czytając Benjamina, podkreślał nie tyle powolność procesu zaniku aury dzieł sztuki, ile zawierającą się w nim szansę na rekonstytucję nowej „aury"[22], a wraz z nią aktualizację rozumienia autentyczności i autorytetu dzieła sztuki. Agamben należy zatem do tych interpretatorów *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischer Reproduzierbarkeit*, którzy nie rezygnując z pojęcia aury, próbują, zgodnie z intencją samego Benjamina, odczytać ją w warunkach dominującej kultury technologicznej. Taką postawę możemy przyjąć również w stosunku do *genius loci*.

Najkrócej rzecz ujmując, jeśli miejsca, jak dzieła sztuki, mogą być produkowane, reprodukowane, powielane, transmitowane, dzięki rozwojowi techniki, wiązane zatem raczej z doświadczeniem nowości niż przeszłości, zostaje zakwestionowana ich autentyczność i oryginalność w sensie, jaki nadano *genius loci* w XVIII w. i jaki do dzisiaj dominuje. Zamiast tradycyjnych opozycji natura/kultura, głębia/powierzchnia, idiosynkratyczne/uniwersalne, na których budowano znaczenia *genius loci*, pojawia się bowiem otwarte pytanie, jak wymyślić, wytworzyć i zaprezentować przedmiot miejskich doświadczeń, jakiej strategii marketingowej użyć, by wywołać „niepowtarzalne zjawisko oddalenia", o którym pisał Walter Benjamin w stosunku do przestrzeni miejskich. Agamben proponuje potraktowanie dzieła sztuki jako tajemniczego, trudnego do wypowiedzenia miejsca, w którym dokonuje się re-konstytucja aury jako epifanii estetycznego piękna. Re-konstytucja aury przestrzeni miejskich nie mogłaby jednak sprowadzać się do „epifanii estetycznego piękna". Podobnie rzecz się ma z odczytaniem *genius loci* w ramach popularnych dzisiaj dyskusji o estetyzacji przestrzeni miast. *Genius loci* nie pozwala się bowiem nadal sprowadzić ani do tego, co estetyczne, ani do tego, co zestetyzowane.

GENIUS LOCI I NIEWIDZĄCY STRAŻNIK

Zacznijmy od przykładu miejsca (il. 6) oraz jego „niestrudzonego (niewidzącego) strażnika" (il. 7).

Pozostaje bowiem jeszcze jedno, zagubione znaczenie *genius loci* jako opiekuna miejsca, a dokładniej – jego strażnika. Przedstawiano go często w postaci węża. Niektóre gatunki węży szczególnie chętnie zamieszkują opuszczone domostwa i osady, skutecznie sprawując nad nimi nie tylko symboliczną straż. Biblijna opowieść o wygnaniu z raju połączyła i zarazem rozdzieliła aksjologicznie obu – anioła i węża – czyniąc ich strażnikami szczęśliwego, a utraconego miejsca pierwotnej harmonii między człowiekiem i przyrodą, a także oddzielonej od wiedzy niewinności. Dwuznaczność roli „niestrudzonego strażnika", jego podwójna natura zostały pominięte w nowoczesnych, zredukowanych do estetyzowanego i pozytywnego przekazu koncepcjach *genius loci*. Założeniem podstawowym mogło być dążenie do rekompensowania nieograniczonego i trudnego do oswojenia postępu industrializacji i komercjalizacji przestrzeni zamieszkiwanych przez człowieka. Metaforę *genius loci* oswajano, przykrawano i konwencjonalizowano, począwszy od XVIII w., pozbawiając tym samym drzemiącej w jej historii niebezpiecznej ambiwalencji o elementarnym

22. G. Agamben, *The Man without Content*, trans. G. Albert, Stanford University Press, Stanford 1999, s. 106.

znaczeniu egzystencjalnym. W tym samym czasie miasta zmierzały w innym kierunku i przyspieszały, wprowadzając w życie nowoczesną ideę technologicznego postępu. Dlatego skonwencjonalizowany *genius loci* doskonale wpasowuje się w romantyczny słownik anty-miejski, a także należy do słownika miejskich utopii.

Chciałabym jednak połączyć te dwie tendencje: antymiejską konwencjonalizację *genius loci* oraz nowoczesną innowacyjność przestrzeni miejskich (której wcieleniem jest *oligopticon*), koncentrując się na zagubionym wątku „niestrudzonego strażnika". Nie dlatego, bym uważała, że z popularnych zastosowań terminu *genius loci* należy zrezygnować, przeciwnie, tylko zachowując je i kontynuując przywrócimy wewnętrzny spór, a może nawet ożywimy martwą metaforę. Jeśli „metafora przypomina nam, iż inny język [...] artykułowałby świat w inny sposób"[23], możemy zapytać zarówno o to, co stało się we współczesnych badaniach nad miejscami z pozostałymi, historycznymi znaczeniami *genius loci*, jak i o to, czy potrafimy jednak ożywić martwą metaforę. Jeśli nie, może warto poszukać metafor opartych na podobnych analogiach, używanych w języku współczesnych nauk zajmujących się koncepcjami przestrzeni. Metafory, wykorzystując lub wywołując podobieństwa treści, należące do dwu lub więcej obszarów doświadczenia błyskawicznie konfrontują ze sobą i topią w jeden, skondensowany zapis. *Genius loci* dzisiaj to tylko jedna strona specyficznego doświadczenia miasta. Sądzę zatem, że wszelką próbę przejęcia kontroli nad tym doświadczeniem i terminem zarazem, wyrażającą się w narzuceniu mu jednego znaczenia, możemy uznać za przejaw imperializmu interpretacyjnego. Etyka interpretacji[24], o której często mowa we współczesnej filozofii, pokazuje jak ograniczać przemoc symboliczną, którą starają się na siebie wywierać walczące ze sobą – także o znaczenie historycznych terminów – szkoły interpretacji.

Od zredukowanego mitu droga może prowadzić do najnowszych praktyk miejskich, których zgrabne określenie zaproponował Bruno Latour w książce o Paryżu – niewidzialnym mieście. Wprowadził tam wywodzący się z greki neologizm *oligopticon* i oparł na nim asocjacyjną ontologię miejskiego świata[25], różną od imaginacyjnej ontologii Itala Calvino. Podstawę asocjacyjnej ontologii miasta stanowi bowiem wielopoziomowe pozyskiwanie, transmisja i przetwarzanie reprezentacji (rejestracji i powtórzenia) miejsc w postaci danych. Tworzą one „delikatne kłębki asocjacji zawieszone w bezkresnej >>plazmie<<"[26]. Z jednej strony są warunkiem egzystencji społeczności miejskiej, lecz z drugiej każdy z takich „kłębków" zwija – jak *genius loci* – doświadczenia i wiedzę podmiotów nakierowane na to właśnie, nie inne miejsce, pozostawiając wiele w sferze niedopowiedzenia. Przesuwanie zredukowanej wersji *genius loci* w kierunku *oligopticonu* chciałabym jednak ograniczyć do obszaru, który spełnia trzy warunki, a raczej jest wyznaczany przez trzy elementarne opozycje, na których opiera się zarówno metafora *genius loci* w swej skonwencjonalizowanej postaci, jak i miejskie *oligopticony*. Te trzy opozycje to: niewidzialne/widzialne, wewnętrzne/zewnętrzne, esencjalne/nieesencjalne. Przesunięcie pojęcia *genius loci* i *oligopticonu* w stronę problemów reprezentacji pozwala najpierw spojrzeć na te metafory i zarazem narzędzia poznania jako mitologizujące zapisy przedzierania się tego, co niewidzialne do sfery widzialności dzięki odpowiednim, reprezentującym własności miejsca praktykom kulturowym. Następnie dostrzec nakładanie na wewnętrzne cechy miejsc zewnętrznych praktyk miejskich i punktów widzenia użytkowników miasta, by na koniec nie zapomnieć o istocie *genius loci* i nieesencjalnym *oligopticonie*, które rekonstruujemy przy pomocy kulturowych, a zatem zrelatywizowanych dookreślonych zespołów reguł i wartości znaczeń.

23. T. S. Kuhn, *op. cit*, s. 185.

24. Pisałam o tym szerzej w: *Interpretacja jako lustro, różnica i rama*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. F. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007.

25. R. G. Smith, M. A. Doel, *A New Theoretical Basis for Global-City Research: From Structures and Networks to Multiplicities and Events*, „GaWC Research Bulletin", 2007, no. 221, s. 9.

26. *Ibidem*.

Tym samym odkrywamy społeczny kontekst funkcjonowania ducha miejsca, dopełniający historyczno-estetyczny projekt, o którym była mowa wcześniej. Perspektywa idiosynkratycznego doświadczenia miejsca umieszczona w przekraczającym ją społecznym i kulturowym kontekście miast zwraca natychmiast uwagę na współczesne wcielenia „niestrudzonego strażnika", a opiekę nad miejscem pozwala umieścić wewnątrz pytania o mechanizmy widzenia, obserwacji, rejestracji i kontroli. Latour „czynienie miejsc widzialnymi" pokazał jednak jako wspólny wysiłek mieszkańców Miasta Światła, czyli Paryżan znajdujących się po obu stronach kamer, monitorów, ekranów, komputerów, urządzeń przesyłających fragmentaryczne charakterystyki miejsc, skomplikowanych sieci, do których mogą być podłączeni, a które nie prowadzą do żadnego wspólnego początku czy końca, do żadnej centrali central paryskich *oligopticonów*. Nie wieża centralna, maszyneria gwarantująca dyssymetrię, brak równoważności różnic w mieście, lecz nieskończona ilość skłóconych, fragmentarycznych punktów widzenia dostosowanych do cząstkowych, indywidualnych taktyk, tworzy *oligopticon*. Być może marzenie o idealnej przezroczystości przestrzeni miejskiej tkwi w *oligopticonach*, podsycana przez rozwój technologii środowiskowych, lecz brakuje tu ciągłości widzenia, zamiaru nieustannej identyfikacji, a przede wszystkim widzenia wszystkiego naraz. Usytuowani wewnątrz *oligopticonu* jesteśmy – z jednej strony – blisko konkretnych miejsc i oddolnych praktyk miejskich. Z drugiej strony natomiast, doświadczamy tego, co charakterystyczne dla *genius loci* – transgresji, przekroczenia tego, co dane „w miejscu". Tu, gdzie nie ma wszechwiedzy o miejscach i nastawienia na nieustanną kontrolę mieszkańców, nie chodzi też o „u*ja*rzmienie"[27], lecz połączenie. Uczynienie widzialnymi miejskich zakątków staje się bowiem możliwe w *oligopticonie* tylko wtedy, gdy potrafimy spojrzeć na nie jak na „wielopoziomowe skrzyżowania" i podłączyć je do sieci. Widzialność przy tym ustępuje czytelności. Czytanie zaś, jest problemem software'u niezależnego w coraz większym stopniu od ludzkiej kontroli. W *oligopticonie* zatem wiedzieć, to niekoniecznie widzieć, raczej umieć interpretować podróżujące dane i osadzać je w odpowiednich miejscach. Nieruchome miejsce, zamieszkiwane przez „ducha" i odwiedzane przez człowieka dynamizuje się: miejsce, „duch", człowiek w warunkach *oligopticonu* są elementami dynamicznymi przestrzeni miejskiej.

Istnieje oczywiście olbrzymia pokusa, której ulegają niektórzy komentatorzy koncepcji Latoura, aby potraktować *oligopticon* jako następne, groźniejsze wcielenie panoptykonu opisanego przez Michela Foucaulta w *Nadzorować i karać*, wbrew intencji autora *Reassembling the Social*, który jeden z rozdziałów książki zatytułował wprawdzie *From Panopticom to Oligopticon*, po to jednak by z obu pojęć zbudować opozycję. Ma to miejsce szczególnie wtedy, gdy sprowadza się *oligopticon* jedynie do nadzoru wideo (monitoringu) i identyfikacji kodów, pomijając ekrany elektroniczne, media bezprzewodowe, mobilne, kontekstowe (łączność komórkową, GPS), a zatem wiążąc miejskie *oligopticony* raczej z koncepcją wszechobecnej technologii niż konstruowaniem przestrzeni inteligentnych, gęstych informacyjnie. Przypomnijmy zatem, że panoptykon „Bez żadnych innych narzędzi fizycznych, samą architekturą i geometrią, wpływa wprost na jednostki, >>daje umysłowi władzę nad umysłem<<"[28]. Dalej Foucault precyzuje opis tego działania: „Panoptykon, subtelnie zaaranżowany w ten sposób, by jeden nadzorca mógł jednym rzutem oka ogarnąć tyle odmiennych jednostek, pozwala również całemu światu nadzorować najmniejszego nadzorcę. Maszyna do patrzenia była czymś w rodzaju *camera obscura*, gdzie szpieguje się jednostki; teraz staje się przezroczystym budynkiem, gdzie sprawowanie władzy podlega kontroli całego społeczeństwa"[29]. Postawa panoptyczna zatem to postawa całościująca, totalizująca (*macro-gaze*) wiedzę o posegregowanych wcześniej i odseparowa-

27. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.

28. *Ibidem*, s. 201.

29. *Ibidem*, s. 202.

nych jednostkach. Zadanie nadzorcy-strażnika w panoptykonie, wyznaczone ściśle przez hierarchiczny układ władzy, to: widzieć, rejestrować, odróżniać, porównywać wszystkich w poszatkowanej i zamkniętej przestrzeni. Latour zwraca uwagę na dwie, trudne do oddzielenia odmiany postawy panoptycznej – paranoję i megalomanię. Obie charakteryzują strażników-nadzorców (Big Brothera, Décider'a). „Dzięki podświetleniu można widzieć z wieży, rysujące się wyraźnie pod światło, małe sylwetki uwięzione w obwodowych celach. Ile klatek, tyle teatrzyków, gdzie każdy aktor jest sam, doskonale zindywidualizowany i bezustannie widoczny […]. Widać go, ale on sam nie widzi; to przedmiot informacji, a nie podmiot komunikacji"[30]. Warto zwrócić uwagę na ten teatralny kostium językowy, sceniczny typ wyobraźni, który dopełniają dołączone do książki Foucaulta ilustracje – projekty braci Benthamów – późniejszych zakładów penitencjarnych itd.

W odróżnieniu od *panoptykonu*, *oligopticon* w niewielkim stopniu zależy od koncepcji architektonicznej, aczkolwiek może być jej inspiracją (il. 8). Wprowadza do doświadczenia miasta dodatkowy wymiar, którego nie nazwiemy niematerialnym, co podkreśla Latour, jednak wykracza poza geometryczne widzenie przestrzeni, charakterystyczne dla panoptykonu. *Oligopticon* nie jest wprawdzie podmiotem komunikacji, lecz tworzy coś więcej niż jej infrastrukturę. Jego wizualnymi, materialnymi śladami są kilometry łączących się i krzyżujących kabli, kamery, radary, czujniki, monitory, komputery, przekaźniki, wyświetlacze, lecz nie prowadzą one do wszechwidzącego/wiedzącego nadzorcy. Zasadą *oligopticonu* jest bowiem „widzieć mało, lecz dobrze". Widzieć przede wszystkim miejsca i przedmioty życia codziennego w mieście, którego tożsamość układa się ze zwielokrotnionych, skonfliktowanych widoków cząstkowych. *Oligopticon*, łącząc społeczne i technologiczne aspekty życia w mieście, podobnie jak *genius loci,* z miejskiej przestrzeni wydobywa nieskończoną ilość miejsc (wielorakie Paryże w Paryżu), które łącznie tworzą całość, niedostępną wprawdzie niezmediatyzowanemu widzeniu, lecz nie przypominającą niczego innego. Tym samym jest zaprzeczeniem panoramy[31], obejmowania spojrzeniem, perspektywy „ptasiego oka", dążenia do widzenia całego miasta: dokładnie i naraz. Wszystkie – łącznie – *oligopticony* tworzą miasto jako wielopoziomową sieć danych w różnym stopniu widzialnych. Ostatecznie o tym, co i jak zostanie dostrzeżone decyduje podmiot zanurzony w gęstej przestrzeni miejskiej, lecz zwracający się jedynie ku określonemu jej punktowi – Temu Miejscu. Poznanie ich struktury, powie Latour w wykładzie na Brunel Uniwersity w 1998 r., to jednocześnie ujawnienie relacji społecznych w mieście. W odróżnieniu od panoptykonu, *oligopticon* nie proponuje bowiem utopii doskonałego społeczeństwa, lecz trzyma się blisko życia.

Sieć kamer wprowadzających *oligopticon* do miejsc szczególnie ważnych, pokrywająca wielką część przestrzeni publicznej w mieście, przede wszystkim ma tworzyć system bezpieczeństwa. Wymusza jednak również przyjęcie charakterystycznej postawy, którą nazwijmy – w odróżnieniu od panoptycznej – oligoptyczną. To postawa empatyczna w stosunku do oddolnych, spontanicznych taktyk, logik, punktów widzenia, struktur, zdarzeń, rytmów, pulsów. Jej bazą są mikro-widoki (*micro-views*) dostarczane przez „niestrudzonego strażnika" oprowadzającego nas krok po kroku po wybranym miejscu. Latour napisze o nim, że jest niewidzący, lecz podłączony, stronniczo inteligentny, w tym momencie kompetentny, obejmujący w całości to miejsce. Jak miejski *genius loci* – dodajmy.

30. *Ibidem*, s. 195.

31. Latour w *Reassembling the Social* wyjaśnia różnicę między spojrzeniem panoramicznym, używanym przez Waltera Benjamina, a oligoptycznym.

Il. 1. Park im. A. Mickiewicza w Poznaniu (fot. Ewa Rewers)

Il. 2. Granica Poznania (fot. Ewa Rewers)

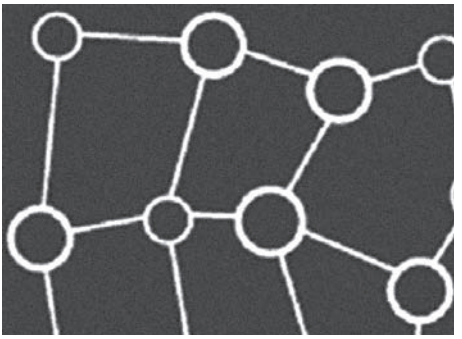
Il. 3. Gdańsk, ulica Stągiewna w czasie odbudowy (fot. Ewa Rewers)

Il. 4. Gdańsk, ulica Stągiewna po odbudowie (fot. Ewa Rewers)

Il. 5. Gdańsk, „Miasto Aniołów" nad Starą Motławą (fot. Ewa Rewers)

Il. 6. Stary Browar w Poznaniu - pierzeja zachodnia (fot. Ewa Rewers)

Il. 7. Stary Browar w Poznaniu - dziedziniec wewnętrzny (fot. Ewa Rewers)



Il. 8. Inside the Oligopticon (architekci Tobias Ambrost, Daniel D'Oca, Georgeen Theodore - 2005)

Regina Maga-Jagielnicka

PLACE MIEJSKIE – ZJAWISKA KULTUROWE KSZTAŁTUJĄCE TOŻSAMOŚĆ PRZESTRZENI

Struktury przestrzenne o charakterze miejskim stanowią przedmiot badań prowadzonych na bazie wielu paradygmatów naukowych. Systemowe podejście do zagadnień związanych z funkcjonowaniem miasta pozwala traktować miasto jako przestrzenną formę systemu instrumentów zaspokajających potrzeby społeczeństwa[1]. Miasto jako struktura społeczno-przestrzenna powinno zapewniać realizację różnorodnych potrzeb człowieka – istotnych dla indywidualnego (osobowego) i społecznego rozwoju. Formy przestrzenne budujące miasto w różnym stopniu odpowiadają za satysfakcję lub rozczarowanie warunkami do tego typu procesu. Istotne jest zatem poznawanie czynników, które sprzyjają tworzeniu przestrzennych warunków wszechstronnego rozwoju oraz identyfikację tych, które utrudniają postęp i zaniżają poziom zaspokojenia potrzeb.

Szczególne zadanie mają do spełnienia te przestrzenie, których otwartość, wynikająca z utrwalonej historycznie roli, zobowiązuje do wnikliwego rozpoznania rodzaju oferty, którą stanowią dla użytkowników[2]. Place miejskie swoją obecnością na różnych etapach kształtowania struktury miasta w szczególny sposób umożliwiały powiązanie podstawowych czynników charakteryzujących miasto jako dwoistą strukturę. Dwa najważniejsze czynniki konieczne do rozważenia w procesie kształtowania środowiska życia w mieście to według G. Cullen'a czynniki ludzkie i fizyczne, które zostały zdefiniowane następująco: „Czynniki Ludzkie [...] to te warunki szczęścia i smutku, spełnienia i rozpaczy, które są wynikiem szeroko pojmowanych stosunków międzyludzkich [...]. Czynniki Fizyczne (Przestrzenne) to [...] rzeczywisty kształt i sposób organizacji środowiska miejskiego, które rozumiane jest jako matryca, forma, mająca wpływ na modelowanie rodzaju ludzkiego"[3].

PROBLEMY Z TOŻSAMOŚCIĄ PRZESTRZENI

Problem integracji obu wymienionych czynników to szczególne zadanie do rozwiązania w obszarze placów miejskich. Różnorodność ich form przestrzennych stanowiła zawsze wyjątkowy element identyfikacji społeczno-przestrzennej. Historia rozwoju osadnictwa, a w szczególności historia powstawania i przekształcania przestrzeni miast, wskazuje na obecność form przestrzennych o charakterze placu jako swego rodzaju dziedzictwa genetycznego[4]. Powinny zatem niepokoić wszelkie nieprawidłowości w traktowaniu owego dziedzictwa o tak silnym genetycznym uwarunkowaniu. Mieszkańcy współczesnych miast poszukują w nich ważnych cech identyfikacji z poszczególnymi miejscami w przestrzeni, a także ze społecz-

1. R. Maga-Jagielnicka, *Proces zaspokajania potrzeb kulturowych w ujęciu systemowym,* w: *Zarys metod i technik badawczych w planowaniu przestrzennym*, red. E. Bagiński, Politechnika Wrocławska, Wrocław 1996, s. 95-100.

2. R. Maga-Jagielnicka, *Przestrzenie miejskie jako oferta kulturowa*, w: *Planowanie przestrzenne. Zarys metod i technik badawczych*, red. E. Bagiński, Politechnika Wrocławska, Wrocław 1994, s. 139-146.

3. G. Cullen, *The Concise Townscape*, Londyn 1980, cyt. za: P. Bojanowski, P. Lewicki, L. M. Gonzales, A. Palej, W. Wicher, *Elementy analizy urbanistycznej*, Politechnika Krakowska, Kraków 1998, s. 129.

4. R. Maga-Jagielnicka, *Powstawanie placów miejskich jako zjawisk kulturowych w osadnictwie*, w: *Sieć osadnicza jako przedmiot badań*, red. E. Bagiński, Politechnika Wrocławska, Wrocław 2006, s. 57-77.

nością, do której należą. Potrzeba określenia własnej (osobowej i społecznej) tożsamości wiąże się z istnieniem odpowiedniej przestrzeni. Jako odpowiednią należałoby uznać taką, która jest nie tylko obecnością rzeczy (nawet jeśli są pięknie „poukładane" w przestrzeni), ale także obecnością idei (przesłania, symboliki...). Badania dotyczące szans rozwoju osobowości człowieka przekonują o dużym znaczeniu obecności – oprócz rzeczy – także idei[5]. Życie człowieka nie powinno być ograniczone do sfery materialnej, która czasem wyraża się nawet w formie swoistego kultu rzeczy. Place miejskie jako elementy systemu publicznych przestrzeni w mieście mają szansę zachwycić obecnością zarówno różnorodnych rzeczy, jak i idei głęboko zapadających w świadomość tych, którzy są ich twórcami bądź użytkownikami.

Rozpoznanie problemów tożsamości przestrzeni miejskiej zostanie przeprowadzone na przykładach placów, które wybrano pod kątem wyrazistości cech dziedziczonych i nadawanych współcześnie, a dających świadectwo obecności ducha miejsca stojącego na straży właściwych proporcji pomiędzy tym, co materialne, a tym, co zapewnia odczytanie głębszych treści, skojarzeń, zgodności z cenionymi wartościami.

Aby prowadzić dalsze rozważania na temat stanu struktury społeczno-przestrzennej miasta, pojmowanego jako obszar realizacji zadań podtrzymujących osobowe i społeczne poczucie tożsamości, sformułowano cztery pytania. Odpowiedzi na nie pozwolą na postawienie diagnozy: w jakim stopniu za poczucie tożsamości w „miejskiej dżungli" odpowiadają publiczne przestrzenie w formie placów miejskich.

1. Czy są powody do niepokoju?
2. Czy obecność genius loci jest dostrzegalna i w jakim zakresie dotyczy placów miejskich?
3. W jakich sytuacjach ujawnia się rola „opiekuńczych sił" stojących na straży wartości oferowanych w przestrzeni miejskiej?
4. Gdzie owych sił szukać?

5. W. Łukaszewski, *Szanse rozwoju osobowości*, KIW, Warszawa 1984, s. 83.

AD. 1. – O SYTUACJACH WZBUDZAJĄCYCH NIEPOKÓJ

Niepokojące jest pomijanie w rozwiązaniach planistycznych dotyczących terenów mieszkaniowych lokalizacji nowych miejsc o znaczącym potencjale symboliki, odnoszącej się do cech tożsamości kulturowej. Uniformizacja przestrzeni, szczególnie dotkliwa na obszarach tzw. blokowisk, skutecznie eliminowała w świadomości społecznej poczucie integracji z miejscem i z ludźmi. Jedną z przyczyn występowania doznawania anonimowości życia na terenie osiedli mieszkaniowych jest brak hierarchii w systemie przestrzeni publicznych. Na terenach o zabudowie blokowej brakuje wyróżnień w postaci tradycyjnych placów, rynków itp., i jest to jeden z czynników powodujących wyalienowanie, którego doświadczają mieszkańcy. Powstające współcześnie zespoły zabudowy mieszkaniowej częściej wiążą swoje cechy wyróżniające z oryginalnością samej zabudowy, rzadziej są realizowane – atrakcyjne i bogate w znaczenia – publiczne przestrzenie, takie jak plac miejski. W zakres publicznych przestrzeni wchodzą głównie ulice, ciągi piesze, pasaże, deptaki. Te formy przestrzeni są kojarzone z ciągłym ruchem, pośpiechem – oznaczają „kierunkowość" zachowań, a nie kontemplację miejsca, refleksyjność.

Jak wiele zyskuje przestrzeń po wyeliminowaniu nadmiernego ruchu świadczą przykłady przekształceń na obszarach staromiejskich. Wrocławski rynek jeszcze do niedawna pełnił rolę miejsca ważnego dla komunikacji, z przystankami tramwajowymi, stacją benzynową i parkingiem. Dopiero odrodzenie się idei utworzenia tu salonu miasta doprowadziło do odzyskania terenu dla pieszych, co w znaczący sposób zwiększyło szansę na odczytywanie bogactwa tej unikalnej przestrzeni, pełnej wielorakich wartości (il. 1). Czas poświęcony pracom rewaloryzacyjnym to okres odzyskiwania utraconej tożsamości rynku jako najważniejszego placu miejskiego.

Nie tylko względy komunikacyjne stają się przyczyną zakłóceń w postrzeganiu placów miejskich jako obszarów, których szczególną misją jest świadczenie o tożsamości miejsc

i ludzi. Podobnych problemów dostarcza nadmierne kierowanie się ekonomicznymi wartościami przestrzeni.

Nie zważając na tradycje miejsca, historię i znaczenia w strukturze publicznych przestrzeni miasta, poświęca się – cenne rynkowo – tereny otwartych placów na rzecz zabudowy. Znikają place – otwarte, niezabudowane przestrzenie, które mogłyby zaoferować dużo więcej niż tylko atrakcyjną cenę metra kwadratowego powierzchni do wynajęcia. We Wrocławiu taki los spotyka współcześnie plac Czysty i plac Bema. Atrakcyjna architektonicznie zabudowa nie rekompensuje straty szansy na wzbogacenie oferty kulturowej dostępnej w ramach publicznej przestrzeni. Osłabienie roli przestrzeni publicznej i zjawisko „znikających placów" to słabość ducha tych miejsc.

Duża odpowiedzialność spada zatem na pozostałe przestrzenie placów miejskich, które z racji bogatszej historii mają potencjalnie większe możliwości eksponowania cech przestrzeni określających ich tożsamość.

AD. 2. – O OBECNOŚCI *GENIUS LOCI*

Obecność ducha miejsca jest wyraźnie dostrzegalna wówczas, gdy udaje się zachować w przestrzeni takie elementy, które pozostają w niej na dłużej, świadcząc o tradycji, historii i wartościach utrwalanych wysiłkiem pokoleń. Moc oddziaływania danego miejsca odzwierciedla silne i długotrwałe zakorzenienie w świadomości ludzi.

Świadectwem godzenia (zdawałoby się kolizyjnych) sytuacji, gdy tradycja miejsca styka się z wymogami współczesności jest sceneria, w jakiej prezentuje się corocznie plac Cibeles w Madrycie. Pasterze hiszpańscy co roku pędzą swoje stada owiec i osłów z północy na południe kraju, nie zważając na to, iż przepędzanie tysięcy sztuk zwierząt powoduje paraliż komunikacyjny w miastach będących na trasie wędrówki. Plac Cibeles (leżący na tym szlaku) pomimo utrudnień, które powoduje ta sytuacja dla komunikacji, spełnia tę tradycyjną rolę, która okazała się atrakcją turystyczną. Rozważne pogodzenie tradycyjnej i współczesnej roli tego placu miejskiego zaowocowało bogactwem znaczeń miejsca obrazującego spełnienie wymagań dotyczących dziedzictwa i aktualnie wykształconych potrzeb cywilizacyjnych. Wyraźnie zaznaczyła się w ten sposób obecność ducha miejsca, odpowiedzialnego za podtrzymanie tradycji.

W jaki sposób działa *genius loci* przekonuje – porywający swoją głębią – literacki opis głównego placu miasta Minas Tirith. J. R. R. Tolkien w trzeciej części trylogii *Władca Pierścieni*, zatytułowanej *Powrót Króla*, opisał szczególne miejsce, gdzie po skończonych wojnach dokonano koronacji króla Aragorna (il. 2). Plac Wodotrysku zlokalizowany na wjeździe do miasta stanowił odbicie losu władców Gondoru. Dramatyczne dzieje tej krainy odzwierciedlało piękne drzewo posadzone na placu. Nazywano je Białym Drzewem. Było już suche i jałowe wówczas, gdy nikły szanse na zwycięstwo, a królowi brakowało już nawet nadziei. Zachowanie szczególnego potencjału mocy tego miejsca miało symboliczne znaczenie dla króla i jego poddanych.

O tym, jak ujawnił się duch miejsca na placu Wodotrysku w Minas Tirith, niech zaświadczy następujący fragment powieści: „[...] Aragorn odwrócił się i spojrzał na kamieniste zbocze opadające spod granicy śniegów. Wśród martwoty jedna jedyna istota była żywa. Wspiął się ku niej. Na samym skraju śniegu wyrastało na trzy stopy w górę młodziutkie drzewo. [...] to latorośl z rodu pięknej Nimloth z nasienia Galathiliona, z owocu Telpetriona o wielu imionach, Najstarszego z Drzew świata. Któż zgadnie, skąd się wzięło, gdy nadeszła ta godzina? Ale to jest miejsce prastare, uświęcone, zapewne ktoś zasiał tutaj ziarno, zanim zabrakło królów i zanim Białe Drzewo zwiędło [...] Aragorn ostrożnie ujął drzewko ręką i okazało się, że ledwie trzymało się ziemi, bo dało się z niej wyciągnąć lekko i bez szkody; król zaniósł je do grodu. Wykopano zwiędłe drzewo, ale z całym szacunkiem, nie spalono go, lecz złożono na spoczynek w ciszy Rath Dinen. Aragorn posadził na placu Wodotrysku młode drzewko, które szybko i zdrowo zaczęło tu rozrastać, a w czerwcu okryło się kwieciem. – Otrzymałem znak. Mój dzień

jest bliski – rzekł Aragorn"[6]. Powyższy opis aranżacji placu – miejsca koronacji królewskiej – to nostalgiczne świadectwo szacunku dla ducha miejsca. Uzyskany efekt przekracza ramy nie tylko pięknej przestrzeni, bowiem niesie przesłanie o sile tradycji i wartościach głęboko sięgających w przeszłość, a dotyczących nie tylko przestrzeni, lecz także – a może nawet przede wszystkim – ludzi ją użytkujących. Autor umieszczał w swoich powieściach przemyślenia głęboko osadzone w symbolice i wartościach świata rzeczywistego. Opis placu w mieście Minas Tirith można zatem odczytać jako życzenie traktowania elementów przestrzeni miasta (głównego placu i jego wyposażenia) z należytą powagą, ponieważ wiążą one losy wielu pokoleń i stanowią dzięki temu istotne – symboliczne – wsparcie w przełomowych chwilach historii.

AD. 3. – O ROLI „SIŁ OPIEKUŃCZYCH" W PRZESTRZENI

Ważnym zagadnieniem przy podejmowaniu decyzji dotyczących kształtowania przestrzeni miejskiej jest sposób kreowania tożsamości miejsc. Z aksjologicznego punktu widzenia każdą decyzję określa przyjęta hierarchia wartości. Wybór wartości wpływa na ostateczną formę przestrzeni, a każdą cechę rozpatrujemy z punktu widzenia jej negatywności lub pozytywności istnienia, określając także poziom jej realizacji[7]. Uzgodnienia w ramach systemu wartości nie są łatwe, lecz muszą uwzględniać znaczenie *genius loci* i jego manifestację w konkretnych formach przestrzennych.

Moc, siła czy swoisty duch opiekuńczy kojarzy miejsca w przestrzeni z tymi wartościami, które człowiek – jako istota społeczna – ceni. Wybór to także odrzucanie takich form przestrzennych, które nie zapewniają osiągania wartości ocenianych wysoko.

Doświadczenia II wojny światowej w wielu polskich miastach przyczyniły się do zmian w strukturze społeczno-przestrzennej. We Wrocławiu po wojnie nastąpiła zamiana symboli, która towarzyszyła niemal całkowitej wymianie ludności miasta. Wiele aspektów owej wymiany dotyczy przestrzeni placów miejskich. Jest to czytelne w nazewnictwie, w braku motywacji do wiernego odtwarzania historycznych założeń z miejscami pamięci dotyczącymi okresów wcześniejszej historii miasta, a także w budowaniu obiektów o symbolice odpowiadającej przede wszystkim nowej społeczności.

Czy powinny dziwić następujące sytuacje: w rynku nie ma pomnika króla Fryderyka Wielkiego, na placu Kościuszki – generała Tauentziena, na placu Solnym – marszałka polnego Gebharda von Blüchera. Mieszkańcy Wrocławia żyją obecnością *genius loci* wspartego własną tożsamością. W rynku przed ratuszem stanął spiżowy pomnik Aleksandra hr. Fredry, przywieziony ze Lwowa w 1956 r. Na środku placu Kościuszki jest obelisk kamienny poświęcony żołnierzom poległym w walce o Polskę, ustawiony w 1948 r. w 200 rocznicę urodzin Tadeusza Kościuszki. Na placu Solnym ustawiono rzeźbę autorstwa Adama Wyspiańskiego – granitowy obelisk kamienny, który upamiętnia tragiczną śmierć Żydów na tym placu w 1453 r. (il. 3).

Szczególna rola przypadła w udziale duchowi miejsca na placu Katedralnym we Wrocławiu. W 2000 r. na placu w pobliżu katedry stanęła kolumna Chrystusa Króla Wszechświata – dar duchowieństwa z okazji milenium diecezji wrocławskiej (il. 4). Dobitnym podkreśleniem tożsamości tego miejsca stało się przekazanie do Częstochowy dla klasztoru na Jasnej Górze takiego samego wizerunku Chrystusa (il. 5). „Opiekuńcze siły" wrocławskiego placu Katedralnego zostały w ten sposób wzmocnione dzięki czytelnej relacji z narodowym Sanktuarium Matki Bożej Królowej Polski.

AD. 4. – O POSZUKIWANIU DUCHA MIEJSC

Poszukiwanie *genius loci* ma istotne znaczenie w wypadkach nowych realizacji prze-

6. J. R. R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Powrót króla*, Amber, Warszawa 2002, s. 311-312.

7. R. Maga-Jagielnicka, *Aksjosemiologiczne aspekty kształtowania „ładu kulturowego" w środowisku mieszkalnym człowieka*, w: *Oblicza równowagi. Architektura – Urbanistyka – Planowanie. U progu międzynarodowej dekady edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju*, red. A. Drapella-Hermansdorfer, K. Cebrat, Politechnika Wrocławska, Wrocław 2005, s. 149-156.

strzennych. W koncepcji lokalizacji nowego placu można zawrzeć odniesienie do innych miejsc o uznanej tożsamości, zyskując niejako wsparcie w zakresie powiązań formalnych i użytkowych. Można także wykorzystać cechy tożsamości społecznej. Poprawności w kreowaniu miejsc o wyrazistej tożsamości sprzyja dobór form nasyconych czytelną symboliką i oryginalnością formy przestrzennej.

Przykładem przestrzeni wykorzystującej symbole tożsamości narodowej jest wyjątkowe dzieło – Piazza d'Italia w Nowym Orleanie (il. 6). Autorzy: Ch. Moore, A. Perez, R. A. Eskew, M. Hearst, R. Kleipeter, R. Landry wykorzystali w projekcie czytelną symbolikę, która jest świadectwem obecności nowego *genius loci*.

Ufundowany przez włoską kolonię zespół przestrzenny, składający się z placu i otaczających go form plastycznych i użytkowych, w wyrazisty sposób wyraża treści określające tożsamość narodową. W zagospodarowaniu przestrzeni placu wykorzystano symbolikę odnoszącą się do geograficznego usytuowania, historii i sztuki kraju pochodzenia emigrantów. Wątki sztuki antycznej zostały zastosowane we współczesnych formach, określając tym samym integrację przeszłości z teraźniejszością. Nowy duch miejsca zapewnia łączność z odległą w przestrzeni fizycznej, ale bliską w przestrzeni duchowej, kulturą miejsc życia poprzednich pokoleń. Wybór lokalizacji zawierał w sobie szanse na powołanie nowego *genius loci*, o cechach kojarzonych z innymi miejscami, w których siła opiekuńczych duchów miejsc nie podlega wątpliwościom.

Zrealizowany w latach 70. XX w. nowy plac Beaubourg w Paryżu, pomimo swej nowoczesnej, a nawet szokującej formy architektonicznej, zyskał na znaczeniu również i z tego powodu, że jego lokalizacja łączyła istotne w skali miasta kierunki prowadzące do znanych miejsc. W krajobrazie miasta uzyskano powiązanie z ważnymi dla orientacji w przestrzeni miejskiej obiektami: katedrą Notre Dame, wieżą Eiffla, wzgórzem Montmarte. Można stwierdzić, iż nowe miejsce – Centrum Sztuki i Kultury im. Georges'a Pompidou z placem Beaubourg – wykształciło swego „opiekuńczego ducha" na bazie wsparcia ze strony dotychczasowych tradycji miasta. Potrzebna była znaczna siła oddziaływania, bowiem wybrane miejsce lokalizacji centrum i placu miało uaktywnić zaniedbane rejony XIX-wiecznej dzielnicy Paryża. Oddziaływanie nowego *genius loci* stało się szybko bardzo czytelne, nastąpiły korzystne przekształcenia w najbliższym otoczeniu placu: pożądane przez mieszkańców poszerzenie strefy ruchu pieszego, modernizacja otaczającej zabudowy, przekształcenia funkcjonalne sąsiednich kwartałów. Nowatorska – jak na ówczesne czasy – formuła otwartości funkcjonowania obiektów kultury i odpowiadająca jej forma architektoniczna całego założenia sprzyjały akceptacji przyjętego rozwiązania jako miejsca o wyrazistej tożsamości.

Dobór form przestrzennych w nowych miejscach wymaga podjęcia próby identyfikacji *genius loci*. Takie wysiłki nie mogą pomijać rozpoznania, związanych z przestrzenią, przeżyć o indywidualnym i społecznym charakterze, które tworzą duchową warstwę przestrzeni.

Niezwykła czytelność tej warstwy została wykorzystana w celu upamiętnienia zburzonych 11 września 2001 r. wież WTC w Nowym Yorku. Realizowane współcześnie Centrum Ground Zero (tak Amerykanie określają to miejsce tragedii tysięcy ludzi) zostało zaprojektowane przez Studio Daniel Libeskind – zespół, który zwyciężył w międzynarodowym konkursie w 2003 r. (il. 7).

Zaproponowano dwa duże place publiczne, które architekt określił jako park bohaterów i klin życia. W aranżacji placów zostały uwzględnione warunki solarne występujące w tym miejscu między godziną 8:46 a 10:28. Każdego roku 11 września będzie możliwe obserwowanie, jak słońce przedziera się przez cień i wzbudza nadzieję. Koncepcja architekta uwzględnia zagospodarowanie pustego miejsca w przestrzeni, a także odczuwanej dramatycznie pustki po stracie bliskich[8]. Nowe place mają do spełnienia rolę integracji śladów przeszłości z nadzieją, nowym życiem i przyszłością. Place w obszarze Centrum po-

8. D. Libeskind, *Ścieżka nadziei*, „Gazeta Wyborcza", 11.03.2003, s. 2.

przez swoje usytuowanie i formy przestrzenne uchwyciły ducha miejsca obrazującego wspólnotę przeżyć, myśli, pamięci, a także nadziei. Miejsce po zburzonych wieżach WTC w Nowym Jorku to szczególny przykład obecności *genius loci* – ducha miejsc dramatycznych wydarzeń. Nowe, współczesne formy przestrzenne obrazują go w materialnej postaci.

PLACE MIEJSKIE JAKO ZJAWISKA KULTUROWE

Poszukiwania obecności *genius loci* w miejskich przestrzeniach wymagają identyfikacji procesów i zjawisk wpływających na funkcjonowanie miasta jako struktury społeczno-przestrzennej. Szczególnym rodzajem zjawisk o charakterze kulturowym są place miejskie, które swoje zadania wypełniają od początku zawiązywania się struktur osadnictwa. Historia powstawania i przekształcania form, tworzących przestrzenie agory, forum, rynków i placów, to historia nadawania tym przestrzeniom cech wyróżniających, kształtujących tożsamość społeczeństw, którym służyły. Realizacja tej ważnej misji odbywa się w polu działania ducha miejsca. Jest ona czytelna w trzech warstwach odpowiadających trzem czynnikom, które charakteryzują zjawiska kulturowe.

Warstwa I – znaczeniowa (rozumiana jako cechy lokalizacji i programu funkcjonalnego).

Warstwa II – formalna (pojmowana jako cechy kompozycji przestrzennej).

Warstwa III – aksjologiczna (rozumiana jako wartości osiągane w procesie zaspokajania potrzeb kulturowych).

W kontekście powyższych rozważań podjęto próbę zdefiniowania pojęcia placu miejskiego jako zjawiska kulturowego. Plac w mieście rozumiany jako zjawisko kulturowe to obszar wyróżniający się w strukturze miasta, odzwierciedlający historycznie uzasadnione znaczenie miejsca, o poziomie prestiżu odpowiadającym społecznej strukturze miasta i ukształtowanym w zróżnicowanych formach przestrzennych, jako spełnienie relacji charakterystycznych dla procesu zaspokajania potrzeb człowieka, prowadzącego do osiągania wartości.

PODSUMOWANIE

Stawiając przestrzeni wymagania dotyczące szeroko rozumianego ładu przestrzennego, oczekujemy tym samym wyraźnych cech wiążących ściśle rozwiązania formalne z efektem, jaki powinny przynieść. Uzyskanie satysfakcjonującego poziomu ładu w przestrzeni miejskiej jest uzależnione od zgodności w zakresie znaczeń, form i wartości. Współcześnie często oznacza to poszukiwania cech określających tożsamość – rozumianą jako identyfikację przestrzeni z historią i jej znaczeniem, ale też jako poczucie integracji społecznej w danej przestrzeni. Konieczna jest zatem ochrona już istniejących i tworzenie nowych miejsc publicznych, w tym placów miejskich o szczególnych cechach wnętrz urbanistycznych, budujących tożsamość nie tylko najbliższego otoczenia, ale również miasta jako całości społeczno-przestrzennej. Place wielu miast wymagają zmian i określenia drogi dojścia do „ładu kulturowego", za który w dużej mierze odpowiada pielęgnowanie świadomości istnienia *genius loci* – opiekuńczych sił stojących na straży wartości przestrzeni.

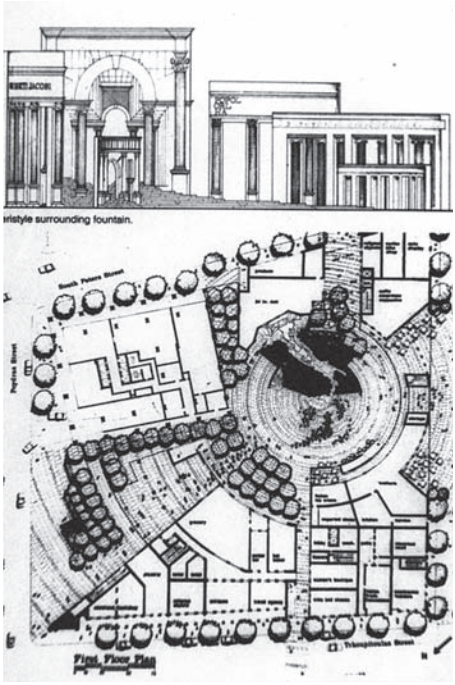
Il.1. Rynek we Wrocławiu (fot. Regina Maga-Jagielnicka)

Il. 3. Plac Solny we Wrocławiu (fot. Regina Maga-Jagielnicka)

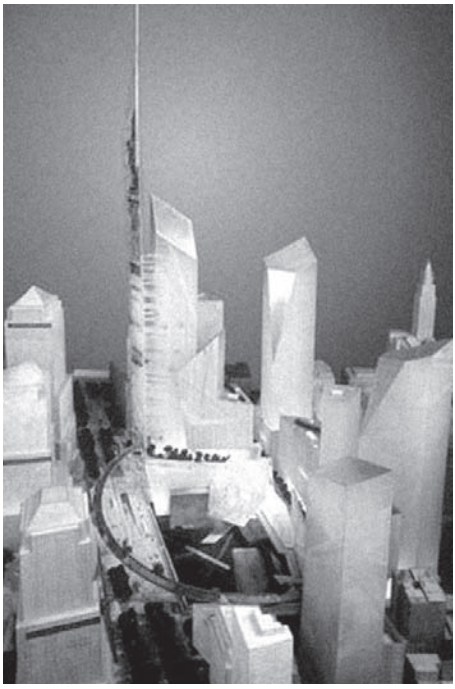
Il. 2. Plac Wodotrysku w Minas Tirith (kadr z filmu Władca Pierścieni. Powrót Króla w reżyserii P. Jacksona, 2003 r.)

Il. 4. Plac Katedralny we Wrocławiu, Kolumna Chrystusa Króla Wszechświata (fot. Regina Maga-Jagielnicka)

Il. 5. Sanktuarium w Częstochowie, Pomnik Chrystusa Króla Wszechświata (fot. Regina Maga-Jagielnicka)



Il. 6. Piazza d'Italia w Nowym Orleanie



Il. 7. Wizja Centrum Ground Zero w Nowym Jorku

Bartłomiej Gutowski

GENIUS LOCI WOBEC TOŻSAMOŚCI MIAST WSPÓŁCZESNYCH

Termin *genius loci* często pojawia się w różnego rodzaju popularnych opracowaniach, jak również w badaniach naukowych czy popularno-naukowych. Można wskazać na budowle, przestrzenie czy wręcz całe miasta – rozumiane także jako pewna społeczność, wobec których bywa stosowany. Niekiedy zostaje oderwany od konkretnego usytuowania i ukierunkowany ku idei. Tak jest np. w wypadku miast-ogrodów, tworzonych mniej bądź bardziej zgodnie z propozycjami Ebenezera Howarda. Ów „duch miejsca" zostaje wpisany w idee i ujawnia się w kolejnych realizacjach niejako na mocy partycypowania w samej koncepcji. W tym kontekście został zastosowany w wypadku takich miast jak np. Podkowa Leśna. Zatarcie się owej idei, m.in. w innej podwarszawskiej miejscowości – Ząbkach, doprowadziło do faktu, że nikt nie mówi o *genius loci* tej miejscowości, natomiast stosuje się tę kategorię tylko odnośnie do Podkowy Leśnej. Niewątpliwie uprawnia do tego ilość zjawisk i działań, czy może szerzej intelektualno-kulturalna atmosfera miasta. Nie jest ona bezpośrednim efektem takiego czy innego ukształtowania przestrzeni, jej źródło tkwi jednak przynajmniej w częściowej realizacji pomysłu brytyjskiego mistrza, którego materialnym odbiciem jest układ urbanistyczny.

Sprowadzenie pojęcia *genius loci* do partycypacji w pewnej idei byłoby uproszczeniem. Wyobraźmy sobie chociażby przeniesienie wilanowskiego pałacu do centrum Nowego Jorku. Podobnie budowana nieopodal Świątynia Opatrzności Bożej być może spełni pokładane w niej nadzieje, na obecnym etapie wydaje się jednak, że idea zupełnie nie przekłada się tu na specjalną atmosferę. Przykłady można by oczywiście mnożyć. Wymieniając kilka owych budowli, możemy zacząć od fenomenu Barcelony i Gaudiego. To, że mogło dojść do budowy Sagrada Familia, pomijając już inne dzieła, jest rzeczą niezwykłą. Barcelona, leżąca na uboczu głównych zmian artystycznych, przyjęła totalny eksperyment architektoniczny Gaudiego. Oczywiście można wskazać wiele sprzyjających czynników, pozostaje to jednak fenomenem, dla którego trudno znaleźć całkowicie zadowalające wyjaśnienie. W podobnym duchu swoje miasta-zabawki starał się konstruować Fritz Hundertwasser. Przestrzeń zurbanizowana miała być dla niego tworem naturalnym, a jednocześnie pobudzać i inspirować jego mieszkańców. Na masową skalę przyjęcie jego koncepcji byłoby zabójcze. Podobnie jak zbarbaryzowaną wersją po modernistycznym paradygmacie, którego jednym z wyrazicieli był Le Corbusier, są nasze blokowiska, to niewątpliwie Hundertwasser przyczynił się do mody na „finezyjne" ich malowanie, np. na różowo-czerwono-niebiesko. Feria barw tajemniczego ogrodu proponowana przez austriackiego architekta zmienia się w estetyczny koszmar. Odpowiada on „gustom żony prezesa spółdzielni", która chciałaby mieć „taki śliczny różowiutki domek", a nie ma żadnego odniesienia do świata idei czy wartości. W innym wydaniu, ale modne w wieku XX i XXI, pomysły powiązania miasta z naturą znalazły swój wyraz w futurologicznych projektach w Hong Kongu, współcześnie jednego z najbardziej ludnych miast świata (30 000 mieszkańców na km^2), a obecnie możemy obserwować rodzenie się *genius loci* w bardzo żywiołowym rozwoju

Dubaju. Jego niezwykle dynamiczny rozkwit i specyficzna atmosfera sprawiają, że odnoszono do niego kategorię *genius loci*, którego efektem niewątpliwie powinny być projekty wpisujące się w nowoczesną tożsamość miasta.

Nie spotkałem się co prawda dotychczas z określeniem *genius loci* odnośnie do koncepcji określanych jako *cyber city* czy miasta wirtualne (pomijam w tym miejscu kwestię tego, czy ujmują one jedno, czy dwa różne zjawiska), może jednak właśnie tutaj należy poszukiwać tożsamości współczesnego miasta. Bowiem to w nich pełny wyraz znajduje idea decentralizacji i społecznej aktywności. Kształtowana przestrzeń staje się atrakcyjna i pobudzająca do działania. Są to miasta, w których zatracają się podziały, a na światło dzienne wychodzi nasza indywidualność. Kształtująca się zatem przestrzeń ujawnia się w jednostkowości. Pozwala ona na tworzenie wewnętrznych relacji społecznych. Każdy użytkownik kształtuje sobie również pewien mentalny obraz. Miasto to staje się zaprzeczeniem systemu właśnie w miejscu wciąż formułowanej i kształtującej się przypadkowości, składa się z poszczególnych punktów, które wspólnie zestawiane tworzą rodzaj niejednolitej sieci, tym samym niosąc w sobie elementy jednostkowości.

Po tej krótkiej i z założenia wybiórczej prezentacji miejsc w przestrzeni miejskiej, w których możemy się doszukiwać istnienia *genius loci*, konieczne jest postawienie pytania o adekwatność tej kategorii. Brak nam jakichkolwiek obiektywnych kryteriów, które pozwoliłyby w sokratejskim stylu dostrzegać istotę pojęcia czy też wierzyć w możliwość jego obiektywizacji, chociażby przez wskazanie kształtujących je czynników. Czy w takim razie pytanie to w ogóle ma uzasadnienie? I czy jest coś takiego jak ów *genius loci*, którego możemy doszukiwać się w przestrzeni? Jak starałem się pokazać na powyższych przykładach, pojęcie to jest nie tylko umowne – to znowu oczywistość – ale odnoszone, często nieco bezkrytycznie, po prostu do przestrzeni, które jawią się jako aksjologicznie ważne. *Genius loci* ukazuje się zatem jako niedookreślone jednorazowe i niepowtarzalne zjawisko, wobec którego niemożliwe jest zbudowanie stałej ontologii, realizuje się bowiem poprzez zapisaną w nim chwilowość. *Genius loci* wymusza na nas identyfikację z zewnętrznymi kontekstami. To one kształtują naszą podmiotową tożsamość.

Intuicyjnie odczuwane poczucie wyjątkowości miejsca, które stanowi podstawę *genius loci*, ma swoje korzenie w otwarciu na świat wartości. Jednymi z nich, ale bynajmniej niejedynymi, są wartości związane z obrazem estetycznym miejsca. Jednak mogą mieć one również swoje źródło w historii, kulturze, rozwoju technologicznym, a najczęściej są mieszanką tych czynników. Istotnym elementem jest też świadomość *genius loci* danego miejsca. Ukształtowanie opinii o nim jako o miejscu wyjątkowym czyni nas podatniejszymi na ujawnianie się w nim świata wartości, a tym samym tworzy dogodną sytuację do ich realizacji. W tym ujęciu przestrzeń ze wszystkimi „nakładającymi" się jej elementami, tj. przestrzenią fizyczną, społeczną, kulturową, mentalną, wyobrażeniową, sakralną itd., stanowi rodzaj źródła dla ujawnienia się wartości. Realizują się one jednak dopiero przez rodzaj kontaktu z nimi. Zatem musi nastąpić rodzaj otwarcia na przestrzeń, musi dojść do sytuacji dialogicznej. Bez tego przestrzeń pozostaje jałowa, pusta. Im większa wrażliwość, gotowość na dialog, tym wyraźniej można doświadczać owego *genius loci*. Jest to zatem kategoria odnosząca się do naszego i wyłącznie naszego obrazu świata. O *genius loci* nie możemy mówić w sensie obiektywnym, co rzecz jasna nie musi oznaczać, że jest to kategoria czysto subiektywna. Bez zaistnienia rzeczywistego dialogu „duch miejsca" nie może się zrealizować, a jednocześnie nie stanowi jedynie naszej myśli lub gry wyobraźni. Sposób jego istnienia wykracza poza przyjęte tradycyjne sposoby odczytywania świata. Tożsamość miejsca kształtuje się zawsze w perspektywie jego odmienności i tożsamości, które wynikają z jednostkowości. Ujawnia się w wyniku dyskursu czy dialogu między kontekstami tworzącymi miejsce, które

nota bene istnieje jedynie przez owe konteksty. Kontekst miejsca kształtuje się przez różnicowość, która umożliwia uobecnienie się w przestrzeni, która sama pozostaje nieuobecniona, ale sprawia, że pojęcie istoty przestrzeni staje się zbędne. Wciąż kształtujemy się w jej kontekście, nigdy jednak nie jesteśmy w miejscu. Raczej wciąż rozwijają nas strategie dokonujących się gier. Idea *genius loci* w swoim tradycyjnym, ontologicznym sensie, wynikająca z prawdziwości istoty i istnienia, oparta o wychodzenia poza doświadczenie codzienności nie ma racji bytu w postmodernistycznym dyskursie. Sprowadzona może być jedynie do kolejnej stylizacji. Przestrzeń przestaje odnosić się do jakiegoś stałego układu aksjologicznego, zastępuje go bowiem poczucie niejednoznaczności. Takie ujęcie sprowadza *genius loci* do gry językowej, obdzierając je z dotychczasowego znaczenia. Pewną alternatywą wobec tego będzie dostrzeżenie w idei *genius loci* pojęcia kształtującego się przez konteksty, a nie istniejącego w sensie ontologicznego „jest". Jednak kształtujące je gry nie funkcjonowałyby bez idei i świata wartości, które posiadają pozory stałości. Zatarciu uległy bowiem nie tyle one same, co ich uporządkowanie. W chaotycznym nieuporządkowaniu pojawiają się kształtując zmieniające się jak w kalejdoskopie sensoryczne doświadczenia przestrzeni. Chociaż same pozostają zmienne i niejednolite, to jednak zachodzą. Przysługuje im zatem pewien nieokreślony sposób realności. Bez nich niemożliwe byłoby określenie przestrzeni, nawet owo zmienne i chwilowe. Stają się podstawą formowania miejsca w jego różnorodności, a jednocześnie i istotności, ale w wymiarze jednostkowym. Właśnie istotność miejsca wpływa na jego *genius loci*, zaś sprowadzenie go jedynie do strategii zdaje się nie ujmować jego złożoności.

Obserwuje się pewnego rodzaju fragmentaryczność i przemienność znaczeń przestrzeni miasta, procesów związanych z cyberkulturą i zachodzącymi na tym polu zmianami. Przestrzeń miasta jest postrzegana w różnych kontekstach: społecznym, moralnym, estetycznym, politycznym, ekonomicznym, religijnym. Ujęcie problematyki urbanistycznej jest nierozerwalnie związane z lokalnymi uwarunkowaniami, które ją determinują. Doświadczenie miejsca jest w dużym stopniu kontekstualne, a więc w jego ramach konieczne jest uwzględnianie rozmaitych, niekiedy odmiennych znaczeń – historycznych, społecznych, artystycznych itp., które decydują o tożsamości danego miejsca. Wyraz niemal idealny znalazło to m.in. w projekcie przebudowy Byker Estate, autorstwa Ralpha Erskine'a, opisanym przez Jencksa[1], gdzie twórca projektu włączył się w życie lokalnej społeczności, i dopiero w wyniku tego oraz szerokich konsultacji, a także ścierania się poglądów, ukształtowano tam nową przestrzeń[2].

Przy tworzeniu koncepcji miast coraz wyraźniej jest dostrzegane to, co Nicholas Entrikin określił jako „przestrzeń po-między" (*in-beetweenness of places*)[3]. Przestrzeń znajdująca się „po-między" zaczyna nabierać nowych znaczeń. Zrozumienie istoty miejsca staje się możliwe właśnie dzięki dostrzeżeniu tego, co znajduje się między. Uchwycenie tej przestrzeni konstytuuje zupełnie nowy odbiór, i tym samym nadaje nowy sens otaczającej nas rzeczywistości. *Genius loci* w odniesieniu do miasta zdaje się ukazywać właśnie w relacji do siebie poszczególnych miejsc, a nie w nich samych. Nadawanie istotnego znaczenia temu, co „po-między" pojawiło się jednak już znacznie wcześniej – w filozofii spotkania Martina Bubera[4]. Ujawniająca się przestrzeń pomiędzy Ja i Ty to rzeczywistość spotkania. Tym samym jest zachowany dialog jako warunek realizacji idei „ducha miejsca". To w owej bezpośredniej, nawet nieświadomej sytuacji spotkania, a przez to otwarcia, dochodzi do stworzenia sensu miejsca – obowiązującego tylko teraz, chwilowego i ulegającego ciągłej zmianie. *Genius loci* nie jest

1. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Arkady Warszawa 1987, s. 104.
2. *Ibidem*.
3. N. J. Entrikin, *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991, s. 20 i n.
4. Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 52.

kategorią stałą, raczej kształtuje się w ciągłej przemianie. Znajduje to również swoje odbicie w metaforach miasta jako sieci Internetowej – jej istotę stanowi właśnie to, co znajduje się „po-między".

Do głosu dochodzi pewnego rodzaju gra przestrzenią i jej historycznymi funkcjami, przy jednoczesnym tworzeniu „różnorodności kodów i funkcji"[5], a więc przy próbie ukształtowania jej otwartego modelu.

Jednak jest jeszcze jedno miejsce, w którym realizuje się „duch miejsca" współczesnego świata: to symbol konsumpcji, którym jest amerykański *mall*. To właśnie centra handlowe zaczęły często zastępować centra regionalne[6] czy tradycyjną miejską agorę, chociaż ich charakter ostatecznie jest inny. Wyraźnie widoczna staje się tu wielotorowość współczesnej urbanistyki. Z jednej strony dąży ona do tworzenia lokalnych centrów, z drugiej rozbija je, przenosząc do centrów handlowych. Jeden z najbardziej ważkich czynników tworzenia współczesnego miasta przesuwa się z centrum na peryferie. Centra handlowe w dużo większym stopniu mogą być postrzegane jako pełniące funkcje społeczne zbliżone do roli agory czy rynku w miastach europejskich. Czy jednak zawarty jest w nich *genius loci* współczesności? Będąc świątyniami konsumpcji, współtworzą bierny obraz świata. Rzeczywistość, w której człowiek zostaje sprowadzony do roli czynnika ekonomicznego powodzenia. Jest statystycznym kupującym, który traci swoją aktywną rolę. Przestrzeń supermarketu zakłada bierność, liczy na masowość. *Genius loci* zaś chyba zawsze czerpie z tego, co indywidualne. Wielkie centra handlowe są zresztą jedynie przykładem tej tendencji. Dotyczy ona także miejsc w powszechnym odbiorze stojących na antypodach, tj. różnego rodzaju centrów kultury, muzeów itp. Coraz częściej kluczem do odczytywania jakości ich działania jest liczba zwiedzających. Wydarzenie kulturalne staje się elementem marketingowym. *Genius loci* zostaje wpisane w system marketingowych znaczeń, kształtuje się przestrzeń, próbując – często zresztą niezwykle skutecznie – uczynić z niej „miejsca znaczące". Przez zresztą często bardzo pozorne i powierzchowne wyrwanie z kontekstu codzienności. Strategie są bardzo różne od niewielkich jednostkowych działań obejmujących np. kluby czy restauracje po przekształcanie, a przede wszystkim promowanie całych obszarów. Przykładem takiego zmieniania się charakteru miejsca może być czeska Praga.

Współczesny świat kreuje również tendencję do zamykania się przez mieszkańców miast w przestrzeniach prywatnych, co jest związane także z rozwojem Internetu i informatyki. Na ową *privatopię*[7] składa się kilka elementów: zamykanie się w lokalnych społecznościach, które są coraz ściślej wydzielone, a także zamykanie się w przestrzeni domu, mieszkania – ograniczanie kontaktów w świecie rzeczywistym na rzecz przestrzeni wirtualnej, która stanowi pewnego rodzaju alternatywę dla przestrzeni miasta. Miasto staje się coraz bardziej obce swoim mieszkańcom[8], czują się oni odsuwani przez tych, którzy inwestują w jego rozwój[9]. W ramach miasta postnowoczesnego pojawia się coraz więcej teoretycznych dyscyplin, które kształtują jego obraz, a także podejmują takie zagadnienia jak: wyżywienie mieszkańców miast, polityka oraz ochrona zdrowia, polityka środowiskowa, edukacyjna, socjalna, zdrowotna i populacyjna, walka ze społecznymi nierównościami, regionalizacja przestrzeni miejskiej, przestępczość, *gender*, prawo, funkcjonowanie miasta jako ekosystemu, kwestia ekologii miasta, zarządzania miastem, budowania struktur ekonomiczno-finansowych, finanse miejskie, turystyka, zatrudnienie i bezrobocie, tworzenie wszelkich infrastruktur technicznych związanych z komunikacją, zaopatrzeniem w wodę, prąd, gaz, budowa-

5. Ch. Jencks, *op. cit.*, s. 106.

6. D. Ghirardo, D. Ghirardo, *Architektura po modernizmie*, Wydawnictwo VIA, Toruń 1999, s. 64.

7. M. Dear, S. Flusty, *Postmodern Urbanism*, w: *The City. Critical Concepts in the Social Sciences*, ed. by Michael Pacione, vol. I: *The City in Global Context*, Routledge-London-New York 2002, s. 195.

8. E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 6. Główną postacią post-polis staje się obcy.

9. *Ibidem*.

nie komunikacji miejskiej – a ta lista bynajmniej nie wyczerpuje złożoności problematyki nowoczesnego miasta. Wygrywają na tym jednak te miasta, które – jak chociażby Berlin – jednocześnie pamiętają o tworzeniu przestrzeni duchowych, inwestują w nadanie przestrzeni charakteru, tracą te, które, jak Warszawa, z tego rezygnują. Będąc w Berlinie, można mieć poczucie kształtującego się *genius loci* miejsca. Warszawa może to zapewnić chyba tylko bezkrytycznym swoim kochankom. Przy czym coraz bardziej konkurencyjna staje się dla miasta przestrzeń wirtualna, przejmująca coraz więcej funkcji związanych przede wszystkim z komunikacją[10]. Chociaż oczywiście należy trzeźwo zauważyć, że postnowoczesne miasto to nie *cyber city*[11].

Nowoczesne miasto charakteryzuje się rozbiciem oraz skomplikowaniem swej struktury. Istotne jest w nim popieranie odmienności, różnic kulturowych, trendów takich jak wielokulturowość i wielojęzyczność, a więc związanych z przestrzenią otwartą. Nie powinny one jednak oznaczać bałaganu, mają stanowić raczej jedność różnorodnych kodów. Miasto ma być przestrzenią dialogu, a nie uniformizacji różnorodności, ma stanowić przestrzeń otwartą, ale nie dowolną, ponieważ ta ostatnia prowadzi do relatywizmu w jego skrajnej postaci. Do podstawowych elementów ponowoczesnego miasta należą:

a) oryginalność przestrzeni,
b) tekstualność fasady,
c) stylizacja (*design*),
d) lokalne odniesienia uwzględniające aspekty zarówno historyczne, kulturowe, etniczne, jak i geograficzne.

Istotnego znaczenia nabiera nasze wpisanie się w miejsce. Określenie nie tyle siebie w jakiejś wewnętrznej istotności, ale przez swoją powierzchowność. W projektach urbanistyki wyraźne jest dążenie do budowania „ładności" przestrzeni miejskiej, przez co wpływa ona na jakość życia. Owa „ładność" to wyraz anestetyzacji życia codziennego, ograniczenia do tworzenia przestrzeni przyjemnych wizualnie, lecz pozbawionych głębszych wartości estetycznych. Tak rozumiane przestrzenie prowadzą do tłumienia wrażliwości estetycznej. Na ową „ładność" przestrzeni miejskich składa się zespół wartości, takich jak oryginalność, historyczność (którą jednak należy odróżnić od heglowskiego historyzmu czy tradycjonalizmu), pozorny chaos, a nawet dysharmonia. Na dalszy plan schodzą, choć pozostają obecne, takie wartości jak kompozycja, technika czy funkcjonalność, której wyrazem w przestrzeni miast są w pierwszej kolejności rozwiązania komunikacyjne. Przestają one jednak odgrywać rolę dominującą. Istotny staje się rodzaj gry z przestrzenią, przy jednoczesnym wskazaniu na takie wartości jak indywidualność, bezpieczeństwo, wielokulturowość, lokalność, tolerancja, indywidualizm, pluralizm, wolność, zgodnie z przekonaniem, że dopiero realizacja zespołu tych wartości może prowadzić do szczęścia mieszkańców. Jego źródłem mają być przemiany, jednak nie o charakterze społecznym – jak miało to miejsce w projektach modernistycznych oraz późnomodernistycznych, lecz jednostkowym.

Pojęcie *genius loci*, mimo swojej nieokreśloności, uchodząc za istotny element budowania tożsamości miejsca, nabiera znaczenia praktycznego. Pozwala na identyfikację mieszkańców z miejscem. Możliwość jego świadomego kształtowania może stać się ważnym elementem polityki miejskiej, dążącej do oddziaływania na życie mieszkańców. Bez ich udziału bowiem nie może być w ogóle mowy o *genius loci*.

Jako takie miasto staje się nośnikiem wartości, m.in. społecznych, historycznych, technologicznych, artystycznych, estetycznych i sakralnych i to one wyznaczają jego horyzonty w ich ciągłym stawaniu się. Tym samym staje się przestrzenią wyrażania potrzeb duchowych i miejscem ich realizacji oraz ujawniania się różnorodnych postaw i dążeń intelektualnych, również w historycznym wymiarze, co więcej także naj-

10. Na ten temat por. B. Gutowski, *Miasto – ziemia jałowa czy przestrzeń dialogu*, w: *Prolegomena. Materiały spotkania doktorantów historii sztuki*, red. M. Biernat, P. Krasny, J. Wolańska, Instytut Historii Sztuki UJ, Kraków 2005, s. 196.

11. E. Rewers, *op. cit.*, s. 7.

ważniejszych dla jego obrazu, a więc społecznych. Znajduje to swój wyraz w jego materialno-przestrzennej strukturze, zaś pluralizm postaw i wartości staje się jednym z głównych czynników postrzegania przestrzeni miejskiej.

Najważniejsze, najlepiej rozwijające się aglomeracje opracowują różnego rodzaju plany zagospodarowania przestrzennego. Jednak zazwyczaj to jedynie część układanki, np. we Francji powstaje równolegle tzw. SDAU projekt długofalowej strategii rozwoju miasta, w którym wskazuje się kierunki rozwoju w dłuższej perspektywie. Ważniejsze od szczegółowych propozycji jest zastanowienie się nad istotą miasta, jego funkcją, miejscem w strukturze społecznej, możliwościami rozwoju itd. Rozwój ów zostaje podporządkowany sformułowanym ideom. Ważne przy tym jest zachowanie proporcji między przestrzenią publiczną a grą interesów władzy zarówno politycznej, jak przede wszystkim ekonomicznej. Tylko dzięki temu możliwe jest tworzenie przestrzeni, z którymi możemy się utożsamiać, miejsc niekoniecznie magicznych, ale po prostu bliskich mieszkańcom, z którymi mogą się identyfikować. Nie musi bezwarunkowo być to związane z formułowaniem *genius loci* miejsca, niewątpliwie jednak czyni przestrzeń bliższą i bardziej przyjazną człowiekowi, a przecież w ostatecznym rozrachunku niemal zawsze to jest najważniejsze.

Aleksandra Jadach-Sepioło

WPŁYW GENTRYFIKACJI NA ZACHOWANIE TOŻSAMOŚCI MIEJSCA

Gentryfikacja to proces, który dzięki swojej spontaniczności w znaczny sposób może oddziaływać na przestrzeń miasta. Obszary śródmiejskie, które niszczeją pozbawione funduszy na odnowę, łatwo mogą odzyskać dawną świetność, przyciągając artystów, projektantów, a w dalszej kolejności bogatych inwestorów zarówno instytucjonalnych, jak i prywatnych. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy odnowione w ten sposób śródmieście zachowa swój urok, czy uda się odtworzyć dawny charakter dzielnicy, czy tylko odrestaurowane kamienice zmienią się w luksusowe rezydencje, a dawni mieszkańcy będą zmuszeni przenieść się do komunalnych bloków na przedmieściach miast. W artykule zostanie przedstawiony proces gentryfikacji jako cudowne remedium na większość problemów obszarów śródmiejskich wielkich miast, ale także jako jedna z głównych bolączek, z którymi władze lokalne nie umieją sobie radzić.

GENTRYFIKACJA JAKO PROCES ODNOWY MIAST

Termin gentryfikacja po raz pierwszy pojawił się w literaturze w 1964 r., kiedy R. Glass[1] opisała zaobserwowany przez siebie proces stopniowego przejmowania kolejnych fragmentów centrum Londynu przez przedstawicieli klasy średniej i przekształcanie podupadłych domów w luksusowe rezydencje, nazywając go *gentrification* (w dosłownym tłumaczeniu „uszlachcanie"[2]).

Z pracy R. Glass pochodzi również pierwszy katalog głównych cech gentryfikacji:

– kompleksowa poprawa stanu substancji mieszkaniowej na gentryfikowanym terenie,

– zmiany stosunków najmu – własności, najczęściej rozproszenie własności i wyeliminowanie najmu,

– wzrost cen gruntów i budynków,

– wymiana klasowa, wysiedlenie uboższej ludności i napływ bogatszej klasy średniej.

Popularne definicje gentryfikacji, pochodzące z lat 80. XX w., określają ją jako „przemieszczenie się rodzin z klasy średniej na pewne tereny miejskie, które powoduje wzrost wartości zajmowanych przez nie nieruchomości i ma dodatkowy efekt w postaci wypierania z tych terenów biedniejszych rodzin"[3] oraz „odnowienie zdewastowanej nieruchomości miejskiej, szczególnie w dzielnicach zamieszkanych przez klasę pracującą przez średnie i wyższe klasy społeczne"[4].

Najczęściej cytowana definicja gentryfikacji, opisująca ten proces jako rehabilitację budynków opuszczonych oraz zamieszkanych przez klasę pracującą i konsekwentne przeobrażanie ich wraz z najbliższym otoczeniem w dzielnicę zamieszkaną przez klasę średnią, pochodzi z pracy N. Smitha i P. Williamsa[5]. Inna definicja, zaproponowana przez C. Hamnetta, mówi, że „gentryfikacja jest przejawem społecznego i przestrzennego przejścia ze stadium industrialnego do postindustrialnego, opartego

1. R. Glass, *London: aspects of change*, MacGibbon&Kee, London 1964, s. 18.

2. Określenie to miało wymiar jednoznacznie pejoratywny, podobnie, oddając wydźwięk tego słowa, B. Jałowiecki tłumaczy je jako „uburżuazyjnienie" (B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, w: *Wykłady z socjologii*, t. IV, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 240).

3. *Oxford American Dictionary*, red. E. Ehrlich, Oxford University Press, New York 1980, s. 526.

4. *The American Heritage Dictionary*, s. 317.

5. N. Smith, P. Williams, *Gentrification of the city*, Allen&Unwin, Boston 1986, s. 1.

na przewadze handlu, finansów i usług oraz trwałych zmian w lokalizacji miejsc pracy, w strukturze zatrudnienia, zarobków i wydatków, jak również zmianą stylu życia i stosunku do obszarów śródmiejskich"[6]. Definicja ta jako warunek konieczny rozpoczęcia się procesów gentryfikacyjnych podaje wejście miasta w stadium postindustrialne, jednak przy postępującej globalizacji gospodarczej kryterium to nie jest zbyt ostre. Wraz z postępującą globalizacją i znacznymi zmianami społeczno-gospodarczymi zachodzącymi w metropoliach postsocjalistycznych Europy Środkowej (w szczególności Pragi, Budapesztu i Warszawy), również tutaj coraz bardziej widoczne stają się procesy rynkowe zmierzające do odnowy substancji miejskiej[7].

EKONOMICZNE WYJAŚNIENIE PROCESU GENTRYFIKACJI – MODELE FILTRACJI NA RYNKU NIERUCHOMOŚCI

Model filtracji na rynku mieszkaniowym skonstruowano na podstawie obserwacji różnic w cyklu życia nieruchomości zamieszkiwanych przez ludzi z wyższych i z niższych grup dochodowych. Pierwsze spostrzeżenia sformułował w tym zakresie H. Hoyt[8] na podstawie obserwacji zmian cen nieruchomości w Chicago w latach 30. XX w. Zauważył on, że gospodarstwa domowe uzyskujące wysokie dochody są skłonne w szybkim tempie opuścić dzielnice śródmiejskie i przenieść się do dużo droższych, nowo wybudowanych domów na przedmieściach. W grupie tej Hoyt zaobserwował również dużo wyższą skłonność do przeprowadzki niż do poprawy standardu obecnie zajmowanego mieszkania. Po wyprowadzce ludzi z bogatszych gospodarstw domowych na ich miejsce przychodziły osoby o niższych dochodach, przy czym poziom dochodów obniżał się do pewnego poziomu, w którym właściciel nieruchomości był skłonny ją wyburzyć. Zjawisko to nie dotyczyło pojedynczych nieruchomości, lecz całych terenów preferowanych początkowo przez gospodarstwa domowe z wyższymi dochodami. Proces filtracji postępował powoli, można go było zaobserwować początkowo tylko w poszczególnych lokalach, jednak z biegiem czasu, gdy coraz większa liczba rodzin najmujących mieszkania od właściciela danej nieruchomości była zdolna do zapłaty tylko niższego czynszu, właściciel miał możliwość przeprowadzania coraz mniejszej liczby remontów i modernizacji, a więc właściwie nie mógł już liczyć na bogatszych najemców. Opinia o dzielnicy również zmieniała się systematycznie i zachodzący w niej efekt sąsiedztwa[9] prowadził do przesuwania się nieruchomości w dół w hierarchii mieszkaniowej (*filter down*)[10].

Podstawowy model filtracji rynku mieszkaniowego (*filtering process of housing market*) został opracowany w formie obecnie przyjętej w literaturze przez R. F. Mutha[11]. Podstawą tego modelu było założenie o szybszej deprecjacji mieszkań wynajmowanych przez osoby z gospodarstwa domowego o wysokich dochodach. Zaobserwowano bowiem, że mimo iż osoby o wysokich dochodach płaciły wyższe czynsze niż osoby z niższymi dochodami, to jednak wraz z upływem czasu renta oferowana właścicielowi nieruchomości przez osoby lepiej zarabiające malała w dużo szybszym tempie niż w przypadku osób gorzej sytuowanych.

6. C. Hamnett, *Gentrification and the Middle-class Remaking of Inner London, 1961–2001*, „Urban Studies", 2003, vol. 40, no. 12, s. 2402.

7. Zob. A. S. Adair i in., *Evaluation of investor behaviour in urban regeneration*, „Urban Studies", 1999, vol. 36, no. 12; L. Sýkora, *Processes of Socio-spatial Differentiation in Post-communist Prague*, „Housing Studies", 1999, vol. 14, no. 5.

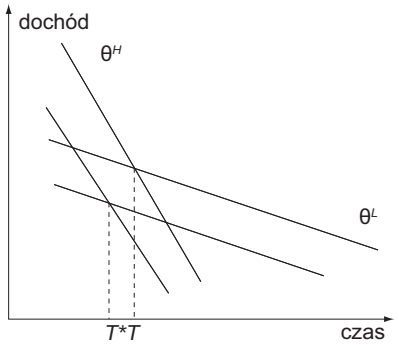
8. Zob. H. Hoyt, *The Structure and growth of residential neighbourhood in American Cities*, Federal Housing Administration, Waszyngton 1939; R. F. Muth, *A vintage model of the housing stock*, „Regional Science Association Papers and Proceedings", 1972, no. 30.

9. W tym wypadku efekt sąsiedztwa polegał na zrównywaniu poziomu dochodów ludności zamieszkującej dany teren w wyniku systematycznego obniżania standardu znajdujących się tam nieruchomości.

10. W literaturze istnieje również pojęcie przesuwania się w górę w hierarchii mieszkaniowej (*filter up*), jednak odnosi się ono raczej do gospodarstw domowych, które w ciągu swojego życia przechodzą na coraz wyższe stopnie w strukturze społecznej i kupują droższe nieruchomości o coraz lepszej lokalizacji i w lepszym sąsiedztwie (por. A. Polko, *Miejski rynek mieszkaniowy i efekty sąsiedztwa*, „Prace Naukowe Akademii Ekonomicznej w Katowicach", Katowice 2005).

11. R. F. Muth, *op. cit*.

Graficzne przedstawienie tego zjawiska pokazali E. W. Bond i N. E. Coulson[12]:

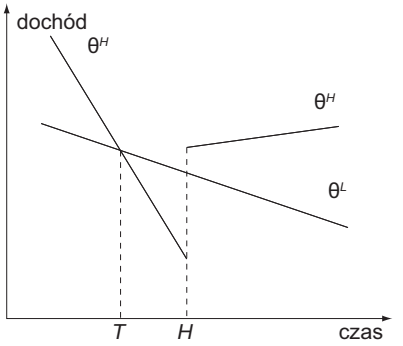


Wykres 1. Model filtracji na rynku mieszkaniowym. Źródło: N. E. Coulson, R. M. Leichenko, Historic preservation and neighbourhood change, „Urban Studies", 2004, vol. 41, no. 8, s. 1589.

Na wykresie 1 symbolami θ^H oraz θ^L oznaczono odpowiednio rentę oferowaną za najem mieszkania przez osoby o wysokich i niskich dochodach. W przypadku osób o wyższych dochodach wyraźnie jest widoczna dużo większa elastyczność oferowanej przez nie renty. Punkt przecięcia linii θ^H oraz θ^L oznacza czas, w którym osoby o niższych dochodach zajmą miejsce wyższej grupy dochodowej w wynajmie mieszkań w badanej nieruchomości. W przypadku rozszerzenia modelu o dodatkowe grupy dochodowe filtracja zachodzi do momentu, kiedy grupa o najniższych dochodach wprowadzi się do mieszkań, natomiast cykl życia nieruchomości kończy się, gdy oferowana przez tę grupę renta wyniesie zero i właściciel będzie zmuszony wyburzyć nieruchomość.

Zjawiska związane z zachodzeniem efektu sąsiedztwa i obniżaniem się standardu i reputacji dzielnic centralnych badano najczęściej w odniesieniu do zmian rasowych, ponieważ przemiany te były najbardziej widoczne. Biali, widząc napływ czarnej ludności w okolice swoich mieszkań, przenosili się na inne tereny, a jednocześnie zwiększająca się liczba przybyszów przyciągała nowych. Po niedługim czasie dzielnica miała zdecydowanie zmienioną strukturę, przy czym najczęściej odbywało się to zgodnie z dochodowymi mechanizmami filtracji rynku mieszkaniowego.

Modele filtracji rynku nieruchomości pokazują, że na rynku wytwarza się (zwłaszcza w dzielnicach centralnych, gdzie filtracja ta jest zwykle najszybsza) swoista spirala spadku wartości czynszów uzyskiwanych z wynajmu nieruchomości. Aby zmienić kierunek jej działania, właściciele muszą podjąć zdecydowane poczynania i zainwestować znaczne środki, jednak kolejne rozszerzenie modelu pokazuje, że takie zachowanie może doprowadzić do rozpoczęcia procesu gentryfikacji i zapoczątkować powrót bogatych najemców. Rozszerzenie modelu filtracji polega na koncepcyjnym odwróceniu procesu filtracji, do wstępnej analizy dodano bowiem nową część w postaci modelowego ujęcia procesu przywracania wartości nieruchomościom z obszarów zdegradowanych (modele przywracania wartości – *tipping models*). Model opracowany przez N. E. Coulsona i R. M. Leichenko pokazuje zmianę w wysokości oferowanej renty po uznaniu budynku za zabytkowy:



Wykres 2. Model przywracania wartości (tipping model) – zmiana sytuacji nieruchomości na zdegradowanym obszarze śródmiejskim wywołana przyznaniem jej statusu nieruchomości zabytkowej (rozszerzenie modelu filtracji). Źródło: N. E. Coulson, R. M. Leichenko, Historic preservation..., s. 1590.

W momencie uznania nieruchomości za zabytek zmienia się podejście do niej najemców o wyższych dochodach, są oni skłonni ponieść znacznie większe opłaty czynszowe niż dotychczas. Proces gentryfikacji rozpoczyna się, a jednocześnie nachy-

12. N. E. Coulson, R. M. Leichenko, *Historic preservation and neighbourhood change*, „Urban Studies", 2004, vol. 41, no. 8.

lenie linii θ^H gwarantuje, że powtórnie nie zajdzie proces filtracji. Ważne w tym modelu jest właśnie zagadnienie zmiany krzywej popytu na wynajmowane w tej nieruchomości mieszkania. Krzywa θ^H_1 obrazuje popyt najemców o wysokich dochodach na mieszkania w nieruchomości o normalnym statusie, natomiast θ^H_2 przedstawia popyt najemców o wysokich dochodach na mieszkania w nieruchomości zabytkowej. Krzywa θ^H_1 jest nachylona ujemnie i przedstawia popyt na mieszkania traktowane przez najemców jako dobro normalne, za które są skłonni płacić coraz mniej wraz ze wzrastaniem ceny, zaś krzywa θ^H_2, o nachyleniu dodatnim, odzwierciedla popyt na dobro luksusowe, za które konsumenci (w tym wypadku najemcy mieszkań) są skłonni płacić coraz więcej wraz ze wzrostem ceny. W drugim przypadku decyzje konsumenta o poziomie akceptowanej przez niego wysokości czynszu są zależne od siły działającego na niego efektu snoba[13].

Modele filtracji w przejrzysty sposób pokazują zjawiska prowadzące do gentryfikacji, przy czym przyznanie nieruchomości statusu zabytku jest tylko jednym z możliwych bodźców do zmiany miejsca nieruchomości na rynku, dużo częstszy stanowi pojawienie się mody.

POZYTYWNE I NEGATYWNE SKUTKI PROCESU GENTRYFIKACJI

Gentryfikacja przynosi ze sobą znaczną poprawę stanu fizycznego obszarów śródmiejskich, ścisłe powiązanie z komercjalizacją przestrzeni podnosi natomiast atrakcyjność inwestycyjną i rozrywkową tych terenów. Wynikiem tego jest zdecydowana poprawa obrazu gentryfikowanego obszaru, jednak tym, skądinąd pozytywnym, zmianom towarzyszą efekty zewnętrzne, które trudno uznać za pożądane.

Już na początku procesu, kiedy społeczność lokalna styka się z pierwszymi zwiastunami przemian, pojawia się najczęściej niechęć spowodowana lękiem o swoje miejsce zamieszkania. Mieszkańcy obszaru, na którym rozpoczyna się gentryfikacja obawiają się, często zresztą słusznie, iż nie będą w stanie podołać obciążeniom finansowym nakładanym na nich przez nowych właścicieli, że zostaną zmuszeni do porzucenia swoich dotychczasowych mieszkań i przenieść się do tańszych. Efektem tego rodzaju przymusowych przeprowadzek jest zmniejszenie różnorodności społecznej na gentryfikowanym terenie, zwiększenie lub pojawienie się problemu bezdomności, a także koncentracja ubogich mieszkańców na innych terenach, mogąca prowadzić do tworzenia dzielnic biedy. Zmiana struktury społecznej powoduje również zmiany struktury zawodowej mieszkańców, wypieranie rzemieślników i osób pracujących fizycznie. Na ich miejsce początkowo pojawiają się tzw. miejscy pionierzy [Beauregard 1986], osoby lubiące wyzwania i mające niewiele do stracenia (artyści, studenci, homoseksualiści), szukające przestrzeni w jakiś sposób odrębnej i ciekawej kulturowo.

Stopniowy napływ coraz bogatszej ludności powoduje wzrost wpływów z podatków, rozwój handlu i usług na gentryfikowanym obszarze, pojawiają się także pierwsze grupy nacisku skoncentrowane wokół najbardziej wpływowych inwestorów (najczęściej instytucjonalnych). Końcowym efektem, najmniej korzystnym, może być zamknięcie gentryfikowanego obszaru i wyodrębnienie go z przestrzeni publicznej.

PRZYKŁADY GENTRYFIKACJI

Najbardziej spektakularne przykłady gentryfikacji można zaobserwować przede wszystkim w krajach, w których ten proces ma swoje korzenie – w Stanach Zjednoczonych (przede wszystkim w Nowym Jorku) i w Wielkiej Brytanii. To w tych krajach również najbardziej dotkliwe są problemy społeczne związane z gentryfikacją: przesiedlenia dużych grup społecznych poza

13. Dodatkową zaletą zmian o takim charakterze jest występowanie zjawiska katalizy w rejonie gentryfikowanej nieruchomości (D. Rypkema, *Economics and historic preservation*, „Historic Preservation Forum", 1995, no. 9). W danej okolicy kolejne nieruchomości zyskują zainteresowanie inwestorów po odnowieniu pierwszej; inwestorom łatwiej pozyskać kapitał na inwestycje na tym terenie, a jednocześnie przedsięwzięcia te stają się coraz bardziej zyskowne (*Ibidem*, s. 68).

dawne miejsce zamieszkania, często wynikająca z tego bezdomność oraz przeniesienie patologii społeczne w inne rejony miast. Tu także są podejmowane społeczne akcje mające na celu ukazanie jak wielką krzywdę dotychczasowym mieszkańcom wyrządzają deweloperzy chcący wykorzystać zmianę wizerunku dzielnicy, zwiększone zainteresowanie i wciąż jeszcze dużą lukę cenową:

Oczywiście również zalety gentryfikacji w wielkich miastach są nie do przecenienia: przykładem może być choćby dzielnica Bedford-Stuyvesant w Nowym Jorku czy Haight-Ashbury w San Francisco, które pomimo postępującego zniszczenia, dzięki zmianie wizerunku i wymianie najemców zdołały powrócić do dawnej świetności i przeobrazić się w luksusowe rezydencje.

Podobne projekty powstają również w Polsce, lecz ich zasięg jest jeszcze w znacznej mierze ograniczony, głównie z powodu wciąż niewielkiego zapotrzebowania klasy średniej. Wydaje się jednak, że podobnie jak w krajach zachodnich, również w Polsce zapanuje moda na luksusowe mieszkania w starych kamienicach w dzielnicach centralnych.

W chwili obecnej rezydencja taka powstaje na ul. Bednarskiej w Warszawie, od kilku lat dużą popularnością cieszą się również praskie kamienice (inwestycje na ul. Tarchomińskiej, ul. Stalowej). Na pewno przyczynia się do tego bliskość kulturalnego centrum prawobrzeżnej Warszawy – Fabryki Trzciny, która rozwijając się, stworzyła nową modę na zapomnianą przez dłuższy czas i zaniedbaną Pragę. Przykład Fabryki Trzciny pokazuje wyraźnie jak duże znaczenie w polskich warunkach ma przywrócenie funkcjonalności obiektom poprzemysłowym. Polska, która dopiero właściwie w okresie transformacji zaczęła wychodzić z okresu industrialnego, posiada ogromne zaplecze niezwykle interesujących pod względem architektonicznym budynków poprzemysłowych, położonych – wskutek decyzji władz ludowych – w bardzo atrakcyjnych lokalizacjach. W chwili obecnej dużo bardziej interesujące są jednak zakłady przemysłowe, których zabudowania powstały jeszcze w XIX w. (np. Manufaktura w Łodzi, Stary Browar w Poznaniu, Stara Papiernia w Konstancinie-Jeziornej, nowo projektowane lofty w zabudowaniach dawnej Polleny na ul. Szwedzkiej w Warszawie).

Ciekawy przykład gentryfikacji, tym ważniejszy, że prawie podręcznikowy, można zaobserwować w Kielcach. Odnowienie deptaka, ul. Sienkiewicza, zadziałało w pewnym stopniu na uliczki bezpośrednio od niej odchodzące i spowodowało uruchomienie efektów katalitycznych. Charakterystycznym przypadkiem jest tutaj ul. Wesoła, która przez długi czas nie cieszyła się dobrą sławą, głównie za sprawą zniszczonej starej zabudowy, w części jeszcze drewnianej oraz kilku pijalni piwa, zdecydowanie psujących obraz uliczki, która kiedyś przeżywała swoją świetność – łączyła najstarszy w Kielcach kościół Św. Wojciecha z ul. Sienkiewicza i ze Wzgórzem Katedralnym. Świadczą o tym kamienice z okresu międzywojennego, które w większości jednak domagają się odnowienia:

Obok zniszczonych budynków widać jednak kilka odnowionych, w których powstały już kluby i kawiarnie mogące stanowić miłe miejsce spotkań. Tego zresztą brakuje głównej ulicy, na której lokale spełniają przeważnie rolę usługową. Ulica Wesoła może więc być swoistym rozrywkowym zapleczem centralnej części miasta, jak również zalążkiem bazy turystycznej (Hotel Śródmiejski). Ważne jest przede wszystkim to, że rewitalizacja ul. Sienkiewicza przyczyniła się w tym przypadku do wzrostu zainteresowania prywatnych inwestorów jej najbliższymi okolicami:

Niestety pozytywnemu obrazowi odnowy ul. Wesołej towarzyszy negatywny aspekt. Mianowicie mieszkańcy odnawianych kamienic przeważnie nie mogą już wrócić do swoich starych mieszkań, zmiana ma charakter rynkowy i inwestorzy liczą na zyskowną sprzedaż lub wynajem. W związku z tym dotychczasowi mieszkańcy są przesiedlani do lokali zastępczych (często w wyniku eksmisji); przenoszone są także zakłady rzemieślnicze, na które zapotrzebowanie niknie wraz ze zmianą charakteru ulicy.

PODSUMOWANIE

Procesy gentryfikacyjne znajdują się w Polsce dopiero w początkowej fazie – stopniowo także do naszego kraju dociera moda na mieszkanie w centrum miasta, tak odmienna od tej z początku okresu transformacji – do ucieczki z blokowisk i zaniedbanych śródmieść na przedmieścia. Przedmieścia, zwłaszcza większych miast, stają się mniej atrakcyjne z powodu problemów komunikacyjnych, natomiast zmieniający się wizerunek obszarów śródmiejskich, fizyczna odnowa i rewitalizacja fragmentów centrum oraz dostęp do rozrywki zachęcają do powrotu. Procesy te prawdopodobnie będą rozwijać się. W tej sytuacji ważne wydaje się, aby towarzyszyła im zrównoważona polityka miejska wobec społeczności lokalnych.

LITERATURA:

Adair A. S. i in., *Evaluation of investor behaviour in urban regeneration*, „Urban Studies", 1999, vol. 36, no. 12.

Coulson N. E., Leichenko R. M., *Historic preservation and neighbourhood change*, „Urban Studies", 2004, vol. 41, no. 8.

Glass R., *London: aspects of change*, MacGibbon&Kee, London 1964.

Hamnett C., *Gentrification and the Middle-class Remaking of Inner London, 1961–2001*, „Urban Studies", 2003, vol. 40, no. 12.

Hoyt H., *The Structure and growth of residential neighbourhood in American Cities*, Federal Housing Administration, Waszyngton 1939.

Jałowiecki B., Szczepański M. S., *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, w: *Wykłady z socjologii*, t. IV, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

Muth R. F., *A vintage model of the housing stock*, „Regional Science Association Papers and Proceedings", 1972, no. 30.

Oxford American Dictionary, red. E. Ehrlich, Oxford University Press, New York 1980.

Polko A., *Miejski rynek mieszkaniowy i efekty sąsiedztwa*, „Prace Naukowe Akademii Ekonomicznej w Katowicach", Katowice 2005.

Rypkema D., *Economics and historic preservation*, „Historic Preservation Forum", 1995, no. 9.

Smith N., Williams P., *Gentrification of the city*, Allen&Unwin, Boston 1986.

Sýkora L., *Processes of Socio-spatial Differentiation in Post-communist Prague*, „Housing Studies", 1999, vol. 14, no. 5.

Strony internetowe: *www.uncarved.org/blog/?cat=14&paged=2, www.answers.com*

Il. 1. Protesty na Broadwayu, www.uncarved.org/blog/?cat=14&paged=2

Il. 2. Bedford-Stuyvesant w Nowym Jorku (Bedstubrownstone), (fot. za: www.answers.com)

Il. 3. Haight-Ashbury w San Francisco – dzielnica artystów

Il. 4. i 5. Kamienice z okresu międzywojennego w większości domagają się odnowienia

Il. 6. i 7. Rewitalizacja ulicy Sienkiewicza przyczyniła się w tym przypadku do wzrostu zainteresowania inwestorów prywatnych jej najbliższymi okolicami

Mikołaj Madurowicz

HERMENEUTYKA MIEJSCA W ŚWIETLE FENOMENOLOGII PRZESTRZENI

Klasyczna wykładnia „miejsca", zaproponowana przez Arystotelesa, opiera się na potencjale przestrzeni i ontologii przedmiotu. Miejsce nie tylko otacza to, czego jest miejscem, ale także warunkuje istnienie rzeczy, która przecież „gdzieś" się znajduje[1]. Współczesna wykładnia „miejsca" (niejako zainicjowana przez M. Heideggera i Y. F. Tuana) uwzględnia przede wszystkim człowieka w kontekście lokalnym, istotę ludzką posiadającą zapisane i zakodowane forpoczty przestrzenne, czyli właśnie miejsca, do których przynależy. Skoro miejsce funkcjonuje niczym spokojne centrum ustalonych wartości[2], możliwych do odczytania i domagających się reakcji człowieka, to stanowi ono składową relewantną tożsamości istoty ludzkiej[3]. Podtrzymując zasadność obydwu wykładni „miejsca" – i klasycznej, i współczesnej (oczywiście obie podlegały i podlegają nieustannym metamorfozom w interdyscyplinarnym dyskursie o kwestiach przestrzennych) – musimy zaakceptować, że „miejsce [...] jest złożonym układem, którego analiza powinna uwzględniać ujęcie modelowe (wyjaśnianie) i ujęcie hermeneutyczne (rozumienie)"[4]. I tak wkraczamy w domenę epistemologii miejsca.

Niniejsze rozważania utrzymałem w duchu fenomenologii przestrzeni, odwołującej się do przestrzeni doświadczanej bezpośrednio w życiu (w tym wypadku między człowiekiem a rzeczywistością zachodzi relacja egzystencjalna) oraz w duchu hermeneutyki przestrzeni, odwołującej się do jakościowej topografii świata (relacja metafizyczna)[5]. Kategorię miejsca zidentyfikowano jako: (I) fundamentalne uposażenie rzeczywistości, (II) wspólny mianownik ludzkich dążeń i instrument autoidentyfikacji, (III) fenomen semiotyczny. Sposoby pojmowania miejsca, jak też przeprowadzania rozumowania nad jego polem semantycznym, przywołane tutaj – nie wyczerpują palety możliwości rozpoznania problemu, a jedynie są próbą uporządkowania formalnego.

I. MIEJSCE TO FUNDAMENTALNE UPOSAŻENIE RZECZYWISTOŚCI – KONCEPCJA 6 X I

1. „Czytać pejzaż to przede wszystkim docierać do ludzi, którzy przed wiekami nadali mu kształt. Kultura bowiem jest może jedyną, choć ułomną, formą nieśmiertelności. Dlatego tak ważne jest umieć się w niej odnaleźć"[6]. Cytowane słowa, bliskie zresztą argumentacji o krajobrazie kulturowym C. Sauera[7] i o geograficznym byciu-w-świecie E. Relpha[8], dotyczą istoty, istotności i ISTOTOWOŚCI (jako kardynalnej cechy) miejsca w ramach uniwersum człowieka. Po pierwsze formalny aspekt lokalizacyjny (wykładnia Arystotelesowska)

1. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1999; zob. M. Madurowicz, *Miejska przestrzeń tożsamości Warszawy*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

2. Y. F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa 1987, s. 75.

3. Por. M. Madurowicz, *Tożsamość homo localis w geografii człowieka*, w: *Człowiek w badaniach geograficznych*, red. W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski, Wyd. WSG, Bydgoszcz 2006, s. 169-179.

4. J. Kaczmarek, *Podejście geobiograficzne w geografii społecznej. Zarys teorii i podstawy metodyczne*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005, s. 65.

5. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006.

6. M. Zagańczyk, *O pisaniu z podróży Jerzego Stempowskiego*, „Zeszyty Literackie", 2007, nr 100, s. 70.

7. C. Sauer, *The Morphology of Landscape*, w: *Land and Life*, ed. J. Leighly, University of California Press, Berkeley 1967.

8. E. Relph, *Geographical experiences and being-in-the-world: The phenomenological origins of geography*, w: *Dwelling place and environment. Towards a phenomenology of person and world*, ed. D. Seamon, R. Mugerauer, Martinus Nijhoff Publishers, Dordecht 1986, s. 15-31.

jawi się jako środowisko dla projekcji właściwego aspektu miejsca (treść, istota)[9]. Po drugie istotowo myślane zamieszkiwanie (w miejscu – przecież „przestrzenie otrzymują swą istotę od miejsc", jak przekonywał M. Heidegger[10]) zasadza się na stosunku rozumienia[11]. Po trzecie z perspektywy epistemologicznej miejsce w procedurze fenomenologicznej podlega oglądowi istotowemu (oglądowi ejdetycznemu, *eidos* – gr. istota rzeczy, jej najbardziej wewnętrzna postać), konstytuującemu miejsce w kontekście fenomenalno-noumenalnym (*noumena* – Kantowskie rzeczy same w sobie) i bazującemu na dwóch typach intuicyjnego poznania (patrz niżej: intuicyjność). Po czwarte miejsce i istota ludzka wzajemnie się warunkują, co precyzyjnie eksplikują J. Tischner: „człowiek, mówiąc, kim jest, odsłania to, gdzie jest. [...] akt przedstawiania siebie drugiemu jest aktem eksterioryzacji. [...] Drugi, widząc miejsce, widzi zarazem mnie"[12] oraz S. Abdułłajew: „okolica korzysta z człowieka – z jego skupienia, z tego, że przebywa on w optycznej melancholii. Podobnie jak zwierciadlane odbicie, okolica potrzebuje cudzego spojrzenia, by mogła pojawić się i zdradzić swoją obecność"[13]. Dochodzimy zatem do wniosku, że **miejsce jest ISTOTNYM składnikiem rzeczywistości człowieka**. Sygnalnie ten wątek rozważań przedstawia się następująco:

a) lokalizacja → forma, miejsce → istota	*ergo*: miejsce jest istotą przestrzeni
b) istotowo myślane zamieszkiwanie = stosunek rozumienia	*ergo*: miejsce jest istotą rozumienia przestrzeni
c) miejsce podlega oglądowi istotowemu	*ergo*: miejsce jest kategorią pierwotną
d) miejsce konstytuuje istota ludzka i *vice versa*	*ergo*: miejsce jest ludzką propozycją przestrzenną

2. „Miasta, które w epokach mitologii żywej chcą być odbiciami kosmosu, są zakładane tak samo jak mitologemy kosmogoniczne, ugruntowują, czyli zakładają świat. Ich fundamenty kładzione są tak, jak gdyby wyrastały [...] z określonych archaí: z arché absolutnej, od której się z a c z y n a , i z relatywnej, w której jest się k o n t y n u a c j ą swoich przodków. W ten sposób mają one za swoją podstawę ten sam boski fundament, co świat"[14]. Wyodrębnianie miejsca z przestrzeni, fizyczne i duchowe oswajanie otoczenia, włączanie w obręb rozpoznanego środowiska kolejnych fragmentów rzeczywistości, rozgraniczanie swojego i obcego – to zachowania atawistyczne wciąż obecne w etykiecie behawioralnej współczesnego człowieka. Konstytuując miejsce, obdarzamy wycinek przestrzeni zaufaniem, znaczeniem i wartością[15]. INTUICYJNOŚĆ aktu stwarzania miejsca (później jego odczytywania kulturowego) wydaje się kluczowa. „Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy"[16]. Po pierwsze przestrzeń jest multifenomenem złożonym z wielu warstw (stąd jej konstrukcja jako palimpsestu), poprzez które trzeba się przebić aż do tego, co jest pierwotne. Miejsca odkrywają się, kiedy zachodzi udany proces rozumienia (wykładnia Heideggerowsko-Tuanowska). Intuicyjnie wyosobniane miejsca, istniejące przed abstrakcyjną konceptualizacją, są pierwotne. W tym momencie zauważamy adekwatność hermeneutyki jako procedury badawczej, która umożliwia odsłanianie dotychczas nieuświadamianego (odkrywanie nawarstwionych pokładów w palimpseście przestrzennym), dzięki chociażby zabiegowi redukcji fenomenologicznej, *epoché* (zawieszenie). Po drugie intuicyjność miejsca przejawia się również na poziomie epistemologicznym: intuicja ejdetyczna (bezpośrednie poznanie nakierowane na istotę) i intuicja fenomenologiczna (szczytowy moment uchwycenia istoty podmiotu w jej samoobecności) sprawnie identyfikują miejsce w postępowaniu badaw-

9. Por. J. Kaczmarek, *op. cit*.

10. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 326.

11. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit*.

12. J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Ossolineum, Wrocław 2003, s. 319-320.

13. Cyt. za: J. Andruchowycz, *Ostatnie terytorium*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2002, s. 8.

14. K. Kerényi, *Czym jest mitologia*, „Twórczość", 1973, nr 2, s. 95.

15. Por. M. Madurowicz, *Sfera sacrum w przestrzeni miejskiej Warszawy*, Wyd. Dialog, Warszawa 2002.

16. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1987, s. 23.

czym. Po trzecie przednaukowe doświadczanie stanowi bezpośrednie i trwałe obcowanie ze zjawiskami praprzestrzeni – chronologicznie przed wszelką refleksją teoretyczną. Ma to zaś znamienne konsekwencje. Otóż katalog kategorii apriorycznych I. Kanta (obok przestrzeni i czasu) należałoby wzbogacić o praprzestrzeń (płaszczyzna epistemologiczna) i miejsce (płaszczyzna ontologiczna). Reasumując ten wątek, stwierdzamy, że **miejsce to kategoria doświadczana PRZEDNAUKOWO**, co schematycznie można ująć w ten sposób:

a) przestrzeń to multifenomenalny palimpsest	*ergo*: miejsce jest starsze od przestrzeni
b) intuicyjność epistemologiczna pozwala poznać miejsce	*ergo*: miejsce to przestrzenne *à priori*
c) miejsce jest doświadczane przednaukowo	*ergo*: miejsce to ontologiczna przestrzenna kategoria aprioryczna

3. „[Czytelnik] w rzeczywistości zmusza tekst do ujawnienia potencjalnej wielości swoich powiązań. Powiązania te są wytworem umysłu czytelnika, który pracuje na podstawie surowego materiału samego tekstu, choć nie są tekstem. [...] To wzajemne oddziaływanie nie zachodzi oczywiście w samym tekście, może natomiast pojawić się dzięki procesowi czytania. [...] Proces ten formułuje coś, co w tekście pozostaje niesformułowane, a jednak reprezentuje jego >>intencję<<"[17]. Miejsce to przeczytana przestrzeń i odczytana intencja przestrzenna. INTENCYJNOŚĆ miejsca nie zamyka się w nim samym, ale przypomina zarzucone sieci – bodźce percepcyjne, sidła znaczeniowe dla pewnego rodzaju wrażliwości. Intencja, zapisana w formacie znaczeniowej jednostki przestrzennej, wypływa z kontekstu powstania miejsca (momentu konstytucji), jak i z kontekstu jego funkcjonowania (doświadczenia przestrzenne, praktyki społeczne, pole semantyczne, sposób istnienia). Intencyjność miejsca tak uzasadniają H. Buczyńska-Garewicz, M. Proust i Z. Bauman[18]:

„Miejsce [...] [to] pewien indywidualny byt duchowy, intencjonalnie ukonstytuowany w procesie historycznego ludzkiego współistnienia ze światem" (H. Buczyńska-Garewicz)

„Kształt rzeczy nie jest tylko obrazem jej natury, jest bowiem wyrazem jej przeznaczenia i śladem jej historii" (M. Proust)

„Rozumienie musi zawierać [...] wydobycie celu, intencji, unikalnej konfiguracji myśli i uczuć, poprzedzających zjawisko społeczne i znajdujących wyraz, niedoskonały i niepełny, w obserwowalnych efektach działania" (Z. Bauman)

Ponadto o intencyjności miejsca przesądza jego imię. Według W. Toporowa[19] przestrzeń, która nie została opisana, jest pozbawiona informacji, a imię deleguje świadomość czytelnika tekstu kultury (tutaj: miejsca) do okoliczności zakładania miejsca, jego przeznaczenia, które poniekąd jest projektowane przez nazwę; według J. Łotmana i B. Uspieńskiego[20] intencyjność przekształca strukturalnie „otwarty" świat realiów w „zamknięty" świat imion; według J. Tischnera[21] z kolei, imię wydobywa szczególny moment aksjologiczny, określający egzystencję ludzką. Wreszcie o powodzeniu epistemologicznym miejsca pojmowanego intencyjnie decyduje albo zgodność hermeneutyczna[22] (koherencja zamierzenia nadawcy z oczekiwaniem odbiorcy – semiotyczny związek pragmatyczny, o czym niżej), albo entropia hermeneutyczna (która na poziomie recepcji miejsca odpowiada za horyzont rozumianego świata). Między pełną zgodnością a całkowitą entropią zazwyczaj rozciąga się skala możliwości rozpoznania. „Zbliżamy się krok po kroku w stronę oznaczenia danej przestrzeni, nasze postrzeganie coraz bardziej zbiega się z granicą możliwej intencji i znaczenia. Nigdy nie dochodzi do pełnej zgodności. Nigdy nie ma peł-

17. W. Iser, *The Implied Reader*, John Hopkins University Press, Baltimore 1974, s. 278-287.

18. H. Buczyńska-Garewicz, *op. cit.*, s. 25; M. Proust, *Pamięć i styl*, Znak, Kraków 2000, s. 40; Z. Bauman, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, Hutchison, London 1978, s. 12.

19. W. Toporow, *Miasto i mit*, „Słowo/Obraz Terytoria", Gdańsk 2000; Idem, *Przestrzeń i rzecz*, Universitas, Kraków 2003.

20. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury ludowej*, red. P. G. Bogatyriew, PIW, Warszawa 1977.

21. J. Tischner, *op. cit*.

22. Por. J. Kaczmarek, *op. cit*.

nej tożsamości z przedmiotem. Gdyby tak było, akt recepcji byłby w pełni równoważny z oryginalną wypowiedzią"[23]. Konotacje **miejsca jako pochodnej PRZEŻYCIA i DOŚWIADCZENIA** na poziomie intencyjności w uproszczeniu można byłoby rozpisać tak:

a) znaczenie miejsca jest funkcją intencji początkowych i późniejszych	*ergo*: o znaczeniu miejsca przesądza kontekst powstania i funkcjonowania
b) miejsce obdarzone imieniem jest przestrzenną jednostką znaczeniową	*ergo*: imię miejsca to konkretna fabuła doświadczenia i indywidualna treść
c) zgodność *versus* entropia hermeneutyczna	*ergo*: rozumienie miejsca determinuje sposób poznania (przestrzeń doświadczona) i sposób istnienia (rozumiejące bycie-w-świecie) *ergo*: miejsce to ślad w przestrzeni, który mówi: „tak, tutaj zrozumiałem"

4. „[Tekstom >>wzmocnionym<< odpowiada] szczególna przestrzeń, którą – parafrazując znane zdanie Pascala – można nazwać >>przestrzenią Abrahama, przestrzenią Izaaka, przestrzenią Jakuba, a nie filozofów i uczonych<< lub przestrzenią mitopoetycką"[24]. Takim „tekstem wzmocnionym" jest właśnie miejsce – poprzez IDEĘ, którą nosi. Po pierwsze fizyczne miejsce nabiera metafizycznej treści, kiedy Duch (w ujęciu G. Hegla) urzeczywistnia się w konkretnym module czasoprzestrzennym i nadaje niezwykłe znaczenie miejscu; wzbogacenie następuje tutaj na zasadzie „u-duchowienia" miejsca, jak wnosi N. Leśniewski[25]. Warto dodać, że wspomniany moduł miejsca to mitopoetycki chronotop (wedle określenia W. Toporowa) – w nim czas staje się formą przestrzeni (spacjalizacja czasu prowadząca do jego uzewnętrznienia i ekstensyfikacji), a przestrzeń, zakorzeniając się w micie, fabule, tekście (temporalizacja przestrzeni), przedzierzgnąć się może w miejsce[26]. Po drugie miejsce staje się kategorią wtajemniczenia intelektualnego bądź duchowego w problematykę przestrzeni. Ścieżka rozumienia miejsca wiodłaby, w takim razie, albo od niewiedzy (*agnoia*) poprzez mniemanie (*doxa*) do wiedzy (*episteme*), albo też – alternatywnie – od *agnoia* poprzez *doxa* do wiary, zgodnie z założeniem Ricoeurowskim, że trzeba rozumieć, by wierzyć, ale trzeba też wierzyć, aby rozumieć. Konkludując w formie schematycznej ów motyw **miejsca jako czasoprzestrzennej kategorii fizyczno-metafizycznej *GENIUS LOCI***:

a) fizyczne miejsce nabiera metafizycznej treści	*ergo*: cechą relewantną miejsca byłby substrat absolutny, wywiedziony z ducha opiekuńczego miejsca (*genius loci*)
b) intelektualne/duchowe doświadczanie miejsca	*ergo*: miejsce jest nie tylko domeną rozumienia i poznania, ale również środowiskiem istnienia aksjologicznego

5. „[Przejście] od uniwersalistycznego i obiektywistycznego ujmowania miejsca jako punktu w systemach kartograficzno-matematycznych do odkrywania miejsca jako fragmentu ludzkiego doświadczenia"[27] wprowadza nas w problematykę INTERAKCJI – miejsce jest traktowane w tym wypadku jako **SPOTKANIE przestrzeni i człowieka**. *Primo*, relacyjna natura przestrzeni zakłada potencjał otwarcia i imperatyw niedomknięcia, dlatego też nie ma przestrzeni jako takiej, lecz funkcjonuje przestrzeń nacechowana, np. przestrzeń ciała A, przestrzeń ciała B (jak podpowiadają fizycy), z tego więc wniosek (zasugerowany przenikliwie przez Arystotelesa), że miejsce jest tym, czego jest miejscem lub kogo jest miejscem (takie ujęcie ewokuje propozycję F. Znanieckiego, aby w metodologii nauk o człowieku stosować współczynnik humanistyczny – wraz z wszelkimi jego implikacjami). *Secundo*, miejsce wyodrębnione przez człowieka z amorficznej przestrzeni to nieprzypadkowe skrzyżowanie topografii i biografii w świetle chronologii[28]. E. S. Casey[29] usytuował wręcz miejsce (kategoria teraźniejsza) w triadzie – obok pamięci (kategoria przeszła) i wyobraźni (kategoria przyszła). Z powyższe-

23. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Instytut Kultury i „Słowo/Obraz Terytoria", Warszawa-Gdańsk 1997, s. 144.
24. W. Toporow, *op. cit.*, s. 17.
25. N. Leśniewski, *Miasto i jego miejsca. Próba ujęcia radykalno-hermeneutycznego*, w: *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 51-62.
26. Por. W. Toporow, *op. cit.*, s. 22.
27. E. Rewers, *Post-Polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 167.
28. Por. E. Relph, *op. cit.*; J. Kaczmarek, *op. cit.*
29. E. S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1993.

go należy wnosić, że miejsce jest czasoprzestrzenną funkcją przynależności[30].

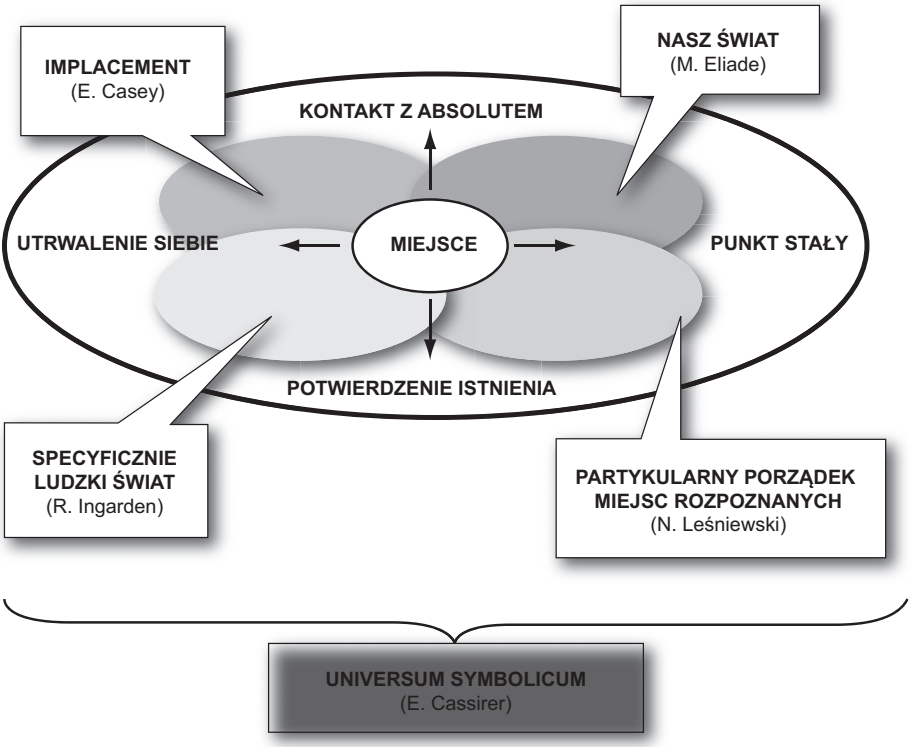
6. „Paryż jako mistyczny szyfr może być odczytany jedynie za pomocą spekulatywnego nałożenia na współczesne miasto obliczy starych miast, a w istocie planów starego Paryża. Miasto jako historyczny palimpsest stanowi wzajemne przenikanie się warstw, w którym zmiana map pozwala pogrążyć się w historii"[31]. Z INTERPUNKCYJNOŚCI przestrzeni wynika jeszcze jeden (o proweniencji ontologicznej) akcydens miejsca, a mianowicie nieciągłość znaczeniowa (diachroniczna i synchroniczna). Palimpsestowość przestrzenna, fragmentaryczność i momentalność zaś korpuskuł czasoprzestrzennych ujawniają **miejsce jako przestrzenną NIECIĄGŁĄ kategorię sensu**, powiedzielibyśmy – wyspową w aspekcie semiotycznym.

30. Por. M. Madurowicz, *op. cit.*

31. M. B. Jampolskij, *Podziemnyj Pariż: mifołogija, topografija, narracija*, „Trudy po znakowym sistiemam", 1992, nr 25, s. 115.

II. MIEJSCE TO WSPÓLNY MIANOWNIK LUDZKICH DĄŻEŃ I INSTRUMENT AUTOIDENTYFIKACJI

Podobnie jak znak *sensu stricto*, miejsce pojmowane z perspektywy fenomenologicznej (o czym szczegółowo w następnym punkcie niniejszych rozważań) posiada trzy wymiary (co wydaje się naturalne z racji tego, że miejsce jest swoistym znakiem kulturowym i interwencją ludzką w rzeczywistość). Wymiar przedmiotowy, kiedy miejsce funkcjonuje niczym „fenomen czegoś", wskazuje intencyjnie na obecność człowieka, który w miejscu podjął próbę utrwalenia siebie. Wymiar podmiotowy, kiedy miejsce to „fenomen dla kogoś", identyfikuje samą intencję, potrzebę człowieka, który w miejscu potwierdza i weryfikuje własne istnienie. Wymiar relacyjny, kiedy miejsce jest postrzegane jako „fenomen wśród innych fenomenów", stanowi *constans* w przestrzeni, stały punkt oparcia, orientacji i odniesienia – dla człowieka potrafiącego to miejsce „odczytać" (rys. 1).



Rys. 1. Pole semantyczne „miejsca" w świetle fenomenologii przestrzeni

Potwierdzenie w miejscu własnego istnienia jest dla nas koniecznością ontologiczną (imperatyw ciągłej konfirmacji samego siebie) oraz koniecznością epistemologiczną (ciągła aktywność interpretacji, aby w warunkach stałego hermeneutycznego niedookreślenia – co zbliża koło hermeneutyczne do idei zasady nieoznaczoności W. Heisenberga[32] – zaspokoić potrzebę samoaktualizacji). W takim ujęciu miejsce służyłoby za ludzki instrument autoidentyfikacji[33].

III. MIEJSCE TO FENOMEN SEMIOTYCZNY

„Wszelka analiza semiotyczna systemów znakowych uwzględnia trzy punkty widzenia: semantyczny, a więc stosunek znaków do oznaczanej rzeczywistości; syntaktyczny, a więc stosunki wewnętrzne systemu znaków; pragmatyczny, a więc stosunek nadawcy i odbiorcy do danego systemu znaków i jego realizacji" – tak S. Żółkiewski[34] relacjonuje zasady typologizacji tekstów kultury według J. Łotmana. Trawestując niejako tę koncepcję i adaptując ją na grunt niniejszych rozważań, zakładamy, że miejsce – jako pełnoprawny tekst kultury w świetle dotychczasowego dyskursu – podlega procesowi deszyfrowania poprzez określone kody kulturowe. Pominąwszy zasygnalizowany w cytowanym passusie pragmatyczny punkt widzenia, J. Łotman wyodrębnia cztery możliwe schematy kultury[35]:

Dominujący kod kultury	Charakterystyka typu kultury
a) kod kulturowy jest tylko semantyczną organizacją	Typ semantyczny: istnieć to mieć znaczenie; pogarda rzeczy i dążenie do znaków; część przedstawia całość.
b) kod kulturowy jest tylko syntaktyczną organizacją	Typ syntaktyczny: istnieć to znaczy być częścią, elementem systemu, całości.
c) kod kulturowy odrzuca oba rodzaje organizacji	Typ asemantyczny i asyntaktyczny: sfera zwerbalizowanej świadomości; kult rzeczy; odrzucenie znakowości.
d) kod kulturowy jest syntezą obu rodzajów organizacji	Typ semantyczno-syntaktyczny: interpretacja semantyczna odnosi fizyczne przejawy życia do ich sensu, syntaktyczna – odnosi je do historycznej całości; ważne są fakty znaczące, ale tylko w systemie (fakty poza systemem nie są istotne).

Gdybyśmy mieli przypisać każdemu z wymienionych typów kultury kategorię przestrzenną oraz epistemologiczną kategorię operacyjną, przedstawiałoby się to jak poniżej[36]:

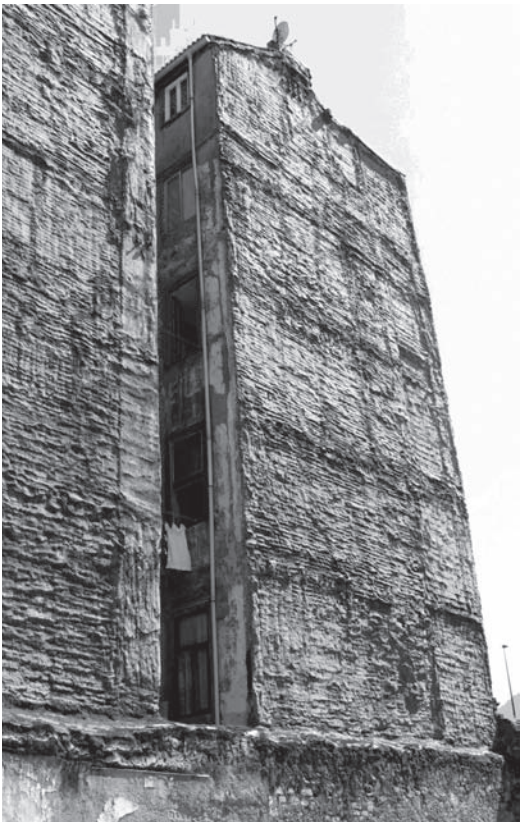
Typ kultury	Kategoria przestrzenna	Kategoria operacyjna
a) semantyczny	*genius loci* (il. 1)	znak
b) syntaktyczny	miejsce puste[1] (il. 2)	struktura
c) asemantyczno-asyntaktyczny	nie-miejsce[2] (il. 3)	atopia
d) semantyczno-syntaktyczny	przestrzeń znacząca (il. 4)	kontekst

1. Miejsce zerwane, czekające na kontynuację (najczęściej zakłócenie struktury wywołuje nad nią refleksję i powoduje adekwatne działanie).
2. Nawiązanie do koncepcji M. Augé *non-places (non-lieux)*, zob. Idem, *Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity,* Verso, London-New York 1995.

Powyższa formalna analiza fenomenu miejsca, przeprowadzona na podstawie badań własnych i wybranej literatury przedmiotu, wymaga niewątpliwie rozwinięcia i uszczegółowienia w postaci odrębnego studium.

32. Zob. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 177.
33. Wbrew pozorom, zasada nieoznaczoności Heisenberga może wyjaśniać w hermeneutyce miejsca wiele istotnych momentów epistemologicznych.
34. S. Żółkiewski, *O zasadach klasyfikacji tekstów kultury*, „Studia Semiotyczne", 1972, nr 3, s. 182.
35. *Ibidem*, s. 182-184, modyfikacja.
36. Opracowanie własne.

Il. 1. Przed wejściem do Biblioteca de Catalunya w Barcelonie



Il. 2. Dzielnica San Francisco w Bilbao

Il. 3. Dworzec Główny w Berlinie

Il. 4. Fragment Muru Berlińskiego (fot. Mikołaj Madurowicz)

Tomasz Załuski

GENIUS LOCI JAKO JEDNOSTKOWOŚĆ MIEJSCA W UJĘCIU FILOZOFII RELACJI

„Filozofia relacji" to umowne określenie odnoszące się tu do grupy współczesnych dyskursów filozoficznych, w których jest podejmowana próba artykulacji rzeczywistości jako struktury radykalnie relacyjnej – jako otwartej, procesualnej i zdarzeniowo transformującej się całości. Oczywiście tendencja do podejmowania tego, co można by nazwać imperatywem myślenia relacyjnego jest wewnętrznie bardzo zróżnicowana, a jej znamiona możemy dziś wyśledzić w wielu dyskursach wywodzących się z heterogenicznych tradycji filozoficznych. W tekście skupię się na reprezentatywnym fragmencie tego szerokiego pola dyskursywnego, a mianowicie na nurcie zainaugurowanym m.in. przez Martina Heideggera, twórczo kontynuowanym zaś przez takich francuskich filozofów jak Jacques Derrida i Jean-Luc Nancy. Poprzez analizę fragmentów ich tekstów, w których zasadniczą rolę odgrywa kwestia miejsca ściśle powiązana z zagadnieniem relacji, a także w oparciu o interpretację, jaką Giorgio Agamben (również dający się zaliczyć do twórców współczesnej filozofii relacji[1]) opatrzył figurę geniusza-ducha opiekuńczego – postaram się dokonać reinterpretacji tradycyjnego motywu *genius loci* w kategoriach jednostkowości miejsca.

Jak wiadomo, inaugurując w *Byciu i czasie* namysł nad zaniedbaną we wcześniejszej filozofii kwestią bycia – nad samym tym, że byt, rzeczywistość czy też świat są – Heidegger zastępuje fundamentalną dla nowożytnych badań filozoficznych kategorię podmiotu analityką bytu, który określa mianem *Dasein*. Termin ten, będący instrumentem nowego ujęcia problematyki bytu ludzkiego i ze względu na to tłumaczony na język polski jako „jestestwo", można też przełożyć dosłownie, wręcz „infrasemantycznie", jako „bycie-tu"[2]. W istocie ten drugi przekład lepiej oddaje sens filozoficznego przedsięwzięcia Heideggera, gdyż uwidacznia ścisły i konieczny związek, który zachodzi w nim między kwestią bycia a zagadnieniem miejsca. Wskazując w jednym geście, że „>>istota<< bycia-tu tkwi w jego egzystencji" oraz że „>>istota<< tego bytu tkwi w jego >>byciu-ku<<"[3], Heidegger podkreśla konstytutywnie relacyjny charakter egzystencji, która zawsze w sposób konieczny zachodzi bądź też „ma miejsce" w kontekście określonych relacji – odbywa się w pewnym miejscu rozumianym jako siatka relacji. Egzystencję człowieka źródłowo znamionuje relacyjne zaangażowanie w świat, „zatroskanie" nim czy też „zażyłość" z nim: z napotykanymi w nim bytami.

Heidegger wyodrębnia na wstępie następujące konstytutywne struktury bycia-tu: z jednej strony bycie-w-świecie (*In-der-Welt-sein*), z drugiej zaś bycie-z (*Mitsein*) oraz nieodłączne od niego bycie-tu-z (*Mitdasein*)[4]. Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że o ile pierwsza struktura odpowiada za relacje człowieka z otaczającymi go rzeczami, o tyle drugi rodzaj struktur od-

1. Zob. A. G. Dütmann, *Never Before, Always Already. Notes on Agamben and the Category of Relation*, „Angelaki. Journal of Theoretical Humanities", December 2001, vol. 6, no. 3, s. 3-6.

2. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 10, przypis tłumacza. Począwszy od tego miejsca konsekwentnie modyfikuję przekład *Dasein*, zmieniając „jestestwo" na „bycie-tu"; trzeba zauważyć, że również B. Baran, polski tłumacz *Bycia i czasu*, przekłada w niektórych kontekstach *Dasein* jako „bycie-tu-oto".

3. *Ibidem*, s. 53.

4. Zob. *ibidem*, s. 146; modyfikuję przekład Barana, który tłumaczy *Mitsein* jako „współbycie", a *Mitdasein* jako „współjestestwo" lub „współbytowanie".

nosi się do jego związku z innymi ludźmi. Trzeba zarazem podkreślić, że bycie-tu, bycie-w-świecie oraz bycie(-tu)-z są wyodrębnione, lecz równocześnie ściśle ze sobą powiązane – niemalże tożsame. Poświęcone im analizy na różnym poziomie uwzględniają jednak imperatyw relacyjności: w największym stopniu wydaje się on dochodzić do głosu w charakterystyce bycia-w-świecie[5]. W jej ramach Heidegger ujmuje świat czy też raczej „światowość" jako układ bądź całokształt fenomenów odnoszących się do siebie wzajemnie niczym znaki w procesie nieskończonej semiozy; jak podkreśla, „bycie bowiem znakiem czegoś może nawet zostać sformalizowane w postaci uniwersalnego typu relacji, tak iż sama struktura znaku posłuży za ontologiczną nić przewodnią (charakterystyki) wszelkiego bytu w ogóle"[6]. Nieco dalej pisze też, że „relacyjny charakter owego odnoszenia ujmujemy jako oznaczanie", zaś „całokształt relacji tego oznaczania nazywamy oznaczonością. To ona stanowi strukturę świata"[7]. W ten sposób wprowadza on do swego dyskursu samo pojęcie relacji. Nie posługuje się nim jednak bez zastrzeżeń, a to ze względu na nazbyt ogólno-formalny charakter, jaki zyskało ono we wcześniejszych interpretacjach filozoficzno-logicznych: „Układ odniesień, które jako oznaczoność konstytuuje światowość, można ująć formalnie w sensie pewnego systemu relacyjnego. Trzeba tylko zauważyć, że podobne formalizacje tak bardzo niwelują fenomeny, że zatraca się właściwa treść fenomenalna"[8]. Pojęcie relacji nie zostaje więc odrzucone, pojawia się jednak pośrednia sugestia, że należałoby je przeformułować, tak aby mogło się stać bardziej „plastycznym" narzędziem opisu konkretnych i różnorodnych powiązań konstytuujących rzeczy w świecie.

Egzystencja ludzka, miejsce i relacja zostają wpisane we wspólną konfigurację, gdy Heidegger, mówiąc wprost o „przestrzenności"[9] bycia -tu, zauważa, że „swoje >>tu<< bycie-tu rozumie na podstawie otoczeniowego >>tam<<"[10]. Sformułowanie to każe myśleć o relacyjnej konstytucji każdego miejsca, a w konsekwencji także o wielości jednostkowych – w sensie wzajemnej odmienności – miejsc oraz występujących w nich egzystencji.

Wątek relacyjności miejsca i konkretyzującej się w nim egzystencji pojawia się także w późniejszym eseju Heideggera *Sztuka i przestrzeń*[11]. Nie mogę tu przedstawić niezbędnej rekonstrukcji wszystkich złożonych aspektów i rozgałęzień poruszanej tam problematyki. Ograniczę się jedynie do kilku szkicowych i syntetycznych uwag:

1. Heidegger wskazuje, że „miejsce otwiera każdorazowo okolicę, skupiając rzeczy w ich wspólnej przynależności do niej"[12]. Wydaje się, że ową „okolicę" można figuratywnie nazwać jako coś, co „okala" miejsce, a zatem jako jego granicę – to, co je definiuje i konstytuuje w relacji z miejscem przyległym; relacyjny charakter owej wzajemnej konstytucji jest też określany mianem „wspólnej gry miejsc"[13]. W tym sensie okolica niewątpliwie „skupia" rzeczy jako współprzynależące do (jednego) miejsca, ale równocześnie – czego Heidegger już nie mówi – „dzieli" i „rozprasza" je, przemieszczając „część" ich tożsamości poza nie same – poza ich miejsce, ku wciąż innym miejscom, z którymi ich własne miejsce pozostaje relacyjnie związane.

2. Okolica jest również opisywana w tekście za pomocą takich określeń jak „to, co otwarte" oraz „to, co wolne". Każą one pomyśleć okolicę „samą w sobie" – choć oczywiście nie występuje ona w tej wyabstraho-

5. Warto by pokusić się o próbę pokazania, że różnego rodzaju niekonsekwencje Heideggerowskiego dyskursu mają zawsze związek z porzuceniem imperatywu relacyjności w ramach analizy danego zagadnienia. W analogiczny sposób dałoby się chyba opisać te elementy filozofii Heideggera, które mogły warunkować czasowy akces filozofa do nazizmu w roku 1933.

6. *Ibidem*, s. 99.

7. *Ibidem*, s. 111-112.

8. *Ibidem*, s. 113.

9. Warto odnotować, że Heidegger przywołuje w tym kontekście – raczej na zasadzie ilustracji niż decydującego argumentu w wywodzie – dostrzeżony przez Wilhelma von Humboldta fakt istnienia języków, w których zaimki osobowe są wyrażane za pomocą przysłówków miejsca – zob. *ibidem*, s. 153.

10. *Ibidem*, s. 138.

11. M. Heidegger, *Sztuka i przestrzeń*, przeł. C. Woźniak, „Principia", 1991, t. 3, s. 119-130.

12. *Ibidem*, s. 126.

13. *Ibidem*.

wanej formie – jako niezdeterminowany, czysto relacyjny „żywioł", jako pustą matrycę, która pozwala nadejść rzeczom, zezwala im się zdarzyć, „mieć miejsce". Udziela ona rzeczom miejsca, które nie jest apriorycznie określone i nie determinuje też – ani formalnie, ani materialnie – ich jednostkowej tożsamości. Okolica przyjmuje rzeczy w ich niezdeterminowanej różnorodności i „wypełniając" się nimi, każdorazowo zyskuje odmienny kształt, ulega przeciwnej konkretyzacji – wciąż odmiennie, zdarzeniowo ucieleśnia się wraz z występującymi w niej (dzięki niej) rzeczami.

3. W konsekwencji Heidegger może z całą mocą stwierdzić, że „rzeczy same w sobie są miejscami, a nie przynależą jedynie do pewnego miejsca"[14]. Może też w uzasadniony sposób wprowadzić do swoich rozważań kwestię sztuki, a dokładniej mówiąc rzeźby pojmowanej jako „ucieleśnianie miejsc". Wydaje się bowiem, że sztuka jest tu przez niego rozumiana jako twórczość, jako dziedzina wolnej inwencji, jako otwarta i niezdeterminowana sfera zdarzania się wciąż nowych, nieprzewidywalnych rzeczy. Dzięki temu narzuca się ona jako adekwatny „model" dla opisu wszelkiego rodzaju rzeczy w ich stosunku do miejsca, w którym się zdarzają. Heidegger – być może mając w pamięci użytek, jaki z nawiązania do sztuki rzeźbiarskiej uczynił w swej charakterystyce rzeczywistości Arystoteles – wydaje się wskazywać, że rzeczy są rzeźbami, które w twórczy, inwencyjny sposób ucieleśniają i konkretyzują (się jako) różnorodne, jednostkowe miejsca swego zdarzenia.

4. Tym, co równocześnie zastanawia jest fakt, że Heidegger mówi w ten sposób jedynie o rzeczach. Czy nie można by w analogiczny sposób mówić o ludziach, którzy sami w sobie są miejscami, a nie tylko przynależą do pewnego miejsca (w sensie jego zamieszkiwania lub przebywania w nim)? O ludziach, z których każdy w odmienny, jednostkowy sposób ucieleśnia i konkretyzuje miejsce swego bycia? Co więcej, wydaje się, że można by w tym względzie uzupełnić Heideggerowskie nawiązanie do rzeźby i opisać stosunek ludzi do miejsca ich egzystencji na „modelu", który dostarcza współczesna sztuka performance, akcji lub działań. „Performance" działającego, nieredukowalnie cielesnego człowieka stanowiłby wtedy procesualne i efemeryczne ucieleśnienie jednostkowego miejsca egzystencji, zdarzeniową konkretyzację-transformację jego tożsamości.

Namysł nad tak zarysowaną przez Heideggera problematyką miejsca rozwija Jacques Derrida w tekście *Chora*, będącym analizą Platońskiego *Timajosa*[15]. Tytułowe określenie *chora* oznacza w języku greckim „miejsce", „umiejscowienie", „usytuowanie", „okolicę", „krainę"[16]. Dokładniej rzecz biorąc, „uporządkowana polisemia słowa dopuszcza zawsze sens dotyczący [...] miejsca zagospodarowanego w opozycji do abstrakcyjnej przestrzeni. *Chora* >>znaczy<<: miejsce zajmowane przez kogoś, kraj, miejsce zamieszkania, konkretna siedziba, ranga, stanowisko, przypisana pozycja, terytorium lub region. I *de facto chora* zawsze będzie już zajęta, zagospodarowana [...], chociaż różni się od wszystkiego, co zajmuje w niej miejsce"[17]. Derrida faktycznie akcentuje w swym tekście obydwa wspomniane tu aspekty: z jednej strony to, że *chora* zawsze przybiera określony, konkretny kształt rzeczy bądź osób zajmujących ją lub też mających w niej miejsce, z drugiej zaś to, że „sama" *chora* nie sprowadza się do żadnej z tych rzeczy bądź osób, nie identyfikuje się z nimi, nie posiada ich tożsamości i zawsze pozostaje odmienna względem wszystkiego, czemu pozwala się zdarzyć – mieć miejsce. Istnieje tylko jako „wypełniona", różnorako skonkretyzowana, choć równocześnie „sama w sobie", różna od konkretyzujących ją bytów, pozostaje niejako pusta, otwarta, wolna i amorficzna. Próbą opisu tego drugiego aspektu *chory* są zaproponowane już przez Platona metafory

14. *Ibidem*, s. 127.

15. Platon, *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 19-128.

16. Zob. J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 19-20.

17. *Ibidem*, s. 54.

„matrycy", „naczynia", „pojemnika" oraz „wosku".

Jako „pojemnik" czy też plastyczna „matryca", *chora* tworzy miejsce dla wszystkiego, co się zdarza, „jest figurą miejsca, do którego wpisuje się wszystko, co można wyróżnić w świecie"[18]. Stanowi zarówno aktywny czynnik, jak i bierny element receptywny: tworząc i dając miejsce, otrzymuje, przyjmuje bądź też pozwala użyczać sobie własności tego, co przyjmuje i czemu daje miejsce. Nie są one jednak i nie mogą się stać jej trwałymi, istotnymi własnościami. Jej paradoksalną własnością jest „nie mieć niczego na własność"[19] i pozostać „w sobie" amorficzną i plastyczną. Żadna z rzeczy zdarzeniowo wpisujących się w *chorę* lub na niej się „odciskających", nadających jej pewien konkretny kształt, nie ucieleśnia jej, nie modyfikuje czy też nie transformuje w sposób właściwy, prawdziwy i wyczerpujący.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w wypadku dyskursywnych interpretacji *chory.* Trzeba bowiem zauważyć, że owe dyskursy same zyskują tu status zdarzających się „rzeczy", które mają miejsce dzięki *chorze*. Dlatego też zamiast ją „obiektywnie", z zewnątrz opisywać jako swój przedmiot, wpisują się w nią wraz ze swymi schematami interpretacyjnymi i figurami tropicznymi, w sposób nieunikniony nadając jej różnorodne formy: „bogate, liczne, nieprzebrane interpretacje w sumie kształtują znaczenie lub wartość *chory*. Ich rola polega zawsze na nadawaniu jej formy poprzez określenie jej w pewien sposób, chociaż może się ona ukazać lub siebie obiecać tylko tak, że wymyka się wszelkiemu określeniu, wszelkim znamionom lub piętnom, jakie na niej odciskamy [...]. Różne interpretacje nadawałyby zatem figurę *chorej*, pozostawiając w niej schematyczny ślad swego odcisku i osad swojego w niej udziału. A jednak wydaje się, że *chora* nigdy nie pozwala się wyczerpać lub dotknąć, jeszcze mniej naruszyć ani zwłaszcza wyczerpać przez owe typy przekładu tropicznego lub interpretacyjnego"[20].

18. *Ibidem*, s. 48.
19. *Ibidem*, s. 29.
20. *Ibidem*, s. 23-24.

Nieco dalej Derrida podsumowuje tę kwestię, pisząc, że „*chora* przyjmuje, by stworzyć dla nich miejsce – wszystkie określenia, ale żadnego nie posiada na własność. [...] Nie >>jest<< niczym innym, jak sumą lub procesem tego, co zostaje >>na<< niej zapisane, co pisze się na jej temat, lecz ona sama nie jest tematem lub obecną podstawą wszystkich tych interpretacji, choć przecież do nich się nie ogranicza"[21].

W stwierdzeniu tym można wyróżnić dwa ważne wątki. Po pierwsze to, że *chora* nie posiada żadnej własności, „żadnego właściwego określenia, zmysłowego czy inteligibilnego, materialnego czy formalnego", oznacza również, że nie posiada ona „żadnej tożsamości ze sobą"[22]. Nie można bowiem mówić o tożsamości *chory* w sytuacji, gdy nie ma ona żadnej własności, nie determinuje ją w istotny sposób żadne określone byciejakąś[23], a ona podlega nieustannym transformacjom czy też „trans-konkretyzacjom" wraz z tym, co ma dzięki niej miejsce. Po drugie to, że *chora*, będąc sumą lub procesem wszystkich interpretacji określających ją i wpisujących się w tworzone przez nią miejsce, nie ogranicza się do nich, oznacza, iż choć nie można mówić o tożsamości *chory*, to dałoby się wspominać w jej wypadku o czymś w rodzaju „struktury" lub „sposobu" dawania miejsca albo też przynajmniej związanej z tym „konieczności".

Chora nie jest substancją ani podmiotem, nie posiada jedności pozwalającej uznać ją za jakikolwiek rodzaj absolutnego, nierelacyjnego „fundamentu", „podłoża" czy też „zasady" tego, co rzeczywiste. *Chora* to bowiem „coś jedynego, choćby nie wiedzieć

21. *Ibidem*, s. 32.
22. *Ibidem*, s. 31.
23. Derrida podkreśla w związku z tym konieczność określania *chory* – bądź też funkcji, jaką ona pełni – za pomocą różnych nazw. Dokładniej rzecz biorąc, jest to konieczność posługiwania się „wobec niej konsekwentnie tym samym językiem. Znaczy to, że trzeba [...] mówić o niej i nazywać ją zawsze w ten sam sposób. [...] Czy jest to >>sposób<< jedyny, czy typowy? Czy posiada szczególność wydarzenia idiomatycznego, czy regularną ogólność schematu? [...] A jeśli ważne jest to, by nazywanie raczej niż nazwa pozostawało to samo, aby można było zamienić, zastąpić, przetłumaczyć *chorę* za pomocą innych nazw, troszcząc się jedynie o regularność nazywania, to znaczy dyskursu?" – *ibidem*, s. 30.

jak podzielnego"[24]. Wyrażona w tej szczególnej formule wewnętrzna podzielność, a zatem również wielość tego, co jedyne, wydaje się sugerować wewnętrznie relacyjną strukturę *chory*. Proponując inną figurę pozwalającą nakreślić ową relacyjną strukturę, Derrida mówi o „bezdennej otchłani (chasmie), jaką byłaby *chora*, owo otwarcie miejsca"[25]. Figura „otchłani", wzięta sama w sobie, może jednak rodzić pewne niefortunne skojarzenia, dlatego też trzeba precyzyjnie określić sposób, w jaki należy ją tu rozumieć. Otóż, wydaje się, że Derrida ujmuje ją na podobieństwo dynamicznego efektu, który powstaje w lustrze, gdy odzwierciedla się w nim drugie lustro, ustawione naprzeciwko. Ów efekt można też odnaleźć w strukturze zawartego w *Timajosie* Platona filozoficznego dyskursu o *chorej* w samej jego kompozycji, która „również podlega regule swoistej otchłanności, to znaczy serii zwierciadlanych odbić"[26]. Fakt, iż dyskurs *Timajosa* posiada taką „otchłanną" kompozycję „niekończących się, pozbawionych dna powtórzeń"[27] przybierających postać analogii formalnych i strukturalnych, nie jest przypadkowy. Zdaniem Derridy został on podyktowany koniecznością, której autorytet narzucił się Platonowi, determinując relacyjną kompozycję jego dyskursu. Można zatem powiedzieć, że konieczność związana z *chorą* albo też sama *chora* jako konieczność – a jest to jedna z nazw, które nadaje jej sam Platon[28] – „determinuje" rzeczy, którym pozwala mieć miejsce, o tyle, o ile narzuca im relacyjną konstytucję, bycie-w-relacji. Nie określa jednak charakteru tych relacji, lecz przyjmuje ich każdorazową różnorodną, konkretną i jednostkową postać; jest to zarówno konieczność relacji, jak i relacyjna konieczność.

Relacyjna „determinacja", konieczność wejścia-w-relację: oto, jak można by inaczej nazwać *chorę*, a przynajmniej sposób, w jaki daje ona miejsce. Relacyjność jako „dyktando miejsca" udziela się wszystkim mającym miejsce jednostkowym rzeczom, wszystkim rzeczom, którym *chora* udziela miejsca, dzieląc zarazem ich tożsamość i umieszczając ją poza nimi, w „otchłannych", nieznajdujących krańca, konstytutywno-transformatywnych relacjach z innymi jednostkowymi rzeczami – z innymi jednostkowymi miejscami.

Powyżej była mowa o rzeczach – to samo jednak dotyczy też ludzi. Analizując „otchłanną" kompozycję dyskursu Platona w *Timajosie*, Derrida zwraca uwagę na serię narracji, na ciąg nawarstwiających się opowieści o pochodzeniu i tożsamości Ateńczyków, ludzi zamieszkujących miejsce zwane Atenami. Istotne są tu dwa elementy. Po pierwsze w opowieściach tych konstytutywne znaczenie odgrywa pośrednie odesłanie do innego miejsca i innego ludu, a mianowicie do Egiptu i Egipcjan. Po drugie owe odzwierciedlające się w sobie – dzięki rozmaitym analogiom – opowieści okazują się ostatecznie tworzyć rodzaj zamkniętego kręgu, co ze względu na sam fakt, iż każda przedstawia poprzednią, każe myśleć o wspomnianym już efekcie „otchłanności"[29]. Transformująca się w owych opowieściach – w owych relacjach – procesualna tożsamość Ateńczyków, tożsamość ludu i jego miejsca, nie pozwala się uchwycić i zamknąć w ostatecznej narracji poznawczej.

W pewnym momencie swej analizy Derrida przywołuje występujący u Platona wątek *chory*, „która tworzy miejsce na miarę kosmosu"[30], tworzy miejsce świata jako takiego. Można by powiedzieć, że zadaniem, jakie tradycyjnie wyznaczała sobie filozofia, było odkrycie czy też określenie, czym bądź kim jest swoisty *genius loci* rzeczywistości, *genius* rozumiany jako ontoteologiczna zasada, substancja lub podmiot miejsca, którym jest sam świat. Jak jednak należy w ogóle rozumieć samo pojęcie lub raczej samą figurę geniusza?

U starożytnych Rzymian geniusz był bóstwem opiekuńczym, któremu powierzano człowieka w momencie narodzin. Jak

24. *Ibidem*, s. 28.
25. *Ibidem*, s. 43.
26. *Ibidem*.
27. *Ibidem*, s. 45.
28. Zob. Platon, *op. cit.*, s. 60.
29. Zob. J. Derrida, *op. cit.*, s. 45-87.
30. *Ibidem*, s. 56.

wskazuje Giorgio Agamben w brawurowej interpretacji tej kwestii, każdy miał swojego własnego geniusza, który stanowił „swoistą deifikację człowieka, zasadę i wyraz jego jednostkowej egzystencji”[31]. Nie oznacza to jednak, że geniusz jest zasadą w sensie czegoś, co skupia w sobie i wyraża tożsamość człowieka. Nie można nawet powiedzieć, że człowiek „posiada” geniusza jako coś „własnego”. Agamben pisze bowiem, że „ów intymny i osobisty bóg jest zarazem tym, co w nas najmniej osobiste, co nas przerasta. [...] Wydaje się z nami tożsamy, a już po chwili okazuje się, że nas przekracza, dowodząc, że jesteśmy zarazem kimś więcej i mniej niż sobą. Pojąć, czym jest człowiek w świetle koncepcji Geniusza, to zrozumieć, że istota ludzka nie daje się zredukować do Ego i jednostkowej świadomości, ale od narodzin do śmierci współwystępuje z bytem bez- i przedosobowym”[32]. W konsekwencji należy uznać, że konieczne, nieusuwalne towarzystwo geniusza „nie pozwala nam zasklepić się w substancjalnej tożsamości, Geniusz unicestwia wszelkie roszczenia Ja do samowystarczalności”[33]. Za sprawą geniusza „jednostka nie jest do końca bytem jednostkowym, zawiera zawsze ładunek rzeczywistości niezindywidualizowanej”[34].

Określenia użyte przez Agambena sugerują, iż geniusz może zostać zinterpretowany jako swoista figura relacji. Jest to relacja z innym, najbardziej nam „intymna” i „obca” zarazem, tożsama z nami, a jednocześnie nas przekraczająca i powodująca, że jesteśmy „zarazem kimś więcej i mniej niż sobą”. Geniusz to każdorazowo specyficzna, relacyjna „zasada” jednostkowej egzystencji, najintymniejsza, a równocześnie unicestwiająca wszelkie jej „roszczenia do samowystarczalności”, niepozwalająca się jej „zasklepić w substancjalnej tożsamości” i wprowadzająca w nią coś „bezosobowego” czy też „przedosobowego”, pewien „ładunek rzeczywistości niezindywidualizowanej”: bycie-w-relacji jako coś najbardziej powszechnego i nienależącego do nikogo, choć nieustannie – od jednej jednostki do drugiej – przybierającego odmienną postać.

Relacyjny geniusz jest czymś immanentnym jednostkowej egzystencji, a jednocześnie ją przekraczającym. Choć określa się go mianem „boga” lub „bóstwa”, nie jest on żadnym rodzajem transcendentnego, duchowego bytu. Można by powiedzieć, że rozciąga się wraz z samą materialnością jednostki, wraz z miejscową rozciągłością jej cielesnej egzystencji: „genialne jest w nas wszystko, co bezosobowe, na przykład siła przetaczająca krew w naszych żyłach lub sprawiająca, że zapadamy w sen, utajona potęga regulująca życie naszego ciała, łagodnie rozprowadzająca ciepło, napinająca lub rozluźniająca mięśnie. Przeczuwamy mgliście, że Geniusz jest obecny w naszej fizjologii, gdzie to, co najbardziej swojskie, jest jednocześnie najbardziej obce i bezosobowe, a najintymniejsze okazuje się najdalsze i najmniej podległe naszej władzy. Gdybyśmy nie ulegali Geniuszowi, gdybyśmy byli tylko myślącym Ja, nie moglibyśmy nawet oddać moczu”[35]. Geniusz to zatem zawsze *genius loci*, relacyjny, „intymno-obcy” geniusz jednostkowego miejsca, którym jest ciało.

Jakim koniecznym przekształceniom ulega wspomniane wcześniej, tradycyjne zadanie filozofii – odkrycie czy też określenie *genius loci* świata – w sytuacji, gdy sam geniusz daje się zinterpretować jako figura radykalnie relacyjnej egzystencji: „immanentnie obcej”, niepozwalającej jednostce zamknąć się w substancjalnej tożsamości, zmieniającej jej tożsamość w proces zdarzeniowych transformacji? Jakiemu przeformułowaniu musi też ulec kwestia świata jako miejsca w sytuacji, gdy to, co było jego „bogiem opiekuńczym”, daje się zredukować do samego bycia-w-relacji?

Interesujących odpowiedzi na te pytania udziela Jean-Luc Nancy, kolejny ważny współtwórca filozofii relacji[36], w rozważa-

31. G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 18.
32. *Ibidem*, s. 19.
33. *Ibidem*, s. 20.
34. *Ibidem*.
35. *Ibidem*, s. 21.
36. W jednej ze swych głównych prac Nancy podkreśla rangę zagadnienia relacji oraz charakteryzuje sposób, w jaki należy je rozumieć: „Bezwarunkowa egzystencjalność każdej jednostki polega na tym, że nie może ona egzysto-

niach zawartych w tekście *Des lieux divins* [*O boskich miejscach*]. Uznając, że współczesny świat określa w zasadniczej mierze fakt wyczerpania się doświadczenia religijnego[37], Nancy podkreśla, że nie powinniśmy pytać o to, czy Bóg istnieje, lecz „powinniśmy być w stanie zapytać [...] czy jest jakieś miejsce dla Boga, czy wciąż istnieje dla niego miejsce – to znaczy miejsce, w którym nie stawałby się on nieodróżnialny [ne se confonde] od innych rzeczy"[38]. Sformułowanie to nie jest wyrazem żadnego rodzaju „panteizmu", choć w swym tekście Nancy faktycznie przywołuje Spinozjańską doktrynę *Deus sive Natura*, zawartą w znanym stwierdzeniu „Bóg jest rzeczą rozciągłą"[39]. Filozofia Spinozy jest jednak traktowana przez Nancy'ego jako jedno z tych decydujących zdarzeń w historii filozofii, które stworzyły możliwość nowego ujęcia świata. Chodzi tu o pomyślenie świata jako tego, co nie jest już określane w relacji do Boga jako absolutnego, zewnętrznego punktu odniesienia – o pomyślenie świata jako miejsca, które istnieje w sytuacji braku Boga i jest pozostawione samej relacyjności.

Nie chodzi przy tym o samą zmianę „imion", o charakterystyczne dla klasycznych form filozoficznego ateizmu zastępowanie Boga jako absolutnej zasady innymi zasadami o analogicznym, absolutnym statusie. „Brak boga: nie byłoby – lub nie będzie – to związane z ateizmem, a przynajmniej z tym metafizycznym ateizmem, który jest symetrycznym odpowiednikiem teizmu i który chce umieścić coś na miejscu zanegowanego lub odrzuconego boga. Brak boga: oznaczałoby to miejsce Boga naprawdę szeroko otwarte, puste i porzucone, boskość nieskończenie rozbitą i rozproszoną. [...] Obecność braku boga byłaby [...] życiem zawieszonym w każdej chwili, hic et nunc, zawieszonym w swym wyeksponowaniu na rzeczy, na innych, na samo siebie; egzystencja nie jako obecność podmiotu lecz jako obecność ku całemu światu. Niewidoczna obecność oferowana wszędzie wraz z byciem-tu [à même l'être-là], na samej powierzchni >>tu<< bycia [à même le là de l'être], nieodparta i naga jak blask słońca nad morzem: miliony rozproszonych miejsc"[40]. Nie chodzi o wprowadzenie innego absolutnego bytu na miejsce Boga. W sytuacji braku boskiego absolutu samo miejsce-świat, jako coś, co wcześniej istniało w relacji, ulega zabsolutyzowaniu; w tym tylko sensie staje się ono „boskie": „równocześnie, w sposób nieodłączny, >>boska<< obecność [miejsca oraz egzystencji – T. Z.] i nieobecność wszelkiego boga. Miejsce samo – hic et nunc – w miejscu boga"[41]. Miejsce absolutyzuje się jednak właśnie jako coś, co istnieje w relacji, w niemającej końca relacji z samym sobą, z samym sobą jako innym, z miejscem wewnętrznie podzielonym i wielorakim, stanowiącym zatem – jak to poetycko ujmuje Nancy – „miliony rozproszonych miejsc". Brak Boga pozostawia nagie bycie-tu, „boską", absolutnie relacyjną, miejscową egzystencję, istniejącą i obecną „ku" innym istnieniom, „wyeksponowaną" (co stanowi inne miano bycia-w-relacji) na wielość ich miejsc: „ekspozycja ma miejsce wszędzie, we wszystkich miejscach, ponieważ jest ona ekspozycją wszystkich i każdego, w jego odosobnieniu, na niebycie samym"[42].

Podsumowując, można powiedzieć, że *genius loci* świata jako relacyjnego miejsca

wać zawierając się tylko w sobie i polegając wyłącznie na samej sobie. Czysta auto-nomia sama się niszczy. [...] Nie chodzi tu jednak o to, żeby do wymogu indywidualności lub autonomii dodać pewną liczbę relacji i współzależności, niezależnie od tego, jaką rangę przypisywałoby się takim dodatkom. >>Jednostka<< nie wchodzi w relację z innymi [uprzednio ukonstytuowanymi – T. Z.] jednostkami ani też nie istnieje żadna >>wspólnota<<, która poprzedzałaby powiązane ze sobą jednostki [...]. Relacja jest współczesna jednostkom. >>Jednostka<< oznacza: jedni i drudzy, jedni z drugimi" – J.-L. Nancy, *Le Sens du monde*, Paris 1993, s. 115.

37. Nancy pisze, że „doświadczenie religijne wyczerpało się [...]. W żaden sposób nie zmienia tego odzyskanie przez różne religie znaczenia politycznego, socjologicznego lub kulturowego [...]. Nie mamy do czynienia z powrotem tego, co religijne" – J.-L. Nancy, *Des lieux divins, suivi de Calcul du poetè*, Mauvezin 1997, s. 32-33.

38. *Ibidem*, s. 6.

39. Zob. *ibidem*, s. 44; zob. też B. Spinoza, *Etyka*, w: idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 500, gdzie zdanie to brzmi „bóstwo jest rzeczą rozciągłą".

40. J.-L. Nancy, *Des lieux divins...*, s. 33-34.

41. *Ibidem*, s. 34. Nieco dalej Nancy ponownie wskazuje, jak należy rozumieć „boskość" miejsca: „Boskie miejsca, bez bogów, bez żadnego boga, są rozłożone wszędzie dookoła nas, otwarte i oferowane naszemu nadejściu, naszemu odejściu lub naszej obecności" – *Ibidem*, s. 50.

42. *Ibidem*, s. 41.

egzystencji byłby współrozciągłą z samym miejscem „obecnością lokalną i materialną – tu lub tam [...]. Wszelka obecność jest obecnością pewnego ciała”[43]. Nancy rozwija szerzej ten quasi-materialistyczny motyw w książce *Corpus*. Napotykamy tu na wprost wyrażone utożsamienie ciała i miejsca, rozumianych zarówno dosłownie, jak i metaforycznie: „Ciało nie jest >>czymś, co zapełnia<<. Nie stanowi wypełnionej przestrzeni (bo przestrzeń jest wypełniona wszędzie): ciała są przestrzenią otwartą, co w pewnym sensie – i dokładniej rzecz biorąc – oznacza raczej przestrzeń przestronną, czyli miejsce, a nie przestrzeń przestrzenną. Ciała są miejscami egzystencji i dlatego nie ma egzystencji bez miejsca, bez takich określeń jak >>tu<<, >>tu właśnie<<, >>tu oto<< dla tego. Ciało-miejsce [...]”[44]. Odnajdujemy też eliptyczny szkic nowego zadania filozofii, nowej, relacyjnej ontologii, która skupiałaby się na tak rozumianym zagadnieniu ciała: „Nie pomyślano jeszcze ontologii, o ile w swym podstawowym rysie jest ona ontologią ciała-miejsca egzystencji, czyli egzystencji lokalnej”[45].

Aby precyzyjnie określić sens „lokalności” tej nowej ontologii, Nancy odsuwa na bok nasuwające się łatwo skojarzenia z ziemią, regionem, obszarem czy wydzielonym terytorium – zapewne jako nazbyt powiązane wciąż z wartościami autonomii, izolacji, substancjalnej tożsamości, z filozofią i praktyką polityczną odrzucającą imperatyw relacyjności – by w zamian sięgnąć po „malarską” metaforę „barwy lokalnej”. Sugeruje ona nieprzebraną wielość jednostkowych „odcieni” barwnych, z których każda nabiera charakterystycznej dla siebie „intensywności” i „wibracji” jedynie w relacji do innych barw – w kompozycyjnym zestawieniu, w kontraście z nimi, na ich tle itd. Lokalność barwna dotyczy tu konfiguracji powiązanych ze sobą aspektów: samego ciała (w potocznym tego słowa rozumieniu) jako swego rodzaju miejsca egzystencji, ciała jako ucieleśnienia -konkretyzacji miejsca, samego miejsca w jego skonkretyzowanej materialności, wreszcie „charakterystycznego zabarwienia miejsca, w którym jednostkowe ciało eksponuje się i wypowiada”[46]. W efekcie zadaniem wspomnianej ontologii „lokalnej” – realizowanym faktycznie w całości owego *work in process*, jakim jest filozofia Nancy'ego – byłoby odkrywanie każdorazowej jednostkowości tego, co się zdarza, co ma miejsce, teoretyczna i praktyczna artykulacja bycia-w-relacji jednostkowych, „cielesnych” egzystencji.

Tym, co niewątpliwie zwraca uwagę we wszystkich rekonstruowanych wyżej rozważaniach dotyczących zagadnienia miejsca jest fakt nawiązywania – na zasadzie narzucającej się analogii – do zjawisk, problemów czy też metafor zaczerpniętych z dziedziny sztuki. Nie jest to przypadek, lecz wyraz przekonania, iż – jak ujmuje to Nancy – „świat nie jest stworzony dla czegokolwiek poza samym sobą. [...] Świat znajduje się dzisiaj w sytuacji dzieła sztuki: nie podlega żadnemu modelowi, nie służy żadnemu celowi, nie pochodzi też z żadnego poza-świata [outre-monde] [...]. Oto, co jest sensem świata, który wie, że odtąd nie może liczyć na nic poza sobą (ani na żadnego Boga, ani na jakąś historyczną eschatologię): być tym, czym ma być, czyli światem i tworzyć to, co ma tworzyć – świat”[47]. Podejmując kwestię wewnętrznej wielości, różnorodności i transformacyjności miejsca, jakim jest sam świat, a w efekcie próbując odkrywać relacyjną jednostkowość każdego z wielości miejsc bycia-w-świecie, filozofia relacji nieuchronnie zwraca się ku sztuce. Jako taka może też stanowić interesujący kontekst interpretacji współczesnych praktyk artystycznych – przede wszystkim tych mieszczących się w nurcie *site-specific* – w których dochodzi do eksponowania relacyjnego *genius loci.*

43. *Ibidem*, s. 44.

44. J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, „Słowo/Obraz Terytoria”, Gdańsk 2002, s. 16.

45. *Ibidem*, s. 17.

46. *Ibidem*, s. 26.

47. Cyt. za G. Michaud, *In media res: Interceptions of the Work of Art and the Political in Jean-Luc Nancy*, „Substance”, 2005, vol. 34, no. 1, s. 106.

Anna Orlikowska, Martwa natura, Galeria Federico Bianchi, Gorgonzola Mediolan, 2006

Małgorzata Solska

DUCH MIEJSCA, A WSPÓŁCZESNA PRZESTRZEŃ ŻYCIA CZŁOWIEKA

„Wszelka sztuka tkwi korzeniami
w swojej epoce, ale sztuka wyższa
jest nie tylko echem i zwierciadłem
swego czasu; ma ona ponadto siłę
proroczą, która daleko i głęboko
sięga w przyszłość"
Wassily Kandinsky[1]

1. CZŁOWIEK – PRZESTRZEŃ – CZAS, WSPÓŁCZESNA KOMPRESJA WARTOŚCI

W pierwszej dekadzie XXI w. współzależność trzech tytułowych symboli istnienia nabiera szczególnego znaczenia za sprawą interaktywnych, lecz zarazem relatywnych stosunków pomiędzy jednostką i grupą społeczną, żyjących w określonej przestrzeni i czasie. Bezmiar kosmosu, suma różnorodnych antropogenicznych elementów przyrody i krajobrazu, organizmów ożywionych, struktur architektonicznych oraz zjawisk, to otaczająca człowieka przestrzeń. W niej poszukuje swojego „miejsca" dla realizacji celów i zadań życiowych, by móc pozostawić po sobie swój „ślad, cegiełkę z piramidy doświadczeń, świątyni pamięci" i znaki współczesnej mu kultury.

Człowiek jako byt prezentuje dualizm postaciowy, żyjąc na granicy dwóch różnych istot, z których jedna, „duchowa", stanowi o jego człowieczeństwie, a druga, „rzeczywista", pochodzi od jego ewolucyjnych praprzodków i warunkuje realne istnienie tamtej[2]. To sprzężenie obu istot, jako cecha specyficzna dla rodzaju ludzkiego, powoduje, że człowiek – także ten współczesny, mocno podkreślający swoje ego – żyjąc w przyrodzie, poprzez swą fizyczność dąży do dominacji, do zawłaszczenia przestrzeni, a jego duchowość, niezależnie od stopnia indywidualnego geniuszu, realizując podstawowe zasady aksjologii: „dobra – piękna i prawdy"[3], przyczynia się do tworzenia postępu cywilizacji i kształtowania świata kultury.

Chcąc scharakteryzować współczesną przestrzeń życia człowieka, można posłużyć się takimi określeniami jak: rzeczywista, egzystencjalna, realna, nowoczesna, innowacyjna, stechnologizowana, relatywna, mobilna; a świat, w którym żyje człowiek jako: przyjazny bądź wrogi, globalny, realny, ale i wirtualny lub nierzeczywisty. Jest wiele kryteriów klasyfikacji przestrzeni[4], z których na użytek rozważań na temat postawionego w tytule problemu wybrałam najbardziej charakterystyczne, poddające się percepcji i ocenie przeciętnego, tj. statystycznego jej mieszkańca i użytkownika. One pozwoliły na wyróżnienie dwu podstawowych kategorii przestrzeni: a) przestrzeń rzeczywistą – antropomorficzną, z wyraźnym wyróżnieniem przestrzeni krajobrazu naturalnego – otwartego zurbanizowanego krajobrazu miejskiego i ograniczonej komunikacji: ciągów, traktów i pułapów. To przestrzeń stała, statyczna i mobilna; w tych sferach rozgrywa się prawdziwe życie człowieka dążącego do duchowej doskonałości, pragmatyzmu i funkcjonalnej wygody, w nich organizuje swoje siedliska, miejsca pracy, rekreacji, przestrzenie społecznej i publicznej integracji; b) do drugiej kategorii można zakwalifikować przestrzeń nierzeczy-

1. Sentencja rosyjskiego malarza abstrakcjonisty, grafika i teoretyka sztuki przełomu XIX i XXw., związanego ze Szkołą Bauhausu, wyraża posłannictwo architektury, a ponieważ sztukę i architekturę tworzy człowiek, podkreśla jego rolę w kształtowaniu przestrzeni w czasie.

2. Kategorię filozoficzną „bytu" omawia m.in. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Prószyński i S-ka Warszawa 2001.

3.Tzw. platońska zasada trzech wartości, w: *Ibidem*. Zob. też M. Solska, *Aksjologiczny aspekt architektury*, w: *Architektura bez gra*nic, Wyd. Teka KA UiSK O/PAN, Lublin 2007.

4. Wielu teoretyków poddawało przestrzeń klasyfikacji, biorąc pod uwagę kryteria filozoficzne, socjologiczne, architektoniczne itp., m.in.: S. Giedion, Ch. Norberg-Schulz, Yi-Fu Tuan.

wistą: wirtualną, cyfrową, mobilną, komunikacji międzyludzkiej, mentalną, sensualną, tj. przestrzeń bardzo osobistych wewnętrznych doznań, pamięci, interaktywnych kontaktów międzyludzkich, a która we współczesnym, tzw. globalnym świecie odgrywa bardzo istotną rolę. Ona kształtuje naszą osobowość, tożsamość kulturową, jako poczucie narodowej bądź regionalnej odrębności i dumy. W niej rodzi się pojęcie nierzeczywiste „ducha miejsca", tu może zaistnieć fenomen *genius loci*. Obie kategorie przestrzeni otaczają współczesnego człowieka, oddziałują nań; równocześnie zjawiska inicjowane fizycznie i kulturowo w niej, podlegają ludzkiej rejestracji i aksjologicznej ocenie w kontekście logiki układu funkcjonalnego, związków z krajobrazem, z szeroko rozumianym środowiskiem. Rodzaj, poziom organizacji i ukształtowania przestrzeni, generując różnorodne doznania fizjonomiczne, wrażenia i odczucia estetyczne, decyduje o jakości życia człowieka w określonym środowisku. Analiza elementów przestrzeni pod kątem wykorzystania funkcjonalnego, wsparta syntezą wartości, pozwala na uznanie przestrzeni jako:

a) bezpieczną i przyjazną człowiekowi – odbieraną instynktownie, zarazem łączącą wszystkie walory środowiska, wartości fizjonomiczne i kulturowe;

b) harmonijną – strukturalnie, estetycznie uporządkowaną, charakteryzującą się kompozycyjnym ładem jako pewnym wyznacznikiem – paradygmatem kultury społecznej;

c) bogatą w elementy strukturalnej kompozycji, wzbogacające jej wartość kulturową, często określające kody tożsamości – kulturowej ciągłości; także zawierającą struktury współczesne, prezentujące wartości emocjonalne, niekiedy symboliczne;

d) i antagonistyczną, będącą w opozycji do w.w. – egzemplifikującą pojęcie przestrzennego chaosu, przypadkowej dekompozycji[5] i dekonstrukcji, podkreślającą stan jej środowiskowej dezintegracji.

Nasuwa się więc pytanie, czy podstawowy kanon aksjologii – „platońska zasada trzech wartości" funkcjonuje także we współczesnym świecie – szybkim, nerwowym, często „schizofrenicznym", wśród przełomowych, wielkich zdobyczy nauki i techniki, makroskali struktur architektonicznych i nanotechnologii rozwiązań technicznych, relatywności w związkach społecznych. Czy „kurczący się" obszar globu za sprawą różnorodnych form współczesnej komunikacji i cyfrowej telekomunikacji, tworzący rzeczywiste i wirtualne dzieła architektoniczne, często w ramach tzw. globalnych wiosek[6]– futurystycznych, ogólnoświatowych, zuniformalizowanych struktur urbanistyczno-architektonicznych, jest przyjaznym dla istoty ludzkiej? Przestrzeń środowiska społeczno-kulturowego przytoczona w powyższych akapitach tylko pozornie prezentuje idealny ład socjotechniczny i socjokulturowy.

Czynnikiem stabilizującym wszystkie elementy identyfikacji kulturowej jednostki i społeczności w przestrzeni jest czas. On stymuluje kontynuację kulturową, nakreśla ramy sposobu życia, jest elementem trwałości społecznej semantyki.

Gdzie zatem, w tej linii wieloznacznych określeń, może pojawić się forma tak nierzeczywista, ulotna, abstrakcyjna i romantyczna – jak *spirit of the place*, a może *genius loci*?

2. *GENIUS LOCI* – „DUCH MIEJSCA" – SACRUM; NIERZECZYWISTOŚĆ ZJAWISK, A RZECZYWISTOŚĆ PRZESTRZENI; WZAJEMNE KONOTACJE

Źródło ideowe tych trzech przytoczonych pojęć leży w „platońskiej triadzie wartości". Wyrażają zawieszony w czasie i przestrzeni proces tworzenia historyczno-etniczno-kulturowy akt wzajemnych relacji pomiędzy Naturą a Kulturą (w tym – architekturą), jako sztuką życia. Aby ów proces zaistniał i jako unikatowe zjawisko osiągnął współcześnie cechy aksjologicznie pozytywne, pozytywnego ekspresjonizmu – musi nastąpić „zrównoważenie środowiska i człowieka", naczelnego" uczestnika i organizatora w ekosystemie przyrodniczym i kulturowym. Proces zrównoważenia dotyczy

5. Autorka wyróżnia „dekompozycję świadomą" (od przypadkowej – *vide* tekst) – jako kontynuację kierunku w architekturze, zainicjowanego w latach 90. XX w.

6. Wg H. M. McLuhana – twórcy pojęcia globalnej wioski, zob. R. Stewart, *Idee, które ukształtowały świat*, Wyd. Diogenes, Warszawa 1998.

tyleż ochrony środowiska naturalnego życia człowieka, jak i jego rewitalizacji; „wypracowania nowych systemów i form kształtowania współczesnej przestrzeni w zgodzie z kanonem zrównoważonego rozwoju, ze szczególnym uwzględnieniem takich jego zasad" jak: holizm, szacunek dla człowieka oraz innych istot i form ekosystemu, szacunek dla naturalnego i kulturowego krajobrazu, wprowadzenie nowych rozwiązań technicznych i technologicznych umożliwiających wykorzystanie potencjału energii odnawialnej, jako przyczynek do oddalenia w czasie skutków katastrofy ekologicznej, wynikających z globalnych zmian klimatycznych na naszej planecie. Aby sprostać wyżej postawionym celom, musi zaistnieć „świadome zarządzanie wieloaspektową, interdyscyplinarną sztuką organizacji i kształtowania współczesnego krajobrazu przyrodniczego i kulturowego".

Zjawisko o najszerszym spektrum cech odnoszących się do relacji kulturowych implikacji Człowiek – Przyroda, określane jako „duch miejsca" – *spirit of the place*, następuje w drodze reakcji sensualnej, w następstwie jej socjologicznej konwersji, „podwójnego sprzężenia zwrotnego". Środowisko naturalne oddziałuje na człowieka, człowiek organizuje przestrzeń, wypracowuje i kształtuje w niej struktury i formy o cechach wyrazistych w znaczeniu ideowym i estetycznym w procesie kształtowania cywilizacji – przetwarza i kreuje owo środowisko; ono zaś – jako środowisko kulturowe, otacza i kształtuje osobowość człowieka.

Pojęcie wartości i wartościowania w architekturze istniało od zawsze. I tak, człowiek przeobrażając przyrodę dla potrzeb własnej egzystencji, ingerował w otaczające go środowisko, wprowadzając weń nowe treści, formy i struktury. Wnosiły one wartość cywilizacyjną, a kształtując miejsca kultu, pracy, kontaktów społecznych – tworzyły wartość kulturową miejsca, nadając jej wymiar tożsamy: lokalny, regionalny lub narodowy, dopasowując go do stopnia klasyfikacji i hierarchizacji wartości, wartość – postrzeganą jako niematerialny, ulotny strukturą, lecz trwały pamięcią – *genius loci*. Określenie to stało się więc synonimem wyjątkowości i unikatowości miejsc i przestrzeni, które odbieramy w sposób subiektywny, które może wywołać nasze *déjà vu* – pamięciowe złudzenie związane z miejscem. Zjawisko *genius loci* ma też charakter obiektywny – „jako posiadające szczególną aurę przyjazności, generowaną pozytywną energią historii i pamięci wydarzeń i zdarzeń", które przyczyniły się do ukształtowania bodaj cząstki naszego indywidualnego i społecznego ego.

To działanie pozytywnej energii odróżnia *genius loci* od wartości równie nierzeczywistej, bliskiej semantyką i sensualizmem, lecz obciążonej niekiedy brzemieniem złych zdarzeń, od – „ducha miejsca" (*spirit of the place*).

Jak zatem na początku XXI w. – w aspekcie rozważań nad kryteriami i zasadami perfekcyjnych, klasycznych wartości platońskiej triady w przełożeniu na architekturę współczesną, w której współczesny człowiek ambitnie organizuje wszystkie domeny swojego życia – rozumiemy zjawisko określane jako *genius loci*, a jak *spirit of the place?* Zakładając, iż oba pojęcia na pewnym poziomie są równoważne.

„To miejsca i przestrzeń – mentalna i rzeczywista, w której wyzwala się pozytywna w sensie wartościowania energia, a która powoduje, że tu – na tym miejscu, w tej przestrzeni – chcemy być, żyć, pracować; że o tym miejscu, tej przestrzeni – pamiętamy; do tego miejsca – lgniemy, pragniemy wracać, jeśli nie codziennie, to wspomnieniami w jesieni życia; bo ono – to miejsce i ona – ta przestrzeń posiadają swoją unikatową aurę".

W rzeczywistości jest to suma energii, bowiem musi zaistnieć wiele czynników o cechach wyrazistych ideowo i formalnie, tych mentalnych – bardzo osobistych, rodzinnych i tych rzeczywistych społeczno-środowiskowych, które byłyby akceptowane nie tylko przez jedną osobę, ale wiele osób. Grupa społeczna to przecież zbiór tak różnych osobowości, o różnych upodobaniach, przyzwyczajeniach. Generując *genius loci*, musi się w danej przestrzeni, miejscu i czasie odczuwać tę „chęć bycia w owej przestrzeni".

A *sacrum*[7]? To bliska, ale i nadrzędna idea, „pół-boska, kształtująca osobowość, wybór ko-

7. Nawiązania do m.in.: M. Solska, *Współczesny człowiek i jego sacrum*, w: *Architektura bez granic. Rola architektury sakralnej w kształtowaniu tradycji i krajobrazu kulturowego*, Wyd. Teka KA UiSK O/PAN, Lublin 2007.

deksu istnienia i drogi życia, kształtująca sfery wokół naszego życia i środowisko. To przede wszystkim miejsce i miejsca – jednoczące ludzi w idei i wierze", lecz nie są to tylko miejsca kultu. Poprzez wyjątkowość obrazów i wzbudzonej energii – integrują nas z postaciami, przyrodą, krajobrazem, przestrzenią pamięci naznaczoną istnieniem ludzi i zdarzeń pozytywnych i wyjątkowych o wielkiej sile emanacji.

3. DYCHOTOMIA ARCHITEKTURY WYNIKIEM PROCESÓW GLOBALIZACYJNYCH KULTURY[8]

Dzieje ludzkości ewoluują, determinowane przemianami ustrojowymi, gospodarczymi i społecznymi; każda z epok wniosła w kulturę społeczną, w jej treść i formę nowe wartości. Nie wszystkie jednak okresy historyczne w naturalny sposób ugruntowały zdobycze cywilizacyjne i kulturowe epok poprzedzających. Fascynacja „nowym", odkrywanie nowych płaszczyzn rozwoju duchowego i materialnych dóbr cywilizacyjnych, zawsze jako zjawisko psychologiczno-socjologiczne było logicznym następstwem permanentnych poszukiwań i dążeń człowieka do polepszenia warunków życia w miejscu, doskonalenia form i zmiany środków ekspansji w otaczającej przestrzeni. Nowe wizje i powstające formy struktur nie zawsze odpowiadały przyjętym kanonom i wzorcom: szacunku dla praw przyrody i kulturowo-tożsamego kontekstu, dorobku przeszłych pokoleń. Często zrywały z linią kontynuacji idei narodowych i regionalnych na rzecz dominacji w środowisku za sprawą awangardowych, czasowo modnych, często globalnie zunifikowanych form. Takim symbolem przemian mentalnych współczesnego człowieka, jego ideowych fascynacji, wizji, nośnikiem mód, cywilizacyjnych trendów, technicznych i technologicznych innowacji, a zatem „>>zwierciadłem<< najsilniejszych przemian kulturowych przestrzeni", najbardziej motorycznym i prestiżowym środowiskiem życia, „jest architektoniczno-urbanistyczna struktura przestrzenna miasta".

Dynamika zmian we współczesnych układach miejskich postępuje za sprawą globalnych tendencji, które wymuszają określoną akcelerację, praktycznie we wszystkich formach życia. Ogólnoświatowe procesy ekonomiczne i polityczno-społeczne znajdują więc także odbicie w lokalnych związkach kulturowych. Współczesna moda na kosmopolityzm jako sposób wyjścia od pewnego prowincjonalizmu kulturowego[9] i otwarcia się na świat, podyktowana często agresywnym lobbingiem na rzecz komercjalizacji życia, ale i pauperyzmem, demonstracyjną negacją związków z rodzimą kulturą na rzecz kultury masowej – wywołała powstanie zjawisk socjologicznych, które towarzyszą dziś tworzeniu modelu współczesnego miasta. Ten scenariusz aktywnej, dynamicznej działalności człowieka niesie więc pewne zagrożenia, człowiek bowiem jako jednostka tkwiąc, tyleż w rzeczywistej, ale często i wirtualnej elektronicznej cyberprzestrzeni, staje się coraz bardziej anonimowy, niekiedy społecznie i emocjonalnie wyalienowany ze zbiorowości – praktycznie wpada w „pułapkę przestrzennej klaustrofobii", którą sam stworzył.

Warto zastanowić się, czy globalizacja w sztuce i architekturze jest zjawiskiem zupełnie nowym, w jakim kierunku zmierza i ostatecznie do jakich ewentualnych środowiskowych anomalii prowadzi? Analizując historyczne tło zjawiska, dochodzimy do konkluzji, iż globalizacja w architekturze to nie jest zjawisko nowe; ponadnarodowe związki globalne, to znane od czasów starożytnych pokojowe traktaty o współpracy i unie narodowe, ale to także wymuszone podbojami wojennymi i kolonizacyjnymi strefy hegemonii zdobywców[10],

8. Dychotomia – określenie dwudzielności (działań i oczekiwań), tu: dotyczy dwu istotnych elementów mających wpływ na kształtowanie środowiska życia człowieka; to elementy ekonomiki i działań rynkowych oraz przeciwstawne im elementy humanizmu kulturowego.

9. Określenie „prowincjonalizm kulturowy", które wprowadzam, nie ma charakteru pejoratywnego, a jedynie sygnalizuje oboczny wobec kosmopolitycznego sposób traktowania wartości kulturowych.

10. M.in. kultura hellenistyczna, apogeum konsolidacji hellenizmu – V, IV w p.n.e.; także XIX- i XX-wieczne projekty idealnych miast przemysłowej Europy wg idei T. Garniera, E. Howarda, Corbusiera, Milutina, O. Hansena i innych architektów – nie były totalnymi rozwiązaniami dla miast i osiedli, a miały służyć łączeniu krajów z pominięciem ich granic i tworzeniu architektury masowej o wspólnym wyrazie kulturowym. „Nowe budownictwo", „funkcjonalizm i nowa rzeczywistość" – tak określano tzw. styl międzynarodowy upowszechniający się w latach 30. XX w. w Europie, u którego podstaw leżało globalne ujednolicenie architektury jako nośnika współczesnych, nowoczesnych form komunikacji.

strefy wpływów politycznych, ekonomicznych, kulturowych.

W architekturze ideę globalizacji można odnieść do okresu starożytnych podbojów Aleksandra Wielkiego czy Rzymian. Pomijając negatywne znamiona wojenne tego okresu jak rzeź i niewola ludności podbitej, to właśnie globalizacja „przyniosła" sztukę hellenistyczną w basenie Morza Śródziemnego świata starożytnego, a kontynentalna Europa i Wyspy Brytyjskie zyskały m.in. sieć dróg na rzymskich szlakach wojennych i handlowych, budowle inżynierskie i zalążki miast w miejscu rzymskich *castrum romanum*. Kolejne epoki cywilizacyjne przyniosły światu równie istotne zmiany w układzie sił politycznych, społecznych i kulturowych transpozycji. Dziś, na początku XXI w., uwzględniając strategiczny dla poszczególnych regionów świata wymiar owych układów, znacznie trudniej ocenić ich wieloaspektowe, ekonomiczno-społeczne, naukowo-techniczno-technologiczne ekspansywne przesłanki, określając ich cywilizacyjno-kulturowy bilans dla świata i jego regionów. Kształtując przestrzeń tę rzeczywistą i wirtualną, powinniśmy pamiętać o takiej współczesnej transpozycji formy i treści w niej zawartej, by była pewnym, edukacyjnym nośnikiem pierwiastka kulturowego, w przypadku Polski – Euroregionu Karpaty.

Globalizacja jako zbiór różnorodnych procesów ponadnarodowych posiada dwie sfery oddziaływania. Jako ruch, proces dynamicznego rozwoju przekazu informacyjnego, jest zjawiskiem nowym, a jego oddziaływanie na współczesne społeczeństwo może mieć charakter różnoraki: pozytywny – bo daje człowiekowi potężny oręż w postaci szybkiego przepływu najnowszych i ważnych informacji z dziedziny medycyny, komunikacji, techniki, ale także negatywny – w postaci zagrożeń takich jak: nieograniczona unifikacja, chaos spowodowany nadmiarem nieskoordynowanej informacji, relatywizm w stosunkach rodzinnych i społecznych, chaos kulturowy. Zatem, wówczas gdy ekonomika sukcesu umniejszy, a niekiedy nawet przekreśli nadrzędną rolę wartości człowieka jako istoty – jednostki żywej, rozumnej i kreatywnej.

Jeszcze stosunkowo niedawno uważano, iż w dziedzinie kultury globalizacja jest procesem czysto abstrakcyjnym. Dziś, po upływie czasu odpowiadającego dwom pokoleniom, wiadomo, że ciągły, dekonstrukcyjny wpływ na istniejący społeczny i kulturowy porządek życia szerokiego spektrum przemian globalizacyjnych spowodował rzeczywiste skutki w sferach fizycznej i intelektualnej jednostki oraz społeczeństw, a objawił się potrzebą mobilności, ciągłych zmian, ciągłego testowania swojej niezależności i przydatności oraz relatywności postrzegania i oceny świata wokół. Przenikające się wątki wielu różnych kultur wskutek zatarcia granic narodowości i regionów, fascynacji poznawania nowych orientalnych kultur etnicznych, chęci ich transpozycji na obszary o odmiennej, historycznie ukształtowanej tradycji, doprowadziły do pewnej pauperyzacji kultury, do stworzenia kultury masowej, popularnej, różnorakich subkultur opartych niekiedy na wypaczonych, niejasnych podstawach ideowych, negujących trwałość zasady „dobrej kontynuacji" w sztuce i architekturze, na rzecz kosmopolitycznej asymilacji nowych trendów.

„W zjawisku globalizacji dominującą stała się przestrzeń" ta „tradycyjna", o fizjonomii rozpoznawanej przez wieki, i ta ogromna, nieznana, bogata w wielość informacji, które wypreparowane krążą wokół nas, bombardując nasz umysł fragmentaryczną wielopoziomową, często nieuporządkowaną wiedzą na tematy wszelakie, w których cyberfikcja miesza się z rzeczywistością. „Człowiek – historycznie i tradycyjnie dotąd, związany był z miejscem, w którym budował swoją kulturową tożsamość", dziś musi często przebudowywać swój stosunek do dotychczasowych wzorców bytowania, co często wiąże się ze zmianą całej filozofii życia. Jako skutek procesów globalizacyjnych, postępu cywilizacyjnego następuje „zjawisko kompresji czasu i przestrzeni. Miejsce – jako fragment przestrzeni, pozbawione kodów i symboliki historii, etnicznych odrębności, socjokulturowych relacji opartych na tradycji – traci swoją dominującą pozycję". Osłabiona staje się więź społeczna oparta o kultury narodowe[11],

11. Problematykę „konfliktu kulturowego" porusza m.in. Ch. Barker, *Studia kulturowe*; także M. Czerny, R. Łuczak,

a współczesny człowiek wchodzi w pozycję konfrontacyjną pomiędzy kosmopolitycznym otwarciem na wielokulturowy świat a poczuciem – *genius loci*.

4. ARCHITEKTURA WSPÓŁCZESNA. DIATONICZNOŚĆ OCZEKIWAŃ SPOŁECZNYCH[12]

Współczesny świat, charakteryzujący się totalitaryzmem wiedzy, idei i zachowań, przeżywa eskalację efektów nerwowych poszukiwań sposobów organizacji lepszego, wygodnego życia, co bezpośrednio przekłada się na kształtowanie nowej przestrzeni architektonicznej. Pojawienie się nowych trendów, stylów, innowacji przeradza organizację otaczającej człowieka przestrzeni w chwilowo modną osobliwość, inność, często mobilność bądź astatyczność. Ta moda przekracza granice mentalne społeczeństw oraz kontynentalne, regionalne lub administracyjne krajów, wkracza w regiony kulturowe, burzy tradycje miejsc i zachowań. Architektura współczesna, zwłaszcza ta najbardziej spektakularna, charakteryzuje się poszukiwaniem różnorodnych, nowych form wyrazu, które poprzez realną lub złudną prostotę i oryginalność zastosowanej formy, niekiedy szokując niefunkcjonalnością, destabilizacją konstrukcyjną (np. lata 90. XX w. – dekonstruktywizm, schizmatyczny kierunek modernizmu) i „estetyczną kakofonią", łączącą wielość kodów i znaków dla wzbogacenia jej odbioru sensualnego (na ogół tylko przez wyrafinowanego odbiorcę), często „skalą i kontrowersyjną ekspresją, zdominowuje ukształtowany przez pokolenia kulturowy porządek". Nowy wymiar myślenia i wielokierunkowego działania, możliwości kreacyjne otwierają przed współczesnym człowiekiem praktycznie nieograniczoną perspektywę intelektualnej i techniczno-technologicznej ekspresji, możliwości realizacji „idei i marzeń o wielkiej, niestandardowej, architekturze, wyrażającej wolność, wygodę, bogactwo i często – chęć panowania nad naturą".

Urbanistyka i architektura to trwała, znakomita część kultury narodowej, a zjawiska kosmopolitycznej asymilacji trendów twórczych nie zawsze są naturalne i pożądane. Te procesy asymilacji różnorakich wątków kulturowych, poprzez równoczesne reakcje ich okresowej alienacji bądź separacji, po tworzenie nowych kręgów kulturowych, nowych wspólnot wyobrażeniowych (także w świecie wirtualnym) – prowadzą do „hybrydyzacji kultur"[13]. „Hybrydyzacja kultury zaś – w sposób logiczny i naturalny – wyklucza realizację procesu rekonstrukcji idei i pojęcia *genius loci* w kształtowaniu tożsamego, współczesnego środowiska i przestrzeni kulturowych". Świadomość istnienia społeczno-kulturowego zjawiska „ducha miejsca" – *spirit of the place* nie kształtowała się jednak przez dwa ostatnie pokolenia – i to jest optymistyczna prognoza dla współczesnej jego rewitalizacji. Migrujące rzesze ludzi – najczęściej z potrzeby sytuacji ekonomicznej, jednak często „wyobcowane" w bogatych społeczeństwach, przeważnie nastawionych homogenistycznie – zmęczone dehumanizacją, uniformizacją i konsumpcyjnością życia w „innym" środowisku – wracają do swoich miejsc rodzimych. Zatem „globalizacja może także implikować potrzebę tożsamości" doprowadzając w konsekwencji do rekonstrukcji zjawiska „ducha miejsca, a nawet *genius loci*. To stwierdzenie może posłużyć za odpowiedź na pierwsze z dwóch pytań:

1. Czy współczesna architektura z jej urbanistycznym kontekstem, okrzyknięta „ahumanistyczną" jest w stanie wykreować tyleż realne, funkcjonalno-przestrzenne, co filozoficzno-mentalno-socjologiczne zjawisko określane „duchem miejsca" – *spirit of the place*? Podczas gdy odpowiedź na drugie pytanie jest bardziej złożona:

2. Czy w warunkach szeroko rozumianej globalizacji, skutkującej m.in. wielokulturowością, kontekst historyczny wypływający z tradycji, sumy przesłanek: ideowych, funk-

J. Makowski, *Globalistyka. Procesy globalne i ich lokalne konsekwencje*, PWN, Warszawa 2007.

12. Diatonika (łac. *diatonicus*) jest określeniem, które dotyczy właściwego doboru dźwięków w muzyce (harmonicznej); tu zastosowałam je ze względu na bliskość skojarzeniową, uniwersalność interdyscyplinarną umożliwiającą pokazanie synchronizacji działań w różnych dyscyplinach sztuki.

13. O procesie hybrydyzacji kulturowej szeroko pisze m.in. J. Burszta, *Antropologia kultury*..., powołując się na badania Ch. Barkera, A. Giddensa i in.

cjonalnych i kulturowych – to nadal świadomie i w sposób zrównoważony tworzona współczesna „scenografia życia współczesnego człowieka", to kultywowana baza narodowych i regionalnych związków kulturowych tożsamości?

Chcąc odpowiedzieć twierdząco na oba wyżej postawione pytania, należy stworzyć odpowiednie warunki do takiej współczesnej transpozycji i rekonstrukcji idei zachowania ciągłości kulturowej przestrzeni i miejsc, by istniejące „oazy kulturowości – kratery wielokulturowości"[14] będące „oknami na zglobalizowany świat", mogły stanowić solidną bazę zakorzenionej tradycji i równocześnie być źródłem inspiracji dla modyfikacji współczesnych systemów kulturowych – poszukiwaniem współczesnego *genius loci* oraz „ducha miejsc ważnych" dla nas i przyszłych pokoleń.

Demokracja czy zawodowy autorytaryzm[15] w planowaniu i projektowaniu mają więc stać się receptą na wskrzeszenie „ducha miejsca" we współczesnych strukturach i przestrzeniach miejskich (publicznych, społecznych, rekreacyjnych)? Wypracowano dwa zasadnicze kierunki działania na rzecz opracowania współczesnych standardów organizacji i kształtowania kulturowych przestrzeni życia mieszkańców miast. Jeden to kierunek tzw. demokratyczny – uwzględniający społeczną partycypację w ramach świadomej i ścisłej współpracy: przedstawicielstwa społeczności lokalnej i zespołu projektowo-deweloperskiego oraz drugi – „autorytarny zawodowo", oddający kierownictwo w kreowaniu przestrzenią w ręce zawodowych planistów, urbanistów, architektów.

Z zawodowego punktu widzenia istotnym celem, wręcz priorytetem staje się rozważenie możliwości odwołania do idei, form i zachowań oscylujących wokół „organiczności architektury", powstałej na bazie regionalno-narodowej tradycji, a dopuszczającej pewną ich transpozycję, uwzględniającą zastosowanie w architekturze najnowszych technologii[16]. Warunkiem powstania dobrej współczesnej, a kulturowo ponadczasowej architektury są: rzetelna wiedza o miejscu i pokora wobec środowiska naturalnego i kulturowego, talent i twórczy zapał organizatora przestrzeni (urbanisty, architekta, developera), miejscowa dobra współpraca partycypantów procesu projektowego, dialog społeczny.

Równocześnie powinno stworzyć się „modelowy system edukacyjny"[17] młodego pokolenia, praktycznie od wieku przedszkolnego, w którym budzi się świadomość własnej wartości, pozycji i roli w grupie wiekowej, by „sprowokować wzbudzenia imperatywu wewnętrznego działania na rzecz swojej małej ojczyzny" – podwórka, przedszkola, placu zabaw, szkoły. To praca „u podstaw", w której znakomitą rolę mogą odegrać „poważne" kontakty dzieci i młodzieży z przedstawicielami świata kultury, sztuki, organizatorami przestrzeni środowiska. Temu służyć powinny liczne konkursy – inspirowane i sponsorowane przez administrację samorządową i miejską, które stałyby się przyczynkiem otwarcia dzieci na całkiem poważne problemy ekologiczno-kulturowe środowiska własnego i światowe. Przyczyniłyby się do pobudzenia ich indywidualnej i grupowej kreatywności, by móc w fazie dorosłego życia znaleźć swoje miejsce w świecie i Ojczyźnie – wypracowując i nadając mu współczesne *genius loci*.

„Harmonię i ład przestrzenny – credo organizacji środowiska miejskiego poprzez stworzenie kulturowego krajobrazu miejsca

14. Określenie i problem umiejscowienia go w przestrzeni miasta poruszam m.in. w publikacji: M. Solska, *Oazy kulturowości, a spojrzenie na miasto*, w: *Współczesne miejskie środowisko zamieszkania: architektura budynków mieszkalnych*, „Czasopismo Techniczne", 2007, z. 2-A, s. 222-227.

15. Autorytaryzm (psych.), tu: jako podkreślenie wiodącej, autorsko odpowiedzialnej roli architekta-urbanisty w opracowywaniu projektów zagospodarowania przestrzeni i przejęcie kontroli nad realizacją zadania.

16. Taką drogę poszukiwania współczesnego *genius loci* wybrał węgierski architekt Imre Makovec wraz z wieloosobową grupą architektów zjednoczonych wokół idei architektury organicznej. Chociaż u podstaw owej idei leży izolacja Węgier przez reżim państwowy po ruchu wolnościowym z 1956 r., a sama architektura uchodzi dziś w tzw. środowisku za kontrowersyjną secesję – jednak to ta architektura budzi emocje, niezapomniane wrażenia wielowątkowości form, wielokulturowości idei – plasując tę architekturę w galerii sztuk, a nie tylko „zestawu technologicznych, standardowych form z akcentem autorskiej odrębności i dominacji w środowisku kulturowym".

17. Tu: konieczność zreformowania systemu edukacji przedszkolnej i szkolnej – podstawowej w duchu i zgodzie z zasadą „zrównoważonego rozwoju"; taki system obowiązuje m.in. w krajach skandynawskich, Holandii, Danii.

w duchu ciągłości lokalnych, regionalnych i narodowych tradycji, tworzy człowiek", każdy mieszkaniec miasta zasiedlający jego centrum i liczne osiedla przedmieść, w których dziś, tak naprawdę toczy się prawdziwe życie ich mieszkańców, gdzie zmierza lokalna migracja. Zasada „dobrej kontynuacji"[18] powinna być znana i respektowana przez profesjonalnych organizatorów przestrzeni, przedstawicieli społeczności lokalnych, przez użytkowników przestrzeni. To te przestrzenie powinny stać się poligonem edukacyjno-wychowawczym dla naukowców, dla wzrastającego we współczesnej aglomeracji miejskiej „młodego pokolenia, by ono mogło stać się nośnikiem wartości kulturowych, świadomie kształtując przestrzeń kulturową miejsc dla przyszłych pokoleń, w duchu ich *genius loci*".

„Wędrówka każdego człowieka globu
przez labirynt życia – to jak mandala;
poszukiwanie swojego miejsca na tej ziemi,
swojego habitatu wśród cieni historii,
idei, wiary i szacunku kultury bytu, sztuki
permanentnego oswajania środowiska
i tworzenia w nim nowych wartości"[19]

18. Podstawową przesłanką utrzymania zasady dobrej kontynuacji – harmonijnego dopełnienia miejsca lub przestrzeni środowiska (polskim twórcą i propagatorem jest prof. arch. J. Żórawski) w projektowaniu i kształtowaniu środowiska kulturowego człowieka jest rzeczowa i rzetelna współpraca zespołów decyzyjno-projektowych i kompetentnych przedstawicieli lokalnych społeczności.

19. Autorką sentencji jest autorka opracowania (M. S.).

Przestrzenie i miejsca z *genius loci*: widoki i sylwety miasta, krajobrazy, miejsca

Il. 1. Sylweta zamku królewskiego na Wawelu

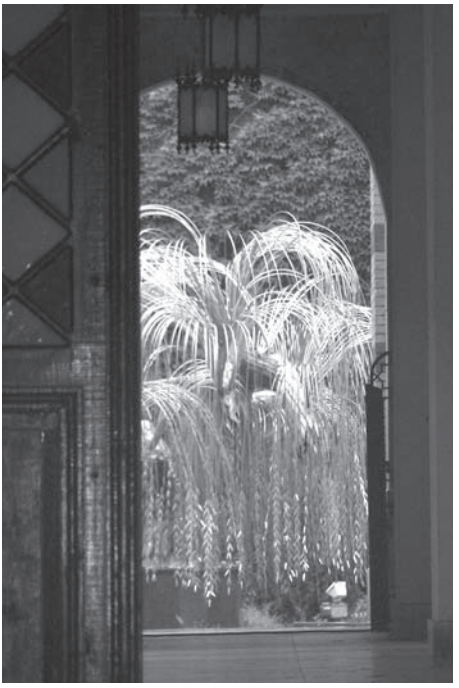
Il. 2. Widok wież zamkowych w porannej mgle

Il. 3. Fragment krakowskiego Rynku, z Sukiennicami, wieżą kościoła N.M. Panny i rzeźbą I. Mitoraja „Apollo Spętany"

Il. 4. Frańciszkańska 3, fragment Pałacu Biskupów Krakowskich, z „oknem Jana Pawła II"

Miejsca i przestrzenie, w których podjęto próby wskrzeszenia bądź zaimprowizowania współczesnego *genius loci*

Il. 5. Pilicsaba, campus Uniwersytetu Budapeszteńskiego; Audytorium Maximum, fragm. – postmodernistyczne, secesyjne i wielokulturowe wątki architektury



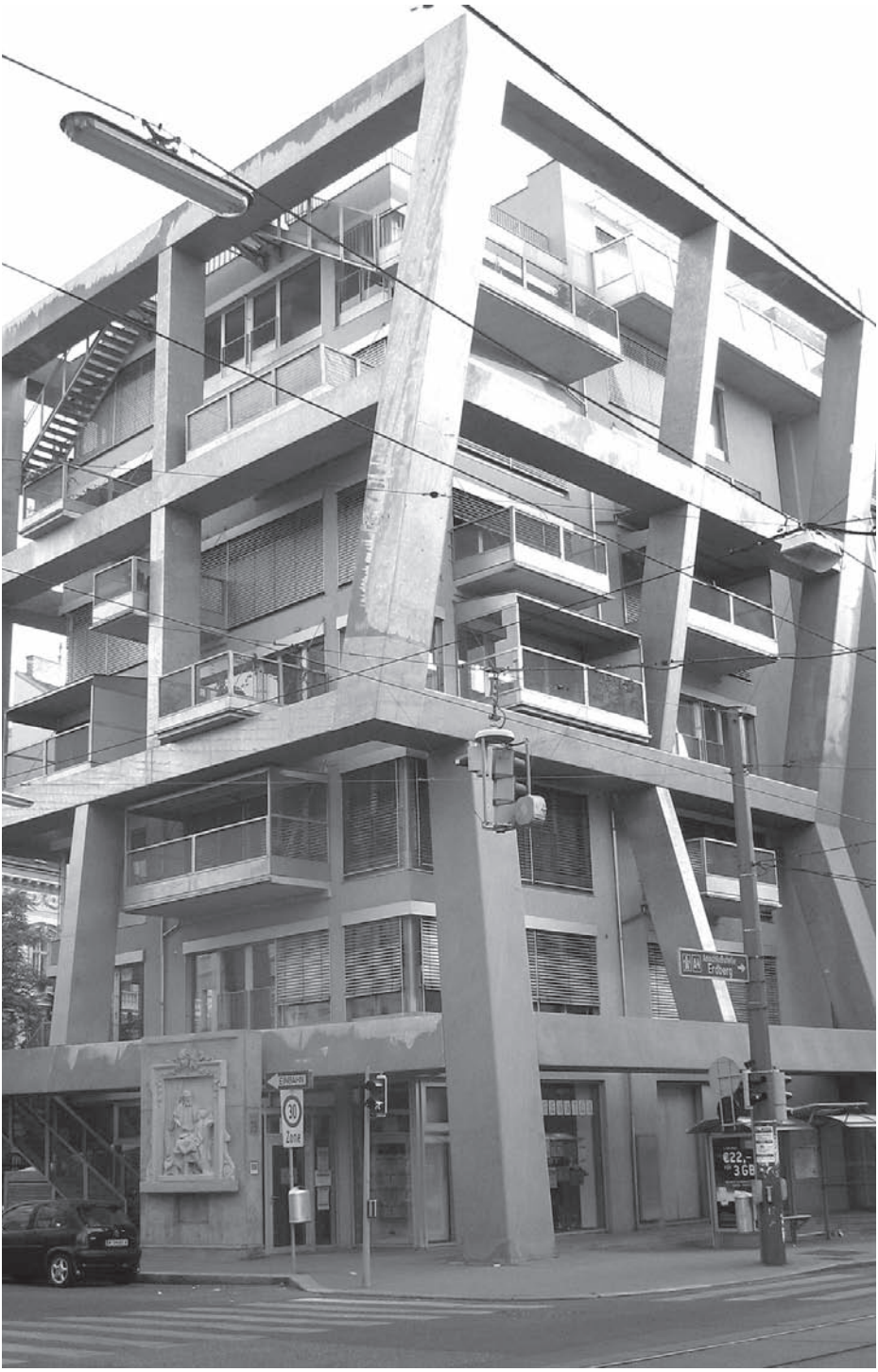
Il. 6. Święte drzewo (dzieło I. Makoveca), symbol holokaustu na dziedzińcu Wlk. Synagogi w Budapeszcie

Il. 7. Kraków, postmodernistyczna fasada klasztoru OO. Zmartwychwstańców

Miejsca o pięknej architekturze współczesnej, które nie stworzą aury *genius loci*

Il. 8. Londyn, centrum biznesu Canary Wharf, fragment współczesnej pięknej sylwety i wnętrza

Il. 9. Wiedeń, fragment Gasometer City – poddanej procesowi rewitalizacji przemysłowej dzielnicy miasta



Il. 10. Wiedeń, zabudowa o dekonstrukcyjnych formach struktur

Paulina Borysewicz

„DUCH MIEJSCA TRZECIEGO" – OGNISKIEM ZWIĄZKÓW EMOCJONALNYCH MIESZKAŃCÓW Z ZAMIESZKIWANYM PRZEZ NICH ŚRODOWISKIEM ZBUDOWANYM

„Przywilejem architektury
jest tworzenie miejsc magicznych,
będących całkowicie wytworem ducha"
(August Perret, *Theorie de l'architecture*)

Duch miejsca – trzeciego… Cóż to za twór? Na początek pozwolę sobie przybliżyć poszczególne elementy tego dziwnego zestawienia. *Genius loci* to zwrot pochodzący z łaciny, pod którym powszechnie rozumie się ducha władającego albo opiekującego się jakimś miejscem. Mówi się, że każda przestrzeń posiada swoją niepowtarzalną atmosferę i tę atmosferę, to coś umownie zwie się duchem miejsca. *Genius loci* to dobry duch miejsca, opiekuńcza siła, coś co sprawia, że dana przestrzeń jest jedyna w swoim rodzaju. To bardzo płynne i nieprecyzyjne definicje, bo przecież miejsce jest czymś zupełnie innym niż przestrzeń. Owszem miejsce zawiera się w przestrzeni, a przestrzeń otacza miejsce, ale miejsce jest tym fragmentem przestrzeni, który posiada wartości emocjonalne, w przeciwieństwie do obojętnej przestrzeni. Im bardziej uniwersalne są te wartości, tym bardziej możemy mówić o duchu miejsca, który je sobą reprezentuje.

Według wierzeń starożytnych każdy człowiek miał swojego *genius loci*, czyli ducha opiekuńczego, czuwającego nad nim od dnia narodzin aż do śmierci, taki odpowiednik chrześcijańskiego Anioła Stróża. Wierzono, że są również miejsca, którymi opiekują się dobre duchy. Miejsca takie określa się dzisiaj jako szczególne, o wyjątkowej atmosferze. Przyciągają one do siebie ludzi, generują niezwykłe zjawiska i wpływają na rozwój talentów. Z pewnością takich wyjątkowych miejsc można wskazać przynajmniej kilka, ale czy tylko one mogą nosić w sobie cechy *genius loci*? Przyjmując, że *genius loci* to duch opiekuńczy miejsca, ale tego ducha wywołują ludzie, możemy założyć, że obok fizycznych aspektów związanych z miejscem, jego klimatu, morfologii, skali itd., równie ważnym elementem są ludzie, dla których ten właśnie fragment przestrzeni jest miejscem – niezwykłym, szczególnym, ich, może własnym, a może tylko przywłaszczonym…[1]

Starożytni uważali, że duch miejsca może sprawiać, iż różni ludzie, jeśli tylko znajdą się w miejscu poddanym władzy owego *geniusa loci*, zaczną zachowywać się podobnie. Może architekci w związku z tym powinni poważnie pomyśleć o zaprzyjaźnieniu się z takim duchem albo przynajmniej o zapoznaniu się z jego metodą działania, bo dążenie do manipulacji osobami korzystającymi z danej przestrzeni jest niejako wpisane w proces projektowy. Wymuszanie środkami architektonicznymi pewnych zachowań jest niczym innym jak swoistym przywoływaniem sposobu działania *genius loci*. Różnica, i to bardzo

1. Zofia Mitosek skupiła się na zdefiniowaniu pojęcia *genius loci*, który rozumiany jako – „[…] duch opiekuńczy domu, miejsca, rodziny pochodzi z czasów rzymskich. W czasach nowożytnych zmieniło się. Określenie *genius loci* dotyczy miejsc, miasteczek o szczególnym charakterze, w których istnieje więź architektury z naturą, a atmosfera i mentalność mieszkańców pozwalają przypuszczać, że tym miejscem opiekuje się jakiś duch niezwykły – jakaś siła nieziemska" – referat z konferencji naukowej, która odbyła się w czerwcu 2006 r. w Paryżu na Uniwersytecie Sorbonne Paris IV – www.kazimierzdolny.net.pl/modules.php?name=News&file=article&sid=285.

wyraźna, leży jednak w tym, że *genius loci* jest odbierany podświadomie, działa na emocje, w sposób delikatny i wręcz niematerialny, a bariery czy nakazy architektoniczne są niejednokrotnie aż do bólu materialne.

A miejsce trzecie…? Czym jest? Dlaczego w ogóle pojawia się takie jego liczebnikowo-porządkowe określenie? Zapewne, dlatego iż człowiek dla wzajemnego porozumiewania się i odnajdywania w świecie próbuje zdefiniować różnego rodzaju zjawiska, na które natrafia, a czasami wydaje mu się nawet, że je odkrywa. Termin ten, dla potrzeb niniejszego opracowania, został przejęty od Raya Oldenburga, który zaproponował funkcjonalny podział miasta na: miejsca pierwsze – w obszarach przestrzeni pracy, miejsca drugie – w obrębie przestrzeni zamieszkiwania, miejsca trzecie – zaspokajające potrzeby kontaktów społecznych, sąsiedztwa, życia we wspólnocie. Miejsca trzecie, podobnie jak miejsca pierwsze i drugie, są przedmiotem planowania, projektowania i utrzymywania w skali miasta lub jego dzielnicy, tak aby mogły służyć ich użytkownikom (przestrzenie publiczne – place, ulice, parki miejskie itp.). Są jednak wśród nich miejsca szczególne, pozostawione bez określonego przeznaczenia, odpowiedniego urządzenia, a przede wszystkim bez formalnego opiekuna (jednostki lub grupy). Te właśnie „miejsca trzecie", pomimo swojej znacznej ilości, zostały zmarginalizowane zarówno jako zadanie dla polityki społecznej i przestrzennej, jak i dla działań projektowych, a także jako przedmiot badań naukowych. Stały się w rezultacie przestrzeniami mentalnie „niczyimi", zaniedbanymi i wręcz zdegradowanymi[2].

Potencjalne „miejsca trzecie" (a obecnie obszary – ścinki pozostałe po działaniach urbanistyczno-architektonicznych) stanowią sporą część przestrzeni miejskiej, ale ich potencjał społeczno-kulturowy, przestrzenny i ekologiczny wciąż pozostaje niewykorzystany.

Przestrzeń miejska, a zwłaszcza środowisko mieszkaniowe przeżywa kryzys. Polega on na dezintegracji przestrzeni miejskiej i zarazem na powszechnie spotykanym zaniku więzi społecznych, utracie tożsamości i wyobcowaniu mieszkańców, na ich poczuciu utraty bezpieczeństwa. Przyczyny tego zjawiska leżą w sferach społecznej, behawioralnej i psychologicznej, ale pewna ich część ma wymiar przestrzenny. W szczególności powszechnie jest krytykowany brak powiązań pomiędzy tymi sferami, które w swojej całości składają się na tworzenie środowiska mieszkaniowego. Próbę integracji społeczno-kulturowych, przyrodniczych i przestrzennych aspektów kształtowania środowiska życia codziennego człowieka stanowi koncepcja „miejsca", wpisująca się w szeroko pojmowaną tematykę *genius loci*. Koncepcja ta zajmuje się badaniem i kształtowaniem „miejsc" jako przestrzeni „oswojonych", akceptowanych przez mieszkańców, pogłębiających ich poczucie tożsamości i wspólnoty. To w tych przestrzeniach mają szanse powstać miejsca trzecie, które w świetle środowiskowych aspektów mieszkalnictwa zostały zawężone przeze mnie do sfery społecznych przestrzeni miasta, czyli tych, które pozwalają ludziom na wchodzenie w kontakty zarówno ze sobą, jak i ze swoim habitatem.

I to jest właśnie *clou* problemu, który pojawił się w temacie. Czy ludzie poprzez nasączenie „swoich" miejsc emocjami są w stanie wskrzesić w nich *genius loci* na tyle silny, aby dawał znać o sobie osobom niezwiązanym emocjonalnie z danym fragmentem prze-

2. Definicje przyjęte przez autorkę artykułu. Przestrzenie odrzucone, niechciane, mentalnie „niczyje" zdefiniowano jako:
- obszary otaczające obiekty mieszkaniowe, pozostające bez faktycznej opieki, mimo iż z prawnego punktu widzenia mają uregulowany status własnościowy;
- pozostałości tkanki miejskiej, które nie są zabudowane i które nie mają określonej w świadomości użytkowników funkcji;
- pozostające bez formalnego opiekuna drobne fragmenty terenu niezabudowanego lub częściowo zabudowanego, często z grupy powierzchni biologicznie czynnych, tworzące w sumie luźną sieć oplatającą całe miasto;
- obszary społecznie odstręczające swoją, pozorną często, brzydotą, będącą wynikiem ich złej kondycji fizycznej; zaniedbane, zdewastowane;
- rozległe tereny, niepodzielne percepcyjnie – uważane przez psychologów środowiskowych za trudne do oswojenia, zrozumienia, zaakceptowania. (Są one często pozbawione formalnych granic oraz pretekstów do podziału przestrzennego na mniejsze jednostki, budzą więc sprzeciw i agresją swoją obcością u potencjalnych użytkowników. Brak w nich punktów zaczepienia odpowiadających ludzkiej skali co wyklucza nawiązanie relacji.);
- przestrzenie, które nie dają się oswoić – ciemne, ponure zaułki, często kryminogenne, chociaż z punktu widzenia preferencji psychofizjologicznych człowieka obdarzone potencjałem do przeobrażenia w przyjazne i przytulne miejsca, pozwalające na zbudowanie poczucia tożsamości mieszkańców z najbliższym im środowiskiem.

strzeni? Ja uważam, że tak i na podstawie zebranych przykładów sytuacji zastanych i przeprowadzonych studiów chciałabym dowieść zasadności tej tezy.

Badania empiryczne i teoretyczne nad źródłami kryzysu środowiska mieszkaniowego obejmują najczęściej poszczególne dziedziny nauki, uwzględniając im tylko właściwą metodę oglądu sytuacji. Brak jest spojrzenia interdyscyplinarnego, umożliwiającego aplikację poszczególnych teorii i wypływających z nich wniosków do praktyki projektowej, biorącej pod uwagę potrzebę zaangażowania mieszkańców i partycypacji społecznej. Perspektywa rozwijającej się alienacji i zagubienia współczesnego człowieka w obcym, budzącym jego agresję środowisku, pobudziła chęci poszukiwania środków zaradczych. Te, które udało mi się wychwycić i dookreślić, chciałabym przedstawić w niniejszym referacie.

W swoich badaniach poszukuję możliwości integracji społeczno-kulturowych, psychologicznych, ekologicznych i przestrzenno-technicznych czynników przekształcających „przestrzenie niczyje w miejsca trzecie". Aspekt środowiskowy obejmuje tu zarówno sferę społeczno-kulturową, jak i przyrodniczą i ogniskuje się na relacji „natura – kultura". Kwestia ta ma charakter interdyscyplinarny i wymaga uwzględnienia wyników badań z zakresu socjologii (a zwłaszcza ekologii społecznej), psychologii środowiskowej, psychofizjologii, ekologii, estetyki oraz problematyki architektoniczno-urbanistycznej w przekształcaniu zdegradowanych, a czasem już prawie martwych przestrzeni, w „żywe" miejsca trzecie. Istotą tak sformułowanego problemu jest konieczność całościowego podejścia w badaniach sposobu funkcjonowania miejsc trzecich oraz w ich kształtowaniu, a także współprojektowaniu, integrującego dorobek różnych dyscyplin naukowych.

Dlaczego w ogóle zdecydowałam się zajmować takim tematem? Ponieważ bardzo prawdziwe jest stwierdzenie, że środowisko i człowiek wzajemnie na siebie oddziałują. Przerażeniem napawa myśl o społeczeństwie przyszłości, dzieciach i młodzieży wychowujących się częstokroć w „estetyce śmietników", gruzowisk, chaosu przestrzennego i patologii społecznych. Z punktu widzenia psychologii środowisko, w którym dorastamy i z którym mamy permanentną styczność, staje się dla nas normą, do której odnosimy kolejne poznawane w procesie rozwoju przestrzenie. Co czeka więc miasto, którego mieszkańcy dorastali w zdegradowanym środowisku? Podział wewnętrzny i narastające antagonizmy pomiędzy tymi z *gated communities* a tymi „zza płotu"? Zygmunt Bauman już dziesięć lat temu pisał o wróżącej nieszczęście dysproporcji pomiędzy bardzo bogatymi i bardzo biednymi. Socjologowie biją na alarm, ludzie przestają nawiązywać relacje sąsiedzkie, tracą możliwości tworzenia więzi społecznych, przestają się ze sobą kontaktować, żyją wbrew naturze.

FENOMEN MIEJSCA

Miejsca są przestrzennym wyrazem zaspokojenia potrzeb człowieka w sferach nierozerwalnie związanych z jego bytowaniem. Niosą w sobie kategorie społeczne, egzystencjalne itd. Miejsca można zobaczyć, poczuć, usłyszeć, doświadczyć wszelkimi zmysłami, ale nie można ich obiektywnie zmierzyć czy wykryć aparaturą pomiarową. Do zaistnienia miejsca niezbędny jest człowiek, z którym zajdzie interakcja. Miejsca powołują do istnienia przestrzeń. Przestrzeń w przeciwieństwie do miejsc można opisać obiektywnie, empirycznie. Dysponując materią przestrzeni, można w niej wyróżnić część, która jest bardziej podatna na zaistnienie w niej miejsc (przestrzeń miejsc) i taką, która temu zjawisku zdecydowanie nie sprzyja (przestrzeń przepływów), związaną z ruchem i zmiennością. Miejsca zaś, w ujęciu fenomenologicznym, do swojego ukonstytuowania wymagają: zatrzymania, refleksji, uświadomienia sobie potrzeby i jej zaspokojenia[3]. Przywołując sformułowaną przez Heideggera zasadę „być znaczy mieszkać",

3. Osmond dzieli przestrzenie na odspołeczne *(sociofugal)*, czyli takie, które w swojej fizyczności nie sprzyjają zachowaniom społecznym, a tym samym odstręczają od zatrzymania się w nich – *umiejscowienia* oraz dospołeczne *(sociopetal)*, prowokujące do kontemplacji, odczucia wielowymiarowej przyjemności z bycia właśnie tam, przytrzymujące, a więc wchodzące w relacje z użytkownikiem. Miejsce w przeciwieństwie do dzikiej – obcej przestrzeni jest zawsze swojskie, bo poczucie oswojenia właśnie – pozwala mu zaistnieć. Zob. R. Sommer, *Personal Space: The Behavioral Basis of Design*, Prentice Hall Englewood Cliffs 1969

poprzez etymologiczną genealogię („miejsce", starosłowiańskie – *misto*, *miesto*), dochodzimy do „miasta i mieszkania", czyli kwintesencji bycia. Stąd też zasadność stwierdzenia, że postrzegamy świat jako sekwencję miejsc, a to co poza nimi – jako przestrzeń, której nie potrafimy subiektywnie zdefiniować.

Yi-Fu Tuan pisał, że przestrzeń zamienia się w miejsce wtedy, kiedy w człowieku narodzi się związek emocjonalny z danym fragmentem przestrzeni. Miejsca więc mogą być odbierane indywidualnie lub zbiorowo, a jeśli ich oddziaływanie jest wystarczająco silne lub długotrwałe, pojawia się zjawisko utożsamienia człowieka z miejscem, relacji polegającej na współzależności. Kondycja miejsca zależy od człowieka, a on jest przez nie kształtowany. O istocie tych relacji pisali m.in. Ch. Day i N. J. Habraken, podkreślając wagę, jaką dla środowiska człowieka ma istota tożsamości. Można więc mówić o miejscu jako o przestrzeni zamieszkiwania – oswojonej, gdzie ważny jest czynnik czasu i emocji, a także o miejscu jako o przestrzeni odwiedzanej, w której prym wiedzie intensywność relacji i jej wyjątkowość[4].

Antropocentryczna koncepcja postrzegania porządku świata przeciwstawiała naturę kulturze; dychotomia ta zakładała nieuchronność konfliktu. Propagowana obecnie szeroko koncepcja środowiskowa (zrównoważonego rozwoju) przyjmuje za zasadę współzależność i koegzystencję natury i kultury oraz wzajemne ich na siebie oddziaływanie. Środowiskowe aspekty kształtowania miejsca są właśnie próbą naukowego zmierzenia się z problemami, które dotykają współczesną architekturę i urbanistykę. Dla jasności i rzetelności prowadzonych badań założyłam skupienie się na tych miejscach trzecich, które są immanentnie związane z najbliższym człowiekowi środowiskiem, tzw. około-mieszkaniowym i przyjęłam dla nich określenie – „społeczne miejsca trzecie".

„Społeczne miejsce trzecie" jest tym, które znajduje się w przestrzeni społecznej, czyli przyjmując za prof. Kazimierzem Wejchertem, w przestrzeni znajdującej się pomiędzy intymną (zwaną również prywatną) a publiczną (leżącą w gestii społeczeństwa – Narodu) częścią. Jest to połączenie terminologii dwóch dziedzin, które są temu zjawisku najbliższe: socjologii – aspekt społeczny i architektury – aspekt świadomej kreacji miejsca. Zaś towarzyszące „społecznemu miejscu trzeciemu" aspekty stanowią o nieprzeciętnej interdyscyplinarności jego funkcjonowania.

Małgorzata Solska zauważyła, że miasto jest często przyrównywane do organizmu, który jest złożony, jak każdy antropogenny byt, z dwóch warstw i miar:

- cielesności, tj. cech materialnych, stałych określonych form,
- duchowości, zwanej też duchową energią, będącej wynikiem interakcji materialnych bytów takich jak: człowiek – człowiek, człowiek – struktura, struktura – człowiek.

Odnosząc się do wzmiankowanych powyżej źródłosłowów pojęć miasta i miejsca zauważymy, iż pochodzą one od tego samego rdzenia – *misto*. Stąd też prawdopodobnie zauważany przez wielu *genius loci* miast jako całych zespołów urbanistycznych (np. Krakowa), a nie tylko ich poszczególnych miejsc. Postrzegając więc miasto jako organizm, musimy zgodzić się, iż wchodzące w jego skład miejsce jest z jednej strony jak najbardziej materialne, a z drugiej „posiada też indywidualnie postrzeganą i interpretowaną cechę, zwaną duchem miejsca i miejsc – będącego śladem energii wznieconej przez owe jednostkowe – osobnicze, bądź grupowe – społeczne byty"[5]. Reasumując, wygląda na to, że duch miejsca rodzi się tam, gdzie kumulują się emocje osób związanych z danym miejscem, a na powstanie owych emocji ma wpływ szereg interakcji zachodzących pomiędzy środowiskiem a jego mieszkańcami[6].

4. Stąd blisko już do kolejnego podziału – zaproponowanego przez Manuela Castellsa na przestrzenie miejsc (spaces of places) i przestrzenie przepływów (spaces of flows).

5. M. Solska, *Współczesne miejskie środowisko zamieszkania: architektura budynków mieszkalnych*, „Czasopismo Techniczne", 2007, z. 2-A, s. 222.

6. Współczesne miasto należy traktować więc jako sprzężenie kierunkowe i sprzężenie zwrotne obu elementów współtworzących jego organizm. Ten organizm – zawiły i skomplikowany zapewnia zamieszkującym go ludziom mieszkanie i źródła pracy, rozwój umysłowy, możliwość regeneracji sił witalnych. (*Ibidem*, s. 223).

Od ilości i jakości tych interakcji zależy bytowanie ducha miejsca w danej przestrzeni[7]. Inaczej mówiąc, jeśli takie związki zaistnieją, to z bezimiennej przestrzeni wyłoni się miejsce i dalej już tylko od jego mieszkańców będzie zależeć, czy na tym „umocowanym na słupie kole" zamieszka *genius loci*, przyjmujący czasami w polskim pejzażu postać bociana.

Niżej wymienione aspekty pokazują, w jaki sposób materializuje się zauważona niegdyś przez Winstona Churchilla prawidłowość, iż my zmieniamy środowisko, a środowisko zmienia nas. Równolegle można zauważyć tutaj również odniesienie do wspomnianego już powyżej Heideggerowskiego „budować znaczy mieszkać, a mieszkać znaczy myśleć" i konsekwentnie podstawiając kolejnych Wielkich tego świata – myśleć to być, czyli żyć – Kartezjańskie *Cogito ergo sum*. To właśnie wspólne budowanie swojego małego miejsca pozwala na zasmakowanie pełni życia w wielkim świecie, tylko wtedy bowiem mamy odniesienie tego, co najbliższe do tego, co odległe, tego, do czego dążymy i tego, do czego wracamy, po dalekiej podróży jak Odys do swojej Itaki.

Miejsca trzecie pozwalają ludziom – początkowo dla siebie obcym, zamieszkującym jedną przestrzeń – zacząć się poznawać, wymieniać się wiadomościami, udzielać sobie dobrych rad, przekazywać dalej niepotrzebne dłużej rzeczy, pomagać sobie nawzajem w sytuacjach kryzysowych. W ten sposób kształtują się postawy uczestnictwa – warunek powstania społeczeństwa obywatelskiego, nad miejscem zaczyna się unosić duch wzajemnej opiekuńczości. Miejsce staje się nasze, jest zadbane, nasycone pozytywną energią, którą odczuwają ludzie patrzący na nie z zewnątrz i która dla nich jest niczym innym jak właśnie owym osławionym *genius loci*.

„Społeczne miejsce trzecie" to idealna pomoc w wychowywaniu dzieci. Jeszcze do niedawna ulice były miejscem, gdzie można było usiąść przed domem na wyniesionym z domu krześle, porozmawiać z sąsiadami, obserwować życie uliczne, gdzie będąc dzieckiem, można było bawić się z rówieśnikami w sklep i dom, chować pod schodami i słuchać fascynujących rozmów, które prowadzą dorośli; gdzie czuło się bezpiecznym i nie było ani samotnym, ani odrzuconym. Czując się pewnie pośród innych dzieci oraz pod dyskretną kontrolą dorosłych, dzieci mogły stawić czoła temu, co obce – miejscom, ludziom, zdarzeniom. Dzisiaj coraz mniej dzieci widać na ulicy, m.in. dzięki koncepcjom planistycznym, które zakładają, iż najbardziej odpowiednim miejscem dla dzieci są place zabaw, chociaż została dowiedziona ich nikła przydatność do celów pełnej socjalizacji. Zabrano duchowi opiekuńczemu bazę strażniczą, którą lokował sobie w oczach troskliwych, choć czasami pozornie szorstkich Pań Sąsiadek. Mówi się o monitorowaniu w celu zapewnienia bezpieczeństwa – a czy ktoś kiedyś poczuł się miło pod magiczną opieką kamery?

Miejsca trzecie, w których zamieszkał „zielony" *genius loci* są idealnym pretekstem dla edukacji ekologicznej ich mieszkańców. Tylko ludzie, którym dane jest wejście w bezpośredni kontakt z kultywacją zieleni mają możność doświadczenia przyjemności, która płynie z dawania życia, pielęgnowania i w końcu – dumy z rozkwitu ich podopiecznych. Badacze podkreślają niezbędność nauczania szacunku i miłości do przyrody oraz konieczność zaszczepiania instynktów dbałości o środowisko naturalne już od najmłodszych lat. Zaprzyjaźnienie się z maleńką nawet cząstką przyrody może stać się przyczynkiem do zauważenia i przyswojenia sobie ważkości problemu, którym jest obecny stan środowiska miejskiego, odzieranego sukcesywnie z pierwiastków naturalnych, zalewanego betonem i asfaltem[8]. Pozwala ono na odpowie-

7. Do psychologii architektury należy odkrycie dlaczego istnieją takie zróżnicowane uczucia ludzi o różnych miejscach. Uczucia ludzi o miejscach z jednej strony są połączoną reakcją na fizyczną naturę miejsca, a z drugiej strony na to co się zdarzyło bądź się zdarza w stosunku do nich w tych miejscach. Zob. B. Gronostajska, *Architektura dla ludzi*, „Czasopismo Techniczne", 2005, z. 11-A, s. 258.

8. Życie miejskie zepchnęło tzw. środowisko naturalne na margines codzienności, natomiast jako oczywistą codzienność odbieramy właśnie architekturę w jej różnorakich postaciach. Zob. M. Mizia, *Użyteczność*, „Czasopismo Techniczne", 2005, z. 11-A, s. 332.

dzialne podejście do zagadnień ekologicznych – wypracowanie zaś odpowiednich nawyków prośrodowiskowych procentuje zmianą światopoglądu całego społeczeństwa uczonego od najmłodszych lat szacunku do przyrody i przestrzeni bytowania.

Wspólne tworzenie „społecznych miejsc trzecich" wyznacza realną drogę do zachowania równowagi w krajobrazie przyrodniczo-kulturowym. Szczególnie ważnym warunkiem, który muszą spełnić miejsca dla zaistnienia w nich zjawiska *genius loci*, jest ich łączność z gospodarzami. Wspomniane już powyżej opieka i dbałość o te najbliższe mieszczuchom zalążki przyrody są warunkami *sine qua non* ich istnienia. Szczególnie istotne dla kształtowania odpowiedniego podejścia do zagadnień środowiskowych jest więc zastosowanie mechanizmów psychologicznych i psychofizjologicznych, rządzących działaniem użytkowników, wpływających na akceptację i udomowienie przestrzeni, prowadzących do jej kultywowania i zapobiegających jej degradacji.

Do życia we wspólnocie, a tym samym w świadomie tworzonym „społecznym miejscu trzecim", trzeba dojrzeć, dorosnąć. Na pewno nie jest to proste i łatwe, tak jak proste i łatwe nie są relacje czy więzi międzyludzkie. Ale bez podjęcia jak najszybciej takich wysiłków skażemy siebie i swoje środowisko na zatracenie. Postawa roszczeniowa, którą wpajano Polakom przez lata życia w minionym ustroju odbija się do dzisiaj na młodym i najmłodszym pokoleniu i jeśli nie zacznie się podnosić problemu zanikającego wciąż potencjału społecznego i kulturowego, to grozi nam wypranie ze wszelkich pozostających jeszcze gdzieniegdzie drobin: poczucia odpowiedzialności, troski o innych, patrzenia dalej niż czubek własnego nosa, umiejętności życia w warunkach realnej demokracji. Niewielkie ilości tego cennego materiału znajdują się jeszcze w niedobitkach przedwojennego pokolenia, spychanego niefrasobliwie na margines społeczny. A przecież to ci ludzie są prawdziwymi nośnikami idei, które ich potomkom skutecznie wykorzeniono, wpajając w zamian postawę roszczeniową, kunktatorstwo, kombinowanie, pozycjonowanie się w stosunku do władzy na My i Oni, Oni nam mają dać, niewiadomo skąd, bo przecież to co mają pochodzi z naszych podatków, a nie z darów Czerwonego Krzyża. Podobną niestety postawę dostrzega się dzisiaj w stosunku do działań Unii Europejskiej, której kraje starają się wspomóc rewitalizację polskiej demokracji, a są traktowane jako wrogi obóz, któremu jak najwięcej trzeba wydrzeć, bo się Polakom należy… za to, że są…

Architekt powinien pamiętać, że jednym z podstawowych obowiązków płynących z etyki jego zawodu jest podążanie za wyzwaniami współczesności, czyli współuczestniczenie w budowaniu zrównoważonego środowiska i demokratycznej społeczności. Praca w duchu „nowego profesjonalizmu" wymaga od nas zarówno wysokiej świadomości środowiskowej, jak i umiejętności sprawnego uspołecznienia procesu projektowania[9]. To właśnie to uspołecznienie, czyli tzw. partycypacja jest pierwszym krokiem do kumulowania się emocji związanych z danym miejscem, tych myśli, uczuć i działań, które w przyszłości mogą stanowić o tym, czy nasz mityczno-realny *genius loci* zdecyduje się tam zamieszkać. Ci, którzy nie zrozumieją, nie zaakceptują tych warunków, zostaną skazani na bycie rzemieślnikami w branży budownictwa, która nie ma nic wspólnego z „witruwiańską" ARCHITEKTURĄ – sztuką budowania środowiska życia człowieka (czyli dzisiejszego środowiska zbudowanego).

9. Podłożem do powstania zintegrowanej, zaangażowanej w poprawę stanu bezpieczeństwa lokalnego wspólnoty jest posiadany przez nią kapitał społeczny, czyli umiejętność współpracy międzyludzkiej w obrębie grup i organizacji w celu realizacji wspólnych potrzeb i interesów, przy rezygnacji ze swoich partykularnych dążeń i gotowości do poświęcenia swojego czasu i zaangażowania dla dobra wspólnego. Zob. A. Barczykowska, *Społeczne i architektoniczne uwarunkowania poczucia bezpieczeństwa mieszkańców wielkiego miasta*, „Czasopismo Techniczne", 2007, z. 2-A, s. 113.

Il. 1. Duch Kantora

Il. 2. Jeszcze żyjemy

Il. 3. Świat po drugiej stronie lustra

Il. 4. Świecka pagoda

Il. 5. Materialny duch miejsca

Il. 6. Usiądź przechodniu

Il. 7. Sąsiedzki spektakl

Il. 8. ŁADność

Ewa Kawiecka

MIEJSCE BADAŃ TERENOWYCH JAKO PROBLEM WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ

Tożsamość miejsca to istotne zagadnienie dla współczesnej antropologii społeczno-kulturowej. Wraz ze zmianami, które zapoczątkował rozpad imperiów kolonialnych, a pogłębiły m.in. globalizacja, wielokulturowość, ciągły rozwój technologiczny (w szczególności rozwój mediów), umiejscowienie badań terenowych przestało być czymś oczywistym. Wyraźny, obowiązujący w epoce kolonializmu, podział na „swoich" i „ obcych", „badanych" i „badaczy" został zniesiony. Miejsce badań było wcześniej miejscem wyjątkowym ze względu na swoją egzotykę, nieznanym, przede wszystkim jednak odległym, do którego odpowiednio przygotowany badacz wyruszał na kilkumiesięczną wyprawę, aby poznać zwyczaje żyjących tam ludzi. Dziś miejsce badań stanowi m.in. metro, sąsiednia dzielnica. Może to być również strona internetowa konkretnej mniejszości narodowej bądź grupy etnicznej, diaspora, a nawet mobilna społeczność, chociażby kierowcy dalekobieżnych ciężarówek[1].

Czy wymienione przestrzenie, eksplorowane obecnie przez antropologów, w ogóle można określić mianem miejsca? Czym tak naprawdę dla współczesnych antropologów jest miejsce badań? Czy owo pojęcie wiążące się z kategorią badań terenowych nadal stanowi jeden z czynników konstytuujących ową dyscyplinę? Czy tradycyjnie rozumiane miejsce badań jest w ogóle potrzebne współczesnym antropologom?

Obecnie zarówno kategoria miejsca, jak i status terenowej praktyki badawczej stanowią jeden z szerzej dyskutowanych i szczegółowo analizowanych przez badaczy z kręgu współczesnej antropologii społeczno-kulturowej problemów. Od czasów Malinowskiego antropologia odróżniała się od innych dyscyplin podejmowanymi przez badaczy intensywnymi badaniami terenowymi, prowadzonymi w konkretnym miejscu, wyznaczonym przez czas i przestrzeń. Wprowadzona przez wspomnianego antropologa, oparta na obserwacji uczestniczącej, metoda zakładała przebywanie wśród społeczności tubylczej przez dłuższy okres czasu, zamieszkiwanie wśród niej, wtopienie się w życie codzienne badanych. Niezbędne były także: nauka tubylczego języka, aktywne uczestniczenie w zajęciach podejmowanych przez członków badanej społeczności, przeprowadzanie wywiadów w formie zwykłych rozmów z informatorami oraz spisywanie (przeważnie chronologiczne) zebranych danych w formę dziennika badań terenowych[2]. Rezultatem tego było „wywołanie prawdziwego ducha krajowców, uzyskanie prawdziwego obrazu plemiennego życia[3]" – jak podkreślał sam Malinowski w *Argonautach zachodniego Pacyfiku*. Przebywał on na Wyspach Trobrianda położonych niedaleko Nowej Gwinei przez dwadzieścia kilka

1. J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, tłum. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 145.

2. G. J. McCall, *The Fieldwork Tradition*, w: *The SAGE handbook of fieldwork*, ed. D. Hobbs, R. Wright, SAGE Publications Ltd, London 2006, s. 4.

3. B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, w: *Dzieła*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987, s. 34.

miesięcy, w latach 1915-1916 i 1917-1918[4]. Zaproponowane przez niego rozwiązania dla antropologii stały się na długie lata wyznacznikiem sposobu uprawiania tej dyscypliny. Były one oznaką nie tylko długotrwałego przebywania wśród badanej społeczności, połączonego z obserwacją, ale i umiejętności konstruowania opisu etnograficznego. Miał on być realistyczny, obiektywny, bezstronny i szczery, wzorem nauk przyrodniczych, gdzie naukowiec przedstawiając wyniki badań, podaje szczegółowo cały przebieg doświadczeń, a więc m.in. sposób w jaki dokonywano obserwacji, czas poszczególnych badań, mających postać spostrzeżeń poczynionych w zwykłych lub laboratoryjnych warunkach, dokładny opis użytej aparatury. Malinowski postulował, aby etnolog wiernie przedstawił czytelnikowi warunki doświadczeń, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy rezultatami bezpośrednich obserwacji badacza, wypowiedziami badanych oraz wnioskami[5]. Autor *Argonautów zachodniego Pacyfiku* podkreślał olbrzymi dystans dzielący surowy materiał zebrany wśród tubylców od ostatecznego opracowania go w postaci monografii terenowej. „Etnograf przezwycięża ten dystans drogą żmudnych lat pracy, od momentu, gdy stawia pierwsze kroki na ziemi tubylców i gdy robi pierwsze wysiłki w kierunku nawiązania z nimi kontaktu, do czasu kiedy spisze ostateczną wersję swoich wyników"[6] – czytamy w książce Malinowskiego. Wyjazd w odpowiednie miejsce, określony w czasie i wyznaczony przez konkretną przestrzeń teren, nawiązywanie kontaktu z jego mieszkańcami, nauka ich języka, próba zrozumienia ich świata, a następnie obiektywne opracowanie zebranych tam danych, które odbywa się już po powrocie, w gabinecie badacza – tak miało wyglądać uprawianie antropologii. Obecnie ów dystans zarówno pomiędzy badaczem a badanym, jak i między miejscem prowadzenia badań, a także tym, gdzie odbywa się ich późniejsza analiza nie jest tak olbrzymi. Coraz częściej zawęża się to do obszaru jednego miasta.

Podstawową kwestią w ramach podejmowania badań terenowych było dotychczas typowo fizyczne przemieszczenie się: opuszczenie domu/gabinetu na uczelni na rzecz wyjazdu w teren i przebywania tam przez co najmniej kilka miesięcy. Teren był „tam", daleko, był egzotyczny, nieznany, inny, stawiający wyzwania; zaś dom, a także miejsce codziennej (teoretycznej) pracy antropologa było „tutaj", blisko, w doskonale znanym antropologowi środowisku. Dziś, jak już wspomniałam, te podziały nie są już tak jednoznaczne i wyraźne. Zbieranie danych za pomocą Internetu bądź telefonicznie nie wymaga przecież fizycznego przemieszczenia się, a przez badaczy jest traktowane jako podstawa opracowań naukowych. Zaś same wyjazdy w teren mają teraz często charakter o wiele krótszych pobytów, wręcz odbywanych z pewną częstotliwością wizyt. Antropolog wsiada w metro, miejski autobus lub własny samochód i jedzie do sąsiedniej dzielnicy na spotkanie ze swoimi informatorami, którzy mogą być przedstawicielami zamieszkującej tam mniejszości narodowej czy też subkultury młodzieżowej. Jak sugeruje James Clifford w swoim eseju poświęconym zagadnieniu badań terenowych, niezmienny i konstytutywny dla antropologii pozostaje jednakże wymóg intensywnej, głębokiej relacji z badanymi, nawet jeżeli podstawą takowej nie jest współzamieszkiwanie przez dłuższy okres czasu, a jedynie regularne, powtarzające się, trwające jednak znacznie krócej „odwiedziny"[7]. Kiedyś owa relacja była nierozerwalnie złączona z konkretnym miejscem, dziś niekoniecznie. Z czysto fizycznie pojmowanego miejsca, miejsce badań stało się obecnie dla antropologów kategorią pojęciową. Teren jest wszędzie tam, gdzie antropolog znajduje się z obiektami swoich badań, nawet jeśli nie jest to tradycyjnie rozumiane przebywanie, a na przykład internetowy czat, rozmowa telefoniczna albo wywiad prowadzony podczas podróży samolotem.

4. A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, tłum. K. Kaniowska, Łódź 1987, s. 24.

5. B. Malinowski, *op. cit.*, s. 30-31.

6. *Ibidem*, s. 31.

7. J. Clifford, *op. cit.*, s. 145.

Autor *Kłopotów z kulturą* przywołuje przykład amerykańskiej antropolog, która obserwowała haitańską kapłankę *voodoo* zamieszkałą na Brooklynie w Nowym Jorku, będącym również miejscem zamieszkania badaczki. Karen McCarthy Brown odwiedzała Aloudres, rozmawiała z nią, uczestniczyła w prowadzonych przez nią obrzędach, przyglądała się jej życiu codziennemu, towarzyszyła jej podczas krótkich wyjazdów, a nawet wraz z nią pojechała na jakiś czas na Haiti. Owe regularne, sąsiedzkie wizyty składane przez badaczkę, które kończyły się jej codziennym powrotem do domu, Clifford kontrastuje z opisanym w *Argonautach zachodniego Pacyfiku* przyjazdem Malinowskiego na Trobriandy, kiedy to badacz ten znajduje się nagle zupełnie sam, z dala od domu, w egzotycznym, pełnym wyzwań i zagrożeń, nieznanym, obcym miejscu, z perspektywą wielomiesięcznego pobytu. Clifford pokazuje w ten sposób jak „tropikalne miasto na Brooklynie jest zmysłowo prawdziwe i wyobrażone – jest >>iluzją<<, jak je nazywa [badaczka – przyp. E. K.], projekcją podróżnika-etnografa na złożone hybrydalne światowe miasto”[8]. To towarzystwo obiektu badań, relacja z nim, są podstawą do badań, nie zaś konkretne, wyróżnione miejsce. Terenowa praktyka badawcza nadal jest więc gruntem dla antropologii jako dyscypliny, ale nacisk został obecnie przeniesiony na inne czynniki, nie związane z usytuowanym w czasie i przestrzeni miejscem fizycznym.

Kontrowersyjnym, budzącym wiele wątpliwości zagadnieniem jest prowadzenie badań w sieci. Clifford stawia pytanie: „Czy miesiące, a nawet lata spędzone w sieci są badaniami terenowymi?”[9] Współredaktor *Writing Culture* zaznacza, iż nie jest to fizyczna współobecność, jednak nie można zakwestionować głębi tego typu związku. Zarówno w bezpośrednim kontakcie, jak i w sieci internetowej mogą być prowadzone intensywne rozmowy, można nawiązywać bliskie relacje. Badania za pośrednictwem sieci zachowują wymogi obserwacji uczestniczącej, jakkolwiek nie zakładają fizycznego przemieszczenia się, opuszczenia domu czy też gabinetu badacza. Czy jednak ograniczenie się do takiego typu badań byłoby całkowicie do zaakceptowania przez antropologów? Z pewnością jest to pytanie otwarte. Nie da się udzielić na nie, „na dziś”, jakiejś wiążącej odpowiedzi. Wraz z rosnącym tempem zmian zachodzących we wszystkich dziedzinach życia przyjęte dotychczas standardy ulegają rozbiciu, a niektóre granice przemieszczeniu. Nawet jeżeli tego typu nowatorskie, interaktywne badania obecnie są tylko niewielką, uzupełniającą częścią praktyki badawczej, a nie jej podstawowym składnikiem, możliwe (choć jednak wątpliwe), że kiedyś wyprą wszystkie inne. Na korzyść takiego rozwiązania przemawia jednak chociażby stosunkowo mały koszt prowadzenia tego typu badań. Wyjazdy w celu wykonania „klasycznych” badań terenowych pochłaniały olbrzymie, trudne do zdobycia fundusze. Zmniejszało to szanse na odbycie praktyki badawczej. Dzięki stopniowemu poszerzaniu się zakresu „miejsc”, w których owe badania mogą być prowadzone (a przede wszystkim ich charakteru), zwiększa się liczba podejmujących je badaczy, a także różnorodność owych badaczy (w sensie przynależności do różnych dyscyplin naukowych). Taki stan rzeczy powoduje m.in. także zacieranie się podziału między dyscyplinami[10], co jest równie ciekawym, jednakże pobocznym dla mnie zagadnieniem.

Na kształtowanie się jednostkowej tożsamości obecnie wpływ ma wiele rozmaitych

8. *Ibidem*, s. 143.

9. *Ibidem*, s. 148.

10. Ciekawym zagadnieniem dotyczącym badań prowadzonych we współczesnych miastach, a przy tym związanym z niestabilną granicą między socjologią a antropologią, jest kwestia badań wykonanych w obrębie socjologicznej (przynajmniej z nazwy) „szkoły chicagowskiej” przez m.in. Parka i Thomasa oraz ich następców. „Metodologiczne wyposażenie badaczy z Chicago przypominało wyposażenie antropologów: kładziono nacisk na obserwację zjawisk społecznych w ich naturalnym środowisku, włączając też niesformalizowane wywiady, badania sondażowe oraz zbieranie dokumentacji osobistej, takiej jak historie życia; konfiguracje składników tej mieszanki bywały rozmaite w różnych pracach. Dane zbierane w ten sposób przeplatały się ze sobą, więc w rezultacie powstawały bogate etnografie kładące nacisk na przedstawienie danych jakościowych”. Zob. U. Hannerz, *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 44.

czynników, a nie tylko fakt, iż przychodzimy na świat w danym miejscu i czasie, w takiej, a nie innej „kulturze". Jednym z takich determinujących warunków w skali ogólnej są dynamicznie rozwijające się media. Przekazują one sporą część informacji o świecie, współcześnie są jednym z głównych źródeł wiedzy, którą ludzie czerpią na temat własnej (nie tylko) przeszłości i kultury. Media dostarczają także wielu wzorców, które mają wpływ na tworzenie się, budowanie tożsamości – indywidualnej, grupowej czy wspólnotowej. Dzięki nim każdy człowiek może wybrać z jaką grupą chce się utożsamiać, ze względu na wspólnie podzielane wartości, podobny sposób życia, niekoniecznie zaś geograficzne sąsiedztwo.

Wiąże się to oczywiście z zagadnieniem badań terenowych. „Co może być bardziej realnego, w sensie, dostarczającego większej ilości informacji na temat życia w Stanach Zjednoczonych niż dobry amerykański serial telewizyjny?"[11] – pyta Marc Augé w swojej pracy poświęconej „nie-miejscom". Czy można wobec tego potraktować takie medialne przedstawienia jakiejkolwiek społeczności jak teren? Podobnie jak w przy badaniach prowadzonych przy użyciu Internetu, nie mamy tutaj do czynienia z współobecnością czysto fizyczną. Jednakże w przypadku Internetu, mimo braku typowo fizycznego współprzebywania, widzimy przynajmniej dwustronną, interaktywną relację. Pomimo że między badanym i badaczem często jest olbrzymi dystans, jednak nie ma wątpliwości, że oni komunikują się ze sobą. Natomiast w przypadku telewizji zachodzi tylko jednostronna relacja. Badacz obserwuje wybraną społeczność, nie mogąc przy tym uczestniczyć w podejmowanych przez jej członków czynnościach, nie mogąc zadawać im żadnych pytań dotyczących ich działań. Tworząc swoją metodę obserwacji uczestniczącej Bronisław Malinowski zawarł tam również punkt dotyczący przyglądania się tubylcom z boku, obserwowania ich z dystansu podczas niektórych czynności (w których z różnych względów nie mógł uczestniczyć), jednakże nie była to podstawa jego badań, a jedynie jeden ze składników. Przykładem może być opisana przez Jamesa Clifforda badaczka, która zajmując się fundamentalizmem chrześcijańskim w Stanach Zjednoczonych, interesowała się także odprawianiem posługi duszpasterskiej przez dostojników wybranego przez nią Kościoła ewangelicznego w telewizji[12]. „W rzeczy samej była ona zainteresowana przede wszystkim nie tyle przestrzennie określoną społecznością, ile tym co nazywała >>dyskursem<< nowego fundamentalizmu. Interesowała się programami w telewizji, kazaniami, powieściami, wszelkiego rodzaju mediami, jak również rozmowami i zachowaniami codziennymi"[13] – podsumowuje Clifford.

Pojawia się tutaj podwójny problem, związany zarówno z przedmiotem badań, jak i ich charakterem. Obecnie badana może być zarówno chociażby społeczność amerykańskich projektantów mody czy środowisko potentatów ropy naftowej, poprzez, m.in. obserwację ich życia przedstawionego w serialach telewizyjnych, jak i (co jest według mnie, ze względu na podjęty temat, znacznie bardziej interesujące) społeczność widzów i wielbicieli owych seriali. Ci ostatni mogą być przecież rozproszeni po całym świecie, co nie przeszkadza temu, by mogli się komunikować za pomocą (najczęściej) Internetu, zrzeszać w większe grupy, spotykać się co jakiś czas podczas organizowanych specjalnie w tym celu imprez. Tak jest na przykład w przypadku wielbicieli literatury fantasy, którzy podczas takich spotkań ubierają się jak postaci z książek oraz porozumiewają się językiem swoich bohaterów. Czy ze względu na to, że podzielają wspólne wartości, postępują wedle ściśle określonych, akceptowanych wśród nich reguł, takich, które nadają ich zachowaniom sens, nie możemy ich nazwać grupą kulturową?[14] Nie możemy przecież zapomnieć o tym, że podstawowym

11. M. Augé, *Non-Places. Introducing to an Anthropology of Supermodernity*, tłum. J. Howe, Verso, London-New York 1995, s. 32 (tłum. E. K.).

12. J. Clifford, *op. cit.*, s. 149.

13. *Ibidem*.

14. Rozumienie grupy kulturowej przyjęte za J. Kmitą, w: Idem, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PIW, Warszawa 1973, s. 28.

zadaniem antropologa jest nic innego, jak badanie kultury właśnie. Czy wobec tego antropolog, odwiedzając coroczny konwent wielbicieli *Władcy pierścieni*, może uznać to za pobyt na miejscu badań?

Ciekawy wydaje się być jeden z pomysłów zaproponowanych w ramach eksperymentalnego nurtu w antropologii przez tekstualistów. Mianowicie chodzi tutaj o potraktowanie przez nich powstałych już tekstów antropologicznych jako miejsca badań. Nie wszyscy, ale przynajmniej część przedstawicieli nurtu zwanego też (tak naprawdę nie wiadomo czy słusznie) postmodernizmem w antropologii uważa za swoje zadanie badawcze analizę dyskursu antropologicznego. W obszarze ich zainteresowań znalazły się sposoby konstruowania klasycznych tekstów etnograficznych, opisy tam zawarte, ujęcie relacji „badacz – badany". Podjęli oni próbę zaprezentowania antropologii z zupełnie innej perspektywy, poprzez ukazanie odmiennych niż dotychczas kontekstów oraz użycie innych niż klasycy tej dyscypliny metod. To, czy im się to udało i czy nurt tekstualistyczny rzeczywiście był rewolucją oraz wyjściem z impasu w antropologii, nadal jest kwestią dyskusyjną. W każdym razie, kiedy dla Malinowskiego miejscem badań były Trobriandy, zaś „przedmiotem" obserwacji mieszkający tam ludzie, terenem Jamesa Clifforda, jednego z przedstawicieli antropologii eksperymentalnej, są *Argonauci zachodniego Pacyfiku*, a tym, co interesuje go bardziej od samych Trobriandczyków jest sposób, w jaki zostali oni sportretowani przez Malinowskiego.

Przytoczone przeze mnie przykłady ilustrują złożoność problemu miejsca w antropologii oraz – szerzej – całego zagadnienia badań terenowych, które wraz z rozwojem dyscypliny oraz zmianami, które przyniosła (i w dalszym ciągu niesie) ze sobą współczesność. Jednoznacznie wynika z nich jednak, że badania jako takie nadal są uważane przez przedstawicieli tej dyscypliny za niezbędne lub ważne, za czynnik definiujący antropologię jako dyscyplinę badawczą, jednakże ich forma uległa zmianie. Miejsce nie będzie już tak istotną kategorią, a jeśli nawet, to rozumiane zupełnie inaczej – nie jako konkretny fizyczny obszar wyznaczony przez czas i przestrzeń. Zaś więź między badaczem a badanymi nie musi narodzić się jedynie poprzez kilkumiesięczne współzamieszkiwanie i dzielenie trudów związanych z codziennym życiem. Kultura to nie coś, co będziemy wiązać z konkretnym obszarem, ale ze wspólnotą przekonań. Przy takim założeniu badania mogą być prowadzone w różnych miejscach, ponieważ w świecie „płynnej nowoczesności", w dobie nieograniczonych możliwości, które dają nam środki transportu i komunikacji, członkowie tej samej kultury mieszkają często w znacznym oddaleniu od siebie.

Filip Burno

PROBLEMY Z ZAMIESZKIWANIEM. WARSZAWA – OBCE MIASTO?

Od lipca do września 2007 r. w centrum Warszawy, na placu Grzybowskim, był realizowany kolejny projekt Joanny Rajkowskiej. „Dotleniacz", niewielki zieleniec z kilkoma ławkami i sztucznym stawem z urządzeniem ozonującym powietrze, stał się wydarzeniem nie tylko w świecie artystycznym. Był opisywany, komentowany w fachowych periodykach, a także w prasie codziennej, w popularnych tygodnikach[1]. Dla historyków sztuki „Dotleniacz" może być punktem wyjścia analizy przestrzeni architektonicznej i przestrzeni doświadczanej współczesnej Warszawy. Może być też pretekstem do zadania pytania o tożsamość tego miasta.

Plac Grzybowski, zdaniem Rajkowskiej, to nieprzyjazna „martwa zona". Po wejściu do niej ludzie zachowują się w podobny, szczególny sposób. Ciało negatywnie reaguje w kontakcie z taką przestrzenią (jak określa artystka – „sztywnieje")[2]. To rzeczywiście miejsce zaniedbane (plac-parking), ale i dotknięte traumą. We wrześniu 1939 r. był tu cmentarz, w czasie okupacji getto, a w 1945 ruiny. Dziś z zapuszczonego skweru-zagajnika na środku placu widać opustoszałe, zdewastowane kamienice ulicy Próżnej, których widok wywołuje coś więcej niż opisywane przez Freuda uczucie *unheimlich*. Powoduje wrażenie braku. Ceglane mury zdewastowanych czynszówek to materialny ślad nieistniejącego miasta, zniszczonej kultury warszawskich Żydów. Południową pierzeję dawnego rynku jurydyki Grzybów tworzy fasada XIX-wiecznego kościoła. W pobliżu placu znajdują się dwa osiedla mieszkaniowe z lat 60. XX w.: „jednostki mieszkaniowe" Osiedla Za Żelazną Bramą i bloki Osiedla Grzybów (il. 1-2). To dystopijna przestrzeń. Pozostałość po modernistycznym marzeniu o mieście-ogrodzie. Z placu widać też Pałac Stalina, pomnik kolonialnego podboju i imperialnej dominacji oraz wyniosłe szklane wieże. Jest to więc przestrzeń bardzo warszawska. „Dotleniacz" ją odmienił, neutralizując choć częściowo opisaną atmosferę tego miejsca. Spędzali tu czas mieszkańcy pobliskich bloków, przychodzili też pracownicy okolicznych biur. Przypadkowi przechodnie zatrzymywali się na chwilę (il. 3).

Według Rajkowskiej odpowiednie „przeprogramowanie systemu operacyjnego miasta" ma ułatwiać miejskie „dryfowanie". „Warszawa to miasto, w którym bardzo ciężko się swobodnie dryfuje" – pisze artystka – „tu są raczej śluzy, kanały, utarte ścieżki, którymi się przemieszczasz. Trakty są cały czas porwane i nie ma wielu sprzyjających, niby-przypadkowych tras do chodzenia przez miasto, korzystania z niego. Druga sprawa – i tu wracamy do Dotleniacza – nie ma także konkretnych miejsc, lokalizacji, w których możesz się zatrzymać w tym dryfowaniu i które byłyby takimi fokusami"[3]. Użycie terminu z języka lettrystów-sytuacjonistów wydaje się znaczące. Dryfowanie (*dérive*) samo w sobie jest konstruowaniem zdarzeń, sytuacji, wbrew ustalonym strategiom zachowania. Odpowiednia transformacja przestrzenna może je ułatwić. Już wcześniejszą „Palmą" Rajkowska pokazała, że potrafi umiejętnie aranżować takie sytuacyjne gry przestrzenne. „Dotleniacz" miał pełnić jeszcze inną, dodatkową funkcję. Artystka chce współkreować „przestrzeń miejską należącą do ludzi – wolną przestrzeń wypowiedzi, przenikających się swobodnie

1. I. Szymańska, *Tlenowy fast food na placu Grzybowskim*, „Stołeczna" [dodatek do „Gazety Wyborczej", 18-19.08.2007], s. 7; K. Bittner, *Dotleniacz dla wszystkich*, „Gazeta Wyborcza", 17.08.2007, s. 14; P. Sarzyński, *Sztuka oddychania*, „Polityka", 2007, nr 32/33 (2616), s. 83-85.

2. *Palma mnie przerosła, rozmowa Doroty Jareckiej z Joanną Rajkowską*, „Wysokie Obcasy" [dodatek do „Gazety Wyborczej", 15.09.2007], s. 72.

3. Zob. www.obieg.pl/roz05/07080501.php [23.11.2007].

narracji i tożsamości, przestrzeń gry”[4]. Wypowiada się przeciw „komercjalizowaniu miejskiej przestrzeni”, dostrzegając negatywny wpływ tego procesu na mieszkańców[5]. Mówi o możliwości kształtowania, „rzeźbienia” przestrzeni wspólnej, publicznej, takiej, która „rozluźnia, rozśmiesza, zbliża ludzi albo prowokuje do rozmów”, a nie generuje zachowania „kontrolowane, pełne lęku i samocenzury”[6].

„Dotleniacz” stał się przystankiem, strefą odpoczynku od gwaru i szybkiego miejskiego rytmu. Był także miejscem spotkań. Może nie tyle nawiązywania znajomości, ale wspólnego spędzenia czasu. Miejską przestrzenią, w której ludzie z „odmiennymi światopoglądami, z inną pamięcią – mogą poczuć, że są koło siebie”[7].

Rajkowska, która już wcześniej planowała podobne realizacje (np. „wulkan” dla szwedzkiego miasta Umea), tak pisała o swojej ostatniej akcji: „mam nadzieję, że ten projekt wyzwoli w ludziach wiarę, że mogą decydować o otaczającej ich przestrzeni. Że niekoniecznie musi tu stanąć pomnik z brązu, może też coś tak ulotnego i nieobciążonego znaczeniami jak staw”[8]. „Staram się budować” – podkreśla artystka – „bardzo delikatne społeczne relacje na zupełnie podstawowym poziomie. Takim jak, w przypadku >>Dotleniacza<<, chwilowe sąsiedztwo, otwieranie przestrzeni publicznej na działania wspólnotowe [...]”[9].

Mamy tu więc do czynienia nie tyle ze sztuką w przestrzeni publicznej, lecz raczej ze sztuką kreującą przestrzeń publiczną, z efemeryczną instalacją, działaniem w przestrzeni miejskiej, które skłania do refleksji, dyskusji nad miejscami, w których codziennie przebywamy lub przez które tylko przechodzimy. „Dotleniacz” to transformacja relacji przestrzennych i częściowo relacji społecznych. Jednak bez chęci ich kształtowania, jak w modernistycznym planowaniu miejskim – inżynierii społecznej. „Dotleniacz” ma w sobie coś z azylu i zarazem – i to można uznać za jego wadę – coś z eskapizmu, arkadyjskiej oazy w dystopijnej/ponowoczesnej przestrzeni. Wydaje się jednak, że Warszawa jest miastem, które szczególnie potrzebuje tego typu projektów.

1. Warszawa to (archi)tekst stworzony nieco ponad pół wieku temu ze śladami zapisów wcześniejszych. To miasto, które nie poddaje się uporządkowaniu. To aglomeracja o wyjątkowo płynnej, niestabilnej, trudno uchwytnej i zmiennej strukturze. Charakteryzuje się, już chyba genetycznie wpisanym w ten organizm, dynamicznym, ale i zarazem chaotycznym rozwojem. W społecznym i jednostkowym doświadczaniu, przeżywaniu tego miasta przeważa uczucie fragmentaryczności, braku ciągłości. Dodatkowo wzmacnia je niestabilność znaczeń.

Jest to miasto o pejzażu architektonicznym (i kulturowym też) zdegradowanym w wyniku dezurbanizacyjnych działań modernistycznej utopii miejskiej. Pamiątka eksperymentów społeczno-planistycznych testowanych w mieście-laboratorium. Po wojnie, w miejscu zniszczonego w ok. 80% Śródmieścia, stworzono alienujące, nieprzyjazne człowiekowi, budzące lęk przestrzenie „kartezjańskiego miasta” dalekich perspektyw. Zlikwidowano ulice – „przestrzeń miejskiego życia” (Jacobs).

Warszawa jest miastem bez centrum. Nie jest to może calvinowska Pentezylea, rozlewająca się „breja”, ale raczej struktura z „pustym” centrum. A przecież, jak podkreśla Tadeusz Sławek: „[...] to właśnie w >>centrum<< miasto zyskuje swoje oblicze, daje się >>zapamiętać<<, to ono sprawia, że miasto jest tym właśnie jedynym miastem odróżnialnym od innych”[10].

W dzielnicach centralnych lewobrzeżnej Warszawy nadal, mimo wielu inwestycji budowlanych ostatnich kilkunastu lat, dużo jest rozległych miejsc niezabudowanych. Pustka

4. Zob. www.rajkowska.com/pl/interviews_1.php [19.11.2007].
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*.
7. *Palma mnie przerosła...*, s. 74.
8. A. Kowalska, *Ulga, że to staw*, „Stołeczna” [dodatek do „Gazety Wyborczej”, 21-22.07 2007], s. 2.
9. Zob. www.obieg.pl/roz05/07080501.php [23.11.2007].
10. T. Sławek, *Akro/nekro/polis: wyobrażenia miejskiej przestrzeni*, w: *Pisanie miasta, czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 18.

jest wciąż jedną z najważniejszych cech przestrzeni tego miasta. Tutaj ślady historii otaczają, osaczają. Niemal wszechobecne są wojenne blizny i efekty strategii totalitarnej władzy (od projektów socrealistycznych po obszary budowane według wytycznych Karty Ateńskiej).

Odczuwalna obecność nieistniejących budynków. Zatopione w chodniku płyty z nazwami zburzonych ulic – nagrobki ulic, epitafia dla dawnych, trwających już tylko w pamięci pewnej grupy mieszkańców przestrzeni. Pomniki, obeliski, tablice, znicze. Nadmiar pamięci.

Warszawa jest zarazem miejscem, w którym silne jest ponowoczesne doświadczanie miejskości. Szybki rytm, szum informacyjny, różnorodność zdarzeń. To miasto światła, budynków-ekranów, komercyjnego *flâneuryzmu* śródmiejskich centrów handlowych – przestrzeni konsumpcji. Taki obraz centrum Warszawy dominuje zresztą we współczesnej kulturze wizualnej, w obrazach produkowanych przez korporacje.

Jest to także aglomeracja z problemami typowymi dla wielu stolic państw postkomunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej; bliższymi jednak raczej Bukaresztowi niż (wschodniemu) Berlinowi. Współczesna Warszawa to dynamiczny rozwój generujący nowy system segregacji i wykluczeń oraz niezwykle agresywna ekspansja (terytorialna) deweloperów. Warszawa znika pod warstwami reklam (np. domy-billboardy, il. 4). To miasto jest, jak powiedziałby Aaron Betsky, pożerane przez korporacje. Z tym jest związany proces niekontrolowanej, gwałtownej prywatyzacji przestrzeni miejskiej przy jednoczesnym zmniejszaniu przestrzeni publicznej/demokratycznej.

2. Rozpoznane, przede wszystkim przez socjologów, zjawisko słabego przywiązania mieszkańców Warszawy do miejsca zamieszkania na poziomie ulica – dzielnica, jest tłumaczone często specyficzną strukturą społeczną stolicy. Przez pozostałych użytkowników/konsumerystów tego miasta jego przestrzeń jest odbierana przeważnie jako nieprzyjazna. Analizując to zagadnienie, warto zwrócić uwagę na problem doświadczania, przeżywania miejskiej przestrzeni, ukształtowanej przez opisane wyżej procesy zarówno historyczne, jak i te zachodzące współcześnie. Tworzenie własnych „map mentalnych" (Lynch) i/lub „emocjonalna kartografia miejskiej przestrzeni" (Debord) wydają się w Warszawie niezwykle trudne, a zamieszkiwanie wręcz niemożliwe.

Hanna Buczyńska-Garewicz, omawiając problem „zamieszkiwania" analizowany przez Martina Heideggera (przede wszystkim w *Budować mieszkać myśleć* z 1951 r.), pisze, że „Związek człowieka z miejscem nie jest więc fizyczny, lecz ma charakter duchowy. Dokonuje się przez pewien rozumiejący sposób bycia. Najogólniejszym jego określeniem jest stan bliskości, zażyłości, zżycia z miejscem przebywania. Człowiek nie tylko zajmuje jakieś miejsce, ale w nim mieszka"[11]. Fizyczna obecność nie oznacza zamieszkiwania, które jest raczej stanem duchowym. Zamieszkiwanie to związek z najbliższym otoczeniem. Przestrzeń „domowa" może być jednak większa. Zamieszkiwać można też według autora *Bycia i czasu* w miejscach wyobrażonych, wymarzonych. Wielu warszawiaków po wojnie „zamieszkiwało" miasto sprzed września 1939 r. Kresowiacy nadal „zamieszkują" swoją utraconą, zmitologizowaną krainę. Od Heideggerowskiej fenomenologii bycia, zagadnienia „duchowego zamieszkiwania"/„pomyślanego mieszkania", bardziej interesuje nas jednak fenomenologia doznania. Problem tego, jak ciało, zmysłowe *sensorium*, „ciało zamieszkujące przestrzeń" (Merleau-Ponty), reaguje na architekturę, jak doświadcza miejskości. Rajkowska, mówiąc o „sztywniejących" ludziach wkraczających na plac Grzybowski, zwróciła uwagę na relacje: ciało – architektura, cielesność – przestrzenność. W tym wypadku mieliśmy także do czynienia z dostrojeniem, zharmonizowaniem uczuć z miejscami, z „nastrojową odpowiedzią na przestrzeń", zjawiskiem opisywanym m.in. przez Elisabeth Stroeker[12].

11. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 130.

12. Stroeker pisze o przestrzeni odczuwanej w nastrojach emocjonalnych (*gestimmte Raum*). Jest to bardziej bierny stan psychiczny niż akt emocjonalny (wg rozróżnienia Maxa Schelera). *Ibidem*, s. 237-239.

Poczucie obcości, zanik związków sąsiedzkich, powierzchowne, przypadkowe, przelotne kontakty międzyludzkie to zjawiska obecne w większości współczesnych miast. Wydaje się jednak, że przestrzeń Warszawy w szczególny sposób generuje poczucie wyobcowania i zagrożenia. Jej mieszkańcy w pośpiechu przemierzają szerokie ulice i rozlegle, puste place, alienujące, budzące agorafobiczny lęk przestrzenie powstałe w wyniku strategii totalitarnej władzy i sztuczne, pozbawione historii, nie dające poczucia zadomowienia, przestrzenie supermodernistyczne (w znaczeniu Hansa Ibelingsa[13]).

Doznawanie, cielesne odczuwanie i emocjonalne przeżywanie przestrzeni Warszawy jest więc specyficzne. To miasto o wyjątkowo niestałej materii, płynnych znaczeniach. Jego przestrzeń nie oferuje też, jak np. Kraków, poczucia „domowości" w znaczeniu Gastona Bachelarda, a więc wrażenia bezpieczeństwa, opartego na pewności trwania, na przyzwyczajeniach. Na przykład Warszawa lat 80. ubiegłego wieku, miasto dzieciństwa pokolenia dzisiejszych 30-latków, właściwie już nie istnieje. To już zupełnie inne miejsce).

3. Krytyka współczesnej Warszawy często ogranicza się do problemu tożsamości tego miasta. Spróbujmy więc postawić pytanie o *genius loci* Warszawy. Na cechy świadczące o wyjątkowości tego miasta zazwyczaj wskazuje się ślady historii i dynamiczny rozwój[14]. Jacques Derrida, zapytany o tożsamość Berlina, wymienia: policentryczność, wielowątkowość, wielowarstwowość przestrzeni oraz nieciągłość, heterogeniczność i historyczne skazy na powierzchni ciała miasta[15]. Właściwie te słowa można by odnieść do Warszawy. Co zatem stanowi o niepowtarzalności tego miejsca? Joanna Rajkowska w jednym z wywiadów powiedziała: „Możemy być dumni z przestrzeni nieokreślonych, czegoś co jest opisywane jako non-site, nie-miejsce. Warszawa szczególnie jest pełna brzydkich jak noc, ale bardzo drogich mojemu sercu miejsc-nie-miejsc. Są to obszary bez definicji, pomiędzy, zaniedbane, straszne. Są to przestrzenie, w których potencjalnie wszystko może się wydarzyć, w jakiś sposób na to gotowe"[16]. Być może to nie w korporacyjnych szklanych strefach *generic city* (Koolhaas) czy symulujących tradycję miasta pseudozabytkowych makietach, lecz właśnie w takich dziwnych, zaniedbanych przestrzeniach, jak np. opisany we wstępie plac Grzybowski, należy szukać warszawskiego *genius loci*. Są to z pewnością miejsca szczególnie „warszawskie". Jedyne w swoim rodzaju.

Czy jednak analiza tego miasta w kategoriach wyjątkowości, niepowtarzalności, „lokalnego charakteru", a więc tego, co nazywamy *genius loci* (w znaczeniu, które odziedziczyliśmy po XVIII-wiecznej estetyce), jest właściwa? Bardziej interesujący wydaje się szerszy problem odczuwania, odbierania, również poza zmysłem wzroku, miejskiej przestrzeni, miejsc, a także zamieszkiwania w nich.

Według Christiana Norberga-Schulza, który nawiasem mówiąc też posługuje się terminem *genius loci* (jednak w szerszym, fenomenologicznym znaczeniu), zamieszkiwanie to przede wszystkim relacja człowiek – miejsce (rozumiane jako „totalny fenomen" – „fenomen przeżywany", można dodać za Husserlem). Jego zdaniem, zamieszkiwanie to poczucie emocjonalnego bezpieczeństwa (*being at peace*, *in a protected place*). Przeciwstawia je uczuciu zagubienia. Jednak to jednak coś więcej niż dobra orientacja w znanym terenie. To identyfikacja z otoczeniem, poczucie zadomowienia[17].

13. H. Ibelings, *Supermodernism Architecture in the Age of Globalization*, NAi, Rotterdam 1998.

14. Ostatnio np. Daniel Libeskind: http://miasta.gazeta.pl/warszawa/1,73836,3242802.html [22.11.2007].

15. A. Lasiewicz-Sych, *Obraz dialektyczny nowej architektury*, w: *Przestrzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, red. E. Rewers, wyd. Fundacji Humaniora Poznań 1999, s. 157.

16. Zob. www.obieg.pl/roz05/07080501.php [19.11.2007].

17. Ch. Norberg-Schulz, *The Phenomenon of Place*, w: *Theorizing a New Agenda for Architecture: An Anthology of Architectural Theory 1965-1995*, red. Kate Nesbitt, Architectural Press, New York-Princeton 1996, s. 412-428; idem, *Heidegger's Thinking on Architecture*, w: *ibidem*, s. 430-439. Podstawową pracą jest: Idem, *Genius Loci: Toward a Phenomenology of Architecture*, Rizzoli, New York 1980.

4. Miasto, fizyczna i mentalna przestrzeń ludzkiej aktywności, różnych praktyk kulturowych, powtarzalnych (często nieświadomych) praktyk życia społecznego, przestrzeń tworzona w wyniku „strategii władzy i instytucji oraz taktyk słabych" (de Certeau), jest strukturą nieukończoną, otwartą. Jedną z jego podstawowych cech jest heterogeniczność społeczno-kulturowa. Są więc rożne potrzeby użytkowników miasta, odmienne formy miejskiej aktywności, konsumowania metropolii.

Przestrzeń miejska powinna więc kształtować się w wyniku dialogu architektów, władz miejskich, inwestorów i mieszkańców[18]. Krąg uczestników tej gry, co pokazał dobrze pawilon w Rumunii na Biennale Architektury w Wenecji w 2006 r., powinien być możliwie najszerszy. Obecnie najważniejszy nie wydaje się jednak problem kształtowania agory. Forum coraz bardziej przenosi się do przestrzeni mediów elektronicznych[19]. Mieszkańcy miast coraz dłużej przebywają w przestrzeniach wirtualnych, np. gry „Sims", czy alternatywnej rzeczywistości Second Life'u (można tam już zresztą trafić do *simulacrum*, m.in. Amsterdamu i Krakowa). Istotniejszy wydaje się problem przestrzeni publicznej, definiowanej jako miejsce spotkań, przestrzeń do rozmowy i odpoczynku, schronienia czy po prostu wspólnego przebywania, prostego „bycia razem/bycia obok, doświadczenia", które dla Zygmunta Baumana jest czymś między „przebywaniem razem w danej przestrzeni a obojętnym mijaniem się"[20].

„Prócz tego, czy miasto ma swoje *genius loci*, jest czytelne, harmonijne i trochę tajemnicze, istotne są relacje społeczne" – zauważa socjolog Maria Lewicka[21]. Szczególnie w Warszawie od projektów rekonstruowania tożsamości przez wznoszenie kolejnych „zabytkowych" makiet (np. odbudowa ratusza, planowana rekonstrukcja pałacu Saskiego), nostalgicznych ewokacji przeszłości, ważniejsze wydaje się kreowanie właśnie takich, opisanych wyżej, przestrzeni; tworzenie miejsc nie związanych ze strategiami marketingowymi korporacji czy polityką pamięci/ideologiami władz państwowych. Istotne wydaje się zarówno wzmacnianie poczucia zamieszkiwania, jak i ułatwienie dryfu.

Jarosław Kozakiewicz, opisując swój projekt „Transfer", podkreśla: „To krytyka tego, co się dzieje dzisiaj w Polsce. Rozbudowujemy miasta i nie myślimy o tym, jak człowiek ma się po nich poruszać i jak w nich oddychać"[22]. Może więc zamiast szukać (i walczyć o) *genius loci* Warszawy, warto to miasto „dotlenić"?

18. Choć jak podkreśla Rosalyn Deutsche, omawiając problem „społecznego wytwarzania przestrzeni", miejska przestrzeń jest też „produktem konfliktu", np. projekt rewitalizacji dzielnicy generuje często wykluczenia: R. Deutsche, *Evictions. Art and Spatial Politics*, MIT Press Cambridge 1998, szczególnie część I i III.

19. Problem ten omawia m.in. E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005.

20. Z. Bauman, *O sposobach bycia razem*, w: *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem,* cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995.

21. K. Niklewicz, *Warszawa szczęścia nie daje?*, „Stołeczna" [dodatek do „Gazety Wyborczej", 31.07.2007], s. 2.

22. *Widok ze szklanej wieży, rozmowa z Jarosławem Kozakiewiczem*, „Gazeta Wyborcza" 10.08.2007, s. 14.

Il. 1. Warszawa, wylot ulicy Próżnej (po lewej) i fragment placu Grzybowskiego (pierzeja wschodnia), (fot. Filip Burno) 2006

Il. 2. Plac Grzybowski, (fot. Filip Burno), lipiec 2007 r.

Il. 3. „Dotleniacz" Joanny Rajkowskiej na placu Grzybowskim, (fot. Filip Burno) 2007

Il. 4. Plac przed wejściem do stacji metra „Centrum" w Warszawie. W tle - Ściana Wschodnia, (fot. Filip Burno) 2007

Piotr Korduba

„Z ZIEMNIAKA W POMARAŃCZĘ". POZNAŃ – POSZUKIWANIE NOWEJ TOŻSAMOŚCI MIASTA

Podczas gdy w rankingu polskich miast „Polityki" z sierpnia 2007 r. napisano o Warszawie, że choć chaotyczna i brudna, to jednak jest pierwszą damą polskich miast, a ustęp dotyczący Wrocławia opatrzono śródtytułem *Fenomenalny Wrocław*, akapit o moim mieście zaczynał się nagłówkiem „Zadyszka Poznania"[1]. Kiedy dołączony do letniej Wyborczej „Spacerownik" nakłaniał do odkrywania kolejnych zaułków Krakowa, wabił różnorodnością Trójmiasta, zakochiwał się we Wrocławiu, Poznań polecał jako miasto spokoju, miasto inne, nie dla wszystkich, miasto gwary i ziemniaków[2]. Cóż, Poznań ma problem i wiedzą to już nawet w samym Poznaniu. „Od wieków mieszkamy w Festung Posen"[3], „Poznań – miasto Mamoń"[4], „Poznań nie będzie drugim Krakowem"[5], „Poznań 2012 i 2016 – miasto europejskie?"[6] czy wreszcie „Poznań zrobił, co mógł, pora zawołać fachowca"[7] – to tylko wybrane tytuły krytycznych tekstów o mieście z codziennej lokalnej prasy. Wiodąca w każdej dziedzinie rola Warszawy, dynamiczny rozwój Wrocławia, ale także wyraźny lub chociażby wyraźnie promowany charakter innych miast (Gdańska czy Łodzi jako ośrodków wielokulturowych), spychają Poznań w cień prowincji i to w dodatku prowincji pozbawionej klarownego wyrazu. Do takiego miejsca Poznań nie jest przyzwyczajony. Przez lata bowiem, a szczególnie w II poł. XX w. zajmował wśród polskich metropolii wyjątkową i zarazem nobliwie outsiderską pozycję. Zapewniało mu ją przekonanie o szczególnej gospodarności mieszkańców, a nawet władz miasta, która przejawiała się m.in. troską o jego estetyczny wygląd. Aura Międzynarodowych Targów Poznańskich, choć trwających ledwie kilka dni, na dłuższy czas roztaczała zachodni splendor. Poznań pod wieloma względami, choć może jedynie w społecznym przekonaniu, z sukcesem konkurował ze stolicą, a porównania z innymi miastami, przynajmniej z wewnętrznej perspektywy, były wręcz niestosowne. Jakkolwiek nigdy nie stał się częścią polskiego symbolicznego myślenia jak Lwów, Wilno czy Kraków i nie był bohaterem żadnej słynnej książki ani nie zagrał w kultowym filmie, nie wydaje się, aby mu tego rodzaju „fanaberii" do niedawna brakowało. Powiedzmy sobie szczerze, Poznań a nawet cała Wielkopolska były w czasach PRL-u i aż do początku XXI w. tym lepszym z naszych światów. I choć do dziś istnieją lokalnie bastiony zachwytu nad miastem[8], to jednak głos środowisk akademickich, artystycznych i biznesowych toczącej się intensywniej od pewnego czasu publicznej dyskusji nad obecną i przyszłą kondycją miasta, a ostatnio nawet szepty dochodzące z ratusza, brzmią już zupełnie inaczej. Sytuacja, z którą mamy aktualnie do czynienia w Poznaniu jest tyleż fascynująca z punktu widzenia metropolitalnej refleksji, co dramatyczna w praktyce. Otóż miasto, które zachowało mimo II wojny światowej i czasów komunizmu nie tylko swój materialny, ale także społeczno-

1. C. Łazarewicz, *Liga Miast*, „Polityka", 25.08.2007, nr 34, s. 4-12.
2. *Spacerownik* [dodatek ogólnopolski do „Gazety Wyborczej", 7.07.2007], s. 26-31.
3. M. Muth, „Gazeta Wyborcza", 8.05.2006, s. 5.
4. *Idem*, „Gazeta Wyborcza", 22.02.2007, s. 5.
5. T. Ratajczak, „Gazeta Wyborcza", 5-6.05.2007, s. 5.
6. A. Billert, „Gazeta Wyborcza", 25.05.2007, s. 9.
7. S. Wilczak, „Gazeta Wyborcza", 27.11.2007, s. 1.
8. Por. choćby R. Grobelny, *Poznań nie ma zadyszki*, „Gazeta Wyborcza", 20.02.2007, s. 2; M. Micor, *Miasto koziołków i rogali św. Marcina*, „Podróże" [dodatek do „Głosu Wielkopolsku", 8-9.12.2007], s. 2.

mentalny byt – w porównaniu z innymi było w niewielkim stopniu zniszczone, nie nastąpiła w nim poważniejsza wymiana ludności, i co więcej od okresu międzywojennego do kolejnego stulecia było z siebie zadowolone, przestaje się sobie podobać i chce być inne. Choć jeszcze nie do końca wie jakie. Minęły czasy jego gospodarczego i handlowego przodownictwa. Omijają nas poważniejsi inwestorzy, ruch w nieruchomościach też słabszy niż po sąsiedzku. Na nikim nie robi już wrażenia coraz mniej wyraziste centrum miasta i przeciętnie prowadzone w nim prace remontowe. To, co było prorokowane jako atut – położenie między Berlinem a Warszawą – staje się przekleństwem i czyni z Poznania ośrodek tranzytowy. Zdewaluował się zatem mit poznańskiej wyjątkowości, gospodarności, ładu i porządku. W jego miejsce pojawia się potrzeba odnowy, nowego mitu, nowego Poznania. Choć rysuje się ona póki co mgliście, to wyraźnie przeziera przez nią wizja Poznania jako metropolii. Miasto głosem elit chce określić swoją tożsamość, właściwie niezależną od dotychczasowego wizerunku. Nagle przejmuje się brakiem turystów, ubolewa nad niewielką ofertą kulturalną, chce ultranowoczesnej architektury, pożąda obyczajowej wolności. Marzy o wydaniu liderów i VIP-ów. Miasto ma być fantazyjne, malownicze, bo tacy teraz mają być jego mieszkańcy, mniej zasadniczy i racjonalni, bardziej poetyccy i swobodni. To intencje dla poznańskiej rzeczywistości rewolucyjne. Jeśli do tej pory trafna była ziemniaczana metafora Poznania, to obecnie przyszedł czas pomarańczy – barwnego importu z innej strefy, obcej klimatycznie sadzonki.

Przyjrzyjmy się bliżej, jak doszło do tej sytuacji. Kulturowa i społeczna ciągłość miasta daje wyjściową świadomość czasów minionych, które obok wspomnień dokumentują w naukowy sposób unikalne w tradycji polskiej socjologii badania zainicjowane w 1928 r. przez Floriana Znanieckiego. Chodzi tu oczywiście o słynny konkurs „Czem było i jest dla Ciebie miasto Poznania”[9], w którym zapytywano mieszkańców o Poznań i którego ideę kontynuował po wojnie Janusz Ziółkowski, a następnie aż po 2001 r. Ryszard Cichocki i Krzysztof Podemski. Już inicjatywa Znanieckiego ujawniła znamienną i potwierdzoną kolejnymi konkursami konstelację zalet i wad Poznania, z wyraźną przewagą tych pierwszych. Mimo wielu detalicznych objawów niezadowolenia, Poznań ogólnie zdobył wysokie oceny, w tym także w porównaniu z innymi ośrodkami. Jawił się jako miasto ładu, porządku, nie zawodził pod względem wyglądu: „W Poznaniu istnieje zrozumienie, zapotrzebowanie, zamiłowanie oraz praktykowanie życia wygodnego. Czystość, porządek oraz solidność budynków i pewien szablon w tym kierunku odziedziczony po Niemcach stworzył z Poznania miasto o wybitnym typie zachodnich miast niemieckich […]”[10].

Charakterowi miasta odpowiadało oblicze jego mieszkańców: „Poznaniacy to nowy typ Polaków. Wychowani w twardej szkole pruskiej, utracili przywary polskie, lub raczej słowiańskie, a wyrobili sobie sporo cech dodatnich – że wymienię tu pracowitość sumienność, oszczędność, solidarność w życiu gospodarczem, porządek – a wyplenili z siebie lenistwo, życie z dnia na dzień, karygodną lekkomyślność i w dużej mierze kłótliwość”[11].

Opisanie Poznania i poznaniaków w konkursie z 1928 r. wynikało z już wówczas ugruntowanego mitu poznańskości, zrodzonego doświadczeniami XIX i początków XX stulecia, a więc wyobrażeń o wielkopolskiej pracy organicznej, obywatelskim społeczeństwie, które wspólnym frontem, a nie indywidualnymi popisami stawia czoło zaborcy, wreszcie o powstaniu wielkopolskim, mało romantycznej, ale dobrej robocie[12]. Nieznacznym cieniem na tym pozytywnym micie kładł się projektowany już wówczas na Poznań i biegunowo alternatywny mit kresowy. Trafnie opisała to zjawisko w 1922 r. pochodząca z Litwy, a mieszkająca w Pozna-

9. Publikowane jako F. Znaniecki, *Miasto w świadomości jego obywateli*, Polski Instytut Socjologiczny, Poznań 1931.

10. *Ibidem*, s. 78.

11. *Ibidem*, s. 77.

12. O czym bardzo ciekawie napisał W. Łazuga. Zob. *Idem*, *Drwęskiego doceniono gdy był w trumnie*, „Gazeta Wyborcza”, 3-4.11.2007, s. 5.

niu, Janina z Puttkamerów Żółtowska: „Na tych ziemiach istniał niegdyś legendarny Piast, a później, po śnie wielu wieków, jak uzbrojona Minerwa z głowy Jowisza wyszli i ukazali się Żółtowscy, Mycielscy, Mielżyńscy na zdrenowanych majątkach, osiadli, zaopatrzeni w gorzelnie, gospodarstwa i samochody. Po domach poznańskich nie ma portretów ani pamiątek, co dziwniejsze nie ma tradycji ustnej, nie ma antagonizmów rodzinnych, nie ma baśni i anegdotek, i typów jakby żywcem wyjętych ze starych pamiętników. […] Jednym słowem kraj ten już bardzo dawno wyparł się liryzmu, jak nas ukołysał na Kresach nieomal do ostatniej chwili przed katastrofą wojenną”[13]. To, co dla Żółtowskiej było przede wszystkim zagubieniem kresowej szlacheckiej tradycji, w odpowiedziach nadesłanych na konkurs Znanieckiego znalazło bezpośrednie przełożenie na charakter miasta: „Co według mego odczucia i zrozumienia my, kresowiacy, a więc i ja między nimi, daliśmy i dajemy Poznaniowi? [...] Kresowców […] nie idealizuję bynajmniej […] jednakże […] wydają mi się oni drożdżami, które budzą zdrowe fermenty, szczególnie w Poznaniu, sami wchłaniając elementy ładu, prawa i kultury, tak bardzo im potrzebne. Umysły ich lotne, szybko się orientujące, zdolne, serca szczere, większa śmiałość i fantazja, przydadzą się tym, co umieją pracować, ale nie potrafią wzlatywać ani ryzykować, co boją się wyjść z szablonu, z ramek”[14].

Logicznie zauważano, że poznańska mentalność nie sprzyja fantazji, fascynacji nowoczesnością, prowadząc ostatecznie do szeroko pojętego tradycjonalizmu miasta. „W społeczeństwie poznańskim do dzisiejszego dnia istnieje naturalny wstręt do lekkoduchów oraz (do tak zwanej w Poznaniu) warszawskiej powierzchowności”[15] – pisał międzywojenny artysta. „Nie wyczuwa się w ludziach tempa życia dnia dzisiejszego, tylko jakieś prawieczne, kiedy nie było kina, radja, i elektroluksów i można było skórę z jednego barana obdzierać pół dnia kamiennym nożem…” – odnotowała urodzona w Kongresówce artystka[16].

Jakkolwiek kuriozalnie to zabrzmi, ale konkurs zorganizowany w 1964 r.[17] podtrzymał całkowicie wnioski tego sprzed lat 30. Wyraźniej jeszcze zarysowało się przekonanie o indywidualności Poznania, której źródła upatrywano w mentalności mieszkańców, przypisując im niezmiennie cnoty: „pracowitość, gospodarność, rzetelność, kult dobrej roboty, solidarność, oszczędność, zdyscyplinowanie, zamiłowanie do porządku, poczucie realizmu…”[18]. Niezmiennie pojawił się również głos kresowej krytyki: „To co dla mnie człowieka wschodnich kresów, jest najbardziej obce w charakterze poznaniaków, to ich sztywność i brak fantazji posunięty w niektórych wypadkach aż do zaniku zmysłu humoru […]. Ich praworządność i poszanowanie władzy dochodzi nieraz do oschłego i pedantycznego stosowania litery przepisu, co w rezultacie sprawia, że Poznań jest chyba najbardziej biurokratycznym ze wszystkich miast Polski, a mieszkańcy jego celują w oportunizmie i to nawet w środowiskach artystycznych, z którymi się stykam. Może się mylę, ale zdaje mi się, że wyjątkowo oziębła atmosfera życia kulturalnego w Poznaniu, podsycana tylko odgórnie rozmaitymi organizowanymi imprezami, festiwalami itd., ma za podłoże owe jakieś zastrachanie przed odważniejszym lotem, przed samodzielną i swobodną myślą”[19].

Lata 90. przyniosły miastu spore zadowolenie. Wówczas znajdowało się pod wieloma względami w czołówce. Zachodnie firmy inwestowały w woj. poznańskie, powstał Festiwal Teatralny Malta, nadal rozwijały się Targi, zreformowano miejską komunikację, budowano pierwszy w Polscy system dróg rowerowych, ukończono szybki tramwaj. Stąd też, gdy zapytywano mieszkańców

13. J. z Puttkamerów Żółtowska, *Dzienniki. Fragmenty wielkopolskie 1919-1933*, oprac. B. Wysocka, Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury, Poznań 2003, s. 136.

14. F. Znaniecki, *op. cit.*, s. 24.

15. *Ibidem*, s. 78.

16. *Ibidem*, s. 81.

17. F. Znaniecki, J. Ziółkowski, *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań? Dwa konkursy: 1928/1964*, PWN, Poznań-Warszawa 1984.

18. *Ibidem*, s. 198.

19. F. Znaniecki, J. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 426.

Poznania o miasto w 1994 r. i 1997 r. posypały się kolejne komplementy[20]. Zdecydowanie wzrósł jeszcze poziom identyfikacji z miastem, poczucia rodowitości, chętnie apoteozowano poznańskie cechy charakteru i mentalności. Jasno widziano przyszłościową drogę Poznania jako miasta handlowego i centrum gospodarki. Sfera postulatów na przyszłość dotyczyła jedynie czysto pragmatycznych, chciałoby się rzec poznańskich potrzeb (czystości, komunikacji). Znów jednak, gdzieś na marginesie zadowolenia, wypływały inteligenckie głosy o zaniedbaniach w kulturze, które potwierdzały badania nad frekwencją odwiedzanych instytucji kulturalnych[21]. „Duchowy klimat Poznania to jest coś podobnego miejscowemu cukiernictwu, które wszystkie swoje wyroby – trzeba czy nie trzeba – >>zdobi<< błyszczącym, lepkim i niejadalnym cukrem, tzw. glancem. Pod nim zaskorupia się i zakalec i szlachetne ciastko ptysiowe, któremu ten glanc wcale nie jest potrzebny […]", gospodarczo miasto świetnie, ale „Kulturalnie wszakże – o ile nie powściągnie tej swojej dulszczyzny z cenzusem – będzie skazane na nadęte powtarzanie beznadziejnie trywialnych pytań czyśmy centrum, czy prowincja"[22].

Sam początek naszego stulecia także nie zapowiadał radykalnych zmian w myśleniu o mieście[23]. Ranking głównych kierunków rozwoju miasta był stabilny, mieszkańcy widzieli swe miasto jako centrum handlowe (targi, sklepy) oraz gospodarcze (banki, giełdy, firmy), uzasadniając wizje żywotnością tradycji Targów. Bardzo niskie znaczenie miał dla nich Poznań jako centrum administracyjno-polityczne, a także kulturalne. Od 1993 r. wyraźnie wzrosła potrzeba uczynienia zeń centrum nauki i komunikacji. Ciągle wysoko oceniano działania władz zmierzające do zapewniania miastu wysokiej pozycji w kraju i za granicą. Nawet w poważnych ogólnopolskich badaniach ranga Poznania wydawała się stabilna. W słynnej publikacji Bohdana Jałowieckiego i Marka S. Szczepańskiego, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej* z 2002 r., w części zestawiających polskie metropolie czytamy o Poznaniu tuż po Warszawie: „Poznań znajduje się w pobliżu granicy zachodniej i europejskiego systemu autostrad, położony jest stosunkowo niedaleko dwóch międzynarodowych lotnisk: Berlina i Warszawy, oraz ma najwyższy po stolicy wskaźnik Bezpośrednich Inwestycji Zagranicznych. Rozpoczęta została tam także budowa biur klasy >>A<< oraz luksusowych mieszkań. Atutem tego miasta są ponadto kontakty międzynarodowe i tradycje międzynarodowych targów"[24].

I cóż stało się z tą krainy wydawałoby się wiecznej szczęśliwości? Otóż pierwsze bardziej panoramicznie niż punktowo widziane wątpliwości co do kondycji miasta przyniosła, zdradzająca już swym tytułem „Poznań na zakręcie" turbulentną sytuację miasta, dyskusja na łamach „Gazety Wyborczej" z początku 2006 r.[25]. By pozostać w kręgu naszej metafory, trzeba powiedzieć, że zawarte w niej opinie specjalistów różnych dziedzin, a także „zwykłych" mieszkańców, pokazały że nad Poznaniem wiszą przysłowiowe dwa księżyce, z których jeden ma zdecydowanie kształt „ziemniaka", a drugi już bardziej „pomarańczy". Pod pierwszym, reprezentowanym przez starszych mieszkańców, a także władze miasta, ciągle było znać zadowolenie z tradycyjnej „poznańskości". To zadowolenie przesłaniało nawet konieczność odkurzenia lokalnej specyfiki, skutkiem czego nawet podejmowane inicjatywy promocji miasta były właściwie pasmem potknięć. Do takich należała akcja „Poznań: miasto warte Pozna-

20. *Życie w Poznaniu 1997: mieszkańcy Poznania o swoim mieście*, red. R. Cichocki, K. Podemski, Ankieter, Poznań 1998 (na podstawie badań z 1993/1994 i 1997 r.); R. Cichocki, K. Podemski, *Miasto w świadomości swoich mieszkańców*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1999.

21. M. Golka, *Kultura i instytucje kulturalne w Poznaniu w opinii mieszkańców*, w: *Życie w Poznaniu*…, s. 31-43.

22. R. Cichocki, K. Podemski, *Miasto*…, s. 44.

23. *Życie w Poznaniu 2001. Miasto – Mieszkańcy – Instytucje,* red. R. Cichocki, K. Podemski, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

24. B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Scholar, Warszawa 2002, s. 279.

25. Począwszy od artykułu J. Głaz, *Poznań ma zakręt do pokonania*, „Gazeta Wyborcza", 17.03.2006, s. 10; interesująco z gospodarczego punktu widzenia – M. Bańczyk, T. Achrem, *Poznań może być światową metropolią*, „Gazeta Wyborcza", 30.09-1.10.2006, s. 7.

nia" (2003 r.) z okazji 750-lecia lokacji oraz „Tu warto żyć" (2006 r.). Jakkolwiek pierwsza może przyczyniła się lokalnie do poszerzenia historycznej wiedzy o samym mieście, to druga nie przyniosła nawet ogólnego rozpoznania, dlaczego ewentualnie w Poznaniu żyć warto. Próby znalezienia nowego wizerunku, zawieszone między koncepcją centrum sportu a centrum akademickim, rozmyły się w niejasnościach[26]. Równie nieostra, a przede wszystkim niekonsekwentna jest idea ośrodka akademickiego[27].

Najpoważniejszym źródłem sporów pomiędzy „księżycami" są kwestie architektoniczne i wizja centrum miasta. Poznań, w porównaniu z tak dotkliwie zniszczonymi w czasie wojny miastami jak Warszawa, Wrocław czy Gdańsk – gdzie ślady dramatu są widoczne do dziś, jest przestrzenią, której wystarczy pomóc w niewielkim stopniu, aby była na miarę swych możliwości doskonała. Tymczasem w mieście tym zanikła świadomość, że dla jego wyrazistego oblicza, najważniejsze jest jasno zdefiniowane i odpowiednio utrzymane centrum. W Poznaniu centrum chudnie, a tężeją suburbia. Jest zdegradowaną, nijaką przestrzenią (św. Marcin, pl. Wolności, ul. 27 Grudnia) zawieszoną pomiędzy rozrywkowym (jedynie weekendami) Starym Rynkiem, a elegancką dzielnicą cesarską (uniwersytecką), czyli dzielnicą instytucji. Jego zasadnicze handlowo-usługowe serce przeniosło się definitywnie do Starego Browaru. W śródmieściu pracuje niewiele osób zatrudnionych w profesjonalnych firmach, które w czasie i po pracy byłyby odbiorcami usług i rozrywek centrum. Wyprowadzanie na przedmieścia niektórych wydziałów Uniwersytetu skutkuje zmniejszeniem klienteli knajp, kin, teatrów i galerii. Nie ma w Poznaniu mody na mieszkanie w centrum, nie buduje się w nim luksusowych mieszkań, nie adaptuje starych kamienic na eleganckie rezydencje, nie ma co mówić o drapaczach chmur z apartamentami. Poważniejsze przedsięwzięcia remontowe w centrum – jak chociażby modernizacja głównego placu miasta (pl. Wolności) – idą jedynie w kierunku przywracania stanu sprzed wojny (il. 1)[28]. Zaciekle broni się koncepcji budowy zniszczonego w XVIII w. zamku króla Przemysła II w historyzujących formach (il. 2)[29]. Mimo burzy, którą wywołał ów projekt w 2003 r. przedstawiający jak się powszechnie w Poznaniu mówi „Zamek Shreka", sejmik województwa wielkopolskiego podjął w lipcu 2007 r. decyzję o jego odbudowie[30]. Poznań promuje architekturę historyzującą, najbardziej odpowiada mu oparta na zasadzie powtórzenia architektura autotematyczna (Akademia Muzyczna, po części Stary Browar)[31], czyli miasto – Mamoń. Na fali podtrzymania dawnych zasad i ochrony spokojnego miasta przed złym niebezpiecznym światem, władze wydały bezprawny zakaz Marszu Równości, który czkawką odbiją się na nich do dziś[32]. Choć miasto wspiera Międzynarodowy Festiwal Teatralny Malta, to o obliczu jego kulturalnego mecenatu ciągle dobitniej świadczą bardzo lokalne i przaśne przedsięwzięcia w rodzaju imienin ul. Św. Marcina i Jarmarku Świętojańskiego.

A teraz jak wygląda świat pod pomarańczowym z księżyców? Zmiany nastroju dowodzi nie tylko brak zadowolenia, ale

26. Temu została poświęcona część numeru „Metropolia", 2007, nr 5.

27. T. Achrem, *Szkoła rewitalizacji czyli jak upiec kilka pieczeni na jednej uczelni*, „Metropolia", 2007, nr 3, s. 22-25. Cóż to za ośrodek, którego główna wyższa uczelnia, czyli w naszym wypadku uniwersytet, konsekwentnie przenosi swe kierunki na wieś (tzn. na Morasko). Tymczasem żadna ze śródmiejskich, architektonicznie interesujących przestrzeni, którą można by zamienić na kampus (Stara Zajezdnia, Stara Rzeźnia, Stara Gazownia czy tzw. wolne tory) nie są brane w tym pomyśle pod uwagę.

28. D. Kolbuszowska, *To nie miejsce na awangardę*, „Gazeta Wyborcza", 2.09.2005, s. 8. O problemach konserwatorskich w Poznaniu zob. T. J. Żuchowski, *Miasto według konserwatorskich koncepcji*, „Kronika Miasta Poznania" (dalej: „KMP"), 2005, nr 2, s. 7-21.

29. O zamku zob. Z. Dolczewski, *Tajemnice Zamku Królewskiego w Poznaniu: między prawdą a domysłem*, Poznań 2004; „KMP", 2004, nr 4 (cały numer); o sprawie budowy zamku zob. D. Kolbuszowska, *Wiosna na zamku*, „Gazeta Wyborcza", 8.09.2007, s. 1; T. Ratajczak, *Zamek Przemysła na fałszywym fundamencie*, „Gazeta Wyborcza", 20.07.2007, s. 5; rozmowa z Witoldem Milewskim, *Zamek ma być pomnikiem*, „Gazeta Wyborcza", 21-22.07.2007, s. 2.

30. T. Ratajczak, *Zamek*…; S. Wilczak, *Miejsce otwarte dla ludzi*, „Gazeta Wyborcza", 24.05.2007, s. 2.

31. E. Rewers, *Niepewny urok tożsamości*, w: *Kultura wobec kręgów tożsamości*, red. T. Kostyro, T. Zgółka, DTSK Silesia, Poznań-Wrocław 2000, s. 116-117.

32. Por. przypis 7.

także potrzeba przemian, która znajduje ujście w intensywności zainteresowania tym, co się potencjalnie dzieje z miastem. Poza wspomnianą debatą „Poznań na zakręcie" oraz ciągle trwającą „Przystanek Poznań"[33], warto w tym miejscu wymienić dyskusję o Okrąglaku (dawny dom towarowy projektu M. Leykam, 1949 r.) i jego sąsiedztwie z początku 2007 r.[34], o okolicach dawnej synagogi i przygotowaniach Poznania na 2012 r.[35], czy wreszcie powyborcze dysputy nad brakiem elit[36]. Kolejne numery nowo powstałego miesięcznika „Metropolia" w znacznej mierze także traktują o architektonicznych, gospodarczych i społecznych problemach miasta.

Z pewnością najbardziej optymistycznym i powszechnie akceptowalnym znakiem nowego jest Stary Browar (il. 3)[37]. Śmiało można powiedzieć, że to jedyna spektakularna inwestycja i przedsięwzięcie w Poznaniu ostatnich kilku lat, co więcej budząca apetyt na więcej pomarańczy. Jej cenzuralny wymiar pozwala w Poznaniu dzielić czas na przed i po Browarze i nie sposób sobie wyobrazić jak wyglądałaby szwankująca ranga Poznania, gdyby miasto tej instytucji nie posiadało. Odmienione oblicze miasta poprzez Browar poskutkowało tym, że w rankingu polskich ulic, z poznańskich nie znalazła się żadna z tradycyjnych i historycznych arterii, a zgodnie z nazwą, do niedawna dość małomiejska ul. Półwiejska, ani najpiękniejsza, ani najbardziej zasłużona dla Polski, ale żyjąca[38]. W futurystycznym wymiarze bardziej jeszcze istotna niż sama instytucja jest postać jego właścicielki – Grażyny Kulczyk. Potrafiąca łączyć tradycyjne poznańskie cechy gospodarności i pracowitości ze śmiałymi i nieznanymi wcześniej miastu inicjatywami, przede wszystkim z kręgu bardzo szeroko rozumianego mecenatu artystycznego (wystawy, targi sztuki, spektakle), inteligentnie odpowiada na rodzące i krystalizujące się potrzeby nowego Poznania[39]. Choć sam Stary Browar jest w architekturze historyzujący, to przygotowując się do wzniesienia prywatnego muzeum sztuki współczesnej, Kulczykowa stara się już o projekt u Japończyka Tadao Ando – jednego z czołowych wizjonerów współczesnej architektury[40].

Polem do popisu dla zwolenników odnowy Poznania była wspomniana już dyskusja nad projektem zamku Przemysła II. Propozycją alternatywną do historyzującej, znów z prywatnej inicjatywy – tym razem Piotra Voelkela, prezesa Wielkopolskiej Zachęty (towarzystwa tworzącego regionalną kolekcję sztuki współczesnej), był szkic zagospodarowania wzgórza, który zamówił on u Jarosława Kozakiewicza (il. 4)[41]. Kolejną przeciwwagą dla „Zamku Shreka" jest wspierana przez Muzeum Narodowe, chyba także w ramach ekspiacji za grzech wsparcia zamku, koncepcja ślimakowatej kawiarni na dachu muzeum, projektu Claudia Silvestri-

33. W ramach ogólnopolskiej debaty „Przystanek miasto", zob. W. Bogaczyk, *Poznań do ekstraklasy*, „Gazeta Wyborcza", 19.02.2007, s. 1. Z ciekawszych artykułów w tym cyklu zob. W. Łazuga, *Czy stać nas na szósty Poznań*, „Gazeta Wyborcza", 2.03.2007, s. 8; D. Kolbuszowska, *Poznań potrzebuje wizjonera*, „Gazeta Wyborcza", 2.03.2007, s. 9; M. Balcerzak, *W kulturze nasza siła*, „Gazeta Wyborcza", 23.11.2007, s. 6.

34. T. Ratajczak, *Nowoczesne oblicze miasta czy prowincjonalny skansen?*, „Gazeta Wyborcza", 7.09.2007, s. 2; P. Korduba, J. Trybuś, *Okrąglak musi być wizytówką Poznania*, „Gazeta Wyborcza", 3-4.02.2007, s. 6; rozmowa z Robertem Sobocińskim, *Okrąglak to może być tylko zalążek*, „Gazeta Wyborcza", 20.02.2007, s. 6; S. Wilczak, *Rewolucja 27 Grudnia*, „Gazeta Wyborcza", 18.10.2007, s. 1.

35. „Metropolia", 2007, nr 5; A. Kompowski, *Odnówmy centrum na Euro*, „Gazeta Wyborcza", 28-29.04.2007, s. 6.

36. Z innych jeszcze tekstów warto przywołać M. Balcerzak, *W kulturze nasza siła*, „Gazeta Wyborcza", 23.11.2007, s. 6; M. Kaźmierska, J. Bruzda, *Podbierają nam artystów*, „Gazeta Wyborcza", 18.12.2007, s. 1; rozmowa z Maciejem Frankiewiczem, *Poznań ma taką słabość…*, „Gazeta Wyborcza", 19.12.2007, s. 2.

37. M. Haake, *Od browaru do świątyni*, „Gazeta Wyborcza", 23.03.2007, s. 10-11; M. Haake, *Stary Browar w świetle tradycji*, w: *Mecenat artystyczny a oblicze miasta*, red. D. Nowacki, SHS, Kraków 2008, s. 399-416.

38. U. Bieniecka, A. Koziński, *Aleje sukcesu*, „Wprost", 7.10.2007, nr 40, s. 110-115; J. Głaz, *Ubywa wsi na Półwiejskiej czyli najnowsze przeobrażenia architektoniczne deptaka*, „KMP", 2007, nr 3, s. 388-409.

39. *GK Collection 1: Kolekcja sztuki Grażyny Kulczyk*, red. P. Leszkowicz, Poznań 2007; I. Torbicka, *Grażyna Kulczyk pokaże swoją kolekcję*, „Gazeta Wyborcza", 15.02.2007, s. 1; Rozmowa z Grażyną Kulczyk, *Kolekcjonerka sztuki*, „Gazeta Wyborcza", 15.02.2007, s. 6; E. Obrębowska-Piasecka, *Vivat Browar, vivat Akademia*!, „Głos Wielkopolski", 27.12.2007, s. 23.

40. S. Wilczak, *Sławni architekci projektują budynki dla Poznania*, „Gazeta Wyborcza", 1-2.12.2007, s. 1; *Wielcy nie zawsze uwielbiani, z Grażyną Kulczyk, właścicielką Starego Browaru rozmawiała Ewa Obrębowska-Piasecka*, „KMP", 2007, nr 3, s. 423.

41. A. Przybylska, S. Wilczak, *Przemysł ze szkła i stali*, „Gazeta Wyborcza", 23.05.2007, s. 1; S. Wilczak, *Miejsce…*

na (il. 5). Wyczuwa się zatem w mieście wyraźną potrzebę wprowadzenia nowej jakości architektonicznej, która idąc przykładem muzeum sztuki współczesnej w Bilbao czy paryskiej piramidy przed Luwrem, odmieniłaby tradycyjną przestrzeń i przyciągała do miasta swą siłą[42]. Choć potrzeba ta wyszła ze strony środowiska historyków sztuki[43], to szybko znalazła szerszą akceptację. Aktualnie sam miejski zarząd zabiega o pozyskanie dla Poznania gwiazd architektury. Według wszelkiego prawdopodobieństwa Daniel Libeskind ma zaprojektować centralnie położony wieżowiec, a Santiago Calatrava przebudować dworzec PKP[44].

W Poznaniu pojawiło się także znamienne dla metropolii zainteresowanie dzielnicami alternatywnymi wobec centrum. Na potrzebę labiryntu, miejsca, w którym można się zgubić, doświadczyć zaskoczenia, ma odpowiadać malownicza Śródka, wokół której zaczynają koncentrować się programy artystyczne, a także pilotażowy projekt rewitalizacyjny[45]. Coraz liczniej jest dostrzegana unikatowość wspomnianego Okrąglaka, z którym łączy się marzenia o centrum sztuki współczesnej. Nie dość tego, Poznań chce zagrozić Wenecji. Na zaproszenie Tomasza Wendlanda – kreatora zjawisk artystycznych, twórcy tegorocznej wielowątkowej ekspozycji poświęconej sztuce Azji, sławni kuratorzy będą przygotowywać festiwal sztuki najnowszej[46].

W nurt odmiany tożsamości Poznania nieoczekiwanie wpisał się niepodnoszony wcześniej wątek braku elit w naszym grodzie[47]. Po sukcesach związanych z początkiem III RP i obecnością na ogólnopolskiej arenie Hanny Suchockiej, prof. Janusza Ziółkowskiego czy Krzysztofa Skubiszewskiego, a później Krystyny Łybackiej, przyszły lata cieniste. Choć kategoria lidera, przywódcy jest jak się słusznie zauważa, obca poznańskiej mentalności[48], to jednak brak VIP-ów, a więc znamion wielkomiejskości poznaniakom doskwiera[49]. Pytania dotyczą nie tylko tego, kogo słynnego miasto ostatnio wysłało w wielki świat, ale też kto sławny się do niego przeprowadził czy chociażby umarł. O ile można było z oczywistych względów pomijać symboliczne przeprowadzki do Krakowa Różewicza czy Miłosza, to przeflancowanie Możdżera do Wrocławia już trochę boli. Ta tęsknota za wielkim światem wspomogła z pewnością szczery smutek po śmierci lubianej Krystyny Feldman, w dość rozbudowanej jak na poznańskie stosunki żałobie i pamięci po aktorce.

Wszystkie te tęsknoty i wielkomiejskie marzenia sprowadzają się mniej lub bardziej śmiało do postulatu, aby poznaniacy sami się zmienili, aby porzucili swą kojarzoną jeszcze z pruskim panowaniem sztywność. Jedna z najtrafniejszych wypowiedzi na ten temat, wspomniana „Festung Posen" wyraźnie wskazuje, że zstępowanie miasta do trzecioligowej kategorii, nieprzystawalność do doganianych za zachodnią Europą standardów, jest nie tylko wynikiem złej polityki władz, ale genetycznej drobnomieszczańskości społeczeństwa miasta, kontentego z małej stabilizacji. Poznańscy marzyciele dożą do wykreowania nowego typu poznaniaka, który będzie potrafił marzyć i śnić, będzie trochę oderwany od rzeczywistości[50]. Znamienna dla takiego nurtu jest wypowiedź Grażyny Kulczyk na pytanie o portret mieszkańców miasta: „Poznaniacy są na pewno bardzo solidni. Ale w moim odczuciu ciągle brakuje im polotu, wyjścia poza schematy codzienności. Marzę o tym, żeby poznaniacy chętniej wychodzili z domów, uśmiechali się,

42. M. Piechnik, *Zawsze warto zaufać współczesności*, „Gazeta Wyborcza", 1-2.09.2007, s. 6.

43. P. Korduba, *Więcej brawury na zakręcie*, „Gazeta Wyborcza", 3.04.2006, s. 6.

44. Wilczak, *Sławni architekci*…

45. J. Głaz, *Miss Evita czyli środki na Śródkę (i nie tylko)*, „Metropolia", 2007, nr 3, s. 16-18; *Ożywianie sodomy i gomory* – rozmowa z A. Billertem, „Metropolia", 2007, nr 3, s. 28-31.

46. E. Obrębowska-Piasecka, *Śladami Wenecji*, „Głos Wielkopolski", 15.11.2007, s. 8.

47. P. Bojarski, *Wielkopolska bez liderów*, „Gazeta Wyborcza", 26.10.2007, s. 9; K. Podemski, *VIP-ów mamy dość, przywódców nam brakuje*, „Gazeta Wyborcza", 27-28.10.2007, s. 7; A. Billert, *Poznańczyk – wróg wodzów*, „Gazeta Wyborcza", 30.10.2007, s. 2; M. Danielewski, *Elity są dla nas*, „Gazeta Wyborcza", 2.11.2007, s. 2; W. Łazuga, *Drwęckiego*…; G. Chlasta, *Liderzy są wśród nas*, „Gazeta Wyborcza", 6.11.2007, s. 6; M. Muth, *Poznań jak Titanic*, „Gazeta Wyborcza", 8.11.2007, s. 12; A. Przybylska, P. Bojarski, *Poznań: mróweczki bez liderów*, „Gazeta Wyborcza", 10-11.11.2007, s. 7.

48. A. Billert, *Poznańczyk*…; W. Łazuga, *Drwęskiego*…

49. A. Przybylska, P. Bojarski, *op. cit*.

50. P. Libicki, *Mój sen o Poznaniu*, „Gazeta Wyborcza", 30.03.2007, s. 9.

częściej zaglądali do kawiarni, restauracji. Tak jak chociażby mieszkańcy Wrocławia. Pracujmy solidniej nad tą zmianą"[51].

Scharakteryzowane niepokoje i przywołane nadzieje zaświadczają o potrzebie stworzenia nowego mitu miasta! Dawny, wyrazisty i nadzwyczaj stabilny mit gospodarnego Poznania, takowych poznaniaków i etosu ich pracy, nawet jeśli się nie zdezaktualizował, to coraz liczniejszej grupie mieszkańców przestaje wystarczać. Z pewnością nie odpowiada ich opiniotwórczej reprezentacji. Inny jego mankament stanowi to, że jest po prostu niemodny i niespecyficzny. Dziś gwarantem odniesienia finansowego, gospodarczego sukcesu nie jest przyswojenie poznańskich cnót albo inaczej, przyswojenie niektórych z nich jest takowym gwarantem, ale w każdym miejscu na świecie, a więc nie może być żadną unikalną marką. Tym samym nawet jeśli zawierzymy ekonomistom i prezydentowi, że miasto się nieustannie bogaci i rozwija, to nie będzie to jeszcze oznaczało, że zamienia się w metropolię. Stary mit trudno zatem zrewitalizować. Zbudowanie nowego tylko w oparciu o zastany charakter miasta, także nie wiedzie do sukcesu. Poznań nie posiada bowiem współczesnych wielkomiejskich przynęt i wymyka się aktualnym miejskim modom. Nie mamy ani w pełni oryginalnych wielkich zabytków, ani wchodzącej na turystyczny rynek architektury modernistycznej czy ciekawszego socrealizmu. Poza Festiwalem Malta i elitarnym konkursem im. H. Wieniawskiego nie dysponujemy jednoznacznie z miastem kojarzonymi imprezami artystycznymi. Nie wypłyniemy także na fali koniunktury pamięci, bo nasza historia żadnym szczególnym palimpsestem nie jest. Poznań nie będzie miejscem międzykulturowych spotkań, bo niby kto miałby się tu z kim spotykać. Jakkolwiek okrutnie to zabrzmi, ale nie przyciągnie również uwagi jako miejsce historycznej traumy jednych, oswajanej przez innych. Brak nowego mitu powoduje, że miasto wiedzie jedynie swą podstawową realną egzystencję, nie funkcjonuje w zbiorowej świadomości, nie pozwala się zewnętrznie nieustannie doświadczać. Aby tak było musi pojawiać się w mediach, być bohaterem artystycznych, literackich przedsięwzięć. Nie mówiąc już o filmie, miasto nie jest nawet przepracowane literacko. Choć posiada wcale liczne i kompetentne przewodniki, to jednak żaden z nich nie wychodzi poza standardy swego gatunku. Nie poszukuje się, nie odkrywa innego Poznania. Nawet trafna z pomysłu idea opisania Poznania przez jego mieszkańców, którą jest album *Poznań doznań* przeraża wręcz banalnością i stereotypowością wypowiedzi o przywiązaniu, sentymencie[52]. Ograniczony zasięg *Jeżycjady* Małgorzaty Musierowicz, coraz gorzej zresztą ocenianej[53], nie wypełni luki. Wejście w obszar literatury dokonuje się dziś wzorem Wrocławia w oparciu o powieść kryminalną. W wypadku Poznaniu pierwszą taką próbą był *Filatelista* Zbigniewa Wojtysiaka[54], ale z pewnością głośniejsza jest *Śmierć w darkroomie* Edwarda Pasewicza[55].

Scharakteryzowana trudna sytuacja Poznania powoduje, że zwolennicy jego odnowy, nie mogąc bazować jedynie na dotychczasowym dorobku miasta (przede wszystkim w sferze kultury), jako propozycję kształtowania jego nowego wizerunku widzą wprowadzanie jakości i przedsięwzięć w mieście dotąd nieobecnych. Mieszanka ich życzeń jest jednak dość specyficznym koktajlem. Z jednej bowiem strony, ulegając powszechnym wyobrażeniom o metropolii, chcieliby widzieć miasto jako producenta nowoczesności, a z drugiej idą tropem dawnej kresowej krytyki Poznania, dopominając się snów, magii, fantazji. To koktajl, którego Poznań naprawdę chyba jeszcze nie pił. Deklaracja magistratu o rozpisaniu konkursu na kompleksową strategię promocji miasta wskazuje, że władze chyba mają na nią jednak ochotę[56]. Sadzonki pomarańczy zostaną więc pewnie sprowadzone, tylko czy się przyjmą…?

51. N. Mazur, M. Danielewski, *Portret poznaniaka: co myślimy o sobie, jak nas widzą inni*, „Gazeta Wyborcza", 26.02.2007, s. 1.

52. B. Biegowski, K. Czachowska, B. Sauer, *Poznań doznań*, Media Rodzina, Poznań 2003.

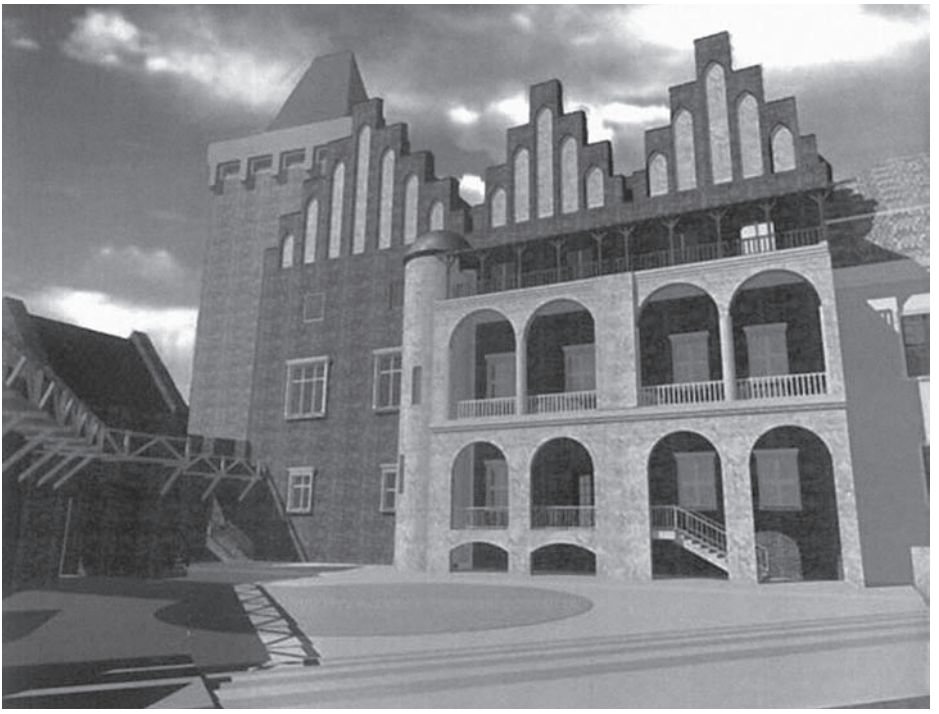
53. D. Buczak, *Bunt czytelniczek Musierowicz*, „Wysokie Obcasy", 1.12.2007, nr 48, s. 30-37.

54. Z. Wojtyś, *Filatelista*, Zysk i S-ka, Poznań 2007.

55. E. Pasewicz, *Śmierć w darkroomie*, EMG, Kraków 2007; W. Lewandowski, *Darkroom nie ma końca*, „Gazeta Wyborcza", 6.11.2007, s. 7.

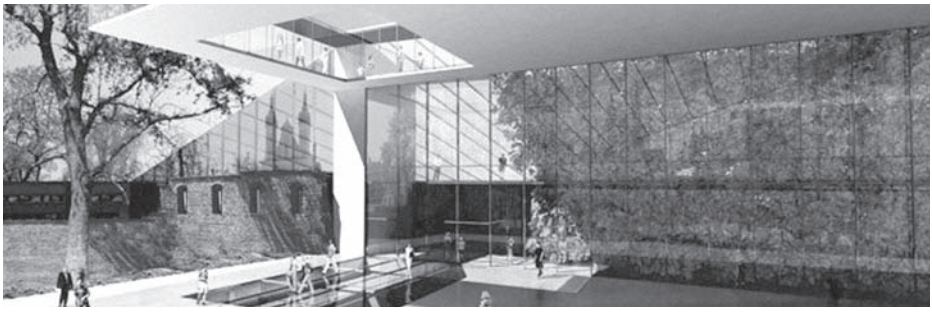
56. Por. przypis 7.

Il. 1. Poznań, plac Wolności po renowacji z 2005 r., stan obecny

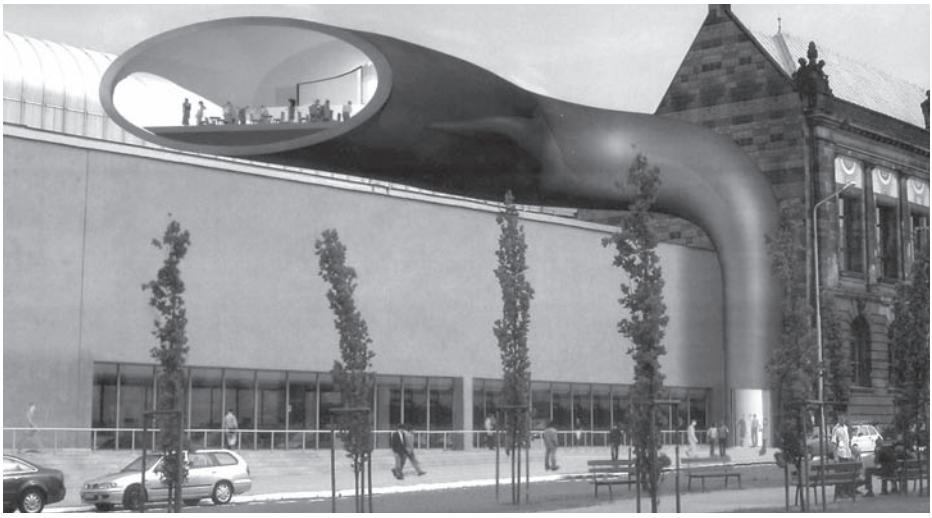


Il. 2. Poznań, Witold Milewski – projekt Zamku Przemysła, 2003 r.

Il. 3. Poznań, Stary Browar 2004-2007



Il. 4. Poznań, Jarosław Kozakiewicz – projekt zagospodarowania wzgórza Przemysła, 2007 r.



Il. 5. Poznań, Claudio Silvestrin, projekt kawiarni dla Muzeum Narodowego w Poznaniu, 2007 r.

Adam Nadolny

CHRISTOPHERA ALEXANDRA POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI MIEJSCA NA PRZYKŁADZIE POZNANIA, KRAKOWA I WARSZAWY W XIX I XX W.

Poszukiwanie tożsamości miejsca wiąże się niewątpliwie z przemierzaniem przestrzeni miasta. Kontemplowaniem ich, poszukiwaniem wrażeń, smaków i zapachów. Na drodze swoich wędrówek bardzo często spotykamy przestrzenie, które nas zapraszają, aby podążać za ich ruchem i kształtem, który tworzą w labiryncie miasta. Takim niewątpliwie elementem, który jednoczy, scala i kreuje ludzkie zachowania jest promenada. Christopher Alexander w następujący sposób scharakteryzował przestrzenie spotkań – promenadę: „Każda społeczność potrzebuje miejsc, w których toczy się publiczne życie. Miejsc, do których chodzi się oglądać i spotykać ludzi. Dobrze jest tam bywać, aby być widzianym"[1].

W niniejszym tekście chciałbym poruszyć kwestię poszukiwania tożsamości miejsca poprzez sposób kreowania przestrzeni spotkań. Prowadzone przeze mnie badania odniosłem do teorii głoszonych przez Ch. Alexandra w książce pt. *A Pattern Language*. Jako obiekt badań wybrałem Poznań, Kraków i Warszawę z uwagi na fakt, że są to miasta relatywnie duże jak na warunki polskie. Pełniły w różnych okresach historycznych funkcje miast stołecznych. Wykształciły w sobie struktury urbanistyczne, do których odwołuje się Ch. Alexander. Nigdy nie należały do miast o typowym charakterze miast przemysłowych. Ich rozwój zawsze był związany z charakterystycznym położeniem nad rzekami.

Ramy czasowe moich badań to wiek XIX i XX, z uwagi na fakt, iż wymienione miasta w tym właśnie okresie przechodziły największy w swoich dziejach czas przemian, zawirowań i w pewnym sensie poszukiwały swojego *genius loci*. Promenada jest tym miejscem, w którym spotykają się ludzie, jest to rodzaj miejskiego teatru, oglądasz, jesteś widziany, znaczy, że istniejesz. Dobra promenada według Ch. Alexandra to miejsce, do którego mieszkańcy mają bardzo dobry i łatwy dostęp. Jest to przestrzeń umieszczona blisko miejsca zamieszkania. Można po niej bezpiecznie spacerować tam i z powrotem. Miejsce takie oferuje przestrzenie, które przyciągają ludzi swoją innością, formą czy też bogatym programem życia miejskiego. Promenada to miejsce spotkań ludzi różnych kultur, wyznań oraz statutu społecznego. Reasumując, aby stworzyć dobrą promenadę w myśl idei Ch. Alexandra należy zapewnić każdej z lokalnych społeczności „własną promenadę" z pewnego rodzaju „ciekawym programem" umieszczonym na jej końcu i początku.

Miasto w swojej długoletniej historii zmienia się, dojrzewa, nabiera cech, do których odwołuje się Ch. Alexander. Obraz i charakter miejskiego życia każdego dnia ulegają przewartościowaniu. Poszukiwanie tożsamości miejsca w odniesieniu do teorii Ch. Alexandra to poszukiwanie pewnego wzoru. Wzór składa się z elementów, których dostarcza nam każde z miast na przestrzeni dwóch stuleci. W celu przedstawienia problemu w następnych częściach niniejszego tekstu zostaną scharakteryzowane wybrane miasta. Poszukiwanie tożsamości miejsca będzie się przejawiać w poszukiwaniu promenad – miejsc spotkań mieszkańców poszczególnych miast w XIX i XX w.

1. Cytat na podstawie Ch. Alexander, M. Silverstein, A. Angel, S. Ishikawa, *A Pattern Language*, Oxford University Press, New York 1977, tłum. A. N.

Na wstępie chciałbym zaznaczyć, że przyjęta przeze mnie metoda analizy i prezentacji materiału badawczego ma charakter autorski. Z dotychczasowych badań nad postulatami Ch. Alexandra w Polsce wyłania się obraz, w którym bardzo często dochodzi do powoływania się na jego poglądy czy też teorie. Z niewystarczającym jednak skutkiem podchodzi się do próby weryfikacji przyjętego paradygmatu w kontekście, np. rzeczywistości polskich miast.

Na podstawie wzoru Ch. Alexandra badanie cech przestrzeni spotkań obejmowało przede wszystkim następujące elementy składowe: rozmieszczenie na obszarze poszczególnych miast ważnych przestrzeni spotkań publicznych w ujęciu czasowym dwóch wieków XIX i XX oraz graficzne ujecie zagadnienia w odniesieniu do historycznych map z epoki. W niniejszych badaniach zaakcentowałem próbę określenia miejsc, wokół których powstają i ku którym zmierzają przestrzenie spotkań, będące pewnego rodzaju transformacją idei *genius loci*.

POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI MIEJSCA W ODNIESIENIU DO TEORII CH. ALEXANDRA NA PRZYKŁADZIE POZNANIA W XIX I XX W.

Na początku XIX w. w Poznaniu głównym miejscem spotkań mieszkańców był główny rynek (Rynek Starego Miasta). Z racji ukształtowania oraz na skutek uwarunkowań przestrzennych najważniejszą przestrzenią pełniącą rolę promenady była droga łącząca Stare Miasto z Ostrowem Tumskim. W odniesieniu do teorii Ch. Alexandra przestrzeń ta była skupiona w bliskim sąsiedztwie pozostałych dzielnic miasta. Była ona ogólnie dostępna i często używana. Z uwagi na fakt, iż na jej obydwu końcach zostały umiejscowione punkty ważne w przestrzeni miasta – Rynek Starego Miasta po jednej stronie, a po drugiej katedra, spełniała ona w podwójny sposób postulaty głoszone przez Christophera Alexandra.

Po kongresie wiedeńskim w 1815 r. Poznań został przyłączony do autonomicznej prowincji Wielkie Księstwo Poznańskie. Bliskie sąsiedztwo granicy rosyjskiej (60 km) spowodowało, że władze pruskie postanowiły przekształcić miasto w twierdzę. Pierwszy projekt został przedstawiony w 1817 r. Od 1828 r. trwały prace nad ufortyfikowaniem Poznania, definitywnie zakończone w 1864 r. Miasto zamknięte pierścieniem obwarowań na początku czerpało znaczne profity z istnienia twierdzy, z biegiem czasu jednak okazało się, że umocnienia bardzo ograniczają funkcjonowanie miasta, wpływając w sposób negatywny na warunki życia mieszkańców i degradując je jako miejsce zamieszkania.

Ukształtowanie miasta w okowach fortyfikacji przyczyniło się do powstania nowych przestrzeni publicznych. Rozwój miasta na przestrzeni XIX w. to uformowanie się „niemieckiej dzielnicy" projektu Davida Gilly'ego, w której skład weszły Aleje Wilhelmowskie (obecne Aleje Karola Marcinkowskiego), Wilhelm Platz (obecnie plac Wolności), Nowy Rynek (plac Królewski; obecnie plac Cyryla Ratajskiego). W ten sposób nastąpiła próba zdystansowania historycznych przestrzeni spotkań na rzecz nowego „niemieckiego miasta". Z drugiej jednak strony „historyczne" przestrzenie „polskiego miasta": Stary Rynek, plac Kolegiacki i Ostrów Tumski istniały nadal w świadomości mieszkańców. Pojawiły się także nowe przestrzenie spotkań, jak Rynek Bernardyński i plac Sapieżyński. Miasto forteczne zaanektowało jedną z najstarszych ulic Poznania na potrzeby promenady zamkniętej z jednej strony Bramą Berlińską – elementem fortyfikacji Poznania, a z drugiej natomiast kościołem Św. Marcina.

Odwołując się do postulatów Ch. Alexandra, należy stwierdzić, iż w omawianym okresie powstawały nowe przestrzenie spotkań. Co ciekawe, każda ze społeczności identyfikowała się z odmienną formą urbanistyczną w tkance miasta. Postępujący regres w stosunkach pomiędzy ludnością polską i niemiecką przyczynił się poniekąd do udowodnienia słuszności twierdzenia o tworzeniu w przestrzeni miasta promenad i miejsc spotkań o znaczeniu lokalnym, indywidualnych dla każdej z grup narodowościowych.

Exodus ludności niemieckiej z Poznania na przełomie XIX i XX w. spowodował, że władze miejskie wystąpiły do cesarza Wilhelma II z petycją mającą na celu zniesienie obwarowań twierdzy Poznań wraz z możliwością swobodnego rozwoju miasta. Na zgodę cesarza czekano

aż do 1902 r. Z chwilą zniesienia obwarowań do miasta przyłączono wsie, które znajdowały się na jego przedpolach: Jeżyce, Łazarz, Wilda, Sołacz i Winiary. Rozpoczęto na szeroką skalę akcje łączenia wsi z miastem oraz nadania tym układom wielkomiejskiego charakteru. Rozebranie fortyfikacji spowodowało, że miasto znacznie powiększyło swój obszar w stosunku do wielkości z końca XIX w. Na terenach Poznania w końcu XIX w. wszystkie wspomniane przestrzenie spotkań nie zatraciły zarówno swego znaczenia, jak i charakteru.

Każda nowa dzielnica wytworzyła własne lokalne promenady, które łączyły ją z układem przestrzennym istniejącego miasta w granicach byłych umocnień fortyfikacyjnych. Do takich należały ulice: Głogowska, Dąbrowskiego i Górna Wilda. Powstały w ten sposób schemat opierał się na założeniu, że na końcu promenady jako element przyciągający uwagę znajdował się rynek nowej dzielnicy, a na drugim biegunie przyciągania lokowano centrum miasta. Wcześniej omawiane założenia ulicy Św. Marcin i Al. Wilhelmowskich (obecnie Al. Karola Marcinkowskiego) pozostały nadal promenadami w mieście.

Z chwilą odzyskania niepodległości w 1918 r. Poznań wszedł w nowy etap rozwoju przestrzennego. Podjęto działania mające na celu dalsze scalanie miasta. Uzupełniano zabudową powstałe na początku XX w. nowe dzielnice oraz planowano bardziej równomierny rozwój miasta. Po czasach okupacji pruskiej układ przestrzenny miasta dążył w kierunku zachodnim, gdy natomiast tereny wschodnie po drugiej stronie rzeki Warty posiadały nadal charakter wiejski. W 1925 r. dokonano przyłączenia po wschodniej stronie miasta nowych jednostek osadniczych: wsi Rataje, Starołęki Małej i Komandorii, północnej – Winiar i Naramowic, a także południowej – Dębca.

Rozwój miasta prowadzony dwuetapowo na początku XX w. oraz w latach 20. i 30. XX w. spowodował przekształcenia w strukturze przestrzennej. Jednak, odwołując się do idei Ch. Aleksandra, nasuwa się wniosek, że w wyniku tego procesu ponownie odwołano się do poszukiwania *genius loci* miejsca poprzez transponowanie przestrzeni miasta przy tworzeniu przestrzeni spotkań.

Mimo przekształceń przestrzeni miejskiej Poznania, które miały miejsce w okresie całego XX w. układ promenad i ciągów pieszych, który powstał na przestrzeni XIX i początku XX w., nadal funkcjonuje w tkance miasta. Jest on bardzo dobrze identyfikowalny przez mieszkańców pochodzących zarówno z centrum, jak i z peryferii miasta. Można powiedzieć, iż poszukiwanie *genius loci* w wypadku Poznania stało się poszukiwaniem pewnych wartości przestrzennych.

Kreowanie przestrzeni będących odzwierciedleniem *genius loci* w mieście wielkości Poznania nie jest zadaniem łatwym. Struktura przestrzenna miasta, która ukształtowała się na przestrzeni ostatnich 200 lat jest nadal jej silnym wyznacznikiem. Mieszkańcy miast są przyzwyczajeni do tego, że wszystko, co ich otacza jest umiejscowione w pewnym wymiarze, kontekście. Stanowi o ich indywidualnym odbiorze przestrzeni, w której żyją. Często nie zdajemy sobie sprawy z tego jak mocno te elementy oddziałują na nasze życie codzienne, wpływają na stany psychiczne, emocjonalne oraz decydują o charakterze relacji międzyludzkich.

POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI MIEJSCA W ODNIESIENIU DO TEORII CH. ALEXANDRA NA PRZYKŁADZIE KRAKOWA W XIX I XX W.

Na przełomie XVIII i XIX w. Kraków znajdował się w trudnej sytuacji przestrzennej. Zabudowa miasta była podobna do średniowiecznego układu urbanistycznego. Trzeci rozbiór Polski stał się wstępem do utraty cech wielkomiejskich Krakowa. Pierwsza okupacja miasta przez Austrię w latach 1795-1809 przyczyniła się do znacznych zmian w układzie przestrzennym. Na podstawie dekretu cesarskiego z 1804 r. miasto za otwarte. Pozwoliło to na rozpoczęcie w 1807 r. rozbiórki średniowiecznych fortyfikacji. Decyzja ta miała na celu połączenie śródmieścia z otaczającymi go dzielnicami. W okresie Rzeczypospolitej Krakowskiej (1815-1846) nastąpiły kolejne działania w kierunku uporządkowania miasta.

Miejscem spotkań i salonem miasta był Rynek Główny. Najważniejszymi traktami pieszymi stały się m.in. ulica Grodzka łącząca Rynek Główny ze Wzgórzem Wawelskim oraz ulica Floriańska

łącząca Rynek Główny z kościołem Św. Floriana. Kolejnym ważnym połączeniem w tkance miasta spełniającym wymagania stawiane przez Ch. Alexandra były ulice Stradomska i Krakowska, łączące Wzgórze Wawelskie z Kazimierzem. Należy również wspomnieć wagę przestrzeni spotkań w postaci Rynku na Kazimierzu.

W 1846 r. Kraków przestał być wolnym miastem, został włączony do monarchii habsburskiej. Spowodowało to załamanie koniunktury gospodarczej oraz spadek rozwoju miasta. Kraków przeznaczono na twierdzę, w latach 1850-1855 miasto obwarowano systemem wielobocznych szańców, a Wawel przekształcono na cytadelę. Na przestrzeni lat 1863-1914 miasto zostało otoczone trzema pasami umocnień uzupełnionych przez siatkę fortów – działanie takie skutecznie uniemożliwiało swobodny rozwój miasta.

W okresie autonomii galicyjskiej Kraków ulegał kolejnym przeobrażeniom, uporządkowano Planty i Rynek Główny. W 1887 r. rozpoczęto urządzanie Plant Dietlowskich – reprezentacyjnego bulwaru po południowej stronie miasta, wysadzanego drzewami i otoczonego elegancką zabudową mieszkaniową. Przekształcenie tkanki miejskiej pod wpływem rozwoju miasta zaowocowało powstaniem nowych założeń przestrzennych, które uzupełniły istniejącą strukturę dotychczasowych promenad i placów. Swoją funkcję zachowała Droga Królewska (Kleparz, ul. Floriańska, Rynek Główny, ul. Grodzka, Wawel). Nowego znaczenia nabrały Planty i Planty Dietlowskie. Kolejnym elementem nowej przestrzeni spotkań stały się ul. Stradomska i Krakowska łączące Rynek Główny z Kazimierzem. Oprócz Rynków Głównego i Małego większego znaczenia nabrały Rynek Kazimierski i plac Szczepański, plac Św. Marii Magdaleny oraz plac Matejki.

Z uwagi na fakt przekształceń struktur miejskich Krakowa, które miały miejsce w okresie całego XIX w. układ promenad i ciągów pieszych niewątpliwie odwoływał się nadal do idei Ch. Alexandra z silnym ukierunkowaniem w stronę centrum miasta. Można powiedzieć, iż poszukiwanie *genius loci* w wypadku Krakowa stało się poszukiwaniem pewnych wartości przestrzennych w korelacji z historyczną tkanką urbanistyczną.

Z chwilą odzyskania niepodległości w 1918 r. zniesiono ograniczenia wynikające z istnienia Twierdzy Kraków, pozwoliło to na swobodny rozwój miasta. Główne działania były skierowane na scalenie poszczególnych części. Starano się także przekształcić ul. Obwodową wokół Plant w reprezentacyjną aleję. W tym okresie w pełni rozwinęła się koncepcja Alei Trzech Wieszczów, które miały się stać wizytówką Krakowa zarówno pod względem rozwiązań urbanistycznych, jak i architektonicznych.

Układ ważniejszych ciągów pieszych pozostał taki sam jak pod koniec XIX w. – ul. Floriańska, ul. Grodzka, Planty, Planty Dietlowskie, ul. Krakowska. Al. Trzech Wieszczów mimo swojej reprezentacyjności nie stały się kolejnym miejscem spacerów mieszkańców miasta oraz przestrzenią poszukiwań *genius loci*. Główne przestrzenie spotkań, w których można było poszukiwać klimatu miejsca, stanowiły Rynki: Główny, Mały, Kleparski, Kazimierski, Dębnicki, Podgórski oraz przebudowany plac Szczepański z Teatrem Starym oraz plac św. Ducha z Teatrem Miejskim.

Po II wojnie światowej rozwój Krakowa był związany bardziej z działaniami politycznymi niż planistycznymi. Miastu udało się bez większych zniszczeń przetrwać działania wojenne. Powstanie w 1949 r. dzielnicy Nowa Huta wraz z towarzyszącym jej kombinatem metalurgicznym po wschodniej stronie Starego Miasta spowodowało, że cały ciężar rozwoju krakowskiego obszaru miejskiego skierowano na te tereny. To posunięcie zaowocowało tym, że miasto zaczęło rozwijać się na linii wschód-zachód. Okres ten charakteryzował się przede wszystkim powstawaniem nowych osiedli mieszkaniowych lokowanych w bezpośrednim sąsiedztwie kombinatu. Takie działanie powodowało, że pozostałe dzielnice zostały niedoinwestowane i trwały w stanie niezmienionym od czasów przedwojennych.

W Krakowie historycznie ukształtowane promenadowe trasy piesze nie uległy większym zmianom. Wpisały się one w charakterystyczną przestrzeń miasta, stając się tym samym odzwierciedleniem idei *genius loci*. Swoich funkcji przestrzeni spotkań nie przestały pełnić: Rynek Główny, Rynek Kleparski, plac Wolnica (dawniej Rynek Kazimierski), Rynek Dębnicki, Rynek Podgórski, Rynek Fałęcki oraz place Starego Miasta: Szczepański i Św. Ducha, Mały

Rynek, plac Św. Marii Magdaleny, plac Mariacki, plac Wszystkich Świętych.

Próby stworzenia nowych układów o podobnym charakterze na terenie nowych osiedli mieszkaniowych – np. Nowa Huta (plac Centralny) nie powiodły się. Historyczne ciągi stały się znaczącym znakiem historii miasta i jego łącznikiem z przeszłością. Po zmianach ustrojowych 1989 r. rozwój przestrzenny miasta został skierowany na drogę powrotu do funkcji metropolitalnej. Nie udało się uniknąć błędów w związku z lokalizacją chybionych inwestycji w pobliżu historycznego centrum. Zabudowa cennych terenów bez kontekstu miejsca oraz unifikacja przestrzeni, kreowana przez inwestorów z zewnątrz w postaci ujednoliconej formuły centrów handlowych, stacji benzynowych itp.

Ukazane przestrzenie placów i ciągów urbanistycznych w strukturze miasta Krakowa potwierdzają tezę Ch. Alexandra o ich wpływie na odbiór miasta. Nawarstwianie się struktur urbanistycznych to nieodłączny element procesu kreowania miasta. Formowanie idei klimatu miejsc jest w tym wypadku wyznacznikiem poszukiwań pewnego wzoru, kodu przestrzeni minionych w strukturze miasta. Oddziałują one swoja formą, kształtem i klimatem na pojmowanie ich znaczenia w strukturze przestrzennej miasta. Wartościowanie ich znaczenia jest jedynie szukaniem formy, dzięki której jest tworzony powtarzalny wzór przestrzenno-behawioralny. W myśl teorii poznania, głoszonej przez Ch. Alexandra, poszukiwanie *genius loci* miejsca staje się w pewnym sensie poszukiwaniem źródeł przestrzennej fizjonomii miasta w kontekście historii, która je stworzyła.

POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI MIEJSCA W ODNIESIENIU DO TEORII CH. ALEXANDRA NA PRZYKŁADZIE WARSZAWY W XIX I XX W.

W okresie rozbiorów i wojen napoleońskich kształt miasta nie uległ znacznym przemianom. Powstanie Królestwa Polskiego w 1815 r. przyczyniło się do zmian przestrzennych w tkance miasta. Rozpoczęto akcję przebudowy Warszawy, aby upodobnić ją do innych miast europejskich. Do najważniejszych działań tego okresu należały: przebudowa ul. Nowy Świat, która otrzymała zwartą zabudowę w stylu klasycystycznym, uregulowano tereny pl. Bankowego według projektu Corazziego. W 1820 r. wytyczono Aleje Jerozolimskie (szerokość 40 m w liniach rozgraniczających, wysadzana 6 rzędami topoli). Miasto powiększyło swój obszar do granic wyznaczonych przez fortyfikacje z końca XVIII w.

Po upadku powstania listopadowego władze rosyjskie w 1832 r. postanowiły wznieść po północnej stronie miasta obiekty cytadeli. Dla potrzeb tej inwestycji wyburzono całą dzielnicę Fawory. Cytadela nie miała bronić miasta, jej zadaniem było raczej jego zastraszenie i utrzymanie porządku. Naturalna tendencja do rozbudowy Warszawy wzdłuż Wisły została brutalnie zahamowana.

W Warszawie początku XIX w. można wyróżnić dwa trakty, które pełniły funkcje promenad miejskich i w odniesieniu do których możemy mówić, iż były przestrzeniami pretendującymi do miana miejsc *genius loci*. Pierwszą z nich stanowiły Krakowskie Przedmieście i Nowy Świat. Każde z tych założeń przestrzennych posiadało na swoim końcu i początku ciekawe miejsce – godne, aby podążać ich szlakiem. Na jednym końcu znajdował się Zamek Królewski, na drugim – Al. Jerozolimskie. Swoje funkcje handlowe i miejsca spotkań publicznych pełniły Rynek Starego Miasta i Rynek Nowego Miasta. W latach 1865-1914 w znacznym stopniu wzrosło kształtowanie się zabudowy mieszkaniowej w centrum miasta. Warszawę na przestrzeni lat 1878-1890 opasano od strony zachodniej i południowej siatką fortów. Posunięcie takie uniemożliwiało budowę w pasie fortecznym obiektów murowanych, jedynie drewniane – za zgodą wojska, również sadzenie drzew wymagało zezwolenia. W 1911 r. przystąpiono do rozbiórki większości fortyfikacji ze względów na ich małą przydatność obronną. W latach 70. i 80. XIX w. nastąpił wzrost inwestycji budowlanych w Warszawie. Bardzo szybko zaczęły podlegać zabudowie tereny położone na południe od Alei Jerozolimskich, zwarta zabudowa dotarła także do ul. Bagatela i ul. Polnej. Umieszczenie na Pradze dwóch dworców kolejowych przyspieszyło urbanizację tych terenów, przyczyniła się do tego także budowa mostu Kierbedzia.

Wzrost tkanki miejskiej przyczynił się do zmiany hierarchii ważności niektórych układów przestrzennych, zwłaszcza placów. Na waż-

ności straciła Oś Saska, która została wchłonięta w regularną tkankę miejską. Funkcję miejsca spotkań przejął Ogród Saski. Swoją pozycję umocniła przestrzeń Krakowskiego Przedmieścia oraz Nowego Światu.

Rozwinęły się powstałe w czasach Królestwa Polskiego nowe ciągi, które mogły już aspirować do miana promenad miasta. Były to: Al. Jerozolimskie, ul. Marszałkowska, Al. Ujazdowskie. W omawianym okresie jako miejsca spotkań funkcjonowały place: Krasińskich, Zamkowy, Bankowy, Teatralny, Żelaznej Bramy, Mirowski, Muranowski, Korcellego, Saski, Rynek Starego Miasta, Rynek Nowego Miasta.

Po odzyskaniu niepodległości Warszawa jako stolica zaczęła odgrywać znaczącą rolę w tworzącym się państwie polskim. Do najbardziej znaczących działań urbanistycznych w XX-leciu międzywojennym należy zaliczyć plan warszawskiego zespołu miejskiego, opracowany przez Jana Chmielewskiego i Szymona Syrkusa, pt. „Warszawa Funkcjonalna", z lat 1930-1931. Praca ta zaproponowała odejście od monocentrycznego układu Warszawy w kierunku miasta skoncentrowanego wzdłuż Wisły. Wprowadzono, oprócz głównego centrum, także mniejsze centra lokalne, wokół których miała krystalizować się siatka przestrzenna miasta. Miasto poprzez swoją egzystencję powinno wypełniać przestrzenie nakreślone w planie. Tereny „niepracujące" miały zostać przekształcone w systemy zieleni, służące lokalnym społecznościom.

Rozbudowa miasta na przełomie wieków nie przyczyniła się do zmiany hierarchii ważności dotychczasowych układów przestrzennych z końca XIX w. Jednak w wyniku przemiany oblicza Warszawy w XX-leciu międzywojennym pojawiły się nowe place, które miały być uzupełnieniem istniejącej struktury przestrzennej: Inwalidów, Wilsona, Grunwaldzki, Narutowicza, Zbawiciela, Unii Lubelskiej, Weteranów na Pradze. Wszystkie te przestrzenie miały wspólny cel: wytworzenie dodatkowych lokalnych miejsc kontaktu mieszkańców miasta w sensie idei Ch. Alexandra.

Rolę głównych miejsc spotkań publicznych odgrywały ciągi piesze związane z tymi samymi ulicami, jak miało to miejsce w końcu XIX w., tj. Krakowskie Przedmieście, Nowy Świat, Al. Ujazdowskie, ul. Marszałkowska. W dalszym ciągu swoja rolę miejsc spotkań publicznych spełniały place: Teatralny, Zamkowy, Napoleona (dawniej Warecki), Małachowskiego (dawniej Ewangelicki) i Trzech Krzyży. Wzrosła rola Al. Jerozolimskich po wybudowaniu mostu Poniatowskiego. Przestrzenią spotkań publicznych była przede wszystkim ich zabudowana strona południowa.

W wyniku II wojny światowej i powstania warszawskiego ogromne połacie miasta legły w gruzach. Mimo tych zniszczeń układ przestrzenny Warszawy pozostał prawie nietknięty. Nowa rzeczywistość polityczna, połączona z socjalistycznym systemem planowania i myślenia, diametralnie zmieniła oblicze miasta W 1945 r. skomunalizowano wszystkie grunty na terenie miasta. Decyzja ta miała przyspieszyć jego odbudowę, a przyczyniła się do zniszczenia wielu układów przestrzennych w mieście. Wznoszenie nowej Warszawy w wielu rejonach zostało oparte na zaprzeczeniu dawnym układom przestrzennym i braku nawiązania do tradycji.

Aż do połowy lat 80. w Warszawie duży nacisk kładziono przede wszystkim na realizację osiedli mieszkaniowych na przedmieściach miasta.

Dzisiaj Warszawa to miasto pełne kontrastów. Zostało jeszcze wiele do zrobienia, aby poprawić wizerunek stolicy. Do najważniejszych zadań należy przede wszystkim rewitalizacja Śródmieścia, któremu trzeba przywrócić dawną świetność. Ciągnące się w nieskończoność konkursy na zagospodarowanie placu przed Pałacem Kultury i Nauki świadczą o braku wizji na przyszłość. Znamienne jest w tym wszystkim to, że to miasto żyje życiem bardzo podziurawionej metropolii.

Wojenne zniszczenia spowodowały całkowitą degradację historycznych placów i ciągów miejskich. Powojenna odbudowa nie wszystkim z nich przywróciła zdolność do spełniania funkcji, które realizowały w przedwojennej Warszawie.

Swojego znaczenia nie straciły: Krakowskie Przedmieście, Nowy Świat, Al. Ujazdowskie, Al. Jerozolimskie. Nadal pełnią reprezentacyjne i funkcjonalne role wyjątkowych miejsc spotkań publicznych. W świadomości miesz-

kańców ciągle odgrywają funkcje rozpoznawalnych znaków przestrzeni miasta. W miejscu zniszczonej części Śródmieścia, przed Pałacem Kultury i Nauki (1952-1955) powstał plac Defilad oraz plac Konstytucji rozciągający się wzdłuż ul. Marszałkowskiej (MDM). Swoje zadanie spełniają place: Bankowy, Krasińskich, Małachowskiego, Piłsudskiego, Teatralny, Trzech Krzyży, Zamkowy, a także Rynek Nowego Miasta i Rynek Starego Miasta.

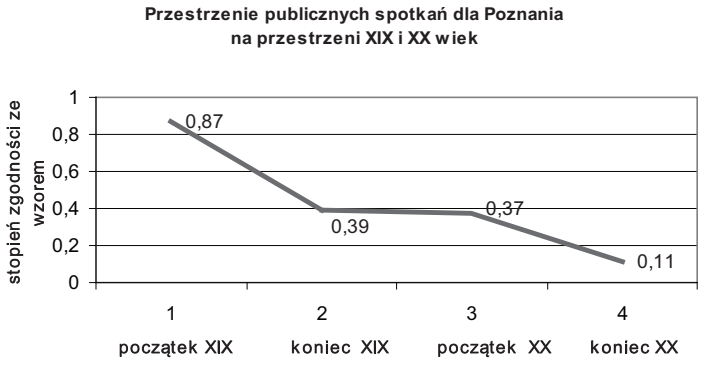
PREZENTACJA BADAŃ NAD POSZUKIWANIEM TOŻSAMOŚCI MIEJSCA NA PRZYKŁADZIE POZNANIA W XIX I XX W.

Dla celów analizy szczegółowej w pierwszej części niniejszego tekstu zebrałem informacje o przestrzeniach spotkań publicznych w wybranych miastach. W tabelach od 1 do 3 zestawiłem dane liczbowe o placach i ulicach, które spełniają funkcje miejsc publicznych spotkań (promenad), zgodnie ze wzorem Ch. Alexandra. Zawarłem w nich również informacje o liczbie mieszkańców na przestrzeni dwóch wieków. Dokonałem obliczeń porównawczych, co do liczby rozważanych promenad przypadających na 100 tys. mieszkańców każdego z badanych miast. Wyniki tych obliczeń pozwalają na sformułowanie wspólnej miary porównawczej dla analizowanego wzoru w odniesieniu do różnych cezur czasowych w ciągu dwóch wieków dla konkretnych miast. W tablicach zamieściłem wyniki obliczeń wspólnej miary zgodności danych z badanym wzorem, w postaci unormowanego wskaźnika podobieństwa wzoru. Ustalenie konkretnych wartości tego wskaźnika było możliwe po wyrażeniu wyników szczegółowych obliczeń, odnoszących się do badanych miast i okresów, w postaci odpowiadających im wartościom unormowanym w przedziale zmienności od 0 do 1,0. Za pełną zgodność ze wzorem przyjąłem największą liczbę przypadających obiektów (promenad) na 100 tys. mieszkańców, spośród otrzymanych wyników.

Analizując szczegółowe dane dla miasta Poznania, można zauważyć, że z uwagi na zmia-

Okres	POZNAŃ			
	Place i ulice	Ludność (100 tys.)	Liczba obiektów na 100 tys. mieszkańców	Unormowany wskaźnik podobieństwa
początek XIX w.	2	0,15	13,33	0,87
koniec XIX w.	8	1,17	5,98	0,39
początek XX w.	13	1,56	5,76	0,37
koniec XX w.	14	5,81	1,72	0,11

Tabela 1. Dane statystyczne prezentujące zjawisko przestrzeni publicznych spotkań – Poznań (oprac. Adam Nadolny)



Wykres 1. Kształtowanie się zjawiska przestrzeni publicznych spotkań w wypadku Poznania na przestrzeni XIX i XX w. (oprac. Adam Nadolny)

ny liczby mieszkańców wskaźnik dostępności do miejskich przestrzeni spotkań maleje wraz ze zbliżaniem się do czasów współczesnych. Z danych tych wynika, iż również z punktu widzenia przestrzeni publicznych rozwój miasta miał miejsce na przełomie XIX i XX w. Na rezultacie ocenianej sytuacji na początku XIX w. w odniesieniu do Poznania zaciążył skutek gwałtownego zahamowania rozwoju, spowodowany wielkim pożarem w 1803 r. Ten żywioł o katastrofalnym zasięgu pozbawił dachu nad głową około 1/3 mieszkańców i opóźnił tempo rozwoju. Koniec XIX w. to powstanie nowej niemieckiej części miasta. To w tym czasie reprezentacyjnego charakteru nabrała Aleja Wilhelmowska, wzorowana na sławnej berlińskiej Unter den Linden. Koniec XIX i początek XX w. to nie tylko powstanie zasadniczej ulicy Nowej łączącej starą polską część Poznania z pruską, ale i modernizacja na wielka skalę ulic i placów (wodociągi, kanalizacja). To w tym okresie zastąpiono bruki z kamieni polnych nową kostką granitową sprowadzaną ze Szwecji. Wyłonienie się nowej ulicy stworzyło szlak promenadowy łączący Stary Rynek z placem Wilhelmowskim.

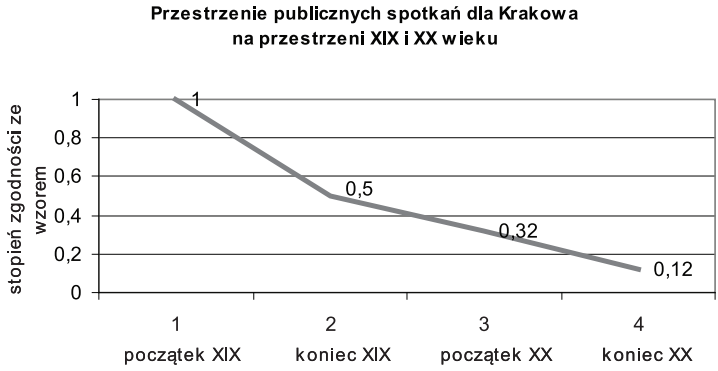
Początek XX w. to powstanie za dawną Bramą Berlińską zespołu reprezentacyjnych gmachów wokół rozległego skweru, takich jak Akademia Królewska w stylu holendersko-gdańskiego renesansu (obecnie Uniwersytet Adama Mickiewicza), Teatr Miejski (obecnie Teatr Wielki) w stylu klasycystycznym oraz kilka okazałych gmachów administracji państwowej. To wszystko doprowadziło do przedłużenia wspomnianej promenady miejskiej rozpoczynającej się na Starym Rynku. Przełom XX w. to wzrost promenadowego znaczenia ciągu ulicy Półwiejskiej po rewitalizacji istniejącego browaru i nadaniu mu charakteru handlowo-kulturalnego.

PREZENTACJA BADAŃ NAD POSZUKIWANIEM TOŻSAMOŚCI MIEJSCA NA PRZYKŁADZIE KRAKOWA W XIX I XX W.

Na podstawie zestawionych danych ilościowych przytoczonych w tabeli 2 daje się za-

Okres	KRAKÓW			
	Place i ulice	Ludność (100 tys.)	Liczba obiektów na 100 tys. mieszkańców	Unormowany wskaźnik podobieństwa
początek XIX w.	4	0,26	15,38	1,00
koniec XIX w.	16	1,03	7,77	0,50
początek XX w.	17	1,83	4,92	0,32
koniec XX w.	19	7,58	1,85	0,12

Tabela 2. Dane statystyczne prezentujące zjawisko przestrzeni publicznych spotkań – Kraków (oprac. Adam Nadolny)



Wykres 2. Kształtowanie się zjawiska przestrzeni publicznych spotkań w wypadku Krakowa na przestrzeni XIX i XX w. (oprac. Adam Nadolny)

uważyć wyraźna tendencja do bezwzględnego wzrostu liczby miejsc spotkań publicznych w Krakowie na przestrzeni analizowanych wieków. Jednak te dane odniesione do wzrastającej liczby mieszkańców powodują, że tendencja do dostępności przeciętnego mieszkańca do miejsc o charakterze promenadowym ma charakter malejący. Bliższa analiza faktów historycznych związanych z Krakowem w konkretnych cezurach czasowych pozwala na wyjaśnienie przyczyn tych zmian. Na przełomie XVIII i XIX w. sytuacja miasta nie była ustabilizowana. Przechodziło ono po insurekcji kościuszkowskiej kolejno okupacje: pruską, austriacką i rosyjską, by w 1815 r. stać się stolicą Rzeczypospolitej Krakowskiej. Z punku widzenia urbanistycznego ważną datą dla miasta był rok 1802, kiedy to ostatecznie wcielono Kazimierz do Krakowa. Stąd obok takich ulic jak Floriańska i Grodzka funkcję promenadową zaczęły pełnić ulica Stradomska z Krakowską, gdyż łączyły Rynek Starego Miasta z Rynkiem Kazimierskim. Realizowana też była na przestrzeni wieku idea budowy pasa zieleni (o charakterze promenadowym) na splantowanych terenach po okalających Stary Kraków fortyfikacjach miejskich. Pod koniec XIX w., w otoczonym nowymi fortyfikacjami austriackimi Krakowie liczba mieszkańców sięgnęła 100 tys. Po zasypaniu Starej Wisły powstało następnie założenie promenadowe – Planty Dietlowskie.

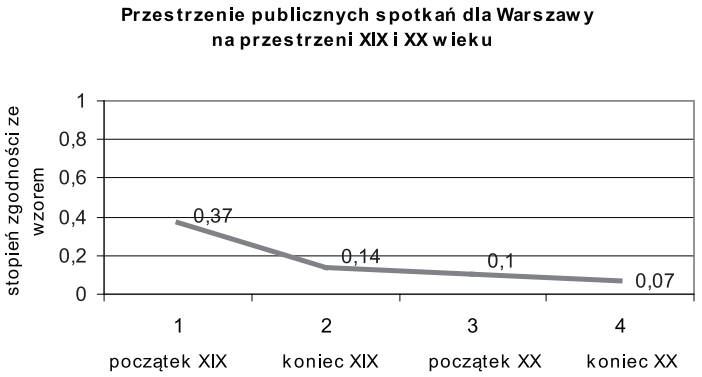
Tym sposobem w porównaniu do początków XIX w. wzrosła znacznie liczba miejsc pełniących rolę przestrzeni spotkań publicznych. W II poł. XX w. powstała socrealistyczna Nowa Huta, w której z założenia swoistym miejscem spotkań publicznych miał być plac Centralny, dla którego przewidziano pełnienie roli reprezentacyjno-handlowej.

PREZENTACJA BADAŃ NAD POSZUKIWANIEM TOŻSAMOŚCI MIEJSCA NA PRZYKŁADZIE WARSZAWY W XIX I XX W.

Analizując dane przytoczone w tabeli 3 oraz obraz graficzny zmian zgodności badanego wzoru Ch. Alexandra przedstawiony na

Okres	WARSZAWA			
	Place i ulice	Ludność (100 tys.)	Liczba obiektów na 100 tys. mieszkańców	Unormowany wskaźnik podobieństwa
początek XIX w.	12	0,70	5,71	0,37
koniec XIX w.	16	6,38	2,19	0,14
początek XX w.	25	8,84	1,58	0,10
koniec XX w.	50	16,81	1,07	0,07

Tabela 3. Dane statystyczne prezentujące zjawisko przestrzeni publicznych spotkań – Warszawa (oprac. Adam Nadolny)



Wykres 3. Kształtowanie się zjawiska przestrzeni publicznych spotkań w wypadku Warszawy na przestrzeni XIX i XX w. (oprac. Adam Nadolny)

wykresie 3 dochodzi się do spostrzeżenia, iż w porównaniu z poprzednio analizowanymi miastami wszystkie dane liczbowe, co do bezwzględnych wartości w wypadku Warszawy, są wyższe. To jednak efekty końcowych obliczeń, w wyniku ich odniesienia do bardzo szybko wzrastającej liczby ludności, wykazują tendencję malejącą. Źródłem tych wszystkich spostrzeżeń są zjawiska i procesy historyczne, które towarzyszyły rozwojowi tego miasta.

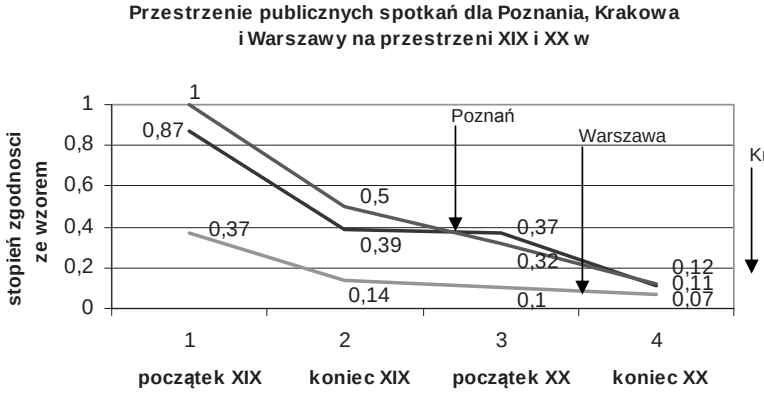
Koniec XVIII i początek XIX w. to dla Warszawy okres braku stabilizacji dla miasta i jego mieszkańców. Po III rozbiorze Polski w 1795 r. aż do 1806 r. to czas okupacji pruskiej. Następne lata to okres wojen napoleońskich (w międzyczasie okupacja austriacka, a od 1813 r. – rosyjska). To nie przypadek, że rolę miejsc spotkań publicznych pełnią w ograniczonym zakresie Rynek Starego Miasta, Nowy Rynek oraz ulice Krakowskie Przedmieście i Nowy Świat. Dopiero po kongresie wiedeńskim lata Królestwa Polskiego (1815-1830) są czasem znaczącym, decydującym o konsekwencjach dalszego rozwoju urbanistycznego Warszawy w całym stuleciu.

Został zrealizowany plan przebicia ze wschodu (od Wisły) na zachód (do wałów obronnych) Al. Jerozolimskich. W duchu neoklasycznym zaczęły powstawać place z monumentalnymi gmachami: plac Teatralny i plac Bankowy (projekty – Antoni Corazzi), plac Zamkowy (projekt – Jakub Kubicki) oraz plac Ewangelicki, plac Dzieciątka Jezus, plac Trzech Krzyży.

Na przełomie wieków rozwinęły się powstałe w czasach Królestwa Polskiego nowe ciągi, które mogły już aspirować do miana promenad miasta. Są to: Al. Jerozolimskie, ul. Marszałkowska, Al. Ujazdowskie. Szczególnie wzrosła rola Al. Jerozolimskich po wybudowaniu mostu Poniatowskiego w 1913 r. Przestrzenią spotkań publicznych była przede wszystkim ich zabudowana strona południowa. W XX-leciu międzywojennym pojawiły się nowe place, które były uzupełnieniem istniejącej struktury przestrzennej. Po II wojnie światowej w zniszczonej części Śródmieścia, przed Pałacem Kultury i Nauki (1952-1955) powstał plac Defilad oraz rozciągający się wzdłuż ul. Marszałkowskiej – w Marszałkowskiej Dzielnicy Mieszkaniowej – plac Konstytucji.

PREZENTACJA BADAŃ NAD POSZUKIWANIEM TOŻSAMOŚCI MIEJSCA NA PRZYKŁADZIE POZNANIA, KRAKOWA I WARSZAWY W XIX I XX W.

W niniejszym referacie poruszyłem kwestię poszukiwania tożsamości miejsca poprzez sposoby kreowania przestrzeni spotkań w odniesieniu do teorii Christophera Alexandra, na przykładzie Poznania, Krakowa i Warszawy. Każde z badanych miast na przestrzeni dwóch stuleci w inny sposób tworzyło warstwy przestrzenne, do których odwoływałem się w swoich badaniach. Należy zwrócić



Wykres 4. Kształtowanie się zjawiska przestrzeni publicznych spotkań w wypadku Poznania, Krakowa i Warszawy na przestrzeni XIX i XX w. (oprac. Adam Nadolny)

uwagę na fakt, iż wybrane miasta zachowały na swoim terenie historyczne struktury przestrzenne, o których możemy mówić, iż stały się pewnego rodzaju przekaźnikami idei *genius loci*. Oczywiście przestrzenie te wraz z rozwojem miast ulegały licznym transformacjom. Z jednej strony dochodziło do uwypuklenia ich cech lokalnych, z drugiej jednak działały destrukcyjnie, niszcząc w pewnym sensie korzenie przeszłości.

Poruszając tematykę miasta współczesnego, musimy mieć świadomość, jak silnie jest ono związane z przeszłością. Idea Christophera Alexandra, propagująca w pewnym sensie lokalność, jest silnym wyznacznikiem tego trendu. Odbieranie miasta takim, jakim ono jest, przepełnionego bagażem doświadczeń wieków minionych to naturalny, w moim przekonaniu, proces uczenia się go i pojmowania złożoności zarówno strukturalnej, jak i behawioralnej. Tożsamość miejsca staje się w tym wypadku odzwierciedleniem poszukiwania pewnego znaku, symbolu. Tytułowa promenada jest pewnego rodzaju metaforą czasów współczesnych. Umiejscawia w naszej świadomości przeszłość i teraźniejszość, bez tych dwóch ważnych elementów nie jesteśmy w stanie w pełni odbierać przestrzeni miast, w których żyjemy. Pewnego rodzaju sekwencyjność zachowań i odbioru bodźców zewnętrznych przestrzeni miasta daj nam możliwość czerpania z doświadczeń wieków minionych. Tak modne w przestrzeni współczesnych miast centra handlowe nie zastąpią historycznych układów przestrzennych o wielowiekowej tradycji. Ich ulotność, brak umocowania w strukturze miasta nie gwarantuje im długiego życia. Są rodzajem kosztownej zabawki, która prędzej czy później nam się znudzi.

Tożsamość miejsca współczesnych miast jest w moim przekonaniu silnie związana z przeszłością. Nie jest to twierdzenie odkrywcze, jednak dające przyczynek do dyskusji o rolę historycznej tkanki przestrzennej w świadomości architektów i urbanistów, którzy starają się nadal rozwijać polskie miasta do zewnątrz, a nie do wewnątrz. Brak kontaktu z historycznym rdzeniem miasta jest pewnego rodzaju ułomnością wielu polskich miast. Z prowadzonych badań wyłania się obraz polskich metropolii: Poznania, Krakowa i Warszawy, jako miast, które starają się w mniejszy czy większy sposób powrócić do historycznej tożsamości miejsca. W wyścigu tym pierwsze miejsc bez wątpienia zajmuje Kraków, następnie Poznań, na samym końcu Warszawa.

LITERATURA

1. Alexander Ch., Silverstein M., Angel A., Ishikawa S., *A Pattern Language*, Oxford University Press, New York 1977.
2. Bieniarzówna J., *Dzieje Krakowa 1796–1918*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.
3. Czarnecki W., *Rozwój urbanistyczny Poznania na przełomie XVIII i XIX wieku*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 1968.
4. Dąbrowski J., *Studia nad rozwojem Krakowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957.
5. *Encyklopedia Krakowa*, red. A. H. Stachowski, PWN, Kraków-Warszawa 2000.
6. Fabiański M., Purchla J., *Historia architektury Krakowa w zarysie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
7. Grzeszczuk-Brendzel H., *Projekty urbanistyczne Heinircha Grüdera z lat 1890-1900*, *Kronika Miasta Poznania, Raptularz Poznański 2003*, Wydawnictwo Miejskie, Poznań 2003.
8. Jałowiecki B., Szczepański M., *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.
9. Kalinowski W., *Zabytki Urbanistyki i Architektury w Polsce*, Arkady, Warszawa 1986.
10. Kieniewicz S., *Warszawa w latach 1795-1914*, PWN, Warszawa 1976.
11. Lenartowicz K., *Christopher Alexander i jego język projektowania*, „Kwartalnik Architektura i Urbanistyka", t. 24, z. 3-4, PWN, Warszawa 1984.
12. Linette E., *Katalog zabytków sztuki – Miasto Poznań*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1983.
13. Mórawski K., *Warszawa*: *dzieje miasta*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
14. Ostrowska-Kębłowska Z., *Architektura i Budownictwo Poznania w latach 1780-1880*, PWN, Warszawa-Poznań 1982.
15. Purchla J., *Jak powstawał nowoczesny Kraków*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.
16. Sigalin J., *Warszawa1944-1980 z archiwum architekta*, PIW, Warszawa 1986.
17. Topolski J., *Dzieje Poznania*, t. 1-2, PWN, Warszawa-Poznań 1988.
18. Trzeciakowski L., *W XIX-wiecznym Poznaniu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1982.

Anna Pietrzyk

SPIŻOWE PERSONY ŁODZI

Uwagi antropologa codzienności

W rozumieniu potocznym termin „persona" oznacza ogólnie cenioną jednostkę lub cieszącą się dużym prestiżem osobistość. Wyobrażenie o znaczących osobistościach nieodparcie wiązało je zawsze z centrum, które stanowiła stolica, pałac, świątynia. Również i dziś ważne osoby kręcą się wokół miejsc znaczących, wokół *axis,* każdego miasta. Według socjologa Aleksandra Wallisa centrum miasta to „przestrzeń urbanistyczno-architektoniczna, zawierająca hierarchię symboli i sieć ważnych dla miejskiego życia instytucji"[1]. Dla większości łodzian takim szczególnym obszarem pozostaje od lat reprezentacyjna ulica Piotrkowska czy jak kto woli deptak miasta. Począwszy od 1999 r. przestrzeń tę zaczęły zapełniać niecodzienne persony – pomniki składające się na Galerię Wielkich Łodzian (il. 1). W założeniu władz miasta te zachęcające do wchodzenia z nimi w bezpośrednie interakcje przedstawienia, pozbawione wywyższających i odgradzających je od przechodniów cokołów, miały promować ulicę i całe miasto, stając się niejako ich wizytówką. Zagościli tutaj kolejno: Julian Tuwim, Artur Rubinstein, Władysław Reymont, Henryk Grohman, Izrael Poznański, Karol Scheibler i Stefan Jaracz oraz bezimienny lampiarz upamiętniający uruchomienie pierwszej elektrycznej latarni w Łodzi na tejże właśnie ulicy[2]. Autorem odlewów był rzeźbiarz Robert Sobociński, a kolejne projekty promował łódzki aktor i animator kultury – Marcel Szytenchelm. W założeniu cel powstania i umieszczenia tych pomników w tym właśnie miejscu był *stricte* utylitarny. Postacie z Galerii Wielkich Łodzian, przedstawiające znane osoby (wydarzenia), które niegdyś były związane z miastem, miały stanowić pomniki przeszłości, przy których odbywałyby się lekcje historii, zaś łodzianie powracaliby do minionych czasów i robili sobie pamiątkowe zdjęcia[3]. Założeniom tym odpowiada usytuowanie poszczególnych posągów w miejscach, z którymi w różny sposób były związane wymienione osoby[4].

Antropolog, badając „drobiazgi" codzienności (zachowania oraz wypowiedzi ludzi i prasy), bez trudu dostrzeże jednak, iż spiżowe wizerunki oderwały się częściowo od swych pierwowzorów (tj. ludzi, którzy byli związani z Łodzią przemysłową) oraz od epoki, którą te postacie miały sobą reprezentować. Świadczy o tym zachowanie osób oglądających posągi. Ludzie na ogół nie zastanawiają się nad kwestią, na ile spiżowe wizerunki są zgodne z rzeczywistym wyglądem postaci. Najbardziej jaskrawym

1. P. Owczarek, *Czego łodzianie chcą od nosa Tuwima?* „Tygiel Kultury", nr 10-12/2003; www.tygiel.piotrkowska.lodz.pl/aktual/4ram.htm

2. Ten ostatni pomnik nie będzie przedmiotem niniejszej analizy, gdyż na ul. Piotrkowskiej stoi zbyt krótko, aby można było poczynić miarodajne obserwacje zachowań przechodniów wobec niego – przyp. A. P.

3. *Fabrykanci z brązu przy „Magdzie"*. Por. http://piotrkowtrybunalski.naszemiasto.pl/wydarzenia/210171.html [poniedziałek, 23.09.2002].

4. *Ławeczka Tuwima* – spiżowy pomnik autorstwa Wojciecha Gryniewicza, odsłonięty wiosną 1999 r., usytuowany przy ul. Piotrkowskiej 104 w Łodzi. Przedstawia Juliana Tuwima – poetę-Skamandrytę, którego z miastem połączyły wspomnienia rodzinnego domu, młodzieńczych przyjaźni i miłości oraz pierwszych fascynacji intelektualnych i literackich. Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/%C%%laweczka_Tuwima.
Fortepian Rubinsteina – pomnik odsłonięty 23 września 2000 r. z okazji Światowego Spotkania Łodzian. Ustawiono go przed kamienicą przy ul. Piotrkowskiej 78, gdzie niegdyś mieszkał znany pianista. Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Fortepian_Rubinsteina
Kufer Reymonta – pomnik stanął przy Pałacu Kindermanna (ul. Piotrkowska 137), przemysłowca łódzkiego doby „Ziemi Obiecanej" (opisanej ręką tegoż pisarza na łamach powieści o takim samym tytule). Postawiono go 7 września 2001 roku.
Fotel Jaracza – ustawiony 10 czerwca 2006 r. obok kamienicy przy ul. Piotrkowskiej 152. Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Kufer_Reymonta.
Lampiarz, czyli bezimienny elektryk został odsłonięty we wrześniu 2007 r. obok kamienicy przy ul. Piotrkowskiej 37. Rzeźba upamiętnia stulecie łódzkiej energetyki; 18 września 1907 r. dokładnie w tym miejscu zapłonęła pierwsza latarnia elektryczna. Znajdował się tam wówczas ekskluzywny sklep American Diamant Palace. Ta pierwsza latarnia miała przekonać ówczesnych łodzian, że oświetlenie elektryczne jest pożyteczne dla miasta i lepsze od gazowego. Zob. http://miasta.gazeta.pl/lodz/1,78965,4503332.html.

przykładem może być tu brak posłuchu dla protestów Ewy Rubinstein przeciwko zniekształconemu wizerunkowi jej ojca (*Fortepian Rubinsteina*). Podobnie zresztą potraktowano jej apele o przetopienie i ponowne, bardziej wierne odlanie oblicza kompozytora[5]. O sprawie głośno było jesienią 2000 roku, kiedy stanął wspomniany pomnik. Dziś, po kilku latach nikt już o tym nie pamięta, ani nie zastanawia się nad tą kwestią.

Spiżowe persony Łodzi nie reprezentują wyłącznie osób związanych niegdyś z Łodzią, ani tym bardziej epoki, w której one żyły. Świadczą o tym specyficzne wierzenia i działania łodzian, koncentrujące się wokół wspomnianych posągów. Zamiast szkolnych wycieczek i koneserów historii Łodzi przemysłowej pogrążonych w zadumie nad dawną potęgą miasta i jej architektami, można zaobserwować osoby, które pojedynczo lub w niewielkich grupkach podchodzą do pomników, aby dotknąć lub potrzeć jakąś część spiżowej persony, często uwieczniając jeszcze ten gest na zdjęciu (il. 2). Od ciągłego dotyku ludzkich rąk nosy i inne części pomników zaczęły błyszczeć (il. 2-8). Chwytanie za nos trudno uznać za wyraz szacunku wobec uwiecznionej w spiżu osoby skoro w społecznych interakcjach uchodzi to częstokroć za żartobliwy gest. Przechodnie pytani o powód takiego zachowania odpowiadają najczęściej, iż robią tak „na szczęście", „bo to przynosi szczęście", „bo to już taka tradycja" itp. W okresie matur przy *Kufrze Reymonta* i *Ławeczce Tuwima* spotykamy maturzystów, którzy chwytając figury za błyszczące nosy, tudzież pióro Reymonta, mają nadzieję na „lekkie pióro na pisemnym", „pomyślne tematy", „pomyślne przebrnięcie przez maturę" itp. Refleksja o ludziach uwiecznionych na pomnikach z reguły się nie pojawia, a jeśli już, to dopiero później i na ogół u starszych mieszkańców miasta. Podobnych wniosków dostarcza również pobieżne przyjrzenie się lokalnej prasie, a nawet informacjom zamieszczonym w Internecie. Obok krótkich notek objaśniających, kogo przedstawia dany odlew, umieszcza się tu niby mimochodem i z przymrużeniem oka wtrącenia w rodzaju, że dany pomnik posiada rzekomo „niezwykłą moc", a ten, kto usiądzie przy nim i dotknie ręki, nosa albo innej jego części, może liczyć na przychylność losu…[6] Jedyną nitką łączności z realnie egzystującymi niegdyś indywiduami pozostają już tylko nazwy poszczególnych pomników: *Ławeczka Tuwima*, *Fortepian Rubinsteina*, *Kufer Reymonta*, *Fotel Jaracza*, *Pomnik Twórców Łodzi Przemysłowej* popularnie nazywany *Fabrykantami*. Nazwy te nie są już desygnatami tak pożądanych przez planistów Galerii Wielkich Łodzian znaczeń i zachowań. Nie wzbudzają sentymentu do przeszłości niegdyś prężnie rozwijającego się miasta. Spiżowe persony Łodzi wiodą dziś własne, autonomiczne w stosunku do swoich prototypów życie, implikujące specyficzne sądy i działania przechodniów.

W tych pomnikach widać pewne pokrewieństwo z „personą" w rozumieniu psychoanalityka Karola Gustawa Junga. Dla niego ten termin oznacza postać osobowości ukazywaną przez człowieka otoczeniu, różniącą się zasadniczo od autentycznego „ja", stanowiąc rodzaj „maski publicznej" prezentującej daną osobowość w kształcie możliwym do przyjęcia, a także mile widzianym przez środowisko społeczne[7]. Kogo lub co skrywają zatem spiżowe maski Galerii Wielkich Łodzian (il. 1)?

Aby odpowiedzieć na to pytanie antropolog ponownie kieruje swe zainteresowanie na „drobiazgi" codzienności. Ich analiza pozwoli, bowiem ujawnić ukryty pod warstwą banalnej oczywistości system znaczeń przynależny zbiorowej nieświadomości – przekonuje etnolog Przemysław Owczarek[8]. Zaczniemy więc od in-

5. Córka Rubinsteina zagroziła nawet, że nie przyjedzie do Łodzi, jeśli ,,ta karykatura nie zniknie z ul. Piotrkowskiej". Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Fortepian_Rubinsteina.

6. Np. artykuł internetowy o *Fortepianie Rubinsteina* kończy następujące stwierdzenie: „wieść niesie, że pomnik ma niezwykłą moc. Kto zasiądzie obok Mistrza, pogładzi jego prawą uniesioną dłoń, a marzy o sukcesie, może liczyć na przychylność losu…" Zob. *Fortepian Rubinsteina*, w: *Informator miejski*, http://piotrkowtrybunalski.naszemiasto.pl/kontakty_adresy/21909.html.

7. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych wydanie XIX*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 391.

8. P. Owczarek, *op. cit*. Por. W. Burszta, *Etnografia dzisiaj, albo siła peryferii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1992, nr 2, s. 3-6; E. Karpińska, *Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamienic*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2000, t. 38. Zdaniem Wojciecha Burszty, etnolog zajmujący się badaniem codzienności powinien odsłaniać „niejawną stronę oczywistych czynności dziejących się wokół nas", zob. W. Burszta, *Etnografia…*, s. 4. Według Ewy Grażyny Karpińskiej zadaniem antropologa codzienności jest „identyfikowanie typowych sytuacji,

terpretacji tego, co jawne by dojść do tego, co ukryte. Do jawnej sfery badanej rzeczywistości należą najbardziej rzucające się w oczy znamienne gesty wykonywane przez osoby odwiedzające wspomniane pomniki, tj. pocieranie lub dotykanie określonych części spiżowych postaci. Dotyczy to prawych dłoni Rubinsteina i Reymonta (il. 4, 6), pióra i prawego buta tegoż ostatniego (il. 4, 5), a przede wszystkim nosów poszczególnych posągów (il. 2, 3, 7, 8). Wedle *Słownika symboli* Władysława Kopalińskiego, ręka symbolizuje m.in. Opatrzność, łaskę, błogosławieństwo, ochronę, uzdrawianie, dar, szczodrość[9]. Prawa strona w kulturze zawsze jest akcentowana pozytywnie, oznaczając m.in. łaskawość, pomoc, dobrobyt, szczęście, powodzenie, sukces, rozrost. Toteż uniesiona prawa dłoń, jak w przypadku postaci Rubinsteina, jest odczytywana jako gest kreacji i błogosławieństwa. Symbolika pióra połyskującego w dłoni Reymonta (il. 4) jest całkiem zrozumiała, odsyłając nas do twórczości literackiej i poetyckiego natchnienia, stanowiąc obok książki łatwo rozpoznawalny atrybut każdego pisarza i poety[10]. W posągu Reymonta błyszczy również lekko wysunięty do przodu prawy but postaci. Zdaniem Władysława Kopalińskiego obuwie i stopa mają podobne znaczenia, desygnując m.in. płodność, dobrobyt, postęp[11]. Jednak największym obiektem zainteresowań łodzian pozostają niezmiennie błyszczące i wydatne nosy spiżowych figur (il. 2, 3, 7, 8). Nos to narząd oddychania powiązanego z życiem. To również najbardziej wysunięta, a tym samym graniczna część ludzkiego ciała. Stanowi granicę między życiem a śmiercią, między „ja" a światem. Tym samym „nos jest jakby >>obcą<< częścią nas samych. Jest świadomością skażoną świadomością innego"[12] – przekonuje etnolog Zbigniew Libera. Dzięki temu to również narząd łączący nas z inną rzeczywistością i innym wymiarem istnienia, z zaświatami i intuicją. Wskazują na to już popularne powiedzenia typu: „poczuć (zwąchać) pismo nosem", tj. domyślić się czegoś, „mieć dobrego nosa do czegoś (na przykład do interesów)", czyli dobrze się w czymś orientować, „mój nos mówi mi…", „mój nos nigdy nie kłamie" itp. Znaczenie takie nadają mu też różnego rodzaju wróżby z nosa, polegające na bacznej obserwacji odczuć i reakcji fizycznych tego organu, tj. swędzenia i kichania oraz okoliczności ich zaistnienia (pora dnia, dzień tygodnia, pora roku, ilość sygnałów itd.)[13]. Nos mówi jednak nie tylko o naszym losie, lecz także o zdrowiu, skłonnościach i charakterze. Wydatne nosy, wedle powszechnych opinii, cechują ludzi energicznych, twórczych, częstokroć przywódców. Wreszcie nos, jak i stopa bywają kojarzone dość często z fallusem, wskazując swą długością i kształtem na wielkość i siłę tego organu płciowego[14].

W dotychczasowej analizie naszych „drobiazgów" można dostrzec pewną zbieżność. Otóż, akcentowane przez działania łodzian części spiżowych person odnoszą się w jakiś sposób do poziomu twórczości, płodzenia, próby kierowania losem, dobrobytu. Podobne kreacyjne znaczenie mają również gesty pocierania i dotykania poszczególnych części pomników. Widać to w wielu zwyczajach ludowych, w których te gesty były niegdyś bardzo rozpowszechnione. Często posługiwano się przy nich rekwizytami odnoszącymi się do „innej" rzeczywistości, jak np. brudne ubranie, zwłaszcza mężczyzny. Brud miał odsyłać, bowiem do zaświatów, natury, chaosu, inicjując działanie mocy „tamtego świata". Należały doń także przedmioty sakralne, jak tzw. Welon Matki Boskiej, wielkanocny obrus świąteczny czy stuła. Do drugiej kategorii rekwizytów mogły się też zaliczać kawałki materiału potarte, czy tylko przytknięte do cudownego obrazu lub figury w trakcie jakiejś pielgrzymki, którymi później usuwano wszelkie dolegliwości z ciał domowników, wykonując analogiczne gesty. Tym samym również dotknięcie miało

ujawnianie szczegółowych elementów mocno z nimi związanych i wyjaśnianie powiązań między nimi na płaszczyźnie znaczeń kultury", zob. E. Karpińska, *Miejsce…*, s. 8. Pod pojęciem „codzienności" ta autorka rozumie przy tym „świat podstawowej, normalnej i nieuświadamianej rzeczywistości", zob. *ibidem*, s. 7.

9. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 350.

10. *Ibidem*, s. 325, 336.

11. *Ibidem*, s. 259, 402.

12. Z. Libera, *Wstęp do nosologii*, WIRYDARZ, Wrocław 1996, s. 62.

13. Wróżby te w formie zbanalizowanej zabawy przetrwały do dzisiaj.

14. Z. Libera, *op. cit.*, s. 41, 46, 52, 54. Na temat kulturowych znaczeń nosa por. też hasło „nos" w: P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1998, s. 356-359.

moc kreacji i uzdrawiania zarówno wtedy, gdy dotykano „cudownym" przedmiotem cierpiącego, jak i wtedy, gdy to on dotykał sakralnej figury czy osoby[15]. Pocieranie i dotykanie odpowiednich części spiżowych posągów można więc uznać za wyraz chęci nawiązania kontaktu z „inną" rzeczywistością i zawłaszczenia dla siebie choćby cząstki jej mocy w celu wykreowania nowego lepszego losu i odmiany dotychczasowego życia. Jak stwierdza bowiem socjolog Tomasz Szlendak: „rzeczywistość w swej obmierzłej zwykłości doprowadza człowieka do stanu, w którym pragnie on cudu ponad wszystko. Dlatego możliwość zmiany swego dotychczasowego życia i monotonności dnia codziennego jest dla ludzi taka pociągająca[16]".

Co zatem kryje się za spiżowymi maskami Galerii Wielkich Łodzian (il. 1)? Co ujawniła nam nasza analiza „drobiazgów"?

Spiżowe persony skrywają odwieczną ludzką tęsknotę do transgresji i niezwykłości – tęsknotę za życiem pełniejszym i lepszym, tęsknotę za cudem i odmianą losu. Czy skupia się w nich jakaś postać *sacrum*? Wedle Mircea Eliadego idealnie świeckie postrzeganie świata nie istnieje, chociaż obserwujemy postępującą desakralizację świata[17]. *Sacrum* zaś przejawiać się może w najbardziej oczywistych i banalnych składnikach rzeczywistości, jak kamień czy drzewo[18]. Wszak znamy wiele cudownych obrazów i figur przedstawiających postacie sakralne, które nagle zaczęły objawiać boską moc, płacząc, wydając blask lub uzdrawiając chorych pielgrzymów. Jednak spiżowe persony Łodzi nie są świętymi figurami, gdyż nie można w stosunku do nich mówić o żadnym systemie religijnym, ani o zorganizowanym kulcie, *kratofanii* czy *hierofanii*. Nie przedstawiają też osób sakralnych, stąd nazwanie ich świętymi figurami byłoby nadinterpretacją. Należy je raczej uznać za pewnego rodzaju „łódzkie talizmany" – jak proponuje Przemysław Owczarek. W jego opinii mogą one stanowić jakiś przejaw transcendencji, kryjąc w sobie rodzaj „magicznej mocy" egzystującej we współczesnym zdesakralizowanym i „odczarowanym" świecie jako nie do końca uświadomione przeżytki i pozostałości dawnych wierzeń. Pocierając elementy pomników, współczesny łodzianin usiłuje komunikować się z „nieznanym", z „mocą". „Nazywając ją szczęściem, nie potrafi jej jednak jasno zdefiniować w kategoriach nadprzyrodzonego" – na tym wszak polegać ma wedle tegoż autora istota desakralizacji, której ulega współczesne społeczeństwo[19].

15. Według Ewangelii św. Marka [Mk, 5.56] oraz św. Łukasza [Łk, 6.17-19] chorzy, którzy dotknęli szat Chrystusa zdrowieli.

16. T. Szlendak, *Tęsknota za cudem. Refleksje na marginesie filmu Jańcio Wodnik Jana Jakuba Kolskiego*, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. J. Burszta, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996, s. 181-182.

17. Zdaniem Mircea Eliadego „niezależnie od stopnia desakralizacji świata, do jakiego doszliśmy, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej", a „najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata". Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993, s. 55.

18. *Ibidem*, s. 55, 160.

19. P. Owczarek, *op. cit*.

LITERATURA

Burszta W., *Etnografia dzisiaj, albo siła peryferii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1992, nr 2, s. 3-6.

Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993.

Fabrykanci z brązu przy „Magdzie", http://piotrkowtrybunalski.naszemiasto.pl/wydarzenia/210171.html [poniedziałek, 23 września 2002].

Fortepian Rubinsteina, w: *Informator miejski*, http://piotrkowtrybunalski.naszemiasto.pl/kontakty_adresy/21909.html [2000].

Galeria Wielkich Łodzian, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Galeria_Wielkich_%C5%81odzian [2007].

Karpińska G. E., *Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamienic*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. 38, Łódź 2000.

Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.

Libera Z., *Wstęp do nosologii*, WIRYDARZ, Wrocław 1996.

Nowina-Sroczyńska E., *Przezroczyste ramiona ojca. Studium o magicznych dzieciach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997.

Owczarek P., *Czego łodzianie chcą od nosa Tuwima?*, „Tygiel Kultury", nr 10-12/2003, http://www.tygiel.piotrkowska.lodz.pl/aktual/4ram.htm.

Szlendak T., *Tęsknota za cudem. Refleksje na marginesie filmu Jańcio Wodnik Jana Jakuba Kolskiego*, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. Burszta W., Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996, s. 175-184.

Il. 1. Ławeczka Tuwima, Fortepian Rubinsteina, Kufer Reymonta oraz Pomnik Twórców Łodzi Przemysłowej popularnie nazywany Fabrykantami. Co kryją spiżowe maski Galerii Wielkich Łodzian? (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Il. 2. Dotknąć błyszczącego nosa Tuwima… Czy chwytanie kogoś za nos można uznać za wyraz szacunku, skoro w społecznych interakcjach uchodzi to częstokroć za gest żartobliwy? (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Il. 3. Co się świeci…? Nos Reymonta (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Il. 4. Co się świeci..?. Prawa dłoń i pióro Reymonta (fot. Agata Pietrzyk), czerwiec 2004 r.

Il. 5. Co się świeci…? Prawy but Reymonta (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Il. 6. Co się świeci…? Prawa uniesiona dłoń Rubinsteina (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Il. 7. Co się świeci…? Nos Rubinsteina (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Il. 8. Co się świeci…? Nosy Fabrykantów (fot. Agata Pietrzyk), Łódź, czerwiec 2004 r.

Ewa Klekot

MIĘDZYWOJENNY WILANÓW JAKO PODWARSZAWSKA MIEJSCOWOŚĆ WE WSPOMNIENIACH DAWNYCH MIESZKAŃCÓW

Pojęcie *genius loci* w znaczeniu personifikacji „specyficznej atmosfery miejsca" to wytwór nowoczesnej klasy próżniaczej. Komu bowiem innemu przyszłoby do głowy powoływać do życia byt, który nie dba o obfite plony czy bezpieczeństwo ludzi i zwierząt gospodarskich, lecz „pomaga się wznosić ku niebu ambitnym pagórkom" czy „kopie amfiteatry dolin"[2], wskazując ogrodnikowi i architektowi najlepszy sposób do stworzenia przyjemnego dla wzroku obrazu. Starożytny geniusz w postaci węża miał inne zadania: strzegł przede wszystkim pomyślności miejsca, nad którym sprawował opiekę, podczas gdy jego wygląd i atmosfera niewiele go obchodziły. Oczywiście twórcom i arystokratycznym mieszkańcom wilanowskiej rezydencji, podobnie jak innych założeń parkowo-pałacowych, koncepcja „ducha miejsca" wyrażona przez Alexandra Pope'a w *IV Liście do Richarda Boyle'a, hrabiego Burlington* nie była zapewne obca; najprawdopodobniej jednak zupełnie rozmijała się ze sposobem, w jaki miejsce swego zamieszkania postrzegali inni mieszkańcy dóbr wilanowskich.

Koncepcja niniejszego artykułu, opartego na wywiadach etnograficznych dotyczących przeszłości Wilanowa, częściowo została podyktowana przez sam materiał, częściowo zaś wynikła z chęci zderzenia ze sobą nowoczesnego pojęcia *genius loci* – „geniusza miejsca" będącego także podczas niniejszej konferencji tematem wyrafinowanych naukowych elukubracji ze sposobem, w jaki to właśnie miejsce postrzegają jego mieszkańcy; zderzenia naukowej abstrakcji z potoczną wizją „zwykłych ludzi"; piśmiennej kultury dominującej z historią mówioną. Oczywiście sam pomysł ma charakter utopii z tego prostego powodu, że konferencja naukowa jako taka należy do porządku nowoczesnej, piśmiennej kultury akademickiej i z żywiołem mowy – mimo, że wszyscy tutaj „mówimy" – ma niewiele wspólnego. Żywioł mowy okazał się do tego stopnia nieprzystający do *genius loci* wilanowskiego pałacu, że zaproszenie jednego z moich respondentów [TD][3] na spotkanie poświęcone wilanowskim wspomnieniom okazało się według niego samego zupełną klęską, bo porwał go właśnie żywioł mowy, któremu nikt z obecnych nie potrafił stawić czoła.

Historia mówiona uświadamia nam zarówno społeczną złożoność doświadczenia miejsca, jak i jego różnorodność; pozwala objąć te sposoby społecznego tworzenia sensu miejsca i jego przeszłości, które wymykają się historiografii opartej na źródłach pisanych. Daje możliwość spojrzenia na to samo miejsce z perspektywy doświadczenia różnych grup społecznych.

Genius loci i wspomnienia przedwojennych mieszkańców Wilanowa należą do dwóch różnych porządków doświadczenia przestrzeni. Z mojej perspektywy podstawowa różnica polega na stopniu oczywistości tej przestrzeni i kontroli nad nią – zarówno jej natężenia, jak i sposobu sprawowania. Dla moich rozmówców przestrzeń miejsca zamieszkania

1. Materiały, na których opiera się niniejszy artykuł, zostały zebrane w ramach projektu *Wilanów we wspomnieniach dawnych mieszkańców*, finansowanego przez Muzeum Pałac w Wilanowie.

2. Alexander Pope, *Epistle IV, to Richard Boyle, Earl of Burlington*.

3. Mężczyzna, ur. 1932.

w dzieciństwie była oczywistą i niepodważalną rzeczywistością, doświadczaną zmysłowo i motorycznie; taki też charakter mają ich wspomnienia. Oczywiście na pytanie o rzecz wyróżniającą Wilanów na tle innych miejsc najczęściej wskazywano pałac; na tym jednak przeważnie obecność pałacu we wspomnieniach się kończyła. Park i pałac pozostawały na marginesie ich doświadczeń. Nikt z moich rozmówców w pałacu nie mieszkał, choć na przykład chodzili do szkoły z dziećmi, których dziadkowie czy wujowie tam pracowali [BB][4].

Bezpośrednią ingerencję mieszkańców pałacu w rzeczywistość dzieci zwykłych mieszkańców Wilanowa dostrzegały w dniu Pierwszej Komunii Świętej, która w latach 30. XX w. nie miała charakteru uroczystości rodzinnej, lecz szkolno-parafialnej, po której dzieci dostawały ufundowane przez hrabinę śniadanie: „Zawsze po takiej Komunii to było śniadanie przy kościele. […] To była niedziela. […] Ale to było bardzo przyjemnie. One szły na to śniadanie. […] Chyba hrabina to organizowała. […] Stoły to tam jakieś były przy plebanii" [BB].

Podział parku na część hrabską oraz część, na której za przebywanie pobierano opłaty od publiczności, potwierdzał istniejące granice społecznego użytkowania przestrzeni i jej dostępności. Moich rozmówców – i zdecydowaną większość mieszkańców Wilanowa – od parku oddzielał nie tylko płot między częścią „hrabską" a publiczną, lecz także opłata za wstęp do tej drugiej. W tym wypadku uosobieniem bariery społecznej był niejaki Królak – wilanowski gospodarz w starszym wieku, który na życzenie hrabiny ubrany w odświętny strój miejscowy [TD] pobierał opłatę przy bramie. Do części publicznej można się było, będąc dzieckiem, prześliznąć lub dostać oficjalnie w towarzystwie osób dorosłych korzystających ze specjalnych względów, jakie Królak miał dla gminnych urzędników, których przynajmniej czasami wpuszczał za darmo [TD]. Do hrabskiej części parku, w której według jednego z rozmówców miał się znajdować się kort tenisowy, czyli wyraźna oznaka społecznej różnicy, wstępu nie było. Z przedwojennego wyposażenia muzeum moi rozmówcy najlepiej pamiętali „turecki namiot w parku" [BB] czy „namiot Sobieskiego"; ten element ekspozycji robił zresztą wielkie wrażenie na zwiedzających, którzy przyjeżdżali z Warszawy [WF][5]. Sami mieszkańcy Wilanowa, którzy jako dzieci „ganiali się po parku", na spacery chodzili czasem do parku w Natolinie [BB].

Układ przestrzenny potwierdzał występujące podziały społeczne, którym zresztą zawdzięczał swe istnienie. Poza arystokratycznymi mieszkańcami pałacu oraz ich bezpośrednim otoczeniem w przestrzeni *orbis interior* Wilanowa – rozumianej przez moich rozmówców jako miejscowość Wilanów, Powsinek, Paciejów, czasem też Morysin oraz Zawady – współistniało ze sobą kilka grup mieszkańców: byli to wilanowscy rolnicy, czyli gospodarze, którzy niespecjalnie lubili, kiedy nazywano ich chłopami [TD], mieszkający „na Zawadach" „Niemcy", czyli osadnicy olenderscy, a także najniżej stojący w hierarchii społecznej mieszkańcy czworaków, czyli „dworusy" (określenie „dworus" miało wśród dzieci w wieku szkolnym charakter obelżywy: „natomiast jak już tak zabrakło argumentów >>tyś rudy<< albo coś takiego, to się mówiło >>ty dworusie<< i to wtedy już była obraza, wie Pani, do bicia" [TD]), a także nowi przybysze, którzy w latach 20. i 30. XX wieku osiedlali się na podzielonych na działki budowlane polach między gościńcem (obecnie ulicą Wiertniczą) a „drogą przez wieś" lub ulicą Wiejską [TD, TP[6]], czyli dzisiejszą ul. Biedronki. Wśród nowych przybyszów przeważały rodziny wykwalifikowanych robotników, tramwajarzy, kolejarzy, drobnych rzemieślników i sklepikarzy [TP, BB, TD].

To głównie dzięki nim oraz członkom lokalnej elity złożonej głównie z nauczycieli i ich żon, urzędników gminy, pracowników poczty itd. powstała w Wilanowie w 1938 r. Spółdzielnia Spożywców. „I potem ci ludzie, którzy się poznali przy zakładaniu spółdzielni, to się musieli kilka razy spotkać, popatrzyli na siebie, mówią […] to może założymy PCK, Czerwony Krzyż, a może założymy

4. Kobieta, ur. 1928.

5. Mężczyzna, ur. 1927.

6. Kobieta, ur. 1929.

Ligę Obrony przeciwpowietrznej, a może założymy przysposobienie wojskowe kobiet 38 rok już był" [TD].

Natomiast przed 1938 r. istniała w Wilanowie remiza Ochotniczej Straży Pożarnej i jak twierdzi jeden z moich rozmówców, to w straży pożarnej dworusy spotykały się z pozostałymi mieszkańcami Wilanowa na równych prawach [TD]. „[…] mieli remizę strażacką na terenie szkoły później pobudowanej. Remiza po której nie ma śladu, duża remiza; w tej remizie był sprzęt strażacki: znaczy wozy konne, sikawki i tak dalej. I żeby straż się mogła utrzymać to wynajęli tę straż panu Bryćko, który miał aparat projekcyjny i urządził tam kino. Były ławki i ja za 20 groszy mogłem [oglądać] Shirley Temple, jak jeździła na łyżwach […] to kino było w 37 roku, 38-ym i ja oglądałem, oczywiście chodziliśmy tam, oczywiście obyczaje kinowe znam, tupanie, gwizdanie jak się coś nie podobało […] dźwiękowe były takie filmy pełnometrażowe. To był facet, który na tym biznes miał. Jak się tam nie dogadał, albo, powiedzmy, przychodziła zima, no to trzeba było kino likwidować i tam wjeżdżały te furmanki, znaczy te sprzęty; a przedtem te sprzęty po stodołach trzymali, bo jednak kino było opłacalne" [TD]. Poza tym „zabawy straż pożarna organizowała. Była orkiestra strażacka, która uczestniczyła w różnych uroczystościach, zawsze towarzyszyła księdzu przy prawda tych uroczystościach odpustowych i potem to [na Boże Ciało]" [TD].

Nowi przybysze byli też bardziej od wilanowskich gospodarzy i dworusów zwróceni ku Warszawie, w której część z nich pracowała i gdzie niektórzy posyłali dzieci do gimnazjów i liceów [BB, TD]; oni też w znacznym stopniu, jak się zdaje, zapoczątkowali przemianę przedwojennego Wilanowa z czysto rolniczej osady wiejskiej w podwarszawską miejscowość o charakterze przedmiejskim. Do Warszawy było można dotrzeć wąskotorową kolejką i tramwajem; niektórzy jeździli do pracy na rowerze [TP]. Tramwaj jechał Czerniakowską, do Książęcej, a potem skręcał kawałek w Rozbrat; pętla tramwajowa była na placu Trzech Krzyży; w Wilanowie natomiast zajezdnia znajdowała się koło cmentarza, w miejscu dzisiejszej pętli autobusowej; mijanka natomiast „była tutaj dokładnie […] gdzie jest ambasada nigeryjska" [TD]. „Najpierw był [tramwaj] >>W<<. Później była chyba szesnastka, a później nie wiem, czy nie było trzydzieści trzy" [BB]. Komunikacja z miastem służyła zresztą nie tylko pracującym i uczącym się w Warszawie mieszkańcom Wilanowa, lecz także warszawiakom przyjeżdżającym na sobotni czy niedzielny wypoczynek. Nie licząc eleganckich powozów i samochodów kierujących się do pałacu, do Wilanowa zajeżdżali na konne przejażdżki oficerowie z Sadyby, a także mieszkańcy Warszawy, którzy chcieli spędzić czas poza miastem; dla tych ostatnich atrakcją były oczywiście pałac i park; także z myślą o nich otwarto przy gościńcu pierwszą wilanowską kawiarnię, która jednak, jak się zdaje, dość cienko przędła [TD]. Według jednego z moich rozmówców [TD], istniejąca w przedwojennym Wilanowie restauracja „Pod Dębami" cieszyła się wśród gości zasłużonym powodzeniem, choć „tutaj w tej w tej restauracji naprzeciwko kościoła […] tam były dobre szampany, dobre wina, dobre wódki, dobre piwnice, dobre zakąski, chociaż z bażantami to rozmaicie było. Te bażanty to były Morysina, z tych wysokich gniazd; to znaczy starsi koledzy chodzili i wybierali kawki, a restaurator – do gara" [TD]. Poza restauracją istniał na terenie przedwojennego Wilanowa lokal o znacznie bardziej wątpliwej reputacji. Nazywał się „Hrabina", a jego klientami bywali „podchmieleni żołnierze" i wielbiciele nocnego życia. Znajdował się „tam gdzie jest teraz budynek szwedzki, ale obok tego szpital psychiatryczny. To tam gdzie szpital neurochirurgiczny – to tam była, no jakby to powiedzieć, restauracja z licznymi pawilonami. […] w pięćdziesiątych latach jak jechałem […] wziąłem wtedy dorożkarza i on się rozmarzył: Gdzie jedziemy? Ja mówię: do Wilanowa. Panie kiedy ja tam byłem, proszę Pana, to lata… I zaczął mi opowiadać. Całą drogę klap, klap, Sobieskiego jechaliśmy i on mi opowiadał co tu się działo w tym właśnie, w tej „Hrabinie". To się coś nie coś dowiedziałem będąc już dojrzały bo tak nie mówiono co tu się działo" [TD].

Sami mieszkańcy Wilanowa w restauracji i kawiarni bywali rzadko, podobnie jak

w parku czy pałacu; natomiast rozrywką, w której uczestniczyli gremialnie był odpust, który w parafii Wilanów przypadał na św. Anny, czyli 26 lipca. Odpustowe atrakcje pojawiały się zwykle już wcześniej: „Odpust to był taki, że się na dwa tygodnie przed świętą Anną. To było gdzieś, na początku, w pierwszych dniach lipca, najpierw przyjeżdżały karuzele, tam gdzie jest teraz ten parking to ustawiano dużą karuzelę napędzaną silnikiem spalinowym fruwały tam te krzesełka, prawda, chłopcy się tam nawywijali, popisywali się; potem była mała karuzela. Małych to było ze dwie takie z łabędziami, […] konikami, z tym z tamtym. To ja tam brałem w tym udział bo popychałem, one były nie maszynowe tylko były galernicze […]; praca polegała na tym, że to było na pomoście, biegało się w kółko, pchało się to piersiami własnymi; trzeba było trzech chłopaków. I proszę pani za dziesięć takich cykli można było się raz przejechać na łabędziu […] nie płacili pieniędzmi, o nie. Ponieważ łaziłem na bosaka to bardzo często drzazgi właziły mi w pięty; te karuzele pamiętam. Karuzele kręcone to były takie że one wcześniej zaczynały prace i prawda, wychodził taki pan który mi się bardzo podobał, miał czarne zęby od papierosów, śpiewał jesienne róże i grał na harmonii albo śpiewał szlagiery takie które moja mama śpiewała szyjąc na maszynie […] to byli przekupnie, sprzedawcy, którzy jeździli z odpustu na odpust […] więc to była taka socjeta zawodowa i oni przyjeżdżali […] potem przyjeżdżał ogród zoologiczny. To była rzecz ważna, dlatego że my dzieci, myśmy zwierząt byli spragnieni, ja mówię to było w czasie okupacji, przed wojną też. To był krokodyl w skrzyni, to były jakieś małpy, a w klatce to był dromader. […] I były jakieś zebry i były kucyki, i tego było dużo. Były karły, które nam obsługiwały to. […] Myśmy się dziwili, jak to tak papierosa pali, a to byli dorośli. No i takie dziwne rzeczy były, a potem to tak. To były niedziele, soboty, a potem to tak się tak pomału rozkręcało. Ludzie pracowali, to był normalny tydzień, w sobotę też się pracowało, dopiero było w niedzielę. W niedzielę było wesoło dlatego że ludzie wszyscy chcieli się zabawić, więc były […] takie tam oszustwa rozmaite, potem była gra w trzy karty tam się loteryjki takie […] do badania siły męskości, taki show. To się wypychało – to nie ja, to takie stare chłopy; po szynach to jechało czołg, niby po szynach, jak się daleko go po tej równi pochyłej pchnęło [to] jakiś dzwoneczek uderzał, kufel piwa czekał na niego. No różne były atrakcje. Była też taka atrakcja słup który miał cztery metry no może pięć to wysoko było, drabina do tego, na górze był taki pomościk, na górze była ponad tym pomościkiem był jeszcze uchwyt liny. Lina stalowa ciągnęła się pięćdziesiąt metrów, tam było półtora metra czy tam metr osiemdziesiąt, słupek który kończył tą trasę jazdy i młodzieniec się łapał takich uchwytów, kółko było linowe, które się toczyło po linie nie pamiętam jaki to musiał być mechanizm […] ale jak się tylko odważył i puścił, to z wielkim wrzaskiem jechał. Panny, prawda, tam były wniebowzięte. On tam na szelki, koszula ze spodni wychodziła, wszyscy brawo bili; podpici albo całkiem pijani spadali. To rozmaicie bywało […] trzy tygodnie to trwało mniej więcej, bo to jak oni się tutaj zjechali to zawsze był rumor, ludzie z Warszawy przyjeżdżali […] pałac był do obejrzenia, to obejrzeli […]" [TD].

Oczywiście ważnym miejscem w przestrzeni Wilanowa była dla moich rozmówców siedmioklasowa szkoła, do której wszyscy uczęszczali i której nauczyciele należeli do miejscowej elity, o której roli w zmianie charakteru miejscowości z wiejskiego na podmiejski była już mowa. Po siedmiu klasach dziewczęta mogły podjąć naukę na kursach kroju i szycia, organizowanych przez prowadzące ochronkę „panie" [TP].

Przedszkole, nazywane wówczas ochronką, mieściło się w budynku dawnego szpitala. „[…] to był szpital kiedyś, ale przed wojną to było tam przedszkole i mieszkali lokatorzy też. Pracownicy dóbr wilanowskich mieszkali. I na górze było przedszkole. I była kaplica. Śliczna kapliczka była. I przy tym zaraz były też pokoje mieszkalne, które zajmowały panie takie. Były to stare panny, ale tak, jak oni to mówili, nie zakonnice, ale i nie za bardzo świeckie. […] Niektóre były przemiłe te panie. Tam były dwie sale

i to zajmowało przedszkole. Była duża sala i mała, dla maluchów i dla tych starszych. Jak się szło do pierwszej klasy, to trzeba było być w tej starszej grupie. Tu była ochronka i pani ochroniarka – tak się nazywała – to była bardzo sympatyczna" [TP]. Do ochronki chodziły dzieci ze wszystkich grup społecznych zamieszkujących Wilanów, choć dzieci z czworaków stosunkowo rzadko; ochronka mieściła się w budynku należącym do Branickich, lecz nie była darmowa [TP].

Istotnym elementem przestrzeni Wilanowa były dla moich rozmówców wszystkie cieki wodne, a zwłaszcza jeziorko wilanowskie oraz staw pełniący funkcję zbiornika na nieczystości z folwarku, zwany potocznie „gówniakiem". Ich waga we wspomnieniach z dzieciństwa wynika przede wszystkim z faktu, że owe cieki wodne były miejscem ulubionych rozrywek: latem można było w nich pływać i łowić ryby, zaś zimą pełniły funkcje lodowiska. „[…] jeżeli Pani sobie wyobrazi topografię parku: altana chińska, stojąc twarzą do wspaniałych tych kominów elektrociepłowni Siekierki – to już widzimy gdzie jest północ, one wskazują północ. Stoi sobie Pani plecami odwrócona do altany, to Pani po prawej ręce ma jeziorko Wilanowskie a po lewej ma Pani taką odnogę jeziora […]. To się nazywało gówniak, o, brzydko, ale prawdziwie, [cuchnęło] jak szambo. Widzi Pani do tego gówniaka były doprowadzone rowem otwartym strasznie smrodliwym ścieki. […] Na jeziorze się można było utopić i nie tylko pijani, ale ludzie zwyczajni, nawet bardzo ładne dziewczyny się topiły, pływać nie umiały […]; na gówniaku tam nikt nie pływał. Nie miało to łączności z jeziorem, więc to był otwarty śmierdzący [staw, chociaż to] duża powierzchnia parowania, to tak nawet bardzo nie śmierdziało, to tylko ten dopływ śmierdział, który teraz idzie koło domów nowobogackich. Oni by teraz nie pozwolili na takie. To tylko w zimie, z powodu różnicy poziomów [wody]; jak staw – żeby go tak brzydko nie nazywać – zamarzał na grubszą powłokę i tam chłopcy w moim wieku jeździli na łyżwach; [i] jak się właśnie daleko zagalopował i były takie tak zwane wyparzeliska czyli akurat dopływ świeżego towaru, to tam można było wpaść i człowiek wpadał po kolana w śmierdzącą maź i wie Pani powrót do domu przy rechocie kolegów […]. A nie było głęboko, to nie można było się utopić" [TD].

W ten właśnie sposób moi rozmówcy zapamiętali przestrzeń i atmosferę przedwojennego Wilanowa: przejrzysta woda jeziorka, śmierdzący gówniak, szkoła, gościniec i jadący do Warszawy tramwaj, który dzwonił głośno na mijance. W ich doświadczeniu przestrzeń przekłada się bezpośrednio na ludzkie ciało: pokonuje się ją, idąc, pływając, wspinając na drzewa; doznaje zmysłem węchu, słuchu, a nie tylko wzroku – nowoczesnego spojrzenia, które bierze w posiadanie i porządkuje. Dla nich specyfika tej przestrzeni polegała na tym, że była to ich przestrzeń: w taki sam sposób dana, przeżywana i niekwestionowana, jak własne ciało.

Małgorzata Szafrańska

OGRÓD W ŚWIETLE KSIĘŻYCA, CZYLI *GENIUS LOCI* A *GENIUS HORTI*

W krajach cywilizacji zachodniej wzrasta liczba ludzi, którzy chcą, żeby po śmierci ich prochy zostały rozsypane w wybranym miejscu. „Chcą – jak komentuje to wybitny historyk ogrodów Michel Baridon – żeby wspomnienie o nich było zakotwiczone nie w jakiejś tablicy czy nagrobku, ale w krajobrazie, któremu powierzają swe trwanie. Dla jednego jest to drzewo, pod którym bawił się w dzieciństwie, dla innego pewien zakręt Loary, ścieżka w górach lub coś przestronniejszego: morze. Wszyscy traktują wskazanie tego wybranego miejsca bliskim jako zwierzenie szczególnie intymne"[1].

Niewątpliwy związek ludzi z krajobrazem wynika w dużej mierze z tego, że w odróżnieniu od środowiska naturalnego oglądany „krajobraz" jest dziełem człowieka. „Krajobraz to twór umysłu. Widok, który ofiarowuje, jest skonstruowany na równi z warstw geologicznych, jak z pokładów pamięci"[2]. Samo słowo „krajobraz" nie istnieje w wielu językach plemiennych, w świecie zachodnim pojawiło się dopiero w końcu XV w., a wyszło z pracowni malarzy[3] i rozkwitło wraz z tym typem nowożytnej nauki o świecie, który opiera się na dychotomii świata-przedmiotu i obserwującego go badacza -podmiotu. „Kraj przekształca się w krajobraz wtedy, gdy w danym momencie historii społecznej lokalnej grupy powstaje metafora krajobrazu stworzona przez pisarzy lub malarzy, należących do środowiska na tyle wpływowego, żeby obraz ten zyskał szerszy odbiór"[4]. Krajobraz, mając obok wartości estetycznych również znaczeniowe, jest alegoryczną reprezentacją społeczności zamieszkującej odpowiadające mu terytorium, a utrwalającej swoje z nim więzi przez powtarzalność rytualnych zachowań. Wspólne, identyfikujące pojęcia i idee tego ogółu, są przenoszone na krajobraz i w nim podtrzymywane[5]. Geograf Augustin Berque, który od pewnego czasu stanowi inspirację dla teoretyków architektury krajobrazu, sformułował pojęcie obejmującej Ziemię ekumeny jako zespołu środowisk, charakteryzowanych przez kulturowe relacje człowieka z przyrodą[6]. Można więc powiedzieć, że nie ma już na Ziemi „dzikiej natury", jeśli spogląda na nią człowiek używający języka, w którym istnieje słowo „krajobraz". Patrzymy przez okulary estetyki, a co ważniejsze – język, który czyni pamięć możliwą, tworzy na nowo nasze środowisko życia. W końcu Bóg umieścił pierwszych ludzi w ogrodzie, a nie w jakimś zakątku przyrody naturalnej. Jesteśmy dziećmi metafory.

Nowożytna historia ogrodów korzysta czasami z tej perspektywy badawczej, którą jest widzenie krajobrazu jako sieci kulturowo-przyrodniczych relacji. Przedstawiciel tego kierunku – Ted Williamson – w niejednej pracy traktuje ogród jako swoisty palimpsest, którego warstwy ujawniają dynamiczne związki z otoczeniem: gospodarcze, komunikacyjne, ideologiczne[7]. Jego zdaniem stary ogród prowadzi nieustanny dialog z całą swą przeszłością, stale obecną i tworzącą jego istotę oraz niepowtarzalny charakter. Ogród jest zapisem historii miejsca – historii kulturalnej, artystycznej i społecznej. W tym świetle ważne staje się pytanie o zasadność praktyk konserwatorskich, pozwalających wypreparowywać

1. M. Baridon, *Naissance et renaissance du paysage*, Le Méjan 2006, s. 10.

2. S. Schama, *Lanscape and Memory*, London 1995, s. 6-7.

3. A. Roger, *Histoire d'une passion théorique ou Comment on devient un Raboliot du Paysage*, w: *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, red. A. Berque, Seyssel 1994, s. 118.

4. Y. Luginbühl, *La couleur de l'agricole, la saveur de l'agricole, mais que reste-t-il de l'agricole?*, w: *Le théorie du paysage en France (1974-1994)*, red. A. Roger, Seyssel 1995, s. 313-333.

5. Aspekt socjologiczny krajobrazu analizuje Michel Conan w artykule *L'invention des identités perdues*, w: *Cinq propositions…*, s. 31-49.

6. A. Berque, *Médiance: de milieux en paysages*, Montpellier 1990; Idem, *Ecoumène: introduction à l'étude des milieux humains*, Paris 2000.

7. Np. *Garden History and Systematic Survey*, w: *Garden History: Issues, Approaches, Methods*. *Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture*, red. J. D. Hunt, Washington 1992, s. 59-78. Por. też podobne stanowisko Davida Leatherbarrowa, w: Idem, *Topographical Stories*, Philadelphia 2004.

z całości krajobrazu, z tego „palimpsestu", jedną tylko jego warstwę.

Teoria i praktyka konserwacji zabytkowych ogrodów skłania też do zastanowienia bodaj najbardziej doświadczonego badacza ogrodów – Johna Dixona Hunta. Dla potrzeb tego tekstu najważniejszym z ustaleń tego uczonego jest określenie sztuki ogrodowej jako umiejętności „tworzenia miejsc"[8]. Ogród widziany jako „miejsce" ujawnia swe podstawowe i identyfikujące związki ze środowiskiem przyrodniczo-społecznym, w którym powstaje.

Miejsce to przede wszystkim terytorium i jego granice. Jakie są granice ogrodu-miejsca? Widzialne i oczywiste: płot, mur, fosa, a także niewidzialne. Te drugie były w czasach najdawniejszych, czasach świętych miejsc i sakralnych gajów, wyznaczane przez tabu, zakaz wejścia. W świecie starożytnym, w epoce oaz i kształtowania się obrazu ogrodu rajskiego jako miejsca, które właśnie jak oaza ratuje od klęski duszę błąkającą się na pustyniach życia, granicą był kontrast między przyrodą oazy i otoczeniem trudnym dla człowieka. Generalnie rzecz ujmując, granicę ogrodu-miejsca stanowi różnica pomiędzy artystycznie ukształtowanymi formami w jego wnętrzu a otoczeniem – bądź naturalnym, bądź kulturowym aestetycznym lub również skomponowanym artystycznie, ale zgodnie z innymi założeniami i w innym rytmie.

Ogród-miejsce wyróżnia i zamyka czas. Zatem *eidos* ogrodu, to: 1) specyficznie ogrodzone miejsce, 2) charakterystycznie traktowana natura i 3) czas, który płynie inaczej, „nienaturalnie"[9]. To czas rytualny, rodzący się ze swoistej „pamięci miejsca". Do ważnych cech przyrodniczego tworzywa ogrodu należy wspólna obecność różnych czasów, sąsiadowanie ze sobą stuletnich drzew i roślin ozdobnych, które wymienia się kilka razy w roku. Czas ma w ogrodzie siłę tworzącą: eliminując stare rośliny, wymusza nieustanną zmianę, powodując, że ogród jest dziełem otwartym, nieosiągającym nigdy na zawsze artystycznego celu. To, co jest w nim trwałe, to „logika miejsca", sens będący niepowtarzalnym węzłem czynników środowiska, świadomości twórców i emocji odbiorców – to *genius loci.*

Twórcy ogrodów od dawna zdawali sobie sprawę z jego istnienia. W XVIII-wiecznej teorii parków *genius loci* był ważną kategorią projektową[10]. Łączono go z zastanymi warunkami terenu przyszłego ogrodu: geologicznymi, przyrodniczymi, widokowymi. To była jedna z rewolucyjnych nowości teorii parku angielskiego. Wcześniej ogród barokowy mógł być tworzony wbrew logice środowiska. Sztucznie kształtowany krajobraz i rośliny przywożone z daleka wpisywały się w konwencję władzy nad światem lub w formuły teatralizacji rzeczywistości. Park w Oświeceniu miał wyrastać ze zbadanej skrupulatnie przyrody miejsca. Zniechęcano (nie zawsze skutecznie) do sadzenia egzotów, a zachęcano do podkreślania lokalnych atrakcji, takich jak ukształtowanie terenu, wody, skały, nietuzinkowe perspektywy.

Specyfika ogrodu to oczywiście jego przyroda, niepowtarzalny zespół zapachów związany z określoną, a stale występującą wilgotnością powietrza, to zapach i dźwięk wody, to drogi, ścieżki, mosty i łodzie ofiarowane spacerującemu. Ale *genius loci* wymaga na ogół połączenia tych doznań z pewnym krajobrazem językowym, z myślą, anegdotą, zjawiskiem intelektualnym. W Alhambrze, w jednym z ogrodów Generalife, otacza się opieką martwy pień starego cyprysa – niemalowniczy i pozostający w dysonansie z ukształtowaniem ogrodu. Cyprys ten miał być świadkiem romansu Zorai (jednej z żon sułtana) z młodym arystokratą Hametem. Romans, oczywiście, został krwawo pomszczony przez obrażonego władcę. Ta rozczulająco-przerażająca historia, sformułowana z okruchów prawdy niedługo przed przyjazdem do Grenady Washingtona Irvinga, kodyfikatora mitów tego miejsca, utrwaliła się w nazwie ogrodu i występuje nie tylko w turystycznych formułach, ale – jak widać – kieruje wyborami konserwatorów.

W ramach tzw. nowej urbanistyki architekci krajobrazu proponują przekształcanie w parki publiczne terenów nieczynnych fabryk i innych tego typu obiektów. W Barcelonie Parc Clot (1986, Daniel Freixes i Vicente Miranda) na miejscu zakładu naprawczego taboru kolejowego jest udaną transpozycją pozostałości ar-

8. J. D. Hunt, *Greater Perfections. The Practice of Garden Theory*, London 2000, s. 14-15.

9. O specyfice różnych miejsc pisze Stefan Symotiuk, w: idem *Filozofia i Genius loci*, Warszawa 1997, zwłaszcza s. 5-8.

10. Wielokrotnie jest o tym mowa w: *The Genius of the Place. The English Landscape Garden, 1620-1820*, red. J. D. Hunt, I. P. Willis, Massachusett 1988.

chitektonicznych na płaszczyznę neoantycznej estetyki. Resztki akweduktu jak klasyczna ruina, komin jak obelisk, „śródziemnomorski" w tonacji efekt pochłaniania ruin przez pnącza i zatapiania wodą, tworzą niecodzienny wyraz tego miejsca, gdzie przeszłość pozbawiona swych funkcji ujawnia niepokojącą ekspresję. Parc de l'Espanya Industrial obok barcelońskiego dworca (1985, Luis Peña Ganchegui), założony na miejscu fabryki tekstylnej, której wieże służą jako oświetlenie, to udana gra z przeszłością i transformacja jej aktywnego aspektu w wizualne miejsce pamięci o innym typie aktywności. W ten sposób obszary wypełnione treściami zbiorowej pamięci, zarzucając kotwicę w pokłady własnej przeszłości, przestają dryfować po pustym i nieznaczącym obszarze zaniedbanych rejonów miejskich, a stają się „miejscem"[11].

Kiedy *genius loci* nie mógł zakorzenić się w historii, w anegdocie, należało ją stworzyć. Znali tę praktykę już renesansowi właściciele ogrodów. W rzymskiej siedzibie Angela Colocci (urządzanej od 1513 roku) w ogrodowej grocie zjawiła się rzeźba nimfy śpiącej na brzegu wody. Obok tablica z inskrypcją stylizowaną na starożytną podsuwała interpretacyjny trop, czyniąc z tej wdzięcznej postaci opiekunkę miejsca:

„HUIUS NYMPHA LOCI,
SACRI CUSTODIA FONTIS,
DORMIO, DUM BLANDAE
SENDIO MURMUR AQUAE […]
Nimfa tego miejsca,
strażniczka świętego źródła,
Śpię, wsłuchana w mruczenie
pieszczotliwych wód [...]."

Pomysł tej postaci zrodził się z lektury homeryckich i wergiliańskich opisów groty nimf, a zwłaszcza mitu o nimfie Korycji, która w jaskini na zboczu góry Parnas czuwała nad źródłem poetyckiego natchnienia. W kilku humanistycznych ogrodach z I poł. XVI w. pojawiła się więc rzeźba nimfy-muzy zatopionej we śnie na krawędzi basenu fontanny (np. w winnicy kardynała Rodolfo Pio da Carpi w Rzymie)[12]. Postaci tej nadano funkcję stróża sensu ogrodu. Wille, winnice, ogrody – należące do humanistów, „ludzi pióra" – były miejscem intelektualnych spotkań, dyskusji, twórczości literackiej czy doświadczeń naukowych. *Nympha loci* stanowiła wizualizację ich znaczenia, wykluczała dany ogród z szeregu pozostałych, oddanych tylko rozrywce, czyniła miejsce wyjątkowym, określonym znaczeniowo, elitarnym, sekretnym.

Do współczesnych nam architektów krajobrazu z konsekwencją przekonujących, że ogrodu jako „miejsca" nie da się stworzyć bez jego „ducha" należy Bernard Lassus. Miejsce nie ma anegdoty? To trzeba ją wymyślić! – mówi, proponując w jednym ogrodzie fantastycznego stwora, który usprawiedliwiałby podmokły teren, a w innym pozwalając usłyszeć spacerującemu brzegiem stawu dzwony zatopionego tam ponoć miasta, którego diapozytywowe obrazy czasem nawet można dostrzec w głębi wody[13]. Przykładem innego rodzaju wymyślonej „duszy" ogrodu może być Ogród Atlantycki, założony obok paryskiego dworca, z którego odjeżdżają pociągi nad Atlantyk (1994, François Brun, Michel Péna). Zgodnie z intencją twórców ten ogród wzbudza tęsknotę za morzem, ewokując krajobraz wyłożonego deskami i zrytmizowanego masztami (latarniami) nadbrzeża. Najbardziej jednoznacznym sformułowaniem sensu ogrodu, choć ograniczonym tylko do części recepcyjnych możliwości człowieka, jest oczywiście tekst. Ian Hamilton Finlay – twórca poezji konkretnej i znawca ogrodów – umieszczał napisy w swoim ogrodzie i dziełach dotyczących ogrodów po to, jak utrzymywał, żeby w nasze otoczenie, w strefy przepełnione wątpieniem wprowadzać słowa, które są (zwłaszcza słowa wiersza) modelem pewnego rodzaju porządku[14]. Dodajmy, że tak właśnie z „przestrzeni" rodzi się „miejsce".

Czym jest *genius loci* ogrodu? Odpowiadając, przynajmniej częściowo, na to pytanie, należy stwierdzić, że powstaje on z połączenia specyficznych warunków przyrodniczych z jakąś anegdo-

11. O pewnych aspektach takich procesów pisze Gérard Beaudet, w: idem *Paysages et investissement de valeur*, w: *Le Paysage. Territoire d'intentions*, red. P. Poullaouec-Gonidec, M. Gariépy, B. Lassus, Montréal-Paris 1999, s. 35-54.

12. E. MacDougall, *The Sleeping Nymph: Origins of a humanist fountain type*, „The Art Bulletin", 1975, no. 3, s. 357-365; P. P. Bober, *The* Coryciana *and the Nymph Corycia*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 1977, s. 223-239; D. R. Coffin, *Gardens and Gardening in Papal Rome*, Princeton 1991, s. 33-40.

13. M. Szafrańska, *Sztuka, natura i technika – parki XXI wieku*, w: *Sztuka, natura i technika. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Szczecin, listopad 1987*, Warszawa 1991, s. 305-311.

14. *Wood Notes Wild*, red. A. Finlay, Edinburgh 1995, s. 59.

tą (która również może mieć charakter naturalny) i określonym sposobem zachowywania się odbiorcy. Dany ogród we właściwy sobie i niepowtarzalny sposób buduje przestrzeń percypowaną zmysłowo. Stawiając spacerującego przed wyborem drogi, ławki, zakrętu, łączy z wizytą element przeżycia, odkrywania, rozpoznawania. Każdy ogród pozwala współczesnemu człowiekowi na powrót do siebie, do swojego ciała w konkretnej przestrzeni – a zatem pozwala na ponowne zakorzenienie się w świecie, na refleksję nad „byciem w świecie"[15]. Tym różnią się od siebie ogrody, że oferują różne drogi tego przeżycia. *Genius loci* określa bodźce, którym zostanie poddany wchodzący i rodzaj jego reakcji, jedne prowokując, inne całkowicie wykluczając.

Ogród stwarza możliwość, żeby lokalne zjawiska stały się niepowtarzalne, zbierając je i nadając im określoną formę. Z drugiej strony ogród może stworzyć sytuację, gdy czynnikiem „ducha miejsca" stanie się zjawisko tak powszechne, jak np. światło księżyca. W Chinach i w Japonii powstawały ogrody albo ich części z pawilonami przeznaczonymi do kontemplacji w określonych porach tego właśnie zjawiska. Wędrujący wokół Ziemi księżyc bywał pochwycony w sieć kompozycji jednego, konkretnego ogrodu, stając się jego elementem i rzutując na jego charakter i pozawizualne znaczenia. Znamy chiński obyczaj nadawania ogrodom długich nazw, mówiących o jego specyfice, będących dźwięcznymi imionami „ducha miejsca": „Ogród Niespiesznego Przebywania", „Ogród Świetlisty", „Ogród Schronienia dla Dwojga", „Ogród Kultywowania Harmonii", „Pawilon Gdzie wraz z Bryzą od Morza Zjawia się Księżyc". Interesujące jest, że tak dawniej, jak i dziś imię nadaje się ogrodowi nie na początku tworzenia, lecz dopiero po zrealizowaniu projektu[16]. Duch ogrodu ma się częściowo sam wykształcić z urządzanego miejsca, a – jak widać – może on nawet zaskoczyć twórcę, który wobec tego woli poczekać ze sprecyzowaniem jego imienia do zakończenia prac.

Genius horti jest sensem ogrodu. Sprawia, że człowiek poza miłą przechadzką i wizualnymi przeżyciami może zejść pod codzienną powierzchnię doznań, przekształcając się w poszukiwacza czasu i materii, historii i sensualności miejsca. Augustin Berque przypomina, że w dalekowschodniej sztuce tworzenia, malowania i opisywania krajobrazów istnieje pojęcie *mitate* (jap.), czyli aluzyjnego odsyłania do kolejnych, coraz dalszych krajobrazów, ogrodów, budowli. Zasada ta nie zachęca do kopiowania oryginałów, lecz do przywoływania ich wewnętrznego sensu, intencji. „Czyż kultywowanie intencji krajobrazu – pyta ten wytrawny badacz – nie jest, poza wszystkim, najlepszym środkiem nadawania sensu światu?"[17].

W tym aspekcie można przywołać na chwilę jako pouczający przykład zamiar restytucji zaniedbanego ogrodu malarza Bazylego Albiczuka. Z owym pomysłem wystąpił niedawno młody poeta, jego dawny sąsiad[18]. Albiczuk – jeden z najbardziej znanych nieprofesjonalnych artystów – zdobył sławę jako malarz ogrodów. Jego własny ogród służył mu jako model, badawcze laboratorium i miejsce radości. Po śmierci Albiczuka zapomniany i zaniedbany ogród niedługo być może zostanie odnowiony. Na tę wieść pierwszą reakcją jest pytanie: po co? Bez obecności malarza i właściwego mu wykorzystywania tego ogrodu jego istnienie, zdaje się, traci podstawy. Zresztą, czy ktoś potrafi wiernie odtworzyć układ rabat? Dobrać gatunki roślin? Sprowadzić te same ptaki? Z drugiej jednak strony wydaje się, że jeśli ten ogród ma być, to może istnieć tylko jako przekształcony – jako własność kogoś innego, a ceniącego pierwotne wartości ogrodu i jego znaczenie, jako miejsce swoistych *mitate*, aluzji, odesłań do nieżyjącego artysty, jego biografii, jego dzieł i ich odbioru. Bernard Lassus stwierdza, że „Miejsca nie można zatrzymać, nie można go unieruchomić. Można by wręcz powiedzieć, że [architekt krajobrazu] powinien powodować, żeby ruszyło do przodu"[19]. *Genius loci* ogrodu, wyjątkowo silnie zakorzeniony w jego przyrodzie, spotyka w swym istnieniu również kolejne pokolenia odbiorców i poddaje się zmieniającym się grom kulturowym, pozostając niezmiennym sensem miejsca.

15. Zwraca na to uwagę od dawna Bernard Lassus, np. *Autour des valeurs* paysagères, w: *Le Paysage…*, s. 153-168, a także Catherine Laroze w pracach: *Une histoire sensuelle des jardins*, Paris 1990 oraz *Le jardin inspiré*, w: *Le jardin, notre double. Sagesse et déraison*, red. H. Brunon, Paris 1999, s. 207-217.

16. Ch. Congzhou, *I Giardini Cinesi*, Padova 1990.

17. A. Berque, *Paysage, milieu, histoire*, w: *Cinq propositions…*, s. 21.

18. A. Mironiuk-Nikolska, *Moją miłością jest natura. Bazyli Albiczuk i inni*, Katalog wystawy, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, 2007, s. 11.

19. B. Lassus, *L'obligation de l'invention. Du paysage aux ambiances successives*, w: *Cinq propositions…*, s. 98.

Il. 1. Widok jednego z ogrodów Generalife, Alhambra, Grenada, XIV w.

Il. 2.Widok Patio de los Cipreses w Generalife, w którym zachowano martwy pień rzekomego świadka wydarzeń

Il. 3. Widok Parku Clot, Barcelona, Daniel Freixes i Vicente Miranda, 1986

Il. 4. Widok Parku de l'Espanya Industrial, Barcelona, Luis Peña Ganchegui, 1985

Il. 5. Rzeźba śpiącej nimfy z ogrodu Villi Colocci w Rzymie, [w:] J. J. Boissard, Romanae urbis topographiae, 1602

Il. 6. Widok lamp przy alei Ogrodu Atlantyckiego, Paryż,François Brun i Michel Péna, 1994

Il. 7. Na progu czerwca, Bazyli Albiczuk, olej, płótno, 1967, Biała Podlaska, Muzeum Okręgowe

Marta Wiraszka

MIĘDZY MITEM A PRAWDĄ

Udział tradycji w kształtowaniu architektury kościoła NMP na Nowym Mieście w Warszawie w XIX i I poł. XX w.

Kościół Nawiedzenia NMP, znany bardziej pod skróconą nazwą Panny Marii, usytuowany na skarpie wiślanej, na płn.-wsch. od Rynku Nowego Miasta, został wzniesiony w latach 1409-1411 z inicjatywy księcia mazowieckiego Janusza I Starszego i jego żony Anny Danuty. Początkowo jednonawowy, kryty stropem, z przesklepionym pięciobocznym prezbiterium i z zakrystią od północy. Następnie, w latach 1492-1497 rozbudowany do układu bazylikowego przez dodanie naw bocznych i podwyższenie nawy głównej oraz wzniesienie przy południowej ścianie korpusu czworobocznej wieży, ok. poł. XVI w. Poważnie uszkodzony w czasie potopu szwedzkiego i podczas pożaru w poł. XVIII stulecia. Mimo odbudowy, przeprowadzonej przed 1690 r. i w latach 1753-81, z dodaniem w okresie 1709-1734 dwóch kaplic przychórowych: od płn. Zwiastowania NMP (później MB Szkaplerznej) i od płd. św. Barbary[1], kościół ten nigdy już nie powrócił do dawnej świetności, jaką cieszył się jeszcze w pierwszej poł. XVII w., i jakim widział go Adam Jarzębski, gdy opisywał go w *Gościńcu*:

„Kościół ten jest najprzedniejszy
U nas i najozdobniejszy.
Z dawnych czasów w Nowym Mieście
Z Rynku masz do niego wejście”[2].

Na początku XIX w. stan konstrukcji murów był na tyle zły, że świątyni groziło rozebranie, a parafii przeniesienie do kościoła oo. Franciszkanów[3]. Od unicestwienia uratował kościół natychmiastowy remont przeprowadzony przez Józefa Borettiego w 1822 r., który był pierwszą, ale nie ostatnią próbą ratowania zabytku. Na przestrzeni XIX i I poł. XX w. podjęto ich w sumie aż sześć.

Głównym celem była naprawa rozsypujących się od starości i wilgoci dachów, sklepień i ścian, zwłaszcza że te ostanie bezpośrednio były narażone na kontakt z wodą ciągle zbierającą się w podziemiach. Gromadzenie się wody pod kościołem było spowodowane zakłóceniem na progu XIX stulecia układu hydrostatycznego przez zasypanie koryta rzeczki Drny, która uchodziła do Wisły w pobliżu fary nowomiejskiej[4].

Oprócz naprawy murów, ważną częścią tych restauracji stało się „upiększenie” budowli. Priorytetem było usunięcie, względnie zamaskowanie form późnobarokowych, widocznych w fasadzie i poprzedzającej ją kruchcie, w wykrojach okien i sklepieniach korpusu. W latach 1840-1841 i 1853-1856 Alfons F. Kropiwnicki wprowadza do wnętrza neogotyk angielski, m.in. następuje wymiana sklepienia i kształtu okien nawy głównej oraz filarów międzynawowych. Jego następca Feliks W. Zygadlewcz nadaje fasadzie i nowo wzniesionej kruchcie cechy neoromańskie (1881-1890). Dwie ostatnie restauracje realizowane przed drugą wojną światową, w latach 1908-1915 i w roku 1936, pierwsza pod kierunkiem Teofila Wiśniowskiego i Stefana Kozłowskiego przy wsparciu Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości, druga autorstwa architekta Konstantyna S. Jakimowicza, zostały dokonane z częściowym przywróceniem pierwotnej formy utrzymanej w duchu XV-wiecznej architektury mazowieckiej[5].

1. *Katalog Zabytków Sztuki*. *Miasto Warszawa*, red. M. Kałamajska-Saeed, cz. 2: *Nowe Miasto*, Warszawa 2001, s. 1-9.

2. A. Jarzębski, *Gościniec albo krótkie opisanie Warszawy*, Warszawa 1974, s. 179.

3. Propozycję tę wysunął ks. Szarkiewicz. Zob. F. Krupiński, *Dwanaście kościołów warszawskich*, „Kalendarz Polski – J. Jaworskiego na rok 1876” [brak numeracji stron].

4. T. Komorowski, *Dzieje gotyckiego kościoła NMP*, „Stolica”, 1954, nr 7, s. 14.

5. M. Wiraszka, *Przemiany w architekturze kościoła parafialnego Nawiedzenia NMP na Nowym Mieście w Warszawie w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Warszawa

Z tej krótkiej charakterystyki wynika, że świątynia nowomiejska nie wyróżniała się niczym szczególnym na tle sakralnej architektury gotyckiej Mazowsza. Nie była ani zbyt okazała, nie posiadała wyszukanego planu, rozwiązania przestrzennego, ani nie cechowała się bogactwem detali architektonicznych. Była skromnym przykładem ceglanej gotyckiej świątyni wielokrotnie, począwszy od II poł. XVII w., remontowanej i przebudowywanej, przez to zatracającej coraz bardziej swój pierwotny, średniowieczny charakter.

Wewnątrz kościół prezentował się równie skromnie, jeśli nie ubogo. Jego ścian nie zdobiły cenne płótna sygnowane przez znanych malarzy, liczne epitafia i nagrobki lub też wyjątkowej wartości artystycznej ołtarze. Według Wiktora Gomulickiego, można tu było odnaleźć jedynie „kilka na pół historycznych i obyczajowych obiektów, związanych z dziejami miasta i niektórymi mieszczańskimi rodami"[6]. Sama parafia pod koniec XIX w. zaliczała się do najuboższych w Warszawie. Świadczyły o tym chociażby przeprowadzane „na raty" restauracje i nieliczne fundacje sprzętów kościelnych.

O tym, że kościół nowomiejski nie jest zamożny w pamiątki i nie zadziwia okazałą architekturą, pisał już w 1842 r. monografista zabytku, ks. Franciszek Ksawery Kurowski[7]. Tego samego zdania byli także inni autorzy zajmujący się dziejami świątyni: Julian Bartoszewicz, Franciszek Maria Sobieszczański, Wiktor Czajewski, Władysław Korotyński[8]. A jednak...

W latach 20. XIX w., gdy kościół Nawiedzenia NMP chylił się ku ruinie, mieszkańcy Nowego Miasta nie pozwolili, by został rozebrany i podzielił los swego sąsiada, kościoła św. Jerzego przy ul. Świętojerskiej[9]. Później jeszcze nie raz dawali dowody swego przywiązania, gdy „zaoszczędzonym z krwawej pracy groszem" restaurowali świątynię. Sentymentem darzyli ten zabytek średniowiecznej architektury historycy i miłośnicy przeszłości. Autorzy przewodników po Warszawie wymieniali go na pierwszym miejscu lub zaraz po katedrze św. Jana. We wnętrzu zawsze pełno było pobożnego ludu, bo „jak nigdzie modlitwa jest [tu] żarliwszą, a duch zda się być bliżej swego Stwórcy"[10].

Fenomen gloryfikacji dziejów nowomiejskiej świątyni, którego skutki odczuwamy poniekąd do dzisiaj, wyjaśniają słowa wypowiedziane przez W. Gomulickiego na łamach „Wiadomości Archidiecezjalnych Warszawskich" w 1918 r. Zdaniem autora: „Cały ten kościół jest pamiątką i klejnotem bezcennym już ze względu na swą antyczność i styl, jako jeden z kilku zaledwie dochowanych w Warszawie zabytków polskiego średniowiecza. Jest też i pamiątką narodową, gdyż od pierwszych lat wieku XV dzielił z narodem jego dolę i niedolę. Jak cała Rzeczpospolita, niegdyś tak znamienita, chadza dziś i ten kościół w łachmanach swej niezbyt dawnej, bo jeszcze w połowie XVII w. widomej i opisywanej świetności"[11]. Gomulicki jest tu nie tylko rzecznikiem własnych poglądów, lecz występuje jako wyraziciel powszechnie panującej i aprobowanej opinii.

Początki tego zjawiska są trudne do uchwycenia. Można przypuszczać, że mamy tutaj do czynienia ze spuścizną poprzednich stuleci,

1997, s. 9-56. Praca magisterska napisana pod kierunkiem dr. hab. Zbigniewa Bani w Katedrze Historii Architektury Średniowiecznej i Nowożytnej ATK w Warszawie.

6. W. Gomulicki, *Pamiątki narodowe w niektórych kościołach warszawskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie", 1918, nr 5-6, s. 219. Na wyposażenie kościoła przed 1939 r. składało się: 9 ołtarzy (część z nich pochodziła z zamkniętego w 1808 r. kościoła św. Benona; za najstarszy i najciekawszy uważany był ołtarz Ukrzyżowanego, najmłodszym był ołtarz główny z rzeźbą Nawiedzenia F. Palli z 1932 r.), 9 epitafiów (głównie tablic, z tego dwie niekompletne), organy, ambona, chrzcielnica, kraty zamykające kaplice i dwie grupy figuralne dłuta F. Jerace z lat 1899-1900, przedstawiające św. Monikę z Augustynem i św. Annę z Marią. M. Wiraszka, *op. cit.*, s. 58-79.

7. F. K. Kurowski, *Wiadomość historyczna o kościele parafialnym Panny Marii w Warszawie*, „Alleluja", 1842, s. 77-110. Była to pierwsza publikacja dziejów kościoła i jak się później okazało o szerokim zasięgu oddziaływania. Jednak nie ks. Kurowskiemu należy się pierwszeństwo w opracowaniu monografii zabytku, lecz ks. Adamowi Sawickiemu. Na podstawie jego rękopisu, pt. *Opisanie historyczne kościoła parafialnego Panny Maryi w Warszawie* z 14 lutego 1825 r. powstała później praca Kurowskiego. Idem, *Wiadomość historyczna o kościele parafialnym Panny Marii w Warszawie*, w: *Pamiątki miasta Warszawy*, red. E. Szwankowski, t. 2, Warszawa 1949, s. 58.

8. Zob. bibliografia w: M. Wiraszka, *op. cit.*, s. 134-143.

9. Kościół św. Jerzego został zamknięty w 1819 i cztery lata później przekształcony na fabrykę, następnie rozebrany w dwóch etapach: przed 1872 wieża, w latach 1893-1896 – kościół. R. M. Kunkel, *Architektura gotycka na Mazowszu*, Warszawa 2006, s. 350-351.

10. „Tygodnik Polski", 1902, nr 3, s. 40.

11. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 218.

a nie tylko wytworem XIX-wiecznym. Wiadomo, że tego rodzaju procesy nie są wynikiem jednej chwili i jednostkowego wydarzenia. Narastają latami, nim osiągną rangę powszechnie uznawanego pewnika. Faktem bezspornym jest to, że już u progu XIX w. istnieje w zbiorowej świadomości, zakorzeniając się na dobre w drugiej jego połowie. Na jego popularyzację wpłynął wzrost nastrojów patriotycznych, rozbudzonych nadziejami niepodległościowymi.

W przypadku kościoła Nawiedzenia NMP na Nowym Mieście w Warszawie wiązało się to z przekonaniem, iż jest to najstarsza budowla sakralna miasta. Wszyscy bez wyjątku, spisujący jego dzieje, rozpoczynali od zdania: „Starożytny i najdawniejszy z istniejących w Warszawie..."[12], względnie: „Jeden z najstarszych kościołów warszawskich...[13] już w XVIII w. sądzono, że kościół powstał w 1392 r. Czas jego założenia wywodzono ze znaków wyrytych na kamieniu, który przed wojną znajdował się na zewnątrz świątyni, nad skarpą między zakrystią a prezbiterium[14]. Przyczyną pomyłki było błędne odczytanie gotyckiej cyfry cztery. Nie pomogły sprostowania W. Korotyńskiego[15] – omyłkowa data była wciąż powielana, począwszy od Łukasza Gołębiowskiego, autora przewodnika po Warszawie z 1827 r. a skończywszy na artykułach w powojennej prasie[16].

Za wcześniejszą budową opowiadała się również tradycja ustna przesuwająca początki powstania świątyni do czasów pogańskich[17]. Podanie mówiło, że w tym miejscu, gdzie stoi kościół, wznosiła się niegdyś pogańska bożnica, w której „kapłani Białego Boga składali ofiary przy kamiennych ołtarzach, wylewając z bawolich rogów miód wonny i zapalając stosy z ziół poświęcanych"[18]. Wtedy wydawało się to bardzo prawdopodobne. Miejsce w sam raz się do tego nadawało; wysokie, strome wzgórze, nieopodal ujścia rzeczki Drny. Dlatego też dość szybko, bo już w II poł. XIX w. wspomnianą legendę zespolono z mitem o powstaniu Warszawy. Zgodnie z tym przekazem pierwotna wieś Warszowa, z której z czasem powstało miasto Warszawa, leżała w okolicach dzisiejszego kościoła. To właśnie tam, u podnóża nadwiślańskiej skarpy miała się znajdować chata dwóch braci rybaków Warsa i Sawy – legendarnych założycieli miasta[19].

Wyjaśnienie to na tyle wydawało się wiarygodnie i jednocześnie frapujące, że postanowiono wesprzeć je badaniami naukowymi. Na istnienie potwierdzających to „zdarzenie" źródeł archiwalnych wskazywał już w 1872 r. F. M. Sobieszczański, pisząc że „przy pewnej sprawie w XVII wieku wytyczonej przez Nową Warszawę Starej, przywiedzione zostało świadectwo najstarszych wiekiem, mających z pokolenia do pokolenia przekazaną sobie wiadomość, jakoby pierwotna posada głównego miasta była na innem miejscu, to jest tam, gdzie potem zbudowało się nowe"[20]. Jednak dopiero badania przeprowadzone w pierwszym dziesięcioleciu następnego wieku przez Bronisława Chlebowskiego, zasłużonego redaktora *Słownika Geograficznego* i autora książki *Warszawa za książąt mazowieckich* przyczyniły się do przyjęcia tego poglądu jako faktu historycznego[21].

12. „Kurier Warszawski", 1853, nr 219, s. 1077.

13. „Przegląd Bibliograficzno-Archeologiczny", 1881, nr 13-14, s. 94.

14. Była to nieforemna płyta z piaskowca, o wymiarach 21 x 30 cm i grubości 2,5 cm, z napisem łacińskim pisanym minuskułą gotycką, którego odczytanie przed wojną było sporne. F. K. Kurowski interpretował go jako: *BOLESLAUS 1492 MAZOVIAE*, W. Korotyński zaś: *MURA 1492 LAU...* F. K. Kurowski, *Wiadomość historyczna...*, „Alleluja", s. 80; W. Korotyński, *Kiedy powstał kościół NMP w Nowej Warszawie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie", 1918, nr 5-6, s. 269-270.

15. *Ibidem*, s. 268-273.

16. Ł. Gołębiowski, *Opisanie historyczno-statystyczne miasta Warszawy*, Warszawa 1827, s. 80; „Expres Wieczorny", 1946, nr 203, s. 3; „Słowo Powszechne", 1951, nr 244, s. 5.

17. Legenda o istnieniu w tym miejscu pogańskiej świątyni i podanie o wzniesieniu wieży przez młynarza jako wotum za narodziny syna były przytaczane niemalże we wszystkich artykułach i publikacjach przed- i powojennych. Poprzestanę więc na wymienieniu tylko tych pozycji, które wyłącznie temu zostały poświęcone: „Kurier Warszawski", 1872, nr 141, s. 1; W. Przyborowski, *Kościół Panny Marii (Stara legenda warszawska)*, „Wędrowiec", 1900, nr 50, s. 997-999; Idem, *Z przeszłości Warszawy*. *Legendy warszawskie*, Warszawa 1902, s. 41-49; F. Galiński, *Gawędy o Warszawie*, Warszawa 1937, s. 24-25; A. Oppman, *Legendy warszawskie*, Warszawa-Kraków 1947, s. 25-34.

18. W. Gomulicki, *Warszawa wczorajsza*, Warszawa 1961, s. 78.

19. W. Przyborowski, *Kościół Panny Marii...*, s. 997; A. Oppman, *op. cit.*, s. 25-34.

20. F. M. Sobieszczański, *Opowiadania o Warszawie, jej przeszłości i pamiątkach miasta*, „Biblioteka Warszawska", 1872, t. 3, s. 253.

21. B. Chlebowski, *Warszawa za Książąt Mazowieckich*, Warszawa 1911. Przyjęty przez Chlebowskiego pogląd o początkach Warszawy niemal natychmiast zaczęła powtarzać prasa. M.in. Z. D., *Początki Warszawy*, „Kurier Warszawski", 1911, nr 180, s. 6; W. Korotyński, *Stara Warszawa*, „Kurier Warszawski", 1911, nr 180, s. 7.

Tradycja upatrująca w tym miejscu korzeni Warszawy utrzymała się do czasów powojennych. Razem z podaniem o istnieniu na wzgórzu nowomiejskim pogańskiej świątyni stała się podstawą do coraz śmielszej argumentacji. Sądzono np., że wraz z dotarciem w te okolice chrześcijaństwa, na miejscu zburzonej gontyny słowiańskiej wystawiono drewnianą kaplicę katolicką, którą w XIV w. zastąpiono murowaną[22]. Niektórzy twierdzili nawet, iż kościół został przerobiony wprost z murów pogańskiej świątyni[23]. Kres dalszym spekulacjom położyły dopiero badania archeologiczne przeprowadzone przez Komisję Badań Dawnej Warszawy w latach 1954-1955. Także źródła archiwalne nie potwierdziły wzmianek o istnieniu w tym miejscu wcześniejszej sakralnej budowli drewnianej i mającej się tu znajdować niegdyś świątyni pogańskiej. Zaprzeczyły one tym samym popularnemu przez wiele dziesięcioleci poglądowi o wczesnym pochodzeniu osady, którą w świetle wykopalisk można datować, podobnie jak i Starą Warszawę, najdalej na przełom XIII i XIV w.[24]

Równie ważnym elementem idealizacji dziejów kościoła było przekonanie, że jest to jedyna budowla sakralna w mieście, zachowana w całości od czasu swego wzniesienia w stylu gotyckim. Inne świątynie, powstałe tu w XIV i XV stuleciu – kolegiata św. Jana, kościoły św. Anny i św. Marcina, na przestrzeni stuleci zagubiły w swej architekturze ślady średniowiecza. Znamienna pod tym względem pozostaje wypowiedź Karola Matuszewskiego: „Wszystkie znaczniejsze budowle Warszawy noszą cechy względnie dość niedawnej przeszłości; z czasów Księstwa Mazowieckiego, to jest z epoki panowania ostrołukowej architektury, [...] nic prawie nie ocalało. W kościele św. Jana, którego pierwsze mury datują się z XIV wieku, przebudowywanym wielokrotnie po pożarach, rozszerzanym i przekształcanym różnemi czasy, niepodobna dziś nawet śladów odszukać dawniejszej jego postaci. Kościół św. Anny na Krakowskim Przedmieściu, temuż samemu uległ losowi, zaledwie w zakrystii można jeszcze dopatrzeć się resztek jego starożytnych gotyckich murów. Podobnież zmienił do niepoznania swe kształty starożytny, bo w połowie XV wieku założony kościół św. Marcina na ul. Piwnej, który chyba w dzwonnicy ślad starych murów zachował"[25].

Rozważania powyższe znalazły odbicie przy restauracji F. W. Zygadlewicza w latach 1881-1890. Architekt połączył w jednym obiekcie zastałe formy gotyckie z romańskimi własnego pomysłu. Za inspirację posłużyły budowniczemu półkoliste arkadowania w szczycie wieży, która uchodziła w tym czasie za najlepiej zachowaną część budowli, niezepsutą późniejszymi przeróbkami. Uznanie tych motywów za romańskie wywołało burzliwą dyskusję na łamach prasy. Część wypowiadających się, wzięła w obronę Zygadlewicza, uważając, że architekt miał takie prawo, ponieważ wieża pochodziła „z czasów, kiedy ostrołuk nie zupełnie się był jeszcze otrząsnął z reminiscencji romańskich motywów"[26]. Drudzy nie mogli z kolei uwierzyć, jak można było XV-wieczny gotyk pomylić ze stylem romańskim i przywiązać „do syna pełnego ognia i życia [...] starzuchnego ojca"[27]. Badania prowadzone na początku XX w. w trakcie kolejnej restauracji (1908-1915) ujawniły, że jedni i drudzy mylili się, ponieważ dekoracja w szczycie wieży była renesansowa[28]. W świetle zebranego materiału, można dziś wytłumaczyć „pomyłkę" Zygadlewicza. Zawinił tu nie tyle brak wiedzy, ile zaciążyło przekonanie, że jest to najstarsza świątynia w Warszawie.

W hierarchii warszawskich kościołów fara nowomiejska zajmowała zawsze wysoką pozycję. Od dawna razem z kolegiatą, późniejszą katedrą św. Jana, skupiała życie religijne

22. E. Muszalski, T. Rudnicki, *Przewodnik po Warszawie. Dla harcerza i dla każdego pragnącego zwiedzać stolicę*, Warszawa 1922, s. 17-18; „Expres Wieczorny", 1946, s. 3.

23. W. Gomulicki, Szmiderberg, *Ilustrowany przewodnik po Warszawie*, Warszawa 1880, s. 95.

24. *Szkice Nowomiejskie*, red. O. Puciata, Warszawa 1961, s. 51.

25. K. Matuszewski, *O architekturze u obcych i u nas. Uwagi ze stanowiska estetycznego*, „Biblioteka Warszawska", 1881, t. 3, s. 337.

26. *Ibidem*, s. 384. Wspierał ten pogląd także arch. Zygmunt Kieślański. Z. Kieślański, *Ruch budowlany w Królestwie. Kronika Bieżąca*, „Przegląd Techniczny", 1884, z. 1, s. 22.

27. „Kurier Warszawski", 1884, nr 209b, s. 3. Tak samo uważali: F. K. Martynowski, *Warszawa i jej osobliwości*, Warszawa 1892, s. 17; W. Czajewski, *Warszawa Ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1895, s. 103.

28. M. Wiraszka, *op. cit.*, s. 32-44.

stolicy. Nic więc dziwnego, że od początku obie świątynie łączyły różnego rodzaju zależności, mające swe źródło w podobnej historii; obie budowle powstały bowiem jednocześnie z inicjatywy tego samego fundatora, Janusza I Starszego – jako główne przybytki Pańskie Starego i Nowego Miasta. Jedna była nekropolią i kościołem książęcym, drugą źródła archiwalne określały niekiedy mianem: *capella ducalis in civitate Nova Varsovia*[29].

W latach 1562-1608 pieczę nad kościołem Nawiedzenia NMP sprawowali kanonicy katedralni. Śladem tego niespełna 50-letniego zwierzchnictwa pozostał, praktykowany do czasów II wojny światowej, zwyczaj wybierania proboszcza parafii nowomiejskiej spośród kanoników kapituły świętojańskiej[30].

Splendoru przydawały dodatkowo uroczyste procesje, obchodzone w dzień Nawiedzenia NMP (2 lipca) i na Boże Ciało, które wyruszały corocznie z kolegiaty świętojańskiej do kościoła Panny Marii. W tych pochodach licznie brało udział duchowieństwo, członkowie magistratu, cechy z chorągwiami i tłumy ludu, a na Boże Ciało również i król zwykł iść w nim piechotą z cała królewską świtą. Jedna z takich procesji, odbyta 2 lipca 1731 r., szczególnie zapadła mieszkańcom w pamięć. Dla jej uświetnienia August II ofiarował bowiem swą egzotyczną kapelę złożoną z samych murzynów[31].

Więzi łączące główne kościoły Starej i Nowej Warszawy znalazły nawet swoje odbicie w podaniu ludowym. Jego treść przytoczył na początku ubiegłego stulecia W. Gomulicki: „Gdy schorzały i bliski zgonu król Zygmunt August przebywał na Zamku Królewskim, umarła w swym kraju rodzinnym jego trzecia, porzucona przezeń małżonka, nieszczęsna Katarzyna Austriaczka. Zanim jeszcze wiadomość o tem doszła do ludu i duchowieństwa, dzwony u św. Jana i u Panny Marii same się rozkołysały, zgon królowej opłakując. A potem jednym i drugim serca wypadły. Starzy mieszczanie, chwiejąc głowami, szeptali, że to wróżba rychłej śmierci króla i wygaśnięcia rodu Jagiellonów"[32].

W omawianym okresie oddziaływanie jednej budowli na drugą najlepiej wyrażało się na płaszczyźnie artystycznej. Przebudowa wnętrza katedry przez Adama Idźkowskiego w latach 1836-1840 w stylu neogotyku angielskiego zainspirowała 13 lat później A. F. Kropiwnickiego, który te same formy zastosował w nawie środkowej budowli nowomiejskiej. Podobieństwo na tyle było uderzające, że już na początku następnego stulecia uważano je za dzieło jednego architekta – Adama Idźkowskiego[33]. Zestawiając XIX-wieczne wnętrza wymienionych świątyń autorstwa Marcina Zalewskiego, można zauważyć, że rysunek żeber obu sklepień został oparty na planie sześcioramiennej gwiazdy, z żebrem przewodnim i wiszącymi zwornikami w miejscu przecięcia się żeber oraz opinających filary trójdzielnych pęków służek z roślinnymi kapitelami i bazami ustawionymi na cokole filara.

Po wojnie, podczas odbudowy według projektu Haliny Kosmólskiej, realizowanego w latach 1949-1969 pod nadzorem Beaty Trylińskiej, sięgnięto raz jeszcze po wzór katedralny. Zwróciła na to uwagę Teresa Mroczko, której zdaniem inspiracje projektem odbudowy katedry Jana Zachwatowicza uwidaczniają się w elewacjach bocznych, zachodnim szczycie i emporze, filarach międzynawowych oraz sklepieniach kościoła na Nowym Mieście w Warszawie[34].

Z pobudek patriotycznych i po części finansowych wyszperano w początkach XX w. jeszcze jedną niezwykłą historię wiążącą powstanie świątyni z bitwą pod Grunwaldem. Zgodnie z tą sugestią książę mazowiecki Janusz i jego żona Anna Danuta mieli ufundować kościół pw. Nawiedze-

29. Pisali o tym: F. K. Kurowski, *Wiadomość historyczna*..., „Alleluja", s. 79-81; J. Bartoszewicz, *Kościoły warszawskie rzymsko-katolickie opisane pod względem historycznym*, Warszawa 1855, s. 29-30; W. Czajewski, *op. cit.*, s. 83.

30. W. Czajewski, *op. cit.*, s. 96-98, 101.

31. Zwyczaj uczestnictwa króla w procesji na Boże Ciało ustalił się za czasów panowania króla Zygmunta III Wazy. A. Wejnert podaje, że pierwsza taka procesja miała miejsce w Warszawie w 1604 r. Rozpoczęta wtedy tradycja, była kontynuowana aż do 1718 r., tj. do momentu, w którym parafia nowomiejska zaczęła ubierać własne ołtarze na Rynku Nowego Miasta. Dłużej utrzymała się wspólna dla obu świątyń procesja na dzień 2 lipca, praktykowana jeszcze w następnym stuleciu. A. Wejnert, *Obchody Bożego Ciała w Warszawie w XVII i XVIII wieku*, „Starożytności Warszawskie", t. 3, Warszawa 1854, s. 298.

32. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 214.

33. J. Mrozowski, *Kościół NMP na Nowym Mieście*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie", 1916, nr 3, s. 82.

34. T. Mroczko, *Sztuka średniowiecza*, w: *Sztuka Warszawy*, red. M. Karpowicz, Warszawa 1986, s. 33.

nia NMP jako wotum za odniesione w 1410 r. zwycięstwo nad wojskami zakonu krzyżackiego. Przypomnienie tego doniosłego w dziejach narodu polskiego wydarzenia i połączenie go z obchodami pięćsetlecia parafii w 1911 miało dwojaki cel: uczcić chlubną pamiątkę narodową oraz pobudzić zainteresowanie i ofiarność społeczeństwa, w związku z podjęciem w 1908 r. kosztownych prac restauracyjnych przy świątyni.

Z zapomnienia wydobył tę historię Władysław Korotyński, któremu Komitet Jubileuszowy Odnawiania Kościoła Parafialnego Nawiedzenia NMP na Nowym Mieście w Warszawie zlecił zebranie materiałów do dziejów restaurowanego obiektu[35]. Korotyński odnalazł wówczas kazanie ks. Piotra Gniewczyńskiego, wygłoszone z okazji obchodów pamiątki czterechsetlecia istnienia świątyni, które we fragmentach opublikowała „Gazeta Warszawska" w 1811 r. W kazaniu wygłoszonym pięciokrotnie tego dnia z ambony proboszcz parafii – ks. Gniewczyński przywołał osobę fundatora fary nowomiejskiej, króla Władysława Jagiełły oraz przypomniał dzieje wielkiej wojny z Zakonem Najświętszej Marii Panny. Wspominając zwycięstwo spod Tanenbergu i Grunwaldu, „zachęcał parafianów do naśladowania cnot dawnych Polaków, ufności w Bogu i wdzięczności Jemu, kończąc tem, że pod tą tylko oręż polski własną odzyskiwał ziemię i granice państwa swojego rozszerzał"[36]. Była to oczywista aluzja i komentarz do bieżącej sytuacji politycznej kraju, którego terytorium stało się wtedy miejscem przemarszów obcych wojsk.

Na zainteresowanie się tematem wpływ miała niewątpliwie zbliżająca się 500-letnia rocznica zwycięstwa grunwaldzkiego, do której uroczystych obchodów już się wtedy przygotowywano, a pośrednio mogła mieć także wpływ, ukończona w 1900 r., powieść Henryka Sienkiewicza *Krzyżacy*[37].

Wizualnym odzwierciedleniem idei grunwaldzkiej były gipsowe odlewy głów królów i książąt polskich, które zdobiły wsporniki nowo wymurowanego sklepienia prezbiterium w latach 1908-1915. Do naszych czasów dotrwały głowy Jagiełły i jego żony Jadwigi, jako zachowane w dobrym stanie, zostały po wojnie zdjęte i złożone w podziemiach kościoła[38].

Wybór form stylowych, które przywdziała na siebie świątynia Panny Marii na przestrzeni XIX i I poł. XX w. oraz ich zrozumienie, ułatwia tradycja, początkowo ustna, później spisana i utrwalona autorytetem ówczesnych badaczy, która złożyła się na ów swoisty *genius loci*, obejmujący opieką zarówno kościół, jak i miejsce, na którym został wzniesiony.

Fenomen nowomiejskiej fary polegał w dużej mierze na tym, że była uważana za najstarszą i jedyną zachowaną w całości w stylu gotyckim warszawską świątynię, wzniesioną jako wotum za zwycięstwo pod Grunwaldem, która pod względem znaczenia „pierwsze po metropolitalnym zajmuje miejsce". Jej wyjątkowość brała się również i z tego, że żadna ze świątyń warszawskich, a nawet Królestwa Polskiego, nie zmieniała swego wizerunku architektonicznego tak często, w ciągu tak krótkiego czasu, jak kościół Panny Marii na Nowym Mieście w Warszawie. Przypomnijmy, droga ta wiodła od form barokowych – zachowanych przez J. Borettiego, przez neogotyk angielski – A. F. Kropiwnickiego i neoromanizm – F. W. Zygadlewicza, aż do gotyku mazowieckiego, będącego rezultatem wspólnej pracy kilku architektów, m.in. T. Wiśniowskiego, S. Kozłowskiego i K. S. Jakimowicza.

Niejasne początki kościoła próbowały wyjaśniać najpierw legendy – zdaniem J. Bartoszewicza „zaszczyt jakiego żadna świątynia Warszawy nie dostąpiła"[39], później badania naukowe. To pomieszanie ludowych podań z faktami historycznymi wpłynęło z kolei na zatarcie granicy między rzeczywistością a fikcją, między mitem a prawdą.

35. W. Korotyński, *Odnowa kościoła NMP na Nowym Mieście*, „Kurier Warszawski", 1908, nr 54, s. 5.

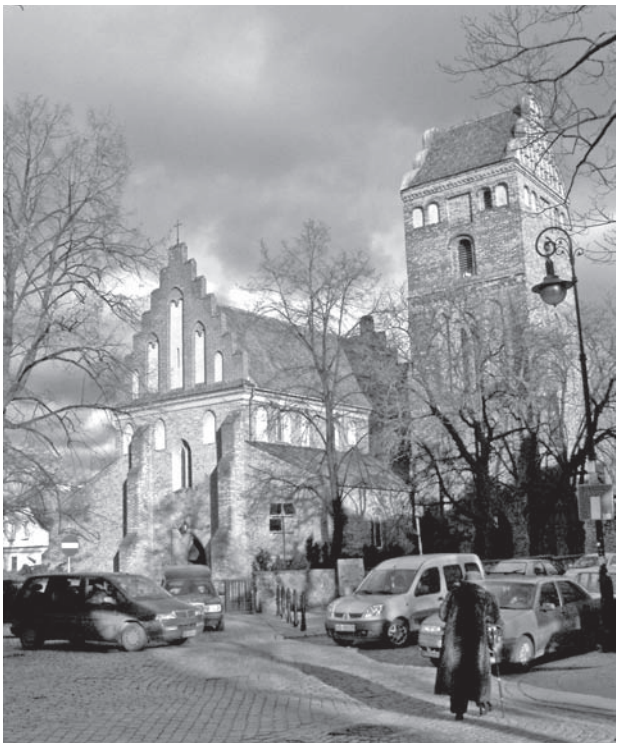
36. „Gazeta Warszawska", 1811, nr 58 – dod., s. 1019. Ks. Gniewczyński, zapewne w zapędzie moralizatorskim, przypisał wzniesienie świątyni na Nowym Mieście królowi Władysławowi Jagielle, który „po odniesionym nad Krzyżakami pod Tanenbergiem i Grunwaldem zwycięstwie w roku 1410, w hołdzie winnej wdzięczności Bogu wymurował, a którą w roku 1411, w pierwszą niedzielę po święcie św. Małgorzaty, JW. JX. Wojciech Jastrzębiec bp poznański konsekrował..."

37. Wyraz fascynacji powieścią Sienkiewicza *Krzyżacy* w kontekście wzniesienia kościoła NMP jako wotum grunwaldzkiego możemy odnaleźć, np. w twórczości W. Marrene-Morzkowskiej. W. Marrene-Morzkowska, *Wakacje w Warszawie. Pogadanki o architekturze*, Warszawa 1903, s. 118.

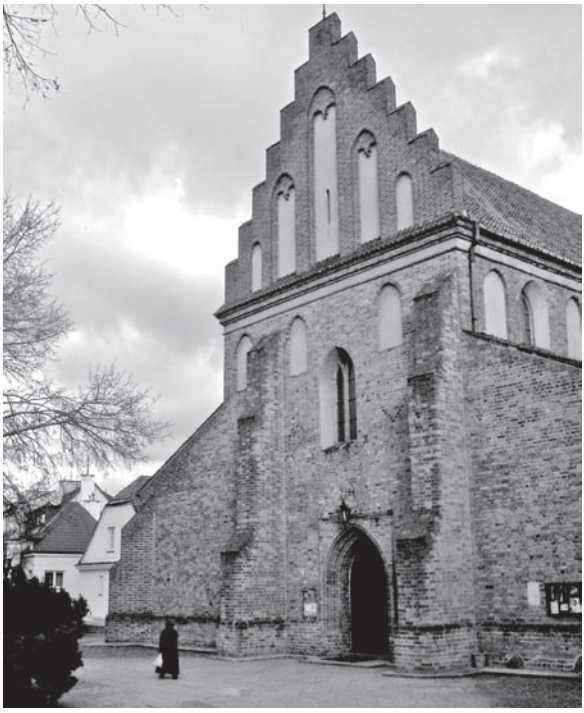
38. B. Trylińska, *Odbudowa kościoła Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny na Nowym Mieście w Warszawie*, „Rocznik Warszawski", 1987, t. 19, s. 190.

39. J. Bartoszewicz, *op. cit.*, s. 27.

fot. Marta Wiraszka



fot. Marta Wiraszka



Zbigniew Myczkowski

TOŻSAMOŚĆ MIEJSCA W KRAJOBRAZIE

„Naród na pytanie, kim jest, odpowiada swoją kulturą, a kultura jest właśnie tym, co stanowi o naszej tożsamości, tak indywidualnej, jak i zbiorowej"
(Jan Paweł II)

WPROWADZENIE

Nowo powstająca na gruncie polskim rzeczywistość społeczna i ekonomiczna, zmiany ustrojowe – głód demokracji często rozumiany i realizowany jako nieograniczona swoboda działań sterowana drapieżną chęcią posiadania, pragnienie dogonienia straconych dziesięcioleci – stwarzają poważne zagrożenie dla krajobrazu i jego składników: dziedzictwa kulturowego, środowiska naturalnego, godząc w tożsamość indywidualną, wspólnotową i narodową.

Wydaje się być bliskie prawdy stwierdzenie, iż otaczający nas krajobraz jest odwzorowaniem tożsamości i syntezą tego wszystkiego, co składa się na środowisko:

* 1mo – rozumiane jako wyraz przestrzeni materialnej; zarówno w wymiarze:

– uwarunkowań naturalnych (geologiczno-geomorfologicznych, hydrologicznych, klimatycznych i przyrodniczo-ekologicznych),

– jak i składników kulturowych (cywilizacyjnych i społeczno-gospodarczych, obejmujących dzieła ludzkie ujęte jako zagadnienia: archeologiczne i prehistoryczne, etnograficzne, architektury krajobrazu) oraz

* 2do – rozumiane jako wyraz przestrzeni materialnej i duchowej (niematerialnej), zdeterminowane i uwarunkowane działaniami antropogenicznymi (w wymiarze zagadnień historycznych, filozoficznych, mitycznych, percepcyjnych i semiotycznych).

Zatem można pokusić się o wysunięcie tezy, że krajobraz jest wyrazem tożsamości miejsca i czasu, przy czym tożsamość miejsca i tożsamość czasu są zwornikiem architektury krajobrazu jako dziedziny wiedzy i sztuki zarazem.

Il 1. Wyżna Polana Chochołowska w Tatrach. Integracja form kulturowych i naturalnych tworzy tu „ikonę" idei tożsamości miejsca w krajobrazie (fot. Z. Myczkowski)

Hasło tożsamości stało się niezwykle nośne i modne w dyskusjach i rozprawach architektonicznych i im pochodnych. Po raz pierwszy spotkałem się z nim w rozważaniach J. Bogdanowskiego nad regionalizmem architektoniczno-krajobrazowym[1], który stwierdził, iż „poczucie tożsamości z miejscem, regionem i krajem stanowi problem zasadniczy" w tym nowo proponowanym naukowym podejściu do architektury krajobrazu[2]. Jak to zwykle bywa w wypadku haseł i idei chwytliwych i „wszechobecnych" – tożsamość zaczęła „robić karierę", może nie na taką skalę, jak onegdaj i po dziś dzień ekologia, ale za to na wzór ogólny architektury czy medycyny, wskazujący na pewne „niebezpieczeństwo", iż „na tym to wszyscy się znają...". Pojęcie tożsamości zaczęło znajdować różne i słuszne interpretacje z punktu widzenia wielu autorów w środowisku architektonicznym[3],

1. J. Bogdanowski, *Wprowadzenie do regionalizmu architektoniczno-krajobrazowego*, „Wiadomości ekologiczne", t. 29, Warszawa 1983, s 183-197.

2. *Ibidem*.

3. Por. m.in. wśród wielu najnowszych pozycji: J. W. Rączka, , *Regionalizm krakowski czyli uwagi o tożsamości „krakowskiej szkoły architektury: pomoc dydaktyczna"*, Kraków 1994; Z. Gądek, *Nowy tradycjonalizm – zachowawcza tożsamość miejsca a także stracona szansa nowoczesnej interpretacji*, w: *Nurty i tendencje rozwo-*

w prezentowanych podejściach często obok wątku pejoratywnego pojawia się bardzo szerokie pojmowanie tego terminu. I słusznie, bo nawet filozofowie[4], którzy *nota bene* doliczyli się ponad stu definicji kultury, czy znawcy socjologii kultury[5] różnią się w swoich poglądach nad tym, jak się okazuje fundamentalnym, pojęciem.

Z najszerszą i najbliższą w pewnym wymiarze, dla przyjętego tu toku rozumowania, definicją tożsamości można spotkać się na jednym z najnowszych obszarów pola naukowego psychologii architektury ujętej przez Krzysztofa Lenartowicza[6]:

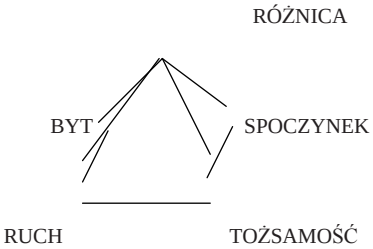
„Tożsamość":

• w badaniu „osobowości" jest to istota osoby, ciągłość siebie, wewnętrzne subiektywne pojęcie samego siebie jako jednostki,

• w logice jest to taka zależność dwu lub więcej elementów, że w sylogizmie każdy może być zastąpiony drugim bez zmiany prawdziwości wyrażenia,

• w nieco luźniejszym znaczeniu jest to „głęboka" zależność między elementami, która istnieje mimo zewnętrznego braku podobieństwa,

• w teorii Piageta[7] jest to taki stan świadomości, że relacja opisana powyżej rzeczywiście zachodzi[8].



Ryc. 1. Schemat zależności pomiędzy platońskimi ideami

Platon wyróżnia pięć zasadniczych rodzajów idei: ruch, spoczynek, tożsamość, różnicę i byt. Wśród nich szczególną rolę odgrywają wzajemne relacje tożsamości, bytu, ruchu i spoczynku. Są one powiązane, a właściwie oddzielone różnymi przypadkami różnicy (*thateron*). Ta z kolei, aby mogła zaistnieć, implikuje istnienie granicy, która – gdy coś z czymś się wyklucza – nie jest ani jednym, ani drugim.

Zatem „adaptując" powszechnie przyjmowane oraz wyżej podane definicje tożsamości – w odniesieniu do przyjętego w tym rozważaniu pola badawczego krajobrazu, a krajobrazu w obszarach chronionych w szczególności – przyjmijmy iż „Tożsamość jest >>najgłębszą<< zależnością zachodzącą między percypowanym przez człowieka krajobrazem (otoczeniem) wraz z jego historycznie nawarstwionymi elementami: treścią (kulturą, tradycją miejsca) i formą (kanonem miejsca)".

Powyższa definicja implikuje sformułowanie tezy pracy, mówiącej, iż krajobraz jest wyrazem tożsamości miejsca i czasu, dodajmy, że jest zewnętrznym/wewnętrznym wyrazem tożsamości.

W ślad za powyższą definicją należy przybliżyć rozumienie zawartych w niej pojęć, zatem krajobrazu, miejsca, percepcji, kultury i tradycji miejsca oraz kanonu miejsca.

W istotnym wymiarze pomocne wydaje się być tutaj rozumowanie, które wyraża się następującym „równaniem":

TOŻSAMOŚĆ MIEJSCA = KULTURA I TRADYCJA MIEJSCA + KANON MIEJSCA

Stwierdzenie powyższe nakazuje wyraźne sprecyzowanie tych określeń.

jowe w architekturze drugiej połowy XX wieku: materiały Sympozjum „Rybna 96", Nota, Gliwice 1996, s. 33-34.

4. Por. m.in. M. Grygorowicz, *Tematyka sensualistycznego uzasadnienia tożsamości podmiotu ludzkiego i jego odniesień do realności w twórczości Condillaca, Folia Philosophica,* Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1993; B. Skarga, *Tożsamość i różnica, Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997. Zob. także *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach, Materiały V Jagiellońskiego Sympozjum etycznego*, red. B. Szymańska, J. Pawlica, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1993.

5.*Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. L. Dyczewski, OFM Conv. KUL, Lublin 1996.

6. K. Lenartowicz, *Słownik psychologii architektury dla studiujących architekturę*, Kraków 1997, s. 138.

7. Jean Piaget, psycholog francuski (1896–1980), twórca teorii inteligencji, a zwłaszcza epistemologii genetycznej, w której dowodzi, że rozwój inteligencji może być biologicznym rezultatem dynamicznej interakcji między dzieckiem i otoczeniem (zatem zależy od składników tożsamości miejsca – przyp. Z. M.).

8. Jak podaje na tym miejscu ww. autor: „Klasycznym przykładem tego jest przypadek dziecka, które jest świadome, że płyn zachowuje swoją „głęboką" tożsamość nawet gdy przechodzi różne przekształcenia, np. przy przelewaniu z jednego pojemnika do innego o różnym kształcie.

Jako podstawę do ich sformułowania przyjąłem analizę pięciu pojęć posiadających dla tak zarysowanej idei i próby jej wprowadzenia charakter aksjomatyczny. Są to: tożsamość, miejsce, percepcja, kultura, tradycja i kanon. Obszarem zaś ich analizy i syntezy w przyjętym tu ujęciu jest krajobraz i architektura krajobrazu.

Przytoczmy zatem sformułowania określające składniki powyższego toku rozumowania.

Tradycja i kultura miejsca to zespół czynników składających się na treść krajobrazu danego miejsca, związanych z całokształtem nawarstwień historycznych/materialnych i niematerialnych, mających swój aktualny wyraz w krajobrazie. Stanowią one podstawowy składnik tożsamości miejsca jako obszaru i wnętrza krajobrazowego percypowanego przez człowieka. Powinny też tworzyć podstawę ustalenia reguł badania i działania w zakresie kultywowania treści danego miejsca czy też wnętrza architektoniczno-krajobrazowego.

Kanon miejsca to zespół czynników składających się na formę krajobrazu danego miejsca/wnętrza, decydujących o jego wyrazie i mających swoją aktualną lub źródłowo udokumentowaną postać, percypowaną przez człowieka.

Czynniki te są często historycznie nawarstwione i powinny stanowić podstawę określenia reguł badania i działania w zakresie ochrony i kształtowania formy architektoniczno-krajobrazowej danego miejsca/wnętrza.

IDEA „DAWNEJ" I „NOWEJ" TOŻSAMOŚCI MIEJSCA

Myślą przewodnią tej części rozważania nad tożsamością miejsca jest ocena ich przemian w czasie. Bazując na analizie stanu badań, przeglądzie literatury i dotychczasowych moich doświadczeniach, można w kontekście wyżej przyjętych definicji i określeń pewnych fundamentalnych pojęć mówić o idei[9] „dawnej" i „nowej" tożsamości miejsca[10]. Zwłaszcza w wypadku, gdy wykazujemy „dobrą" postawę wobec tego, co opisano powyżej jako „kulturę miejsca" wynikającą z jego „umiłowania" i chęci współuczestniczenia w zaczętym wobec niego dziele stworzenia[11].

Jedną z najbardziej humanitarnych postaw, na które w omawianym tu duchu troski o zastane dziedzictwo naturalne i kulturowe i wyrażający je krajobraz, zdobyła się współczesna cywilizacja, są powoływane od ponad 120 lat[12] parki narodowe i inne formy ochrony obszarów o szczególnych wartościach.

Prześledzenie definicji, według których są określane lub powoływane te obszary, każdorazowo może być wprost identyfikowane z przyjętą wyżej tożsamością miejsca lub jej składowymi (tradycją, kulturą, kanonem).

Jest bowiem oczywiste, że w duchu kontynuacji „dobrej postawy" (= „trwającej miłości" do tych obszarów) często w miejscu „dawnej" („dobrej") tożsamości chcemy i wręcz musimy zaproponować „nową" („dobrą") tożsamość – zgodnie z celami i zakresami ochrony poszczególnych obszarów.

Przykładem niech tu będą kserotermiczne zespoły roślinności naskalnej w Ojcowskim Parku Narodowym, przesądzające przez całe stulecia o tożsamości miejsca (krajobrazu) Doliny Prądnika[13], obecnie zanikające wskutek sukcesji leśnej pod „kloszem" rezerwatów ścisłych w Ojcowskim Parku Narodowym, zatem wymagające specjalnych zabiegów

9. Przypomnijmy w tym miejscu, iż termin ten oznacza „[...] myśl, wyobrażenie, pojęcie koncepcja, pomysł, zasadnicza myśl przewodnia twórczości naukowej, artystycznej lub działalności praktycznej", za: *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1980.

10. Problem ten, w nieco innym wymiarze poruszyła (nawiązując do Z. Novaka, *Planowania regionalne i udział w nim architekta*, Kraków 1997) K. Pawłowska, *Idea swojskości w urbanistyce i architekturze miejskiej*, Kraków 1996. Autorka napisała o „nowej tradycji" w miejscu, gdzie „nastąpiło zerwanie ciągłości poprzednich wątków (np. budowa Nowej Huty w miejscu wsi Mogiła)". W niniejszym rozważaniu główną intencją nie jest analizowanie „nowej tożsamości" w wymiarze pejoratywnym, lecz w aspekcie poszukiwań kontynuacji „dobrych" składników tożsamości w nowych „dobrych" (z cywilizacyjno-etycznego punktu widzenia) postawach ludzkości wobec miejsc, np. w formie tworzenia obszarów chronionych.

11. Chodzi o pokornie pojmowane przyzwolenie na „czynienie sobie ziemię poddaną".

12. Pierwszym parkiem narodowym utworzonym na świecie przez Kongres Stanów Zjednoczonych był Yellowstone National Park w 1872 r.

13. Por. m.in. Z. Myczkowski, *Regionalizm architektoniczno-krajobrazowy Doliny Prądnika*, „Prądnik. Prace i Materiały Muzeum im. W. Szafera", 1955, t. 10, s. 135-188.

pielęgnacyjnych w ramach tzw. ochrony czynnej[14]. Innym o wiele bardziej złożonym przykładem może być konieczność przywrócenia pasterstwa w formie „wypasu kulturowego" na wybranych polanach i halach tatrzańskich[15]. Pod czujnym i bacznym okiem dyrekcji parku i specjalistów od ekosystemów nieleśnych, ale też i etnologów, (i tylko w ten sposób) może zostać wprowadzona – kontynuująca „dawną" – „nowa" tożsamość tych miejsc (krajobrazu), wyrażająca się przede wszystkim bioróżnorodnością zbiorowisk botanicznych, ale też „zbyrceniem zwonków" i odwiecznym obrazem szałasów, pasterzy i stad owiec.

Jeszcze innym przykładem może tu być problem „uczytelnienia" zanikłych w zawierusze historycznej dawnych łemkowskich i bojkowskich wsi, polskich dworów i folwarków, słusznie określanych obecnie jako „bieszczadzkie Pompeje porośnięte bujną, karpacką roślinnością" w Bieszczadzkim Parku Narodowym i jego otulinie[16].

Nie sposób we wszystkich wyżej wymienionych i setkach podobnych przykładów nie dostrzec potrzeby bardziej precyzyjnego określenia :

* 1mo składników „dawnej" tożsamości miejsca, ich identyfikacji, hierarchizacji i określenia pewnych „mierników" w tym zakresie,

oraz

* 2do przesłanek dla składników „nowej" tożsamości miejsca: ideowych (= treściowych), formalnych (= opartych na „kanonie") i funkcjonalnych (ochronnych, naukowych, dydaktycznych, społecznych i innych).

Ostatecznym warunkiem jest postawa współczesnego człowieka implikowana przede wszystkim:

a) stopniem świadomości (= wiedzy),

b) stopniem akceptacji tej świadomości (= dobrej woli, zbiorowej i indywidualnej), zatem p e r c e p c j i[17] i z r o z u m i e n i a (= odczytania, zinterpretowania, uzyskania motywacji i możliwości działania) środowiska (naturalnego i kulturowego) i wyrażającego go k r a j o b r a z u.

W aspekcie relacji tożsamości do czasu idea „dawnej"[18] i „nowej" tożsamości opiera się na wprowadzonym przez Hegla pojęciu *Zeitgeist-u* (ducha czasu). Był on dla tego myśliciela wyrazem kolejnego szczebla rozwoju idei na tle dziejów, samourzeczywistniania się „ducha świata", a każda epoka historyczna wyodrębniała się najdobitniej w wizualnej postaci *Zeitgeist-u*, którą stanowiły historyczne style architektoniczne[19].

Zatem proponuje się przyjąć, iż pod pojęciem „dawna" tożsamość miejsca rozumie się zespół czynników wyrażających w krajobrazie całokształt ciągłości tradycji, kultury i kanonu miejsca w ich historycznym nawarstwieniu (materialnym – substancjalno-wizualnym oraz niematerialnym – ideowo-koncepcyjnym) percypowanym przez człowieka. „Dawna" tożsamość miejsca wyraża sumę postaw człowieka w odniesieniu do danego obszaru, które identyfikujemy i hierarchizujemy według „miary", którą stanowi „wnętrze" (lub „jednostka") architektoniczno-krajobrazowa w zależności od stopnia jego czytelności i nasycenia składnikami (materialnymi i niematerialnymi) środowiska przyrodniczego i kulturowego

14. Włącznie niemal do zatrudnienia, rzeczonej niegdyś w prasowej polemice na ten temat, „kozy na etacie".

15. Usunięcie pasterstwa z TPN-u na przełomie lat 60. i 70. wzbudziło jedną z najbardziej emocjonujących dyskusji społecznych dzielących „ochroniarzy" natury i kultury.

16. Por. Operat dziedzictwa kulturowego w planie ochrony BdPN, J. Bogdanowski, Z. Myczkowski z zespołem ROSiOŚK Kraków 1993-1996.

17. Fundamentalną pracą obrazującą interdyscyplinarne spojrzenie na problem percepcji zostało dla potrzeb niniejszego wywodu przyjęte opracowanie pt. *O percepcji środowiska* (Zeszyty Naukowe PAN, nr 9, Komitet Naukowy przy Prezydium PAN „Człowiek i środowisko", Instytut Ekologii PAN, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1994), opracowane pod przewodnictwem i redakcją Prof. J. Bogdanowskiego, przez takiej klasy specjalistów jak: śp. Prof. J. Braun (ochrona przyrody), Prof. J. Mikułowski-Pomorski (socjologia), Prof. E. Małachowicz (środowisko kulturowe), Prof. Z. Nęcki (psychologia), Prof. K. Wojciechowski (geografia) Prof. A. Basista (architektura), Prof. A. Bohm (architektura krajobrazu), dr A. Karwińska (socjologia miasta), dr K. Pawłowska (swojskość w architekturze), artysta plastyk S. Papp (sztuki piękne), dr A. J. Korbel (ekozofia).

18. Celowo unika się w tym rozumowaniu terminu „starej" tożsamości, gdyż antonimem pojęcia „stary" jest „nowy", ale też i „młody", co dla przyjętego tu toku myślenia, wyrosłego na idei generalnie uznawanej ciągłości kulturowej w określonym tu bardzo szerokim spektrum dyscyplin „około-krajobrazowych" miałoby zdecydowanie pejoratywny wydźwięk.

19. J. Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto*, Warszawa 1968.

Tak rozumiany termin stanowi podstawę lub przynajmniej punkt odniesienia dla tego, co definiujemy tu jako pojęcie **„nowa" tożsamość miejsca**, przez które rozumie się zespół czynników wyrażających w krajobrazie całokształt współczesnych treści, form i funkcji świadomie kontynuujących lub negujących ciągłość tradycji, kultury i kanonu miejsca (również w wymiarze materialnym – substancjalno-wizualnym oraz niematerialnym – ideowo-koncepcyjnym).

„Nowa" tożsamość miejsca wyraża sumę postaw człowieka (tzw. współczesnego), odzwierciedlonych w jego działaniach w odniesieniu do danego obszaru, które również identyfikujemy według „miary", którą stanowi „wnętrze" (lub „jednostka") architektoniczno-krajobrazowa, w zależności od rodzaju i stopnia ingerencji w składniki środowiska przyrodniczego i kulturowego.

Ryc. 2. Przemiany zachodniego przedpola pałacu i parku w Wilanowie na tle historycznych planów i map lotniczych (oprac. Zygmunt Myczkowski)

Nawiązując do wywodu dotyczącego roli człowieka w działaniach z zakresu *creatio continua* oraz do klasycznego ujęcia składowych architektury (treść, forma, funkcja) – również jak w wypadku „dawnej" tożsamości, będzie decydować dominujący „byt podstawowy", ale mający cechę dominującej lub zrównoważonej bądź niemożliwej do prostego porównania koegzystencji (lub jej braku) współcześnie wprowadzanych treści, funkcji i form, często „konkurujących" lub stojących w otwartej opozycji do składników „dawnej" tożsamości. Można w tym miejscu przytoczyć następujące przykłady.

W skali „makro" – gdy przed 50 laty Z. Novak, J. Bogdanowski i M. Łuczyńska-Bruzda zaproponowali „byt podstawowy" dla Wyżyny Krakowsko-Wieluńskiej (mającej tę „dawną" tożsamość nadaną temu obszarowi jeszcze przez badaczy w początkach XIX w.) jako „nową" tożsamość „Parku Jurajskiego" o określonej treści (park krajobrazowy), formie (region przyrodniczo-kulturowy) i funkcji (ochrona krajobrazu w warunkach racjonalnej polityki społeczno-gospodarczej) – zbudziło to wieloletni zaciekły wręcz opór zarówno niektórych środowisk naukowych, jak i władz oraz lokalnych społeczności, a nawet tzw. opinii publicznej.

Aktualnie obszar ten ma ustabilizowaną rangę naukową, potwierdzoną setkami interdyscyplinarnych publikacji, sympozjów, konferencji itp., powszechnie liczący się (w swoich działaniach administracyjnych uznawanych za wzorcowe w skali kraju) zarząd, powstały samoistnie przed laty międzysamorządowy i ponadwojewódzki Związek Gmin Jurajskich i zaznaczoną już w światowej opinii publicznej tożsamość jako „parku jurajskiego" po głośnej emisji filmu Spielberga pod tym samym tytułem, uzmysławiającego istotę paleobotanicznego, jurajskiego bytu tego obszaru odzwierciedlonego jego właśnie jurajskim krajobrazem.

W skali „mezo" – wieś Kościelisko nazwana tak zapewne na przełomie XVIII i XIX w. od wydzielonej w lokalnej dolinie tatrzańskiej osady hutniczej Stare Kościeliska, stanowiącej część dóbr zakopiańskich, zwana i identyfikowana była jako polany (Nędzówka, Kiry, Mietłówka, Szeligówka, Pitonówka, Spyrkówka, odnotowywane w źródłach nawet 200 lat wcześniej). W rozwoju historycznym przesądziła przy turystycznym poznaniu Tatr o nadaniu już prawdopodobnie od Kościelisk nazwy najsłynniejszej Dolinie, co wzmocniło „nową" tożsamość wsi. Ciekawostką jest relikt etnograficzno-socjologiczny polegający na tym, że rdzenni mieszkańcy nadal są utożsamiani jako „polaniarze" (w wyraźnym przeciwstawieniu się do „zakopianów"), aczkolwiek identyfikujący się generalnie z Kościeliskiem, a nie składającymi się nań do dziś dnia polanami. Natomiast nawet

profesjonaliści, nie mówiąc już o opinii publicznej (znany przebój W. Młynarskiego *Księżyc nad Kościeliskiem*), identyfikują ten obszar z „krajobrazem kościeliskim".

W skali „mikro" – można przytoczyć jedną z najbardziej znanych dominant krajobrazu Krakowa – Fort Kościuszko, którą niewielu skojarzy obecnie z tą „dawną" tożsamością tego miejsca – za to wielu połączy to miejsce przede wszystkim z jego „nową" tożsamością „Hotelu Pod Kopcem", kojarzącą się dodatkowo z jedną z najbardziej znanych i popularnych restauracji i kawiarni o tej samej nazwie i siedzibą rozgłośni najbardziej znanej stacji nadawczej i studia radia RMF.

Zatem prawdziwe wydaje się być zdanie mówiące, iż czas robi swoje – to jest „inne" miejsce, bo jest już „inny" czas. Aczkolwiek wnętrze w swoim „bycie podstawowym" pozostaje niezmienne. Identyfikacja oraz określenie kryteriów wyodrębniania składników „dawnej" i „nowej" tożsamości w powiązaniu z próbą ich systematyki, waloryzacji, hierarchizacji i określenia przesłanek dla dalszej kreacji krajobrazu pozwoli na dopełnienie obrazu zaproponowanej tematyki związanej z problemem tożsamości w krajobrazie.

MIERNIKI I HIERARCHIZACJA SKŁADNIKÓW TOŻSAMOŚCI MIEJSCA

Dla wszystkich wyżej wymienionych postaci podanych syntetycznie jako punkty, linie, powierzchnie proponuje się wprowadzenie mierników stopnia ich tożsamości i ich wartościowania oraz zhierarchizowania polegającego w głównej mierze na określeniu roli, którą odgrywają one w zakresie poszczególnych cech[20] wnętrz architektoniczno-krajobrazowych, a zatem ich:

1) struktury (od konkretnej, poprzez obiektywną do subiektywnej), będącej miernikiem jednoznaczności percypowanego wnętrza i tożsamości miejsca, które je otacza, np. począwszy od „konkretnej" postaci wnętrza głównego gościńca w Chochołowie, poprzez „obiektywną" strukturę wnętrza utworzoną jedynie z zarysów miejsca dawnego rynku w Lutowiskach, aż po „subiektywną" postać miejsca po centrum wsi Beniowa nad Górnym Sanem, naznaczoną jedynie śladami ukształtowania terenu i potężnym jaworem – świadkiem dawnego cerkwiska;

2) stylowości, będącej miernikiem „ducha czasu" (heglowskiego *Zeitgeist-u)*, oczywistej, gdy chodzi o wnętrza „historyczne", słabo określonej lub nieokreślonej poza wnętrzami świadomie komponowanymi, ale niekiedy porównywalnymi do danej epoki historycznej i jej stylu, np. większych wątpliwości nie będzie tu budził rynek w Zamościu czy Jarosławiu, ale też można mówić o „secesyjnym" wyrazie krajobrazu fragmentów Doliny Ojcowskiej czy „gotyckim" – Wąwozu Kraków w dolinie Kościeliskiej;

3) regionalizmu, będącego miernikiem tego, czym w zakresie tożsamości miejsca jest odniesienie do zastanego „z natury" i „wyrosłego z ziemi" stopnia kreacji danego wnętrza na tle rozleglejszego terytorium o określonych cechach regionalnych przyrodniczych i kulturowych. Przykładem najwyższej miary w tym aspekcie może być przyrodnicza i kulturowa „tatrzańskość" Polany Rusinowej w Tatrach Wysokich Polskich, średniej miary – centrum wsi Zelków na Jurze z zachowanym zarysem nawsia ze stawem i studnią pośrodku, lecz dominującą jeszcze nie agresywną ale spauperyzowaną i „obcą", banalną architekturą większości tzw. współczesnych budynków tworzących ściany tego wnętrza, a zarazem swoistą „subkulturę" miejsca. Jako najniższą w tym ujęciu można podać miarę „stopnia regionalizmu" miejsc i otaczających je wnętrz w strefach podmiejskich tzw. pętli autobusowych – końcowych przystanków, wyznaczonych często przypadkowym ruchem planisty według tzw. norm w swoistej „próżni" regionalnej, która obrosła z wolna „typowym" przystankiem, pawilonem handlowym, remizą, ośrodkiem zdrowia i stanowi antytezę regionalizmu;

4) tradycjonalizmu, będącego miernikiem stopnia ciągłości kulturowej, jak już to

20. J. Bogdanowski, *Metoda*..., s. 14-15.

wzmiankowano wcześniej, odnoszonego do statycznych i dynamicznych składników postaci krajobrazu. Zatem przykładem miary w tym aspekcie będą sposoby rozplanowania układów zabudowy i rozłogów pól konstruowania i wykańczania obiektów budowlanych, stroju, obrzędów czy umiejętności specyficznej dla danego miejsca czy szerzej – obszaru (zachowane w aspekcie ciągłości kulturowej danego regionu czy nawet mikroregionu – osady czy jej fragmentu), mające swój krajobrazowy wyraz. Przykład Zamagórza Spiskiego i pienińskich flisaków wydaje się być jednym z bardziej stosownych dla zilustrowania tego aspektu;

5) ekspozycji, będącej miernikiem tego, czym w zakresie tożsamości miejsca jest stopień otwarcia widokowego w ujęciu tzw. biernym (widok „na") i czynnym (widok „z"). Przykładem może być w stopniu najwyższym „utożsamiona panorama" (np. Tatr z Turbacza, Krakowa z Kopca Kościuszki itd.), pośrednim „utożsamiony widok" (np. perspektywy grani Wołowca z Wyżnej Bramy Chochołowskiej, perspektyw: Kościoła Mariackiego czy Bramy Floriańskiej na ulicy Floriańskiej w Krakowie), a najniższym gąszcz lasu z dodatkowo ograniczającym jakąkolwiek ekspozycję tzw. wysokim podszytem;

6) nawarstwień historycznych, których miarą jest stopień zachowania historycznej substancji, formy i treści. Przedstawia je poniższa tabela.

Stopień wartości	Kryterium wartości
I.	Dobrze zachowana substancja, forma i treść.
II.	Dewastowana substancja, forma i treść.
III.	Zdewastowane elementy (jak wyżej) 50% / 50%.
IV.	Układy współczesne niebudzące zastrzeżeń konserwatorskich.
V.	Układy współczesne z zachowanymi elementami historycznymi.
VI.	Układy współczesne sprzeczne ze śladami historycznymi.

Przykładami natomiast niech będą – dla stopnia:

Stopień:	Po stronie krajobrazu naturalnego	Po stronie krajobrazu kulturowego
I	kar Morskiego Oka w Tatrach	wieś Chochołów
II	rezerwat kormoranów koło Sztutowa na Mierzei Wiślanej, „wypalających" odchodami w lokalnym drzewostanie	miasto Bochnia
III	pozostałości królewskich kamieniołomów w Dębniku na Jurze	zakopiańskie Krupówki
IV	reintrodukcja buczyny i jodły w reglu dolnym (Bieszczady, Tatry)	seminarium duchowne w Kalwarii Zebrzydowskiej
V	osadniki w okolicach Miedzianki w kieleckim	otoczenie hotelu „Amber" w Międzyzdrojach na Wolinie nad bałtycką plażą
VI	zbiornik czorsztyński	zbiornik czorsztyński

Powyższy wywód zamyka rozważania nad najbardziej istotnymi, moim zdaniem, aspektami tego, co określono w tym rozważaniu jako „dawną" tożsamość miejsca.

Zagłębienie się w ich istotę, zaproponowaną tu charakterystykę, a w ślad za nią systematykę i hierarchizację daje przesłanki dla „nowej" tożsamości. W istocie rzeczy chodzi tu o motywację dla podmiotu (człowieka), który dbając o zachowanie ciągłości tradycji, kultury i kanonu miejsca w odniesieniu do przedmiotu (krajobrazu) lub je negując – mógł to czynić w sposób jak najbardziej świadomy.

Świadomość jest bowiem tym, co czyni człowieka dojrzałym. Dojrzałym do rozumienia i poznania dobra, prawdy i piękna. Te z kolei pozwalają na umiłowanie przedmiotu przez podmiot, do pracy podmiotu nad przedmiotem i wobec przedmiotu i innych podmiotów.

Owo umiłowanie leży, moim zdaniem, u podstaw tworzenia „nowej" tożsamości miejsca jako konsekwencji i kontynuacji „dawnej". Taką też należałoby uznać za najbardziej słuszną, pozwalającą na dalsze współtworzenie przez człowieka jego „dziedzictwa kulturowego wrośniętego jak gniazdo w środowisko naturalne", jak to widział i rozumiał twórca krakowskiej szkoły architektury krajobrazu – profesor Zygmunt Novak.

Można by zapytać:

– czy może istnieć tożsamość miejsca (w wyżej zaproponowanym rozumieniu i propozycjach praktycznego jej zastosowania) bez krajobrazu?

– czy może istnieć krajobraz bez tożsamości miejsca (w wyżej zaproponowanym rozumieniu i propozycjach praktycznego zastosowania)?

Opierając się na przytoczonych wyżej wywodach, przy wnikliwym przeanalizowaniu ich sformułowań i poglądów w świetle czy „filtrze" proponowanych tu pojęć, odpowiedź na obydwa wyżej postawione pytania brzmi po prostu: nie.

Krajobraz jest istotowo związany z tożsamością poszczególnych miejsc na ziemi czy nawet w kosmosie, natomiast idąc dalej, można chyba zasugerować, że jego wartość, a w ślad za tym postawa współczesnego człowieka w stosunku do tej wartości, jest (czy też powinna być) pochodną zachowania stopnia tożsamości miejsca w danym krajobrazie.

I w tym wymiarze zaproponowane wyżej rozróżnienie głównych składowych tożsamości miejsca (kanon + tradycja i kultura miejsca) i jej składników powinno ów stopień wyznaczyć. Jego wartość mierzona np. stanem zachowania lub możliwego udokumentowania „składników dominujących" – powinna wskazać granice dla poszczególnych krajobrazów jako wyrazu poszczególnych tożsamości.

W swoim założeniu niniejsza praca ma być pomocna dla przyszłych działań konserwatorskich w obrębie wartościowych krajobrazów. Stąd jej obecny i dalszy etap zaproponowałem, aby rozważać na przykładach obszarów chronionych i to chronionych konkretnie stosownym prawodawstwem w Polsce.

Zatem działania w krajobrazie jako wyrazie tożsamości można by wstępnie określić na następujących czterech poziomach:

– rezerwatowego stopnia tożsamości miejsca („najczęściej w obszarach, miejscowościach lub ich fragmentach o narodowym lub ponadregionalnym znaczeniu w zakresie kanonu i tradycji) kultury miejsca, gdzie każde działanie powinno być podporządkowane ochronie konserwatorskiej (opiece zachowawczej)"; tu na ogół znajdowałyby się parki narodowe, rezerwaty przyrody, pomniki przyrody, rezerwaty kulturowe, pomniki historii i obiekty zabytkowe,

Il. 2. Dolina Chochołowska – przykład rezerwatowego stopnia tożsamości miejsca w krajobrazie naturalnym (fot. Zbigniew Myczkowski)

Il. 3. Kościół na Obidowej w Rdzawce w otoczeniu starodrzewu – przykład rezerwatowego stopnia tożsamości miejsca w krajobrazie kulturowym (fot. Zbigniew Myczkowski)

– parkowego stopnia tożsamości miejsca („najczęściej w obszarach lub miejscowościach czy ich fragmentach o cennych, regionalnej rangi zasobach w zakresie kanonu i tradycji kultury miejsca, gdzie każde działanie powinno uwzględniać wymogi konserwacji (permanentne utrzymanie stanu)"; tu na ogół znajdowałyby się parki krajobrazowe i parki kulturowe,

Il. 4. Przełom Wisły pod Zawichostem – przykład parkowego stopnia tożsamości miejsca w krajobrazie półnaturalnym (fot. Zbigniew Myczkowski)

Il. 5. Torfowiska w Kotlinie Nowotarskiej – przykład parkowego stopnia tożsamości miejsca w krajobrazie kulturowo-naturalnym (fot. Zbigniew Myczkowski)

– tradycyjnego stopnia tożsamości miejsca (najczęściej w obszarach lub miejscowościach, w których znajdują się obiekty i zespoły ewidencjonowane konserwatorsko, a mające znaczenie w lokalnym wymiarze kanonu i tradycji) kultury miejsca gdzie każde działanie powinno uwzględniać wymogi rewaloryzacji (integracji, rekonstrukcji, rekompozycji) – stałego dążenia do przywracania zachowanego po części i znanego z historii stanu; tu na ogół znajdowałyby się obszary krajobrazu chronionego, stanowiska dokumentacyjne, użytki ekologiczne, zespoły przyrodniczo-krajobrazowe, strefy ochrony konserwatorskiej,

Il 6. Zamek niedzicki nad Zalewem Czorsztyńskim przykład cywilizacyjnego, dawniej parkowego stopnia tożsamości miejsca w krajobrazie kulturowo-naturalnym (fot. Zbigniew Myczkowski)

– cywilizacyjnego stopnia tożsamości miejsca [najczęściej w obszarach lub miejscowości czy ich części, gdzie występuje jakiś aspekt (cecha) dawnego kanonu i tradycji kultury miejsca, wymagająca „troski konserwatorskiej" (np. kontynuacja cech budownictwa lub innej tradycji kulturowej mającej swój krajobrazowy wyraz), gdzie każde działanie powinno uwzględniać wymogi twórczej kontynuacji lub kreacji – stałego czuwania nad współczesną działalnością inwestycyjną]; tu na ogół znajdowałyby się obszary sąsiedzko położone w stosunku do wyżej wymienianych lub nawet małe tereny czy wręcz obiekty, kwalifikujące się każdorazowo do indywidualnego włączania w „nową" tożsamość przesłanek ze znanej z historii „dawnej" tożsamości. Mogłyby one być polem do określania zasad i zakresu stosowania „ingerencji konserwatorskiej" zarówno we fragmentach czy aspektach wyżej wymienianych obszarów, jak – i przede wszystkim – poza nimi, w miejscach o dominujących wyłącznie (hiper-) współczesnych cechach nawet „antykanonu i antytradycji (antykultury czy subkultury miejsca)" – według zaproponowanych tu pojęć.

Il. 7. Region Biebrzańskiego Parku Narodowego – współczesny obiekt zrealizowany w duchu twórczej kontynuacji tradycji jako element cywilizacyjnego stopnia tożsamości miejsca (fot. Zbigniew Myczkowski)

W świetle przedstawionych rozważań i ilustrujących je przykładów, zaczerpniętych przeważnie z terenów obszarów chronionych lub proponowanych do objęcia ochroną o krajobrazie jako wyrazie tożsamości, w wyżej przeprowadzonym toku rozumowania (tj. relatywnie czytelnego kanonu i tradycji oraz kultury miejsca) możemy mówić na poziomie pierwszych trzech zaproponowanych wyżej wyróżnień.

Zamknijmy te rozważania raz jeszcze przytoczonymi słowami Ryszarda od św. Wiktora[21]: „Dzieło natury, zatem i dzieło sztuki, współdziałają ze sobą i z tej racji najściślej ze sobą związane, jednoczą się we wzajemnej kontemplacji [...] słusznie powinniśmy podziwiać i czcić ten łaskawy dar Boży" oraz stwierdzeniem E. Gilsona, który wykazał, iż ostateczną racją istnienia wszystkiego jest tożsamość, a na samym początku – tożsamość samego istnienia[22].

21. Cyt. za J. Bogdanowski, *Kościół…*, s. 198. Por. W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowiecza*, Wrocław 1962, s. 232.
22. E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, PAX, Warszawa 1963.

Muzeum Pałac w Wilanowie (fot. Magdalena Kulpa)

Muzeum Pałac w Wilanowie (fot. Zbigniew Reszka)

Muzeum Pałac w Wilanowie (fot. Ewa Mostowicz)

Muzeum Pałac w Wilanowie (fot. Magdalena Kulpa)

Muzeum Pałac w Wilanowie (fot. Magdalena Kulpa)

Muzeum Pałac w Wilanowie (fot. Magdalena Kulpa)


AARSLEFF
GENERALI
MÓWIĄ WIEKI
THE WARSAW VOICE
ART IFEX


9 788360 959848