

Katarzyna Machtyl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
machtylk@amu.edu.pl

---

## KONCENTRYCZNOŚĆ. WIECZNOŚĆ MIASTA W ŚWIETLE SEMIOTYKI KULTURY

Tytuł niniejszego tekstu obiecuje wiele, by jednak choć w małym stopniu uczynić zadość danej w nim obietnicy, należy poczynić stosowne uwagi i dokonać niezbędnych redukcji. Po pierwsze zatem, samo pojęcie wieczności najczęściej umieszczane jest w szeregu wartości ostatecznych i, w konsekwencji, rozpatrywane w kontekście *sacrum*. Ale można też mówić o wieczności w perspektywie temporalnej, uruchamiając kategorie trwania i ciągłości. Po drugie, miasto zostało obszernie zbadane i opisane przez semiotykę rozmaitych orientacji, choć, jak się zdaje, w kontekście wieczności w mniejszym stopniu. Wreszcie, w ramach samej semiotyki kultury można mówić o semiotyce miasta jako subdyscyplinie, ale także rozpatrywać miasto w perspektywie różnych nurtów tej dyscypliny. Gdyby więc chcieć w satysfakcjonujący sposób rozpoznać fenomen wieczności miasta z perspektywy semiotyki kultury, trzeba by pokusić się o stworzenie obszernej monografii. Nie czynię tych uwag w geście asekuracji bądź uprzedzającego fakty usprawiedliwiania. Chcę tylko wskazać na niezwykle rozległość podjętej tu problematyki i konieczność jej selektywnej prezentacji w ramach jednego tekstu. Biorąc pod uwagę wszystkie te zastrzeżenia, podejmę próbę spojrzenia na przedmiotowy problem tyleż ryzykowną, co wiele obiecującą. Zestawić bowiem zamierzam podejścia teoretyczne bardzo od siebie odległe, jednak zdające się znakomicie ze sobą korespondować, co prowadzić może w rezultacie do interesującego poznawczo oglądu.

## Koncentryczność i acentryczność przestrzeni semiotycznej

Zatem by uchwycić wieczność miasta okiem semiotyka, dokonajmy, przede wszystkim, redukcji perspektywy teoretycznej: przyjmuję tu aparaturę pojęciową i metody analizy wypracowane przez przedstawicieli tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej. Szczególnie istotne okażą się kategorie dotyczące przestrzeni miasta i semiosfery. Skrupulatna rekonstrukcja teoretycznych ustaleń przedstawicieli tej formacji mija się tu z celem, przedstawmy więc tylko te z nich, które okazać się mogą pomocne dla dalszego wyводу<sup>1</sup>. W początkowym okresie działalności szkoły proponowano, by uznawać kulturę za system znakowy. Odróżniano w ten sposób kulturę od natury, z jednej strony, z drugiej – od nie-kultury, na której tle kultura wyróżnia się jako system znakowy właśnie. Poprzez odniesienie kultury do języka, rozumianego jako szczególne urządzenie do matrycowania<sup>2</sup>, rysować się zaczyna projekt kultury jako systemu koncentrycznego, a więc złożonego z centrum, gdzie znajdują się struktury najbardziej „gęste”, i z peryferii, gdzie z kolei zachodzi najsłabsze ustrukturyzowanie. Wynika z tego znacząca różnica między nimi: systemy bardziej ustrukturyzowane są mniej pojemne znaczeniowo, bardziej statyczne, podczas gdy systemy peryferyjne, o luźnym ustrukturyzowaniu, posiadają większą „pojemność” i dynamikę.

Trzeba pamiętać, że – co zrozumiacie – poglądy i nastawienie teoretyczne przedstawicieli szkoły tartusko-moskiewskiej z czasem ewoluowały. I tak „późny” Łotman odszedł od silnie strukturalizującego rozumienia uniwersum kultury jako systemu koncentrycznego na rzecz pojęcia semiosfery, zakładającego pewną dynamikę<sup>3</sup>. Podstawową cechą charakteryzującą semiosferę jest jej asymetryczność, która ma swe odzwierciedlenie w dynamicznej relacji centrum-peryferie, przy założeniu, że owych centrów może być wiele. „Świadome życie ludzkie, czyli życie kultury – czytamy u Łotmana – [...] potrzebuje szczególnej struktury przestrzeni-czasu. Kultura organizuje siebie w formie określonej przestrzeni-czasu i poza taką organizacją

<sup>1</sup> Czytelników zainteresowanych tą problematyką odsyłam szczególnie do: B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009; oraz: idem, *Kultura i znaki. Semiotyka stosowana w szkole tartusko-moskiewskiej*, Gdańsk 2011.

<sup>2</sup> Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M. Mayenowa, Warszawa 1977.

<sup>3</sup> Łotman tworzy to pojęcie na wzór terminu „biosfera” wypracowanego przez Władimira Wiernadskiego; zob. J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 199.

istnieć nie może. Organizacja ta realizuje się jako semiosfera i jednocześnie za pomocą semiosfery<sup>4</sup>. Co ciekawe, odnotować można interesującą zbieżność tych poglądów z chronologicznie wcześniejszymi uwagami Michaiła Bachtina. Wypracował on między innymi pojęcie życiodajności pogranicza. „W tej wizji kultury i jej dynamiki” – pisze o stanowisku Bachtina Lech Witkowski w książce pod znaczącym tytułem *Uniwersalizm pogranicza*:

[...] najciekawsze, najdonioślejsze [...] zjawiska zachodzą na pograniczu różnych całości kulturowych, na styku różnych „stylów” myślenia i odczuwania różnych wizji świata i człowieka, leżących u podstaw poszczególnych kultur. [...] Bachtin bowiem jest przekonany [...], że życie całej kultury ludzkiej koncentruje się właśnie w owych punktach przecięcia, na owych obszarach pogranicznych<sup>5</sup>.

To pogranicze okazuje się gwarantem trwania i żywotności kultury, a nie, jak zdawać by się mogło, stałe centrum. Wspomniana dynamika jawi się tu jako siła wprowadzająca system kultury w ruch od centralizacji i strukturyzacji ku decentralizacji i dezintegracji.

W kontekście wieczności i trwania wprowadzić należy tu związaną z nimi problematykę pamięci. Ta ostatnia uruchamiana jest między innymi przy okazji rozpoznawania przez semiotyków tartusko-moskiewskich cech i właściwości symbolu. Przejście – zarówno w ramach teoretycznych rozważań, jak i wyboru przedmiotu badań – skrótowo określone mianem przejścia od sygnału do symbolu<sup>6</sup>, Łotman przedstawia jako przejście od kodu do języka:

zamiana terminu „język” na termin „kod” nie jest całkiem bez znaczenia, jak się wydaje. Termin „kod” zawiera wyobrażenie o strukturze dopiero co stworzonej, sztucznej i wprowadzonej na mocy zawartej w określonym momencie umowy. Kod nie zakłada historii, czyli psychologicznie orientuje nas na język sztuczny, który właśnie jest traktowany jako idealny model języka w ogóle. Natomiast „język” nieświadomie wzbudza w nas myśl o historycznej ciągłości istnienia. Język to kod plus jego historia<sup>7</sup>.

Symbol, precyzuje semiotyk, zawiera w sobie zawsze jakąś archaiczność, rozumianą jako zdolność do przechowywania obszernych i ważnych dla danej kultury tekstów. „Każda kultura – powie Łotman – potrzebuje war-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>5</sup> L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michaiła Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 2000, s. 102.

<sup>6</sup> Pamiętać należy o informatyczno-cybernetycznych konotacjach terminu „sygnał”.

<sup>7</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 31-32.

stwy tekstów realizujących funkcję archaiki. Zagęszczenie symboli jest tu zwykle szczególnie zauważalne<sup>8</sup>. Ponadto, symbol nie należy do jednej epoki, przeciwnie – „migrując” między epokami, stanowi łącznik między nimi, a także transportuje rozmaite twory semiotyczne z jednej warstwy kultury do drugiej, integrując ją, wzmacniając jej kohezję. Dzięki temu okazuje się ważnym mechanizmem pamięci kultury. Zgodnie ze stwierdzeniem Łotmana: „symbol nigdy nie należy do jakiegoś jednego synchronicznego przekroju kultury – zawsze przesuwa ten przekrój pionowo, przybывая z przeszłości i odchodząc w przyszłość. Pamięć symbolu jest zawsze szersza niż pamięć jego niesymbolicznego tekstowego otoczenia”<sup>9</sup>. Symbol jest tym samym „posłańcem innych epok kulturowych (= innych kultur) i przypomnieniem o prastarych (= w i e c z n y c h) podstawach kultury [podkr. K.M.]”<sup>10</sup>. Pełni on zatem w kulturze funkcję integracyjną, utrzymując spójność jej chronologicznych warstw i umożliwiając komunikację między nimi; jest – jak mówi Łotman – reprezentantem „pamięci kultury” i „pośrednikiem pomiędzy różnymi sferami semiozy, jak również pomiędzy rzeczywistością semiotyczną i niesemiotyczną. Tak samo pośredniczy on pomiędzy synchronią tekstu i pamięcią kultury. Jego rola to rola semiotycznego kondensatora”<sup>11</sup>.

W kontekście pamięci i zabiegania o trwanie historii Łotman, odnosząc się do początków Petersburga, zauważa, że tworzenie idealnych miast wiązało się z koniecznością negocjowania tego, co zastane, a więc historycznie ukształtowanych struktur. Tymczasem „obecność historii jest [...] stałym warunkiem działającego systemu semiotycznego”<sup>12</sup>. Zatem miasto tworzone *ad hoc* jest ideą, która nie może doczekać się urzeczywistnienia. Będąc „kółkiem” kodów, tekstów i języków, staje się poliglotycznym, hybrydowym „tworem”, wciąż generującym nowe informacje, a więc stojącym na straży ciągłości. Również w perspektywie diachronicznej: budowle, obrzędy czy plan miasta i nazwy jego ulic „wywołują” teksty z ich historycznego trwania. „Miasto – przekonuje Łotman – jest mechanizmem stale od nowa wytwarzającym swoją przeszłość, która może wchodzić w relacje synchroniczne z teraźniejszością. Pod tym względem miasto, podobnie jak kultura, jest mechanizmem przeciwstawiającym się czasowi”<sup>13</sup>. Współdzieląc, do pew-

<sup>8</sup> Idem, *Uniuersum umyśtu...*, op. cit., s. 182.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 182-183.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 298

nego stopnia, mechanizm działania z symbolem, miasto staje się gwarantem ciągłości i trwania, opierając się jednocześnie upływającemu czasowi.

### Kontrapunkt: „Święte nic”

Jeśli za wyróżnik porządkujący prowadzone tu rozważania obierzemy problematykę centryczności, wprowadzić będzie można drugą, całkiem odmienną i poniekąd daleką od perspektywy *stricte* semiotycznej ramę teoretyczną, a mianowicie metafizycznie ujmowany problem obecności. Jak pisze Roland Barthes:

Miasta czworokątne, trójkątne (np. Los Angeles) wywołują u nas silny niepokój; ranią nasze poczucie całościowego doświadczenia miasta, zgodnie z którym cała przestrzeń miejska powinna mieć centrum, do którego można iść i z którego można wrócić, miejsce-całość, o którym marzymy i względem którego się kierujemy, jednym słowem – odnajdujemy się. Z wielu (historycznych, gospodarczych, religijnych, militarnych) powodów Zachód nie tylko nazbyt dobrze rozumiał tę zasadę: wszystkie miasta są koncentryczne, ale też stosownie do ruchu metafizyki zachodniej, dla której każde centrum jest miejscem prawdy, centrum w naszych miastach jest zawsze pełne: miejsce naznaczone; to w nim zbierają się i streszczają wartości cywilizacji: duchowość (kościół), władza (urzędy), pieniądz (banki), handel (wielkie sklepy), słowo (agory: kawiarnie i promenady); iść do centrum – to [...] uczestniczyć we wspanialej pełni „rzeczywistości”<sup>14</sup>.

Tak, niejako „pod pretekstem” analizy struktury miast, w szkicu pod znaczącym tytułem *Centrum miasta, centrum puste* Roland Barthes kreśli różnicę między metafizyką Zachodu i Wschodu. Miasta zachodnie, tak jak zachodnia metafizyka, są koncentryczne, a ich centrum stanowi pełnię uobecnienia rzeczywistości. Miasta wschodnie, podobnie, też mają centrum, ale jest ono puste. Taką strukturę realizuje opisywane przez Barthes’a Tokio. Miasto to otacza centrum, które jest obojętne, nierozpoznane, to „krąg, gdzie niskie korony dachów, widzialna forma niewidzialnego, ukrywają święte «nic»”<sup>15</sup>. W tym ujęciu puste centrum jako ulotna idea determinuje nieustanną zmianę kierunku miejskiego ruchu: „wyobrażenie rozwija się kolicie poprzez objazdy i nawroty wokół pustego podmiotu”<sup>16</sup>.

W tekście Jacquesa Derridy *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, uznawanym za umowny początek poststrukturalizmu, rozważa-

<sup>14</sup> R. Barthes, *Imperium znaków*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2012, s. 46.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>16</sup> Ibidem.

ny jest problem usunięcia centrum, a wraz z nim przewyższenia metafizyki zachodniej, a więc metafizyki obecności właśnie. Brak centrum wynika, w świetle koncepcji Derridy, z – mówiąc krótko – niemożności jego określenia i wskazania jego istoty – bytu. Przypomnijmy główne tezy wyrażone przez dekonstrukcjonistę w owym artykule. Wedle autora, struktura uległa redukcji w wyniku „nadawania jej centrum lub odnoszenia jej do jakiegoś punktu obecności, stałego źródła”<sup>17</sup>. Charakteryzowanie struktury poprzez odniesienie do jakiejś obecności było przez Derridę krytykowane, bowiem:

jeśli tak jest, to całą historię pojęcia struktury [...] należy rozważać jako serię podstawień centrum za centrum, jako połączony łańcuch ustaleń tego centrum. [...] Można by wykazać, że wszystkie nazwy odnoszące się do podstaw, zasad czy centrum, zawsze dotyczyły jakiejś stałej obecności – *eidōs*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (istota, egzystencja, substancja, podmiot), *aletheia*, transcendentalność, świadomość, sumienie, Bóg, człowiek itd.<sup>18</sup>

Jak widzimy, gdy centrum przestaje być miejscem, a staje się funkcją dla nieskończonej liczby podstawień znaków, musimy uznać, iż „centralne *signifié*, oryginalne czy transcendentalne *signifié* nigdy nie jest całkowicie obecne poza systemem różnic”<sup>19</sup>. Tak swoiście pojęta decentralizacja koresponduje w pewien sposób z wielocentrową semiosferą, znaną z późnego projektu Łotmana. Znak pojawia się tu jako uzupełnienie: znaczące uzupełnia braki po stronie znaczonego. „N a d m i a r *signifiant* – napisze Derrida – jego u z u p e ł n i a j ą c y charakter, jest zatem wynikiem skończoności, to znaczący wynikiem braku, który trzeba u z u p e ł n i ć [podkr. oryginalne]”<sup>20</sup>. W świetle tej koncepcji obecność nigdy się nie urzeczywistnia, przeciwnie – nieustannie jest przesuwana, odraczana; podobnie jak znaczenie, sens, jest tylko pewną potencjalnością.

Wracając do Barthes’a, w szkicu *Dworzec* autor zauważa, że jeśli jakaś dzielnica Tokio jest dostatecznie zwarta i nazwana, to posiada centrum, ale jest to centrum duchowo puste – zwykle jest nim dworzec. Choć poprzecznany niezliczoną ilością dróg i szlaków funkcjonalnych, „jest pozbawiony tej cechy świętości, która naznacza zwykle wielkie punkty orientacyjne naszych miast: katedry, kościoły, ratusze, zabytki historyczne. Tutaj punkt orienta-

<sup>17</sup> J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2, s. 251.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 264.

cyjny jest całkiem pospolity”<sup>21</sup>. Dworce poszczególnych dzielnic różnią się, ale zawsze są puste. Najciekawsza jest tu jednak propozycja zmiany wektora: miasto, w ruchu „do-” i „odcentrycznym”, poznaje się nie tylko na płaszczyźnie, horyzontalnie, ale także w ruchu ku głębi: poznawać miasto, w tym ujęciu, to podróżować „z góry na dół, to nakładać na topografię pismo wielu twarzy”<sup>22</sup>.

### **Przestrzeń i tekst – miasto w refleksji semiotyków tartusko-moskiewskich**

Władimir Toporow w pracy *Przestrzeń i tekst* wyróżnia dwa bieguny korelacji między wymienionymi w tytule elementami: po pierwsze, tekst jest przestrzenny (mieści się w realnej przestrzeni), po drugie – przestrzeń jest tekstem (można pojmować ją jako komunikat). Mając w pamięci specyficzne rozumienie tekstu wypracowane przez przedstawicieli semiotycznej szkoły skupionych w ośrodkach w Tartu i Moskwie, a więc, przypomnijmy, jako zorganizowanej struktury znaczącej, nie tylko werbalnej, korelacja opisana przez Toporowa staje się bardziej zrozumiała. Nie tylko jednak tekst i przestrzeń wchodzi we wzajemne relacje, dzieje się tak również w przypadku przestrzeni i czasu, co jest szczególnie istotne w kontekście wieczności: „przestrzeń i czas, ściśle mówiąc, są od siebie nieodłączne i tworzą jednolite przestrzenno-czasowe kontinuum”<sup>23</sup>. Przekonanie to zbieżne jest z Bachtinowską ideą chronotopu, wedle której przestrzeń się „temporalizuje”, a czas „spacjalizuje”<sup>24</sup>. Jak zauważa Bogusław Żyłko, Toporow „nie zatrzymuje się na powierzchni tekstów, nie redukuje tych ostatnich do warstwy językowej [...]. Teksty jako twory językowe stanowią jedynie empiryczny, fenomenalny poziom badanej rzeczywistości. Poniżej tego poziomu «znajdują się zagadnienia odnoszące się do sfery mitów, symboli, archetypów jako wyższej klasy uniwersalnych sposobów przejawiania się bytu w znaku»”<sup>25</sup>. Przyjmując, że język jest pośrednikiem wiążącym ludzi ze wszystkim, co istnieje w świecie (pod warunkiem, że może być wyrażone

<sup>21</sup> R. Barthes, op. cit., s. 54-55. Nasuwa się tu skojarzenie z koncepcją nie-miejsca Marca Augé – tokijski dworzec zdaje się nie-miejscem nie tylko w tym sensie, że jest niestabilny (jak pisze sam Barthes), ale też dlatego, że jest jedynie miejscem przecinania się dróg i szlaków.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>23</sup> W. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Kraków 2003, s. 21.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>25</sup> B. Żyłko, *Słowo wstępne*, w: W. Toporow, op. cit., s. 10 (cytat wewnętrzny: M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986, s. 514).

w języku), Toporow zaznacza, że wyróżnić można sferę podjęzykową (rzeczy, materia) i ponadjęzykową (idee, duchowość)<sup>26</sup>. Język „spirytualizuje” rzecz i „reifikuje” ideę. Jak więc widzimy, język jest tu „urządzeniem matrycuującym” i spajającym. Przekształcając się w znak, rzecz przewyższa swą rzeczowość i staje się elementem przestrzeni idealnie duchowej<sup>27</sup>. To słowo wydobywa rzecz z przestrzeni materii i przenosi do świata idei.

Jak zaznacza Żyłko we wstępie do *Miasta i mitu* Toporowa, o lokalizacji miasta decydują często względy nie praktyczne, a symboliczne. Nie bez znaczenia jest tu rola mitu założycielskiego: miasta mają za swoją podstawę tak zwany boski fundament. Są siedzibą bogów. „Miasta u swego zarania miały być modelem kosmosu, pierwotnego porządku wszechświata. [...] Miały odzwierciedlać strukturę uniwersum”<sup>28</sup>. Często budowane były na planie koła, kwadratu bądź ich kontaminacji, jak w przypadku Rzymu. Mit i rytuał nasycają przestrzeń wieloma sensami i łączą ją ze sferą *sacrum*. Rytuał ponadto obdarza obiekt sensem i włącza go do sfery „oswojonego”<sup>29</sup>. Mit i rytuał, będąc fundamentem widzialnej, urbanistycznej struktury miasta, inicjują proces jego semiotyzacji i przemieniają w nowy tekst kultury; treściowy schemat mitu zostaje przełożony na język topografii, przez co mit urzeczywistnia się w realnej przestrzeni geograficznej. Toporow, jak zauważa Żyłko, podkreśla „duchowy wymiar miasta” – zakładając je i budując, człowiek zrywa z naturą i zaczyna tworzyć własny, sztuczny świat. Miasto tym samym jest swego rodzaju spotęgowaną rzeczywistością, wchłaniającą nowe sensory i emocje, ale też je narzucającą. Wymyka się również językowi: „*spiritus urbis* istnieje – powie Żyłko za Toporowem – ale nie daje się zamknąć w ujęciach dyskursywnych”<sup>30</sup>.

Lotman wyróżnia dwa rodzaje relacji miasta i przestrzeni względem niego zewnętrznej: po pierwsze, miasto zajmuje centralne miejsce w otaczającej je przestrzeni (staje się modelem wszechświata, pełniąc tym samym rolę idealnego ucieleśnienia swojej ziemi). Takie centralne usytuowanie miasta w przestrzeni semiotycznej pozwala mówić o opozycji ziemia/niebo, między którymi miasto pośredniczy. Może ono utożsamiać się ze swoją ziemią bądź stanowić jej antytezę. Miasto, które usytuowane jest centralnie, najczęściej na górze/górach, wokół którego „koncentrują się mity o charakterze genetycznym (w jego założeniu zazwyczaj uczestniczą bogowie), ma

<sup>26</sup> W. Toporow, op. cit., s. 97.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>28</sup> B. Żyłko, *Wstęp tłumacza. Miasto jako przedmiot badań semiotyki kultury*, w: W. Toporow, *Miasto i mit*, wyb., tłum. i wstęp B. Żyłko, Gdańsk 2000, s. 6.

<sup>29</sup> Por. ibidem, s. 8.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 18.



[...] początek, ale nie ma końca – jest wieczne”<sup>31</sup>. Drugi przypadek to miasto zlokalizowane na skraju przestrzeni semiotycznej – tutaj zachodzi opozycja naturalne/sztuczne. Powstaje ono wbrew naturze i wiąże się z nim mity eschatologiczne oraz przepowiednie zagłady. Te dwie lokalizacje są odpowiednio koncentryczne i ekscentryczne i dotyczą miast pretendujących „w historii do roli centrum świata, czyli takich jak Rzym, Jerozolima czy Konstantynopol – ale w pewnym sensie mogą być odnoszone do wszystkich znaczących ośrodków miejskich”<sup>32</sup>.

W kontekście przywołanych wyżej spostrzeżeń Barthes’a na temat poznawania Tokio, interesująco przedstawia się kierunek badania wewnętrznej organizacji miasta jako struktury. W płaszczyźnie horyzontalnej przestrzeń staje się coraz bardziej nacechowana sakralnie w miarę przybliżania się do centrum: kraj – miasto – centrum miasta – świątynia – ołtarz – ofiara (jest to ruch w głąb). W ramach Kosmosu, w płaszczyźnie wertykalnej, najbardziej sakralnie nacechowane jest niebańskie zakończenie myślowej „osi świata”, czyli absolutna góra (ruch ku górze). Ponadto, rozważając problem wieczności miasta, warto w tym miejscu przywołać słowa Łotmana z *Symboliki Pietiersburga i symboliki miasta*: „Miasto jest mechanizmem stale odradzającym swoją przeszłość, która zyskuje możliwość wejścia w bezpośredni, jak gdyby synchroniczny kontakt ze współczesnością. Pod tym względem miasto, tak jak i kultura, jest mechanizmem przeciwstawiającym się czasowi [podkr. K.M.]”<sup>33</sup>. Warto, jak sądzę, przyrównać to stwierdzenie do opisanego wyżej działania symbolu w kulturze, który – wedle Łotmana – łączy przeszłość z teraźniejszością i umożliwia kulturze trwanie w czasie. W tym kontekście można też zgłębić zagadnienie biblijnej symboliki miasta związanej z dwoma szczególnymi miastami-symbolami: Jerozolimą i Babilonem. „Jerozolima – powie Boris Uspienski – jako święte miasto, personifikujące wierny Kościół Chrystusowy, przeciwstawiona została starożytnemu Babilonowi jako uosobieniu kościoła niewiernego”<sup>34</sup>. Żyłko proponuje, by potraktować Babilon i Jerozolimę jako „ontologicznie wyjściowe obrazy miast, których nazwy z dodanym przymiotnikiem «nowy» / «nowa» mogą być stosowane (nie tylko metaforycznie) w różnych okresach historycznych także do innych miast”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> J. Łotman, *Symbolika Pietiersburga i problemy semiotyki goroda*, cyt. za: B. Żyłko, *Wstęp tłumacza...*, op. cit., s. 24.

<sup>34</sup> B. Uspienski, *Percepcja historii w dawnej Rusi i doktryna „Moskwa – Trzeci Rzym”*, tłum. B. Żyłko, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1999, nr 4, s. 69.

<sup>35</sup> B. Żyłko, *Wstęp tłumacza...*, op. cit., s. 29.

Przejdźmy na koniec do ważnego dla mojego wywodu szkicu Toporowa *Tekst miasta-dziewicy i miasta-nierządnicy w aspekcie mitologicznym*. Czytamy tam, iż: „W perspektywie mitologicznej i opatrnościowej miasto powstało wówczas, gdy człowieka wygnano z raju i nastały złe czasy: człowiek został pozostawiony samemu sobie i musiał odtąd sam troszczyć się o siebie”<sup>36</sup>. Musiał stworzyć sobie raj sztuczny, namiastkę raju pierwotnego – tym nowym rajem stało się miasto. Narodziły się niejako dwie wizje miasta: „miasto przekłete, upadłe i rozpustne, [...] oczekujące kar niebieskich, oraz miasto przemienione i okryte sławą, nowy gród, zesłany z nieba na ziemię. Obrazem pierwszego z nich jest Babilon, drugiego – Niebieska Jerozolima”<sup>37</sup>. Biblijny obraz Niebieskiej Jerozolimy każe widzieć ją zatem jako miasto przemienione, nowy gród ziemski na wzór miast niebiańskich. „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową – czytamy w Apokalipsie św. Jana – bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma. I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego męża” (Ap 21,1-2)<sup>38</sup>. Wyodrębnić możemy dwa teksty: tekst miasta-dziewicy i tekst miasta-nierządnicy, oba związane z bardziej ogólnym obrazem miasta porównywanego bądź utożsamianego<sup>39</sup> z kobietą. Jak przekonuje Toporow, zwłaszcza w tradycjach Bliskiego Wschodu miasto bywa zestawiane z dziewicą, na przykład: „Albowiem spodobałaś się Jahwe i twoja kraina otrzyma męża. Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 62,4-5). Z drugiej strony, te same miasta, na przykład Babilon, ale także omawiane tu Jeruzalem, kojarzone bywają również z obrazem nierządnicy: „Jakież to miasto wierne stało się nierządnicą?” (Iz 1,21), lub w opisach upadku Jerozolimy: „Ale zaufałaś swojej piękności i wyzyskałaś swoją sławę na to, by uprawiać nierząd. Oddawałaś się każdemu, kto obok ciebie przechodził. [...] Dlatego Nierządnico, słuchaj słowa Jahwe!” (Ez 16,15-35). Podobnie w odniesieniu do Babilonu: „Chodź, ukazę ci sąd nad Wielką Nierządnicą [...]. A na jej czole wypisane imię – tajemnica: «Wielki Babilon, Macierz nierządnicy i obrzydliwości ziemi» [...]” (Ap 17,1-5). Co bardzo istotne, Toporow zaznacza, że w tego typu tekstach miasto-dziewica (jak i miasto-nierządnica) „nie jest po prostu porównaniem i nawet nie upodobnieniem i personifikacją: miasto jest właśnie dziewicą (nierządnicą) [podkr. K.M.]”<sup>40</sup>. Tutaj wła-

<sup>36</sup> W. Toporow, *Miasto i mit*, op. cit., s. 33.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>38</sup> Cytaty ze *Starego Testamentu* podaję za: ibidem, s. 35 i nast.

<sup>39</sup> Ta różnica jest tu bardzo istotna, co wyjaśnię poniżej.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 40.

śnie realizuje się odnotowana wyżej idea miasta-symbolu jako ontologicznego obrazu miasta w ogóle. Przedstawienie zrównane zostaje z bytem. Cnota dziewicy, jak argumentuje dalej Toporow, jest gwarantem trwania i całości miasta, co z kolei nie jest bez znaczenia dla prowadzonych tu rozważań nad jego wiecznością.

I w tym miejscu, niczym refren niniejszego tekstu, wraca problematyka centrum. Autor *Miasta i mitu* przekonuje, że „miasto organizuje się [...] jako rytualne centrum, jako świątynia, miejsce składania ofiar, ołtarz. Izomorfizm tych wszystkich struktur był wyraźnie uświadamiany przez archaiczną myśl mitopoetycką”<sup>41</sup>. Ołtarz staje się kondensacją „idei zespolenia pierwiastka męskiego i żeńskiego w kodzie kosmologicznym [...]. Całość k o n c e n t r y c z n i e rozmieszczonych obiektów sakralnych (ołtarz, świątynia, miasto, kraj [...]) ma w tym miejscu jednoczenia swoje centrum [podkr. K.M.]”<sup>42</sup>.

## Konkluzje

W zaprezentowanych rozważaniach przyjęto dwie perspektywy, wyznaczone przez dwa odmienne sposoby rozumienia pojęcia/fenomeny wieczności: wieczności umieszczanej w szeregu wartości ostatecznych, rozpatrywanej w ramach *sacrum*, oraz wieczności jako trwania w czasie, rozwoju, łączenia porządku synchronicznego z diachronicznym, wiecznego trwania, ciągłości. Zestawiono tu także ujęcie lingwistyczno-semiotyczne z podejściem uznającym pozawerbalność przedmiotowego zagadnienia. Uchwycenie fenomeny wieczności miasta stało się jednak, choćby po części, możliwe poprzez wprowadzenie dwóch osi – perspektyw teoretycznych, z pozoru nieprzystających, a jednak mogących wzajem się uzupełniać: zaplecza teoretyczno-metodologicznego wypracowanego na gruncie tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki kultury oraz perspektywy metafizycznego ujmowania obecności. Obie te optyki łączy jedno pojęcie: centrum. Mowa więc tu o koncentrycznych, ekscentrycznych i acentrycznych systemach/strukturach semiotycznych, o centrum jako urzeczywistnieniu wszelkich obecności i sensów w ramach metafizyki zachodniej i – odwrotnie – jako „świętym nic” w metafizyce Wschodu. Wreszcie, mowa tu o centrum miast: tych znanych z mitów założycielskich, tych starotestamentowych, jak i tych metaforycznych obrazach-tekstach, jak Barthes’owskie Tokio. Zapro-

<sup>41</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>42</sup> Ibidem.

ponowane przeze mnie nałożenie tych trzech perspektyw pozwoliło mi, choćby w małym „wycinku” tej rozległej problematyki, przybliżyć problem wieczności miasta.

**Concentricity.  
The Eternity of the City from the Semiotics  
of Culture Perspective**

Summary

There are two ways of considering the eternity presented in this paper: the eternity as a fundamental value, in the context of *sacrum*, and the eternity expressed as a temporal phenomenon. The author collates linguistic and semiotic view with the ontological and metaphysical one. The text is built on two axes: theoretical and methodological optic founded by authors representing Tartu-Moscow Semiotic Group on the one hand, and the metaphysical way of describing the presence. There is one notion that combines these two approaches: the centre. The text presents characteristic relations between cultural system and its centre (centres), as well as the centre as a place of presence and sense (according to the Western metaphysics) or, in contrary, as a “sacred nothing” (according to the Eastern metaphysics). The last part of the article discusses some Old Testament texts presenting Babylon and Jerusalem. Author refers mainly to the concepts of Lotman, Toporow, Barthes and Derrida.

**Słowa kluczowe:** semiotyka, miasto, wieczność, centrum, ontologia

**Keywords:** semiotics, city, eternity, centre, ontology

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.18