

Anna Potoczek

KONIEC CZASÓW, HISTORIA, PSYCHOTERAPIA

THE END OF TIME, HISTORY PSYCHOTHERAPY

Katedra Psychiatrii CM UJ

Kierownik katedry: prof. dr hab. Jacek Bomba

**decline
crisis
change**

Artykuł zawiera rozważania na temat końca czasów, związanego z tym kryzysu idei postępu i konsekwencji tego dla psychoterapii. Opracowanie jest esejem odbiegającym formą od opracowań naukowych, w którym autorka dość swobodnie operuje treścią.

Summary: The author describes the process of decline, spiritual and psychological crisis and chances of a re-evolution of the modern world.

Koniec czasów — to temat wciąż żywy i uporczywie powracający przez stulecia, czy to przy okazji kończącego się wieku, w oczekiwaniu nowych wydarzeń, czy jako symbol, zawsze niejasny, który odnosi się do każdego cyklu trwania, od jego początku po zmierzch. *Mundus senescit* — świat się starzeje, mówili starożytni Rzymianie, a od ich czasów, poza samym światem, niewiele się zmieniło w aktualności tych słów. Także symboliczne znaczenie upływu czasu i przecucie jego bliskiego wyczerpania się pozostało podobne, choć tymczasem dowiedziono, że świat planety jest o wiele starszy niż się to wydawało jeszcze niedawno — wprost niewyobrażalnie starszy. Według amerykańskiego paleontologa, Stephena Jaya Goulda, mimo że odkrycie „głębi czasu” miało miejsce już (dopiero?) w XVIII wieku, wyobraźnia dotycząca wieku Ziemi niemal nie istniała. Gould w swoim eseju „Rok 2000 i skala czasu” (w „Rozmowach o końcu czasów” [1]) z upodobaniem cytuje Jamesa Huttona i Georgesa Buffona, wybitnych biologów osiemnastowiecznych, którzy udowadniali, że Ziemia ma aż 75 tys. lat. Gwiazda nowożytnej nauki, Izaak Newton, był tym poglądom przeciwny i jej wiek oceniał raczej na 6 tysięcy lat, co i tak było szacunkiem odważnym, zważywszy, że według ówczesnych i późniejszych biblistów, mających znaczny wpływ na naukę, chodziło raczej o rząd jednego tysiąca lub dwóch tysięcy lat.

Wiemy, jak fałszywe były te opinie, bo już tylko te fakty, które do dziś zostały ustalone, przesuwiają dzieje Ziemi poza ludzką fantazję. Dość wspomnieć, że dwa pierwsze masowe wymierania gatunków, które powstały nie wiadomo jak dawno, miały miejsce z końcem ordowiku, czyli około 440 milionów lat temu, i pod koniec dewonu, 370 milionów lat wstecz, a następne, uważane dziś za najstraszniejsze, zdarzyły się u schyłku permu, 250 milionów lat temu — ta katastrofa wymazała, zdaniem Goulda, 95 proc. morskich gatunków bezkręgowców, a ostatnia, sprzed zaledwie 65 milionów lat, czyli na przełomie

krety i trzeciorzędu, spowodowana zderzeniem Ziemi z meteorytem, doprowadziła do całkowitego wyginięcia dinozaurów. Co ciekawe, im bardziej rzetelną wiedzę ma nauka o przeszłości świata, tym pewniejsza, a właściwie już niezbita staje się teoria wielkich katastrof, które zmiatały z powierzchni Ziemi jedne formy życia, by je zastąpić nowymi, co się jednak działo nie na przestrzeni wieków ani tysiącleci, lecz w czasie, który — choć tak trudny do ogarnięcia — wydaje się jednak być rzeczywisty. Inne fakty z dziejów wszechświata docierają do obserwatoriów astronomicznych z opóźnieniem setki razy większym niż cała historia ludzkiego gatunku, i to w dodatku w postaci, której nikt nie zauważa, bo jako niewidzialne fale elektromagnetyczne. Tylko one są dowodem końca jakiegoś świata i jego czasu, jakichś niebywałych przemian na miarę Armagedonu.

Jak więc z tej perspektywy wygląda starość świata, w którym obecny jest człowiek? Istnieją na to dwa biegunowe poglądy, które w swych postaciach skrajnych brzmią nieco banalnie — świat jest bardzo stary, zmęczony i zbliża się do końca albo wprost przeciwnie, człowiekowi tylko się tak wydaje i to od dawna, albowiem od zarania swych krótkich dziejów ludzie mieli skłonność do nastrojów apokaliptycznych, każda epoka obawiała się końca świata, przeżywała jakieś kryzysy i poczucie schyłku, a potem przechodziła w następną, której początek zdążył się już odrodzić. Pomiedzy tymi dwoma poglądami polaryzuje się wielość ludzkich postaw wobec przyszłości w ogóle i także wobec jego sytuacji obecnie, sytuacji w liczbie mnogiej, których wspólnym mianownikiem jest tylko pewność, że są to sytuacje bardzo trudne do porównania. Równocześnie cywilizacja zachodnia, od wieków dominująca i zwycięska, skarży się na dotkliwe wyczerpanie wzorców istnienia, religii i organizacji świata. Jak jest poza nią, trudno powiedzieć, z braku informacji, a także doświadczenia w analizie tych cywilizacji, które istnieją — być może inaczej.

Dla codziennej egzystencji perspektywa końca świata nie ma zapewne istotnego znaczenia, ale uparcie powracające dyskusje, a jeszcze bardziej sposób ich prowadzenia są zjawiskiem, nad którym chyba warto się zastanowić, jest to bowiem jeden z tych niewielu problemów makroskali istnienia, które przenikają do skali mikro, choć nie wchodzą z nią w relację bezpośrednią. Można wprost powiedzieć, że jest to jeden z wyraźnych, a równocześnie dyskretnych dowodów na trwałość takich ludzkich potrzeb, lęków i tęsknot, które kwestionują utopijną potęgę racjonalnego poznania, nigdy nie wynurzając się całkowicie z najgłębszych pokładów nieświadomości. Uporczywe powroty tematu końca czasów, nawet pojmowanego na sposób całkowicie rozumowy, są bliższe teologii i stanowią coś na kształt poligonu, gdzie nauka i religia zaprzestają sporu i łączą się ze sobą. Żywy lęk przed końcem świata nie jest przecież ani przesądem, ani reliktem tradycji, sam w sobie jest urojeniem, a jego siła jako części religijnego dogmatu dawno straciła na znaczeniu. Najbliższy jest chyba atawistycznemu, niespokojnemu przeczuciu, o którego źródłach wiemy niewiele, a które nasila się wraz z erozją niektórych wartości, karmiąc się pustym miejscem po nich. Ciekawe, że według niektórych badaczy nie są to koniecznie wartości pozytywne — socjolog i ekonomista Francis Fukuyama [2], tworząc swą koncepcję „końca historii”, miał na myśli rodzaj pustki powstałej we współczesnym świecie po zakończeniu militarnej rywalizacji wielkich mocarstw. Gdy ich trwający dziesięciolecia konflikt wygasł powoli w sposób pokojowy, na świecie zapanować miała stopniowo globalna rynkowa demokracja, pragmatyczna, rozsądna i na swój przyziemny sposób dotkliwie jałowa. W tym nowym świecie podstawową wartością społeczną miała stać się konsumpcja. Jej czołowe hasło, po

odrzucając kartezjańskiego „myślę, więc jestem”, brzmiałoby „żyję, aby kupować” — jak to lapidarnie ujął izraelski pisarz Amos Oz, który zresztą twierdził, że wcale tego hasła nie wymyślił, ale zobaczył wypisane na murze w swojej rodzinnej Jerozolimie.

Wielka popularność koncepcji Fukuyamy w dyskusjach o współczesnym świecie nie wynikała chyba tylko z jej sensacyjnego tytułu. Poczucie, że coś ważnego zmieniło się, a może nawet skończyło wraz z dwudziestym wiekiem, było i jest powszechne, pomimo że świat i historia nadal istnieją. Wydaje się, że ogromne eksperymenty społeczne minionego stulecia, przede wszystkim faszyzm i komunizm, skutecznie wyczerpały kilka idei, które od czasu rewolucji francuskiej były kołami napędowymi ogólnych przemian. Po pierwsze, chodzi o coś, co bywa nazywane industrializacją utopii. Utopie, czyli idealne, uporządkowane wizje człowieka, społeczeństwa i państwa istniały od czasów starożytnych, jednakże nigdy, aż do początku dwudziestego wieku, żadnej z nich nie wprowadzono w życie na tak długi czas i ogromną skalę, w sposób zaplanowany, świadomy, w samym zamyśle niemal naukowy. Wielka część świata istotnie uległa głębokiej przemianie, ale — jak już z całą pewnością wiadomo — nie na lepsze. Po drugie, dwudziestowieczny kryzys dotknął właśnie samej podstawowej idei postępu w ujęciu oświeceniowej myśli zachodniej, rozumianej jako ciągły i nieodwracalny proces doskonalenia. Była to idea o olbrzymim znaczeniu praktycznym, którą na blisko trzysta lat Europa narzuciła całemu światu jako uniwersalny dogmat. Zgodnie z nią świat miał się stawać bardziej bezpieczny, dostatni i zrozumiały po prostu dlatego, że się rozwijał — w żadnym razie nie można już dzisiaj dzielić optymizmu tak naiwnego. W imię postępu, w sensie wprowadzania zachodniego sposobu myślenia, zachodniej wizji cywilizacji i zachodnich, najczęściej wąsko rozumianych, zasad religijnych, dokonywano brutalnych podbojów kolonialnych, prowadzono niezliczone wojny, spychano na margines dokonania odmiennej myśli albo wprowadzano, także na drodze pokojowej, taki rodzaj zmian w obrębie wartości i obyczajów, które w kulturach lokalnych dokonywały i nadal dokonują rzeczywistych spustoszeń. Tym, co najbardziej zastanawia, jest jednak nie sam bieg historii — taki, a nie inny — lecz poczucie moralnej wyższości i racji, które towarzyszyło jej głównym aktorom, trzeba bowiem zdać sobie sprawę, że właśnie sama idea postępu, rozumianego jako nadrzędne dobro, wydawała się jeszcze do niedawna tak oczywista, że usprawiedliwiała większość metod, potrzebnych do jej osiągnięcia. I choć to ona właśnie naprawdę zmieniła świat, przynosząc mu dobrodziejstwa, o jakich nie marzono, i skutki uboczne, których nie przewidywano, to równocześnie świat, realizując jej cele, pozbył się otaczającego ją dawniej spokoju. W tym sensie Umberto Eco stwierdza w swoim eseju „Na wszelki wypadek” (w tomie „Rozmowy o końcu czasów”[1]), że „nasz wiek wykazał się wyższą moralnością od poprzednich” i wyjaśnia ten pogląd, który może się z pozoru wydawać kontrowersyjny: „Mieć poczucie moralności nie oznacza, że unika się czynienia zła. Znaczy to, że wiadomo, iż dany akt jest zły i lepiej by go było nie popełniać. W tym sensie hipokryzja jest stałym stanem świadomości moralnej, ponieważ polega na rozpoznawaniu dobra i docenianiu go, nawet jeśli i tak czynimy zło. Tak więc nasz wiek był być może pełen hipokryzji, ale był także moralny. To właśnie w tym stuleciu po raz pierwszy rozwinęła się solidarność na skalę światową. Nawet jeśli się jej nie praktykuje, odczuwa się ją jako obowiązek. O tej powszechnej świadomości świadczą wielkie współczesne rytuały skruchy. Kiedyś masakrowano bez wyrzutów sumienia” [1, s. 240].

Jakie wnioski może z tego wszystkiego wyciągnąć psychoterapia? Zapewne dość istotne, nawet jeśli ani przez chwilę nie podejmie wprost tematu końca świata, do czego zresztą nikt jej nie zachęca. Słowa—klucze tej części mojej refleksji brzmią: zmiana, kryzys normy i zapomnienie.

Świat końca dwudziestego wieku nie był już światem porządku i postępu rozumianego tak jak dawniej. Był i jest światem zmiany, wielu kolejnych zmian, następujących po sobie tak szybko i często, tak radykalnych, że rozmywa się w nim i traci swe zwarte kontury osobowa tożsamość. Zmiana nie jest zjawiskiem psychicznie obojętnym, ponieważ zawsze niesie w sobie dezintegrację, pozytywną, negatywną, a zwykle obie naraz. Człowiek nie tylko nie może wejść po raz drugi do tej samej rzeki, ale wchodząc do innej, robi to również jako inna osoba. Zmieniając się wielokrotnie, nie może zatrzymać w sobie dotychczasowych norm. W procesie zmiany traci spójność tego, co go do tej pory określało. Musi uczyć się świata i siebie na nowo, zgodnie z nowymi zasadami i informacjami. Tradycja, którą w sobie nosi, już nie wystarcza, ale tych nowych informacji i wskazań jest tak wiele, że gubi się w nich także, zdolna do syntezy, krytyczna pamięć. Rzeczywistość zmiany, następującej jedna po drugiej, zaczyna więc przypominać świat wirtualny, w którym nie ma już człowieka takiego, jakim był, i nie ma jeszcze tego, którym, zgodnie z własną intencją, powinien się stać. W szczelinie między nimi toczy się życie, dla którego tradycyjne pojęcia granic, a nawet przyzwyczajzeń, okazują się niewystarczające, nawet jeśli nadal pozostają słuszne. Jest to duchowa sytuacja Alicji w Krainie Czarów, w której aktualny stan pamięci jest tylko drobną częścią tego, co się realnie wydarzyło, pewną wersją przeszłości, filtrowaną nieustannie przez zapomnienie, które zresztą również ulega stopniowemu zatarciu. W książce Lewisa Carrolla Alicja zostaje zaproszona przez Pana Gąsienicę, filozofa, na rozmowę, którą on sam nazywa „bardzo doniosłą”. Dotyczy ona zmiany, która zaszła w dziewczynce pod wpływem wizyty w magicznym kraju. Pan Gąsienica, paląc nargile, pyta: „Więc sądzisz, że się zmieniłaś, tak?“, a Alicja odpowiada poważnie i bystro: „Boję się, że tak, proszę pana, bo nie umiem już pamiętać rzeczy tak jak umiałam kiedyś”. Jest to jedna z bardziej błyskotliwych definicji zmiany zawarta w literaturze i zarazem jedna z tych, jakie psychoterapeuta, zwłaszcza poznawczy, mógłby zapisać nad swoim biurkiem, by o niej nie zapomnieć.

Sytuacja terapeuty poznawczego jest, w świetle wspomnianych trudności, doprawdy nie do pozazdroszczenia. Dlaczego właśnie jego? Ponieważ istotą podejścia poznawczego w psychoterapii jest doprowadzenie do zmiany, ale zmiany w obrębie bardzo silnej, uporządkowanej i stabilnej całości. Dopuszczając się uproszczenia, można powiedzieć, że jest to metoda, która pozwala człowiekowi lepiej funkcjonować w obrębie pewnego systemu norm i zasad, takiego lub innego, który pozostaje niekwestionowany i właściwie nie podlega analizie. Celem terapii poznawczej jest poznanie siebie przez pacjenta głównie po to i w taki sposób, by mógł on pozbyć się barier, utrudniających aktywne i płynące z wewnętrznego przekonania uczestnictwo w otaczającym go i dającym poczucie przynależności i bezpieczeństwa systemie.

Nie sposób nie pamiętać, że terapia poznawcza jest metodą opracowaną w zamożnym i spokojnym kraju i środowisku, gdzie pokój i systematyczny rozwój gospodarki wydawały się, przynajmniej do czasu, zapewniać takie właśnie warunki. W tym, co można nazwać etosem terapii poznawczej bardzo wyraźnie dają o sobie znać niewątpliwie pozytywne,

a jednocześnie bardzo sztywne (czy paradoksalnie nie można by ich nazwać dysfunkcjonalnymi?) tradycyjne, o protestanckiej proveniencji, ideały amerykańskie — kult ładu, porządku, systematycznej pracy, która na pewno zaowocuje pomnożeniem wielorako rozumianych dóbr, stałej; choć równocześnie do pewnego stopnia mobilnej hierarchii społecznej, do której kluczem jest podporządkowanie ogólnie przyjętym zasadom, od których odstąpić można tylko na własną odpowiedzialność, z koniecznością poniesienia osobistej i najczęściej dotkliwej w sensie psychologicznym i ekonomicznym odpowiedzialności, od której po prostu nie ma odwrotu.

Są to sprawdzone zasady, które udowodniły swoją społeczną skuteczność ponad wszelką wątpliwość, a równocześnie zostały zakwestionowane przez niezliczone, na ogół daremne kontestacje, których ogólne znaczenie leży nie tyle w zdolności do stworzenia rozsądnej alternatywy, bo ta wydaje się doprawdy minimalna, lecz w poczuciu, że ludzka indywidualność wymaga jednak pola szerszego, wolności bardziej prawdziwej, odpowiedzialności bardziej osobistej — zwłaszcza jeśli rzeczywistość zewnętrzna nie jest ani stabilna, ani pewna, podobna raczej do pola po powodzi, w chwili, gdy pod warstwą mułu ukazuje się obszar nowy, z dawnym mający tylko tyle wspólnego, że dotyczy tego samego miejsca i tych samych ludzi — ludzi, którzy w niezauważalny dla siebie sposób stali się jednak inni.

Jest to problem poważniejszy chyba dla samego terapeuty niż dla pacjenta zgłaszającego się do terapii, którą to jednak terapeuta w większym niż pacjent stopniu strukturuje i określa. Bo podstawy podejścia poznawczego — nawet gdyby je definiować najbardziej liberalnie — zakładają przecież, że świat, w którym żyje on sam i jego pacjent, jest stabilny i obowiązują w nim jasno określone zasady. Tylko pod tym warunkiem wolno terapeutę oceniać schematy poznawcze swego pacjenta jako błędne albo dysfunkcyjne. Wizja organizacji wewnętrznej człowieka, proponowana przez teorię poznawczą, jest w swych źródłach wybitnie oświeceniowa, z aspiracjami do podejścia naukowego, sprawdzonego w naukach przyrodniczych — kładzie nacisk na jasne określenie tego, co w ludzkim myśleniu, schematach i przekonaniach jest funkcjonalne, a więc pozytywne, a co jest dysfunkcyjne, czyli negatywne, co zgodne z rzeczywistością zewnętrzną, i w tym znaczeniu prawdziwe i co jest niezgodne, czyli fałszywe. Wizja rzeczywistości duchowej człowieka jest w tym ujęciu świadomie zredukowana, także w odniesieniu do kryterium czasu — jej zainteresowanie chwilą bieżącą, „tu i teraz”, ma wzmacniać siłę oddziaływania planowej, obiektywnej analizy, w której akcent położony jest na logice. O ile jednak w prawdziwych naukach przyrodniczych stała, matematyczna logika obowiązuje niemal zawsze, o tyle w logice psychologicznej, zwłaszcza czasów zmiany, staje się ona przypadkową spekulacją, czasem słuszną, a czasem nie.

W terapii poznawczej ulubione określenie zmiany terapeutycznej to „korekcja”. Terapeuta ma się stać ekspertem, który pomaga przywrócić ład w miejsce chaosu, zaprowadzić porządek i wskazać drogę, która do niego prowadzi. Drogą tą jest systematyczna praca nad sobą według realistycznych i pragmatycznych zasad, co do których terapeuta sam nie powinien mieć wątpliwości. Ale jeśli je ma? Co wtedy, gdy uznaje założenia terapii za słuszne, ale niewystarczające? I co ma zrobić pacjent, który odkrywa, że sądzi podobnie? Koniec terapii jest po takim odkryciu pozornym zakończeniem.

Sytuacja taka, dość często spotykana w praktyce — jeśli terapia jednak nie zostanie zakończona — prowadzi zazwyczaj do spłylenia poruszanych w niej problemów do tego stopnia, że jej przedmiotem staje się najbardziej powierzchowne funkcjonowanie pacjenta w jego zmieniającym się życiu. Dla obu stron, terapeuty i pacjenta, wyjście takie jest

sposobem zachowania twarzy, ale jaka to jest twarz! To, co leży pod powierzchnią, zostaje szybko pokryte funkcjonalną niepamięcią, pozornie przestaje istnieć, a zmiana i wyzwania z niej płynące budzą mniej niepokoju, bo schodzą na drugi plan. Nie jest to zresztą wyłącznie problem podejścia poznawczego, lecz wręcz mechanizm obronny, stosowany powszechnie i instynktownie, polegający na zaprzeczaniu skomplikowanej rzeczywistości i dopuszczeniu do warstwy świadomej tylko jej względnie bezpiecznego naskórka. Jednym ze społecznych wyrazów takiej sytuacji jest nowe i dotąd nigdy na taką skalę nie obserwowane zainteresowanie przeciętnością. O ile przez całe stulecia w cenie pozostawał jakiś wzór, taki czy inny, ku któremu należało dążyć i z trudem osiągać, o tyle nowe czasy przyniosły monstrualne zainteresowanie przeciętnością nie wymagającą wysiłku. Jej hasło brzmi „być sobą”, nawet jeśli programowo nikt nie zamierza określać, co to oznacza. „Sobą”, czyli everymanem, przeciętnym Zeligiem Woody Allena, w sytuacji, gdy program Big Brother zastępuje teatr, a kultową ikoną kultury masowej staje się księżna Diana, i to nie dlatego, że była o krok od korony, lecz z powodu pracy w przedszkolu, sympatii dla romansów w typie Barbary Cartland i spotkań z dziećmi na frytkach w McDonald’sie.

Można zapytać — i cóż w tym złego, skoro ludzie osiągają za pomocą takich wzorów ulgę i zadowolenie? Byłoby przyjemnie odpowiedzieć: nic, ale czujemy, nawet nie do końca to uczucie rozumiejąc, że to fałsz. Być może jego źródłem jest samotność, której zatowiszowany człowiek współczesny nie jest w stanie przezwyciężyć, ani nawet w pełni jej sobie uświadomić, choć robi doprawdy wiele, by poczuć się we wspólnocie. Kto wie, czy wyrazem tego powszechnego problemu nie jest na przykład kult kontaktu przez Internet, zawrotna popularność czatów internetowych, które pozwalają na kontakt równocześnie rzeczywisty i fikcyjny. W emitowanym niedawno przez pierwszy program Telewizji Polskiej filmie dokumentalnym o czatach wystąpiła młoda, wykształcona kobieta, która opisywała z zachwytem wigilię, jaką spędziła sam na sam z komputerem i jego listą dyskusyjną. Z jej wypowiedzi wynikało, że jest osobą samotną, nie ma nikogo na tyle bliskiego, by z nim spędzić ten wieczór, i od kilku lat bywała podczas wigilii zupełnie sama. Czat wszystko zmienił. Brała w nim udział przez wiele godzin, dyskutując bez wytchnienia z ludźmi, których prawdopodobnie nigdy nie zobaczy. Ta współczesna dziewczynka z zapalkami, najwyraźniej nieświadoma podobieństwa do archetypu Andersena, powiedziała przed kamerą, że po raz pierwszy od lat poczuła się wtedy naprawdę szczęśliwa.

Idąc tą drogą powracamy do pytania już postawionego — jak się te wzory mają do celów i możliwości psychoterapii. Wiemy przecież, że psychoterapia nie jest kolejną utopią, alchemicznym produktem, który przyniesie automatycznie rozwiązanie niedoli i da przepis na szczęście. Celem psychoterapii jest (a może się mylę?) lepsze zrozumienie siebie i świata, i osiągnięcie stanu, w którym objawy tracą swą kompensacyjną funkcję. Jednakże, by tak się stało, zarówno psychoterapeuta, jak i pacjent muszą starać się pozostawać w zgodzie ze światem, jaki ich otacza. Niezupełnie w stanie akceptacji, lecz jednak w zgodzie. Psychoterapia nie powinna odbywać się w przestrzeni odrealnionej, w przestrzeni bez stabilnych punktów oparcia, ogarniętej chaosem zmiany samego świata i podążającej za nim świadomości człowieka. Ale tak się właśnie często dzieje i jest to wyzwanie, które trzeba wziąć pod uwagę i — nadażyć za końcem czasów, który nas wyprzedza, pozostawiając za sobą, a przed nami, wrażenie nieokreślonego i wyzwającego

niepokój grymasu wiszącego w powietrzu.

Na koniec spróbujmy zaryzykować podjęcie najbardziej optymistycznego wątku ze wszystkich, które dotyczą czasu. Załóżmy, że nigdy się on nie skończy, a ludzkość przewycięży większość z nękających ją kryzysów, w tym przede wszystkim ten, który dotyczy każdego z nas — starości i śmierci. Być może za pomocą komórek macierzystych odrastać będą w nieskończoność nasze zużyte organy, zaczniemy klonować samych siebie we własnym ciele i medycyna genetyczna ostatecznie zapewni nam nieśmiertelność. Co wtedy? Oczywiście tego wiedzieć nie możemy, ale ciekawe wizje takiej sytuacji istnieją od ponad pięćdziesięciu lat. Bodaj najsłynniejszą z nich stworzył w roku 1946 argentyński pisarz Jorge Luis Borges [3] i wydał w formie opowiadania, otwierającego zbiór o kabalistycznym tytule „Alef”. To „Nieśmiertelny”, autobiografia człowieka, któremu udało się oszukać czas i dotrzeć do krainy, w której schyłek i kres nie istnieją. W jej środku, na płaskim szczycie wysokiej góry, wznosi się Miasto pozbawione nazwy, choć pisane jest przez wędrowca z dużej litery. Jest ono pełne głębokich, pustych studni, połączonych korytarzami, pośród których znajdują się dziwne, koliste sale, dziedzińce i schody kończące się ślepo. Podróżny lęka się początkowo, że Miasto jest wymarłe, lecz wreszcie napotyka jakiegoś żalostnego barbarzyńcę, który przywodzi mu na myśl Argosa, starego, konającego psa z Odyssei. Po krótkiej rozmowie odkrywa, że jest to Homer. Ten mówi mu: „Być nieśmiertelnym nie jest rzeczą niezwykłą; wszystkie stworzenia oprócz człowieka są takie, gdyż nie znają śmierci; bycie nieśmiertelnym jest straszne” [3, s. 20]. I jeszcze: „Śmierć czyni ludzi cennymi i patetycznymi. Są wzruszający, bo są widmami; każdy czyn, jakiego dokonują, może być ostatnim; nie ma twarzy, która nie miałaby się zatrzeć jak twarz z jakiegoś snu. Wśród Nieśmiertelnych przeciwnie, każdy czyn i myśl jest echem innych, które go poprzedziły w przeszłości, lub zapowiedzią innych, które w przyszłości będą się powtarzać. Nic więc nie może wydarzyć się tylko jeden raz, nic nie jest cennie wątpliwe” [3, s. 23].

W świecie Nieśmiertelnych nie ma marzeń ani pragnień, ponieważ wszystkie one zostały już kiedyś spełnione. Poza jednym, które udręczony wędrowiec wyznaje w swym rękopisie na samym końcu: „To ja byłem Homerem; w niedługim czasie będę Nikim, jak Odyszeusz: może kiedyś nareszcie umrę”.

Śmierć nie ma epilogów, ale życie tak. Być może nie jest przypadkiem, że w trzydzieści lat później cytowany już tu Eco zdobywa sławę i pieniądze nie mądrymi dziełami teoretycznymi, ale powieścią sensacyjną. Czego w niej nie ma — i tajemniczy klasztor wraz z biblioteką pełną borgesowskich rekwizytów, Apokalipsa św. Jana obecna na co drugiej półce, trupy ścielące się gęsto i ślepy quasi-Homer o imieniu Jorge, który ukrywa przed światem zakazaną księgę, by w końcu zginąć w płomieniach razem z nią.

W „Imieniu Róży” Eco przedstawił kolejną fantazję o jednym z możliwych końców świata, oglądanym z ludzkiej perspektywy, a raczej z wielu różnych perspektyw, stworzonych przez wielość metacytatu. Uznał mianowicie — i jest to stanowisko godne przemyślenia — że wszystkie ludzkie idee i lęki, a także książki, w których je zapisano, rozmawiają ze sobą i przenikają się nawzajem w sobie samych, a także w nas. W tym sensie nic więc nie jest całkiem nowe ani stare, bez początku i bez końca. Świat tak rozumiany jest dziełem otwartym, a zatem koniec czasów nie może być jego kresem, ale tylko częścią. Czasy kończą się w nas, po czym odradzają się, nawiązując natychmiast proces ciągłości. W tym ujęciu koniec świata, k a ż d y i j a k i k o l w i e k, będzie nie

katastrofą istnienia, lecz jego samoodtworzającym się fragmentem, wyjątkowo ważnym, ale jednak powtarzalnym, wiecznie powracającym, dążącym do odrodzenia i raz na zawsze, nieodwołalnie jednym z wielu.

Aktualność i świeżość punktu widzenia Borgesa i Eco jest tym bardziej zadziwiająca, że nie jest niczym naprawdę nowym. Poglądy przez nich prezentowane są w gruncie rzeczy powtórzeniem — choć powtórzeniem poprzez siebie, a to znaczy, że poprzez własne intelektualne i emocjonalne doświadczenie — pierwszych prób zrozumienia świata przez najstarszych znanych starożytnych filozofów greckich, Pitagorasa, Parmenidesa, Anaksagorasa i wielkich atomistów, z Demokrytem na czele. Widzieli oni człowieka, jego działalność i los, w tej samej chwili potężny i znikomo kruchy, jako integralną część wielkiego Uniwersum, w którym wszystkie jego części przenikają się wzajemnie, budując całość, która przerasta je swoim sensem i nie poddaje się, choćby z powodu różnic skali poszczególnych procesów, całościowemu rozumieniu. Możemy mieć nadzieję, że nasz świat i czas, który umożliwia jego istnienie, będzie nadal trwał, odwzorowując swoje wewnętrzne prawa w indywidualnym życiu, które człowiek ma prawo kształtować wedle swojej woli albo poddawać mu się bezwolnie. Ale jest to tylko nadzieja, a nie pewność. Ziarno przeczucia, że nasz czas będzie jednak miał koniec, jest w nas przecież ciągle. To przeczucie jest wyzwaniem, przynajmniej tak samo znaczącym jak inne, obrosłe teraz-niejszością i przyzwyczajeniem.

Piśmiennictwo

1. Carriere J-C, Delumeau J, Eco U, Gould S. Rozmowy o końcu czasów. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie; 2000.
2. Fukuyama F. Koniec historii. Poznań: Zysk i ska; 1996.
3. Borges JL. Historie prawdziwe i wymyślone. Warszawa: Muza S.S; 1993.
4. Apokalipsa dzisiaj. Miesięcznik Znak, 1999; 12.
5. Bieliński T, Reykowski J. Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka. Poznań: Zysk i ska; 1997.
6. Delumeau J. Strach w kulturze Zachodu. Warszawa: Pax; 1986.
7. Fernandez-Armesto F. Historia prawdy. Poznań: Zysk i ska; 1999.
8. Fukuyama F. Ostatni człowiek. Poznań: Zysk i ska, 1997.
9. Russell B. Dzieje filozofii Zachodu. Warszawa: Fundacja Aletheia; 2000.

Adres: Katedra Psychiatrii CM UJ
ul. Kopernika 21
31-501 Kraków