DOI: 10.11649/abs.2018.012

Grażyna Szwat-Gyłybowa

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk

Warszawa

gszwat@ispan.waw.pl

O sumieniu granic

O pojęciu „granic”, której istnienie ma dla ludzkiego rozumowania znaczenie konstytutywne, powiedziano już bardzo wiele¹. Wyobrażenie granic jest nieodłącznym elementem każdej taksonomii, a ich pierwotne ustanawianie to w wizjach kosmologicznych akt Stworzenia Świata (np. w wersji judeochrześcijańskiej) czy przekształcenia chaosu w Kosmos (np. w wersji greckiej). Wobec mnogości problemów i nieprzebranej ilości nurtów w dyskusjach o granicach i graniczności, stosowny wydaje się namysł nad niektórymi paradoksami współczesnego myślenia o granicach terytoriów i wspólnot. Myślenia, które raz pozostaje w okowach paradygmatów, uznających granicę za potrzebną barierę, oddzielającą „ludzi cywilizowanych” od „barbarzyńców”, a kiedy indziej za nieznośną przeszkodę, blokującą dostęp do wymarzonego ziemskiego raju.

Odsłona pierwsza. Archaika judeochrześcijańska

Tytuł artykułu jest parafrazą tytułu tomu esejów *Sumienie słów* Eliasa Canettiego, który posługuje się słowem *Gewissen* (*Das Gewissen der Worte. Essays*, 1975), po raz pierwszy w tym znaczeniu użyty przez Lutra i przywołującym na myśl kilkuwiekową tradycję protestanckiej teologii moralnej. Losy samego pojęcia „sumienie”, potocznie kojarzonego

¹ W polskim piśmiennictwie naukowym zob. m.in. (Szulakiewicz, 2010).

z tradycją judeochrześcijańską, stanowią interesujący przypis do naszego tematu. Warto w tym miejscu przypomnieć, że ten nieznanany ani autorom Starego Testamentu, ani autorom Ewangelii synoptycznych termin do refleksji judeochrześcijańskiej wprowadził z greki (gr. *syneidesis*) św. Paweł. W idiolektach św. Pawła i jego pismach „sumienie” (jako atrybut człowieka) zajęło doniosłe miejsce, a późniejsze adaptacje tego pojęcia (poczynając od św. Augustyna) ilustrują fundacyjne znaczenie tej międzykulturowej transgresji, na której została zbudowana teologia moralna Zachodu (Kołakowski, 1994).

Canetti nie docieka w swych esejach nadprzyrodzonej afiliacji sumienia. Scalający sens przywoływanego tu tytułu polega raczej na tym, że ta etyczna kategoria, wydobywająca subtelny związek kreatywnego słowa z wrażliwością moralną omawianych przez noblistę twórców, nadaje zróżnicowanym tematycznie oraz gatunkowo tekstom pisarza wspólny ryt. Marek Bieńczyk w posłowie do przywoływanego tu tomu, mówiąc o całkowitej i bezwarunkowej powadze Canettiego wobec radykalnego zła, jakim jest śmierć, podsumowuje:

Canetti niczego tak nie nienawidzi jak śmierci i niczym się tak nie brzydzi jak przewagą, którą prze-życie osiąga nad tym, co śmiertelne, słabe, leżące, małe. Fizyczna afirmacja – uniesionym ciałem – życia wzywa Canettiego swą bezwzględną bezlitosną siłą; Kafka „boi się stać prosto”, on prosto stać się wstydzi i za swoją powinność pisarską uważa likwidację tej przewagi, przezwyciężania, jak Konfucjusz „lubieżnej chęci przeżycia innych”. Lubieżna chęć przeżycia innych! Co za wyrażenie, co za bluźnierstwo wobec wszelkich biologii i psychologii, co za prometeizm à rebours, nie wobec nadludzkiego, lecz wobec ludzkiego, zbyt ludzkiego: wobec instynktu życia! I co za bulwersujące określenie wspólnoty ludzkiej, konstytuującej się nie w absolutnych atrybutach, lecz przez porównanie: żyć dłużej niż... I wreszcie, w ukrytej części określenia, jak wspaniale wypowiedziane kryterium możliwej ludzkiej solidarności! (Bieńczyk, 2011, s. 389).

Etyczny projekt pisarskiej drogi Canettiego Bieńczyk umietycznia w obrazie pisarza-tułacza zafascynowanego życiem w jego różnorodności, tułacza po językach, krajach, cywilizacjach, książkach, który:

z wiedzy o niewinności uczyni przede wszystkim moralność pisarza, którego hermeneutycznym zadaniem jest „tysiąckrotne życie”, docieranie do najmniejszych istnień, nieskończona mikrologiczna tułaczka. W tej pisarskiej powinności Pat sumienia będzie wspierał Pataszona obserwacji, duże pomoże małemu: umiejętności rozpoznawania drobin będzie towarzyszył gest powszechnego zbierania, utrzymywania przy życiu, łączenia w antymasę [...], która jest masą przerobioną w zbiór, całością odratowaną (Bieńczyk, 2011, ss. 386–387).

Pisarz ten jest więc nomadą, który w geście solidarności z kruchym człowieczeństwem Innego i w swoim pragnieniu zwielokrotnienia życia (zgodnie z żydowskim pozdrowieniem *Le chaim*), wciąż na nowo przekracza granice... Humanistyka, poszukująca korzeni współczesności w europejskiej archaice, ten typ partycypacji w świecie wiąże z judeochrześcijańskim mitem Wyjścia, reprezentowanym

przez historię wędrowki patriarchy Abrahama z chaldejskiego Ur ku nieznanej Ziemi Obiecanej (Quinzio, 2005). Topos ludu opuszczającego na głos Pana granice przestrzeni oswojonej znalazł w dobie średniowiecza swój rewers w podszytym antysemityzmem micie Żyda wiecznego tułacza, skazanego przez Boga na bezdomność, będącą karą za odrzucenie Mesjasza. Ta sama figura, pozbawiona stygmatyzującej mocy i wymodelowana pozytywnie służy też żydowskiemu samorozumieniu. Ten rodzaj Wyjścia:

oznacza [...] uruchomienie procesu destabilizacji życiowej, nieustannego zrywania więzów, przywiązań, które mogą krępować, nawet uniemożliwiać realizację tzw. życia żydowskiego, czyli egzystencji według Tory i judaizmu. Wszystko, co kojarzy się z tendencją do zdomowienia, osiedlenia, związaniem z ludźmi, przedmiotami, rozmaicie pojmowanym komfortem, czyli szeroko rozumianą stabilizacją, także emocjonalną, afektywną, może, a prawdopodobnie musi, utrudniać proces pogłębiania relacji z Bogiem, stawania się jego ludem. Tę tendencję [...] można nazwać drogą oddomowienia. Wektor tego procesu jest przeciwieństwem kierunku, w jakim zmierzają naturalne skłonności ludzkie (Grosfeld, 2011, s. 21).

W stronę pozytywnego wartościowania owego oddomowienia podąża dziś refleksja wielu myślicieli i filozofów, przejawiających powinowactwa z nurtem postsekularnym. Wspomnę tu włoskiego filozofa Sergio Quinzio, który w książce *Hebrajskie korzenie nowożytności* (1990, wyd. pol. 2005), idąc śladami Emmanuela Lévinasa (*Całość i nieskończoność*) oraz Vladimira Jankélévitcha (*Paradoks moralności*) wyraża pogląd, iż powiązana z pierwszym przykazaniem Dekalogu (a więc religii Mojżeszowej, a nie Abrahamowej) prawda:

jest etyczna i taka etyka zmusza do nomadyzmu, podczas gdy stabilizacja, trwałość i jednocząca wszystko synteza są pogańskie. Głęboki związek łączący etykę i judaizm prowadzi do nomadyzmu, w którym doświadczenie nieskończoności i doświadczenie granicy spotykają się, niepokojąc człowieka i targając nim (Quinzio, 2005, s. 191).

Uwarunkowane etycznie doświadczanie i przekraczanie granic obcości zostaje w tym ujęciu poddane swoistej mityzacji, opartej na puryfikacji danych, bowiem nomadyzm mógł prowadzić nie tylko do sublimacji etyki wędrowców, jak by to widział np. Youri Slezkine (Slezkine, 2006)², ale także do regresu w sferze wartości, co na kartach Biblii ilustrują m.in. meandry czterdziestoletniej tułaczki na pustyni. W świetle Starego Testamentu każde doświadczenie mogło się wszakże stać narzędziem pedagogii ze strony Boga, władnego znieść granice i wytyczyć nowe (Przybylski, 2006).

² W książce *Wiek Żydów* Slezkine podejmuje problem uczestnictwa Żydów w procesie kształtowania się cywilizacji europejskiej. Śledząc ich wkład w rozwój przednowoczesnej i nowoczesnej Europy, przypisuje im uwarunkowaną kulturowo predylekcję do roli pośredników między społecznościami, jakie napotykali podczas trwającej przez wieki wędrówek (Slezkine 2004, wyd. pol. 2006).

Pełną miarą ludzkiego doświadczenia granic na kartach Starego Testamentu czy Tory, pozostaje więc nie tylko ich przekraczanie, lecz i ustanawianie; niwelowanie różnicy i jej eksponowanie. Przy czym przekraczanie granic pod przymusem, z jakim ludzie mają do czynienia w przypadku wygnania, choć przypomina Wyjście, do tego modelu doświadczenia nie należy, może się nim jednak stać (Agamben, 2008).

Wyjście Izraelitów z Egiptu, to dramatyczne przekroczenie granicy jako żywiołu, można interpretować z perspektywy ustanawiania różnicy. Jak zauważył Northrop Frye, przyjmujący tu optykę pozytywistycznej antropologii sekularnej, niektóre cechy religii Mojżeszowej powstać musiały w reakcji na religię egipską, a za biblijną opowieścią o Exodusie kryje się jakaś kulturowa trauma (Frye, 1998, s. 98). Jak wiadomo, w dostępnych nam źródłach historycznych nie ma śladu tego wydarzenia. Badaczom pozostają więc spekulacje. Zapewne powód opuszczenia granic Egiptu, nie miał charakteru ekonomicznego, o czym świadczy tęsknota buntujących się na pustyni tułaczy do „egipskich pełnych garnców”. Zdaniem badaczy, w tym wspomnianego tu Frye’a, ucieczka mogła być wyrazem oporu wobec sakralizacji władzy świeckiej, buntem sumienia wobec obcego porządku religijnego, odbieranego jako opresyjny.

Na kartach Biblii Exodus znajduje swój finał w zdomowieniu. W Księdze Jozuego, opiewającej objęcie przez plemiona Izraela w posiadanie Ziemi Obiecanej, do czego doszło – przypomnijmy – już po śmierci Mojżesza, zawarte są najpiękniejsze w Biblii opisy ustanawiania granic terytorium. Oto jaki był efekt powierzenia przez Boga (jeszcze plemiennego Jahwe czy już Boga Mojżesza?) ziemi pokoleniu Judy:

Pokolenie potomków Judy otrzymało losem swój dział według rodów ku granicy Edomu na pustyni Sin na południe, aż do najdalszych krańców południowych. Ich granica południowa **biegła** od południowego krańca Morza Słonego, od wybrzeża zatoki południowej i **kierowała się** dalej na południe od Wzgórza Skorpionów, **przechodziła** przez Sin i **szła** na południe do Kadesz-Barnea, stąd do Chesron, **wznosiła się** ku Addarowi i **zwracała się** do Karkaa; dalej **przechodziła** przez Asmon, **dosięgała** Potoku Egipskiego i **kończyła się** nad brzegiem morza: Taka będzie wasza granica południowa. **Granica wschodnią było Morze Słone aż do ujścia Jordanu**. Granica po stronie północnej **rozpoczynała się** od zatoki morza przy ujściu Jordanu, po czym **ciągnęła się** do Bet-Chogla, **przechodziła** na północy do Bet-Araba i **wznosiła się** do Kamienia Bohana, potomka Rubena. Następnie granica **biegła** w górę do Debiru od doliny Akor i **zwracała się** ku północy do Gilgal, naprzeciw wyżyny Adummim, położonej na południe od strumienia; dalej granica **dochodziła** do wód En-Szemesz i **kończyła się** przy źródle En-Rogel. Następnie granica **wznosiła się** doliną Ben-Hinnom na południe od grzbietu gór Jebusyty, to jest Jerozolimy, **wchodziła** na szczyt góry leżącej naprzeciw doliny Hinnom od zachodu i na krańcu północnym doliny Refaim. Ze szczytu góry **biegła** granica aż do źródła wód Neftoach i prowadziła do miast góry Efron. Dalej granica **zwracała się** do Baali, czyli Kiriat-Jearim. Z Baali granica **skłaniała się** ku zachodowi do góry Seir i **przechodziła** przez zbocze północne góry Jearim, to jest Kesalon, **zstępowała** do Bet-Szemesz i **przechodziła** przez Timnę, następnie granica **dosięgała** północnego grzbietu Ekronu, potem granica

zwracała się do Szikron, przechodziła przez górę Baali, **zbliżała się** do Jabneel i **kończyła się** nad morzem. Granicą zachodnią było Wielkie Morze ze swym wybrzeżem. Taka była granica dokoła ziemi potomków Judy według ich rodów (Joz 15)³.

Pietyzm, z jakim traktuje się tu granicę, niemal pieszczotliwa troska o najmniejszy szczegół, różnorodność czasowników ruchu służących animizacji linii granicznej, świadczą o wielkiej wadze, jaką autor książki przywiązywał do konkretnego, szorstkim rzeczom nadając radosny, stanowiący życie rodowej wspólnoty wymiar. Ten, który skłonił swój lud do porzucenia dotychczasowych ram egzystencji, powierza mu nowy dom, skrupulatnie określając granice i reguły życia w ich obrębie. Granice te, wywalczone przez armię Jozuego i utworzone, by strzec Ludu Wybranego przed intruzami, miały także służyć pielęgnowaniu różnorodności 12 plemion Izraela. Koresponduje to z hebrajskimi wyobrażeniami Boga, który, jak twierdzi Claude Tresmontant w *Eseju o myśli hebrajskiej*, był według nich Bogiem stwarzającym, rozmiłowanym z różnorodności bytów (Tresmontant, 1996). Wytaczanie granic, wynikające z potrzeby bezpieczeństwa, w tym kontekście może być interpretowane jako oparte na konkretnym przestrzennym potwierdzenie istniejących wcześniej różnic genealogicznych i wyraz uznania dla ich aspiracji.

Bluźnierczą interpretację tych samych wydarzeń dał swego czasu Sigmund Freud, w swojej książce *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (Freud, 1994), gdzie dowodził, iż początek religii i moralności żydowskiej wiąże się z mordem „założycielskim”, dokonany na Mojżeszu przez zbuntowane przeciwko jego „trudnej mowie” plemię. Związany z tym zabójstwem kompleks winy wynikał z wyparcia grzechu i tylko w jednostkach wybitnych motywował potrzebę zadośćuczynienia i ostatecznie prowadził do sublimacji norm etycznych.

Nie wdając się w dalsze meandry powszechnie znanego rozumowania Freuda i nie ulegając pokusie rozszerzenia tej refleksji o znacznie późniejszą koncepcję kozła ofiarnego René Girarda, podkreślimy tylko główne idee tej pesymistycznej, nieobcej także tradycji greckiej, wizji źródeł ludzkiego sumienia: wina a nie zawierzenie, więzienie pamięci a nie ufne otwarcie na nieznane horyzonty, plemienny partykularyzm a nie uniwersalizm...

Wina, więzienie pamięci, plemienny partykularyzm stają się metonimiami zamknięcia, będącego ludzką reakcją na lęk. Separacja i Wyjście mogą być więc interpretowane jako ponadczasowe parametry poziomu lęku i zaufania, koniecznego do podjęcia jakiegokolwiek ryzyka (Giddens, 2002, ss. 150–197). To dwa przeciwległe bieguny rekonstruowanej z dzisiejszej perspektywy archaicznej hebrajskiej semantyzacji doświadczenia granic, modelowe, choć podlegające i historyczności⁴, i upodmiotowieniu.

³ Cytuję za: *Pismo św. Biblia Tysiąclecia Online* (2003). Pogrubienie – G.S.G.

⁴ Aktem separacji na gruncie narracji biblijnej było też, rzecz jasna Wyparcie z Raju oraz ustanowienie pierwszego miasta przez lękającego się ludzkiej zemsty Kaina.

Nawiązując do rozprawy Bergsona *Dwa źródła moralności i religii*, można dopełnić ten obraz jeszcze jednym wątkiem myślowym. Otóż Bergson podejmował kwestię owego otwarcia/zamknięcia m.in. przy okazji swojej polemiki z tendencją do redukcjonowania doświadczenia religijnego do wymiaru życia społecznego (Gadacz, 2007, s. 14). W tym celu wprowadził własną typologię religii, określając jej dwa modele: zamknięty (tj. zorientowany funkcjonalnie na zachowanie ładu społecznego, utrzymanie jego form i granic) oraz otwarty (tj. indywidualistyczny, mistyczny, dynamiczny, naruszający granice), który wartościował pozytywnie, jako że jego celem jest „uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym wysiłkiem stwórczym, który jest objawiony przez życie” (Bergson, 1993, s. 19). W tym sensie Bergson pozostawał w synergii z tradycją biblijną, wedle której

stworzenie jest w toku dokonywania się. Zwłaszcza jeśli chodzi o człowieka coś jest w trakcie tworzenia się. Historia jest takim d o j r z e w a n i e m. [...] Historia jest nieustannym odkrywaniem, w którym współdziałają rozliczne wolności, stwórczym działaniem Boga i współtwórczym działaniem człowieka (Tresmontant, 1996, ss. 47–49).

Powiązane z mistycznym skupieniem, wynikającym z trwałej relacji z żywym Bogiem, współtworzenie świata przez człowieka polegać by więc miało na (opartym na aporiach) otwarciu na nowe horyzonty, na kontrolowanym przekraczaniu spetryfikowanych, a więc – wbrew pozorom – wrogich życiu granic.

Jakie korzyści dla badań nad specyfiką nowych granic płyną z tych rozważań? Biblia dostarcza wielowarstwowego obrazu rzeczywistości: kosmologicznego, etnokulturowo-historycznego, ontogenetycznego (Wierciński, 2001, s. 23). Oglądana przez pryzmat tego tekstu, ale i z perspektywy *la longue durée* gramatyka archaicznej cywilizacji semickiej stanowi dziś inspirację dla myślicieli z kręgu postsekularyzmu, którzy odczytują ją z perspektywy aksjologicznych preferencji współczesności. Czy prowadzi to do ustanawiania fikcyjnych początków, a w ślad za tym fikcji aksjologicznych? Czy też nowe narzędzia poznawcze pozwalają odsłonić ukryte dotąd sensy minionych zdarzeń, a przez to lepiej rozumieć zarówno niepojmujący samego siebie świat przeszłości, jak i jego owoc tj. współczesność? I jedno, i drugie można pomyśleć, opierając się na rozumowaniu Hansa Gadamera na temat dokonań tropicieli celowości, którzy w swym teleologicznym zapale dostosowują wizję początków (w tym wypadku filozofii) do własnego sposobu myślenia o możliwym do uchwycenia finale, czyli do horyzontów wyobrażeń współczesności:

Między nimi oboma – między początkiem i końcem – zachodzi nierozzerwalny związek. Początek zawsze niesie ze sobą myślenie o końcu. Kiedy się nie określa wyraźnie, do czego odnosi się obecny w wypowiedzi początek, mówi się coś pozbawionego sensu. Koniec określa początek, a przez to wnikamy się w długi szereg trudności. Antycypacja końca jest warunkiem konkretnego znaczenia początku. [...] Cel determinuje moment, od którego coś jawi się jako początek i kierunek, w jakim pójdzie dalej (Gadamer, 2008, ss. 23–24).

Obraz, jaki w tych wypadkach otrzymujemy, jest zwykle logiczny, gdyż badacze czynią go logicznym, przez co „łatwiejszym do zniesienia” (Colli, 1991, s. 15).

Odśłona druga. Dystopie

Odwróćmy więc dotychczasowy porządek chronologiczny i spójrzmy na zagadnienie granic z perspektywy dostępnego nam pod względem poznawczym końca. Jeśli przyjmiemy za punkt odniesienia koncepcję „płynnej nowoczesności” Zygmunta Baumana (Bauman, 2006), znajdziemy się w świecie paradoksów, w którym dobrze znana marksowska zasada rozpadu osiągnęła swoje spełnienie. Marshall Berman w swojej książce o nowoczesności ujmuje *modernitas* jako doświadczenie, które

wciąga nas [...] w wir nieustannego rozpadu i ponownych narodzin, sprzeczności i walki, udręki i niepewności. Być nowoczesnym to należeć do świata, w którym – jak powiedział Marks – „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Ludziom wciągniętym w ten wir może się wydawać, że są pierwszymi albo zgoła jedynymi, którzy przez coś takiego przechodzą; to poczucie zrodziło wiele nostalgicznych mitów przednowoczesnego Raju Utraconego. W rzeczywistości podobne doświadczenie jest od niemal pięciuset lat udziałem ogromnej, stale powiększającej się rzeszy ludzi (Berman, 2006, ss. 16–17).

U Baumana późna nowoczesność, której doświadczamy, nie należy do „ducha powietrza”, lecz – zgodnie z tytułem jego głośniejszej książki *Płynna nowoczesność* – ma naturę akwaticzną: wylewa się z każdych, próbujących ją poskromić granic, jest żywiołem, z którym zмага się człowiek, bezbronny, pozbawiony trwałych punktów odniesienia, zdezorientowany (Bauman, 2000). W tym świecie granice są zatarte, mgliste, najczęściej opresyjne i tym straszniejsze, gdy nie są nanoszone przez kartografów na żadne mapy (Bauman, 2004). W książkach *Ponowoczesność jako źródło cierpień* czy *Życie na przemiał* Bauman kreuje wizję współczesnej cywilizacji jako ponurej rzeczywistości, w której nawet ziemskie raje hedonistów – turystów i włóczęgów – prędzej czy później nabierają cech dystopii⁵. A sami bohaterowie nie spełniają standardów moralnych kojarzonych z Wyjściem. Współczesnymi prawdziwymi nomadami w ujęciu filozofa są dysponujące władzą elity finansowe, w sposób bezosobowy i niewidzialny kontrolujące „podmioty podporządkowane”, znieruchomiałe w obrębie narzuconych im granic:

Jako wykładowca socjologii wielokrotnie, rok w rok, przekazywałem swoim studentom tradycyjną wersję „historii cywilizacji” jako stopniowego, ale nieustannego rozpowszechniania się osiadłego trybu życia, aż do ostatecznego zwycięstwa ludów osiadłych nad koczownikami. Przyjmowaliśmy za oczywiste, że pokonani nomadzi byli w gruncie rzeczy siłą regresywną i antycywilizacyjną. [...] Mówiąc krótko, postęp oznaczał

⁵ Literacką wizją takiej dystopii jest głośna powieść francuskiego pisarza Michela Houellebecqa *Platforma* (2001, wyd. pol. 2004).

porzucenie koczownictwa na rzecz osiadłego trybu życia. Wszystko to działo się oczywiście w dobie „ciężkiej” nowoczesności, kiedy sprawowanie władzy wiązało się z bezpośrednim i ścisłym zaangażowaniem i oznaczało podbój terytorialny, aneksję, okupację i kolonizację. [...]

Gra o władzę w epoce płynnej nowoczesności nie toczy się jednak między „większymi” a „mniejszymi”, lecz między szybszymi a wolniejszymi. Władzę sprawują ci, którzy potrafią umykać przed pogonią rywali. Kiedy prędkość oznacza władzę, „zdobywanie, wykorzystywanie i zaludnianie terytorium” staje się utrudnieniem – obciążeniem, a nie atutem. [...] Potęga globalnej elity opiera się właśnie na umiejętności uchylania się od lokalnych zobowiązań. Usiłuje ona w taki sposób podzielić zadania i funkcje, aby rola stróżów prawa i (lokalnego) porządku spadła wyłącznie na barki władz lokalnych (Bauman, 2006, ss. 289–291).

W ujęciu Baumana współcześni nomadowie nie są więc nosicielami wartości, które wcześniej omawiani przez nas myśliciele zwykli kojarzyć z archaicznym Wyjściem i jego mistyczno-etycznymi repetycjami. Raczej stanowią ich zaprzeczenie. Czy w tym kontekście zachowane granice terytorialne służą już tylko utrzymywaniu kontroli nad ludźmi uprzedmiotowionymi w rozgrywkach polityczno-ekonomiczno-militarnych, których reguły określane są przez nieuchwytnie nomadyczne elity? Czy różnorodność lokalnych wariantów stała się skierowaną przeciwko człowiekowi antywartością? Czy granice i generowane lokalne konflikty mają służyć „polityce siania niepewności” (jak twierdził Bourdieu) i deregulacji przemocy, która dla wygody elit miałaby zejść z poziomu tracących suwerenność państw na poziom „(neoplemiennych) wspólnot” (Bauman, 2006, s. 299), gdzie przemoc, szerzy się szczególnie gwałtownie wśród grup o niewyraźnych granicach i wytwarza trudne do zerwania „schizmogenne łańcuchy” (Bauman, 2006, ss. 302, 305). Zgodnie z diagnozą Baumana w obecnych warunkach walczą więc ze sobą dwa porządki: ten reprezentowany przez nomadyczne elity, i drugi, będący spadkobiercą solidnej nowoczesności z jej obsesją terytorialności i granic:

Oblężone ludy osiadłe odmawiają uznania reguł i stawek obowiązujących w nowej „nomadycznej” grze o władzę. Nowo narodzonej koczowniczej elicie globalnej taka postawa wydaje się szczególnie trudna do pojęcia (a przy okazji odstręczająca i niepożądana), uchodzi więc w jej oczach za znamię niedorozwoju czy zacofania. [...] Sytuacja uległa więc odwróceniu, i dawne wypróbowane chwytły „chronopolityki”, do jakich uciekały się niegdyś zwycięskie ludy osiadłe dla zepchnięcia nomadów w otchłań barbarzyńskiej/ dzikiej prehistorii, stosują dziś z powodzeniem zwycięskie elity koczownicze do walki z pozostałościami terytorialnej suwerenności oraz z tymi, którzy nadal gotowi są jej bronić (Bauman, 2006, s. 307).

Przywołana tu wizja świata polityki, w przewrotny sposób zarządzającego rzeczywistymi i mentalnymi granicami terytoriów, ma we współczesnej refleksji filozoficznej i socjologiczno-kulturowej wiele wersji. Do najbardziej ponurych należy koncepcja włoskiego filozofa, Giorgio Agambena, który sformułował

uwspółcześnioną (a opartą na filozofii Waltera Benjamina i Carla Schmidta) koncepcję wyłączonego spod prawa na mocy stanu wyjątkowego „nagiego życia”, które w sensie modelowym trwa w dzisiejszym świecie w sposób zbliżony do trwania „muzułmana”⁶ w obozie koncentracyjnym. Obóz będący tu metaforą świata nie ma cech „akwatycznych”:

Rzeczywistość obozu to zatem w jego [Agambena – G.S.G.] przekonaniu nie tyle przestrzeń całkowitego chaosu czy całkowitej, drobiazgowej regulacji prawnej, ile obszar całkowitego poddania prawu w warunkach jego zawieszenia, obszar stanu wyjątkowego. Z tej perspektywy obóz wypowiada prawdę o naturze prawa jako takiego, zwłaszcza zaś prawa w nowoczesnym państwie, jest też – konsekwentnie – czymś w rodzaju fabryki nagiego życia. [...] żyjemy w stanie wyjątkowym, w którym reguła stopiła się w jedno z wyjątkiem, w którym wszyscy jesteśmy muzułmanami, nie ma w nas nic poza nagim życiem. Jeśli zaś dzieje władzy – dzieje konstytuowania pewnych reguł mocą suwerennego gestu [obowiązujących w określonych granicach – G.S.G.], który wspierał się na prawie do zawieszenia prawa – tożsame były z dziejami metafizycznych ujęć bytu i z dziejami produkcji, a zarazem ujarzmiania człowieka, to można powiedzieć, że żyjemy w czasie post-historycznym, a także post-ludzkiem (Lipszyc, 2010, ss. 18–20).

Uprowadzenie człowieka ma tu charakter graniczny. Choć jeden z polskich badaczy Agambena widzi w tym ujęciu pewną przesadę (Kozak, 2009, s. 112), to jednak ostatecznie on sam zamyka swą refleksję cytatem z dzieła Horkheimera i Adorno *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne* „jeśli [...] chcemy adekwatnie uchwycić struktury władzy w ich funkcji ideologicznej, pamiętajmy: »tylko przesada jest prawdziwa«” (Horkheimer & Adorno, 1994, s. 136).

Przesada dochodzi do głosu zarówno w neomarksistowskich, jak i postsekularnych wizjach quasi-apokaliptycznych, które podają w wątpliwość podstawowe struktury nowoczesności. Ludzki świat rozpada się tam na dwie rzeczywistości o odmiennym statusie ontologicznym, gdzie granice opresji obejmują tylko ludzi reprezentujących „nagie życie”, „podmioty podporządkowane”, „ludzi-odpady” (Bauman, 2004, s. 15). Oczom czytelników odsłaniają się paradoksy: globalizacji wzorów kulturowych i zanikaniu jednych granic towarzyszy powstawanie nowych, które poświadczają istnienie wcześniejszych różnic, np. rozpad ZSRR, Jugosławii, procesy odśrodkowe w Wielkiej Brytanii, Belgii, Hiszpanii, różne formy podmiotowości lokalnej w krajach Unii Europejskiej (Kurczewska, 2004). Aspiracje nowych wspólnot są zwykle formą odpowiedzi na lęk; mają one charakter defensywny, są (jak za Richardem Sennettem mówił Bauman) „regresywną fantazją”, powrotem do bezpiecznego matczynego łona. Ucieczka od wolności przybiera specyficzne formy również w mikroprzestrzeni osiedli

⁶ Termin podaje za *Minisłownikiem pojęć z historii Auschwitz*, opublikowanym na stronie Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu („Muzułman”, b.d.).

mieszkaniowych, tych minipaństwów, odgrodzonych co prawda od wrogiego świata pilnie strzeżonym murem, ale za cenę intymności ich mieszkańców (Bauman, 2006, s. 279). Różnie definiowane neoplemiona, kierujące się pragnieniem przetrwania („lubieżną chęcią przeżycia innych”), żyją w iluzorycznych światach o kruchych granicach, czy też wręcz – chcielibyśmy dodać, dopełniając grozy tego opisu w języku Jeana Baudrillarda – w świecie symulaków.

Trzeba przyznać, że obaj omawiani tu autorzy ostatecznie znajdują ocaleńczy wyłom w swych modelach. Bauman – choć znajduje się pod urokiem Derridy, Michela Maffesoli czy Jacques’a Attali – nie wiąże szczególnych nadziei z gloryfikowanymi przez nich strategiami przetrwania wiecznego wygnańca, lecz zwraca uwagę, że ciągle łamanie reguł, wynikające z konieczności szybkiej adaptacji do „płynnego terytorium” i groźnej „porowatej rzeczywistości” (Bauman, 2006, ss. 323–324), pospieszny styl życia tułacza (dodajmy, borykanie się z trudami przekraczania wciąż nowych granic) nie sprzyja dalekowzrocznemu myśleniu, które wymaga spokoju. Przestrzegając przed fatalizmem, apeluje więc do współczesnego człowieka o dystans i refleksję, umożliwiające rozeznanie różnicy między losem a przeznaczeniem, apeluje o działanie poprzedzone głębokim rozumieniem (Bauman, 2006, ss. 323–325), w czym dopatrywać się można echa myśli Hannah Arendt. Zacytujmy:

Myślenie w swym niekognitywnym, niespecjalistycznym sensie jako naturalna potrzeba ludzka, realizacja różnicy danej w świadomości, nie jest przywilejem nielicznych, lecz zdolnością stale obecną u każdego; tym samym niezdolność do myślenia nie jest wadą większości, która nie posiada wystarczającej sprawności mózgu, lecz jest możliwością stale obecną u każdego – uczeni i specjaliści różnych dyscyplin nie są z tego wyłączeni. [...] Myślenie towarzyszy życiu i samo jest niematerialną kwintesencją życia. [...] Niemyślący ludzie są jak lunatycy (Arendt, 1991, ss. 260–261) .

Agamben z kolei, który – co w tym kontekście dziwi – również pozostaje dłużnikiem filozofii Hannah Arendt, nadziei szuka w rozwiązaniach nawiązujących do starotestamentowej koncepcji „reszty Izraela”, aktualizowanej przez św. Pawła w jego Liście do Rzymian (Agamben, 2009). Filozof dokonuje reinterpretacji i przewartościowania tych idei w kategoriach postsekularnych. Jak twierdzi polski komentator i krytyk jego twórczości:

zbawiona postać rzeczy [u Agambena – G.S.G.] wyłania się [...] w wyniku nieskończenie drobnego przesunięcia w perspektywie [...] Jedyną transcendencją jest bycie tu-oto, jedyną iskrą rzeczy jest jej „zajmowanie miejsca”, jedyną utopią jest sama „topia”. Przesunięcie wydaje się nieznaczące, ale opisuje krytyczną różnicę między światem rzeczy i ludzi wplecionych w ogólność mitycznego losu, nagiego życia spętanego zawieszonym prawem, a światem, gdzie owe pęta uległy dezaktywacji, gdzie opadły już wody mitu, pozostały zaś tylko byty pojedyncze, wyodrębnione, jakiegokolwiek, poruszające się – każdy z osobna w pustej przestrzeni, która nie dba już nawet o sprawy spętania i zbawienia (Lipszyc, 2010, ss. 33–34).

W tej pustej Agambenowskiej przestrzeni, w której „opadły już wody mitu” (znów powraca tu symbolika akwaticzna!), stawiające człowieka wobec wyborów etycznych granice ulegają unicestwieniu; jest to zatem świat zniesionych antynomii. Pozbawiony struktur. Czy jednak w takim świecie możliwe jest myślenie i osąd sumienia, praktykowanie „sprawności” (Świeżawski, 2004), nadającej człowieczeństwo człowiekowi?

Odśłona trzecia. Mikroskala

Rozpracowujący dziś problematykę granic terytorialnych i pograniczy historycy, antropolodzy, socjolodzy, kulturolodzy, językoznawcy, będący członkami swoistych metodologiczno-światopoglądowych kolektywów myślowych, kiedy przyjmują średnią lub krótką perspektywę badawczą, najczęściej nie przejawiają aspiracji holistycznych, typowych dla przedstawionych wyżej ujęć. Wyniki ich badań wskazują na względną trwałość struktur tzw. stabilnej nowoczesności, przynajmniej jeśli chodzi o jej obsesję na punkcie terytoriów i granic (Kurczewska & Bojar, 2005), a nawet uporczywych reliktyw przednowoczesności, i to nie tylko w sferze wyobrażeń kosmologicznych i religijnych, ale też m.in. społecznych (Engelking, 2012). Tworzone na rzecz prowadzonych badań kategorie ilustrują charakter zmagania z eksplorowanym materiałem. Każdemu sensotwórczemu porządkowaniu służą taksonomie, najczęściej konstruowane w oparciu o nośne semantycznie metafory. Organizują one wyobraźnię uczonych wokół określonego repertuaru wartości (Kurczewska, 2008), powiązanego z kategoriami opisu (Golka, 1999, 2004), które z reguły budują wyobrażenia granic na zasadzie asocjacyjnej i pozwalają stopniować wzajemne relacje społeczności mieszkających po przeciwnych stronach dzielącej ich linii. I tak, mogą to być metafory wojskowo-wojenne (okopy, szanice), malarsko-krajobrazowe (rzeka), architektoniczne (ściana, brama), sportowo-rekreacyjne (boisko), miejskie (ulica, plac targowy). Odsyłają one do różnorodnych praktyk społecznych, sugerując dominantę którejś z nich we wzajemnych relacjach wspólnot podzielonych/połączonych granicą. Inne kategorie operacyjne, jak np. „porowatość – uszczelnienie”, „wydarzenie” (Kurczewska, 2008, ss. 50–53) czy „manichejskie” – „gradualistyczne” rozumienie granicy (Kurczewska, 2005, ss. 386–394), ułatwiają rozpoznawanie badanych narracji. Badania terenowe pokazują, że niezależnie jednak od tego, czy np. ankietowani na polskim pograniczu wschodnim rozumieją granicę w sposób abstrakcyjno-normatywny, realistyczny czy fatalistyczny, z reguły w ich wypowiedziach do głosu dochodzi pragmatyzm, zorientowany na zaspokojenie życiowych potrzeb. Granica bowiem jednocześnie dzieli i łączy społeczności, rodzi pełną sprzecznych emocji zażyłość kulturową, często zupełnie niezrozumiałą dla reprezentantów zdystansowanych kulturowych centrów, które w dobie *modernitas* przejawiają skłonność do demonizowania bądź przeciwnie –

angelizacji pogranicza (Dąbrowska-Partyka, 2004; Kolbuszewski, 2002). Jak wiadomo, kategoria ta wykrystalizowała się na gruncie nauk historycznych na określenie strefy przejściowej, opartej na względnej stabilności linii podziału⁷. Oznaczać to może, że pogranicze, posiada tradycję wywodzącą się jeszcze z czasów przednowoczesnych, a zarazem pozostaje obiektem zainteresowania „wielkich narracji” nowoczesności, nasiąkając ich wartościami (Miodyński, 2011)⁸. Dla jednych stanowi pilnie strzeżony pas bezpieczeństwa, dla innych – jak by chciał Czesław Miłosz – „tkankę łączną”⁹ (Sieroń-Galusek & Galusek, 2012, s. 133). Niezależnie od sposobu wartościowania pozostaje ono miejscem nieprzewidywalnych sprzeczności i form hybrydycznych, w ramach których ludzie prowadzą normalną egzystencję (Bhabha, 2010). Przekraczanie granic, będące elementem ich codzienności, to oscylowanie o względnie stałej amplitudzie. Jej rozpiętość określa obyczaj i prawo, możliwe do pogwałcenia w sytuacjach granicznych, a te przecież odsłaniają już tylko indywidualną sprawność sumienia (Leociak, 2009).

Chociaż człowiek pogranicza określany jest przez badaczy jako postać pod względem kulturowym synkretyczna, przez co budząca podejrzenia centrum (Dąbrowska-Partyka, 2004, s. 35), nie zawsze musi to oznaczać jego przyporządkowanie tym definicjom. Szczególnym przypadkiem, ilustrującym fikcyjność zideologizowanych narracji, pozostają obszary przygraniczne, pod przymusem zaludniane przez przesiedleńców. Tego typu strategia formowania stref buforowych znana jest historykom wszystkich epok (Rapacka, 2002, ss. 340–362), w Polsce powojennej zastosowana została na zachodzie kraju. Przybycie nowych grup, mających ucieleśniać prawo kraju do „granicy na Odrze i Nysie”, rozrywało dawną „tkankę łączną”. Aby propagandowo uwiarygodnić polityczno-demograficzną fikcję, konieczne było zbudowanie „wielkiej narracji” historyczno-filologicznej, która musiała ignorować lokalne fakty kulturowe, m.in. ten, iż – jak pisze Anna Zielińska – dla ludności napływowej owo pogranicze pozostało miejscem niechcianym, na mapie mentalnej poszatkiwanym według niejawnych, trudnych do uchwycenia kryteriów. Ich wspólnym mianownikiem pozostawała tęsknota do prawdziwego domu, paradoksalnie – do innego pogranicza (Zielińska, 2013). Tęsknota będąca atrybutem człowieczeństwa w każdym czasie.

⁷ Zob. przegląd stanowisk w: *Prace Filologiczne. Seria Literaturoznawcza* (2008) tom LV.

⁸ W swojej książce *Symbole miejsca i literaturze macedońskiej* Lech Miodyński (2011), skupiając uwagę na konkretnie geokulturowym (sprowadzanym nierzadko do granic jednej, czasami nawet już nieistniejącej osady), w pośredni sposób dowodzi złudności „naukowych wielkich narracji” (określenie G.S.G.) na temat esencjalizowanego w nich bałkańskiego pogranicza, a co za tym idzie – wszelkich reliktywów orientalizmu w nauce zachodniej. Miodyński pokazuje dynamikę procesu kształtowania macedońskiej symboliki geokulturowej jako elementu wielkiej narracji narodowej, która – podobnie jak jej inne słowiańsko-bałkańskie (i nie tylko) siostry – preferuje jako swą kanwę nie dysmorfie pogranicza, lecz upragnioną czystość zamkniętych enklaw o wyraźnie zakreślonych granicach.

⁹ Określenia tego użył Czesław Miłosz w odniesieniu do planowanych działań powstałej w latach 90. XX wieku Fundacji Pogranicze.

Bezradność prognoz

Można się zgodzić, że w warunkach globalizacji pojęcie „pograniczności” uległo deterytorializacji, a w ślad za tym – przedefiniowaniu. Obecnie, w dobie ciągłych migracji ludności, coraz częściej termin ten:

nie wskazuje na stały punkt topograficzny między dwoma innymi stałymi miejscami (narodami, społeczeństwami, kulturami), ale międzywęzłowy obszar przemieszczenia i deterytorializacji, kształtujący tożsamość hybrydyzowanego podmiotu. [...] pojęcie pogranicza jest bardziej odpowiednią konceptualizacją „normalnego” miejsca ponowoczesnego podmiotu (Gupta & Ferguson, 2006, s. 281).

Teza ta koresponduje z poglądem hinduskiego uczonego Appaduraia, który głosi, że globalizacja nie oznacza homogenizacji, lecz prowadzi do kulturowej reprodukcji pojęć i wzorów w zdeterytorializowanych kontekstach (Appadurai, 2005, s. 58). (Poza) przestrzennie rozumiana pograniczność (i hybryda jako jej owoc) stają się w tych ujęciach metaforą współczesności i stylu życia człowieka naszej doby, a granice okazują się elementem sieci powiązań, których semantyka i potencjał aksjologiczny ujawniają się w punktach węzłowych, a więc w miejscach spotkania form o heterogenicznym rodowodzie. Coraz donośniej brzmią w tym kontekście głosy takich badaczy, jak Bruno Latour, który w swojej książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni* (Latour 1997, wyd. pol. 2011) nawołuje do przewartościowania sposobów obchodzenia się oświeceniowej kultury Zachodu z nienowoczesnymi paradygmatami.

Tymczasem, granice od wieków powstają i znikają, łączą ludzi i ich dzielą. Rysowane bywają ręką tyranów, ustanawiane w walce lub tkane w ukryciu, by potwierdzić istnienie wcześniej nieistotnych różnic. Nie mają sumienia. Nie mają świadomości. Stanowią dla ludzi wyzwanie, gdyż – widzialne lub nie – prowokują ich do działania. Bywają więc szansą i pokusą dla ludzkich sumień, modelowanych wedle nader różnorodnych wzorów (Kiciński, 1998). Czy zatem wciąż jeszcze można znaleźć pociechę w słowach dalekiej od infantylnego moralizatorstwa Hannah Arendt: „Sumienie, tak jak rozumiemy je w sprawach moralnych i prawnych, jest zawsze w nas obecne, podobnie jak świadomość. I to sumienie mówi nam, co robić, a czego nie robić; zanim stało się Kantowskim *lumen naturale*, było przedtem głosem Boga” (Arendt, 1991, s. 259)?

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer* (M. Salwa, Tłum.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
Agamben, G. (2009). *Czas, który zostaje: Komentarz do „Listu do Rzymian”* (S. Królak, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!

- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji* (Z. Pucek, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Arendt, H. (1991). *Myślenie* (H. Buczyńska-Garewicz, Tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. (2004). *Życie na przemiał* (T. Kunz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność* (T. Kunz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii* (P. Kostyło & K. Skorulski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Berman, M. (2006). „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”: *Rzecz o doświadczeniu Nowoczesności* (M. Szuster, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Bhabha, H. K. (2010). *Miejsca kultury* (T. Dobrogoszcz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bieńczyk, M. (2011). Posłowie. W E. Canetti, *Sumienie słów: Eseje* (ss. 382–392). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Canetti, E. (2011). *Sumienie słów: Eseje* (M. Przybyłowska & I. Krońska, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Colli, G. (1991). *Narodziny filozofii* (S. Kasprzysiak, Tłum.). Warszawa: Res Publica & Oficyna Literacka.
- Dąbrowska-Partyka, M. (2004). *Literatura pogranicza: Pogranicza literatury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Engelking, A. (2012). *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Freud, S. (1994). *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (J. Prokopiuk & A. Ochocki, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Frye, N. (1998). *Wielki kod: Biblia i literatura* (A. Fulińska, Tłum.). Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Gadacz, T. (2007). *Filozofia Boga w XX wieku: Od Lavelle’a do Tischnera*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gadamer, H. G. (2008). *Początek filozofii* (J. Gajda-Krynica, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność a tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (A. Szulżycka, Tłum.). Warszawa: PWN.
- Golka, M. (1999). Pogranicza-transgraniczność-transkulturowość. W L. Gołdyka (Red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje* (ss. 13–26). Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Golka, M. (2004). Tożsamość granic – granice tożsamości. W Z. Drozdowicz (Red.), *Europa w nowych granicach czy Europa bez granic* (ss. 14–25). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Grosfeld, J. (2011). Żyd wieczny tułacz. *Studia Bobolanum*, 2011(2), 5–27.

- Gupta, A., & Ferguson, J. (2006). Poza „kulturę”: Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. W M. Kempny & E. Nowicka (Red.), *Badanie kultury: Elementy teorii antropologicznej: Kontynuacje* (ss. 267–283). Warszawa: PWN.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialektyka oświecenia: Fragmenty filozoficzne* (M. Łukasiewicz, Tłum.). Warszawa: Wyd. IFiS PAN.
- Kiciński, K. (1998). *Orientacje moralne: Próba typologii*. Warszawa: ISNS UW.
- Kolbuszewski, J. (2002). *Kresy*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Kołąkowski, L. (1994). *Bóg nam nic nie jest dłużny: Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu* (I. Kania, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kozak, P. (2009). Teologia biopolityczna Giorgio Agambena. *Diametros*, 2009(21), 96–113. Pobrano 28 lutego 2014, z <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam21kozak.pdf>
- Kurczewska, J. (Red.). (2004). *Oblicza lokalności: Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska, J. (2005). Granica niejedno ma imię: Trzy podejścia teoretyczne. W J. Kurczewska & H. Bojar (Red.), *Granice na pograniczach: Z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski* (ss. 386–394). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska, J., & Bojar, H. (Red.). (2005). *Granice na pograniczach: Z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska, J. (2008). Metafory granicy w socjologii pogranicza. *Studia Litteraria Polono-Slavica*, 8, 43–69.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni* (M. Gdula, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leociak, J. (2009). *Doświadczenie graniczne: Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*. Warszawa: IBL PAN i Fundacja Akademia Humanistyczna.
- Lipszyc, A. (2010). Włoski strajk generalny. W Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, & A. Żychlińska (Red.), *W sprawie Agambena: Konteksty krytyki* (ss. 18–20). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Mioduński, L. (2011). *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Muzułman. (b.d.). W *Minisłownik pojęć z historii Auschwitz*. Pobrano 2 września 2018, z http://www.70.auschwitz.org/index.php?option=com_content&view=article&id=163&Itemid=176&lang=pl
- Pismo św. Biblia Tysiąclecia Online*. (2003). Pobrano z <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1127>
- Prace Filologiczne: Seria Literaturoznawcza*. (2008). 55.
- Przybylski, R. (2006). *Ogrom zła i odrobina dobra*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Quinzio, S. (2005). *Hebrajskie korzenie nowożytności* (M. Bielawski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Homini SC.
- Rapacka, J. (2002). Chorwacka i serbska legenda kresowa. W J. Rapacka, *Śródziemnomorze: Europa Środkowa, Bałkany. Studia u literatur południowosłowiańskich* (ss. 340–362). Kraków: Universitas.
- Sieroń-Galusek, D., & Galusek, Ł. (2012). *Pogranicze: O odradzaniu się kultury*. Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej.
- Slezkine, Y. (2006). *Wiek Żydów* (S. Kowalski, Tłum.). Warszawa: Nadir Media Lazar.

- Szulakiewicz, M. (Red). (2010). *Granice i ograniczenia: O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Świeżawski, S. (2004). Esej o zacności. *Więź*, 2004(7), 39–40.
- Tresmontant, C. (1996). *Esej o myśli hebrajskiej* (M. Tarnowska, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wierciński, A. (2001). *Przez wodę i ogień: Biblia i Kabała*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Zielińska, A. (2013). *Mowa pogranicza: Studium o językach i tożsamościach w regionie lubuskim*. Warszawa: SOW.

O sumieniu granic

Streszczenie

W artykule podjęto próbę refleksji na temat paradoksów ludzkiego myślenia o granicach terytoriów, rozpiętego między afirmacją a kontestacją. Tytułowa parafraza konceptu Canettiego („sumienie słów”) ma charakter metaforyczny i służy wydobywaniu związku mówienia o granicach z wrażliwością moralną ludzi należących do kręgu kultury judeochrześcijańskiej lub będących jej dziedzicami. Sposoby konceptualizowania granic przedstawiono z perspektywy ustanowionego (w sensie Gadamerowskim) początku (Biblia) i końca (m.in. koncepcja „płynnej nowoczesności” Baumana czy „świata-obozu” w postsekularnej myśli Agambena). Tekst zamyka prezentacja ujęć zjawiska graniczności/pograniczności (i towarzyszących temu metaforyzacji) w myśli socjologów i językoznawców prowadzących badania terenowe na wschodnich i zachodnich rubieżach Polski.

Słowa kluczowe: granice; filozofia; Biblia; płynna nowoczesność; postsekularyzm

On the conscience of borders

Abstract

This article reflects on the paradoxes inherent in our thinking on liminal territories, which ranges from affirmation to contestation. Its metaphorical title paraphrases Elias Canetti's idea of the “conscience of words” and brings into focus the connection between discussions of borders and limits on the one hand, and the moral sensitivity of the members and cultural descendants of Judeo-Christian culture on the other. The ways in which people conceptualise borders and limits are presented from the perspective of the beginning (in the Gadamerian sense), i.e. the Bible, and the end (including, for

example, Bauman's concept of "liquid modernity" and Agamben's post-secular idea of reality as a "camp"). The article concludes with a presentation of how the concepts of liminality and borders are presented (often metaphorically) by sociologists and linguists conducting field studies in Poland's eastern and western borderlands.

Keywords: borders; philosophy; the Bible; liquid modernity; post-secularism

Dr hab. Grażyna Szwat-Gylybowa, Associate Professor at the Institute of Slavic Studies of the Polish Academy of Sciences, Warsaw; PhD – 1991, University of Warsaw; habilitation – 2006, University of Warsaw; lecturer in South-Slavic literatures and cultures at the University of Warsaw (1981–2013). Author of two books, about a hundred scholarly articles, essays and reviews; co-author of two books, editor/ /co-editor of seven volumes of studies. Editor-in-Chief of the interdisciplinary journal *Slavia Meridionalis* (since 2006). Research interests: history of South-Slavic cultures, history of ideas in the Balkans, history of religious movements, politics of memory and remembrance.

Bibliography (selected): *W kręgu bułgarskiej groteski (o twórczości Jordana Radickowa)* [In the field of Bulgarian grotesque (about creativity of Yordan Radichkov)], Warszawa (Warsaw) 1991; „*Haeresis bulgarica*” w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku, Warszawa (Warsaw) 2005, English translation: *Bogomilism: The afterlife of the “Bulgarian heresy”*, Warsaw 2017, Bulgarian translation: София (Sofia) 2010; *Leksykon tradycji bułgarskiej* [Lexicon of the Bulgarian tradition] (co-authored), Warszawa (Warsaw) 2011; *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI w. Tom 1* [Lexicon of migrating ideas in the Slavic Balkans, 18th–21st century, vol. 1] (co-authored), Warszawa (Warsaw) 2018; *Zamurowana niewiasta, Odyseusz i Bułgarska Wielkanoc. Tonczo Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego* [The immured woman, Odysseus and *Bulgarian Easter*: Toncho Zhechev and the quest for a conservative myth], *Slavia Meridionalis* 17, Warszawa (Warsaw) 2017, 2–23.

Correspondence: Grażyna Szwat-Gylybowa, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, e-mail: gszwat@ispan.waw.pl; g.szwat@gmail.com

Support of the work: This work was supported by a core funding for statutory activities from the Polish Ministry of Science and Higher Education.

Competing interests: No competing interests have been declared.