

Niezróżnicowanie, czyli nasza byle jaka katastrofa

Mitem założycielskim kultury nie jest opowieść kosmogoniczna, jest nim akt rozdzielania, dzielenia, wytyczania granic. Gdy już świat (czy jest to już świat?) został stworzony, należało go wszak uporządkować, nadać mu kształt, który byłby jednocześnie kluczem do jego sensowności. Tak naprawdę sam akt stworzenia wydaje się jedynie zapowiedzią, jest manifestacją potencjalności, jaka powstaje, gdy bogowie czy Bóg dopełnią kreatorskich działań. Niektóre mitologie wręcz pomijają ten moment i rozpoczynają od czynności, jakie mają zaprowadzić porządek.

Na początku jest więc chaos. Można by zaryzykować opinię, że chaos jest potencjalnością istnienia: niby wszystko w nim się zawiera, ale jednocześnie tak, jakby niczego nie było. Z jednej strony to zapowiedź tego, co może być, z drugiej zaś — coś niewyobrażalnego, bo przedludzkiego, niedającego się ogarnąć, w istocie swojej przerażającego. W myśli archaicznej, której wiele elementów przetrwało do czasów nowoczesności, chaos dobrze odpowiada charakterystyce *sacrum*, które jest transgresywne, obce porządkowi świata człowieczego, zawsze ambiwalentne, budzące — jak pisał Rudolf Otto — sprzeczne uczucia fascynacji i grozy.

Lęk bierze się przede wszystkim z poczucia znikomości wobec sił rządzących *sacrum*, a zwłaszcza z jego niepojętości. Gdyby spoglądać ze strony ludzkiego świata, to zarówno to, co go poprzedza w czasie, jak i to, co znajduje się po drugiej stronie granicy, w zaświatach musi jawić się jako pozbawione „sensu”.

To interesujące skądinąd rozstrzygnięcie, które zostało poczynione już w pierwocinach ludzkiej myśli: sens i znaczenie są zawsze pochodną siatki taksonomicznej. Aby zaistniało znaczenie, trzeba dokonać rozdzielania i nie jest istotne, czy założy się, że najpierw rozdzielone zostały fragmenty rzeczywistości, czy też niezbędne do takiej operacji musiało być rozdzielenie znaków, stworzenie dyskretnego systemu, który będzie adekwatnym narzędziem nazwania, a więc „wzrostu” z chaosu poszczególnych zjawisk, które już skądinąd w nim są.

Zarówno przedustawny chaos, jak i zaświaty przerażają, ponieważ człowiek w ich obliczu musi odczuwać brak wsparcia dla porządkującej myśli i przystawalności do ludzkiego doświadczenia. Obszary transgresji są właśnie takie: brakuje w nich ludzkiego porządku, a ten wspiera się na opozycjach: życie–śmierć; męskie–żeńskie; początek–koniec... Po tamtej stronie nic z tego nie ma zasto-

sowania. Nic nie jest podzielone, nic się nie dzieje, nic się nie zmienia. Niebo wypełnione anielskimi głosami; niekończąca się pieśń wykonywana przez chóry, ale nigdy nie solistów jest może piękną wizją, jednak podszytą niespodziewaną grozą: trudno się w niebie odnaleźć, bo nic się nie dzieje, nic się nie zmienia. Nawet aniołów nie udaje się rozróżnić. Oto powrót przedustawnego, przedludzkiego niezróżnicowania. Nic tam po człowieku, jego rozumie i doświadczeniu. Nagroda oznacza więc tak naprawdę ostateczne zniknięcie, rozpląnięcie się w niebycie niezróżnicowanego chaosu.

Może więc jest tak, że tym, co budzi największą grozę w ludzkim doświadczeniu, jest lęk przed utratą zróżnicowania, które jest podstawą postrzegania świata, jego opisu, a przede wszystkim myślenia? Zróżnicowanie jest też punktem wyjścia długiego procesu, który ostatecznie w czasach nowożytnych Europy doprowadzi do tego, co w humanistycznej myśli wydaje się kluczem: do poczucia odrębności jednostki, jej wyróżnionego statusu i przeświadczenia o niepowtarzalności każdego z członków społeczności. Wszelkie awantury, rebelie, ewolucje albo zbyt daleko idące koncepcje naukowe, które podważają aktualny w danym momencie system aksjologiczny, muszą więc być przedstawiane jako kroki prowadzące do nieuniknionego końca, do rozpadu, upadku wszelkich wartości itd. W opinii obrońców *status quo* znikną nie jakieś konkretne wartości, lecz wartości wszelkie — i będzie ruja i porubstwo, rozpasanie, zdziczenie, zgubione zostanie to, co czyni nas ludźmi. Nastanie aksjologiczna nicość, nihilizm i zagłada. Tym razem nic już nie uchroni świata, twierdzili przeciwnicy zmian społecznych w średniowieczu, chrześcijanie przeciwstawiający się islamowi, inkwizytorzy urządzający jatki wśród heretyków, Kościół katolicki walczący z protestantami, konserwatyści przewidujący skutki odkryć Darwina czy też obrońcy starego ładu drżący z przerażenia przed niszczycielską siłą kolejnych rewolucji, które przyniosą nie tylko pożogę, ale też ujednoczenie, uniformizację, zrównanie, które odczłowieczy świat. Mogą do tego doprowadzić rewolucje krwawe albo łagodne, jak te, które wynikają z demokracji i kultury masowej, oto opinie począwszy od Witkacego do José Ortegi y Gasset, Francisa Fukuyamy i wielu innych.

Kryzysy i obwieszczane katastrofy następowały w historii kultury co pewien czas, od dwustu lat zapewne zdarzają się częściej niż kiedyś. Wszystko dzieje się szybciej, więc dlaczego rytm katastrof nie miałby ulec takiemu przyspieszeniu? Wojny, załamania koniunktury, kryzysy polityczne, powodzie, wulkany, tsunami, klęski żywiołowe, wybuchające elektrownie... oto przerwy, często niezwykle dramatyczne, w bytowaniu człowieka. Pewnie są one nie do uniknięcia i żadne utopie, nawet najszlachetniejsze, nie mogą zmienić biegu spraw.

Nie w tym jednak tkwi problem: diagnozując stan kultury i społeczeństwa, myśliciele od jakiegoś czasu zwracają uwagę na to, że kryzys, jakiś, często nieuchwytny, a nie katastroficzny, wszedł w stan permanencji. Wszelkie zaś stany chroniczne mają to do siebie, że z czasem uodporniają organizmy, a w społeczeństwie uruchamiają najprostsze mechanizmy obronne: niezauważalność problemu.

Bywa to możliwe dlatego, że kryzys ten ma właśnie polegać na takim zawieszeniu, niedostrzeganiu, niezaangażowaniu.

Jednym z takich diagnostów był Jean-Paul Sartre, który w jednym ze swoich studiów pisał o przejmującym egzystencjalnie doświadczeniu, jakie przejawia się w poczuciu magmowatości życia, jego rozlaniu się, braku oparcia w świecie, który dostarczałby wsparcia przez opór stawiany przez materię, chropowatość rzeczywistości. W miejsce takiego budowania własnej tożsamości, które wymaga oparcia w świecie, pojawia się niepewność jako efekt doświadczenia bycia zanurzonym w czymś rozlanym, lepkiem i amorficznym. Zamiast na opór, który wymusza poznawczy i egzystencjalny trud i odniesienie przez wyznaczanie granic doświadczonego i otaczającego świata, zamiast tak ufundowanej taksonomii (człowiek vs. świat, a w nim inne podziały), natrafia się na miękką, bezkształtną „materię”:

Tyle że w momencie, gdy zdaje mi się, że nim zawładnąłem, następuje dziwaczne odwrócenie sytuacji. To zawładnęło mną... Jeśli przedmiot, jaki trzymam w dłoni, jest ciałem stałym, mogę go wypuścić z ręki, kiedy mi się spodoba; jego inercja uosabia pełnię mojej nad nim władzy... Ale oto le visquex, wywracający nasze stosunki na nice; [moje jestestwo] jest nagle podważone, otwieram dłoń, chcę się go pozbyć, a ono się do mnie lepi, przysysa się do mnie i mnie wysysa... Nie jestem już panem sytuacji... Le visquex przypomina ciecz oglądaną w koszmarach nocnych, obdarzoną własnym życiem i wzbierającą, by mnie pochłoniąć... Gdy skaczę do wody i pogrążam się w niej, gdy pozwalam sobie się w niej zanurzyć, nie odczuwam przykrości — nie lękam się przecież, że się w niej rozpuszczę; w jej płynności moje ciało jest nadal stałe. Gdy się zanurzam w czymś oślizgłym i lepkiem, czuję, że się w nim zgubię... Dotknąć takiej substancji to tyle, co ryzykować w niej się rozpuszczenie¹.

Nie chodzi wcale o schizofreniczną płynność świata, który otacza poznającego; nikt — chyba że znajdujący się pod wpływem środków odurzających — wszak nie wątpi w stabilność przedmiotów, jakie znajdują się w jego otoczeniu. To kwestia fenomenologicznie rudymenarna: sposobów doświadczenia świata, wyobrażenia, jakie rodzi się w poznającym, a więc także — podstaw, na jakich buduje się historycznie określoną wizję świata, porządkuje się go, czyni wypełnionym znaczeniami...

To, co Sartre nazywa *le visquex*, to materia fenomenologicznego doświadczenia, to źródło wyobrażeń, rzeczywistość wyśniona w nocnych koszmarach ujawniających to, co bywa wypierane z dziennych refleksji wywodzących się z potrzeb praktycznego rozumu. Być może wiele lęków, uczucia niepewności, nerwicowych czy depresyjnych stanów ewokuje takie właśnie obrazy uwikłania, osaczenia, zanurzenia w coś magmowatego i tym samym morderczego. To opisy sytuacji, która wydaje się bez wyjścia, uczucie ubezwłasnowolnienia przez zewnętrzne okoliczności.

¹ J.P. Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, London 1969, s. 608–610, cyt. za: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 53.

Diagnoza jest posępna: uczucie zanurzenia w magmie codzienności powoduje, że coraz trudniej chronić poczucie sensu istnienia. Do tego niezbędny jest ład, a więc taksonomia, która wspiera się na podziałach, a więc na rozróżnieniach. Magmowość współczesności, jej nieuchwytność, wieczna zmienność i nijakość skazują na egzystencję, w której może zabraknąć miejsca nawet na cierpienie. Ono także wymaga odniesienia, porównania, kształtów, oporu, poczucia braku. Niezróznicowana rzeczywistość może być tylko horrorem przypadkowości, fałszem i pozorem.

Sartre przedstawił dramat takiej egzystencji w powieści *Mdłości* (1938):

W głębi obrazowania użytego w powieści znajdujemy radykalną wizję wojny między tym, co jest *de trop*, i tym, co nie może być *de trop*. Przypadkowość przyprawia o mdłości, jest lepka; zasugerowano nawet, że figura ta ma w ostateczności wymowę seksualną. To nie-formowana materia, matryca; rola Roquentina [bohatera powieści] polega na nadaniu jej formy. Doświadcza rzeczywistości w całej jej przypadkowości, bez pociechy, jaką daje ludzka fikcja; postanawia stworzyć fikcję [a więc fałsz].

[...] Człowiek egzystencjalistyczny, który bierze pełną odpowiedzialność za swoje działania, nie ma znaczącej przeszłości. Istnieje w świecie, którego nie tylko nie stworzył, ale którego wręcz nigdy nie stworzono. Jego świat jest chaosem bez żadnej potencjalności, a on sam czystą, potencjalną nicością; w tym świecie „wszystko jest działaniem”; potencjalność jest czysto ludzka. Zobaczyć jakąś rzecz *pour soi*, jak czyni to Roquentin w parku, to uzyskać przyprawiającą o mdłości świadomość, że wszystko jest pełnią [...]. Kiedy drzewo zatrzęsło się na wietrze, wstrząs nie był „przejściem od potencji do działania; był rzeczą”².

Co się stało, że pierwotna fascynacja i groza, jaką budziła wizja przedkosmosu, przedludzkiej rzeczywistości, niewpisanej w żadne taksonomiczne siatki, zmieniała się w osobliwą, jakby zupełnie wypraną z dramaturgii początku i końca wizję losu człowieka zagubionego, zawieszzonego w szczególnej „bezczasowości”, przypadkowości i niezróznicowaniu? Co oznacza taka przemiana?

* * *

Kulturowe źródła lęku przed bezgranicznością tkwią w doświadczeniach kultur archaicznych. Miały one jednak inne tłumaczenia, bo też stanowiły fragment radykalnie odmiennej rzeczywistości, wpisane w określony kulturowy paradygmat. Warto rozpocząć poszukiwanie historii znaczeń i kluczy do współczesności od tak odległej wycieczki w czasie, jako że to tamte eksplikacje stanowią punkt wyjścia ewolucji i przyrastania znaczeń. Natomiast narzucające się analogie i wciąż obecne w myśleniu potocznym relikty dawnych wierzeń mogą zbyt łatwo prowadzić do fałszywych wniosków, zaciemniając zamiast rozjaśniać dzieje wyobrażenia. Utrudnią także rozpoznanie sensu literackich i filozoficznych diagnoz. Nie chodzi o sugerowanie tych analogii czy ryzykowne poszukiwania uniwersaliów; istotniejsze jest odkrycie kulturowych mechanizmów, które w zmie-

² F. Kermodé, *Znaczenie końca*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2010, s. 112.

niających się warunkach historycznych „budują” świat; uporządkowany i pełen znaczeń obraz Kosmosu.

Nieróżnicowanie jest stanem wyjściowym w opowieściach kosmogonicznych i pojawia się we wszystkich sytuacjach, w których dokonać się ma zmiana w porządku kosmicznym czy w cyklu życia człowieka. Zanim pojawi się koncepcja stworzenia *ex nihilo*, mitologie przedstawiają obraz chaosu, zmieszania wszystkich materii bądź praoceanu — a więc wód rozciągających się bez początku i końca, bez żadnego punktu centralnego, bez niczego, co pozwalałoby określić kierunki, a więc zacząć proces porządkowania. Kiedy w mitach eschatologicznych mówi się o łące, na którą trafiają dusze umarłych („dusza z ciała wyleciała, na zielonej łące stała”), wskazuje się na tę samą właściwość miejsca: na zaświatowy brak zróżnicowania albo może inaczej — na nieadekwatność i nieużyteczność stosowania ludzkich kategorii porządkujących rzeczywistość. Zamiast morza na początku mogło być coś, co nie mieściło się w porządku stanowiącym podstawę danej kultury. „Ziemia zaś była bezwładem i pustkowiem: ciemność była powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2). To, co dzieje się później w opowieści genezyjskiej, polega przede wszystkim na geście dzielenia i rozgraniczania: jasności od ciemności, wód ponad ziemią i na ziemi, a później, już w asyście Adama: zwierząt, którym człowiek nadaje imiona. Także ta czynność polega na budowaniu granic: nazywając, wydziela się nazwany przedmiot i odcina od wszystkiego, co nim nie jest (w pięknej poetyckiej frazie powiadał Bolesław Leśmian: „Czy pamiętasz jak głowę wynurzyłeś z boru, / by mnie nazwać Łąką pewnego wieczoru? / Zawołana po imieniu / Raz przejrzałam się w strumieniu — / I odtąd rozpoznam siebie wśród reszty przestworu”³). Nazywanie jest czynnością o głębokich sensach: nadaje nazwanemu przedmiotowi, roślinie, zwierzęciu formę; dokonuje swoistej atrybucji, jedną z jego cech eksponując i czyniąc wyróżnikiem dla całego nazywanego. Oto jest ptak, pies, kot, kogut, owca..., a naprzeciw, cierpliwie czeka cały wciąż jeszcze nienazwany tłum, jeszcze bezkształtny, jeszcze bez właściwości. Wyławia się z niego kolejne elementy, które tym samym przemieszczają się do tych, których już nie można pomylić z niczym innym. To ważny moment: nie tylko dla opowieści o stworzeniu, lecz także dla zasad rządzących światem, z jego podziałami i wizją ładu. Taksonomia, jaką można rekonstruować ze struktur języka, zabiegów nazywania, etymologii, opowieści ajtiologicznych, jest w istocie kluczem do zrozumienia całej kultury, projektowanego porządku, systemów aksjologicznych itd.⁴

Raj w tej wizji jest miejscem szczególnym: to w nim skupiają się właściwości tego, co znajduje się poza domeną człowieka, ale jednocześnie — bo nie da się

³ B. Leśmian, *Łąka*, [w:] *idem, Poezje wybrane*, oprac. J. Trznadel, Wrocław 1974, s. 127.

⁴ B. Berlin, *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, New Jersey 1992.

inaczej opowiedzieć czegokolwiek — to obraz porządku, z przedmiotami, roślinami, zwierzętami, które wydają się już stworzone z całą odrębnością swojego jestestwa. Nie da się inaczej opowiedzieć świata: mamy przecież do dyspozycji tylko język będący systemem dyskretnym, w którym znaki są oddzielone od siebie: taki też obraz musi wyłaniać się z dokonanego za ich pomocą opisu. Oto mitologiczna próba zmierzenia się z nieodróżnicowaniem: oddaje się je przez sugestię pełni, kompletności, niemożliwości zmiany w czymś, co nie podlega upływającemu czasowi.

W rajskim ogrodzie są już prarodzice, są drzewa, zwierzęta, ale jednocześnie czegoś istotnego brakuje. Oto drzewa jednocześnie kwitną i owocują — ta jednoczesność wyklucza mówienie o upływającym czasie, który przynosi zmiany; oto są cztery rzeki wypływające w różnych kierunkach, co symbolicznie oznacza, że ogród obejmuje cały świat: to jakby swoista mapa obejmująca wszystko (to motyw znany z wielu przedstawień z różnych mitologii: skrzyżowane linie przecinające się w miejscu centralnym oznaczają kosmos). W raju nie ma więc czasu: nikt się nie rodzi, nikt nie choruje, nikt nie umiera; nic nie podlega destrukcji, przemianie, rozpadowi. Nic nie może się udoskonalać, bo wszystko ma właściwą sobie postać. Nie można jednak powiedzieć, że to zapis idealnej harmonii, w „Ogrodzie beczasowej jedności” wszystko jest, trwa, zatrzymane i pełne wszelkich potencji. Zjedzenie owocu z zakazanego drzewa jest grzesznym złamaniem boskiego zakazu, z punktu widzenia logiki mitologicznej jest czymś więcej: poznanie dobrego i złego oznacza zobaczenie różnicy. „Ogród beczasowej jedności” jest potencjalnością, tak jak pierwotny chaos, w którym znajduje się wszystko, co później ma zostać rozdzielone. Adam i Ewa dostrzegają swoją seksualność, to znaczy: mogą widzieć różnice, które już przecież były, ale tak, jakby ich wcale nie było — nie były funkcjonalne, nie powodowały żadnych działań, które przecież musiałyby poprzedzać rozpoznanie wzajemnej nietożsamości. Gdy prarodzice opuszczają raj, zaczyna się życie i w tej samej chwili zaczyna się śmierć; dwie największe różnice w porządku czasu: Ewa dowiaduje się, że będzie w cierpieniu rodzić, a nakrycie zrobione ze skór mówi o tym, że musiała zostać przelana krew zwierząt, że trzeba było je uprzednio uśmiercić. Poza rajem, w świecie człowieczym wszystko zostaje wpisane w dualistyczne opozycje: początek i koniec, kobieta i mężczyzna, strona prawa i strona lewa... Ustanowione zostają taksonomie.

Raj — w zależności od kultury — pozostaje na zawsze zamknięty lub staje się niejasną obietnicą na przyszłość: powrotu do miejsca, w którym znowu zniknie czas i wszystko tkwić będzie w stanie idealnego zawieszenia, a więc poniekąd bez udziału granic, zarówno „fizycznych”, oddzielających przedmioty, jak i „czasowych”, oddzielających różne stany rzeczy. Znowu nic nie będzie się zmieniało, nie będzie początku, końca, nie będzie rodzenia ani umierania, a drzewa będą kwitły i owocowały jednocześnie. Wizja piękna, lecz zdecydowanie nie-ludzka, a w planie opowieści kosmo- i antropogenicznych także przed-ludzka.

W porządku mitu kosmogonicznego i antropogonicznego ustanowiony zostaje ład, który wymaga rozdzielania i polega na przedstawieniu jednoznacznej tożsamości istot, zwierząt, roślin, fragmentów przestrzeni. Taksonomia w kulturze archaicznej i w pewnym stopniu w kulturach ludowych do XIX wieku oparta była na założeniu zasadniczej niewspółmierności porządku zaświatowego (sfery *sacrum* czy raju) i ładu panującego w domenie człowieka — to najważniejsza z granic, jaką należy respektować i w bardzo określonych okolicznościach, z zachowaniem ostrożności, środków apotropeicznych, rytuałów itd., przekraczać. Co jednak ważniejsze, już po naszej stronie granicy także obowiązują równie rygorystyczne zasady taksonomiczne: każdy element świata musi być od siebie jednoznacznie i ostro oddzielony, każdy musi mieć jednoznaczną definicję i funkcjonować w jednej tylko kategorii⁵.

To, co nieczyste, w najszerszym znaczeniu najkrócej określić można jako to wszystko, co znajduje się nie na swoim miejscu. Jest tym również brud w potocznym doświadczeniu: jeżeli piasek czy ziemia znajdują się na podłodze domu, to ją zabrudzają, ale w ogrodzie czy na plaży nie budzą żadnych emocji, bo są na miejscu. Liście mogą być w ogrodzie, na ganku domu już zdecydowanie nie. Z rygiorem najpoważniejszym podobne zasady dotyczą myślenia magicznego: miejscem ryby jest woda, ptaków — niebo, owcy — ziemia. Gdy znajdują się w niewłaściwych miejscach, budzą coś więcej niż zdziwienie — muszą budzić przerażenie i obrzydzenie. Są nieczyste w rytualnym znaczeniu. Właściwością taksonomii mitycznej jest jeszcze jedno ważne obostrzenie: każdy przedmiot, zwierzę, zjawisko musi mieć swoje miejsce w taksonomii i może to być tylko jedno miejsce. Jeżeli więc nie może być zakwalifikowane do określonej kategorii, albo — tym bardziej — gdy ma właściwości przypisane do dwóch czy więcej kategorii, musi budzić uzasadniony niepokój. Bo czym właściwie jest? Jakie jest jego miejsce w uporządkowanym świecie? Zwierzę, które lata w powietrzu i jednocześnie pływa w wodzie (a właściwie pod wodą), jest obrzydliwe; gdy ryba czasem lata w powietrzu, to także przekracza przypisany jej obszar. Nie może więc dziwić, że Księga Kapłańska w długiej enumeracji tak dokładnie opisuje zwierzęta czyste i nieczyste, a więc te, które można lub których nie wolno jeść, by nie popaść w rytualną nieczystość. I tak podzielone kopyto i przeżuwanie musi być odpowiednio skonfigurowane w charakterystyce zwierzęcia — gdy jest inaczej, tzn. przekroczona zostaje granica wyznaczona przez taksonomię, zwierzę jest rytualnie nieczyste i zjedzenie go spowoduje natychmiast rytualną nieczystość tego, kto się tego dopuści. Świnia jest takim zwierzęciem nie dlatego, że tapla się w błocie, ale dlatego, że miesza kategorie.

W kulturze magicznej problem był zasadniczy, bo dotyczył porządku świata i norm rządzących ludzkim życiem. Wystarczy przypomnieć tragedię Antygony — interpretuje się ją w kategoriach nierozwiązywalnego konfliktu racji: porządku

⁵ Próbę rekonstrukcji porządku taksonomicznego kultury magicznej przedstawiłem w: P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998.

boskiego i ludzkiego prawa. Cokolwiek bohaterka zrobi, zrobi źle, bo zawsze złamie jakiś nakaz. Taka interpretacja przydaje ponadhistorycznej wartości tragedii Sofoklesa — opowiada bowiem o tragicznych dylematach wynikających ze sprzecznych zasad i powinności, przed którymi człowiek staje bez względu na religię i historię. Żeby jednak wrócić do antycznych realiów i pewnie jeszcze bardziej podkreślić tragiczny wymiar wyboru, przed jakim staje siostra grzebiąca brata, trzeba opowieść umieścić w paradygmacie kultury magicznej. Polinejkes nie może zostać niepogrzebany, ponieważ uwięziłoby go to na zawsze między życiem a śmiercią — przecież był już martwy, ale nie został przeprowadzony na drugą stronę granicy przez dochowanie odpowiednich rytuałów, nie został mu nadany nowy status. Był więc martwy, a wciąż nie był jeszcze umarłym. Tak samo uwikłany zostaje Mickiewiczowski Gustaw, który targnął się na swoje życie — zabił się, a jednak wciąż jeszcze nie mógł znaleźć się wśród zmarłych. Przynależy więc jednocześnie do dwóch kategorii, nie należąc do żadnej z nich w sposób ostateczny i pełny. Jest zawieszony w tym pomieszaniu przynależności, uwięziony w strefie pośredniej, gdzieś „między”.

Wszystko zaś, co znalazło się „pomiędzy”, łącząc w sobie charakterystyki dwóch radykalnie odmiennych porządków, było obrzydliwie hybrydyczne, a więc w najbardziej ostrej formie nieczyste. Stanowiło tym samym zagrożenie dla wszystkich i całego uporządkowanego świata, a więc dla *eikomene*. To, co nieczyste jest niedotykalne, czyli naznaczone tabu. Złamanie tego tabu, nawet przypadkowe i niezauważalne, sprowadzało nieczystość na każdego, kto znalazł się w tak nieszczęsnej sytuacji. I on automatycznie musiał zostać objęty zakazem — obejmowały go wszystkie te zakazy, które dotyczyły nieczystości, z jaką się zetknął. W praktyce oznaczało to jego marginalizację, oddzielenie i ulokowanie w niepewnej strefie „pomiędzy”.

Antygonie musiał też towarzyszyć lęk o wiele bardziej zasadniczy niż strach przed tyranem; na tym także polegała tragiczna wina samego Kreona, który nie mógł nie wydać swojego rozkazu. Wszelka nieczystość, a więc coś, co reprezentowało *sacrum*, należało do innego porządku (a więc nie na miejscu było w ekumenie) albo co było hybrydyczne, ukazując możliwość pomieszania porządków, złamanie granic narzuconych przez siatki taksonomiczne, jednocześnie przypominało o najbardziej przerażającej perspektywie, jaka mogła przyjść do głowy mieszkańcom świata kultury magicznej. To strach, że granice zostaną unicestwione, że to, co znajduje się po drugiej stronie, wtargnie do ekumeny, że pochłonie ją, niwecząc ostatecznie życie człowieka. Zniknie porządek i taksonomiczny ład, czyli powróci przed-kosmiczny, przed-ludzki chaos, niezróżnicowanie i zmieszanie wszystkiego. Być może ludzki świat dotknięty jest tym, co wynikało z opuszczenia raju, gdy człowiek wrzucony został w czas, w przemijanie, destrukcję, choroby i cierpienia, ale tylko dzięki temu może on doświadczać życia, orientować się w świecie, podejmować jakiegokolwiek czynności, spodziewając się osiągnięcia pożądaných efektów itd.

W pewnych, ściśle reglamentowanych sytuacjach, granice należało przekraczać, bo niezbędna jest komunikacja między tym i tamtym światem. Każdy taki ruch wymaga respektowania reguł, które pozwalają zmniejszyć ryzyko, jakie niesie znalezienie się w obcym obszarze, odmiennym pod każdym wyobraźnym względem: poczynając od wymiaru ontologicznego, ale także taksonomicznego, aksjologicznego itd. Pochopne, nieuprawnione przekroczenie granicy musi skończyć się dla ryzykanta konsekwencjami najgorszymi: śmiercią lub pomieszaniem zmysłów, ugrzęźnięciem w krainie odmienności, nabyciem jej właściwości. Szaleniec jest kimś, kto wśród ludzi, w ekumenie, zachowuje się dziwnie, jest „niepoczytalny”, może wykonywać ruchy, które są niezrozumiałe, nieoczekiwane w porządku ludzkiego doświadczenia. Szaleństwo dotykało tych, którzy doświadczyli bycia „tam”, którzy w sposób nieuprawniony weszli w kontakt z *sacrum*. Ich stan niekoniecznie trzeba tłumaczyć jako karę — choć i tak bywa: mogą wszak zostać opętani, nawiedzeni przez demony, złe duchy itd. Może też być inaczej — szokujące zachowania są takie dla tych, którzy są „tutaj”, po stronie ekumeny, szaleniec zaś, nawiedzony, „jurodiwyj” zachowuje się inaczej, bo został nacechowany, nasycony „tamtym” porządkiem. To, co zdumiewające „tutaj”, może być wszakże „normalne” po drugiej stronie granicy. Niekiedy jednak pewne formy szaleństwa sprowadzono umyślnie: słowo ekstaza określające stan niezwykłego uniesienia, w którym przestają się liczyć uwarunkowania codziennego doświadczenia świata, stan ze wszech miar niepokojący dla świadków takiego zdarzenia, z greckiego źródłosłowa oznacza „wyjście poza”; człowiek w ekstazie to ktoś, kto wykroczył poza swoje ciało i poza wyznaczane przez nie ograniczenia. „Odmieńcy” w kulturach archaicznych i kulturze ludowej budzą uczucia ambiwalentne — nigdy wszak do końca nie można mieć pewności, skąd może pochodzić ta odmienność: może to być zwyczajna głupota, ale gdy zachowanie szalonego staje się bardziej ekspresywne, może nawet czasami groźne i agresywne, problem musi wydawać się o wiele trudniejszy do wyjaśnienia, a zachowanie — do zaakceptowania. Oto skutki dotknięcia tego, co sakralne, w najbardziej podstawowym znaczeniu: jako czegoś transgresywnego; takie *sacrum* musi budzić ambiwalentne odczucia, bo jest zarówno złe, jak i dobre — mówiąc językiem późniejszej religii — jest albo boskie, albo szatańskie czy demoniczne. W kulturze archaicznej czy w myśleniu magicznym tych dodatkowych rozróżnień nie było: skutki spotkania z *sacrum* mogły być pozytywne albo negatywne, ale zawsze tak samo niebezpieczne i wsparte na doświadczeniu transgresji: wejściu w rzeczywistość, która zdaje się chaotyczna, gdy oglądana bywa z ludzkiej strony granicy.

Siatka taksonomiczna w myśli magicznej ma rygor stosowalności do każdego elementu rzeczywistości, co wynika także z osobliwego statusu słowa. W kulturze oralnej słowo wciąż jeszcze nie odkleiło się od rzeczywistości, będąc w szczególności sposobem „częścią” oznaczanego przedmiotu, o czym pamiętano jeszcze długo — wystarczy sięgnąć do tradycji, jaką realizował na przykład Izydor z Sewilli. Taki status słowa dobrze oddaje charakter kultury, w której konieczność respek-

towania rozgraniczeń i lęk przed wszystkim, co uchyla oczywistość i moc granic, jest wskazaniem najwyższej rangi i organizuje wszelkie wyobrażenia. Chroniąc się przed chaosem tego, co zewnętrzne i poza obszarem obowiązywania „naszej” taksonomii, wyznacza się granice, które niekoniecznie muszą mieć charakter linii demarkacyjnej wykreślonej w przestrzeni. Granice przebiegają też w czasie, a właściwie w osobliwym splocie czasoprzestrzennym, zamiennie, ekwiwalentnie, gdy to, co czasowe, wymienia się z tym, co przestrzenne. Najprościej jednak zacząć opowieść od granic w przestrzeni, pamiętając jednak, że jest to zabieg pomocniczy, przybliżenie dokonane w kategoriach taksonomii współczesnego człowieka i trochę wbrew jedności tych kategorii w myśleniu magicznym.

Rozdzielanie części świata zaczyna się na poziomie mikrokosmosu, jakim jest ciało człowieka. Relacja: *orbis interior* i *orbis exterior* realizuje się w różnych wymiarach, więc doświadczenie cielesności może spełniać rolę wzorca wszelkiej komunikacji między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne. Ciało wymaga ochrony, co oznacza, że kontroli i zabezpieczenia wymaga komunikacja między tym, co wewnątrz, a tym, co wobec niego zewnętrzne, ruch między nimi musi się dokonywać, ale w ściśle reglamentowanych działaniach. To także forma transgresji. Kontrola nie jest prosta, bo granica jest niepewna, skóra jest porowata, pełno w ciele szczelin, pęknięć i otworów. Usta, oczy, nos, uszy, odbył, kanały rodne, a jeszcze wszelkie zranienia, dziury, przez które wycieka krew, ropa, osocze... Przez wszystkie te otwory coś z ciała się wydostaje, ale może się także coś do wnętrza dostać. Niekontrolowane czynności, na przykład kichanie czy ziewanie, przynoszą rzeczywiste zagrożenia. Z kichnięciem coś może nieopatrznie zostać z ciała wyrzucone, ziewając zaś, można coś innego wchłonąć. To motywy znane z opowieści społeczności plemiennych, ale też kultury ludowej: w czasie snu przez otwarte usta dusza może wymknąć się z ciała, podobnie gdy zasłoni się ust przy kichnięciu, można ducha wyrzucić, a w trakcie ziewania, gdy usta są nadmiernie otwarte, coś złego może wtargnąć do wewnętrznego świata. Opowiadano, że gdy poddawano próbom czarownice, zebranych jako świadkowie kobietom nakazywano zasłonięcie ust i położenie ręki na podołku, aby przez kanały rodne złe duchy uciekające z ciała czarownicy czy człowieka opętanego nie wdarły się do wnętrza kolejnej ofiary.

Granica rozdziela wewnątrz domostwa i to, co znajduje się poza nim. I tu znowu powtarzają się te same obowiązki stałej dbałości o kontrolę ruchu między *orbis interior* i *orbis exterior*: szczeliny i otwory trzeba zabezpieczać, ustanawiając apotropaiczną barierę uniemożliwiającą przypadkowe wtargnięcie tego, co niepożądane. Newralgicznymi miejscami były drzwi, okna, drzwiczki do pieca, komin. Wisząca nad drzwiami podkowa, koniecznie znaleziona na drodze (a więc w magicznym nie-miejsku, gdzie wszystko jest przejściowe, bez właściwości, nacechowana także mocami zaświatowymi), musi być skierowana ku dołowi, aby już swoim zamykającym kształtem, ale też właściwościami żelaza, zablokować dostęp, uniemożliwić niekontrolowane wejście i wyjście (żeby dobra wszelakie,

„szczęście” nie opuściły domowego świata). „Gość w dom, Bóg w dom”: stare przysłowie mówi bardzo wiele nie tylko o słowiańskiej gościnności, ale także o jej motywach. Wchodząc w granice domostwa, obcy, nawet zaprzyjaźniony, nie traci swojej obcości i aury tego, kto przybywa z obszaru transgresji; nie można więc być pewnym, kim jest naprawdę i co ze sobą wnosi: może jest tylko włóczęgą, a może też posłańcem z tamtego świata.

Wiele obrzędowych regulacji związanych z porodem i pogrzebem wskazuje na stopień odczuwanego zagrożenia, które należało niwelować za pomocą działań apotropaicznych. Wystarczy przywołać kilka przykładów: dziecko, opuszczając ciało matki, otwiera sobie drogę na świat, ale jednocześnie otwarta jest droga w stronę przeciwną: przez otwarte ciało matki mogą zostać wciągnięte różne dobra, które przemieszczają się w zaświaty. Oto dlaczego wykonuje się tak wiele gestów zaliczanych do tak zwanej magii Alkmeny: otwierania bądź zamykania procesu przekształceń. Gdy dziecko ma się urodzić, należy otworzyć wszystko, co możliwe: rozwiązać wszelkie supły na ubraniu matki, rozpleść jej włosy, gdy i to nie pomaga, należy przejść do zabiegów wykonywanych w „szerszej” przestrzeni wewnętrznej: w domostwie. Wtedy otwiera się kolejne granice i umożliwia komunikację: trzeba otworzyć wszelkie zamki, zasuwę, haczyki, otworzyć skrzynie i szafy, i dalej — drzwi i okna, otworzyć piec. W przypadkach szczególnie dramatycznych na wschodnich terenach udawano się do cerkwi, aby kapłan otworzył Carskie Wrota... Natychmiast po porodzie należało przerwać komunikację i wszystko jak najszybciej pozamykać — żeby nic więcej nie przybyło ani też nie ubyło. Ciało człowieka i domostwo okazują się w myśli symbolicznej w szczególności sposobem ekwiwalentne: przekraczanie granic dotyczy operacji na jakiegokolwiek jej formie. Mówiąc, że u sąsiadów „piec się rozwalił”, gdy urodziło im się dziecko, nie posługiwano się grubiańskim komentarzem, przeciwnie — wskazywano na głęboki sens tego, co się stało.

Tak samo motywowane były działania towarzyszące śmierci i pogrzebowi. I tu obecna jest magia Alkmeny: aby ułatwić konanie, stwarza się warunki, by dusza mogła bez przeszkód opuścić ciało i domostwo. W tym celu trzeba otworzyć drogę, zlikwidować bariery, które zazwyczaj blokują przekraczanie granicy. Konającym rozwiązuje się wszelkie węzły, łóżko ustawia się tak, by się nie krzyżowało z belkami powały czy podłogi, jeżeli takowa jest. A potem jeszcze otwiera się wszystko według porodowego schematu. Zatrzymuje się zegar — to ważny gest: wskazuje on bowiem na to, że przez otwory w granicy świat śmierci, a więc właściwie zaświat, już wtargnął, wlał się do bezpiecznego i oswojonego do tej pory *orbis interior*. Po tamtej stronie, jak w raju, czas nie płynie, nic się już nie zmienia. Gdy śmierć się dokona, należy jak najszybciej wykonać czynności przeciwne: rygluje się drzwi i okna, zamyka piec, zasłania się lustro, a przede wszystkim troskliwie zamyka się powieki zmarłego. W ludowych przekazach tłumaczono ten gest tym, żeby zmarły nie wypatrzył tego, kto umrze następnym. Można jednak rzecz wytłumaczyć głębiej: przez oczy odbywa się wymiana; przez

oczy można poznać prawdę o człowieku, zajrzeć do jego wnętrza. To droga między wnętrzem i zewnątrz; umierając, człowiek podąża drogą w zaświaty, która jest otwarta i „wciągająca”, oto dlaczego trzeba zamknąć powieki — by zamknąć drogę wciągającą w tamten świat innych żywych, podobnie jak i inne dobra. Na tej samej zasadzie niebezpieczne jest lustro: przecież nawet na co dzień jest ono „dziwne”, ze swoim odwróconym obrazem, z niemotą, która zaprzeczając ludzkiej mowie, charakteryzuje to, co znajduje się po drugiej stronie zwierciadła. I w tym przypadku śmierć otworzyła drogę przez granicę, która oddziela dwa światy i dwa porządki. Jeżeli nie zasłoni się lustra, nie będzie można przewidzieć, co jeszcze zniknie w jego otchłaniach.

Ekwiwalencje granic ciała czy domostwa nie wyczerpują jeszcze listy wyznaczonych linii demarkacyjnych i kontrolowanych przez nie przejść. Granice, miedze, strumienie, rzeki rozdzielają obszary jednej wsi od drugiej, ale też rozcinają teren ekumeny od tego, co niepewne, co z różnych powodów może być potraktowane jako anekumena. Wieś graniczy więc z zaświatami bezpośrednio i wyraziście, bo przecież las, pustkowia, góry, bagna w swojej charakterystyce tamtemu światu odpowiadają. W lesie zbyt łatwo można zablądzić, trudno oznaczyć kierunki, nie wiadomo, gdzie skręcić, czy w prawo, czy w lewo, nie ma w nim dróg i kierunkowskazów. Pomimo bogactwa detali i przyrody, las w jakimś stopniu jawi się jako obszar niezróżnicowania i zaprzeczenia ludzkiego porządku. Nie można więc dziwić się, że to w takich terenach „złe” wodzi na pokuszenie, a zwierzęta swoją dzikością przypominają, że z pewnością to nie jest świat taki, jak człowieka. To właśnie tam można znaleźć przedmioty i rośliny, które pomogą w leczeniu: dzieje się tak dzięki ich przynależności do obcego, nieludzkiego świata. Aby zapewnić takim środkom skuteczność, znachorzy czy trudniące się medycyną baby mieszkają na granicy wsi albo nawet poza jej obszarem, wyruszają o świcie, nie odzywając się do nikogo, na czczo — tylko wtedy zioła będą skuteczne i dadzą się odnaleźć.

W granicach wsi także są słabe miejsca, których należy pilnować. Szczególnie niepokojące jest miejsce, w którym na obszar wsi wchodzi droga, jeszcze gorzej, gdy jest ich więcej. Rozstaje musiały budzić szczególny niepokój i ubezpieczano je, wznosząc krzyże czy kapliczki. Tam też mogło dochodzić do prowokowanych spotkań z tym, co zaświatowe: wystarczy sięgnąć do ludowych opowieści, by uświadomić sobie, jak często na rozdrożach, tuż za wioską można było natknąć się na diabła, który czekał na łatwowiernych lub chętnych do zaproszenia go do współpracy choćby po to, by zaszkodzić komuś, komu się źle życzyło.

Opisując granice domostwa, trzeba zwrócić uwagę na punkt niezwykle istotny: próg. Stanowi on fragment niebezpiecznej wyrwy w granicy — próg znajduje się przecież w drzwiach i przekroczyć go musi każdy, kto chce dostać się do wnętrza. Są sytuacje, kiedy próbuje się jakoś ominąć barierę progu, zwłaszcza wtedy, gdy chce się z jakiejś osoby znieść odium obcości i wprowadzić ją na stałe do przestrzeni wewnętrznej. Panna młoda zapewne bez trudu mogła na wła-

snych nogach wejść do domu swego męża, a przenoszenie jej przez próg nie jest gestem kurtuazji czy przyznania się do podległości kobiecym rządóm. Sprawa jest poważniejsza: „niewiasta”, jak nazywano niegdyś młodą, a więc nie-wiasta, osoba, o której nic nie wiadomo, nieznaną, obcą, aby funkcjonować bezpiecznie w oswojonej dla swoich przestrzeni *orbis interior*, musiała ominąć próg, którego przejście uruchamiało automatycznie proces swoistej stygmatyzacji obcego.

Na progu wykonywano wiele czynności, które nie wiązały się z praktykami codzienności: można tam było podejmować działania magiczne, najlepiej jeszcze byłoby, gdyby inicjowano je o świtaniu. To kolejny wymiar magicznej graniczności, bo tak jak nieciągła jest przestrzeń, tak samo w kulturze magicznej postrzega się czas. Ludzkie życie upływa stadialnie, odmierzane rytami przejścia, które przeddefiniowują status dziecka, czyniąc z niego dorosłego, z dziewczynki — kobietę i żonę, a potem z kobiety czynią staruchę czy starą babę o innych właściwościach (najpierw dziecko bez seksualności; potem nabycie definicji opartej na seksualności i prawo do rodzenia dzieci, a następnie utrata seksualności i odpowiednia do tego zmiana statusu). Najpierw jest cykl dobowy podzielony na sekwencje oznaczane granicznymi przełomami: świt na granicy nocy i dnia, potem południe, zmierzch, który wyznacza granicę między dniem a nocą, północ. Także cykl roczny dzieli się na sekwencje, których granice wyznaczają cztery przejścia zgodne z ruchem słońca po niebie — zrównania dnia z nocą i punkty krytyczne — najkrótsza i najdłuższa noc. Jeżeli więc chce się podjąć magiczne działania, które będą najskuteczniejsze, dobrze jest zadbać o wzmoczenie graniczności: w momencie granicznym cyklu rocznego, o północy czy o świtaniu, w miejscu granicznym: na progu czy na rozstaju dróg trzeba podjąć magiczne czynności.

Tak można by przedstawić model świata, czasu i przestrzeni, niejednorodnych, porozdzielanych różnymi granicami, z miejscami nacechowanymi i wyłączonymi. W praktyce zapewne sprawy wyglądały bardziej finezyjnie, bo przecież granica mogła przybierać jeszcze bardziej paradoksalne kształty — miejsce graniczne, słaby punkt, w którym dochodzi do przenikania się światów, mogły znajdować się pośrodku ludzkiej przestrzeni. Taką charakterystykę miawały przecież studnie, strumienie, a nawet samotne, spróchniałe wierzby. Granica bywała dziurawa, a to, co swojskie i transgresywne, niepokojąco łatwo stykało się i komunikowało.

Taksonomie i granice są miarą ładu, jaki panuje w świecie człowieczym. Niekiedy jednak należy przekroczyć granice po to, aby osiągnąć pożądany efekt. Wszelkie zmiany toczyły się w tamtych kulturach według schematu *rite de passage*, jakim go opisał Arnold van Gennep. Dotyczyło to zarówno przemian cyklu rocznego, jak i podejrzenia, że wyczerpują się moce płodności Ziemi i życia, cyklu życia człowieka, odmierzanego przez rytm głębokich przemian od rytów inicjacyjnych począwszy, dotyczyło to również innych spraw (np. gdy pieczono chleb). Każda zmiana wymaga, aby to, co ma ulec zmianie, uległo czasowej destrukcji, aby wpięsało się w chaos nieróżnicowania, zawieszonych praw wpływającego czasu, rezygnacji z praw niezbędnych dla porządku społecznego w życiu codziennym. Tak

wygląda faza marginalna rytu przejścia — gdy jedna definicja już nie obowiązuje, druga zaś nie została jeszcze ustanowiona. Kobieta nie jest już dziewczyną, ale nie jest jeszcze mężatką, która rodzić będzie dzieci; kończy się czas zimowej martwoty, ale jeszcze nie zaczęła się pora rozkwitu, ponownych narodzin życia; składniki ciasta chlebowego nie są już sobą, zmieszane w magmowate ciasto, ale nie są jeszcze pieczywem; żelazo nie jest już sztabą, ale nie jest jeszcze podkową...

To między, *between and betwixt*, odpowiada definicji święta jako kategorii opisu społeczności archaicznych, wczesnonowożytnych kultur europejskich czy kultur ludowych.

Święto jawi się w rzeczy samej jako aktualizacja pryncypów, *Urzeit*, wybitnie twórczej ery początków, kiedy wszystko — rzeczy, istoty, instytucje — przybrało ostatecznie określony, tradycyjny kształt. Jest to ta sama epoka, w której żyli i działali boscy przodkowie, opiewani przez mity⁶.

Święto oznaczało, że wszelkie taksonomie zostają zawieszane, że wszystko, co ważne w ekumenie, ulega czasowej destrukuralizacji. Z chaosu, po zakończeniu święta czy fazy marginalnej rytu przejścia, wyłoni się odnowiony ład, poddany inicjacji będzie już czymś nowym, dziewczyna zostanie żoną, ciasto zmieni się w chleb...

Ów antrakt dopuszczający wszelki zamęt, jakim jest święto, występuje także jako okres, gdy zawieszony zostaje porządek świata. Dlatego właśnie dozwolone są wówczas wszelkie wybryki i nadużycia. Idzie o to, by działać na przekór wszelkim normom [...]. W tych okolicznościach z dwu powodów zaleca się rozpasanie i szal. Po pierwsze, chcąc tym pewniej odnaleźć warunki właściwe mitycznej przeszłości, ludzie usiłują robić wszystko wręcz przeciwnie niż zwykle. Po drugie zaś — wszelkie nadużycie dowodzi nadmiaru siły żywotnej, który może tylko sprzyjać obfitości i pomysłowości oczekiwanej odnowy⁷.

To, co w zwyczajnym życiu niemożliwe, dopuszczalne i zalecane jest w chwili, gdy to zaświaty, „porządek” obcości wtargnie do ekumeny. Wszystko jest dopuszczalne — rozpasanie, orgie, obżarstwo, naigrywanie się z władzy i bóstw, rządzą pariasami, którym zezwolono przybrać maski panów. Chaos jest niezbędny i ożywczy, to w jego domenę wykluwa się życie i kształty. Rozpad, destrukuralizacja codziennego świata przeraża, ponieważ musiało budzić groźbę doświadczenia *sacrum*. Jednocześnie jednak to święte przerażenie, jak szaleństwo święta nie napawa zwyczajnym egzystencjalnym lękiem — przecież za chwilę wszystko powinno wrócić do uprzedniego porządku i to w dodatku wyposażone w nowe wartości i moce witalne.

* * *

W kulturach dawnych, archaicznych i ludowych chwilowy koniec świata, rozpad rzeczywistości pełnej znaczeń i ładu prowadził do odnowy. Był przerwą

⁶ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995, s. 113.

⁷ *Ibidem*, s. 126.

w normalnym funkcjonowaniu, niebezpieczną, dziką, pełną odwróconych wartości, chaotyczną i poddaną żywiołowi przypadkowości.

Według diagnoz stawianych przez myślicieli o różnych orientacjach filozoficznych, choćby takich jak w wypowiedziach Sartre'a, ale także katastrofistów w rodzaju Witkacego, problemem współczesności zdaje się stawać to, że ta przerwa, czasem pełna frenetycznych doświadczeń, czasem raczej magmowata i wypełniona nijakością, przeszła w stan chroniczny. I trudno wyobrazić sobie, że potem nastąpi gwałtowna zmiana, skończy się karnawał bądź miałki, nierozróżnialne trwanie i zacznie się coś nowego, lepszego, odnowionego. Gdy trzeba takie oczekiwania formułować z samej głębi nijakości i przypadkowości, to zadanie takie wydaje się niewykonalne. Bo i na czym się opierać, gdy wszystko staje się płynne i niepewne? Czy można planować dalszy ciąg, gdy trudno mówić o różnicach, o zmianie, która wszak wymaga określenia punktu wyjścia?

W historii kultury można znaleźć sporo przykładów utrzymywania się wielu z tych mechanizmów wtedy, gdy oficjalny dyskurs dawno już porzucił myślenie magiczne, które zostało zakwestionowane przez myślenie religijne, a potem przez geometryczne pojmowanie przestrzeni i czasu w tradycjach naukowych. Myślenie potoczne, heterogeniczne ze swej istoty zakonserwowało niektóre elementy mitycznego wyjaśniania świata, czasem to tylko struktury zwane przesądnymi, niekiedy jednak wciąż jeszcze mają swoje motywacyjne dla współczesnego człowieka znaczenie.

Nie można jednak zapominać, że przełamanie pewnych schematów myślenia nie powoduje wcale, że znikają i zostają zapomniane same wyobrażenia. Wpisując się w europejskie *imaginarium*, pozostają w nim na zawsze, choć często obdarzane zupełnie nowymi znaczeniami. Poza tym granica i graniczność, konieczność transgresji, wpisane są w samą istotę wszelkiego kulturowego opracowania rzeczywistości, znajdują też swój wyraz w strukturach języka, zwłaszcza zaś języków indoeuropejskich. Być może chodzi o coś jeszcze — skoro w posępnych diagnozach dotyczących współczesności, przedstawianych przez myślicieli utrata zdolności wprowadzania granic, podziałów pozwalających dostrzegać skomplikowanie rzeczywistości okazuje się skuteczną i przejmującą figurą mówiącą o zagrożeniach ludzkości, skoro dalecy od lektur filozofów widzowie i czytelnicy horroru przerażani bywają obrazami magmowatości, nierozróżnialności pochłaniającej nasz świat, to znaczy, że granica wciąż jest niezbędna jako kategoria poznawcza i porządkująca. Może taka być w dyskursie badaczy, ale jest nią także w perspektywie doświadczeń egzystencjalnych każdego człowieka.

Kryzys jest jedynie sposobem myślenia o danym momencie, nie jego cechą wrodzoną. Przejście, jak inne apokaliptyczne fazy, jest [...] „bezczasową męką”, aspektem następstwa zdarzeń, na który zwracamy uwagę. Fikcja przejścia — to nasz sposób odnotowywania wiary, że koniec ma raczej charakter immanentny niż natychmiastowy; odzwierciedla brak wiary w zakończenia, nieufność wobec przypisania historii do tej czy innej epoki. Nasza własna epoka nie zwiastuje nic pozytywnego, tylko przejście. A ponieważ przechodzimy z jednego okresu przejściowego do drugiego, możemy przyjąć, że ani z przeszłością nie łączy nas żaden czytelny związek, ani

z przyszłością nie wiąże nas żadna dająca się przewidzieć relacja. [...] Harold Rosenberg, zadeklarowany rzecznik okresu przejściowego w sztuce, ogłasza, że obecny wiek przejściowy nie ma końca; musimy zrozumieć, że wyprowadzane z przeszłości kryteria służące nam absorpcji sztuki w życiu są nieprzydatne. Logika rozwoju doktryny permanentnego okresu przejściowego nakazuje przyjąć, że nowość powinna być jedynym kryterium pozwalającym ustalić, czy dany obiekt coś dla nas znaczy. [...] Nasz okres przejściowy nie jest punktem równowagi między dwoma wiekami — zamiast tego jest pełnoprawnym wiekiem. Jedyłą cechą trwałą jest „antytetyczny wielokształtny nurt”, najwyraźniej nabierający cech „wieczności w zmienności”⁸.

Ta przedłużająca się ponad miarę przejściowość wyznacza standardy dzisiejszego doświadczenia: w takiej fazie zbyt wielkie znaczenie zyskuje przypadkowość, niejasność, niepewność tego, co się zdarzy. Niekończący się karnawał płynnej rzeczywistości przestaje w którymś momencie być źródłem radości, stając się koszmarem niemożności określenia tego, co jest naprawdę. Należałoby poddać ją humanizującym zabiegom, co oznaczać powinno przywrócenie znaczeń, taksonomii, przewidywalności i formy. A tu zamiast nadziei na nią wciąż utrzymuje się stan kryzysu wypełnionego lękiem przed tym, co bezkształtne, a przez to nieludzkie. Michael Ende w *Niekończącej się historii*, uroczej książce dla dzieci (zekeranizowanej przez Wolfganga Petersena, 1984), opowiedział, jak to Bastian, chłopiec osierocony przez matkę, ratuje świat przed Nicością. W filmie nadciągająca apokalipsa przedstawiona została jako potworne wzburzenie chmur, które pochłaniają świat, zamieniając wszystko w bezkształtny bałwan. Bajkowa konwencja zapewnia dobre zakończenie; w diagnozach współczesności wieszczą się raczej, że grozi nam Nicość, tyle że bez dramaturgii i nadziei na zbawienie.

Warto zastanowić się nad tym, że figura z dyskursu filozoficznego stała się zbanalizowanym motywem literackiego, a przede wszystkim filmowego horroru. To magma, która zalewa świat, to bezkształtne „coś” albo „istoty” bez końca się przepoczwarzające, niszczące naszą ekumenę, czyhające zewsząd, wylaniające się znikąd; wylewające się, przelewające, bezkształtne, pochłaniające jak bagno, lepkie... Wstręt, jaki wywołuje, jest tylko jednym ze sposobów osvajania grozy czegoś, czego nie udaje się uchwycić, nazwać: zdefiniować jako trwały byt. I pytaniem otwartym pozostaje, czy to lęki współczesne przybierają taką postać, czy tego w istocie się obawiamy, czy też w takim postaciowaniu poczucia zagrożenia przywołane zostają archetypiczne obawy, które tkwią głęboko w naszej kulturowej podświadomości.

Jeżeli, jak pisał Czesław Miłosz, „innego końca świata nie będzie”, to pozostają posępne wizje opowiadane przez krytyków kultury. Figury ich dyskursu nie pozostawiają złudzeń. Oto bowiem mamy „kulturę wyczerpania”, kulturę „znikających znaczeń” (Paul Virilio), kaskad informacyjnych, hiperrzeczywistość (Umberto Eco), wszechobecność symulaków, która doprowadza do konfuzji i pomieszania rzeczywistości i jej przedstawienia (Jean Baudrillard), trzeba by jeszcze dodać całą konstrukcję płynnej ponowoczesności i epizodyczność ludzkiego losu (Zyg-

⁸ F. Kermodé, *op. cit.*, s. 84.

munt Bauman), narastające kłopoty z tożsamością (Anthony Giddens), wynikające między innymi z nietrwałości ludzkich kompetencji związanych z wykonywaną pracą (Richard Sennett), tworzenie się społeczeństwa ryzyka (Ulrich Beck) itd.

Krytycy wskazują na procesy zaprzeczające nadziejom na stabilność ludzkiego doświadczenia, które wypiera jedyna możliwa stabilność: wiecznej zmienności i płynności. I dotyczyć to ma wszystkich wymiarów bycia w świecie.

Jednym z przykładów może być przestrzeń, która dzięki możliwościom komunikacyjnym (podróży rzeczywistych i wirtualnych) nagle zaczęła się gwałtownie związać. Łatwiejsze, szybsze i bardziej komfortowe podróżowanie powoduje jednak efekt niezamierzony: odsuwanie się świata od podróznego. Krainy, do których dociera, stają się paradoksalnie „niedotykalne”, oddzielone od turysty dziesiątkami ekranów, obrazów, symulaków. W dodatku przemieszczające się milionowe tłumy, wymagające odpowiedniej infrastruktury, czynią coś nieoczekiwanego z miejscami swoich przypadkowych „spotkań” albo raczej „zderzeń”, „zetknięć”, „omijania się”. Dworce, lotniska, hotele, supermarkety to tylko niektóre z przykładów takich szczególnych nie-miejsc, którym to mianem

oznaczamy dwie komplementarne, ale odrębne rzeczywistości: przestrzenie ustawiane w relacji do pewnych celów (transport, tranzyt, handel, wypoczynek) i relacje, które jednostki utrzymują z tymi przestrzeniami⁹.

Doświadczenie powierzchowności bycia w takich przestrzeniach, przypadkowości stającej się podstawą doświadczenia tych, którzy się w nich znajdują co pewien czas, powiązać trzeba z pośpiechem, naskórkowością kontaktów, tymczasowością i paradoksalnym zniesieniem czasu — przeszłości i przyszłości.

Przestrzeń nie-miejsca nie tworzy ani szczególnej tożsamości, ani relacji, lecz samotność i podobieństwo.

Nie pozostawia też już miejsca na historię, choćby przetworzoną na element spektaklu, czyli najczęściej w aluzyjne teksty. Rządzą tu aktualność i presja chwili. Nie-miejsca przemierzamy w pośpiechu i dlatego mierzy się je w jednostkach czasu. Te szlaki nie funkcjonują bez zegarów, bez tablic informujących o przyjazdach i odjazdach, na których jest też miejsce na informacje o ewentualnych opóźnieniach. Żyją w terażniejszości. W czasie terażniejszym przelotu, który dziś materializuje się podczas dalekich lotów na ekranie, na którym zapisywana jest każda kolejna pozycja maszyny. [...] Wszystko dzieje się, jak gdyby przestrzeń została pochwycona przez czas, jak gdyby nie było innej historii niż dzisiejsze i wczorajsze wiadomości, jak gdyby każda indywidualna historia czerpała swe motywy, słowa i obrazy z niewyczerpanego zapasu niekończącej się historii w terażniejszości¹⁰.

Opowieść o współczesności szuka więc figur, które najlepiej pokażą tragiczny los człowieka zagubionego w tym nijakim, pozbawionym form świecie. W dodatku jeszcze świat ten zdaje się zupełnie inny: euforyczny, pełen nadmiaru,

⁹ M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Dymkowski, Warszawa 2010, s. 64.

¹⁰ *Ibidem*, s. 71.

karnawałowy, i co więcej — pełen wzniosłych idei. Znakomicie przedstawił go Baudrillard w swojej literackiej relacji z wizyty w Ameryce. Najbardziej przejmujące doświadczenia francuski socjolog związał z pobytem na pustyni. Było to tak poruszające przeżycie, że określiło uczucia i sposób patrzenia na inne miejsca właśnie przez pryzmat pustyni i pustynnienia świata.

Pustynie naturalne uczulają mnie na pustynie znaków. Uczą jednoczesnego odczytywania powierzchni i ruchu, geologii i znieruchomienia. Pozwalają wytworzyć oczyszczoną wizję całej reszty: miast, relacji, zdarzeń, mediów. Indukują ekscytującą wizję pustynnienia znaków i ludzi. Stanowią mentalną granicę, na której tracą znaczenie i wygasają wszystkie przedsięwzięcia cywilizacyjne. Pustyniom nigdy nie należy żałować znaczeń, intencji i kulturowych roszczeń. Pustynie są moim mitycznym operatorem¹¹.

Pustynne jest także wielkie i nowoczesne miasto:

Otoczające nas ze wszystkich stron szklane fasady z przydymionego szkła są jak twarze: matowe powierzchnie, za którymi nikogo nie ma, jakby wewnątrz nikogo nie było. I r z e c z y w i ś c i e nikogo tam nie ma. Oto kondycja idealnego miasta¹².

To pustynia okazuje się paradoksalnym wzorem dla najbardziej demokratycznych i „humanistycznych” postaw. *Political correctness* może okazać się stanem pustynnego niezaangażowania, obojętności i etycznego chłodu:

Jednakże stan rzeczy, w którym wszyscy są wolni od przymusu osądzenia i od uprzedzeń, pociąga za sobą coraz większą tolerancję, ale też coraz większą obojętność. Nie szukając już wzroku innych, ludzie przestają się w końcu dostrzegać. Mijają się na ulicach nie wymieniając spojrzeń, co może uchodzić za oznakę dyskrecji i cywilizowania, lecz co jest również oznaką obojętności. Jednak ona przynajmniej nie jest afektowana. Jest to zarazem wartość i brak¹³.

Gdy dawniej uciekano na pustynię, gdy Chrystus spędził na niej swoje czterdzieści dni, gdy zamieszkiwali ją pustelnicy, to po to, by poza ekumeną spotkać się z *sacrum*, by przebywając tam, uwolnionym od zgiełku cywilizacji, zanurzonym w zaświatowym obszarze niezróżnicowania, doświadczyć przeżyć najgłębszych, otwierających i odmieniających istnienie. Pustynia i jej metafora we współczesności jest już tylko obrazem powierzchni, świata wypranego ze znaczeń wymagających zróżnicowań, wymagających także czasu, którego upływ odmierzają zmieniające się stany rzeczy. Nasz współczesny grzech pierworodny jest

dokładnie odwrotny od pierwszego, który polegał na poznaniu dobra i zła czyniąc z nas ludzi, był w gruncie rzeczy błogosławieństwem niebios, podczas gdy dzisiaj naszym przekleństwem jest niemożność rozróżnienia dobra i zła, prawdy i fałszu. Ewa i Adam poczuli moralną trwogę rozróżnienia, my wpadliśmy w amoralną panikę nierozróżniania, wymieszania wszystkich kryteriów. Krzyżowania się dobra ze złem i odwrotność¹⁴.

¹¹ J. Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Warszawa 1998, s. 85.

¹² *Ibidem*, s. 81.

¹³ *Ibidem*, s. 126.

¹⁴ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, rozmawia Philippe Petit, przeł. R. Lis, Warszawa 2001, s. 100.

W krytyce postmodernistycznej zwraca się uwagę na najistotniejszy aspekt procesów zacierania różnic i porządkujących granice: na kryzys metafizyki, którego zniknięcie zapowiadał już w dwudziestoleciu międzywojennym Witkacy. Według polskiego katastrofisty miał to być posępny triumf mieszczańskiego praktycznego rozumu i niwelującego wszystko zapału rewolucyjnego, który niszcząc wszystko to, co najlepsze, sprowadzał człowieka do rangi anonimowego trybiku w wielkiej społecznej maszynie. Ten lęk przed uniformizacją, którą opisywali i Victor Klemperer w Trzeciej Rzeszy, i Herbert Marcuse w społeczeństwie dobrobytu, i wielu innych obserwatorów technologicznych rewolucji, zyskał o wiele głębszą wykładnię w rozważaniach intelektualistów schyłku XX wieku. Baudrillard pisze o znikaniu świata, a może lepiej powiedzieć: człowieka i podmiotowości.

Wówczas, gdy z nadmiaru rzeczywistości wszystko znika, gdy za sprawą niepowstrzymanego rozwoju technologii, zarówno mentalnej jak materialnej, człowiek jest w stanie sięgnąć kresu swoich możliwości, a tym samym znika, ustępując miejsca światu sztucznie wytworzonemu, skazującemu na banicję, światu, w którym panuje zasada integralnej wydajności, stanowiącemu w pewnym sensie ostateczne stadium materializmu. [...] Ów świat jest w pełni obiektywny, nie ma już bowiem nikogo, kto mógłby objąć go wzrokiem. Jako świat całkowicie i nieodwołalnie zoperjonalizowany, nie potrzebuje on już naszych przedstawień, więcej — odbiera wszelką możliwość przedstawienia¹⁵.

Obraz owego znikania musi zostać przedstawiony z literacką metaforyką, godną wyobraźni poetów, którzy potrafią budować niepokojące obrazy, albo producentów katastroficznych powieści i filmów, opowiadających nie tylko o zniszczeniu fizycznego świata, lecz także zmierzchu wszelkich wartości rozplywających się wobec bezimiennej potęgi tego, co nadciąga i pochłania ludzką rzeczywistość:

Zaiste, podmiot gubi się i zatracą — podmiot rozumiany jako instancja woli, wolności, przedstawienia, podmiot władzy, wiedzy, historii znika, pozostawiając po sobie jedynie widmo swego narcystycznego sobowtóra. Niknie ustępując miejsca rozproszonej podmiotowości, dryfującej i pozbawionej substancji — spowijającej wszystko ektoplazmy, przekształcającej całość świata w bezbrzezną powierzchnię odbijania pustej i pozbawionej ciała świadomości — wszystko zaczyna jaśnieć i promieniować bezprzedmiotową podmiotowością, a każda monada, każda molekula schwytna zostaje w sidła wzajemnego odzwierciedlania. Oto obraz podmiotowości i kresu świata, kiedy znika podmiot jako taki, niczego już nie napotykać i nie musząc się już więcej z niczym wadzić. Podmiot pada bowiem ofiarą swego fatalnego losu, albowiem w pewnym sensie nie się już mu nie przeciwstawia — ani przedmiot, ani rzeczywistość, ani jakkolwiek inny.

Nasi najwięksi wrogowie grożą nam jedynie własnym zniknięciem¹⁶.

Nie-miejsca Marca Augé, Baudrillardowska amerykańska pustynia czy kłopoty z symulakrami, znikanie znaczeń w kulturze wyczerpania, wizja hiperrzeczywistości, ale też wirtualne światy o niejasnym statusie... to tylko niektóre z figur opowieści o rozmywających się granicach między rzeczywistością i jej

¹⁵ J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 19–20.

¹⁶ *Ibidem*, s. 29.

przedstawieniem, utracie stałych punktów odniesienia w solidnym świecie, który znika w narcystycznych odbiciach.

Oto świat, w którym coraz więcej jest przejść, płynnych, nieokreślonych fragmentów przestrzeni — lotnisk, dworców, pasaży, gdzie niekończący się ruch uniemożliwia wsparcie na relacji oswojenia i obcości. Coś się rozpadło i zgubiło, nawet najwyższa wartość w myśleniu europejskim, jakim jest jednostka, jej odrębność i tożsamość, straciła swój status i definicję.

Podkreśla się, że Zachód potrzebował limesu, istnienia bliższego lub dalszego końca; stąd kategoryzacja ludzkiego czasu jako albo czasu płynącego, oczekującego, mijającego (*chronos*), albo czasu granicznego, nasyconego krytycznym znaczeniem ze względu na związek z końcem (*kairos*). Życie ludzkie jest do przeżycia, więcej: do zniesienia, tylko gdy usunie się zagrożenie beczasowością i wprowadzi miarę czasu, przeżywanego przez człowieka, który nadaje *telos* losowi ludzkiemu. Stąd nośna, choć kontrowersyjna metafora antropomorfizująca zegar ścienny, wybijający rytm czasu regularnym (to kolejny imperatyw losu ludzkiego) tik-tak z niemym — acz znaczącym — interwałem pomiędzy¹⁷.

Nasz kłopot — na szczęście raczej w humanistycznych diagnozach na przyszłość niż w codziennym życiu — polega na tym, że ugrzęźliśmy między tymi wahnięciami zegarowego wahadła. Trudno nawet wyobrazić sobie apokalipsę, gdy tkwi się w tym coraz bardziej przedłużającym się kryzysie, który w dodatku bywa tak wygodny, miękki i nęcący poczuciem komfortu. Myśliciele już o tym wiedzą, socjologowie stawiają diagnozy, zwyczajni mieszkańcy może lekko zaniepokojeni cieszą się komfortem maszyn ułatwiających życie i radością dygitalizowanego świata. Może jednak nic się nie stanie?

¹⁷ F. Kermode, *op. cit.*, s. 162.