

w ekonomii ofiary zaś z drugiej. Co do organizacji rodziny, zadowala się aluzjami do „odległych wspomnień pierwszych praktyk rodzinnych” lub do „przeżytków religii rodzinnej” (przeciwstawionej wymogom przemysłu): to one odpowiadałyby za cechy sprawiające, że gildia przypomina kastę<sup>35</sup>. Pojęcie „odrzućcia” nie jest badane ani przez Dumonta, ani przez Bouglé, nawet jeśli Bouglé wspominał o niej w związku z braminami, wywodząc ją od *tabu*, które w każdym społeczeństwie otacza ofiarę i które w Indiach zostało „po prostu podniesione do najwyższej potęgi”. Ofiarnika, jak zauważa, otaczają *tabu*, ponieważ doprowadza do przejścia „dwuznacznych, płynnych, zarazem najniebezpieczniejszych i najbardziej dobroczynnych ze wszystkich sił od świata profanum do świata sacrum”<sup>36</sup>.

### Hierarchia i niestosowanie przemocy

Gdyby jednak odnowić perspektywę Bouglé w świetle uściśleń Dumonta, opozycja czyste/nieczyste, rządząca indyjskim porządkiem hierarchicznym, ukazuje się nie tylko jako wszechogarniająca; widać także jej korelację z regułami matrymonialnymi oraz zwyczajami religijnymi (ofiary oraz ich ewolucja). Trzeba wówczas rozpatrywać opozycję czyste/nieczyste nie jako archetyp, lecz jako  *pewne*  kodowanie [un *codage*] różnicowania podmiotu mówiącego jako takiego, kodowanie odrzucania w stosunku do innych, gdzie celem jest autonomizacja. Opozycja czyste/nieczyste oddaje (o ile nie jest metaforyzacją) dążenie do tożsamości, do różnicy. Zajmuje miejsce  *zróżnicowania płci*  (i w tym sensie, tak jak w systemie kastowym, może się jawić jako paralela instytucjonalizacji obupłciowości przez małżeństwo endogamiczne). Na tej podstawie zajmuje miejsce  *wartości oddzielającej* , właściwej samej funkcji symbolicznej (ofiarnik/ofiara/Bóg; podmiot/rzecz/sens). Hierarchia oparta na czystym i nieczystym przemieszcza (lub neguje?) różnicę płci;  *przemoc ofiary zastępuje rytuałem oczyszczenia* .

W ostatecznej instancji opozycja czyste/nieczyste nie byłaby dana jako taka, lecz wypływałaby z właściwej bytowi mówiącemu konieczności konfrontacji z różnicą płci oraz symboliką. Indyjski system kast pozwalałby na to, by ta konfrontacja dokonywała się elastycznie. Udałoby się mu to bez gwałtownego cięcia – na przykład monoteistycznego – i z maksymalną subtelnością, chroniącą podmiot, który od wstrętu do wstrętu jest z nią konfrontowany. Ceną jest społeczne unierucho-

<sup>35</sup> Ibidem, s. 36–37.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 64.

mienie oraz utożsamienie tego, co gdzie indziej będzie autonomiczną podmiotowością, z regułami wstrętu, wyznaczającymi ów socjosymboliczny obszar. Hierarchia oczywiście jest konstytutywna dla Hindusa (i być może dla każdego bytu mówiącego, jeśli nie niweczy przynależności do symboliczności), lecz utrwała się na dwóch odrębnych etapach: znaku (celebrowanym przez ofiarę) i różnicy płci (regulowanej przez małżeństwo). Jeśli to prawda, że opozycja czyste/nieczyste zajmuje ten obszar, który u nas wiąże się z opozycją dobro/zło, dyskutowana tu granica – przez hierarchię kast oraz towarzyszące jej i ugruntowujące ją regulacje matrymonialne – łączy się z niezwykle głęboką logiką bytu mówiącego jako istoty oddzielanej przez płć i język. Indie mają niezastąpioną zaletę; chodzi mianowicie o obnażanie wstrętnej [od-rzuconej] logiki tego oddzielania, a po drugie o pozbawione przemocy rozwiązywanie asymptoty między płciowością a symboliką. Ważne jest tu zrównoważenie różnic, w wypadku sfery płciowości, oraz skrajne stopniowanie poziomów oddzielania, w wypadku symboliki.

### Król Edyp albo niewidoczny wstręt

Tragiczny i wzniósł los Edypa podsumowuje i przemieszcza mityczne skalanie; ono zaś nieczystość owej niedotykanej „drugiej strony”, którą jest  *druga płć* , umieszcza w  *cielesnej krawędzi*  – na ostrzu pragnienia – a fundamentalnie w żonie-matce, micie naturalnej pełni. Aby się o tym przekonać, musimy prześledzić  *Króla Edypa* , a zwłaszcza  *Edypa w Kolonie*  Sofoklesa.

Edyp zostaje władcą, ponieważ  *potrafi*  odgadywać zagadki logiczne. Jego własne pragnienie jest mu natomiast obce:  *nie wie* , że jest również tym, kto zabił Lajosa, swojego ojca, i żeni się z Jokastą, własną matką. Gdyby morderstwo oraz pragnienie pozostały w ukryciu, wówczas byłoby jedynie odwrotną i bez wątpienia współodpowiedzialną stroną jego władzy – logicznej, a w rezultacie i politycznej. Wstręt wybucha dopiero wtedy, gdy Edyp docierając do kresu samego siebie przez pragnienie wiedzy, w swym suwerennym bycie odkrywa pragnienie oraz śmierć. I kiedy przypisuje je właśnie pełnej, poznającej i odpowiedzialnej suwerenności. Niemniej jednak rozwiązanie w  *Królu Edypie*  ma zupełnie mityczny charakter. Dochodzi do niego przez  *wykluczenie* , jak to widzieliśmy w logice innych systemów mitycznych i rytualnych.

Jest to, po pierwsze, wykluczenie przestrzenne: Edyp musi  *udać się na wygnanie* , opuścić własne miejsce, gdzie jest władcą, odsunąć skalanie, aby granice umowy społecznej mogły przetrwać w Tebach.

Równocześnie wykluczenie wzroku: Edyp się *oślepia*, aby nie musiał znosić widoku przedmiotów swego pragnienia i swojej zbrodni (twarzy żony, matki, dzieci). Jeśli to prawda, że oślepienie jest tu odpowiednikiem kastracji, to nie jest przecież ani pozbawieniem męskości, ani śmiercią. To ich symboliczny substytut, jego celem zaś jest zbudowanie muru, wzmocnienie krawędzi oddzielającej od hańby, która nie zostaje zanegowana, lecz określona jako obca. A zatem oślepienie to figura rozszczepienia: w samym ciele zostawia znamię przekształcenia tego, co własne, w to, co skalane; rana zajmuje miejsce wstrętu – odkrytego, a jednak niewidocznego. Wstręt jako to, co niewidoczne. Dzięki czemu miasto i wiedza mogą trwać dalej.

### Dwuznaczny *pharmakos*

Zostańmy jeszcze przy tragicznym ruchu *Króla Edypa*: czy nie podsumowuje on mitycznego wariantu wstrętu? Wkraczając do nieczystego miasta, w *miasma*, Edyp sam staje się *agos*, skalaniem – po to, by je oczyścić i stać się *katharmos*. Tak więc oczyszcza, ponieważ on to *agos*. Jego wstręt wiąże się z nieprzerwaną dwuznacznością ról, którą akceptuje nieświadomie, gdy wydaje mu się, że wie<sup>37</sup>. I właśnie za sprawą tej dynamiki Edyp jawi się zarówno jako byt wzbudzający wstręt, jak i *pharmakos*, kozioł ofiarny, który – wygnany – pozwala na uwolnienie miasta od skalania. Siła tragedii tkwi w tej dwuznaczności<sup>38</sup>: zakazane i idealne łączą się w jednej i tej samej postaci, aby znaczyć, że byt mówiący nie ma własnej przestrzeni, lecz utrzymuje się na kruchym progu, jak gdyby dzięki niemożliwej demarkacji. Jeśli taką logikę ma ów *pharmakos katharmos*, którym jest Edyp, należy stwierdzić, że sztuka Sofoklesa czerpie swą siłę nie tylko z tej *mathesis* dwuznaczności, lecz także z semantycznych wartości, nadawanych przeciwnym terminom. Jakich „wartości”?

Teby to *miasma* z uwagi na sterylność, chorobę, śmierć. Edyp to *agos*, ponieważ, zabiwszy ojca i dopuściwszy się kazirodztwa z matką, zaburzył i przerwał łańcuch rozmnażania. Skalenie to zatrzymanie życia: (tak jak seksualność bez rozmnażania (synowie zrodzeni z kazirodztwa Edypa zginą, córki przeżyją, lecz w innej logice – umowy bądź istnienia symbolicznego, jak to pokaże *Edyp w Kolonie*). Odmienność seksualność, która w tragedii

<sup>37</sup> J.-P. Vernant analizował tę logikę w pracy *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Edipe roi* [w:] J.-P. Vernant i P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie*, Maspero, Paris 1973, s. 101 i nast.

<sup>38</sup> Zob. ibidem, a także prace L. Gemeta.

greckiej ma inne znaczenie niż dla nowożytnych i nawet nie przybiera pozycji pragnienia, lecz *suwerenności i wiedzy* – odpowiada chorobie i śmierci. Dołącza się skalanie: w praktyce polega ono na dotknięciu matki. Skalenie to kazirodztwo jako przekroczenie granic tego, co własne.

Którędy więc przebiega pierwsza fantazmatyczna granica, ustanawiająca własność bytu mówiącego i/lub społecznego? Być może między żoną a matką? Odpowiednikiem Edypa-*pharmakosa* po stronie kobiet jest Jokasta, sama o Janusowym charakterze, dwuznaczność i odwrócenie w jednej i tej samej istocie, jednej roli, jednej funkcji. To Janus, tak jak być może jest nim każda kobieta, w takiej mierze, w jakiej każda kobieta to zarazem byt pragnienia, czyli byt mówiący, jak i byt, który rozmnaża, a więc oddziela się od swojego dziecka. Być może Edyp poświęcił jedynie rozszczepienie Jokasty: tajemnicę, enigmę kobiecości. Koniec końców, jeśli ktoś uosabia wstręt bez obietnicy oczyszczenia, jest to kobieta, „każda kobieta”, „kobieta jako taka”. Męczyzna zaś eksponuje wstręt, poznając go, a przez to go oczyszczając. *Miasma, agos*, Jokasta też jest nimi – bez żadnych wątpliwości. Ale jedynie Edyp to *pharmakos*. Zna i zamyka mityczny świat konstytuowany przez kwestię różnicy (płci) oraz skoncentrowany na rozdzielaniu dwóch władz: rozmnażania/wytwarzania, kobiecości/męskości. Edyp dopełnia konstytucji tego świata, wprowadzając go w indywidualność każdej jednostki, ta zaś nieuchronnie staje się *pharmakos*, uniwersalnie tragicznym.

Aby jednak dokonała się ta interioryzacja, konieczne jest przejście: z Teb do Kolony, dwuznaczność i odwrócenie różnic stają się *umową*.

*Edyp w Kolonie* jest więc zupełnie inny. Zmieniło się bowiem miejsce. I jeśli boskie prawa nie straciły nic ze swego rygoru, to w stosunku do nich sam Edyp zmienił swoje stanowisko. W istocie przekształcenie praw politycznych rzeczywiście dokonało się między tymi dwoma dziełami. Między rokiem 420 – data powstania *Edypa króla* – a 402 – data pierwszego wystawienia *Edypa w Kolonie* (po śmierci Sofoklesa w roku 406/405) – nastąpiło przejście od tyranii do demokracji. I chociaż w późnym dziele Sofoklesa wydaje się rządzić zasada demokracji, to przypuszczalnie jest to tylko *jedna* z przyczyn wyjaśniających taką zmianę w stosunku do boskich praw w dynamice *Edypa w Kolonie*. W przeciwieństwie do *Edypa-władcy* – przygnębiętego, zrujnowanego, zniszczonego przez hańbę i w hańbie, tutaj swoją niewinność głosi Edyp *niekról*, w istocie Edyp *podmiot* [poddany]. Ale nie bez wątpliwości. Zrazu Edyp chciał uściśnić dłoń Tezeusza i ucałować go w czoło, lecz nagle uświadamia sobie, że jest nieczysty, chociaż nie ponosi za to odpowiedzialności<sup>39</sup>:

<sup>39</sup> Wszystkie cytaty z *Edypa w Kolonie* w przekładzie Ludwika Hieronima Morstina, według wydania: Sofokles, *Król Edyp. Edyp w Kolonie. Antyгона*, przeł. L.H. Morstin, PIW, Warszawa 1956 [przyp. tłum.].



Nie, coś mówię,  
jakbym ja tego mógł od ciebie żądać,  
byś męża dotknął, który naznaczony  
jest takich grzechów, takich klęsk ogromem,  
nie można na to narażać człowieka [...]. (w. 1088–1092)

Jednakże od początku tego spełnienia losu głosi:

Moje czyny [...] byłem ich ofiarą raczej niż sprawcą. (w. 255–256)  
Bo miałem prawo. Tak, zabić. Jasno wyłożę,  
jak ręce krwawym skrwawiłem nożem, ale świadomy nie byłem wcale. (w. 523–526)

Zatrzymajmy się przy tym wyznaniu. To zdanie nie jest ani wyznaniem winy, ani domaganiem się niewinności wskutek doznanych cierpień, lecz znamionuje przesunięcie od Edypa króla do Edypa podmiotu. „Jestem niewinny przed Prawem”, oznacza przede wszystkim: *Nie znam Prawa, Ten, kto odgaduje zagadki logiczne, nie zna Prawa*, co znaczy: *Ja, który wiem, nie jestem Prawem*. Wprowadzone jest więc pierwsze zniekształcenie między wiedzą a Prawem, rozszczepiające władcę. Jeśli Prawo jest w Innym, mój los nie jest ani władzą, ani pragnieniem, jest losem zniekształconego: mój los to śmierć.

Wstręt króla Edypa to *niemożność pogodzenia* wiedzy i pragnienia, podczas gdy jedno i drugie wszechwładnie rządzi bytem człowieka.

Wstręt Edypa w Kolonie to *niewiedza* bytu mówiącego, który jest *skazany na śmierć*, a równocześnie na *symboliczny związek*.

Albowiem na progu śmierci, a więc gdy ustanawia związek z obcym, Edyp deklaruje, że nie zna Prawa. *Wygnanie* – zrazu upragnione, potem odrzucane przez synów – stało się *odrzuconiem*, później przekształcając się dla Edypa w *wyбір* i *symboliczne przekazywanie*. To bowiem na obcej ziemi i obcemu bohaterowi, Tezeuszowi, symbolicznemu synowi, a równocześnie swym córkom, przekazuje on tajemnicę swej śmierci. Śmierć sama w sobie nie jest tu ekspiacją ani odkupieniem dla Edypa. Jej przeznaczeniem jest działać na korzyść innych, obcych: Tezeusza i Ateńczyków.

W takim kontekście to Ismena – córka przeważnie niema, która jednak zabiera głos, aby potępić bardzo edypalne kłótnie synów – zapowiada jego zbawienie przez bogów: „Bóg, co cię stracił, po ciebie dziś sięga” (w. 382). Wyniesienie tłumaczy się niewinnością Edypa w świetle Prawa (w. 523); żeby jednak ją skonkretyzować, będzie musiał przejść przez rytuały oczyszczenia w Kolonie (w. 454–489). Rytuały te dają okazję do jednego z najbardziej szczegółowych opisów oczyszczenia w literaturze klasycznej.

## Zdjęcie wstrętu: umowa symboliczna

A zatem w Kolonie los wstrętu ulega zmianie. Nie staje się on ani wykluczony, ani ślepo inny, zostaje umieszczony jak gdyby *bez swej wiedzy* w „skazanym na śmierć”. Wstręt to nic innego jak upadek niemożliwej suwerenności Edypa, upadek bez jego wiedzy. Jeśli *rytuały* mają go oczyścić, to zostaje on zaakceptowany dopiero w *słowach* Edypa skierowanych do boskiego Prawa, jak i do Tezeusza. Nie chodzi o wyznanie grzechu: w Grecji zmierzającej ku demokracji, wstręt bierze na siebie ten, kto mówiąc, uznaje, że jest śmiertelny (do tego stopnia, że nie pozostawia męskiego potomstwa) i poddany symboliczności (zauważymy całkowicie nominalne przekazanie śmiertelnej przyjemności obcemu Tezeuszowi).

Tym samym został przerzucony most do zupełnie innej logiki wstrętu: już nie skalenie, które należy rytualnie *wykluczyć* jako inną stronę *sacrum* (społecznego, kulturowego, własnego), lecz *wykroczenie* z powodu *nieznajomości* Prawa.

*Król Edyp* odsonił przed Freudem i jego potomnością potęgę (kazirodzkiego) pragnienia oraz pragnienie śmierci (ojca). I choćby nie wiadomo jak silne były te pragnienia, zagrażające integralności jednostki oraz społeczeństwa, i tak są suwerenne. Taką właśnie oślepiającą jasność oraz Freud, w ślad za Edypem, skierował na wstręt, zachęcając nas, byśmy się w nim rozpoznali, bez wylupiania sobie oczu.

Ale w gruncie rzeczy kto nam oszczędza wykonania tego decydującego gestu? Być może odpowiedź znajduje się w *Edypie w Kolonie*, aczkolwiek nie wydaje się interesować Freuda. Na tę granicę między wstrętem i *sacrum*, pragnieniem a wiedzą, śmiercią a społeczeństwem, można spojrzeć wprost, można ją wyrazić bez fałszywej skromności czy wstydliwego wycofania – pod warunkiem dostrzeżenia w niej rezultatu szczególnej kondycji człowieka, który jest *śmiertelny i mówiący*. „Istnieje to, co wstrętne”, oznacza od tej pory: „Ja jestem wstrętny, czyli śmiertelny i mówiący”. Ta niepełność i zależność od Innego uniewinnia pragnącego i śmiertelnego Edypa, pozwala mu jedynie na przekazanie swego dramatycznego rozszczepienia. Przekazanie obcemu bohaterowi otwiera tym samym nieprzewidywalną możliwość jakichś skutków prawdy. Nasze oczy mogą zostać otwarte pod warunkiem, że uznamy, iż zawsze jesteśmy już-zniekształceni przez symboliczność: przez język. Pod warunkiem usłyszenia w języku – a nie w innym ani w drugiej płci – wylupionego oka, rany, fundamentalnej niepełności, która warunkuje nieokreślone poszukiwanie łańcuchów znaczących. Równa się to czerpaniu przyjemności z podwojenia (wstręt/sacrum). Otwierają się tu dwie drogi: sublimacji i perwersji.

Freud nie potrzebował iść do Kolony. Miał Mojżesza, który wyprzedził go w tym przemienieniu skalania w podporządkowanie prawu symbolicznemu. Być może jednak *Etyka w Kolonie* wskazuje – obok innych przejawów kultury greckiej – jakimi drogami mogło dojść do spotkania hellenizmu i Biblii.

Interpretacje biblijnej nieczyść Pierwszy, idąc śladem myśli Roberta Mies, (1889), uważa biblijną nieczyść go monoteizmu, zależny nieodłącznie, jest wykreśleniem prze demoniczną siłą, obca boskości, neutralizacji tabu (charakterystyczny fakt, iż jest podporządkowana wolności). Inna interpretacja, reprezentowana przez nieczyść za oznakę demonizmu, niezależnie od niej, analogicznie do

Inna interpretacija, reprezentowa

je nieczystość za oznakę demagogii, niezależnie od niej, analogicznie do

! Wszystkie cytaty z Pisma Świętego

<sup>2</sup> Zobj. J. Neusner, *The Idea of Torah* in

<sup>3</sup> B.A. Levine, *In the Presence of the Lord*, Leiden, 1974.



lika: „rana”, „wewnętrzny krwotok”, „dziura w psychice”<sup>19</sup>. Erotyzacja wstrętu i być może wszelki wstręt, jeśli już jest zerotyzowany, to próba zatrzymania krwotoku: ostatni próg przed śmiercią, zatrzymanie się czy tylko kolejny stopień?

## Od brudu do skalania

[Wstręt] to po prostu niezdolność wystarczającej akceptacji imperatywnego aktu wykluczenia rzeczy wstrętnych (który ustanawia fundament wspólnotowego istnienia).

[...] Akt wykluczenia ma ten sam sens co suwerenność społeczna lub boska, lecz nie leży na tej samej płaszczyźnie: mieści się dokładnie w dziedzinie rzeczy, a nie, tak jak suwerenność, w dziedzinie ludzi. Różni się więc od niej w ten sam sposób, w jaki erotyka analna różni się od sadyzmu.

G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. II

### Fobia matki i zabójstwo ojca

W psychologii, podobnie jak w antropologii, przeważnie kojarzy się *sacrum* i zakładane przez nie ustanowienie więzi religijnych z *ofiara*. Freud powiązał *sacrum* z tabu i totemizmem<sup>1</sup>, aby dojść do wniosku, że „w definicji totemizmu zastępujemy – w przypadku mężczyzny – zwierzę totemiczne ojcem”<sup>2</sup>. Znana jest Freudowska teza zabójstwa ojca; dokładniej, dotyczy ona religii żydowskiej, co rozwija Freud w pracy *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Dawny wódz pierwotnej hordy zostaje zabity w wyniku zмовy synów, ci zaś, ogarnięci poczuciem winy z powodu tego czynu, w istocie motywowanego przez sprzeczne uczucia, w końcu odnawiają autorytet ojca, ale nie jako arbitralną władzę, lecz jako prawo. Rezygnując z kolei z posiadania wszyst-

<sup>19</sup> Fragment G, 7 I 1985, „Dziura lecz nie puste miejsce, przepelnianie a nie brak”, notuje J.-P. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, Paris 1977, s. 248.

<sup>1</sup> S. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków* (1913), przeł. R. Reszke [w:] idem, *Pisma społeczne*, KR, Warszawa 1998, s. 241–375.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 352.

kich kobiet, ustanawiają za jednym zamachem *sacrum*, egzogamię oraz społeczeństwo.

Jednakże w tym Freudowskim rozumowaniu jest pewne wahnięcie, które naszym zdaniem nie doczekało się należytej uwagi. Wspierając się licznymi tekstami z dziedziny etnologii oraz historii religii, szczególnie Frazera i Robertsona Smitha, Freud stwierdza, że moralność człowieka wychodzi od „dwóch tabu totemizmu”: *zabójstwa* oraz *kazirodztwa*<sup>3</sup>. *Totem i tabu* rozpoczyna się od przywołania „lęku przed kazirodztwem” i zawiera obszernie omówienie jego relacji do tabu, totemizmu, zwłaszcza zaś związanych z nim *zakazów pokarmowych i seksualnych*. Figura kobiety czy też matki występuje w znacznych fragmentach tej książki i stale tworzy jej drugi plan. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy Freud, opierając się na świadectwach neurotyków dotkniętych natręctwem, przechodzi od fobii (s. 259: „jego lęk przed kazirodztwem”; s. 260: „niechęć człowieka do swych dawnych pragnień kazirodczych”; s. 345: „lęk przed kazirodztwem”) do włączenia symptomu fobicznego do nerwicy natręctw. Równocześnie porzuca refleksję nad kazirodztwem („nie znamy genezy lęku przed kazirodztwem – ba, nawet nie wiemy, jak się jej domyślać”, s. 347), aby zogniskować dyskusję nad drugim tabu, tabu zabójstwa, odkrywając, że chodzi o zamordowanie ojca.

Owo mordercze wydarzenie jest równie mityczne, jak i założycielskie; miałoby być zarówno zwornikiem pragnienia zwanego odtąd edypalnym, jak i cięciem ustanawiającym *znaczące*, zdolne do dalszych logicznych rozwinięć. Analityk wie to aż nazbyt dobrze. Choć ta Freudowska teza<sup>4</sup> wywołuje rozbieżności, a nawet sprzeczności, to w gruncie rzeczy są one tylko jej wariantami i potwierdzeniami. Nie będzie nas tu zajmował ten aspekt stanowiska Freuda, który uznajemy za logicznie uzasadniony. Spróbujemy zbadać inną stronę zjawiska religijnego, na którą wskazuje Freud, mówiąc o fobii, kazirodztwie oraz matce, i która nie pojawia się w końcowym objaśnieniu problemu, mimo że została uznana za drugie fundamentalne tabu religijności.

### Dwie strony *sacrum*

Czy *sacrum*, niezależnie od swych odmian, miałoby być formacją dwustronną? Czy z jednej strony fundamentem byłoby zabójstwo i więź społeczna, którą tworzy pełna winy ekspiacja ze wszystkimi towarzy-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>4</sup> Zob. R. Girard, *Des choses chachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

szącymi jej mechanizmami projekcji oraz rytuałami natręctwa; druga strona byłaby jeszcze bardziej sekretna i niewidoczna, niemożliwa do wyobrażenia, zwrócona ku owym niepewnym przestrzeniom o niestałej tożsamości, ku zarazem groźnej i pochłaniającej kruchości archaicznej diady, ku nieoddzieleniu podmiotu/przedmiotu, nad którym nie dominuje język, chyba że spleciony z przerażeniem i odrazą? Po jednej stronie obrona i socjalizacja, po drugiej lęk i nieodróżnicowanie. Wskazane przez Freuda podobieństwa między religią a nerwicą natręctw dotyczyłyby zatem obronnej strony *sacrum*. Tymczasem należałoby śmiało poruszyć kwestię fobii jako takiej oraz jej przesunięcia ku psychozie, aby rozjaśnić podmiotową ekonomię tej drugiej strony.

W każdym razie to będzie naszym punktem wyjścia. W znacznej liczbie rytuałów i wypowiedzi uczestniczących w ustanawianiu *sacrum* – a zwłaszcza tych, które dotyczą *skalania* i jego pochodnych w różnych religiach – dostrzeżemy próbę *kodowania* tego innego tabu, według pierwszych etnologów i psychoanalityków, dominującego w formacjach społecznych: obok śmierci – *kazirodztwo*. Antropologia strukturalna Lévi-Straussa pokazała, jak wszystkie systemy poznawcze tak zwanych społeczeństw pierwotnych, a szczególnie mity, na poziomach symboliczności są późniejszym przepracowaniem zakazu, jaki ciąży na kazirodztwie i stanowi fundament funkcji znaczącej, a zarazem i społecznej całości. Nas nie będzie tu interesowała społecznie produktywna wartość zakazu kazirodztwa „syn – matka”, lecz *wewnętrzne przegrupowania* podmiotowości oraz samej kompetencji symbolicznej, implikowanej przez *konfrontację z kobiecością*, jak też kodowanie, wypracowane przez społeczeństwa, aby jak najdalej towarzyszyć podmiotowi mówiącemu w tej podróży. *Wstręt albo podróż do kresu nocy.*

> celine pot...

### *Zakazane kazirodztwo versus twarzą w twarz z tym, co nienazywalne*

To, co nazywamy „kobiecością”, w żadnym razie nie jest jakąś pierwotną substancją, a okaże się „innym” bez imienia, z którym konfrontuje się podmiotowe doświadczenie, kiedy nie zatrzymuje się na pozorach swej tożsamości. Jeśli każdy Inny jest podczepiony do trójkątnej relacji ojcowskiego zakazu, będzie tutaj mowa – poza funkcją ojcowską i przez nią – o stawieniu czoła inności nienazywalnej: probierz zarówno przyjemności, jak i pisma.

W niniejszym eseju pozostawimy na boku odmienną wersję konfrontacji z kobiecością, która po przemierzeniu wstrętu i grozy prezentuje się

jako ekstatyczna. „Promienna postać młodzieńczego boga perskiego”<sup>5</sup>, o której mówi Freud, podobnie jak bardziej laicka triumfalna deklaracja Mallarmégo, iż pokonawszy „szochraną kępę”, jest on owym „butnym bohaterem”, „radosnym”, wskazują na inny sposób stawienia czoła temu, co nienazywalne<sup>6</sup>. W naszej cywilizacji ta konfrontacja ujawnia się jedynie w kilku rzadkich rozbłyskach pisma... Śmiech Céline’a, odchodząc od obrzydzenia, być może też się do niej zbliża.

### Narcyz niespokojnych wód

Na początku *Totemu i tabu* Freud kładł nacisk na „głębką niechęć człowieka do swych dawnych pragnień kaziroducznych” (s. 260). Przypominał właściwości „sacrum”: jest ono „niesamowite”, „niebezpieczne”, „zakazane”, a nawet „nieczyste” (s. 261); oraz właściwości tabu. Dotyczą one mianowicie „głównie rzeczy jadalnych”, „tego, co nieczyste”. Unikanie kontaktu przywodzi mu na myśl jedynie neurotyka dotkniętego nerwicą natręctw i jego rytuały, podczas gdy ambiwalentna wrogość odsyła go do projekcji u paranoika. Obie struktury kierują ciężące na podmiocie zagrożenie ku biegunowi ojcowskiemu – ku temu, kto zakazuje, oddziela, zabrania kontaktu (syna i matki?). Taka hipoteza kazałaby się domyślać idyllicznej dwoistej relacji (matka – dziecko); w miarę jak ojciec stawałby jej na przeszkodzie, przekształcałaby się w późniejszą odrazę wobec kaziroduztwa. Myśl o takiej oto uspokajającej dwoistej relacji pojawia się, gdy Freud formułuje hipotezę o przejściu od pierwotnej hordy do społeczeństwa cywilizowanego, kiedy synowie ze względu na „miłość macierzyńską”<sup>7</sup> i/lub opierając się na „uczuciach i praktykach homoseksualnych” (s. 362) mieliby zrezygnować z matek i sióstr oraz stworzyć organizację opartą zrazu na prawie matriarchalnym, w końcu zaś na prawie patriarchalnym.

Tymczasem inne refleksje Freuda, z których nie wyciąga on żadnych wniosków, pozwalają podążać inną drogą. Wydaje się, że stany trwogi i nieczystości odnosi on przede wszystkim do narcyzmu pierwotnego, obarczonego wrogością i nieznającego żadnych granic. Albowiem to o niedokładne granice chodzi w tym miejscu, w tej oto chwili, kiedy ból rodzi się z nadmiaru czułości i nienawiści, która również powoduje zaspokojenie, lecz go nie uznaje i kieruje się na Innego. Tutaj wnętrze

i zewnątrz nie są dokładnie zdefiniowane; podobnie w przypadku języka, który nie jest aktywnie wykorzystywany, oraz podmiotu nieoddzielnego od innego. Ten obszar stanie się ulubionym polem badawczym Melanie Klein: wiadomo, że Winnicott zwrócił jej uwagę na jego płodność w etiologii zarówno psychoz oraz „faux-selves”, jak i twórczości oraz zabawy. Ale to właśnie Freud zapoczątkował tę drogę. Przeczytajmy uważnie te fragmenty, które można pojmować inaczej niż wprowadzenie do struktury obsesyjnej lub paranoicznej.

W warunkach, które dotychczas nie zostały dostatecznie określone, także wewnętrzne postrzeżenia procesów myślowych i emocjonalnych ulegają projekcji na zewnątrz, wykorzystywane są do wyposażania świata zewnętrznego, mimo że powinny pozostać w świecie wewnętrznym. Być może wiąże się to genetycznie z faktem, iż funkcja uwagi pierwotnie nie była skierowana na świat wewnętrzny, lecz ku bodźcom płynącym ze świata zewnętrznego i od procesów endopsychicznych otrzymywała jedynie informacje o procesach przysparzających rozkoszy lub braku rozkoszy. Dopiero wraz z wykształceniem abstrakcyjnego języka myśli, poprzez skojarzenie zmysłowych resztek wyobrażeń słownych z procesami wewnętrznymi, te ostatnie z wolna stawały się przedmiotem postrzeżeń. Zanim jednak do tego doszło, ludzie pierwotni stworzyli sobie obraz świata zewnętrznego, za pomocą skierowanej na zewnątrz projekcji postrzeżeń wewnętrznych, które my – obdarzeni wzmocnioną percepcją świadomą – musimy z powrotem przełożyć na język psychologii<sup>8</sup>.

I dalej w przypisie:

Wytwory projekcji człowieka pierwotnego przypominają personifikacje, za pomocą których poeta rzutuje ścierające się w nim pobudki popędowe na zewnątrz, nadając im postacie różnych ludzi<sup>9</sup>.

### Kaziroduztwo i przedstawność

Podsumujmy. Miałby istnieć jakiś „początek”, poprzedzający Słowo. Freud powtarza to w ślad za Goethem w zakończeniu *Totemu i tabu*: „Był na początku Czyn”<sup>10</sup>. W tym, co poprzedza język, zewnętrżność tworzy się przez projekcję tego, co wewnętrzne, którego doświadczamy jedynie jako rozkoszy lub bólu. Zewnątrz na obraz wnętrza, zrobione z rozkoszy i bólu. Nienazywalność okazałaby się zatem nierozróżnianiem wnętrza i zewnątrz, granicą możliwą do przekroczenia przez rozkosz i ból w obu kierunkach. Nazwanie, a więc rozróżnienie bólu i rozkoszy, jest równoznaczne z ustanowieniem języka, ten zaś, podobnie jak

<sup>5</sup> S. Freud, *Totem i tabu...*, s. 369 [przyp. tłum.].

<sup>6</sup> Por. S. Mallarmé, *Popołudnie fauna*, przeł. R. Matuszewski [w:] idem, *Wybór poezji*, red. A. Ważyk, PIW, Warszawa 1980, s. 43–48 [przyp. tłum.].

<sup>7</sup> Freud cytuje Atkinsona, *Totem i tabu...*, s. 361.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 298.

<sup>9</sup> Ibidem, przyp. 128.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 373.



rozróżnia ból i rozkosz tak jak wszystkie opozycje, utrwała rozdzielenie wnętrza/zewnątrz. Wszelako pozostaliby świadkowie przepuszczalności granicy, swego rodzaju rzemieślnicy, którzy usiłowałiby w słowie na samym poziomie bólu i rozkoszy uchwycić ów przedślojny „początek”. Są nimi: *człowiek pierwotny* z racji ambiwalencji oraz *poeta* z powodu personifikacji przeciwstawnych stanów ducha – ale być może również ze względu na retoryczne przekształcenie języka, którego dokonuje i na które Freud nigdy nie zwraca uwagi, choć deklaruje swoją nim fascynację. Jeżeli *zabójstwo* ojca to wydarzenie historyczne ustanawiające kod społeczny jako taki, czyli wymianę symboliczną i wymianę kobiet, jego odpowiednikiem w płaszczyźnie podmiotowej historii każdej jednostki jest *pojawienie się języka*. Język kładzie kres przepuszczalności czy nawet wewnętrznemu chaosowi i wprowadza nazywanie jako wymianę znaków językowych. W tej sytuacji język poetycki, odwrotnie niż *zabójstwo* i jednoznaczność komunikatu słownego, prowadziłby do pogodzenia z tym, od czego są oddzielone zarówno *zabójstwo*, jak i nazwy. Byłaby to próba symbolizacji „początku”, próba nazwania innej strony tabu: rozkoszy, bólu. Czy chodzi w końcu o kazirodztwo?

Niedokładnie czy też niebezpośrednio. Kiedy, wciąż w *Totemie i tabu*, Freud ponownie mówi o „pierwszych początkach” tendencji seksualnych, oświadcza, że „zrazu” „nie kierują się na żaden przedmiot zewnętrzny”. Podobnie jak w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, stadium, po którym nastąpi wybór przedmiotu, nazywa *autoerotyzmem*. Tu jednak, między te dwa stadia, wkrada się trzecie, przykuwające naszą uwagę.

W owym stadium pośrednim [...] popędy seksualne – wcześniej izolowane – połączyły się, jak również znalazły obiekt; przedmiotem tym nie jest jednak nic zewnętrznego, obcego wobec indywiduum, lecz jego własne, ukonstytuowane już w tym okresie „ja”<sup>11</sup>.

Utrwalenie na tym stadium zostanie nazwane *narcyzmem*. Spróbujmy wydobyć implikacje tej definicji. Narcyzm zakłada istnienie *ja*, lecz nie *przedmiotu zewnętrznego*; przed nami jawi się dziwna korelacja między jednością („ja”) i jej odwrotnością (przedmiot), która się wszakże jeszcze nie ukonstytuowała; „ja” w relacji z nie-przedmiotem.

Na podstawie tej struktury narzucają się dwa wnioski. Z jednej strony nieukonstytuowanie się przedmiotu (od zewnątrz) jako przedmiotu destabilizuje tożsamość „ja”, które nie potrafi ustanowić się jako „ja”, jeśli nie różnicuje się od innego, od swego przedmiotu. Tak więc „ja” narcyzmu pierwotnego jest niepewne, kruche, zagrożone, równie jak jego przedmiot podporządkowane ambiwalencji przestrzennej (niepewność zewnę-

trze/wnętrze) i dwuznaczności postrzeżeniowej (ból/rozkosz). Z drugiej strony trzeba przyznać, że ta narcystyczna topologia w psychosomatycznej rzeczywistości wspiera się właśnie na diadzie matka – dziecko. Relacja ta od zawsze jest zanurzona w języku; wszelako zezwała na wpisanie się jej w przyszły podmiot tylko wtedy, gdy biofizjologiczne warunki przedwstępne oraz warunki kompleksu Edypa pozwolą na ustanowienie relacji triadycznej. *Aktywne* użycie *znaczącego* przez ów podmiot rzeczywiście sięga tego właśnie momentu. Podkreślając nieodłączność języka od faktu bycia człowiekiem, przeceniając to, że podmiot jest mu podporządkowany od chwili narodzin, traci się zdolność wyodrębnienia dwóch trybów, biernego i czynnego, które charakteryzują sposób konstytuowania się podmiotu w *znaczące*; przez to pomija się rolę ekonomii narcyzmu w konstytuowaniu się i praktyce funkcji symbolicznej.

A zatem z naszej perspektywy możemy powiedzieć, że archaiczna relacja z matką pomimo narcystycznego charakteru nie jest żadnym wytechnieniem dla protagonistów, a już w najmniejszym stopniu dla Narcyza. Podmiot na zawsze zachowa zarówno ślad niepewności swoich granic, jak i walencji afektywnych, tym bardziej determinujących, że funkcja ojcowska słabnie czy nawet zanika, co otwiera drogę do perwersji lub psychozy. Rajski obraz narcyzmu pierwotnego to być może negacja obronna, wypracowana przez neurotyka, wtedy gdy chroni się on pod szyldem ojca. Tymczasem pacjenci, którzy niedawno pojawili się na kozetce (cierpiący na *borderline*, z zespołem fałszywego *self* itd.), odkrywają okropność, grozę, strach przed gniciem, pustką albo zablokowaniem.

### Skalanie jako rytuał wspomagający fobię i psychozę

Czy wstręt zagrażający „ja” – wywodzący się z podwójnej konfrontacji, gdzie tkwią niepewności *narcyzmu pierwotnego* – ze względu na swą naturę mógłby umotywować, a może i wytłumaczyć fobię kazirodztwa, o której mówi Freud? Tak nam się wydaje. Jeśli to prawda, jak wykazał Claude Lévi-Strauss, że zakaz kazirodztwa ma logiczną wartość ustanawiania wymieniających jednostek dyskretnych na mocy samego zakazu i w ten sposób wprowadza ład społeczny oraz symboliczny, to uważamy, że ów mechanizm logiczny funkcjonuje ze względu na subiektywną korzyść, jaką czerpie zeń podmiot na płaszczyźnie ekonomii popędów. Zakaz kazirodztwa spuszcza zasłonę na narcyzm pierwotny i zawsze ambiwalentne zagrożenie, jakie z jego powodu ciąży na podmiotowej tożsamości. Odrzuca bez dyskusji pokusę wstrętnego i przyjemnego powrotu do stanu bierności w funkcji symbolicznej, gdzie kołysząc się mię-

<sup>11</sup> Ibidem, s. 318.

dzy wewnątrz a zewnątrz, bólem a rozkoszą, czynem a słowem, wraz z nirwaną odnalazłby śmierć. Tylko fobia, przecięcie między nerwicą i psychozą, oraz rzecz jasna stany bliskie psychozie, pozwalają usłyszeć głos tego ryzyka. Tak jakby w tych miejscach tabu, blokujące kontakt z matką i/lub narcyzmem pierwotnym, gwałtownie się załamywało.

Cała dziedzina *sacrum*, rzeczywiście podszełka ofiarniczej, obsesyjnej i paranoicznej strony religii, specjalizuje się w obronie przed tym niebezpieczeństwem. Dokładnie rzecz biorąc, chodzi o rytuały skalania oraz ich pochodne, które zasadzają się na poczuciu wstrętu i zmierzają ku macierzyńskości, próbując symbolicznie przedstawić zagrożenie podmiotu przez pograżenie się w dualnej relacji. Tutaj podmiot nie ryzykuje utraty części (kastacja), lecz utratę samego siebie jako żywej istoty. Owe rytuały religijne mają na celu powstrzymanie lęk podmiotu przed bezpowrotnym zaprzepasczeniem własnej tożsamości w matce.

### Niedole zakazu: Georges Bataille

Logika zakazu stojącego u podstaw wstrętu została odkryta i uściślona przez wielu antropologów wrażliwych na kwestię skalania i jego roli w *sacrum* u społeczności pierwotnych. Jednak o ile nam wiadomo, Georges Bataille jako jedyny powiązał wytwarzanie wy-miotu ze *słabością tego zakazu*, który skądinąd nieuchronnie ustanawia wszelki ład społeczny. Wstręt łączy on z „brakiem dostatecznej siły, aby zgodzić się na imperatywny czyn wykluczenia”. Również Bataille pierwszy uściślił, iż płaszczyzna wstrętu jest również płaszczyzną *relacji przedmiot/podmiot* (a nie podmiot/inny podmiot) i że ów archaizm ma korzenie raczej w erotyce analnej aniżeli w sadyzmie<sup>12</sup>.

Dalej pojawi się sugestia, że ta archaiczna relacja z *przedmiotem* wyraża w istocie relację z *matką*. Kodowanie jej jako „wstrętnej” wskazuje na znaczną wagę przyznawaną kobietom w niektórych społeczeństwach (filiacja matrylinearna lub pokrewna, endogamia, decydująca rola prokreacji dla przetrwania grupy społecznej itd.). W gruncie rzeczy „imperatyw wykluczenia” symbolicznego konstytuuje istnienie kolektywu, wydaje się jednak, że w tym wypadku nie dysponuje siłą wystarczającą na zatrzymanie wstrętnej i demonicznej mocy kobiecości. Z kolei kobiecość, właśnie z racji swej władzy, nie potrafi zróżnicować się *jako inny*, lecz zagraża *temu, co czyste*, utrzymującemu całą organizację złożoną z wykluczeń i uporządkowań.

<sup>12</sup> Por. *L'abjection et les formes misérables* [w:] *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, Paris, s. 218.

Ale zanim zajmimy się *słabością zakazu* i wreszcie *porządkiem matrylinearnym*, jaki kształtuje się w tych społeczeństwach, powróćmy do antropologicznego studium tej logiki *wykluczenia*, sprawiającej, że to, co wstrętne, istnieje.

### Fundamentalne dzieło Mary Douglas

PURITY AND DANGER

Od czasów Frazera, Williama Robertsona Smitha, Arnolda van Gennepa i Alfreda Radcliffe-Browna czy Rudolfa Steinera antropolodzy zauważali, że „brud” ze sfery *profanum* staje się świętym „skalaniem” i jest *tym, co wykluczone*, na tej zaś podstawie konstytuuje się zakaz religijny. W wielu społecznościach pierwotnych rytuały religijne mają charakter rytuałów oczyszczania, których celem jest wydzielenie danej grupy społecznej, płciowej lub wiekowej, przez zakazanie elementu brudnego, kalającego. Tak jakby na podstawie prostej logiki *wykluczenia tego, co brudne*, która zostaje podniesiona do rangi rytuału *skalania* i stanowi fundament „czystości” każdej grupy społecznej, jeśli nie każdego podmiotu, konstytuowały się linie demarkacyjne zarówno między społeczeństwem a naturą, jak i w obrębie wspólnoty społecznej.

Rytuał oczyszczenia jawi się wówczas jako zasadnicza cezura; zabrania przedmiotu brudnego, wyrывa go z porządku *profanum* i natychmiast go wzbogaca o wymiar sakralny. Wykluczony jako możliwy przedmiot, ogłoszony nie-przedmiotem pragnienia, odpychany jako wy-miot, jako wstręt – brud staje się skalaniem i po wyróżniającej się teraz stronie tego, co „czyste”, ustanawia w ten sposób porządek jedynie (a zatem: zawsze już) święty.

Skalanie jest tym, co wypada z „systemu symbolicznego”. Jest tym, co wymyka się społecznej racjonalności, logicznemu łaadowi, na którym zasadza się społeczeństwo jako całość i które wówczas zaczyna się odróżniać od tymczasowego konglomeratu jednostek, aby w końcu utworzyć *system klasyfikacji* albo *strukturę*.

Angielska antropolożka Mary Douglas początkowo rozważała „symboliczny system” zakazów religijnych jako odbicie podziałów, a nawet sprzeczności społecznych. Jak gdyby był społeczny równoległy do „systemu symbolicznego” był zawsze obecny dla samego siebie za sprawą struktur religijnych, które przenosiły jego sprzeczności na poziom rytuałów. Jednak w drugim okresie refleksji Mary Douglas zdawała się odnaleźć prototyp tego przejrzystego bytu, jakim jest symboliczne społeczeństwo-system, w ludzkim ciele. Prawdę mówiąc, jej wyjaśnienie skalania kolejno przypisuje ludzkiemu ciału różnorodny status: ostateczna przy-



czyna socjoekonomicznej przyczynowości albo po prostu metafora tego socjosymbolicznego bytu, którym jest zawsze obecny dla siebie samego świat człowieka. Jednak postępując w ten sposób, Mary Douglas, chcąc nie chcąc, wprowadza możliwość wymiaru podmiotowego w antropologiczną refleksję na temat religii. A zatem jaką wartość podmiotową mają te rozgraniczenia, wykluczenia i zakazy, ustanawiające organizm społeczny jako „system symboliczny”? Dla Mary Douglas antropologiczna analiza tych zjawisk miała zrazu charakter przede wszystkim *syntaktyczny*: skalanie to element odnoszący się do granicy (do marginesu itd.) ładu. Tak więc dotarła do problemów *semantycznych*: jaki jest *sens* przyjmowany przez ów element-granicę w innych systemach psychologicznych, ekonomicznych itd.? W tym punkcie refleksji rysuje się troska o włączenie danych Freudowskich ze względu na wartości semantyczne, związane z psychosomatycznym funkcjonowaniem podmiotu mówiącego. Jednakże pospieszne przyswojenie tych danych prowadzi Mary Douglas do naiwnego *odrzućcia* Freudowskich propozycji.

W gruncie rzeczy taka koncepcja abstrahuje i od *subiektywnej dynamiki* (jeśli się chce ogarnąć całość społeczeństwa w jego skrajnej partykularyzacji), i od *języka jako wspólnego oraz uniwersalnego kodu* (jeśli się chce ogarnąć całość oraz wspólnoty społeczne na najwyższym poziomie ich ogólności). Antropologia strukturalna Claude'a Lévi-Straussa oprócz innych miała i tę zaletę, że wiązała system klasyfikacji danego społeczeństwa, czyli system symboliczny, z uniwersalnym charakterem porządku języka (fonologiczny binaryzm, zależności i autonomie *znaczącego-znaczonego* itd.). Docierając w ten sposób do uniwersalnej prawdy, zamykała oczy na wymiar podmiotowy i/lub synchroniczne oraz diachroniczne uwikłanie podmiotu mówiącego w uniwersalny porządek języka.

Również gdy mówimy o *porządku symbolicznym*, będziemy przez to rozumieli zależność i włączanie się podmiotu mówiącego w porządek języka, w miarę jak oba te zjawiska pojawiają się diachronicznie w stawianiu się każdego bytu mówiącego i tak jak synchronicznie w wypowiedziach pacjentów odsłania je badanie analityczne. Uznajemy za udowodnione stwierdzenie analityczne, które głosi, iż różne struktury podmiotowe są możliwe w porządku symbolicznym, nawet jeśli wydaje się nam, że co do różnych aktualnie osiągniętych typów jest konieczna dyskusja, dopracowanie, o ile nie ponowna ewaluacja.

Można wysunąć hipotezę, iż (społeczny) system symboliczny *odpowiada* specyficznej strukturze podmiotu mówiącego w *porządku symbolicznym*. Stwierdzenie „odpowiada” omija kwestię przyczyny i skutku: czy to, co społeczne, jest określane przez to, co podmiotowe, czy na odwrót? Wprowadzany przez nas podmiotowo-symboliczny wymiar nie odtwarza więc żadnej głębokiej czy pierwotnej przyczynowości

społecznego *systemu symbolicznego*. Ujawnia jedynie *skutki*, a przede wszystkim *korzyści*, jakie podmiot mówiący czerpie z dokładnej organizacji symbolicznej oraz być może wyjaśnia, jakie motywy są pożądane w celu utrzymania danej symboliki społecznej. Zresztą, jak nam się zdaje, podobne postawienie problemu ma tę zaletę, iż nie przyczynia się do uznania „systemu symbolicznego” za laicką odpowiedź na „przedwstępną harmonię” albo „boski ład”, lecz jako *możliwy wariant* zakorzenia go w jedynej konkretnej uniwersalności, definiującej byt mówiący, mianowicie w procesie znaczeniowości.

### *Z tego samego tytułu, co zakaz kazirodztwa*

Teraz możemy przywołać wyżej zaproponowane rozważania o granicy podmiotowości, gdzie przedmiot nie ma już – lub jeszcze nie ma – funkcji korelatu, utrwalającej podmiot. Przeciwnie, w tym miejscu chwiejny, fascynujący, groźny i niebezpieczny przedmiot kształtuje się jako niebyt; jako wstręt, w którym byt mówiący grzęźnie na dobre.

Być może za sprawą uświęcających je rytuałów, w społeczeństwie jako całości *skalanie* jest jedynie jedną z możliwych instytucji wstrętu, wytyczającą kruchą tożsamość bytu mówiącego. W tym sensie wstręt jest odpowiednikiem porządku społecznego i symbolicznego na skalę indywidualną i zbiorową. Z tego powodu, podobnie jak *zakaz kazirodztwa*, wstręt jest zjawiskiem uniwersalnym: natrafia się nań, kiedy tylko ukonstytuuje się symboliczny i/lub społeczny wymiar ludzkości i to w każdej cywilizacji. Wszelako wstręt przybiera specyficzne formy, różne sposoby kodowania zgodnie z odmiennymi „systemami symbolicznymi”. Spróbujemy przeanalizować kilka jego odmian: *skalanie*, *tabu pokarmowe*, *grzech*.

W drugiej kolejności będzie można przywołać rozważania socjohistoryczne. Pozwolą one zrozumieć, dlaczego nakaz rozgraniczenia, subiektywnie odczuwany jako wstręt, jest uniwersalny, a zarazem zmienia się w czasie i przestrzeni. Pozostaniemy jednak przy rozumowaniu typologicznym. Zakazy i konflikty specyficzne dla danego podmiotu oraz zrytualizowane przez religię dla danego typu ciała, uznamy za izomorficzne do zakazów i konfliktów w grupie społecznej, w której się pojawiły. Odsuwając kwestię pierwszeństwa jednego lub drugiego (to, co społeczne, jest wyobrażeniem tego, co subiektywne, niemniej niż to, co subiektywne, jest wyobrażeniem tego, co społeczne), powiemy, że jedno i drugie kieruje się tą samą logiką, nie mając innego celu niż przetrwanie – zarówno grupy, jak i podmiotu.



Nasza refleksja przejdzie przez dziedzinę i analizę antropologiczną, aby dotrzeć do głębokiej psychosymbolicznej ekonomii, podtrzymującej wszelkie warianty antropologiczne (struktury społeczne, zasady matrymonialne, rytuały religijne) oraz świadczącej o specyficznej ekonomii podmiotu mówiącego niezależnie od jego historycznych przejawów. W gruncie rzeczy seans analityczny oraz semanalityczna deszyfracja odkrywają tę ekonomię u naszych współczesnych. Naszym zdaniem takie postępowanie bezpośrednio wpisuje się we freudowskie wykorzystywanie danych antropologicznych. Nieuchronnie w części będzie *rozczarowaniem* dla empirystycznego ducha etnologa. Rozwijają się, zawierając pierwiastek *fikeji*; jej jądro, zaczerpnięte z aktualności i podmiotowego doświadczenia tej, która pisze, dokonuje projekcji na dane zaczerpnięte z innych kultur. Niekoniecznie po to, by znaleźć w nich uzasadnienie, ale po to, by je rozjaśnić za pomocą interpretacji, której one rzecz jasna stawiają opór.

### Margines płynnej struktury

Przyglądając się bliżej skalaniu, tak jak to robiła Mary Douglas, można dojść do następującego wniosku. Otóż brud nie jest jakością samą w sobie, lecz odnosi się wyłącznie do tego, co ma związek z *granicą*, zwłaszcza zaś przedstawia przedmiot upadły z tej granicy, drugą jej stronę, margines.

Materia wydostająca się z otworów (ciała) z całą pewnością jest marginalna. Płwocina, krew, mleko, mocz, ekskrementy, łzy, przekraczają granice ciała. [...] Błędem byłoby uznanie brzegów ciała za coś odmiennego od innych marginesów<sup>13</sup>.

Moc zanieczyszczenia nie jest zatem immanentna, lecz proporcjonalna do mocy zakazu, który ją ustanawia.

Stąd wniosek, że zanieczyszczenie to typ niebezpieczeństwa, przejawiającego się prawdopodobnie tam, gdzie kosmiczna bądź społeczna struktura została jasno zdefiniowana<sup>14</sup>.

I jeśli w końcu ludzie mają tu coś do powiedzenia, niebezpieczeństwa wprowadzane przez nieczystość nie podlegają ich władzy, lecz władzy „nieodłącznej od struktury idei”<sup>15</sup>. Powiedzmy, że nieczystość to obiektywne zło doświadczane przez podmiot. Można to ująć inaczej:

<sup>13</sup> M. Douglas, *De la souillure*, Maspero, Paris 1971, s. 137.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 129.

niebezpieczeństwo brudu przedstawia dla podmiotu ryzyko, stale grożące samemu porządkowi symbolicznemu, w jakim stopniu jest on układem rozróżniania, różnic. Zagrożenie – ale skąd nadchodzi, z czego się bierze? Źródłem jest nic innego jak przyczyna obiektywna, nawet jeśli jednostki mogą mieć w tym swój udział; chodziłoby w pewnym sensie o kruchość samego porządku symbolicznego. Zagrożenie wywodzące się z zakazów, ustanawiających wewnętrzne oraz zewnętrzne granice, w których i przez które konstytuuje się byt mówiący – granice określające też różnice fonologiczne i semantyczne, wyrażające składnię języka.

Jednakże jedno pytanie pozostaje bez odpowiedzi w świetle tej strukturalno-funkcjonalistycznej radiografii, inspirującej się wielkimi pracami antropologii naszych czasów, od Robertsona Smitha po Maussa, od Durkheima po Lévi-Straussa. Dlaczego właśnie *cielesny odpad*, krew menstruacyjna i ekskrementy lub wszystko, co jest z tym utożsamiane, od paznokci po zgniliznę, przedstawia – niby wcielona metafora – tę obiektywną kruchość porządku symbolicznego?

Kuszące byłoby poszukiwanie odpowiedzi w typie społeczeństwa, w którym nieczystość zajmuje miejsce najwyższego niebezpieczeństwa czy też absolutnego zła.

### Miedzy dwiema władzami

Tymczasem niezależnie od społeczeństw, w których zakazy religijne – dotyczące przede wszystkim zachowania – mają chronić przed nieczystością, wszędzie stwierdza się zarazem społeczną i symboliczną ważność kobiet, a szczególnie matki. W tych społeczeństwach, gdzie doszło do rytualizacji nieczystości, towarzyszy temu silne staranie o rozdzielanie płci, a więc o zapewnienie mężczyznom przewagi nad kobietami. Kobiety zaś, wyraźnie zepchnięte do pozycji biernych przedmiotów, mimo to są traktowane jako podstępne moce, „diabelskie intrygantki”, przed którymi posiadacze prawa muszą się chronić. Tak jakby w sytuacji braku centralnej autorytatywnej władzy, regulującej ostateczną supremację jednej płci – lub też z braku prawnej instytucji, utrzymującej równowagę uprawnień obu płci – obie władze starały się podzielić społeczeństwo między siebie. Jedna, męska, na pozór zwycięska, w swym zapamiętaniu przeciwko drugiej, kobiecej, przyznaje, że jest zagrożona przez moc asymetryczną, irracjonalną, podstępną, niekontrolowaną. Przeżytek społeczeństwa matrylinearnego czy specyficzna cecha struktury (bez konsekwencji dla diachronii)? Kwestia źródeł takiej regulacji różnicy płci pozostaje otwarta. Ale czy mowa o wysoko zhierarchizowanym

społeczeństwie Indii czy o afrykańskich Lele<sup>16</sup>, zawsze się okazuje, że próbie ustanowienia męskiej, fallicznej władzy silnie zagraża nie mniej gwałtowna moc drugiej płci, podporządkowanej (niedawno? albo niewystarczająco dla potrzeb przetrwania społeczeństwa?). Ta druga płęć, kobiecość, staje się synonimem radykalnego zła, które trzeba usunąć<sup>17</sup>.

Zapamiętajmy ten fakt, by powrócić doń później w naszej interpretacji nieczystości oraz związanych z nią rytuałów, i zatrzymajmy się teraz przy sprawach szczegółowych: przedmiotach zakazanych oraz układach symbolicznych, które je otaczają.

### *Ekskrementy i krew menstruacyjna*

Odnosząc się zawsze do otworów ciała jako współrzędnych dzielących-wyznaczających jego terytorium, przedmioty zanieczyszczające schematycznie należą do dwóch typów: ekskrementalnego i menstruacyjnego. Na przykład ani łzy, ani sperma nie mają wartości zanieczyszczającej, chociaż odnoszą się do brzegów ciała.

Ekskrementy i ich odpowiedniki (zgnilizna, zakażenie, choroba, trup itd.) przedstawiają niebezpieczeństwo nadchodzące z zewnątrz tożsamości: „ja” zagrożone przez „nie-ja”, społeczeństwo zagrożone przez to, co poza nim, życie przez śmierć. Przeciwnie, krew menstruacyjna przedstawia niebezpieczeństwo płynące z wnętrza tożsamości (społecznej lub płciowej); zagraża relacji między płciami w społeczeństwie jako całości i, poprzez interioryzację, tożsamości każdej płci w obliczu różnicy płciowej.

### *Władza macierzyńska, strażniczka „własnego” ciała*

Co mogą mieć wspólnego te dwa typy nieczystości? Nie trzeba odwoływać się do erotyki analnej ani lęku przed kastracją – *przyjmując do wiadomości wstrzemięźliwość antropologów wobec takiego wyjaśnienia*; można założyć, w ramach podejścia psychoanalitycznego innego typu, że *obie* nieczystości wywodzą się z *macierzyńskości* i/lub *kobiecości*, której rzeczywistym nośnikiem jest macierzyńskość. To bezdyskusyjne w przypadku krwi menstruacyjnej, oznaczającej różnicę płci. A ekskrementy? Pamiętamy, że penis analny także jest tym fallusem,

<sup>16</sup> Zob. M. Douglas, op. cit., s. 164 i nast.

<sup>17</sup> „Według Lele nie należy włączać zła w globalny system światła: przeciwnie, należy je radykalnie usunąć”. M. Douglas, op. cit., s. 182.

w który wyobrażnia dziecięca wyposaża płęć kobiecą i że władza macierzyńska jest doświadczana zrazu i przede wszystkim po pierwszych z gruntu oralnych frustracjach jako trening zwieracza. Jak gdyby od zawsze zanurzona w symboliczności języka, istota ludzka doświadczała nadto *władzę*, odwrotną stronę – chronologicznie i logicznie bezpośrednią – *praw* języka. Za pomocą frustracji i zakazów owa władza czyni ciało *obszarem* ze strefami, otworami, punktami i liniami, powierzchniami i zagłębieniami, gdzie zaznacza się i funkcjonuje archaiczna władza opanowania i poluzowania, rozróżniania na czyste i nieczyste, możliwe i niemożliwe. „Logika binarna”, pierwotna kartografia tego ciała, które nazywam *semiotycznym*, by wyrazić to, iż, będąc warunkiem przedwstępnym języka, jest ono dłużnikiem sensu, ale inaczej niż znaki *językowe* i wprowadzany przez nie porządek *symboliczny*. Władza macierzyńska jest strażniczką tej topografii ciała *czystego* w obu znaczeniach tego terminu; różni się od *praw* ojcowskich, w których wraz ze stadium fallicznym i opanowaniem języka będzie się toczył los człowieka.

Jeśli język podobnie jak kultura prowadzi do oddzielenia i na podstawie elementów różnicujących buduje ład, to dochodzi do tego właśnie przez wypieranie związanej z nimi władzy macierzyńskiej oraz topografii ciała. Pojawia się zatem pytanie, co się dzieje z wypartym, kiedy prawna, falliczna, językowa instytucja symboliczna nie przeprowadzi oddzielenia w sposób radykalny. Czy też, precyzyjniej, kiedy byt mówiący stara się myśleć o jej nadejściu, żeby lepiej umocować jej skuteczność.

### *Rytuał skalania – społeczne opracowanie „borderline”?*

Znana jest hipoteza strukturalistyczna: fundamentalne instytucje symboliczne, takie jak *ofiara* czy *mit*, poszerzają operacje logiczne nieodłączne od ekonomii samego języka; w ten sposób na poziomie wspólnoty realizują to, co głęboko, historycznie i logicznie konstytuuje byt mówiący jako taki. Tak oto *mit* dokonuje projekcji na treści o żywotnym znaczeniu dla danej społeczności, rzutując na nie opozycje binarne, odkryte równocześnie z fonematycznym uszeregowaniem języka. *Ofiara* z kolei podkreśla wertykalny wymiar znaku: od rzeczy porzuconej albo zabitej do sensu słowa i transcendencji.

Śledząc ten wątek, można by stwierdzić, że rytuały wokół skalania, zwłaszcza ekskrementalnego i menstruacyjnego wariantu, są transpozycją *pogranicza* (w psychoanalitycznym rozumieniu *borderline*), rozdziałającego obszar ciała od łańcucha znaczącego: są ilustracją granicy między władzą semiotyczną a prawem symbolicznym. Przez język



i w wysoce zhierarchizowanych instytucjach, takich jak religie, człowiek halucynuje o „przedmiotach” cząstkowych – świadczących o archaicznej dyferencjacji ciała na drodze własnej tożsamości, będącej również tożsamością płciową. *Skalanie*, przed którym chroni nas rytuał, nie jest ani znakiem, ani materią. Skalanie to transjęzykowy ślad najbardziej archaicznych granic własnego ciała wewnątrz rytuału, który uwalnia ją od wyparcia i perwersyjnego pragnienia. W tym sensie, o ile jest przedmiotem upadłym, wywodzi się od matki. Wchłaniania w siebie wszystkie doświadczenia nieprzedmiotowości, towarzyszące rozgraniczaniu matki-bytu mówiącego, a zatem wszystkie te wstrętne wy-mioty (od tych, przed którymi ucieka fobik, po inne, które ograniczają podwójne podmioty). Jak gdyby rytuał oczyszczenia, przez język będący już-tu, powracał do archaicznego doświadczenia i wybierał zeń przedmiot cząstkowy, jednakże nie jako taki, lecz jedynie jako *ślad* pewnego przedprzedmiotu, archaicznego podziału. W rezultacie przez symboliczną instytucję rytuału, czyli przez system wykluczeń zwanych rytualnymi, przedmiot cząstkowy staje się *pismem*: wyznaczaniem granic, naciskiem nie na Prawo (ojcowskie), lecz na Władzę (macierzyńską) poprzez sam porządek znaczący.

Wynika stąd coś bardzo osobliwego dla układu samych rytuałów.

### *Pismo bez znaków*

Po pierwsze, rytuały dotyczące skalania (być może wszystkie rytuały, a rytuał skalania miałby wobec nich charakter prototypowy) odregowują napór przed-znak, semiotyczny napór języka. A przynajmniej w ten sposób można by wesprzeć definicje antropologów, w myśl których rytuały to raczej *czyny* aniżeli *symbole*. Innymi słowy rytuały nie ograniczałyby się do wymiaru znaczącego, lecz miałyby konsekwencje materialne, czynne, transjęzykowe, magiczne.

Po drugie, wydaje się jednak, że silnej rytualizacji skalania, jak na przykład w indyjskich kastach, towarzyszy całkowite pomijanie samego brudu, który jest wszak przedmiotem tych rytuałów. Jak gdyby, jeśli można tak rzec, zachowano jedynie sakralną, zakazaną stronę skalania, pozwalając przy tym, by gdzieś za zasłoną nieświadomości zgubił się przedmiot analny, którego ów sakralizujący zakaz dotyczy. Vidiadhar S. Naipaul<sup>18</sup> wzmiankuje, że Hindusi defekują wszędzie i nikt nie wspomina – ani w rozmowach, ani w książkach – tych przykucniętych syl-

<sup>18</sup> V.S. Naipaul, *An Area of Darkness*, London 1964, rozdział III, cyt. za: Mary Douglas, op. cit., s. 140.

wetek, ponieważ, po prostu... ich nie widać. To nie cenzura wynikająca z przyzwoitości miałaby sprawiać, że w wypowiedzi omija się tę skądinąd zrytualizowaną funkcję. To brutalne wykluczenie usuwa te czyny i przedmioty ze świadomego wyobrażenia. Najwyraźniej doszło do rozszczepienia między z jednej strony obszarem ciała, gdzie panuje autorytet bez poczucia winy, swego rodzaju silne złączenie z matką i naturą, z drugiej zaś zupełnie innym światem znaczących wymogów społecznych, gdzie wkracza na scenę skrępowanie, wstyd, wina, pragnienie itd. – porządek fallusa. Tak więc podobne rozszczepienie, które w innych światach kulturowych generowałoby psychozę, tutaj zostaje doskonale zsocjalizowane. Być może dlatego, że instytucja rytuału skalania pełni funkcję łącznika, przekątnej, pozwalając dwóm światom – *brudu* i *zakazu* – zbliżyć się do siebie bez wyraźnej konieczności zdefiniowania się jako takie właśnie, jako *przedmiot* i jako *prawo*. Z racji owej elastyczności aktywnej w rytuałach skalania, podmiotowa ekonomia bytu mówiącego, który bierze w tym udział, dotyka obu krańców tego, co nienazywalne (nie-przedmiotu, tego, co poza-granicą) oraz absolutu (bezlitosna spójność Zakazu, jedyna donatorka Sensu).

I w końcu częstotliwość występowania rytuałów skalania w społeczeństwach *przedpiśmiennych* skłania do przypuszczenia, że rytuały katartyczne funkcjonują jako „pismo rzeczywistości”. Dzielą one, wyznaczają, wytyczają ramy, obszar społeczny, nie mając przy tym żadnego innego znaczenia aniżeli znaczenie immanentnie złączone z samym oddzielaniem oraz ładem, który w ten sposób się rodzi. I na odwrót, można się zapytać, czy każde pismo nie jest rytuałem drugiego stopnia – to znaczy na poziomie języka – sprawiającym, że dzięki samym znakom językowym są przypominane warunkujące je podziały. W rezultacie pismo konfrontuje tego, kto przyjmuje to ryzyko, z archaiczną władzą poniżej Imienia Własnego. Macierzyńskie konotacje tej władzy nigdy nie zdołały umknąć wielkim pisarzom ani też konfrontacja twarzą w twarz z tym, co nazwalismy wstrętem. Od *Pani Bovary* po monolog Molly i Célinowskie emocje, które kaleczą składnię i otwierają się na muzykę, tancerkę albo na nic...

### *Zanieczyszczająca żywność – mieszanina*

Jeśli żywność jawi się jako zanieczyszczający przedmiot, to jako przedmiot oralny zanieczyszcza tylko w takim stopniu, w jakim oralność oznacza granicę własnego ciała. Żywność staje się wstrętna dopiero jako usytuowana pomiędzy dwiema sferami czy odrębnymi obszarami. Gra-



nica między naturą a kulturą, między ludzkim a nieludzkim. Można to zauważyć na przykład w Polinezji<sup>19</sup> w odniesieniu do żywności gotowanej, którą charakteryzuje podatność na zepsucie. W przeciwieństwie do dojrzałego owocu, który można spożywać bez obaw, żywność poddana działaniu ognia zanieczyszcza i należy ją otoczyć szeregiem tabu. Jak gdyby ogień – w przeciwieństwie do założeń koncepcji higienistycznych – wcale nie oczyszczał, lecz wskazywał na kontakt, wtrącał się w to, co rodzinne i społeczne. Przypuszczalna nieczystość takiej żywności zbliża się do wstrętu ekskrementalnego, będącego najbardziej uderzającym przykładem ingerowania tego, co organiczne, w to, co społeczne.

Nie zmienia to faktu, że każde pożywienie można podejrzewać o skalanie. Tak oto bramin, który swój posiłek i żywność obwarowuje ścisłymi regułami, jest mniej czysty po jedzeniu niż przed nim. Żywność to tutaj (naturalne) inne, które przeciwstawia się społecznej kondycji człowieka i wnika w jego czyste ciało. Zresztą żywność to przedmiot oralny (wstrętny, od-rzucony), ustanawiający archaiczną relację istoty ludzkiej z Innym, z matką, dzierżącą równie żywotną, jak i pełną grozy władzę.

### Resztki: nieczystość i odrodzenie

Niezwykle znacząca w tym względzie jest odraza, jaką w braminizmie wywołują *resztki żywności*, jeszcze bardziej zanieczyszczające niż jakikolwiek inny pokarm. Jak się wydaje, dzieje się tak z racji ambiwalencji, podwójności albo nieustannego bądź potencjalnego zmieszania tego samego z innym, a takie znaczenie, jak na to wskazaliśmy, niesie ze sobą każdy pokarm. Resztki to pozostałość czegoś, lecz w większym jeszcze stopniu – kogoś. One zanieczyszczają właśnie z racji tej niekompletności. Wszelako w pewnych warunkach bramin może zjeść resztki, które w tym wypadku nie kalają go, lecz sprawiają, iż jest on zdolny do podjęcia podróży czy nawet do spełnienia przypisanej mu funkcji, mianowicie aktu ofiarnego.

Ambiwalencję pozostałości (zanieczyszczenie i moc odnawiania, resztki i nowy początek) można odnaleźć w innych dziedzinach niż żywność. Niektóre kosmogonie przedstawiają resztkę po potopie pod postacią węża, który staje się podporą Viśnu i zapewnia w ten sposób odrodzenie świata. I podobnie, jeśli nawet to, co pozostanie z ofiary, można nazwać wstrętnym, to fakt spożycia śladów ofiary może być również początkiem ciągu dobrych odrodzeń, a nawet prowadzić do osiągnięcia nieba. Tak oto resztki jest w braminizmie pojęciem niezwykle ambiwalentnym: w rów-

<sup>19</sup> Zob. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris 1966, s. 179 i nast.

nym stopniu skalanie, co odrodzenie, wstręt jak i czystość, przeszkoda, a zarazem bodziec ku świętości. Ale oto być może punkt zasadniczy: wydaje się, że resztki współgra z architekturą tej nietotalizującej myśli. Dla niej nic nie jest całością, nic nie jest wyczerpujące, każdy system ma pozostałości: kosmogonia, rytuały pokarmowe, a nawet ofiara, na przykład za sprawą popiołów zostawiająca ambiwalentny ślad. Ta myśl jest wyzwaniem dla naszych monoteistycznych i monologicznych światów, niewątpliwie jest jej potrzebna ambiwalencja resztki, żeby nie zamknąć się w jednopłaszczyznowym symbolicznym *Jednie*, a tym samym zawsze ustanawiać nie-przedmiot zarówno kalający, jak i ożywiający: skalanie oraz zdradzanie. I dlatego poeta z *Atharvavedy* (XI, 7) wystawia zanieczyszczającą i odradzającą resztkę (*uchista*) jako warunek wstępny wszelkiej formy: „Na resztce wznosi się imię i forma, na resztce wznosi się świat... Byt i niebyt, oba są w resztce, śmierć, żywotność...”<sup>20</sup>.

### Lęk przed kobietami – lęk przed prokreacją

Lęk przed archaiczną matką okazuje się przede wszystkim lękiem przed właściwą jej mocą prokreacji. To tę groźną władzę usiłowała zdusić patrylinearna filiacja. Nie zdziwi więc, że rytuały zmyśły się szczególnie bogate w społeczeństwach, gdzie patrylinearna władza jest słabo ugruntowana, jak gdyby w oczyszczeniu szukała wsparcia w walce z nieumiarkowaną matrylinearnością.

I tak w społeczności, w której zakazy religijne odpowiadają zakazom dotyczącym płci, zmierzającym do oddzielenia mężczyzn i kobiet oraz podporządkowania tych ostatnich pierwszym, można zauważyć – jak u Gidjingali z Australii – znaczny wpływ władzy matki na synów. Przeciwnie, u sąsiednich Aranda, gdzie kontrola ojcowska jest dużo istotniejsza niż u Gidjingali, nie ma odpowiedności między zakazami związanymi z płcią a zakazami religijnymi<sup>21</sup>.

Pod tym względem znaczący jest przykład Nuerów badany przez Evansa Pritcharda i podjęty na nowo przez Mary Douglas. Dotyczy to społeczności zdominowanej, przynajmniej u arystokratów, przez zasadę agnaticzną, i w której kobiety są elementem podziału: chociaż bez nich nie ma reprodukcji, mimo to zagrażają idealnym normom grupy agnaticznej i to tym bardziej, że często dochodzi do wspólnego zamiesz-

<sup>20</sup> Zob. C. Malamoud, *Observations sur la notion du «reste» dans le brahmanisme*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens”, XVI, 1972, s. 5–26.

<sup>21</sup> Zob. K. Maddock, *Dangerous Proximities and their Analogues*, „Mankind”, 1974, t. V, v. 3, s. 206–217.

kiwania z krewnymi z linii matki. Nieczystość menstruacyjna, podobnie jak zakaz kazirodztwa z matką, uznawanego za najniebezpieczniejsze ze wszystkich, można interpretować jako symboliczne odpowiedniki tego konfliktu<sup>22</sup>.

Odraza do skalania jako ochrona przed źle kontrolowaną władzą matek wydaje się jeszcze jakrawsza u Bembów. Skalenie menstruacyjne jest rytualnie nieczyste i zakażające, lecz, co więcej, posiada u nich moc kataklizmu; do tego stopnia, że należałoby mówić w tym wypadku nie tylko o *rytualnym skalaniu*, lecz także o *władzy zanieczyszczania*. I tak oto, jeśli kobieta mająca okres dotknie ognia (symbolu męskości i matrylinearności), pokarm gotowany na tym ogniu spowodzi na nią chorobę i ściągnie groźbę śmierci. Tymczasem u Bembów władza należy do mężczyzn, natomiast pochodzenie jest matrylinearne, a rezydencja po zawarciu małżeństwa – matrylokalna. Dochodzi do poważnej sprzeczności między męską dominacją a matrylokalną rezydencją: młody małżonek zostaje podporządkowany władzy rodziny żony i musi ją przewyciężyć dzięki osobistym zaletom podczas okresu dojrzewania. Mimo to z racji matrylinearności pozostaje w konflikcie z wujem ze strony matki, który jest prawnym opiekunem dzieci, zwłaszcza w czasie dorastania<sup>23</sup>. Władza zanieczyszczania (zagrożenie chorobą lub śmiercią przez połączenie krew – ogień) tłumaczy tutaj na poziomie symbolicznym nieustanny konflikt, wynikający z niepewnego oddzielenia władzy męskiej i władzy kobiecej na poziomie instytucji społecznych. Takie nierozdzielenie groziłoby dezintegracją całego społeczeństwa.

Znaczący fakt: jako ochrona przez prokreacyjną władzą kobiet rytuały zmywania zawsze dochodzą do głosu w społecznościach obawiających się przeludnienia (na przykład w regionach o niekorzystnych warunkach rolniczych). Występują także, wraz z całym systemem ograniczania prokreacji, tabu kazirodztwa itd., u Enga z Nowej Gwinei. Tymczasem u sąsiadujących z nimi Fore pragnienie prokreacji – podsyćane z przeciwnych przyczyn ekologicznych – pociąga za sobą, można by rzec – symetrycznie, zanik tabu kazirodztwa oraz rytuałów zmywania. Temu rozluźnieniu zakazów u Fore na rzecz jednego jedyne go celu, rozmnażania za wszelką cenę, towarzyszy tak daleko posunięty brak „własnego”, a więc i „wstrętnego”, że kanibalizm zmarłych wydaje się codzienną

<sup>22</sup> Zob. K. Gouph, *Nuer Kinship: A Re-examination* [w:] *The Translation of Culture*, red. T. G. Beidelman, London 1971, s. 91.

<sup>23</sup> Zob. L.N. Rosen, *Contagion and Cataclysm: A Theoretical Approach to the Study of Ritual Pollution Beliefs*, „African Studies”, 1973, t. XXXII, nr 4, s. 229–246.

praktyką. Tymczasem Enga, czujni wobec zanieczyszczenia oraz powodowani lękiem przed rozmnażaniem, nie znają kanibalizmu<sup>24</sup>.

Czy ów paralelizm uzasadnia przypuszczenie, iż nieczystość równocześnie wskazuje na próbę stłumienia matrylinearności, jak i próbę odzienia bytu mówiącego od ciała, aby zyskało ono rangę ciała własnego, czyli nieprzyswajalnego, niejadalnego, wstrętnego? Jedyne za taką cenę ciało jest bronione, chronione – a także, ewentualnie, sublimowane. Lęk przed niekontrolowaną prokreacyjną matką odrzuca mnie od ciała: rezygnuję z kanibalizmu, albowiem wstręt (do matki) wiedzie mnie do szacunku dla ciała innego, podobnego do mnie, mojego brata.

### Nieczystość i endogamia w Indiach

Oczywiście hierarchiczny system kast indyjskich przedstawia najbardziej złożony i uderzający przykład systemu społecznego, moralnego oraz religijnego, opartego na zanieczyszczeniu oraz oczyszczeniu, na czystym i nieczystym. Interesująco zapowiada się konfrontacja, tak jak to zrobił Louis Dumont<sup>25</sup>, tego hierarchicznego systemu z regulacjami matrymonialnymi. Ów autor dochodzi do wniosku, że endogamia kast to rezultat pierwszej zasady hierarchizacji, opartej na opozycji czyste/nieczyste. Nie wchodząc w szczegóły dowodzenia ani liczne naruszenia endogamii – naturalnie zresztą wpisujące się w hierarchiczny porządek, komplikujące go i wzmacniające – na potrzeby naszego wywodu zwróćmy uwagę na następujące sprawy.

Zasada endogamii nieodłączna od systemu kastowego polega na tym, jak zresztą wszędzie, że jednostka zawiera związek małżeński wewnątrz swojej grupy czy raczej nie wolno jej zawierać małżeństwa poza grupą. Poza tym w kastach indyjskich endogamia zakłada specyficzną filiację: przekazywanie jakości członka grupy przez oboje rodziców jednocześnie. Efekt takiej regulacji to symboliczne i realne zrównoważenie ról obu płci wewnątrz jednostki socjosymbolicznej, jaką jest kasta. Wysoka hierarchizacja społeczeństwa indyjskiego nie wkracza zatem między płcie, przynajmniej w kwestii filiacji – zasadniczym kryterium władzy w tych społeczeństwach. Można by rzec, że kasta to hierarchiczny układ, który poza zawodowym wyspecjalizowaniem zapewnia ojcu i matce równą część w przekazywaniu jakości członka grupy.

<sup>24</sup> Zob. S. Lindenbaum, *Sorcery, Ghosts and Polluting Woten. An analysis of Regions Belief and Population Control*, „Journal of Geography” (USA), 1972, XI, nr 3, s. 241–253.

<sup>25</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus*.



Na tej podstawie w innym świetle jawi się pytanie o to, czy pierwszą zasadą determinującą porządek hierarchiczny jest opozycja czyste/nieczyste, czy też endogamia kast. Zostawmy na boku dyskusję o przyczynie i skutku, jajku i kurze. Stwierdźmy jedynie, że w organizacji takiej jak ta, gdzie nie występuje klasyczna egzogamia, porządek społeczny nie kształtuje się na podstawie utartych opozycji, wyobrażanych przez *mężczyznę i kobietę* jako oznaki „własnego” i „obcego”, „takiego samego” i „odmiennego” (płeć, grupa, klan itd.). Wszelako pojawiają się, jak gdyby po to, by wypełnić lukę tego braku zróżnicowania, drobiazgowe reguły oddzielania, odrzucania, odpychania. Odtąd podmioty i przedmioty we wzajemnych relacjach mają już tylko status wy-miotu. I w istocie, jeśli unika się binaryzmu systemu egzogamicznego, czyli obcości ojciec/matka, mężczyzna/kobieta na poziomie instytucji *matrymonialnej*, to wówczas na poziomie rytualnym mnoży się wstręt między płciami, między podmiotami i przedmiotami (najczęściej granicznymi, wrócimy do tego), między kastami.

Obok tej ogólnej reguły natrafiamy na sytuacje specyficzne, potwierdzające nasze spostrzeżenie, iż rozbudowana hierarchia kast to kompensacja równowagi mężczyzna/kobieta wprowadzonej przez indyjską endogamię. Zwróćmy uwagę między innymi na często dyskutowane i negowane różnorodne formy małżeństwa, które niektórzy mogli interpretować jako podwójne pochodzenie, po ojcu i matce. Na przykład dla M.B. Emeneau<sup>26</sup> w Indiach południowych występuje podwójne pochodzenie w jednej linii, podczas gdy dla L. Dumonta obie zasady w jednej linii występują oddzielnie, nawet jeśli cechy ojca i matki mogą na wiele sposobów interferować w tej samej grupie<sup>27</sup>. Zresztą pewne wypadki hipergamii (dziewczynie pozwala się na małżeństwo z partnerem z rodziny o wyższym statusie, przy czym nie zmienia to statusu potomstwa ani nie wyklucza endogamii), jeśli dotyczą awansu kobiety, mają wartość tylko dla niej, ponieważ małżeństwo nie liczy się dla męża. To bardzo szczególnie poszukiwanie ojca o wyższym statusie jest interpretowane jako „utrzymywanie filiacji matrylinearnej w środowisku patrylinearnym”<sup>28</sup>.

Etnolodzy mogliby mnożyć i uściślać przykłady. Wyciągniemy stąd następujący wniosek: otóż wydaje się, że jeśli wszelka organizacja społeczna w konieczny sposób składa się z różnic, podziałów i opozycji, to system kast – dzięki towarzyszącej mu endogamii oraz przez instytucjo-

<sup>26</sup> *Language and Social Formes. A Study of Toda Kinship Terms and Dual Descent* [w:] *Language. Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, Wis., 1941, s. 158–179.

<sup>27</sup> *Hierarchy and Marriage Alliance in South India Kinship*, „Oce. Papers of the Royal Anthropol. Institute”, 1957, nr 12, s. 22.

<sup>28</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus*, s. 157.

nalizowaną w ten sposób równowagę obu płci – *zwielokrotnia* i przemieszcza *gdzie indziej* różnicę, która dla społeczności egzogamicznych jest *jedna* i w fundamentalny sposób funkcjonuje między *obiema płciami* jako przedstawicielami oraz dwiema jednostkami terytorialnymi, ekonomicznymi, politycznymi, etnicznymi itd.

Powstaje wrażenie, że im bardziej endogamia utrzymuje równowagę obu płci, tym większa potrzeba wprowadzenia w grę *innych* różnic. Ta nierozdzielność, można by nawet powiedzieć – immanencja zasady hierarchicznej w endogamii, niby podszeewki i miejsca tej samej organizacji, być może wyjaśnia, dlaczego małżeństwo (rytuał powiązania, utrzymywania tożsamości i równowagi obojga) to jedyny rytuał przejścia, któremu „nie towarzyszy żadna nieczystość”<sup>29</sup>. Sprawia to, że Hindus zaczyna mieć wrażenie, iż jest „symbolicznie oraz prowizorycznie wyrwany ze swej kondycji [hierarchicznej, rządzonej przez czyste/nieczyste] i skojarzony z wyższą – z kondycją księcia bądź bramina w przypadku niebramina, z kondycją boga w przypadku bramina”<sup>30</sup>. Wszędzie indziej rządzi zasada oddzielania, którą Bouglé utożsamia z *odrzuconiem*.

### Małżeństwo czy odraza?

Mimo wszystko nieufność Dumonta wobec tego terminu oraz wyrażanej przezeń logiki<sup>31</sup>, a więc pierwszeństwo przyznane zasadzie hierarchicznej, nie niweczą naszego rozumowania. Stwierdzimy po prostu, że zasada hierarchiczna opiera się zarazem na dwóch regułach logicznych: *oddzieleniu*, egzemplifikującym dychotomię czystego i nieczystego, oraz *utrzymywaniu równowagi* między obiema płciami przez endogamię.

Jak powiedziałam, to Bouglé przywołał, obok socjo-logicznej zasady rządzącej systemem kast („hierarchia, dziedziczna specjalizacja”<sup>32</sup>), zasadę niewątpliwie bardziej psychologiczną, lecz w istocie związaną z logiką *sacrum*; Bouglé nazywa tę zasadę „odrzuconiem”<sup>33</sup> albo „odrazą”<sup>34</sup>. Zatrzymuje się zwłaszcza przy „odrazie do pożywienia”: czy kasty są „sprawą małżeństwa” czy „sprawą posiłku”? Zarysowując kontury archeologii psychologicznej czy też psychoanalitycznej, ten niedoceniony antropolog szuka jej zakorzenienia w organizacji rodziny z jednej strony,

<sup>29</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>32</sup> Zob. *Essais sur le régime des castes*, PUF, 1969, s. 3.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 3, 25, i nast.

<sup>34</sup> Zob. s. 18.