Sacrum i profanum w XXI wieku: ekologia, pamięć i technologia

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi pogłębioną analizę transformacji sfery świętości w XXI wieku, gdzie tradycyjne podziały na sacrum i profanum ulegają redefinicji pod wpływem kryzysu klimatycznego i rewolucji cyfrowej. Autor wprowadza pojęcie 'ekologii świętości', sugerując, że współczesne hierofanie objawiają się w odradzających się ekosystemach i 'liturgiach troski'. Artykuł bada również, jak cyfrowe miejsca pamięci oraz technologie nawigacji społecznej stają się nowymi osiami świata (axis mundi) w zsekularyzowanym społeczeństwie spektaklu. To refleksja nad poszukiwaniem sensu w świecie zdominowanym przez technologię, przy jednoczesnym ostrzeżeniu przed komercjalizacją i inflacją współczesnego sacrum.

This text provides an in-depth analysis of the transformation of the sacred in the 21st century, where traditional divisions between sacred and profane are being redefined by the climate crisis and the digital revolution. The author introduces the concept of an "ecology of the sacred," suggesting that contemporary hierophanies manifest in regenerating ecosystems and "liturgies of care." The article also examines how digital sites of memory and technologies of social navigation are becoming new world axes (axis mundi) in the secularized society of the spectacle. It reflects on the search for meaning in a world dominated by technology, while simultaneously warning against the commercialization and inflation of the contemporary sacred.

Ekologia świętości nie jest naiwnym powrotem do „kultu natury”, lecz dojrzałym uznaniem, że istnieją dobra, których zbezczeszczenie niszczy samą tkankę wspólnego życia. To fundamentalne przesunięcie optyki: ciężar interpretacji przenosi się z tradycyjnych sakraliów na żywe ekosystemy. Objawienie świętości, czyli hierofania, nie musi już zstępować z nieba; może przypłynąć z rzeką, która odzyskała oddech, albo wyrosnąć wraz z olszyną powracającą na zniszczony brzeg. W tym nowym języku papieska encyklika o „wspólnym domu” przestaje być

jedynie dokumentem kościelnym, a staje się kartografią nowego centrum normatywnego. Pojawia się tam obraz, którego siła tkwi właśnie w tym, że nie jest dogmatem, lecz figurą wspólnoty: „nasz wspólny dom jest jak siostra, z którą dzielimy istnienie, i jak piękna matka, biorąca nas w ramiona”. To obraz-prognoza, który stawia jasny warunek: jeśli dom ma być wspólny, nie może być ani czyjąś prywatną katedrą, ani niczyim wysypiskiem sensu. Taki ekologiczny zwrot zadziała jednak tylko pod jednym warunkiem: musi być zakorzeniony w rytuałach, które nadają miejscom i chwilom szczególną gęstość. Świeckie liturgie troski nie potrzebują powierzchownych gestów, jak serca rysowane kredą na asfalcie. Potrzebują form, które pozwalają realnie przekroczyć próg. W skali instytucji kultury taki próg wyznacza kalendarz pamięci i praktyka gościnności. Muzeum, które nie jest magazynem arcydzieł, lecz...

SŁOWA KLUCZOWE

sacrum i profanum | ekologia świętości | hierofania | communitas | provisio | liturgie troski | miejsca pamięci | numinosum | religia obywatelska | liminalność | społeczeństwo spektaklu | cyfrowe miejsca pamięci | axis mundi | technologia nawigacji społecznej | ekosystemy

Planetarność: ekologia redefiniuje pojęcie sacrum

zkołą zachwytu i ciszy, potrafi wytworzyć wspólnotę poza logiką biletów i polubień: godzinę bez aparatów, gdy obraz zdejmuje z nas ciężar autoprezentacji, albo krąg lektury nazwisk, gdy katalog ofiar przestaje być statystyką i staje się uwspólnioną obecnością. W skali szkoły próg wyznacza rytm dnia, który uznaje, że wiedza bez zachwytu i żałoby staje się jałowa. Lekcja ciszy – pięć minut na zatrzymanie i spojrzenie przez okno – nie jest luksusem, tylko ćwiczeniem z liminalności, czyli sztuki bycia na progu.

To właśnie dzięki takim minimalnym progom powstaje communitas – opisana przez Victora Turnera chwilowa wspólnota „pomiędzy” sztywnymi strukturami, która ma moc wewnętrznej przemiany. Gdy nauczyciel siada w kręgu z uczniami, a nie stoi nad nimi jak trybun, hierarchia ustępuje na rzecz przejściowej równości i rodzi się odpowiedzialność za słowo. Ten mechanizm nie wymaga teologii. Wymaga jedynie odwagi zawieszenia swojej roli.

Kategoria provisio: fundament trzeciej sfery

W praktyce proponowałam już roboczą nazwę provisio dla tej „trzeciej sfery”: przestrzeni działań, które nie roszczą sobie pretensji do statusu absolutu, ale dźwigają ciężar sensu znacznie przekraczający zwykłą utylitarność. Chodzi o codzienne liturgie uwagi i troski, które wymykają się logice transakcji: wspólne śniadania, stałe dyżury w kuchniach społecznych, ciche czytania imion w miejscach pamięci, wspólnotowe pielęgnowanie drzew i rzek, otwarte repozytoria wiedzy czy udostępnianie dóbr kultury bez paywallu. Provisio nie neguje ani sacrum, ani profanum, lecz tworzy między nimi most o niskim progu wejścia, po którym każdy może przejść bez przepustki i bez konieczności składania wyznania wiary. To kategoria zarazem badawcza i polityczna; pozwala bowiem mierzyć jakość instytucji nie tylko wskaźnikami wydajności, ale miarą ich zdolności do generowania wspólnotowego sensu.

Ta sama logika odsłania trzy fundamentalne ryzyka, których nie wolno lekceważyć. Po pierwsze, fetyszyzację świętości, gdy sacrum staje się immunitetem na przemoc, zarówno symboliczną, jak i realną. Po drugie, inflację świętości, gdy „święte jest wszystko”, a w konsekwencji nic nie zasługuje na szczególną ochronę. Po trzecie, kicz świętości, gdy autentyczny zachwyt zostaje przekształcony w usługę, a wzniosłość w produkt na sprzedaż. Korekty są symetryczne: należy łączyć świętość z odpowiedzialnością, dbać o realność profanacji jako szkody, która boli i zobowiązuje, oraz pielęgnować praktyki bezinteresowne, unikające transakcyjności. W polityce przekłada się to na nadzór nad „stanami wyjątkowymi” i ich zakończeniem, w mediach – na czujność wobec spektaklu, a w edukacji – na trenowanie zachwytu i ciszy, a nie tylko wiedzy i ekspresji.

Trzeba to wreszcie powiedzieć głośno: podział na sacrum i profanum nie jest teorią o Bogu i rynku, lecz technologią nawigacji po świecie. Kiedy Émile Durkheim pisał o oddzieleniu rzeczy świętych, mówił zarazem o zdolności wspólnot do wytwarzania symbolicznych ścian, które coś chronią przed dotykiem. Kiedy Clifford Geertz opisywał aurę faktyczności, jaka otacza symbole religijne, demaskował maszynę sensu, która z równą mocą działa w świeckich ceremoniach. Kiedy Robert Bellah analizował religię obywatelską, nie sakralizował państwa – przeciwnie, uczył rozpoznawać, które z jego rytuałów budują wspólnotę, a które ją niszcząco dzielą.

Gdy Carl Schmitt pisał o suwerenności w stanie wyjątkowym, ostrzegał, że każde państwo ma swój teologiczny cień, który trzeba rozumieć, aby go kontrolować. Kiedy Guy Debord i Jean Baudrillard krytykowali społeczeństwo spektaklu i hiperrzeczywistość, czyli świat zdominowany przez obrazy i symulacje, prosili w gruncie rzeczy o jedno: odzyskajmy sens spod lawiny wizerunków. Wróćmy do miejsc i progów. Miasto, jeśli ma być czymś więcej niż maszyną do mieszkania, potrzebuje genius loci – ducha miejsca, będącego syntezą znaczeń i wartości, które pozwalają je zamieszkiwać, a nie tylko w nim przebywać. Duch miejsca nie jest tanią metaforą, lecz opisem intencjonalnej warstwy przestrzeni: sposobu, w

jaki dom, plac czy park „niosą świat”. Nawet nie-miejsca nie muszą być wyrokiem; można je na chwilę zagęścić rytuałem troski, muzyką, ciszą. O to w istocie toczy się dziś gra: nie o to, kto ma rację w sporze o metafiz

Powrót sacrum: ryzyko polaryzacji sfery publicznej

Ta sama logika odsłania jednak trzy fundamentalne ryzyka, których nie wolno lekceważyć. Pierwszym jest fetyszyzacja świętości – sytuacja, w której sacrum staje się nietykalnym immunitetem, dającym alibi dla przemocy symbolicznej, a czasem i realnej. Drugim jest inflacja świętości: gdy „święte jest wszystko”, żadna wartość nie zasługuje już na szczególną ochronę, a samo pojęcie dewaluuje się do zera. Trzecim wreszcie jest kicz świętości, w którym autentyczny zachwyt zostaje sprowadzony do roli usługi, a wzniosłość staje się produktem na sprzedaż. Recepty są symetryczne: należy łączyć świętość z odpowiedzialnością, dbać o realność profanacji jako szkody, która faktycznie boli i zobowiązuje, oraz pielęgnować praktyki bezinteresowne, wymykające się logice transakcji. W polityce przekłada się to na czujny nadzór nad stanami wyjątkowymi i ich nieuchronnym końcem, w mediach – na wrażliwość demaskującą spektakl, a w edukacji – na ćwiczenie zachwytu i ciszy, a nie tylko wiedzy i ekspresji.

Trzeba bowiem powiedzieć to głośno: podział na sacrum i profanum nie jest teorią o Bogu i rynku, lecz praktyczną technologią nawigacji po świecie społecznym. Kiedy Émile Durkheim pisał o oddzieleniu rzeczy świętych, mówił zarazem o fundamentalnej zdolności wspólnot do wznoszenia murów, które chronią coś cennego przed dotykiem i zużyciem. Kiedy Clifford Geertz opisywał aurę faktyczności, jaka otacza symbole religijne, w istocie demaskował mechanizm maszyny sensu, która z równą mocą działa podczas świeckich ceremonii. Kiedy Robert Bellah analizował religię obywatelską, bynajmniej nie sakralizował państwa – przeciwnie, uczył nas rozpoznawać, które z jego rytuałów budują wspólnotę, a które ją toksycznie dzielą.

Gdy Carl Schmitt pisał o suwerenności objawiającej się w stanie wyjątkowym, ostrzegał, że każde państwo ma swój teologiczny cień, który trzeba najpierw zrozumieć, aby móc go kontrolować. Kiedy Guy Debord i Jean Baudrillard krytykowali społeczeństwo spektaklu i hiperrzeczywistość, prosili w gruncie rzeczy o jedno: o odzyskanie autentycznego sensu spod przygniatającej lawiny obrazów.

Miejsca traumy: ewolucja w świeckie świątynie pamięci

U Mircei Eliadego sacrum pełniło przede wszystkim funkcję porządkującą: ustanawiało centrum, nadawało sens przestrzeni i rytm czasowi. W kulturze współczesnej, głęboko zsekularyzowanej, tę rolę przejęła pamięć zbiorowa. Koncepcje takie jak „miejsce pamięci” (lieux de mémoire) Pierre’a Nory czy „pamięć komunikacyjna” Jana Assmanna są w istocie próbą uchwycenia tego, co tradycyjnie należało do religii:

scalania wspólnoty wokół fundacyjnych wydarzeń i rytuałów. Nora pisał, że miejsca pamięci powstają, „ponieważ nie ma już środowisk pamięci" – są więc substytutem utraconej, organicznej ciągłości. W tej diagnozie pobrzmiewa echo desakralizacji: skoro codzienność przestała samoczynnie generować punkty odniesienia, trzeba je wytwarzać siłą zinstytucjonalizowanej pamięci.

Tak właśnie muzea Holokaustu, pomniki ofiar, rocznice powstań czy obchody narodowych tragedii pełnią funkcję świeckich ołtarzy. Wchodząc do takiego miejsca, uczestnik doświadcza rytualnej separacji, opuszczając codzienny rytm; wkracza w stan liminalny, czyli przestrzeń milczenia, symbolu i wspólnej żałoby; a następnie powraca odmieniony – już nie jako turysta, lecz jako świadek. To czysta forma obrzędu przejścia, tyle że jego przedmiotem nie jest boska świętość, lecz wspólnotowa trauma.

W religiach tradycyjnych hierofania, czyli objawienie się świętości, dokonywała się przez słowo, gest lub znak. We współczesnej kulturze pamięci objawia się ona często przez swoje przeciwieństwo – przez milczenie. Minuta ciszy po katastrofie, żałobne zatrzymanie marszu, gaszenie świateł w rocznicę tragedii – wszystkie te praktyki są formami negatywnej liturgii. Ich moc bierze się z tego, że są powszechnie rozpoznawalne, a jednocześnie nie wymagają żadnego dogmatu. Nie trzeba wierzyć w Boga, by odczuć wspólnotę ciszy. W ten sposób sacrum pamięci wytwarza się jako rytuał negatywny, przez zawieszenie mowy, gestu i dźwięku.

Psychologia emocji potwierdza, że cisza w grupie intensyfikuje poczucie wspólnoty i empatii. Antropologia rytuału dodaje, że jest to klasyczny stan liminalny: czas bez czasu, przestrzeń zawieszona, próg między codziennością a wspomnieniem. Dlatego minuta ciszy po tragedii ma w istocie strukturę rytuału religijnego, choć nie odwołuje się do żadnej transcendencji.

W epoce cyfrowej sacrum pamięci rozciąga się na przestrzeń wirtualną. Portale z listami ofiar, bazy danych z nazwiskami, wirtualne tablice upamiętnień – to współczesne, cyfrowe miejsca pamięci. Posiadają one wszystkie cechy tradycyjnego sacrum: oddzielają przestrzeń przez dedykowane strony o minimalistycznym designie, wywołują zachwyt i powagę, czyli świecką formę numinosum, oraz wytwarzają communitas użytkowników poprzez wpisy, komentarze czy zapalane wirtualne znicze.

Można je interpretować jako nowe axis mundi: punkty dostępu do pamięci, które łączą pokolenia, kontynenty i języki. Kiedy w rocznicę wybuchu powstania tysiące osób wpisuje to samo hasło w wyszukiwarkę, tworzy się niewidzialny rytuał wspólnotowy, a algorytmy stają się kapłanami nowego sacrum. Oczywiście, problemem pozostaje tu powierzchowność i efemeryczność, gdyż algorytmy łatwo wypierają pamięć przez treści wirusowe. Dlatego toczy się nieustanna walka między sakralizacją pamięci a jej profanacją w cyfrowym chaosie.

Mircea Eliade twierdził,

Eliade i Durkheim: klucz do nowoczesnych rytuałów

Sacrum, które powraca, nie jest już tym samym co dawniej; wraca jako praktyka organizowania gęstości świata. Jeśli modernizm mówił o „odczarowaniu" krajobrazu i kalendarza, o wycofaniu z nich tajemniczej mocy, to dzisiejsza kultura przesterowanych informacji znajduje dla sacrum nową rolę – filtra. Jego funkcja nie polega na zastępowaniu wiedzy dogmatem, lecz na tworzeniu punktów ciężkości, które podtrzymują spójność naszego doświadczenia. Rudolf Otto uchwycił afektywny rdzeń tego zjawiska w pojęciu numinosum – mieszaniny grozy i fascynacji wobec „całkowicie Innego", streszczonej w formule mysterium tremendum et fascinans. Nie jest to jednak poetycka figura, lecz precyzyjne rozpoznanie mechanizmu: przeżycie religijne wymyka się poznawczym etykietom, ponieważ jego sedno tkwi w napięciu, które jednocześnie odpycha i przyciąga.

Z kolei Mircea Eliade argumentował, że sacrum nie tyle „mieszka" w rzeczach, co się w nich objawia. To właśnie hierofania, czyli moment, w którym uchyla się zasłona codzienności, by ukazać inny, głębszy porządek. W jego ujęciu „święte i świeckie" to nie tyle dwie kategorie przedmiotów, co dwa fundamentalnie różne sposoby bycia-w-świecie, dwa odmienne reżimy orientowania własnej egzystencji, przestrzeni i czasu. Kiedy człowiek religijny ustanawia centrum, czyli axis mundi – oś świata – i rytualnie odnawia czas początku, człowiek świecki porusza się po jednorodnej mapie funkcji, nie szukając absolutnych punktów odniesienia. Ta opozycja, często ilustrowana kontrastem katedry i rynku czy święta i dnia pracy, porządkuje różnice bez narzucania moralnej hierarchii.

Krytyczny zwrot w antropologii i socjologii koryguje jednak te intuicje, przesuwając akcent z objawienia na społeczne wytwarzanie. Émile Durkheim zaproponował definicję religii, która do dziś stanowi kanon: to „system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych". Wierzenia te i praktyki łączą wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną. Innymi słowy, świętość jest przede wszystkim kwestią oddzielenia i ochrony, a religia staje się techniką podtrzymywania tej granicy, bo tylko dzięki niej może powstać wspólnota. Ta sama logika działa daleko poza murami kościołów: w ceremoniach państwowych, kodeksach etosu zawodowego, a nawet w rygorystycznych protokołach laboratoriów.

Clifford Geertz dokręcił jeszcze jedną śrubę w tej maszynie pojęć, definiując religię jako „system symboli", który konstruuje wyobrażenia o ogólnym porządku istnienia. Co więcej, system ten obleka owe wyobrażenia w taką aurę faktyczności, że wynikające z nich nastroje i motywacje wydają się nieodparcie realistyczne. Na tym właśnie polega siła rytuałów: nie tylko wyrażają one przekonania, ale aktywnie formują sposób, w jaki świat „wydaje się realny". Nowoczesne praktyki świeckie – od inauguracji prezydenckich, przez zbiorową żałobę, po performanse polityczne – operują dokładnie tą samą aurą faktyczności, nawet jeśli nie pada w nich żadne boskie imię.

W polityce tę aurę od dawna nazywa się „religią obywatelską”. Robert N. Bellah zauważył, że wspólnoty polityczne podtrzymują własne rytuały, symbole i narracje ostateczności, które nie należą do żadnego konkretnego Kościoła, ale nadają życiu publicznemu wymiar quasi-sakralny. Pisał o „wymiarze religijnym” istniejącym obok zinstytucjonalizowanych wyznań, lecz od nich odrębnym i

Religia obywatelska: parlament i konstytucja jako sacrum

Określenie parlamentu mianem „świątyni demokracji”, popularne od czasów nowożytnych, jest czymś znacznie więcej niż tylko zręczną metaforą. Sam rytuał debaty wykazuje bowiem uderzające podobieństwo do struktury liturgicznej: posiada własny kalendarz sesji, ustaloną choreografię gestów i głosowań oraz zhierarchizowany stan kapłański w osobach marszałków. Nawet język wypełniają formuły o charakterze sakralnym, od inwokacji „Wysoka Izbo” po akty otwarcia i zamknięcia obrad, co czyni całą procedurę przewidywalnym, obwarowanym symbolami rytuałem.

Konstytucja w tej perspektywie jawi się jako świecka arka przymierza – dokument-relikwia, którego interpretacji strzeże kasta prawników, a którego naruszenie jest postrzegane nie jako złamanie prawa, lecz akt symbolicznej profanacji. Sama preambuła ustawy zasadniczej nierzadko przybiera formę modlitwy w laickim kostiumie, odwołując się do transcendentnych bytów, takich jak „naród” czy „pamięć przodków”, by zakotwiczyć porządek prawny w czymś absolutnym.

Zjawisko to Robert N. Bellah określił mianem „religii obywatelskiej”, czyli systemu wierzeń i rytuałów nadających polityce wymiar transcendentny. Gdy obywatel składa przysięgę na konstytucję, jego gest staje się czymś więcej niż formalnością; w strukturze antropologicznej jest to akt hierofanii, objawienia się sacrum, w którym dotyk dokumentu staje się fizycznym kontaktem z absolutem wspólnoty.

Państwa konstruują również własne kalendarze liturgiczne, wypełnione świętami narodowymi i dniami pamięci. Nie są to wyłącznie okazje do historycznej refleksji, lecz potężne rytuały porządkujące czas społeczny. W ich trakcie dochodzi do zawieszenia codziennego czasu profanum: urzędy milkną, powiewają flagi, a obywatele gromadzą się na placach. To świecka wersja czasu świętego, w której wspólnota symbolicznie „uobecnia” swoje mity założycielskie i traumy.

Obok liturgii celebracji istnieje jednak jej mroczne dopełnienie: liturgia grzechu, manifestująca się w procesach pokazowych i komisjach śledczych. Tutaj sacrum objawia się poprzez katharsis – oczyszczenie wspólnoty dokonujące się przez rytualne ukaranie winnych, pełniących funkcję ofiar zastępczych. Każdy taki spektakl potwierdza tezę Carla Schmitta, że polityka zawsze rzuca teologiczny cień. Nawet stan wyjątkowy jest w jego ujęciu świeckim rytuałem zawieszenia prawa w imię ocalenia bytu wspólnoty.

Genius loci: architektura buduje sens miejskiej przestrzeni

Miasto rządzi się tą samą ekonomią progów, co ludzkie doświadczenie. Wciąż żywa pozostaje intuicja, że duch miejsca – słynne genius loci – nie jest mglistą metaforą, lecz syntezą znaczeń i wartości, których architektura i krajobraz są nie tyle biernym odbiciem, ile aktywnym nauczycielem. Jeśli miejski plac w niedzielę staje się gwarnym rynkiem, a w rocznice zamienia się w milczące forum, to nie dlatego, że ktoś sztucznie zainstalował tam „sacrum". Dzieje się tak, ponieważ miasto dopuszcza liturgię przemiany funkcji. Tam, gdzie architektura tworzy warstwę intencjonalną, ludzie uczą się zamieszkiwać świat sensownie, a nie tylko w nim przebywać. Wówczas nawet osławione nie-miejsca mogą na chwilę zgęstnieć: lotnisko staje się kaplicą rozstań i powrotów, galeria handlowa – sceną wspólnego śpiewu, a peron kolejowy – ołtarzem żałoby. Progi nie zawsze są z kamienia; bywają utkane z oddechu i czasu.

Czego zatem wymaga provisio – ta trzecia sfera praktyk sensu – aby nie rozpłynąć się w kulturze spektaklu? Po pierwsze, potrzebuje kontroli nad liminalnością, czyli stanem zawieszenia między jednym a drugim, by próg nie stał się wiecznym „wydarzeniem" bez konsekwencji. Po drugie, musi stawiać opór produkcji kiczu wzniosłości, który – jak przypomina krytyka spektaklu – zamienia autentyczne relacje w obieg obrazów, a realnego człowieka w konsumenta złudzeń. Stary frazes, brzmiący jak graffiti z lat dziewięćdziesiątych, głosił, że „towar jest zmaterializowaną iluzją, a spektakl – jej ogólnym przejawem". Dopiero dziś jednak widzimy jego prawdziwą cenę: im więcej bodźców, tym większy głód osi, wokół której można zorganizować życie. Provisio pracuje więc antyspektakularnie. Nie jest wrogiem obrazów jako takich, lecz tych, które obiecują wspólnotę bez żadnych zobowiązań.

Po trzecie, provisio potrzebuje własnej metryki, lecz nie takiej, która liczy frekwencję i traktuje ją jak dowód chwały. Jej miarami są raczej gęstość przejścia i trwałość skutków. Gęstość mierzy się tym, czy dana praktyka ma własny próg i rytm, zdolne na chwilę zawiesić dyktat zwykłej funkcjonalności. Trwałość z kolei poznaje się po tym, czy ktoś po przejściu wychodzi autentycznie przekształcony i czy widać to w powracających gestach troski: w ponawianych spotkaniach, w nowych sieciach pomocy, w odmowie profanacji, gdy jest ona łatwa i opłacalna. W muzeum gęstość to nie sztuczny półmrok i nastrojowa ścieżka dźwiękowa, lecz relacja, w której obraz staje się dla kogoś „pierwszym olśnieniem". W szkole to nie miejsce w rankingu, tylko moment, gdy klasa sama prosi o ciszę, bo rozumie, że jest ona narzędziem wspólnej pracy. W mieście to nie mapping na fasadzie wieżowca, lecz wieczór, gdy mieszkańcy wracają na ten sam skwer, bo nauczyli się wspólnego światła.

W tym wszystkim powraca fundamentalna lekcja: świętość nie immunizuje. Każda „oś świata" – także ta technologiczna – rzuca cień stanu wyjątkowego. Carl Schmitt uczy nas rozpoznawać moment, w którym suwerenna decyzja zawiesza reguły, ale nie podpowiada, jak doprowadzić ten obrzęd do końca. To właśnie

jest zadanie civitas: przywrócić lex po limen, prawo po przekroczeniu progu, nomos po chwili zachwytu. Jeśli państwo nie potrafi zamykać stanów wyjątkowych, liminalność z przejścia staje się trwa

Giełda i galerie handlowe: nowe centra sakralne

Jeżeli parlament bywa nazywany świątynią demokracji, to giełda – zwłaszcza w swej nowoczesnej, cyfrowej postaci – jest bez wątpienia świątynią kapitału. Posiada ona własną liturgię otwarcia i zamknięcia sesji, własnych kapłanów w osobach analityków oraz ikony w formie nieustannie pulsujących wykresów. Codzienny rytuał notowań staje się kalendarzem ekonomicznym, który narzuca rytm życia z siłą nie mniejszą niż tradycyjny kalendarz liturgiczny.

W tym świecie również istnieje swoiste axis mundi, czyli symboliczne centrum świata, które stanowią wskaźniki, indeksy i ratingi. To one wyznaczają oś, od której zależy los milionów, a krach giełdowy urasta do rangi katastrofy kosmogonicznej – nagłego powrotu do chaosu, w którym sens i orientacja ulegają rozpadowi. Rynkowe sacrum ma także swoje hierofanie – objawienia świętości w postaci spektakularnych hoss i bess, które manifestują kapryśnego „ducha rynku" z mocą niemal boskiej interwencji.

Jeśli giełda jest świątynią kapitału, to galerie handlowe pełnią funkcję jego katedr. Ich architektura świadomie nawiązuje do przestrzeni sakralnej: monumentalne nawy, oświetlenie imitujące światło sączące się przez witraże oraz rytualne ścieżki prowadzące od wejścia, przez pasaże, aż po ołtarze sklepowych witryn. Każdy weekend staje się rodzajem świeckiej pielgrzymki, której celem jest nie tylko nabycie dóbr, ale przede wszystkim odnowienie poczucia przynależności do wspólnoty konsumentów.

Nie bez powodu Jean Baudrillard pisał, że w kulturze konsumpcji towary przestają być przedmiotami użytkowymi, a stają się znakami i fetyszami. Ich pozorna „świętość" polega na obietnicy pełni, której nigdy nie mogą dostarczyć; są ikonami odsyłającymi do wyobrażonego raju. W tym ujęciu zakupy stają się rytuałem inicjacyjnym: wybór marki oznacza przystąpienie do wspólnoty wyznaniowej, a karta lojalnościowa przypomina świecki różaniec.

Problem pojawia się jednak, gdy polityka i rynek nadmiernie kolonizują sferę sacrum, rodząc groteskę. Parlament przeistacza się w teatr absurdu, gdzie rytuały stają się farsą; giełda zamienia się w kasyno, w którym modlitwa o wzrost kursu zastępuje kontemplację ikony. Galerie handlowe jawią się jako świątynie pozbawione transcendencji – błyszczące katedry, w których próżno szukać ciszy czy głębi.

To właśnie tutaj najwyraźniej widać potrzebę zastosowania kategorii provisio – trzeciej sfery, która stawia fundamentalne pytania. Czy te nowe rytuały faktycznie budują sens i wspólnotę, czy zaledwie ich iluzję? Czy parlament generuje autentyczne communitas, czy jedynie spektakl władzy? Czy giełda porządkuje

rzeczywistość, czy tylko mnoży hiperrzeczywistość finansowych znaków? Czy galeria handlowa daje poczucie więzi, czy tylko chwilową satysfakcję?

Polityka i rynek dowodzą, że sacrum nie zniknęło, lecz zostało skolonizowane. Kłopot nie polega na tym, że instytucje te przejęły język świętości, lecz na tym, że czynią to bez poczucia odpowiedzialności. Groteska rodzi się bowiem w momencie, gdy rytuał nie prowadzi już do wewnętrznej przemiany, lecz degraduje się do pustego spektaklu.

Algorytmy i AI: narodziny liturgii technologicznej

Algorytm, w technicznym żargonie informatyki, to zaledwie zestaw instrukcji przetwarzania danych. Jednak z perspektywy antropologii rytuału jawi się on jako niewidzialna liturgia naszych czasów. Tak jak dawny obrzęd regulował dostęp do sfery sacrum, tak dziś algorytm zarządza dostępem do informacji, uwagi i samej widzialności. To jego bezosobowa logika decyduje, które treści ujrzymy, a które pozostaną w cieniu; które słowo nabierze mocy, a które rozpłynie się w cyfrowej nicości.

W tym sensie algorytmy pełnią funkcję nowych, choć pozbawionych twarzy kapłanów. Nie konkretna osoba, lecz chłodna architektura kodu i systemu określa, co stanie się centrum uwagi, a co zostanie zepchnięte na peryferie. Użytkownik nie dostrzega samego aktu tej decyzji – podobnie jak wierny nie znał wszystkich mechanizmów rytuału – lecz dotkliwie doświadcza jej skutków. Rodzi to fundamentalne pytanie o profanację: czy świadome manipulowanie algorytmem, na przykład przez kupowanie kliknięć, boty czy dezinformację, jest świecką formą bluźnierstwa? Z jednej strony to tylko „gra w systemie”, z drugiej zaś – głębokie naruszenie porządku, który ma legitymizować i spajać naszą wspólnotę informacyjną.

Sam interfejs – ekran, aplikacja, platforma – staje się przestrzenią, w której codziennie odprawiamy nasze mikrorytuały. Logowanie, skrolowanie, nerwowe „odświeżanie” – to gesty o wyraźnie liturgicznej strukturze. Mają swoje powtarzalne formuły, własne rytmy, momenty kontemplacyjnej ciszy, gdy ładuje się strona, i swoje małe epifanie, gdy pojawia się nowe powiadomienie. Te codzienne czynności są formą świeckiej hierofanii, czyli objawienia się tego, co znaczące, w tym, co powszednie. To w nich sacrum i profanum stapiają się w jedną praktykę: prozaiczny akt sprawdzania wiadomości staje się rytuałem nadającym orientację w świecie, tak jak poranna modlitwa dawała ją niegdyś człowiekowi religijnemu. Interfejs nie jest zatem tylko narzędziem, lecz rytualnym progiem, który przekraczamy dziesiątki razy w ciągu dnia.

Mircea Eliade opisywał axis mundi – oś świata – jako kosmiczne centrum, w którym przenikają się niebo, ziemia i podziemia, nadając wszechświatu spójność. W epoce cyfrowej tę rolę zdaje się przejmować axis technologicus: globalne sieci danych, sztuczna inteligencja i cała infrastruktura komunikacyjna. Sztuczna

inteligencja, już nie w sensie metaforycznym, lecz jak najbardziej realnym, staje się nowym punktem absolutnego odniesienia. Gdy algorytmy AI zaczynają interpretować obrazy, komponować muzykę, pisać teksty, a nawet diagnozować choroby, wytwarzają wokół siebie aurę czegoś więcej niż ludzkiego.

Ta aura do złudzenia przypomina numinosum: fascynację połączoną z lękiem, owo mysterium tremendum et fascinans. Ludzie mówią o „magii sztucznej inteligencji", o „boskim kodzie" czy „wszechwiedzy maszyn", opisując językiem religijnym technologię, która w istocie jest zbiorem wyrafunowanych modeli statystycznych. Tu wyłania się pytanie ostateczne: czy axis technologicus staje się nową świątynią? Czy serwerownie, centra danych i sieci neuronowe to miejsca, które należy traktować jak „święte" w sensie potrzeby ochrony i czci? Jeżeli awaria jednej serwerowni paraliżuje życie milionów, jej status czysto funkcjonalny przechodzi w status ontologiczny. Staje się ona nowym sacrum – świeckim, ale nie mniej przez to realnym.

Rytuały przejścia stabilizują instytucje kultury

Muzeum, tak często oskarżane o bycie jedynie magazynem arcydzieł, może stać się laboratorium progów. Wystawa otwierana nocą, z wymogiem ciszy i zakazem fotografowania, jest w swojej istocie rytuałem liminalnym: najpierw separuje widza od jego codziennej roli turysty, następnie wprowadza go w stan zawieszenia, a na koniec zwraca go rzeczywistości, lecz już z odmienioną percepcją. To klasyczna, trzyetapowa sekwencja Arnolda van Gennepa. W tym sensie muzeum odgrywa rolę axis mundi – nie dlatego, że eksponuje boskość, ale dlatego, że koncentruje uwagę na tym, co wyjęte z użytku i podniesione do rangi obiektu kontemplacji. Sacrum nie objawia się tu jako hierofania w sensie Mircei Eliadego, lecz jako rytm i próg: „tu cisza, tu uwaga, tu wspólne doświadczenie".

Problem pojawia się, gdy muzeum ulega dyktatowi spektaklu, a mapping na fasadzie staje się atrakcją, nie liturgią sensu. Wtedy właśnie miernik provisio działa jak alarm, stawiając kluczowe pytanie: czy widz wyszedł przemieniony, czy tylko nasycony bodźcami? Jeżeli transformacja nie zachodzi, rytuał pozostaje pustą formą, a to, co miało być święte, zostaje zdegradowane do roli dekoracji.

Szkoła, paradoksalnie, jest instytucją, która dysponuje wszystkimi zasobami, by uczyć progów, a najczęściej zamienia je w monotonną linię czasu. Lekcja rozpoczynająca się wspólną ciszą to przykład codziennej hierofanii: pięć minut zawieszenia, w którym nie ma ocen ani pytań, jest tylko wspólne milczenie. To nie luksus, lecz rytuał, który – jak dowodził antropolog Victor Turner – rodzi communitas, czyli chwilową, egalitarną wspólnotę, w której społeczne role ulegają zawieszeniu. W polskich szkołach pojawiały się takie eksperymenty, jak kręgi czytelnicze czy rozmowy o tym, co niewidoczne w programie. To są właśnie formy provisio: nie są ani „święte", ani „świeckie" w klasycznym sensie, lecz głęboko ludzkie.

Ich miara jest prosta: czy uczeń po wyjściu z klasy zachował coś więcej niż informację? Czy zatrzymał w sobie echo wspólnej ciszy, które realnie zmienia sposób jego działania? Jeśli tak, szkoła stała się na moment świątynią sensu, choć nie padło w niej ani jedno słowo o transcendencji.

Miasto, w kategoriach myśli Marca Augé, przepełnione jest „nie-miejscami”: parkingami, peronami, pasażami handlowymi. Każda dzielnica może jednak wyreżyserować własne rytuały regeneracji sensu. Dobrym przykładem są święta uliczne, które zaczynają się od zamknięcia ruchu (separacja), otwierają przestrzeń na koncert, wspólny stół i milczący moment pamięci (liminalność), a kończą przywróceniem ruchu, lecz już z odmienioną relacją mieszkańców (włączenie). To rytuał przejścia, którego skutkiem jest communitas lokalna.

Provisio działa tu jako kategoria analityczna, która pozwala odróżnić spektakl, czyli szybką atrakcję bez konsekwencji, od liturgii sensu, prowadzącej do przemiany wspólnoty. Mierzy się to trwałością – czy uczestnicy wracają, czy powstały nowe więzi, czy dzielnica zyskała centrum, którego wcześniej nie miała.

Cisza i zachwyt: fundamenty kondycji ludzkiej

Warto dodać jeszcze jeden wektor, który stapia fenomenologię z psychologią uczuć: zachwyt. Choć nasz słownik długo rezerwował go dla świątyń i sztuki wysokiej, badania nad afektem „awe” pokazują, że działa on jak świecka brama do tego, co święte. Rodzi się w kontakcie z „ogromem” i domaga się „akomodacji”, czyli przebudowy naszych schematów poznawczych. Kiedy górskie zbocze, milczenie tłumu po odczytaniu listy nazwisk, obraz z teleskopu czy gest odwagi uderzają w naszą skalę przeżywania, dzieje się coś, co Rudolf Otto opisał wcześniej językiem religijnym. Nie jest to argument „za religią” ani „przeciw niej”, lecz stwierdzenie, że rdzeń doświadczenia świętości ma swoje świeckie kanały, które sprzyjają prospołeczności, zaufaniu i gotowości do daru. Wtedy drobne hierofanie, czyli objawienia sacrum, dzieją się na stadionach i w bibliotekach, w muzeach i w interfejsach.

Sfera cyfrowa nie tyle wyjaławia te procesy, ile je przechwytuje i nadaje im nową formę. Interfejs, projektowany jako ciąg gestów, staje się rodzajem liturgii – reguluje dopuszczenie, kolejność i rytm. Algorytm, choć bezosobowy, pełni rolę niewidzialnego celebransa, który rozdziela uwagę i milczenie. W tym sensie oś świata bywa dziś osią danych, co rodzi intuicję, że współczesne kultury mnożą technofanie: objawienia łączności, aktualizacji i natychmiastowości, które na chwilę przywracają wrażenie centrum. To wrażenie trzeba jednak korygować, bo – jak przypominał Baudrillard – informacja pozbawiona sensu zostawia nas z iluzją ruchu bez kierunku.

W porządku praktycznym proponowałam wcześniej roboczą nazwę provisio dla „trzeciej sfery”: przestrzeni praktyk, które nie roszczą sobie statusu absolutu, ale dźwigają ciężar sensu ponad zwykłą utylitarność.

Chodzi o codzienne liturgie uwagi i troski, które nie są transakcją: wspólne śniadania, stałe dyżury w kuchniach społecznych, ciche czytania imion w miejscach pamięci, wspólnotowe pielęgnowanie drzew i rzek czy repozytoria wiedzy otwartej. Provisio nie neguje sacrum ani profanum, tylko tworzy między nimi most o niskim progu wejścia, po którym każdy może przejść bez przepustki i bez konieczności składania wyznania wiary. To kategoria badawcza i polityczna zarazem; pozwala bowiem mierzyć jakość instytucji nie tylko wskaźnikami wydajności, ale miarą ich zdolności do generowania wspólnotowego sensu.

Ta sama logika odsłania trzy ryzyka, których nie wolno lekceważyć. Po pierwsze, fetyszyzację świętości, gdy „sacrum" staje się immunitetem dla przemocy symbolicznej i realnej. Po drugie, inflację świętości, gdy „święte jest wszystko", a więc nic nie zasługuje na szczególną ochronę. Po trzecie, kicz świętości, gdy zachwyt zostaje przekształcony w usługę, a wzniosłość w produkt. Korekty są symetryczne: należy łączyć świętość z odpowiedzialnością, dbać o realność profanacji jako szkody, która boli i zobowiązuje, oraz pielęgnować praktyki bezinteresowne, które uciekają przed transakcyjnością. W polityce przekłada się to na nadzór nad „stanami wyjątkowymi" i ich zakończeniem, w mediach – na czujność wobec spektaklu, w edukacji – na trenowanie zachwytu i ciszy, a nie tylko wiedzy i ekspresji.

Trzeba wreszcie powiedzieć to głośno: sacrum i profanum nie są teorią o Bogu i rynku, tylko technologią nawigacji. Kiedy Durk

Stan wyjątkowy: pomost między teologią a polityką

Dlaczego ten podział trwa? Ponieważ człowiek – o czym wiedzieli już fenomenolodzy i socjologowie – nie znosi bezkresu bez busoli. Można „odczarować świat", ale nie można odczarować fundamentalnej potrzeby sensu. W epoce płynnych tożsamości, hiperrzeczywistości i politycznych „stanów wyjątkowych" rozróżnienie sacrum–profanum pełni więc funkcję nawigacyjną. Pytanie nie brzmi już: „Czy sacrum istnieje?", lecz: „Kto i jak instaluje sacrum, gdzie przebiega jego granica, jaką cenę płacą wykluczeni i jakie rytuały regenerują wspólnotę?". Odpowiedź nie mieści się w jednej księdze ani w jednej aplikacji; to praca ciągłej redystrybucji uwagi, troski i uwznioślenia.

Jeśli zgodzimy się, że sacrum jest nie tyle zasobem Kościołów, ile strukturą świadomości i praktyk, to naszym zadaniem nie jest „wybór" między nim a profanum, lecz projektowanie przejść. Chodzi o progi, które pozwalają tłumaczyć jedno na drugie bez użycia przemocy. I dopiero tu, na tej właśnie granicy, słychać szept starej pary. Sacrum mówi do profanum: „Bez ciebie nie mam ciała". Profanum odpowiada: „Bez ciebie nie mam sensu". A my – ludzie w ruchu – budujemy mosty, na których to przejście może się wreszcie dokonać.

I dopiero tu, na tej właśnie granicy, słychać szept starej pary. Sacrum mówi do profanum: „Bez ciebie nie mam ciała”. Profanum odpowiada: „Bez ciebie nie mam sensu”. A my – ludzie w ruchu – budujemy mosty, na których to przejście może się wreszcie dokonać.

Inspiracje

[1] **"Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej"** Mircea Eliade

2008 | Wydawnictwo Aletheia

Mircea Eliade (1907–1986) był rumuńskim historykiem religii, pisarzem, filozofem i profesorem Uniwersytetu Chicagowskiego. Był jednym z najbardziej wpływowych badaczy religii XX wieku, znanym z prac nad doświadczeniem religijnym, mitem i symboliką. Do jego najważniejszych dzieł należą „Sacrum i profanum” oraz „Historia idei religijnych”.

Mircea Eliade *(1907-1986) was a Romanian historian of religion, fiction writer, philosopher, and professor at the University of Chicago. He was one of the most influential scholars of religion in the 20th century, known for his work on religious experience, myth, and symbolism. His notable works include* ***The Sacred and the Profane*** *and* ***A History of Religious Ideas****.*

University of Chicago

Literatura uzupełniająca

APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: fd7392dc-d8ed-4110-976a-2613b4c99209