

Ireneusz Piekarski

Strategie

lektury podejrzliwej



Strategie | *lektury podejrzliwej*

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Katedra Teorii i Antropologii Literatury

Teoria i Praktyka Interpretacji
Seria pod redakcją Edwarda Fiały

W serii ukazały się:

1. *The Task of Interpretation: Hermeneutics, Psychoanalysis and Literary Studies.*

Ed. D. Skórczewski, A. Wierciński, E. Fiała. Lublin 2009

2. *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan.*

Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012

3. *Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy.*

Red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2014

4. *Melancholia. The Disease of the Soul.*

Ed. D. Skórczewski, A. Wierciński. Lublin 2014

5. *Intryga interpretacji. Profesor Władysław Panas in memoriam.*

Red. A. Fitas. Lublin 2016

6. Ireneusz Piekarski, *Strategie lektury podejrzliwej.*

Lublin 2016



Recenzent
prof. dr hab. Andrzej Wierciński
(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Uniwersytet Warszawski)

Opracowanie redakcyjne
Ireneusz Piekarski

Opracowanie komputerowe
Krzysztof Abramowski

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

Indeks
Jakub Piekarski

Na okładce
rysunki z tzw. rękopisu Wojnicz, *The Beinecke Rare Book and Manuscript Library*,
Uniwersytet Yale

© Copyright by Ireneusz Piekarski & Wydawnictwo KUL, Lublin 2018

ISBN 978-83-8061-434-5

Wydanie drugie

Wydawnictwo KUL, ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin, tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50,
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl, <http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

Rodzicom

Wstęp

SZYFRY I STRATEGIE

Całą noc siedziałem i czytałem książkę,
Siedziałem i czytałem, jakby w książce
Z mrocznymi stronami.

W. Stevens¹

Być może czyta się zawsze w ciemnościach...
Lektura należy do ciemności nocy.

M. Duras²

Podważane podejrzenia

George Steiner miał rację: żyjemy w świecie, w którym panuje szaleństwo interpretacyjnej nadprodukcji, wtórna „twórczość” przytłacza i dusi tę pierwotną – artystyczną³. Dziś już „samo wyliczenie publikacji zahacza o groteskę”, a próba opanowania choćby ułamka tej „burej mierzwy” – wpędzić może w szaleństwo. Zresztą, po co się w niej nurzać? Można przecież czytać, recytować i „żyć” Szekspirem, Mickiewiczem, Dostojewskim. Albo milczeć. I kontemplować. Dla szafujących opiniami krytyków

¹ W. Stevens, *Czytelnik*. W: *Żółte popołudnie*. Tłum. J. Gutorow. Wrocław 2008, s. 36.

² Cyt. za: M. de Certeau, *Czytanie jako klusownictwo*. W: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków 2008, s. 172.

³ Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*. Tłum. O. Kubińska. Warszawa – Gdańsk 1997, passim. Cytaty w tekście ze stron 25, 33.

i spekulatywnych teoretyków nie ma miejsca w idealnym państwie subtelnego erudyty, jakim jest Steiner – panuje w nim bowiem bezwzględny zakaz popełniania interpretacji. Odpowiedzią na wiersz może być tylko inny wiersz, na powieść – powieść; debata krytyczna toczy się tu nie na łamach prasy, ale wewnątrz samej literatury⁴. W tej wyobrażonej wspólnocie autorów, czytelników i filologów (Erich Auerbach i William Empson są tu mile widziani) nikt nie cierpi na „interpretozę”⁵. Pięknie tu i spokojnie. Nikt nikogo nie łąja w recenzjach, nie porównuje, nie odkrywa ukrytych sensów... Może jedynie gdzieś w katakumbach sztuki – zaryzykujemy wywrotową hipotezę – słyhać tyrady w rodzaju: „Chcemy być twórcami we własnej, niższej sferze, pragniemy dla siebie twórczości, pragniemy rozkoszy twórczej, pragniemy, [...], demiurgii”. Wprawdzie Schulzowski Józef nie wiedział, w czym imieniu jego ojciec „proklamował te postulatory” i „jaka zbiorowość, jaka korporacja, sekta czy zakon nadawała swą solidarność i patos jego słowom”⁶, to z perspektywy konstruktora idealnego państwa literatów jest to rzecz całkowicie jasna: ta korporacja to akademія, zakon humanistów, sekta terrorystów.

Czy na podstawie słusznej – wręcz oczywistej – obserwacji o nadmiarze tekstów interpretacyjnych należy jednak wyciągać wnioski, że owijając utwory grubymi warstwami komentarzy, istotnie „pragniemy odejść od bezpośredniego spotkania z »rzeczywistą obecnością«”?⁷ I że należy tym samym zaniechać zgubnej praktyki interpretacji? Pasożytnicza koncepcja badań literackich, według której krytyk-interpretator to eunuch (zgodnie ze słowami Alexandra Pope’a czy Théofila Gautiera), stara panna (podług Friedricha Nietzschego) lub wesz na lokach literatury (to z kolei koncept

⁴ Może więc jednak niektórzy „banici”, jak „intertekstualny” Northrop Frye i „wpływologiczny” Harold Bloom, zdobyliby jakoś krótkoterminowe wizy pobytowe?

⁵ Sama nazwa „schorzenia” pochodzi od Gilles’a Deleuze’a (1977), ale zdiagnozowane ono zostało wcześniej przez Susan Sontag (*Przeciw interpretacji*. Tłum. M. Olejniczak. „Literatura na Świecie” 1979, nr 9 <pierwodruk 1964>) i Tzvetana Todorova (*Poetyka*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1984, s. 19 <pierwodruk 1968>). Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*. Tłum. bd. Warszawa 2015, s. 137, 140 (w pol. tłum. oddane jako: „interpretacyjne rojenie” lub „interpretacyjny obłąd”). Zob. też: J. Culler, *Beyond Interpretation*. W: *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca 1981, s. 6.

⁶ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*. W: *Opowiadania, wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław 1989, s. 34-35.

⁷ G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, s. 36.

Alfreda, Lorda Tennysona) itd., oraz towarzyszące jej przekonanie o bezpośredniości i naturalności literackiego przeżycia – nie są nowe⁸. Doczekały się w międzyczasie ważkiego kontrargumentu w postaci przekonania, że w ostatecznym rozrachunku poglądy takie prowadzą jednak do wulgaryzacji samej sztuki i zerwania więzi z tradycją. I Matthew Arnold, i Northrop Frye, i Helen Vendler podobnie bronili sensowności uprawiania krytycznie zorientowanych badań literackich, pisząc o „funkcji krytyki we współczesności”. Frye dowodził np., że sztuki są nieme, a to krytyka potrafi mówić⁹. Vendler argumentowała, iż: „Żadne dzieło sztuki nie opisuje samo siebie. Jedynie poprzez powtarzalne wzloty krytycznej wyobraźni świat wokół nas, w tym świat literatury, zostaje ostatecznie opisany i wskutek tego staje się znany, swojski i kochany”¹⁰. Co więcej, czytanie komentarzy i komentarzy do komentarzy – przynajmniej dla niektórych – może być również przyjemne, inspirujące, pasjonujące i egzystencjalnie ważne. Geoffrey Galt Harpham tak pisał o pewnych niezwykłych czytelnikach, których określił mianem „charakterów krytyki” – tych, którzy mają „zdolność przekazania w swojej pracy naukowej czegoś więcej niż tylko naukowych cnót inteligencji, wykształcenia, spójności, zdyscyplinowania i wyobraźni; to, co ujawnia ich praca, to odrębny sposób bycia w świecie”. I dodawał:

Podstawowym warunkiem, by charakter krytyki się wyłonił jest interpretacyjna lub spekulatywna wolność. Każda krytyka nieważne jak technicznie beznamiętna, formalistyczna, bibliograficzna czy filologiczna, zawiera pośród swoich procedur ten moment poznawczej wolności, i to ten moment staje się czymś w rodzaju bramy, przez którą charakter, [...], wchodzi do dzieła¹¹.

⁸ Zob. np. W. Kuba c k i, *Krytyk i twórca*. Łódź 1948, s. 10-16.

⁹ Zob. N. Frye, *Anatomia krytyki*. Tłum. M. Boki n i e c. Gdańsk 2012, s. 11.

¹⁰ H. V e n d l e r, *The Function of Criticism*. „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 1982, nr 2, s. 29. Zob. też H. V e n d l e r, *The Ocean, the Bird, and the Scholar. How the Arts Help Us to Live*. W: *The Ocean, the Bird, and the Scholar. Essays on Poets and Poetry*. London 2015. Choć, zaznaczmy, ani Frye, ani Vendler nie byli interpretacją przede wszystkim zainteresowani. Dla tego pierwszego podstawową czynnością badawczą było stworzenie systemu literatury, czyli poetyka (zob. *Anatomia krytyki*), dla drugiej zaś – był to indywidualizujący opis, czyli estetyka (zob. *Introduction*. W: *The Music of What Happens: Poems, Poets, Critics*. Cambridge 1989). Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia – I. P.

¹¹ G. G. H a r p h a m, *The Character of Criticism*. New York – London 2006, s. 7.

Ta książka jest właśnie o takich „charakterach” i wyrasta z podobnego założenia o niezbędności interpretacyjnej i spekulatywnej swobody w badaniach literackich, choć równocześnie z przekonania o istnieniu jej granic. Jej bohaterowie to Esther Rashkin, Nicolas Abraham, Maria Torok, Władysław Panas, Marian Maciejewski, a również, choć nieco w tle: Northrop Frye, Ferdinand de Saussure oraz Sigmund Freud. Badacze literatury i psychoanalizy albo – jak Rashkin – osoby łączące obie profesje. To, co jest wspólne im wszystkim, to dar przenikliwego wnikania w teksty i odsłaniania niewidocznych wzorów, demaskowania skrytych przekazów, a również przeświadczenie, że interpretacja jest strategiczną i społecznie istotną czynnością badacza. Co więcej, interpretacja specyficzna: „podejrzliwa”.

Dziś literaturoznawczy świat to już jednak świat *after suspicion*. Rita Felski, niejako korygując ustalenia Steinera, zauważała: „To, co [obecnie] doskwiera badaniom literackim, to nie interpretacja jako taka, lecz bluszczowata proliferacja hiperkrytycznego stylu analizy, który wyparł alternatywne postaci życia umysłowego”¹². Inni badacze, krytycznie zdystansowani wobec „głębinowych” praktyk hermeneutycznych, to np. Bruno Latour, Erving Goffman¹³, Hans Ulrich Gumbrecht¹⁴. Bluszczowata proliferacja interpretacji podejrzliwej i krytycznej (*critique*) to jednak tylko jedna z przyczyn dzisiejszego kryzysu.

Kryzysy humanistyki

„Sztuka analizy utworów literackich jest na wymarciu jak taniec ludowy [clog dancing]”. Taką gorzką diagnozę, jedynie maskowaną dowcipnym porównaniem, postawił Terry Eagleton na początku niedawno wydanej

¹² R. Felski, *The Limits of Critique*. Chicago – London 2015, s. 10. Zob. też: R. McDonald, *After Suspicion: Surface, Method, Value*. W zb.: *The Values of Literary Studies. Critical Institutions, Scholarly Agendas*. Ed. by R. McDonald. New York 2015.

¹³ Zob. H. Love, *Close but not Deep: Literary Ethics and the Descriptive Turn*. „New Literary History” 2010, nr 2, s. 375; – *Close Reading and Thin Description*. „Public Culture” 2013, nr 3.

¹⁴ Zob. np. H. U. Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford 2004.

książki *How to Read Literature* (2013)¹⁵. Również Joseph Hillis Miller rozpoczął swą wypowiedź o literaturze (*On Literature*, 2002) od podobnie minorowej tonacji, pisał: „Koniec literatury jest na wyciągnięcie ręki. Jej czas prawie dobiegł końca. Najwyższy czas”¹⁶. Z kolei znany harwardzki wydawca humanistycznych prac naukowych, Lindsay Waters (2004), podkreślał, iż „[w]kroczyliśmy w strefę zmierzchu w badaniach akademickich” i cytował trzeźwe, choć dla wielu przygnębiające, konstatacje bibliotekoznawcy – „o duszy posępniejszej od Kasandry” – Ricka Andersona: „książka drukowana traktowana jako narzędzie badawcze stała się martw[a]”¹⁷.

W wypowiedziach na temat naszej dyscypliny już od lat dominuje metaforyka rodem z elegii żałobnej¹⁸ czy epitafium¹⁹: smutku, przygnę-

¹⁵ Zob. pol. przekład: T. Eagleton, *Jak czytać literaturę*. Tłum. A. Kunicka. Warszawa 2014, s. 9. Podobną frazę, lecz odnoszącą się do krytyki literackiej [literary criticism], znajdziemy we wcześniejszym *quasi*-podręczniku Eagletona *How to Read a Poem* (Malden – Oxford – Carlton 2007, s. 1): „Krytyka, jak układanie strzechy czy stepowanie [clog dancing], zdaje się czymś w rodzaju wymierającej sztuki”.

¹⁶ J. Hillis Miller, *O literaturze*. Tłum. K. Hoffman. Poznań 2014, s. 13. Miller podkreślał jednocześnie, że „literatura [...] jest wieczna i uniwersalna”. Obumiera zaś ta jej postać, która wyłoniła się w Europie mniej więcej w połowie wieku XVIII i związana była z rozwojem demokracji, upowszechnieniem się druku, wolności słowa, rozwojem państw narodowych, ukonstytuowaniem się badawczego modelu uniwersytetu oraz odkryciem lub dowartościowaniem kategorii jaźni i podmiotowości, innymi słowy – literatura drukowana rozumiana jako dominium piękna i emocjonalnego oddziaływania, jako instytucja świata Zachodu.

¹⁷ L. Waters, *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*. Tłum. T. Bilczewski. Kraków 2009, s. 31, 39; R. Anderson, *IMHBCO (In My Humble But Correct Opinion) – The Book Is Dead and It's a Good Thing, Too*, „Against the Grain” 2002, issue 5, s. 60.

¹⁸ Zob. np. książkę filmoznawcy Davida N. Rodowicka *Elegy for Theory* (Cambridge – London 2014).

¹⁹ Marjorie Perloff (*Crisis in the Humanities*. W zb.: *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*. Ed. R. G. Soeiro, S. Tavares. Newcastle upon Tyne 2012, s. 43) zauważała np. „Jednym z częściej uprawianych dziś przez nas gatunków jest epitafium dla humanistyki”. Terry Eagleton już w latach 1980, kwestionując istnienie niezależnych, nieupolitycznionych badań literackich, w zakończeniu swego podręcznika *Teoria literatury. Wprowadzenie* (tłum. B. Baran. Warszawa 2015, s. 246), pisał, „że niniejsza książka to nie tyle wprowadzenie, ile nekrolog i że skończyliśmy na pogrzebaniu obiektu [literatury – I. P.], który próbowaliśmy odkopać” (s. 246). 20 lat później Eagleton (*Koniec teorii*. Tłum. B. Kuźniarz. Warszawa 2012, s. 9; pierw. 2003) podobnie wypowiadał się o teorii kulturowej. „Złoty wiek teorii kulturowej mamy dawno za sobą” i dodawał:

bienia, nostalgii, końca, zmierzchu, wyczerpania, odchodzenia, lęku, śmierci. Dziś ta pogrzebowa retoryka przybrała znacznie na sile, a tekstów poświęconych (terminalnemu) stanowi nauk humanistycznych przybywa niemal z każdą godziną. Nie sposób ich nawet wyliczyć²⁰. Zbieramy więc tylko dla porządku wyżej sformułowane diagnozy: zbliża się kres literatury, krytyka literacka dogorywa, badania literackie znalazły się w fazie schyłkowej, a naukową książkę drukowaną wypierają inne media... Wydaje się, że choroba trawi nie tylko literaturę, jej teorię czy metodologię badań, sztukę interpretacji, szerzej: profesję profesora (zwłaszcza humanisty)²¹ i humanistykę samą²², ale i uniwersytet jako taki, który zgodnie z tytułową formułą książki Billa Readingsa (z drugiej połowy lat 1990.) leży „w ruinie”²³.

„Przyszło nam [...] żyć po wyczerpaniu się tego, co można nazwać wysoką teorią” – mówił. „Żyjemy w Epoce Epigonów i śpiewamy smutne pieśni o śmierci badań literackich” – ocenił Stanley Edgar Hyman w roku... 1966 (cytat za: R. Wellek, *American Criticism of the Sixties*. W: *The Attack on Literature and Other Essays*. Chapel Hill 1982, s. 104).

²⁰ G. G. Harpham (*The Next Big Thing in Literary Study: Pleasure*. W: *The Humanities and the Dream of America*. Chicago – London 2011, s. 99) zanotował nie bez ironii: „analizy schyłku i upadku humanistyki tak się rozplenili, że [obecnie] grupa badaczy ten problem poruszająca jest bardziej żywotna niż jakkolwiek inna w nauce o literaturze”.

²¹ Zob. D. Donoghue, *Profesorowie przyszłości*. Tłum. T. Bilczewski, A. Kowalcze-Pawlik. W zb.: *Socjologia literatury. Antologia*. Red. G. Jankowicz, M. Tabaczyński. Kraków 2015, s. 419. (To rozdział książki o wymownym tytule: *The Last Professors: the Corporate University and the Fate of the Humanities*. New York 2008).

²² Z nowszych publikacji na ten temat zob. np. J. Hillis Miller, *Cold Heaven, Cold Comfort: Should We Read or Teach Literature Now?* W zb.: *The Edge of Precipice. Why Read Literature in the Digital Age?* Ed. P. Socken. Montreal 2013; P. Jay, *The Humanities “Crisis” and the Future of Literary Studies*. New York 2014.

²³ B. Readings, *The University in Ruins*. Cambridge – London 1996. Dramatyczny tytuł publikacji, jak podaje Jonathan Culler (*Uprawianie badań kulturowych*. W: *Literatura w teorii*. Tłum. M. Maryl. Kraków 2013, s. 308), nie pochodził od samego Readingsa, lecz od jego wydawców. Książka tragicznie zmarłego autora zatytułowana była pierwotnie *The University Beyond Culture*. Zob. też pesymistyczne przemyślenia Rogera Scrutona, *Koniec uniwersytetu*. Tłum. D. Chabrajaska. „Ethos” 2015, nr 1. (Ten nr „Ethos” – zatytułowany *Przyszłość humanistyki* – zawiera wiele ważnych rozpoznań dotyczących uwarunkowań i dzisiejszej kondycji uniwersytetu, nauki i zwłaszcza humanistyki, zob. np. wypowiedzi M. Hanusiewicz-Lavallee, D. Skórczewskiego, I. Barwickiej-Tylek, A. Potkaya, C. Malabou).

Takie opinie dotyczące kondycji humanistyki są dziś powszechne²⁴ i – w zasadzie – niezależnie od metodologicznych przeświadczeń badaczy, zgodne. Choć, wypadałoby dodać w tym miejscu, osłabiając nieco tę cmentarną argumentację, że sytuacja kryzysowa, poza stosunkowo krótkimi okresami, np. renesansem²⁵, stanowi coś w rodzaju humanistycznej normy²⁶, a i dziś – jak wczoraj i przedwczoraj – pośród głosów pełnych obawy dostrzec można spojrzenia pełne nadziei²⁷. Obecnie wewnętrzny niepokój zrodzony z obawy przed społecznym izolacjonizmem, dedyscyplinizacją pola przedmiotowego badań literackich²⁸ oraz z lęku przed

²⁴ Od niedawna również w Polsce. Na przykład o sytuacji kryzysowej dobitnie zaświadcza wiele tekstów z książki Zjazdu Polonistów, który odbył się w Katowicach w 2011 r. Zob. *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*. Red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz. Katowice 2013. W całości zaś poświęcona temu problemowi jest książka M. P. Markowskiego *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków 2013. Jako jeden z pierwszych o kryzysowym stanie literaturoznawstwa amerykańskiego pisał Andrzej Karcz w artykule *Kryzys badań literackich a po-poststrukturalistyczne propozycje*. „Teksty Drugie” 2001, nr 2.

²⁵ Por. R. Bod, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*. Tłum. R. Pucek. Warszawa 2013. Zob. zwłaszcza podrozdział 4.1. *Filologia. Królowa nauk wczesnonowożytnych*. Zob. też: G. G. Harpham, *Between Humanity and the Homeland: The Evolution of Institutional Concept*, „American Literary History” 2006, nr 2, s. 247.

²⁶ G. G. Harpham, *Beneath and Beyond the “Crisis in the Humanities”*. „New Literary History” 2005, nr 1, s. 22. Harpham pisał, że kryzys stał się humanistycznym sposobem na życie, i pytał: „Czym byłaby humanistyka bez jej kryzysu?”

²⁷ Jean-Marie Schaeffer (*Literary Studies and Literary Experience*. Transl. K. Antoniolli. „New Literary History” 2013, nr 2, s. 267) uważa np., iż diagnoza dotycząca śmierci literatury jest z gruntu fałszywa – natomiast z realnym kryzysem mamy, według niego, do czynienia we współczesnych badaniach literackich. Z kolei Jonathan Culler (*Wprowadzenie*. W: *Literatura w teorii*, s. 11), posługując się – jak Janusz Sławiński (*Miejsce interpretacji*. W: *Miejsce interpretacji*. Gdańsk 2006, s. 85-86) czy jeszcze wcześniej René Girard (*Wiedza mitów*. W: *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1991, s. 139-140) – argumentem ze stabilności praktyki edukacyjnej i badawczej oraz przywołując obraz teorii-straszdyła, ducha, który nie daje się jednak nijak wypędzić z uniwersyteckiego zamczyska (wzięty z książki Jean-Michela Rabaćego *The Future of Theory*. Oxford 2002, s. 10), wskazuje i podkreśla jej obecną wszechobecność i naturalność. Vincent B. Leitch pisze nawet o XXI-wiecznym renesansie teorii (Teorii), który, jak twierdzi, już się rozpoczął i trwa w najlepsze. Zagadnieniu temu poświęcona jest jego najnowsza praca *Literary Criticism in the 21st Century. Theory Renaissance* (London – New York 2014, zob. zwł. s. vi, 151). Myśl o renesansie teorii pojawiła się już we wcześniejszej książce Leitcha *Theory Matters* (New York – London 2003, s. 29).

²⁸ Zob. R. Nycz, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*. W: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*. Warszawa 2012, s. 30-33.

delegitymizacją i marginalizacją humanistyki²⁹ sprawiają też, iż obok kasandrycznych wizji i skarg na bezdusznych oraz krótkowzrocznych administratorów nauki pojawiają się próby wysondowania wewnętrznych przyczyn dzisiejszego stanu rzeczy, nakreślenia „oddolnych planów naprawczych” i znalezienia racjonalnego uzasadnienia dla istnienia dyscypliny. Sytuacja kryzysu i niepewności sprzyja przewartościowaniom, zmianom nastawienia, nowym ujęciom, powrotom. Na przykład jeszcze do niedawna deprecjonowany formalizm zaczyna nabierać wiatru w żagle, wracając na fali różnorodnych *New Formalisms*³⁰, kategorie estetyczne zaś ponownie wyłaniają się pod szyldem *New Aestheticism*³¹. Zdarza się, iż na przykład rzeczniczki feminizmu zwracają się ku spersonalizowanej („hybrydowej”) neofenomenologii, zwolennicy studiów kulturowych czy sympatycy dekonstrukcji (choć już po zwrocie etycznym) zaczynają dostrzegać perspektywę literaturoznawstwa w kategoriach doświadczenia czy egzystencji, a psychoanalityczni badacze literatury – pokładać nadzieję w neuronauce.

Rewaluacja czytania

Coraz intensywniej wypatruje się również szans odbudowania (prestiżu?) badań literackich poprzez powrót do zapomnianej i dawno odrzuconej, wydawałoby się, filologii³². Dorota Heck, stając w obronie logo-

²⁹ Zob. np. R. Felski, *Remember the Reader*. „Chronicle of Higher Education” 2008, issue 17; – *Uses of Literature*. Malden – Oxford 2008, s. 3; Markowski, *Polityka wrazliwości*, s. 19–33.

³⁰ Zob. np. M. Levinson, *What is New Formalism?* „PMLA” 2007, nr 2; *New Formalisms and Literary Theory*. Ed. by V. Theile, L. Tredennick. Houndmills – New York 2013.

³¹ R. Felski (*The Limits of Critique*, s. 154) pisała: „Po długim okresie panowania nurtów zorientowanych historycznie badacze literatury i sztuki zaczynają powracać do estetyki, piękna i formy. [...] W ostatnich dekadach dużo się mówiło o Nowej Estetyce, Nowym Formalizmie, powrocie do piękna – wszystko to znaki gotowości zajęcia się problematyką jeszcze do niedawna traktowaną jako tabu”.

³² W 1975 Geoffrey Hartman (*From the Sublime to the Hermeneutic*. W: *The Fate of Reading and Other Essays*. Chicago – London 1975, s. 121), obwieszczając nową epokę dekonstrukcji, pisał o „odchodzącej erze filologii”. Hartman wskazywał wielkich filologów (od Vika i Friedricha Schlegla przez Nietzschego do Leo Spitzera), badaczy, którzy

centryzmu, właśnie w filologii szukała oparcia, rozumiejąc ją bardzo szeroko: jako „sztukę nadawania tekstowi znaczenia” i „punkt wyjścia do bardziej zaawansowanych procedur hermeneutycznych”³³. Jej erudycyjna rozprawa to próba zastanowienia się nad sensownością i wartością uprawiania filologii dziś. Z wyraźnym wskazaniem końcowym: „Ocalenie filologii jest ocalaniem humanizmu”. Jej „uwewnętrzniona obecność”, jak zaś pisał przed laty Stanisław Dąbrowski³⁴, dziś w sytuacji kryzysu, w momencie szukania twardego gruntu dyscypliny coraz wyraźniej się „uzewnętrznia”. Świadczy o tym istna lawina anglojęzycznych tekstów filologii poświęconych i mających w tytule słowa „powrót”, „przyszłość”, „pamięć”, „nowy”³⁵.

„nie pozwalali znakom być sobą”. I dodawał: „Być może, ich filologiczna magia ograniczyła naszą wolność, zmieniając słowa w psychiczne etymologie. Mniej zainteresowani znakiem niż jego źródłem czy intencją, często niszczyli jego idealność, jego charakter śladu lub respektowali go jedynie jako coś, co musi zostać wytropione. Lecz interpretacji, która redukuje słowa do tropów czy symptomów, grozi to, że przeistoczy się w *nozologię* i uczyni z nas szpiegów, lekarzy, demaskatorów, archeologów”. Ten opis czynności interpretacyjnych dziś bardziej jednak przypomina niektóre praktyki psychoanalityczne, feministyczne, czy postkolonialne niż filologiczne „szpiegostwo”.

³³ D. Heck, *Filologia i (jej) interpretacje*. Wrocław 2012, s. 12.

³⁴ Zob. S. Dąbrowski, *Filologia i filologizm*. „Ruch Literacki” 1978, z. 2, s. 100. Dąbrowski puentował swoje rozważania w ten sposób: „Minał dla filologii okres wyłączności, minął okres prymatu, a nawet autonomii. Nigdy nie minie czas służby i uwewnętrznionej obecności”.

³⁵ Zob. M. Holquist, *Forgetting Our Name, Remembering Our Mother*. „PMLA” 2000, nr 7; – *Why We Should Remember Philology*. „Profession” 2002; J. Culler, *The Return to Philology*. „Journal of Aesthetic Education” 2002, nr 3; H. U. Gumbrecht, *The Powers of Philology*. Urbana – Chicago 2003; E. Said, *The Return to Philology*. W: *Humanism and Democratic Criticism*. New York 2004 (pol. przekład *Powrót do filologii*). Tłum. P. Bem. „Teatr” 2015, nr 2-3). Z nowszych prac por. G. G. Harpham, *Roots, Races, and the Return to Philology*. „Representations” 2009, nr 1; S. Pollock, *Future Philology? The Fate of Soft Science in a Hard World*. „Critical Inquiry” 2009, nr 4; M. G. Eisner, *The Return to Philology and the Future of Literary Criticism: Reading the Temporality of Literature in Auerbach, Benjamin, and Dante*. „California Italian Studies” 2011, nr 1; J. McGann, *Philology in a New Key*. „Critical Inquiry” 2013, nr 2.

Polska biblioteka metafilologiczna jest już również pokaźna. Z wydanych tylko w ciągu sześciu ostatnich lat tekstów zob. rozprawy zgromadzone w tomie *Humanizm i filologia*. Red. A. Karpński. Warszawa 2011 (m.in. J. Domańskiego, G. Borkowskiej i P. Dybla); artykuły D. Heck zebrane w pierwszej części jej książki *Filologia i (jej) interpretacje*; referaty M. Bieleckiego, A. Hejmeja, B. Bakuły, T. Bilczewskiego w cytowanym tomie *Przyszłość polonistyki* (2013); artykuł A. Żychlińskiego, *Laboratorium antropofikcji*.

„Prąd filologiczny” przybierał w międzyczasie bardzo różne kształty. Mam tu na myśli zarówno filologiczne korekty hermeneutyki filozoficznej autorstwa Petera Szondiego jeszcze z lat 1960.; jak i literaturoznawcze rozpoznania Stanisława Dąbrowskiego z końca lat 1970., antyakademickie i antyteoretyczne tyrady George’a Steinera z lat 1980., w filologii właśnie szukającego remedium na iluzyjność humanistycznych „badań”; również postulaty Stefana Sawickiego z początku lat 1990.; także sygnały płynące z kulturoznawstwa rosyjskiego, na które niedawno zwróciła w Polsce uwagę Maria Prussak, przypominając prace Sergiusza Awierincewa czy Michaiła Gasparowa³⁶. Można by w tym kontekście zaznaczyć jeszcze, że np. antyfilologiczne nastawienie krytyki genetycznej (genetyki tekstów) z lat 1970. i 1980.³⁷ wyrosło przecież z filologicznych korzeni: z fascynacji manuskryptami, pre-tekstami i kopiami. Dodajmy też, iż dziś wnioski mówiące o konieczności powrotu do filologii formułowane są również w obrębie stosunkowo nowej i bardzo ekspansywnej dziedziny, tzw. *humanistyki cyfrowej*³⁸. Oczywiście, nie cały projekt filologiczny

Prolegomena w „Tekstach Drugich” (2014, nr 1) oraz cały kolejny numer tego dwumiesięcznika zatytułowany *Nowa (?) filologia*. Warto w tym kontekście odnotować także serię wydawniczą IBL PAN „Filologia XXI” zainaugurowaną wydaniem niepublikowanej wcześniej dysertacji z 1939 r. Racheli Kapłanowej (M. R. Mayenowej) „*Wesele*” Stanisława Wyspiańskiego. *Problemy kompozycji* (Warszawa 2013); oraz książki z charakterystycznymi podtytułami: D. Ulickiej *Słowa i ludzie: 10 szkiców z antropologii filologicznej* (Warszawa 2013) i A. Żychlińskiego, *Laboratorium antropofikcji. Dociekania filologiczne* (Poznań 2014). Zob. też polski przekład cytowanej już pracy Boda *Historia humanistyki*, której ważnym nurtem jest właśnie historia filologii.

³⁶ Zob. P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt 1975 (wykłady wygłoszone w roku akadem. 1967/1968); Dąbrowski, dz. cyt.; S. Sawicki, *O sytuacji w metodologii badań literackich*. W: *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*. Lublin 1994, s. 42, 47; G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, s. 35; M. Prussak, *Tożsamość filologii*. „Teksty Drugie” 2014, nr 2.

³⁷ Jej sprzeciw wobec praktyki filologicznej i edytorskiej (tak to ujęła Zofia Mitosek, *Krytyka genetyczna*. W: *Teorie badań literackich*. Warszawa 1995, s. 368) dotyczył bezkrytycznego wykorzystania metod filologicznych (m.in. stemmatologii) przez historyków literatury – jak z kolei pisał Pierre-Marc de Biassi (*Genetyka tekstów*. Tłum. F. Kwiatek, M. Prussak. Warszawa 2015, s. 34) – „reprezentantów neofilologii” z końca XIX i pierwszej połowy XX w., które „miało być może tę zaletę, że było klarowne, ale – nie było trafne” – podsumowywał de Biassi.

³⁸ Zob. np. poświęcone filologii i humanistyce cyfrowej „Teksty Drugie” 2014, nr 2.

(z badaniem realiów i genealogią stemmatologiczną na czele) nadaje się w wieku XXI do rewitalizacji. Co ocalało?³⁹

Jedną z propozycji wzmocnienia czy nawet restytucji badań literackich był z gruntu filologiczny postulat powrotu do doświadczenia powolnej, żywej, uważnej, wrażliwej i „taktownej” lektury⁴⁰ – przeciwstawianej dominującemu ostatnio w amerykańskim literaturoznawstwie kontekstualizmowi i feyerabendowskiej z ducha (anty)zasadzie łamania wszelkich reguł („anything goes”)⁴¹. W 2011 r. Paul B. Armstrong notował: „Czytanie powraca jako prawomocny przedmiot badań”⁴², a w 2013 r. dodawał: „W humanistyce zaczyna dochodzić do zmian, mamy potwierdzenie z wielu stron, że powraca zainteresowanie czytaniem, estetyką i formą”⁴³. Nieco wcześniej Daniel R. Schwarz wygłosił takie oto „humanistyczne” credo:

Literatura jest [tworzona] przez ludzi, dla ludzi i o ludziach. Humanistyczny badacz literatury [humanistic critic] rozumie życie artystów raczej w ludzkich niż w nadludzkich kategoriach innych gatunków, uświadamia też sobie, że w zrozumieniu dzieła artysty pewną rolę ma

³⁹ Po wyliczeniu zarzutów wobec filologii sformułowanych po I wojnie światowej Stefania Skwańczyńska (*Systematyka głównych kierunków w badaniach literackich*. T. 1. Łódź 1948, s. 37-39) wypunktowała jej „bezwzględne zasługi”. Jest ich 5: naukowość, ergocentryzm, metoda badawcza, techniki szczegółowe i etos badacza. „Nie dziwmy się – rzekła na koniec (wskazując pracę belgijskiego uczonego Servais’a Étienne’a *Défense de la philologie* z 1933 r.) – sporadycznym wysiłkom wskrzeszenia jej nie tylko z ducha, ale i z imienia”.

⁴⁰ Zob. V. Cunningham, *Reading After Theory*. Oxford – Malden 2002, s. 2, 167 (o takcie jako ważnym komponencie czytania zob. zwłaszcza s. 155-164); Felski, *Uses of Literature*; P. B. Armstrong, *In Defense of Reading: or, Why Reading Still Matters in a Contextualist Age*. „New Literary History” 2011, nr 1; H. U. Gumbrecht, *The Future of Reading? Memories and Thoughts towards a Genealogical Approach*. „boundary 2” 2014, nr 2. Lektury, co ważne, użytecznej poza naukowym periodykiem czy salą wykładową – społecznie istotnej, zwłaszcza w praktyce szkolnej. W Polsce ten aspekt interpretacji podkreślił ostatnio Janusz Sławiński (*Miejsce interpretacji*. W: *Miejsce interpretacji*, s. 90-93). Sławiński zwracał też uwagę, iż to interpretacja właśnie zapewnia dyscyplinie minimum egzystencji.

⁴¹ Regułę, które jak twierdził autor *Przeciw metodzie* (tłum. S. Wierblewski. Wrocław 1996), wcześniej czy później będą krępować rozwój myśli.

⁴² P. B. Armstrong, *In Defense of Reading*, s. 87.

⁴³ P. B. Armstrong, *How Literature Plays with the Brain. The Neuroscience of Reading and Art*. Baltimore 2013, s. 10.

do odegrania jego biografia. Badacze humanistyczni wierzą, że ważna jest zarówno autorska koncepcja dzieła, jak i wybory, których [pisarze] dokonują w sprawie techniki, struktury i stylu, ponieważ w ostatecznym rozrachunku znaczenie zależne jest od tych właśnie wyborów. [...]

Wierzę, że uważne czytanie tekstów – zarówno z perspektywy autorskiej, jak i w postawie przekornej – umożliwia jaśniejsze postrzeganie. Wierzę w ciągłość między czytaniem tekstów a czytaniem życia. Wierzę, że praktyki krytycznego myślenia – nie tylko krytyki literackiej – można nauczać poprzez analizę języka. Wierzę w rolę estetyki. Wierzę, że możemy wchodzić do wyobrażonych światów i czerpać stamtąd wiedzę. Idąc za Arystotelesem, wierzę, że to, co estetyczne, etyczne i polityczne, jest ze sobą nierozdzielnie związane⁴⁴.

W parze z tymi manifestami staro-nowej wrażliwości czytelniczej przysłała również fala jawnej niechęci wobec kierunków obarczanych winą za „deliteraturyzację”, preskryptywizm i dowolność interpretacyjną, czyli wobec psychoanalizy, marksizmu, radykalnej hermeneutyki i dekonstrukcji. Innymi słowy, wobec zestandaryzowanej podejrzliwości odziedziczonej po „mistrzach podejrzeń”, Freudzie, Marksie i Nietzsche, lekturową praktykę których Eve Kosofsky Sedgwick określiła jako paranoidalną⁴⁵. W środowisku badaczy literatury pojawiła się jakiś czas temu silna wewnętrzna potrzeba uzupełnienia czy zastąpienia interpretacji destrukcyjnej, redukcyjnej, symptomatycznej⁴⁶ – praktyką odmienną i komplementarną zarazem, zmierzającą, jak pisał przed laty Paul Ricoeur, ku odnowieniu i skupieniu sensu⁴⁷. Zauważmy, iż dziś teo-

⁴⁴ D. R. Schwarz, *In Defense of Reading: Teaching Literature in the Twenty-First Century*. Malden – Oxford 2008. Zwróćmy uwagę, że identycznie brzmi również tytuł cytowanego artykułu Armstronga. Taki tytuł nosi także zapowiadana na 1. kwartał 2017 r. książka Sary E. Worth.

⁴⁵ E. Kosofsky Sedgwick, *Paranoid Reading and Reparative Reading: or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is about You*. W zb.: *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*. Ed. E. Kosofsky Sedgwick. Durham 1997, s. 5-6. Zob. też R. Felski, *The Limits of Critique*.

⁴⁶ W Stanach Zjednoczonych kojarzonej najczęściej z osobą marksistowskiego teoretyka Fredrica Jamesona. Zob. jego *On Interpretation*. W: *Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. London 1981.

⁴⁷ Zob. P. Ricoeur, *Konflikt interpretacji*. W: *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Przeł. M. Falski. Warszawa 2008, s. 35. Felski (*The Limits of Critique*, zob. zwłaszcza s. 30-39)

retycy tacy, jak np. Terry Eagleton czy Joseph Hillis Miller, nie tyle dążą do ukazania – jak można by się spodziewać na podstawie podręcznikowych definicji czy to marksizmu, czy dekonstrukcji – obecnego stanu zakłamania burżuazyjnej kultury lub do zlokalizowania kolejnych pułapek logocentryzmu, co przede wszystkim proponują przystępnie napisane „poradniki”, jak czytać literaturę, jak interpretować poezję, jak rozumieć twórczość danej pisarki...

Podstawowe XX-wieczne sposoby obcowania z dziełem literackim⁴⁸ – psychoanalityczna demaskacja nieświadomych pragnień i obsesji; fenomenologiczny opis i konkretyzacja estetyczna; formalistyczne obnażanie artystycznych chwytów; nowokrytyczne dowartościowanie paradoksu i tensji w akcie *close reading*; mitograficzne rejestracje przemieszceń formacji archetypowych; strukturalistyczne odkodowywanie komunikatów i rekonstrukcje struktur głębokich; semiotyczne retroaktywne poszukiwania hipogramów i matryc; hermeneutyczne wglądy w ciemną tekstową materię, dialogi z tradycją i fuzje horyzontów; intertekstualne palimpsesty i defensywne, podstępne potyczki z dziełem prekursora; odczytania, nazwijmy je tak: responsywne, nastawione na empirycznego czytelnika i jego idiosynkratyczne reakcje; dekonstrukcyjne rozbiórki i *misreadings*; poststrukturalistyczna (w tym feministyczna) *jouissance* oraz lektura „rozwieżdzona”; etyczny moralizm; kulturalistyczny (w tym marksistowski, postkolonialny i nowohistoryczny) historyzm i kontekstualizm, wysuwające na plan pierwszy kwestie rasowe, etniczne, płciowe, genderowe czy klasowe⁴⁹ – w ciągu ostatniego ćwierćwiecza zostały uzupełnione, zradyalizo-

próbuję pokazać, jak Ricoeurowskie rozważania o „hermeneutyce podejrzeń” i „rekolekcji sensu” mogą rzucić nowe światło na współczesne badania literackie, dziś często rozumiane bardzo wąsko, jako li tylko – lub nawet przede wszystkim – *critique*.

⁴⁸ Zob. np. J. Culler, *The Pursuit of Signs*, passim; W. Ray, *Literary Meaning. From Phenomenology to Deconstruction*. Oxford 1984; V. B. Leitch, *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*. New York 1992, s. 1-18, 104-125.

⁴⁹ Ostrą krytykę „rasowo-genderowo-klasowego” podejścia do literatury stanowi książka Johna M. Ellisa *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven – London 1997. Zob. też B. Vescio, *Reconstruction in Literary Studies. An Informalist Approach*. New York 2014, s. 7. Z kolei Leitch (*Literary Criticism*, s. 33), krytykując Ellisa, postuluje łączenie akademickiego uważnego czytania (*close reading*) z wywodzącymi się z marksizmu społeczno-polityczną krytyką ideologii i krytyką kulturową

wane lub skorygowane (czasem z żarliwą intencją ich zastąpienia) przez nowsze propozycje, mówiące, jak i po co czytać. Są to – wymieńmy w porządku chronologicznym zestaw dziesięciu najważniejszych, według nas, koncepcji (zasadniczo XXI-wiecznych i amerykańskich), nie stanowiących jednak wyselekcjonowanej „kanonicznej” całości w rodzaju dekalogu: 1. *psychoanalytic close reading* (psychoanalityczne uważne/bliskie czytanie)⁵⁰, 2. *productive reading* (produktywne)⁵¹, 3. *distant reading* (z oddali)⁵², 4. *reading for form* (czytanie dla formy)⁵³, 5. *crafty reading* (umiejętne)⁵⁴, 6. *surface reading* (powierzchniowe)⁵⁵, 7. *stimmungsorientierte lesen* (czytanie nastrojów)⁵⁶, 8. *critical reading* (czytanie krytyczne)⁵⁷, 9. *postcritical reading* (postkrytyczne)⁵⁸ oraz 10. *minimal reading* (minimalne)⁵⁹.

To projekty i mniejsze (czasem ograniczone do jednej rozprawy lub manifestu), i znacznie większe (konsekwentnie rozwijane przez lata w ko-

oraz z lekturą dla przyjemności (*pleasure reading*). Rasowo-genderowo-klasowy paradygmat ciągle pozostaje dla niego istotnym parametrem lektury.

⁵⁰ Zob. E. Rashkin, *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*. New York – Oxford 1992; – *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture*. New York 2008.

⁵¹ Zob. J. Shoptaw, *Lyric Cryptography*. „Poetics Today” 2000, nr 1.

⁵² Zob. F. Moretti, *Conjectures on World Literature*. „New Left Review” 2000, nr 1 (pol. tł. *Przypuszczenia na temat literatury światowej*. Tł. P. Czaplinski. „Teksty Drugie” 2014, nr 4); – *Distant Reading*. London 2013.

⁵³ Zob. S. Wolfson, *Reading for Form*. „Modern Language Quarterly” 2000, nr 1.

⁵⁴ Zob. R. Scholes, *Crafty Reader*. New Haven – London 2001. Tu zwłaszcza *Introduction: Reading as a Craft* i rozdział *Reading Poetry: A Lost Craft*.

⁵⁵ Zob. S. Best, S. Marcus, *Surface Reading: An Introduction*. „Representations” 2009, nr 2.

⁵⁶ Zob. H. U. Gumbrecht, *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*. München 2011 (wyd. ang. *Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature*. Tr. E. Butler. Stanford 2012; pol. tłum. fragm. pt. *Czytanie nastrojów. Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury*. Tł. A. Żychliński. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012).

⁵⁷ Zob. Leitch, *Literary Criticism*, s. viii, 33–49.

⁵⁸ Zob. Felski, *The Limits of Critique*.

⁵⁹ Zob. D. Attridge, H. Staten, *The Craft of Poetry. Dialogues on Minimal Interpretation*. London – New York 2015. Inne synonimiczne terminy ukute przez Attridge’a i Statena to *weak* (słabe), *literal reading* (dosłowne), także *reading for essentials* (czytanie, by uchwycić istotę rzeczy) i tytułowa *minimal interpretation* (interpretacja minimalna).

lejších knihách czy też takie, które w efekcie gromadzą całe zespoły badawcze i prowadzą do stworzenia specjalnych literaturoznawczych laboratoriów⁶⁰). Listę etykiet-postulatów strategii lekturowych można by z łatwością podwoić, wskazując kolejne istotne projekty czytania dotyczące: 11. *sensual* (zmysłowe)⁶¹; 12. *uncritical* (bezkrytyczne)⁶²; 13. *slow* (powolne)⁶³; 14. *just* (sprawiedliwe/po prostu)⁶⁴; 15. *creative* (twórcze), *literary* (literackie), *inventive* (inwencyjne)⁶⁵; 16. *reading as odyssey* (czytanie jako odyseja)⁶⁶; 17. *reading with the grain* (czytanie zgodne)⁶⁷; 18. „*close but not deep*” (uważne/bliskie, lecz nie głębokie), *descriptive* (opisowe), *flat* (płaskie)⁶⁸; 19. *overreading* (nadczytanie)⁶⁹; 20. *cross-reading*⁷⁰ (w poprzek); 21. *pastoral* (<duś>pasterskie), *amicable* (przyjazne)⁷¹ itd.

Podsumowując, wyliczone style lektury (humanistyczne i socjologiczne, spekulatywne i empiryczne, krytyczne, niekrytyczne i postkry-

⁶⁰ Na Uniwersytecie Stanforda w Kalifornii działa Stanford Literary Lab kierowane przez F. Morettię i M. Algee-Hewittę. Zob. <https://litlab.stanford.edu>.

⁶¹ Zob. *Sensual Reading: New Approaches to Reading in its Relations to Senses*. Ed. M. Syrotinski, I. MacLachlan. Cranbury – London – Mississauga 2001.

⁶² Zob. M. Warner, *Uncritical Reading*. W zb.: *Polemic: Critical or Uncritical*. Ed. J. Gallop. New York 2004.

⁶³ Zob. L. Waters, *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*. Chicago 2004 (wyd. pol. pt. *Zmierzch wiedzy*, 2009); – *Time for Reading*. „The Chronicle of Higher Education” 2007, nr 23.

⁶⁴ Zob. S. Marcus, *Between Women: Friendship, Desire, and Marriage in Victorian England*. Princeton 2007.

⁶⁵ Zob. D. Attridge, *Czytanie i odpowiadanie*. W: *Jednostkowość literatury*. Tłum. P. Mościcki. Kraków 2007, s. 115-133. Owo literackie, inwencyjne od-czytanie w późniejszej książce Attridge’a zyska miano czytania dekonstrukcyjnego po prostu. Zob. D. Attridge, *Reading and Responsibility. Deconstruction’s Traces*. Edinburgh 2010.

⁶⁶ Zob. D. R. Schwarz, *In Defense of Reading*.

⁶⁷ Zob. T. Bewes, *Reading with the Grain: A New World in Literary Criticism*. „Differences” 2010, nr 3.

⁶⁸ Zob. H. K. Love, *Close but not Deep: Literary Ethics and the Descriptive Turn*. „New Literary History” 2010, nr 2, s. 375; – *Close Reading and Thin Description*. „Public Culture” 2013, nr 3.

⁶⁹ C. Davis, *Critical Excess. Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell*. Stanford 2010.

⁷⁰ Zob. B. Brinkman, *From Close Reading to Cross-Reading: Sacco-Vanzetti Poetry and the Politics of New Formalism*. W zb.: *New Formalisms and Literary Theory*.

⁷¹ Zob. E. Mason, *Religion, the Bible, and Literature in the Victorian Age*. W zb.: *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*. Ed. by J. John. Oxford 2016.

tyczne, powierzchniowe i nadinterpretacyjne, wielkoduszne, przyjazne i podejrzliwe⁷²) ukazują stan wrzenia, wielokierunkowy ruch odśrodkowy oraz brak wyraźnej dominanty wśród dzisiejszych języków krytyki. Ukazują też, iż „czytanie jako takie” to ciągle pulsujący problem współczesnego literaturoznawstwa, zmagającego się ze swoim dziedzictwem i stale szukającego tożsamości⁷³.

Cztery przekroje

Książka składa się z czterech rozdziałów-wglądów w praktykę czytania podejrzliwego. Moim zamiarem nie było naszkicowanie sylwetek badaczy, stworzenie ich wielowymiarowych portretów, a jedynie opisanie (czasem bardzo szczegółowe i uwzględniające szerszy kontekst danej strategii) kilku praktyk lekturowych z ostatniej ćwierci XX wieku i pierwszych dekad XXI. Innymi słowy, chciałem zaprezentować „studia przypadków” interpretacyjnych. Poszczególne rozdziały poświęcone zostały różnym odmianom, stylom czytania podejrzliwego lub interpretacji głębszej. Ukazanie wybranych strategii (wywodzących się w głównej mierze z psychoanalizy, egzegezy biblijnej i semiotyki) pozbawione jest ambicji opisanie całego obszaru hermeneutyki podejrzeń, brak np. w książce ujęć neomarksistowskich. Opis i analiza mają przede wszystkim służyć zważeniu wad i zalet czytania podejrzliwego, wskazaniu hipotetycznych uroków i korzyści takiej lektury oraz wiążących się z nią potencjalnych niebezpieczeństw: wczytywania znaczeń, manipulowania, oświecania innych.

Odpowiedź na pytanie o wady i zalety interpretacji podejrzliwej w XXI w. została udzielona w Zakończeniu po dokonaniu opisu i wstępnej oceny czterech wybranych strategii lekturowych: 1) kryptonimicz-

⁷² Spośród nielicznych głosów broniących dziś czytania podejrzliwego zob. wypowiedzi: Johna Kucicha *The Unfinished Historicist Project: In Praise of Suspicion*, „Victoriorigraphies” 2011, nr 1; Kristiny Straub *The Suspicious Reader Surprised, Or, What I Learned from “Surface Reading”*, „The Eighteenth Century” 2013, nr 1.

⁷³ Zob. również metalekturową propozycję Juliana Wolfreysa *Readings. Acts of Close Reading in Literary Theory* (Edinburgh 2000), prezentującą wypowiedzi teoretyków na temat czytania – od Althussera przez Kristevą do Žižka – z których zdecydowana większość pochodzi z lat 1990. (27 „aktów uważnego czytania” na 36 zawartych w książce to lektura teoretycznych lektur z ostatniej dekady wieku XX).

nej (Abraham, Torok, Rashkin), 2) kerygmaticznej (Frye, Maciejewski), 3) „kabalistycznej” (Panas) i 4) anagramatycznej (de Saussure, Panas, Balcerzan, Dziadek). Kompozycja pracy ma charakter gradacyjny: od zademonstrowania interpretacyjnej hiperpodejrzliwości (sięgającej również obszaru polityki i studiów społecznych) do literowej kombinatoryki (ograniczonej w zasadzie do poetyki i historii literatury). To, co łączy zaprezentowane tryby czytania i rozumienia, to poszukiwanie sensu innego niż ten bezpośrednio dany i traktowanie tekstu raczej w kategoriach zagadki, szyfru, ukrytego przekazu, zmanipulowanego przesłania, które wymaga odczarowania, niż traktowanie go w kategoriach pięknego przedmiotu poddawanego ocenie estetycznej, mocy do opanowania, moralnego przekazu lub wyobraźniowego świata, w którym można bezpiecznie przeżywać najdziksze przygody⁷⁴.

Prace cytowane

Anderson R., *IMHBCO (In My Humble But Correct Opinion) – The Book Is Dead and It's a Good Thing, Too*. „Against the Grain” 2002, issue 5.

Armstrong P. B., *How Literature Plays with the Brain. The Neuroscience of Reading and Art*. Baltimore 2013.

Armstrong P. B., *In Defense of Reading: or, Why Reading Still Matters in a Contextualist Age*. „New Literary History” 2011, nr 1.

Attridge D., *Czytanie i odpowiadanie*. Wł: *Jednostkowość literatury*. Tłum. P. Mościcki. Kraków 2007.

Attridge D., H. Staten, *The Craft of Poetry. Dialogues on Minimal Interpretation*. London – New York 2015.

Attridge D., *Reading and Responsibility. Deconstruction's Traces*. Edinburgh 2010.

Bakuła B., *Narodowa czy rodzima? Filologia polska w perspektywie multi-kulturalizmu*. W zb.: *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*. Red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz. Katowice 2013.

Barwicka-Tylek I., *Humanieści. Czarne łabędzie nauki*. „Ethos” 2015, nr 1.

Best S., Marcus S., *Surface Reading: An Introduction*. „Representations” 2009, nr 2.

⁷⁴ Zob. T. Pavel, *Safely Watching Wild Adventures*. „Narrative” 2016, nr 1.

Bewes T., *Reading with the Grain: A New World in Literary Criticism*. „Differences” 2010, nr 3.

Biasi de. P.-M., *Genetyka tekstów*. Tłum. F. Kwiatek, M. Prussak. Warszawa 2015.

Bielecki M., *Horror vacui, czyli od Filologii Narodowej do Teorii – i z powrotem*. W zb.: *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*. Red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz. Katowice 2013.

Bilczewski T., *Ancilla philologiae, ancilla nationis? Komparatystyka a filologia narodowa*. W zb.: *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*. Red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz. Katowice 2013.

Bod R., *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*. Tłum. R. Pucek. Warszawa 2013.

Brinkman B., *From Close Reading to Cross-Reading: Sacco-Vanzetti Poetry and the Politics of New Formalism*. W zb.: *New Formalism and Literary Theory*. Ed. V. Theile, L. Tredennick. Houndmills – New York 2013.

Certeau M. de, *Czytanie jako kłusownictwo*. W: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Tłum. K. Thiel-Jańczuk. Kraków 2008.

Culler J., *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*. New York 1981.

Culler J., *The Return to Philology*. „Journal of Aesthetic Education” 2002, nr 3.

Culler J., *Uprawianie badań kulturowych*. W: *Literatura w teorii*. Tłum. M. Maryl. Kraków 2013.

Culler J., *W obronie nadinterpretacji*. W: U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków 2008.

Culler J., *Wprowadzenie*. W: *Literatura w teorii*. Tłum. M. Maryl. Kraków 2013.

Cunningham V., *Reading After Theory*. Oxford – Malden 2002.

Davis C., *Critical Excess. Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell*. Stanford 2010.

Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*. Tłum. bd. Warszawa 2015.

Donoghue D., *Profesorowie przyszłości*. Tłum. T. Bilczewski, A. Kowalcze-Pawlik. W zb.: *Socjologia literatury. Antologia*. Red. G. Jankowicz, M. Tabaczyński. Kraków 2015.

Dąbrowski S., *Filologia i filologizm*. „Ruch Literacki” 1978, z. 2.

Eagleton T., *How to Read a Poem*. Malden – Oxford – Carlton 2007.

- Eagleton T., *Jak czytać literaturę*. Tłum. A. Kunicka. Warszawa 2014.
- Eagleton T., *Koniec teorii*. Tłum. B. Kuźniarz. Warszawa 2012.
- Eagleton T., *Teoria literatury. Wprowadzenie*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2015.
- Eisner M. G., *The Return to Philology and the Future of Literary Criticism: Reading the Temporality of Literature in Auerbach, Benjamin, and Dante*. „California Italian Studies” 2011, nr 1.
- Ellis J. M., *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven – London 1997.
- Felski R., *Remember the Reader*. „Chronicle of Higher Education” 2008, issue 17.
- Felski R., *The Limits of Critique*. Chicago – London 2015.
- Felski R., *Uses of Literature*. Malden – Oxford 2008.
- Feyerabend P., *Przeciw metodzie*. Tłum. S. Wiertlewski. Wrocław 1996.
- Frye N., *Anatomia krytyki*. Tłum. M. Bokinić. Gdańsk 2012.
- Girard R., *Wiedza mitów*. W: *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1991.
- Gumbrecht H. U., *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford 2004.
- Gumbrecht H. U., *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*. München 2011 (wyd. ang. *Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature*. Tr. E. Butler. Stanford 2012; pol. tłum. fragm. pt. *Czytanie nastrojów. Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury*. Tłum. A. Żychliński. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012).
- Gumbrecht H. U., *The Future of Reading? Memories and Thoughts towards a Genealogical Approach*. „boundary 2” 2014, nr 2.
- Gumbrecht H. U., *The Powers of Philology*. Urbana – Chicago 2003.
- Hanusiewicz-Lavallee M., *Co ma humanitas do humanistyki?* „Ethos” 2015, nr 1.
- Harpham G. G., *Between Humanity and the Homeland: The Evolution of Institutional Concept*, „American Literary History” 2006, nr 2.
- Harpham G. G., *Roots, Races, and the Return to Philology*. „Representations” 2009, nr 1.
- Harpham G. G., *The Character of Criticism*. New York – London 2006.

Harpham G. G., *The Next Big Thing in Literary Study: Pleasure*. W: *The Humanities and the Dream of America*. Chicago – London 2011.

Hartman G., *From the Sublime to the Hermeneutic*. W: *The Fate of Reading and Other Essays*. Chicago – London 1975.

Heck D., *Filologia i (jej) interpretacje*. Wrocław 2012.

Hejmej A., *Pasaże i refrakcje. Literatura – „filologia narodowa” – komparatystyka*. W zb.: *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*. Red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz. Katowice 2013.

Holquist M., *Forgetting Our Name, Remembering Our Mother*. „PMLA” 2000, nr 7.

Holquist M., *Why We Should Remember Philology*. „Profession” 2002.

Humanizm i filologia. Red. A. Karpiński. Warszawa 2011.

Jameson F., *On Interpretation*. W: *Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. London 1981.

Jay P., *The Humanities „Crisis” and the Future of Literary Studies*. New York 2014.

Kapłanowa R. (M. R. Mayenowa), *„Wesele” Stanisława Wyspiańskiego. Problemy kompozycji*. Warszawa 2013.

Karcz A., *Kryzys badań literackich a po-poststrukturalistyczne propozycje*. „Teksty Drugie” 2001, nr 2.

Kubacki W., *Krytyk i twórca*. Łódź 1948.

Kucich J., *The Unfinished Historicist Project: In Praise of Suspicion*. „Victoriographies” 2011, nr 1.

Leitch V. B., *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*. New York 1992.

Leitch V. B., *Literary Criticism in the 21st Century. Theory Renaissance*. London – New York 2014.

Leitch V. B., *Theory Matters*, New York – London 2003.

Levinson M., *What is New Formalism?* „PMLA” 2007, nr 2.

Love H. K., *Close but not Deep: Literary Ethics and the Descriptive Turn*. „New Literary History” 2010, nr 2.

Love H. K., *Close Reading and Thin Description*. „Public Culture” 2013, nr 3.

Malabou C., *O przyszłości humanistyki*. Tłum. D. Chabrajaska. „Ethos” 2015, nr 1.

Marcus S., *Between Women: Friendship, Desire, and Marriage in Victorian England*. Princeton 2007.

Markowski M. P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków 2013.

Mason E., *Religion, the Bible, and Literature in the Victorian Age*. W zb.: *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*. Ed. by J. John. Oxford 2016.

McDonald R., *After Suspicion: Surface, Method, Value*. W zb.: *The Values of Literary Studies. Critical Institutions, Scholarly Agendas*. Ed. by R. McDonald. New York 2015.

McGann J., *Philology in a New Key*. „Critical Inquiry” 2013, nr 2.

Miller J. Hillis, *Cold Heaven, Cold Comfort: Should We Read or Teach Literature Now?* W zb.: *The Edge of Precipice. Why Read Literature in the Digital Age?* Ed. P. Socken. Montreal 2013.

Miller J. Hillis, *O literaturze*. Tłum. K. Hoffmann. Poznań 2014.

Mitosek Z., *Krytyka genetyczna*. W: *Teorie badań literackich*. Warszawa 1995.

Moretti F., *Conjectures on World Literature*. „New Left Review” 2000, nr 1 (pol. tłum. *Przypuszczenia na temat literatury światowej*. Tłum. P. Czapliński. „Teksty Drugie” 2014, nr 4).

Moretti F., *Distant Reading*. London 2013.

New Formalisms and Literary Theory. Ed. by V. Theile, L. Tredennick. Hammond – New York 2013.

Nycz R., *O przedmiocie studiów literackich – dziś*. W: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*. Warszawa 2012.

Pavel T., *Safely Watching Wild Adventures*. „Narrative” 2016, nr 1.

Perloff M., *Crisis in the Humanities*. W zb.: *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges*. Ed. R. G. Soeiro, S. Tavares. Newcastle upon Tyne 2012.

Pollock S., *Future Philology? The Fate of Soft Science in a Hard World*. „Critical Inquiry” 2009, nr 4.

Potkay A., *Humanistyka na uniwersytecie amerykańskim. La belle époque?* Tłum. D. Chabrajska. „Ethos” 2015, nr 1.

Prussak M., *Tożsamość filologii*. „Teksty Drugie” 2014, nr 2.

Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany. Red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz. Katowice 2013.

Rabaté J.-M., *The Future of Theory*. Oxford 2002.

Ray W., *Literary Meaning. From Phenomenology to Deconstruction*. Oxford 1984.

- Readings B., *The University in Ruins*. Cambridge – London 1996.
- Ricoeur P., *Konflikt interpretacji*. W: *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Przeł. M. Falski. Warszawa 2008.
- Rodowick D. N., *Elegy for Theory*. Cambridge – London 2014.
- Said E., *The Return to Philology*. W: *Humanism and Democratic Criticism*. New York 2004 (pol. przekład *Powrót do filologii*. Tłum. P. Bem. „Teatr” 2015, nr 2-3).
- Sawicki S., *O sytuacji w metodologii badań literackich*. W: *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*. Lublin 1994.
- Schaeffer J.-M., *Literary Studies and Literary Experience*. Transl. K. Antonioli. „New Literary History” 2013, nr 2.
- Scholes R., *Crafty Reader*. New Haven – London 2001.
- Schulz B., *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*. W: *Opowiadania, wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław 1989.
- Schwarz D. R., *In Defense of Reading: Teaching Literature in the Twenty-First Century*. Malden – Oxford 2008.
- Scruton R., *Koniec uniwersytetu*. Tłum. D. Chabrajska. „Ethos” 2015, nr 1.
- Sedgwick Kosofsky E., *Paranoid Reading and Reparative Reading: or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is about You*. W zb.: *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*. Ed. E. Kosofsky Sedgwick. Durham 1997.
- Sensual Reading: New Approaches to Reading in its Relations to Senses*. Ed. M. Syrotinski, I. Maclachlan. Cranbury – London – Mississauga 2001.
- Shoptaw J., *Lyric Cryptography*. „Poetics Today” 2000, nr 1.
- Skwarczyńska S., *Filologia*. W: *Systematyka głównych kierunków w badaniach literackich*. T. 1. Łódź 1948.
- Skórczewski D., *Dyskutować z artystą, czyli humanistyka w ruinie. Esej nie tylko pro domo sua*. „Ethos” 2015, nr 1.
- Sontag S., *Przeciw interpretacji*. Tłum. M. Olejniczak. „Literatura na Świecie” 1979, nr 9.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*. Tłum. O. Kubińska. Warszawa – Gdańsk 1997.
- Stevens W., *Czytelnik*. W: *Żółte popołudnie*. Tłum. J. Gutorow. Wrocław 2008.
- Straub K., *The Suspicious Reader Surprised, Or, What I Learned from “Surface Reading”*. „The Eighteenth Century” 2013, nr 1.
- Sławiński J., *Miejsce interpretacji*. W: *Miejsce interpretacji*. Gdańsk 2006.

Todorov T., *Poetyka*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1984.

Ulicka D., *Słowa i ludzie: 10 szkiców z antropologii filologicznej*. Warszawa 2013.

Vendler H., *The Function of Criticism*. „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 1982, nr 2.

Vendler H., *The Music of What Happens: Poems, Poets, Critics*. Cambridge 1989.

Vendler H., *The Ocean, the Bird, and the Scholar. How the Arts Help Us to Live*. W: *The Ocean, the Bird, and the Scholar. Essays on Poets and Poetry*. London 2015.

Vescio B., *Reconstruction in Literary Studies. An Informalist Approach*. New York 2014.

Warner M., *Uncritical Reading*. W zb.: *Polemic: Critical or Uncritical*. Ed. J. Gallop. New York 2004.

Waters L., *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*. Chicago 2004 (wyd. pol. pt. *Zmierzch wiedzy*. Kraków 2009).

Waters L., *Time for Reading*. „The Chronicle of Higher Education” 2007, nr 23.

Waters L., *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*. Tłum. T. Bilczewski. Kraków 2009.

Wellek R., *American Criticism of the Sixties*. W: *The Attack on Literature and Other Essays*. Chapel Hill 1982.

Wolfreys J., *Readings. Acts of Close Reading in Literary Theory*. Edinburgh 2000.

Wolfson S., *Reading for Form*. „Modern Language Quarterly” 2000, nr 1.

Żychliński A., *Laboratorium antropofikcji. Dociekania filologiczne*. Poznań 2014.

Żychliński A., *Laboratorium antropofikcji. Prolegomena*. „Teksty Drugie” 2014, nr 1.

Rozdział 1

Kryptonimicznie

NA SKRAJU (BEZ)SENSU

[...] mowę wewnętrzną należy pojmować nie jako mowę minus znak, lecz jako funkcję mowy zupełnie swoistą i oryginalną od strony zarówno struktury, jak i sposobu funkcjonowania.

L. S. Wygotski¹

[...] tekst w kanale „Ja – Ja” ma tendencję do obrastania w znaczenia indywidualne i nabiera funkcji organizatora chaotycznych asocjacji, gromadzących się w świadomości jednostki. Przebudowuje tę jednostkę, [...].

J. Łotman²

Nicolas Abraham i Maria Torok, czyli węgierski ślad

Podstawowym celem tego rozdziału jest zaprezentowanie jednego ze współczesnych psychoanalitycznych trybów obcowania z dziełem lite-

¹ L. S. Wygotski, *Myslenie i mowa*. Tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner. Warszawa 1989, s. 366.

² J. Łotman, *Autokomunikacja: „Ja” i „Inny” jako adresaci. (O dwóch modelach komunikacji w systemie kultury)*. W: *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008, s. 89.

rackim, a mianowicie interpretacji kryptonimicznej, określonej także jako psychoanalityczne uważne czytanie (*psychoanalytic close reading*). Propozycja tej strategii lekturowej rozwijana jest w książkach Esther Rashkin *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative* (1992)³ i *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture* (2008).

Przewodnikami Rashkin i innych literaturoznawców na szlaku kryptonimii są pochodzący z Węgier⁴ Nicolas Abraham (1919-1975) i Maria Torok (1925-1998) – myśliciele i terapeuci niemal w Polsce nieznani⁵, a w środowisku francuskiej psychoanalizy freudowskiej obecni od końca lat 1950⁶. Abraham został psychoanalitykiem w 1959, Torok – trzy lata

³ Większość rozdziałów tej książki ukazywało się od 1982 r. w pismach francuskich i amerykańskich.

⁴ O specyfice budapesztańskiej szkoły psychoanalizy (S. Ferenczi, I. Hermann, M. Balint, A. Balint) w opozycji do wiedeńskiej i londyńskiej pisał już w 1937 Michael Balint (ang. tłum. pt. *Early Developmental States of the Ego. Primary Object-love*. W: *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. London 1965). Inni psychoanalitycy wywodzący się z Węgier to m.in. M. Klein, S. Radó, I. Hollós, G. Roheim, D. Rapaport, B. Grunberger. Zob. też A. Ritter, *Theories of Trauma Transmission after Ferenczi: The Unique Contributions of Hungarian Psychoanalysis*. „Canadian Journal of Psychoanalysis” 2015, nr 1.

Można by zaznaczyć w tym miejscu, że pierwszy w powojennej Polsce psychoanalityk, dr Jan Malewski, przeszedł swą analizę szkoleniową u Imrego Hermanna właśnie, na przełomie lat 1960/1970 w Budapeszcie, po wcześniejszym pobycie w Pradze.

⁵ Myśl dwojga francuskich psychoanalityków zwięźle zaprezentowała Zofia Kolbuszewska, *Transpokoleniowy fantom, krypta, kryptonimia i anasemia: w kręgu neo-freudowskiej herezji Nicolasa Abrahama i Marii Torok*. W zb.: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012. W kontekście derridiańskiej hauntologii o koncepcji Abrahama i Torok pisali: A. Marzec, *Widma, zjawy i nawiedzone teksty – hauntologia Jacques’a Derridy, czyli posmiertne życie literatury*. W zb.: *Wymiary powrotu w literaturze*. Red. M. Garbaciak et al. Kraków 2012, s. 255-262; M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków 2013, s. 158-164; J. Momro, *Widmontologie nowoczesności. Genezy*. Warszawa 2014 (zwłaszcza podrozdział *Nieme słowa*, s. 357-386).

⁶ Nicolas [węg. Miklos] Abraham urodził się w Kecskemét. Pochodził z rodziny uczonych Żydów węgierskich, zajmujących się drukarstwem i edytorstwem. Z powodu *numerus nullus* wyemigrował w 1938 do Francji, gdzie podjął studia filozoficzne i estetyczne (specjalizował się w zakresie fenomenologii Husserla). Niemal cała pozostała na Węgrzech rodzina zginęła z rąk nazistów. Abraham ożenił się w 1942 z pochodzącą z Warszawy Edzią Fryszman, która w 1945 została umieszczona w szpitalu psychiatrycznym. Ich starszy syn popełnił samobójstwo w 1971. W środowisku psychoanalitycznym pojawiły się wówczas oskarżenia o nieudaną analizę własnego dziecka – która jako „kazirodcza”, choć w tym przypadku prowadzona *in extremis*, była zakazana (zob. E. Roudinesco, *Po co psychoanaliza?* Przeł. A. Biłoś. Warszawa 2014, s. 139-140). Pojawiły się też syżkany, m.in.

wcześniej. Jednakże – jak w szkicu biograficznym zanotował Nicholas Rand – instytucjonalna psychoanaliza (zarówno freudowska, jak i lacanowska) zignorowała ich propozycje teoretyczne i metapsychologiczne⁷. Co więcej, sam Abraham był w Paryskim Towarzystwie Psychoanalitycznym (SPP) traktowany jako *persona non grata* i przez lata cierpiał z powodu ostracyzmu rodzimej organizacji⁸. Dopiero po śmierci, od

odrzućcenie wniosku o pełne członkostwo w IPA w 1972 (Międzynarodowym Stowarzyszeniu Psychoanalitycznym). Abraham zmarł na serce, również z powodu tych – i wcześniejszych – insynuacji. Był on także tłumaczem poezji węgierskiej i promotorem węgierskiej psychoanalizy: zaangażował się w opublikowanie we Francji i opatrzył wstępami *Thalassę* Sándora Ferenczego (1962) oraz *L'instinct filial* Imrego Hermanna (1972). Razem z Marią Torok napisał wstęp do książki Melanie Klein (*Essai de psychanalyse*. Trad. M. Derrida. Paris 1967).

Maria Torok [węg. Török] wywodziła się z bogatego budapesztańskiego mieszczaństwa żydowskiego. Okupację hitlerowską przeżyła w stolicy Węgier, stale się ukrywając. Wyjechała do Paryża w 1947, uciekając z kolei przed reżimem komunistycznym i nie znając francuskiego. W 1952 uzyskała na Sorbonie licencjat z psychologii i zwróciła się ku psychopedagogice. Została psychologiem-doradcą w sieci przedszkoli dla dzieci niedostosowanych w departamencie Sekwany. Po śmierci Abrahama współpracowała z Nicholasem Randem. Umarła w Nowym Jorku.

Informacje biograficzne na podstawie: N. R a n d, *Biographies de Nicolas Abraham et de Maria Torok*. <http://abraham-torok.org/association/biographies-abraham-et-torok/> (dostęp: 29.02.2016.). Toż w książce N. R a n d a *Quelle psychanalyse pour demain? Voies ouvertes par Nicolas Abraham et Maria Torok*. Toulouse 2001. Życie i dokonania Nicolasa Abrahama przedstawia także Elisabeth Roudinesco (*La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. 1925-1985*. Vol. 2. Paris 1986, s. 600-604).

⁷ Zapewne dlatego, iż stanowiły one trzecią drogą, jak zauważył Rand (*Biographies*), między ortodoksyjnym freudyzmem a ujęciami lacanowskimi i/lub – jak dodawał L. Johnson (*The Wolf Man's Burden*. New York 2001, s. 12) – kleinowskimi. Roudinesco pisała zaś, że Abraham szedł własną ścieżką, która była obca francuskiej psychoanalizie; że świadomie odrzucił on i przemilczał dzieło (i osobę) Lacana, który z kolei odpłacał mu wrogością i złośliwościami (*Histoire de la psychanalyse*, s. 601, 603).

⁸ Zob. R a n d, *Biographies*. Kulisy sprawy odrzucenia wniosku Abrahama o pełne członkostwo w IPA w roku 1972 oraz wcześniejsze oskarżenia sformułowane listownie w latach 1958-1959 przez Belę Grunbergera, terapeutę Abrahama (a więc wbrew artykulowi wprowadzonemu swego czasu przez Saszę Nachta, zakazującemu analitykowi interweniować w przebieg procesu aplikacyjnego kandydata), mające go zdyskwalifikować jako psychoanalityka z powodu „strasznych sekretów” z jego życia, skrótowno omawia też Roudinesco (*Histoire de la psychanalyse*, s. 603-604). Zaś René M a j o r – który zostawczy w 1973 dyrektorem Instytutu Psychoanalitycznego, miał możliwość osobistego zbadania okoliczności odrzucenia wniosku – porusza tę „tajemniczą” sprawę w tekście *La lettre sous le manteau* („Etudes Freudiennes” 1978 <nr 13/14>). Major nie wyłożył swych argumentów na korzyść inkryminowanego wprost, ale posłużył się fikcyjną historią z kluczem,

momentu ukazania się jego książki napisanej wspólnie z Marią Torok *Cryptonymie: Le verbier de l'Homme aux loups* (1976), która „odniosła niesłychany sukces”⁹, sytuacja zaczęła się zmieniać. Tę niezwykłą (nieco szaloną¹⁰) interpretację zachowań, snów i wspomnień Człowieka-wilka¹¹ wraz z prezentacją jego idiosynkratycznego *verbier*, czyli jak moglibyśmy powiedzieć po polsku: *słowniarstwo*¹², poprzedził często cytowany później obszerny wstęp pióra Jacques’a Derridy¹³ (serdecznego przyjaciela Abrahama) – który na pracę dwojga psychoanalityków zwrócił uwagę środowiska poststrukturalistycznie zorientowanych badaczy. Wkrótce pojawiło się niemieckie tłumaczenie *Le verbier* (1979), potem angielskie

nawiązującą i do *Skradzionego listu* Poe, i do poświęconego mu seminarium Lacana, i komentarza Derridy, i do technik deszyfracji charakterystycznych dla Nicolasa Abrahama. W finale jego opowieści detektyw dzięki zastosowaniu permutacyjnych operacji dekryptażu potraktował frazę o „problemach psychicznych” [trouble du cerveau] oskarżonej (o imieniu Anna Liza), o których informował list-donos, jako „ponowne otwarcie grobowca” [rouvre le caveau], a całą denuncjację – jako „dziwne osobiste wyznanie” samego oskarżyciela.

⁹ Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, s. 603.

¹⁰ Jeden z komentatorów napisał, że studium Abrahama i Torok to „najbardziej ambitna a równocześnie nieodpowiedzialna [erratic] próba, jaka została kiedykolwiek podjęta dla wykreślenia wewnątrzpsychicznej struktury nieśmiertelnego pacjenta Freuda”. Zob. P. Mahony, *Cries of the Wolf Man*. New York 1984, s. 35.

¹¹ „Człowiek-wilk” lub „Człowiek od wilków” (Wolfsmann) to pseudonim po raz pierwszy użyty w literaturze psychoanalitycznej przez uczennicę Freuda Ruth Mack Brunswick w 1928 (zob. E. Roudinesco, M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris 1997, s. 757), którym to słynny pacjent Freuda, Sergiej Konstantinowicz Pankiejew (1887-1979), podpisywał później również własne wspomnienia i rozmowy. Dla zachowania zwartej dwusylabowej struktury pseudonimu zarówno niemieckiego, jak i angielskiego (Wolf Man) dałoby się ukuć kontaminacyjną formę: „Człowlilk”. Należałoby jednak pamiętać, że forma niemieckojęzyczna ma postać zwykłego nazwiska z charakterystyczną końcówką -mann (lub -man), jak Tillemann, Edelman czy Friedman. W polskim kontekście onim Wolfsmann można by więc również dobrze przełożyć (w postaci metonomazji) jako Wilczyński, Wilkowski, Wilczak, Wulfowicz, Wilczur etc.

¹² Fr. *herbier* = zielnik, *verbe* = słowo, *verbier* – zbiór słów, niczym kolekcja zaszuszonych ziół, ale jednak nie słownik (*dictionnaire, vocabulaire*). W polszczyźnie, na prawach zapożyczenia, na oznaczenie zielnika funkcjonuje łacińskie słowo *herbarium*, stąd – *słowniarstwo*. Por. komentarz Randa do angielskiego tłumaczenia *verbier* jako *verbarium*. W: *The Wolf Man's Magic Word*, s. lviii.

¹³ Fors: *Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*. Angielskie tłumaczenie jako Fors: *The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok*. Transl. B. Johnson. Przekład polski (pt. *Fora. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*. Tłum. B. Brzezicka. „Teksty Drugie” 2016, nr 2) powstał już po napisaniu tego rozdziału.

(1986), włoskie (1992) i japońskie (2006). W 1978 roku wyszła druga książka Abrahama i Torok: *L'écorce et le noyau*¹⁴, tym razem gromadząca ich rozproszone artykuły teoretyczne i metodologiczne (również te niepublikowane)¹⁵. W tym samym roku paryski periodyk „Etudes Freudiennes” został zadedykowany „obecności Abrahama”. Z kolei w latach 1980. magazyn „Confrontations” w nawiązaniu do myśli Torok i Abrahama wydał kilka numerów poświęconych problematyce fantomów, telepatii, palimpsestu, psychoanalitycznej interpretacji, de-szyfracji. W 1999 roku, już po śmierci Torok, powstało stowarzyszenie (Association Européenne Nicolas Abraham et Maria Torok), mające za zadanie prezentację i krzewienie myśli (zarówno teoretycznej, jak i klinicznej) tych dwojga niekonwencjonalnych myślicieli¹⁶. Stowarzyszenie istnieje do dziś, wydaje książki, organizuje cykliczne kolokwia i przyznaje nagrody. Jak poświadczają bibliografie¹⁷, od lat 1980. nastąpił duży wzrost

¹⁴ Derrida napisał także „wstęp” (*Me – Psychoanalysis: An Introduction to the Translation of „The Shell and the Kernell” by Nicolas Abraham*. Transl. R. Klein) do angielskiego tłumaczenia tytułowej rozprawy Abrahama *The Shell and the Kernel*. Oba teksty ukazały się w 1. nrze „Diacritics” z 1979 r. zatytułowanym *The Tropology of Freud*.

¹⁵ Później wyszły kolejne prace Abrahama: *Jonas et La cas Jonas* (Paris 1981), książka będąca tłumaczeniem węgierskiego poematu Mihályego Babitsa *Jónás könyve* i psychoanalitycznym doń komentarzem, oraz *Rythmes. De l'oeuvre, de la traduction, et de la psychanalyse* (Paris 1985) – zbierająca jego wczesne (z lat 1948-1962) rozprawy z fenomenologii twórczości i psychoanalitycznej estetyki. W 1995 ukazała się w Paryżu wspólna książka Torok i Randa *Questions a Freud. Du devenir de la psychanalyse* (wydanie ang. *Questions for Freud. The Secret History of Psychoanalysis* <Cambridge – London 1997>) a w 2002 pośmiertny tom zbiorowy Torok *Une vie avec psychanalyse: inédits et introuvables* (Paris 2002), gromadzący jej rozproszone i niewydane artykuły z lat 1953-1996.

¹⁶ W stowarzyszeniu działali i działają m.in. Judith Dupont, Annie Franck, Pascal Hachet, Fabio Landa, Claude Nachin, Nicholas Rand, Philippe Réfabert, Jean-Claude Rouchy, Monique Soula Desroche, Serge Tisseron, Saverio Tomasella i Pérel Wilgowicz. Zob. <http://abraham-torok.org/association/qui-sommes-nous/> (dostęp jw.)

¹⁷ Adnotowane bibliografie podmiotowe i przedmiotowe Abrahama i Torok (do 1996) sporządził Pascal Hachet, *Bibliographie analytique des travaux de Nicolas Abraham, de Maria Torok et des auteurs qui y ont fait référence (jusqu'en 1996)*. „Le Coq-héron” 2006, no 3 (186); uzupełnienia i poprawki w kolejnym nrze (187). Nr 186 „Le Coq-héron” zatytułowany *Symboles, cryptes et fantômes* w całości poświęcony został Abrahamowi i Torok. Lista publikacji autorskich Abrahama i Torok także na stronie internetowej <http://abraham-torok.org/publications/publications-abraham-et-torok/> (11.11.2016). Tu znajduje się również obszerna bibliografia ogólna prac psychoanalitycznych związanych z propozycjami francuskich psychoanalityków (sięgająca roku 2013).

zainteresowania „rewolucyjnymi” propozycjami francuskich psychoanalityków, które obecnie zyskały międzynarodowy rozgłos¹⁸ i – w pewnych kręgach – status klasyki¹⁹.

Zanim przejdę do zaprezentowania interpretacji kryptonimicznej – zwanej również fantomową, anasemiczną, kryptograficzną – chciałbym nieco szerzej naszkicować jej tło, wskazać źródło, czyli rzecz kilka słów o Freudowskim objaśnieniu pewnego snu²⁰, a następnie o jego reinterpretacji dokonanej przez Abrahama i Torok – wykładni prowadzącej do zrekonstruowania zestawu około 40 archeonimów (słów z jego intymnego, tajemnego *słowniaka*, leksemów jego mowy wewnętrznej, autokomunikacyjnych i sekretne dostarczających orgiastycznej przyjemności) i skrywających je kryptonimów²¹, którymi według autorów *Le verbier de l'Homme aux loups*, posługiwał się Człowiek-wilk, najśłynniejszy chyba pacjent²² w historii psychoanalizy.

¹⁸ Zob. R a n d, *Biographies*. Zob. też R o u d i n e s c o, *Histoire de la psychanalyse*, s. 603; C. D a v i s, *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Houndmills – New York 2007.

¹⁹ Sformułowania mówiące, że *Le verbier* to wielka klasyka powojennej psychiatrii francuskiej i światowej oraz że to dzieło rewolucyjne pochodzą od Randa.

Jednakże wśród anglojęzycznych podręczników, historii i popularnych wprowadzeń do psychoanalizy i terapii psychoanalitycznej funkcjonujących obecnie na rynku a napisanych w przeciągu ostatniego ćwierćwiecza nie znajdziemy nawet wzmianki o koncepcji Abrahama i Torok (autorzy wzmiankowanych książek to: A. Elliott; A. Bateman i J. Holmes; I. Craib; J. Milton, C. Polmear, J. Fabricius; S. Budd, R. Rusbridger; E. Zaretsky; S. Frosh; J.-M. Rabaté; H. Curtis; D. Pick; A. Lemma).

²⁰ Zob. S. F r e u d, *Z historii nerwicy dziecięcej*. W: *Dwie nerwice dziecięce*. Przeł. R. R e s z k e. Warszawa 2000.

²¹ Zob. *Appendix* do powyższej książki: *The Wolf Man's Verbarium*.

²² „Jego życie naznaczone było chorobą i aż do śmierci pozostał pacjentem psychoanalityków. Bycie pacjentem to, być może, było jego prawdziwe zatrudnienie, a nawet powołanie” – napisała o Pankiejewie Liliane W e i s s b e r g (*Patient and Painter: The Careers of Sergius Pankejeff*. „American Imago” 2012, nr 2, s. 163). Paul R o a z e n (*Freud and His Followers*. New York – London – Scarborough 1976, s. 157), mówiąc zaś o przeniesieniu zwrotnym, zauważał, że najważniejszy romans w życiu Pankiejewa to ten nawiązany z Freudem i psychoanalizą. Zob. też *The Wolf-Man by the Wolf-Man. The Double Story of Freud's Most Famous Case*. Ed. M. G a r d i n e r. New York 1971; K. O b h o l z e r, *The Wolf-Man: Conversations with Freud's Patient – Sixty Years Later*. Trans. M. S h a w. New York 1982.

Freudowska „interpretacja wieloraka”

Obawiam się, że to właśnie w tym miejscu czytelnicy przestaną wierzyć w to, co mówię.

S. Freud²³

A jeśli nie było żadnego szyfru? Pozostaje bezustanne zaklinanie sekretu, nadzieja na odkrycie, krok zbłąkany w labiryncie egzegezy.

J. Starobinski²⁴

Wydaje się, że „komunikat” *Z historii nerwicy dziecięcej* niezbyt się ojcu psychoanalizy udał: panuje w nim kompozycyjny chaos²⁵, zaskakuje argumentacyjna niepewność i płynność osądu²⁶ oraz zbytnia (nawet na tle innych odważnych prac autora *Objaśniania marzeń sennych*) śmiałość inwencyjna...²⁷ Zresztą, sam Freud zwracał uwagę na retoryczne mankamenty swej rozprawy, gdy pisał: „Nie wiem, czy czytelnikowi niniejszego sprawozdania analitycznego udało się wyrobić sobie wyraźny obraz powstawania i rozwoju choroby mego pacjenta. Obawiam się raczej, że tak się nie stało”²⁸. W innym zaś miejscu zgłaszał chęć zaprezentowania

²³ Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, s. 125.

²⁴ J. Starobinski, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris 1971, s. 160.

²⁵ Studium, opublikowane w 1918, powstało 4 lata wcześniej na bazie istniejącej już częściowej interpretacji motywów bajkowych w snach (1913), a po napisaniu było jeszcze uzupełniane (1917, 1924).

²⁶ W rozprawie tej połączyły się w trudny do rozsąpania węzeł różne perspektywy poznawcze: i traumatyczna teoria uwiedzenia z jej koncepcją „czasowej bomby”, uaktywnianej po latach przez przypadkowe zdarzenie, i bardziej przyczynowo zapętlona logika *nachträglich*, i jungowskie fantazjowanie wsteczne, i lamarckistowska filogeneza... Analizie fundamentalnych sprzeczności myśli Freudowskiej poświęcona jest książka N. R a n d a i M. T o r o k, *Questions for Freud*.

²⁷ Freud następująco tłumaczył (*Z historii nerwicy dziecięcej*, s. 181) swoje „brawurowe” postępowanie interpretacyjne: „Zmierzyłem się tu [...] – z zadaniem polegającym na wprowadzeniu w tak wczesne fazy i w tak głębokie warstwy życia psychicznego, że już lepiej byłoby wywiązać się z niego gorzej, niż uciec przed nim, [...]. A zatem lepiej zrobić wrażenie śmiałka, niż dać się odwieść przez świadomość własnej podrzędności”. [„Man zeigt also lieber kühnlich, daß man sich durch das Bewußtsein seiner Minderwertigkeiten nicht hat abhalten lassen”].

²⁸ Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, s. 181.

odbiorcy zaledwie „jakiegoś e k w i w a l e n t u siły dowodowej”²⁹. Gdzie indziej dzielił się wątpliwością, że teraz to już czytelnicy przestaną wierzyć, w to co mówi... Niemniej, analiza tej dziecięcej nerwicy zafrapowała wielu³⁰, między innymi ze względu na ukazany w niej psychiczny mechanizm *Nachträglichkeit* (*późniejszości*³¹), czyli retroaktywnego dopełnienia wcześniejszych doznań, odmiennego ich ujęcia i odroczonego

²⁹ Tamże, s. 131. Wyróżnienie moje – I. P.

³⁰ Sen Pankiejewa i jego Freudowską wykładnię streszczano i komentowano wielokrotnie. Jako jeden z pierwszych (krytycznie) zareagował Otto Rank, wysuwając w 1926 hipotezę, że sen Człowieka-wilka to efekt przeniesienia, a nie oniryczny materiał pochodzący z głębin dzieciństwa. Następnie w 1932 Melanie Klein posłużyła się przykładem z *Historii nerwicy dziecięcej*, by pokazać, iż lęk przed byciem pożartym przez wilka ma podłoże nie tyle kastracyjne, co jest reliktem najwcześniejszych faz rozwojowych – jest wynikiem niszczycielskiej fantazji o dostaniu się do wnętrza obiektu, by mu od środka szkodzić (identyfikacja projekcyjna). Jacques Lacan jeszcze w latach 1952–1953 poświęcił Człowiekowi od wilków domowe seminarium. W przeciwieństwie do późniejszych nie było ono jednak stenografowane. Z kolei Gilles Deleuze i Félix Guattari w kontynuacji *Anty-Edypa* (1914 – *jeden czy wiele wilków?* W: *Tysiąc plateau*. Tłum. bd. Warszawa 2015 <pierwotny druk 1978>) bezwzględnie wyszydzili Freudowski redukcjonizm, czyli jego pasję docierania do „korzenia”.

Zob. też: P. Brooks, *Fictions of the Wolfman: Freud and Narrative Understanding*, „Diacritics” 1979, nr 1; Mahony, dz. cyt. (autor podaje, że w swojej pracy z 1984 r. wykorzystał 150 komentarzy, odnoszących się do snu Człowieka-wilka, s. 1); N. Lukacher, *Primal Scenes: Freud and the Wolf-Man*. W: *Primal Scenes: Literature, Philosophy, Psychoanalysis*. New York 1986; J. Laplanche, *Problematisques*. T. 6: *L'après-coup*. Paris 2006; J.-A. Miller, *The Wolf Man I*, „Lacanian Ink” 35 (2010) i *The Wolf Man II*, „Lacanian Ink” 36 (2010); J. Fletcher, *The Wolf Man I: Constructing the Primal Scene* oraz *The Wolf Man II: Interpreting the Primal Scene*. W: *Freud and the Scene of Trauma*. New York 2013.

³¹ Polska propozycja terminologiczna: „naznaczenie wsteczne” – jest terminem interpretacyjnym, tak jak ukute przez Ernesta Jonesa angielskie *deferred action* („odroczone działanie). Niemieckie słowo, którym posługuje się Freud, *nachträglich*, znaczy po prostu „późniejszy”, *Nachträglichkeit* to więc coś w rodzaju „późniejszości” (z tym że w słowie tym skrywa się jeszcze *nachtragen* – uzupełniać, i *tragen* – nieść; oznacza więc ono coś, co zostało uzupełnione później, przyniesione po czasie <te odcinienie znaczeniowe *Nachträglichkeit*: zmiany i czasowego odroczenia, wracają w Derridiańskiej koncepcji *différance*>). J. Laplanche (*Notes on Afterwordness*. W: *Essays on Otherness*. London – New York 1999, s. 266–267) – za którego rozwiązaniem tu podążam – w związku z tym, że Freud używał słów *nachträglich* i *Nachträglichkeit* w różnych kontekstach i na różne sposoby, proponuje jako „nieinterpretacyjny” ekwiwalent francuski *après coup* („po fackie”) i angielski *afterwordness*.

oddziaływania³². Według Freuda to późniejsze zdarzenie (tu: sen o wilkach śniony w wieku 4 lat a także widok motyla rozkładającego skrzydełka ujrzanego jakiś czas później) wydobywa z chaosu śladów wrażeńowych i aktywuje pewien obojętny pierwiastek wspomnieniowy³³, czyniąc zeń element przemożnie oddziałujący na libido, czynnik traumatyzujący i patogeny; pierwiastek dokonujący „transkrypcji” tego, „co w chwili, gdy było przeżywane, nie mogło zostać w pełni włączone w znaczący kontekst”³⁴. W takiej zapętlonej perspektywie temporalnej to skutek niemal stwarza³⁵ swą przyczynę. Marzenie sennie przywołuje, dynamizuje, pozwala rozumiejąco ogarnąć niegdyś zaobserwowaną przez niemowlę (!) scenę, dotąd psychicznie nieaktywną i niegroźną – wywiera więc takie samo wrażenie jak świeże doznanie (lub fantazja, lecz mająca jakieś oparcie w rzeczywistości, co stale podkreślał Freud). Poprzez obudzenie kastracyjnego lęku przed ojcem i wyparcie homoseksualnych fantazji

³² Koliasta logika czasowa *późniejszości* w analizie Człowieka-wilka to poniekąd powrót do struktury czasowości rekonstruowanej we wczesnej teorii uwiedzenia. Autor *Objaśniania marzeń sennych*, choć porzucił był (przynajmniej deklaracyjnie) swą hipotezę z lat 1895-1897, dotyczącą powszechności realnego uwiedzenia jako etiologii nerwic, trwał jednak – wbrew Adlerowi i Jungowi – przy przekonaniu, że nerwica człowieka dorosłego to zawsze wynik nerwicy okresu dzieciństwa, mającej swe korzenie w seksualnych realnych konfliktach wczesnych stadiów rozwojowych. O tym, że odrzucenie teorii uwiedzenia nie było tak definitywne, jak się powszechnie uważa, zob. N. R a n d, M. T o r o k, *Questions to Freudian Psychoanalysis: Dream Interpretation, Reality, Fantasy*. Transl. N. R a n d. „Critical Inquiry” 1993, nr 3. Mikkel B o r c h - J a c o b s e n (*Neurotica: Freud and the Seduction Theory*. Transl. D. B r i c k. „October” 1996 <Spring>, s. 43) pisał nawet, że „Freud nigdy nie porzucił swej teorii uwiedzenia, ani hipnozy czy sugestii. On je po prostu zanegował, łącząc je z opowieściami pacjentów, z *ich* nieświadomymi pragnieniami oraz łącząc hipnotyczno-sugestywne elementy terapii analitycznej z *ich* ‘miłością przeniesieniową’”.

³³ W przypadku wilków chodzi o obserwację – przeprowadzoną w wieku 1,5 roku – trzykrotnego stosunku seksualnego rodziców; a w przypadku motyla – o widok pośladków dziewczyny myjącej podłogę, który to z kolei przywołał skojarzenie z pozycją matki w scenie pierwotnej.

³⁴ J. L a p l a n c h e, J.-B. P o n t a l i s, *Słownik psychoanalizy*. Red. D. L a g a c h e. Tłum. E. M o d z e l e w s k a, E. W o j c i e c h o w s k a. Warszawa 1996, s. 151.

³⁵ Jednak nie w postaci fantazjowania wstecz (*Zurückphantasieren*). Choć Freud rozważa taką opcję, to w ostatecznym rozrachunku stara się jednak ograniczyć zakres tego szeroko wykorzystywanego przez Junga konceptu. A w dopisku z 1917 (zob. L a p l a n c h e, P o n t a l i s, dz. cyt., s. 152) idzie w stronę rozwiązań filogenetycznych, traktując scenę pierwotną jako psychiczną własność ludzkości (fantazja pierwotna).

z nim związanych doprowadza czterolatka do nerwicy: fobii (lęku przed zwierzętami) a następnie do (religijnej) nerwicy natręctw.

Jak jednak senna wizja watahy białych wilków spokojnie siedzących na orzechu za oknem i uważnie wpatrujących się w leżącego w łóżku chłopca może ewokować wydedukowany przez Freuda obraz rodziców uprawiających seks *more ferarum*? A w jaki sposób paż królowej, składający i rozkładający skrzydełka, prowadzi dociekliwego psychoanalityka-detektywa do tej samej rodzinnej alkowy, wywołując tym razem obrazy i matki, i kastracji? Biograf Freuda, Peter Gay, wyjaśniał celowość takich ekstrawaganckich, wydawałoby się, zabiegów ojca psychoanalizy w następujący sposób:

Interpretacja psychoanalityczna to szczególne, wyrotowe odczytanie, wywołujące zaskakujące, często niewygodne wątpliwości co do rzekomych komunikatów, które pacjent, jak sam sądzi, przekazuje. Jednym słowem, analityk zwraca pacjentowi uwagę na to, co ten naprawdę mówi lub robi. Zinterpretowanie milczących, nieruchomych wilków ze snu Człowieka od Wilków jako zniekształconej, gwałtownej sceny stosunku płciowego oznacza wykurzenie przerażającego i podniecającego zarazem wspomnienia z jamy, dokąd zapędziło ją wyparcie³⁶.

Z perspektywy pragmatycznej (klinicznej) należałoby zapewne docenić (a przynajmniej rozważyć) tę strategię prowokacji, eksplanacyjną i terapeutyczną bezkompromisowości hipotez – zrekonstruowanych i skompilowanych ze szczegółów snu, wspomnień i skojarzeń – oraz ich moc „wykurzania” wypartych przeżyć...³⁷ Należy też jednak zgłosić zastrzeżenia co do takiego „szokowego” trybu wyjaśniania obrazów jako interpretacji pewnej opowieści³⁸.

³⁶ P. Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*. Tłum. H. Janowska. Poznań 2012, s. 358.

³⁷ Oczywiście nie wszyscy pacjenci doceniali interpretacyjne wysiłki Freuda. Niektórzy rezygnowali z terapii w jej trakcie, jak Dora. Inni, długo po zakończeniu leczenia, podawali detektywistyczne wnioski terapeuty w wątpliwość: np. sam Pankiejew w wywiadzie z 1982 mówił, że interpretacja ojca psychoanalizy dotycząca jego snu jest stanowczo za daleko posunięta, że jest „strasznie naciągana”. Człowiek-wilk wskazywał np., że łóżeczka dzieci w bogatych rosyjskich domach nigdy nie stały w sypialniach rodziców. Zob. Obholzer, dz. cyt., s. 35, 52.

³⁸ Fletcher (dz. cyt., s. 228) podkreślał, że przypadek Człowieka-wilka stanowił „najbardziej drobniągową w całym korpusie dzieł Freuda rekonstrukcję scenariusza

Rozumowanie autora *Z historii nerwicy dziecięcej* przebiega mniej więcej tak: wilki są białe jak owce, które chłopiec niedawno oglądał razem z ojcem w trakcie wizytacji chorego stada. Jednocześnie przypomina owczarki, być może dlatego, że pasterskie psy były przedmiotem obserwacji młodego eksploratora, szukającego odpowiedzi na pytanie o różnice anatomiczne między płciami. Biel wilków odsyła do bieli owiec (i ich choroby) oraz do owczarków. Kojarzy się więc z rozmnażaniem i kastracją (suponowanym widokiem kopulacji zwierząt), ze śmiercią (epidemią w stadzie) i wywołuje lęk (również przez przypomnienie śmiertelnej białej koszulki uszytej dla chorego chłopca). Biel to też nawiązanie do historii o agresji i pożarciu, czyli do bajki o Wilku i 7 kozłatkach.

We śnie wilki siedzą na drzewie. Ten fakt kojarzy się pacjentowi z opowiedzianą mu przez dziadka historyjką o krawcu i wilku: zwierzę wskoczyło do domu przez otwarte okno, a mężczyzna, broniąc się, wyrwał mu ogon. Następnie umykając przed całym stadem, schronił się na drzewie. Żeby go dosięgnąć, wilki wspięły się na siebie³⁹. U dołu piramidy pozostał szary wilk bez ogona. Zdesperowany krawiec wrzasnął, żeby łapać szarego za ogon! Ten okrzyk wywołał paniczny lęk i niekontrolowany odruch ucieczki u wilka na dole i cała „drabina” runęła. Sen odwzorowywałby tę opowieść, lecz *à rebours*: teraz wilki siedzą na drzewie, człowiek jest pod nim. Jest to zniekształcenie charakterystyczne dla pracy snu – wyjaśnia Freud. Oznaką zaś kompensacji byłyby według niego puszyste kity, w które wyposażone zostały wilki: w języku snu to zaszyfrowana (przez zwykłe odwrócenie) aluzja do kastracji. Wysokie drzewo zaś to (jak badaczowi podpowiedziała dotychczasowa praktyka) symbol *voyeuryzmu*.

Senny leksykon przedstawiałby się następująco: patrzeć, drzewo, wilki, biel, nieruchomość, coś przeraźliwego, otworzenie się okna, lęk. „Nagle otwarło się okno” znaczy – jak zasugerował sam analizowany⁴⁰

traumatycznego wydarzenia” i jednocześnie „najbardziej problematyczną”. Wydobyć i rozważyć wielu problemów związanych z przywołaną analizą poświęcona jest książka Mahony’ego (dz. cyt.).

³⁹ W klasycznym „senniku” Freuda wspinanie się (wchodzenie) to symbol stosunku seksualnego. Zob. *Objaśnianie marzeń sennych*. Przeł. R. Reśzke. Warszawa 2007, s. 304.

⁴⁰ Dzięki fortelowi Freuda, który w obliczu „samozahamowania terapii” postraszył pacjenta, że analiza niezależnie od jej rezultatu zostanie zakończona w ciągu roku. Zob.

– że otworzyły się oczy. Pozostałe elementy wizji sennej można więc – według terapeuty – przetłumaczyć w taki oto sposób: to, że „wilki uważnie patrzą”, znaczy *de facto*, iż to chłopiec patrzy, nastąpiło bowiem przesunięcie z wilków na dziecko. Nieruchomość drapieżników to też efekt zniekształcenia na zasadzie odwrócenia – chodzić więc musi o gwałtowny ruch: chłopiec obudził się i zobaczył jakąś bardzo dynamiczną scenę, pełną ruchu. Spoglądał na nią w napięciu, aż pojawił się paniczny lęk. Jaki obraz go wywołał? Freud-detektyw formułuje tu jedną z owych „wywrotowych hipotez”: taki, który uzasadniałby rodzące się właśnie w dziecku podejrzenie dotyczące kastracji. Mógłby to być na przykład widok stosunku seksualnego rodziców (w białej bieliźnie) w pozycji umożliwiającej swobodną obserwację ich genitaliów, najpewniej więc *a tergo* – suponuje autor *Objaśniania marzeń sennych*⁴¹. To rodzice, zakłada, są wilkami, a chłopiec długo i uważnie obserwuje, co robią i jak reagują, by w końcu przerwać im płaczem i defekacją. Wielość zwierząt na drzewie (zamiast oczekiwanej pary) to kolejne zniekształcenie, „dobrze przyjęte przez opór”⁴².

Dodatkowe skojarzenia pacjenta związane są z czasem snu, świętami Bożego Narodzenia: drzewo (we śnie orzech) to choinka. Na drzewku świątecznym wiszą podarki. Należy dodać, że dziecko w Boże Narodzenie miało też urodziny. Tu zamiast oczekiwanych prezentów – wilki! I lęk przed pożarciem. Następuje oniryczna przemiana pragnienia w lęk. Jakie to życzenie? Według Freuda, chłopiec po „uwiedzeniu” przez starszą siostrę i przytłoczony jej intelektualną wyższością został zepchnięty w stan seksualnej bierności i szukał zaspokojenia swych fantazji u ojca, był też o niego zazdrosny. Jego życzeniowy sen świadczy więc o ukrytym homoseksualizmie, a lęk związany z uaktywnieniem sceny pierwotnej – zrodzony z uświadomienia sobie, że to zaspokojenie wiąże się z kastracją – byłby obronną reakcją jego pobudzonej narcystycznej męskości. W efekcie marzenia sennego dochodzi do roz-

S. Freud, *Analiza skończona i nieskończona*. W: *Technika terapii*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 316.

⁴¹ Zob. wnikliwe uwagi Serge’a Vidermana (*Retour à „L’Homme aux loups”*. W: *Le céleste et le sublunaire*. Paris 1977, s. 306, 313-314), kwestionującego Freudowskie przekonanie, że taka pozycja jest rzeczywiście dogodna do prowadzenia tego typu obserwacji.

⁴² Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, s. 130.

szczepienia libido i regresji do wcześniejszej fazy organizacji seksualnej. Późniejsze rozliczne życiowe problemy, z którymi pacjent zgłosił się do Freuda w wieku 23 lat, to skutek – konkluduje ojciec psychoanalizy – „spontanicznie wygasłej” nerwicy okresu dziecięcego, i tylko temu wczesnemu okresowi poświęca uwagę w swym komunikacie.

Wydaje się, że Freud w analizie Człowieka-wilka postępuje jak detektyw-rutyniarz, który idzie za swoimi przeczuciami i wcześniej zdobytą wiedzą, ale nie w pełni uwzględnia specyfikę danego przypadku. Pacjent, jak zgryźliwie ironizują Deleuze i Guattari, „[n]a próżno będzie mówił o wilkach, był jak wilk. Freud nawet nie słucha, patrzy na swojego psa i odpowiada »to tata«. [...] Człowiek od wilków wciąż krzyczy: sześć lub siedem wilków! Freud odpowiada: Co? Kózki? Jakże to interesujące, usuwam kózki – zostaje jeden wilk, a zatem to twój tata...” (dz. cyt., s. 44-45). Gdy autorowi *Objaśniania marzeń sennych* tylko zaświtała „edypalna” hipoteza dotycząca lęku przed kastracją (jak np. w analizie małego Hansa), od razu znalazł odpowiednie obrazy, a raczej odpowiednio zniekształcone obrazy... Serge Viderman trzeźwo zauważył, iż Freud bez przyjętej *a priori* koncepcji „kastacyjnej” nie byłby w stanie z zaprezentowanego tekstu sennego wyprowadzić kluczowej dlań sceny pierwotnej, która następnie przestała dlań być interesująca⁴³. John Fletcher (dz. cyt., s. 234) przekonująco pokazał zaś, że np. skojarzenia, pozwalające wyciągnąć wniosek o prowadzonych przez chłopca poszukiwaniach seksualnych, są w analizowanym materiale niewystarczające. Wątek kastracji, owszem, pojawia się w nim, ale w opowieści dziadka, a nie w skojarzeniach lub śnie pacjenta. Z kolei krytyczne uwagi Patricka Mahony’ego rozsiane w jego książce (dz. cyt.) wskazują rozliczne niekonsekwencje i nieprawdopodobieństwa (s. 11, 62) w analizie Freuda⁴⁴, „wątle dowody podparte chybliwą logiką”

⁴³ Viderman (*L’histoire avec des si*. W: *Le céleste et le sublunaire*, s. 236) pytał: „Co dla Freuda jest »interesujące«? [...] Przedwczesne traumy seksualne ze *Studiów*?” I odpowiedział: nie, od kiedy Freud przekonał się, że nie one są rzeczywiste, bowiem w pewnym momencie stwierdził, że to sama „następczość jest fałszywa”, a „teoria przyczynowa, która się jej domaga, nie działa”.

⁴⁴ Podobną uwagę znajdziemy w książce Abrahama i Torok (*The Wolf Man’s Magic Word*, s. 3), według których niemal nie sposób nie zauważyć w *Historii nerwicy dziecięcej* „niespójności tu, nieprawdopodobieństwa tam, a nadgorliwego przekonywania niemal wszędzie”.

(s. 22, 88), „kapryśne datowanie” (s. 62) i „matematyczny tumult” (s. 33), obsesję całości (s. 49), percepcyjną (s. 52) i „werbalną akrobatykę” (s. 100), labiryntowość argumentacji (s. 103). Są też w dowodzeniu Mahony’ego równie celne uwagi ogólniejsze. Autor *Cries of the Wolf Man* pisał, że „wątpliwą rekonstrukcję” Freuda można zakwestionować z perspektywy socjologicznej (gdy uwzględnimy warunki życia rosyjskiej arystokracji⁴⁵), medycznej (gdy weźmiemy pod uwagę gorączkę dziecka, jego chorobowe osłabienie i zaburzenia sensoryczne), zdroworozsądkowej (gdy zgodzimy się z wątpliwościami dotyczącymi dogodności obserwacji, sformułowanymi przez Vidermana⁴⁶) i z punktu widzenia późniejszych ustaleń psychoanalitycznych, m.in. Anny Freud, wskazującej odmienne, znacznie bardziej prawdopodobne źródła traumy (s. 50-54). Podsumowując swe rozważania, Mahony podawał w wątpliwość chronologię Freudowskiej rekonstrukcji, jej historyczną rzeczywistość i kliniczną interpretację (s. 157).

Z perspektywy literaturoznawczej zaś w dowodzeniu Freuda zwraca jednak przede wszystkim uwagę dowolność interpretacyjna⁴⁷, niemal permanentna nadinterpretacja: raz białe jest białe i jest to kolor znaczący, a raz nieruchomy oznacza gwałtownie się poruszający; raz wilk jest kastrującym i pożerającym ojcem, a raz poddaną kastracji matką, raz obserwującym dzieckiem, a innym razem wilki to podarki na choince; w ostatecznym rozrachunku nie ma przy tym symbolicznego znaczenia to, czy wilki są dwa, czy jest ich 5, 6 lub 7, a przecież „[s]urowe prawo objaśniania marzeń sennych powiada, że każdy szczegół znajduje wyjaśnienie”⁴⁸ – tu szczegóły są nie tyle wyjaśniane,

⁴⁵ Zob. Obholzer, dz. cyt., s. 52,

⁴⁶ Zob. uwagi Vidermana (*Retour à „L’Homme aux loups”*, s. 313-314). Dodajmy w tym miejscu, że autor *Le céleste et le sublunaire* był przyjacielem i psychoanalitykiem Nicolasa Abrahama. Viderman poprowadził jego analizę po wyjątkowo nieudanej, „nie-szczęśliwej” – jak pisał Rand (*Biographies*) – terapii z Belą Grunbergerem.

⁴⁷ Pisał też o niej Viderman, *Retour à „L’Homme aux loups”*, s. 287 nn.

⁴⁸ Freud, *Z historii nerwicy dziecięcej*, s. 129. Uwagi Vidermana, Mahony’ego, Fletchera to krytyka interpretacji Freuda z wnętrza psychoanalizy, zaś podejmujący w zasadzie te same tropy Deleuze i Guattari („Wilki nie mają żadnej szansy, by się uratować, ocalić swoją sforę: od początku jest już przesądzone, że zwierzęta służą jedynie jako reprezentacja kopulacji rodziców”) piszą już z zewnętrznej i ironicznej perspektywy, dz. cyt., s. 34.

co – jak się wydaje – raczej dopasowywane do chwilowych potrzeb i wcześniejszych hipotez interpretatora⁴⁹.

Podsumowując, w ujęciu Freuda sen o wilkach byłby onirycznym komunikatem, mówiącym – poprzez uaktywnienie dawno zatartego obrazu – o naturze stosunku seksualnego: męskości i kobiecości (aktywności i bierności), przeradzającym się w lęk, lęk przed kastracją i przed kastrującym ojcem (wyprostowanym wilkiem z wyciągniętą łapą). Choć w uzyskanym materiale analitycznym pojawiają się też inne *dramatis personae*: matka, niania, siostra, służąca, guwernantka, nauczyciel, to zrekonstruowany przez autora *Objaśniania marzeń sennych* dramat rodzinny⁵⁰ dotyczył niemal wyłącznie relacji syna z ojcem i skutkował nerwicą tego pierwszego, która dzięki psychoanalitycznej terapii, jak mniemał Freud w momencie spisывania historii tej choroby, czyli zimą 1914-1915, została w znacznej mierze opanowana⁵¹.

⁴⁹ Gay (dz. cyt., s. 302) zauważa np. że „bezceremonialne i przegadane interpretacje, jakimi Freud raczył Dorę, nasuwały skojarzenia ze sprawowaniem dyktatu”. Równie apodyktycznie Freud postępował, dodajmy, z materiałem uzyskanym do analizy Człowieka-wilka. Borch-Jacobsen (dz. cyt., s. 16) uogólniał to nastawienie Freuda do pacjentów i pisał, iż poprzez sytuacyjną presję „wymuszał od nich wyznania, które odpowiadały jego oczekiwaniom, i odmówił przyznania się do tego, gdy to sobie uświadomił”. Należałoby jednak zaznaczyć, iż Freud był doskonale świadom tego niebezpieczeństwa niemal od samego początku swej pracy analitycznej. Już w wykładzie *W kwestii etiologii hysterii* z 1896 (w: *Histeria i lęk*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2014, s. 56) mówił: „Nigdy jeszcze nie udało mi się do tego stopnia narzucić choremu sceny, której odtworzenia bym oczekiwał, że wydawałoby się, iż przeżywa on ją z wszelkimi adekwatnymi do tego doznaniem; być może inni mają większe sukcesy w tym względzie”.

⁵⁰ Przyjęta w ostatecznym rozrachunku przez Freuda perspektywa filogenetyczna sprawia, że z mozołem zrekonstruowana przezeń scena pierwotna nie była, jak już wspomnieliśmy, niezbędna w dedukcyjnej strukturze dowodzenia. Wcale nie musiała więc mieć miejsca... Przeistoczyła się bowiem w pewnym momencie analizy w fantazję pierwotną... (tak jak wcześniejsze przeświadczenie z lat 1895-1897 o traumie realnego uwiedzenia ustąpiło miejsca hipotezie fundującej psychoanalizę, czyli – hipotezie kompleksu Edypa). W pewnym momencie natrafiamy we Freudowskim komentarzu (s. 143) na takie oto słowa: „A zatem rzeczywiście było letnie popołudnie, gdy dziecko cierpieło na malarię, a kiedy się obudziło, obecni byli dwoje rodzice ubrani na biało, ale cała ta scena – cóż, scena była niewinna”.

⁵¹ O konieczności wprowadzenia pewnych korekt do swojej opinii na temat wyzdrowienia Człowieka-wilka pisze Freud w *Analizie skończonej i nieskończonej*, s. 316-317.

Interpretacja jako kryptonimia, czyli Abrahama i Torok czytanie zakrzywione

Jesteśmy w pełni świadomi, że to, co tutaj proponujemy, jest niesłychanie śmiałe. Musimy zebrać się na odwagę, by zaprezentować Państwu niezwykle rezultaty naszego wsłuchiwania się.

N. Abraham, M. Torok⁵²

Właśnie ten, kto usiłowałby stworzyć język do n i c z e g o n i e p o d o b n y, nie mógłby uniknąć nieuchronnego zdradzania w nim i odkrywania gry tajemnych organów, które współdziałają w j a p o d s w i a d o m y m przy wypracowywaniu wszelkiej mechaniki ludzkiego języka.

V. Henry⁵³

Jak senną historię o wilkach na orzechu czytają ponad pół wieku później Nicolas Abraham i Maria Torok? Czytają przede wszystkim przez pryzmat wypracowanych przez siebie w latach 1960. koncepcji introjekcji, inkorporacji, antymetafory, rozłamanego symbolu i anasemii. A również z dostępnymi im materiałami dodatkowymi zawartymi następnie w książce opracowanej przez Muriel Gardiner *The Wolf-Man by the Wolf-Man*. Tom ten zawiera zarówno bardzo istotne dla analityków wspomnienia Człowieka-wilka z jego dzieciństwa (też z młodości, z czasów analizy z Freudem i późniejsze, sięgające roku 1938), jak i migawkowe świadectwa Gardiner (przede wszystkim z lat 1938-1949, 1956) oraz ważną dla francuskich psychoanalityków diagnozę (z roku 1928) drugiej terapeutki Pankiejewa, czyli Ruth Mack Brunswick.

Można bez żadnej przesady powiedzieć, że lektura Abrahama i Torok to przejście od „symbolistycznej” poetyki obrazu do poetyki „fonizującej”. Według Freuda traumatyzujący rysunek w książeczce dla dzieci,

⁵² N. Abraham, M. Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Transl. N. Rand. Minneapolis 1986, s. 32.

⁵³ V. Henry, *Le langage martien. Étude analytique de la genèse d'une langue dans un cas glossolalie somnambulique*. Paris 1901, s. 7. Cyt. za: T. Todorov, *Symboliczność u Saussure'a*. W: *Teorie symbolu*. Tłum. T. Stróżyński. Gdańsk 2011, s. 301. Wyróżnienie u Todorova.

przedstawiający stojącego wilka – symbolizuje ojca, z kolei wspomnienie pomywaczki na kolanach z wypiętymi pośladkami o b r a z u j e matkę⁵⁴. Dla Abrahama i Torok ważne są zaś przede wszystkim paronimy i wszelkie asocjacje brzmieniowe (najczęściej określane jako „rymy”). Ich analiza przebiega jednak w ostatecznym rozrachunku przez warstwę glosolaliczną do poziomu ukrytego znaczenia i niebezpośrednich przekształceń semantycznych, czyli kryptonimów, o których za moment. Droga do przemieszczonego sensu w przypadku Człowieka-wilka wiedzie m.in. przez przekład interlingwalny, ale specyficznie pojmowany, gdyż to, co francuscy psychoanalitycy bardzo często robią w trakcie interpretacji jego snu, to coś w rodzaju translacji – jak moglibyśmy powiedzieć – „paronomastycznej”, nijak nie mieszczącej się np. w lingwistycznym schemacie Romana Jakobsona, wyróżniającego, przypomnijmy: 1. przekład wewnątrzjęzykowy, czyli przeredagowanie, 2. międzyjęzykowy, czyli właściwy i 3. intersemiotyczny, czyli transmutację⁵⁵.

Żeby wstępnie zobrazować tę niezwykłą procedurę badawczą Abrahama i Torok, można by posłużyć się dowcipnym przykładem podanym przez Juliana Tuwima. Oto słowa depeszy – które zanotował autor *Pegaza dęba* w rozdziale o naśladowaniu obcych języków – napisanej z Monte Carlo przez syna utracjusza do rodziców: „Six joues baise[nt] gros chat”. I dziwnie beznamietna odpowiedź z Rosji: „Nous ici dis”. Ów, zdałoby się, kubistyczny i silnie zmetaforyzowany obraz sześciu policzków całujących tłustego kota, po którym następuje podniosła formuła potwierdzenia przyjęcia komunikatu – w „paronomastycznym przekładzie” na rosyjski nagle zaczyna nabierać sensu przyziemnego, merkantylnego wręcz i zgoła ironicznego, gdyż „usłyszany” w języku Puszkina dialog ów brzmi następująco: – Сижу без гроппа – depeszu-

⁵⁴ I choć Abraham (*Pour introduire l' „instinct filial”*. W: *L'écorce et le noyau*. Paris 2001, s. 336) tak obrazowo, „synestezyjnie” pisał m.in. o Freudzie, Ferenczim, Hermannie: „niektórzy zamknęli oczy, żeby od czasu do czasu zobaczyć uchem; oni właśnie opowiedzieli uszom naszych zamkniętych oczu, co zobaczyli” – to wydaje się, że miał na myśli takie prace ojca psychoanalizy, jak np.: *Psychopatologia życia codziennego*, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości czy Fetyszym*, ale raczej nie jego analizę Człowieka-wilka.

⁵⁵ R. Jakobson, *O językoznawczych aspektach przekładu*. Tłum. L. Pszczołowska. W zb.: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Red. P. Bukowski, M. Heydel. Kraków 2009, s. 44.

je syn. – Ну и сдан – ripostuje wyraźnie rozeźlony rodzic⁵⁶. Anegdota ta funkcjonuje w kilku wariantach. Ten, który właśnie wykorzystaliśmy, zanotował Władimir Aleksandrowicz Słobodczikow⁵⁷. Inny – w naszym kontekście nawet ciekawszy (bo szpiegowski) – jest taki, że to graf Karl Wasiliewicz Nesselrode wysłał z Paryża do cara Aleksandra I tajną wiadomość następującej treści: „Шесть шек целуют толстого кота” („Sześć policzków całuje tłustego kota”). Nawet przechwycona odpowiedź z Moskwy w języku francuskim: „Nous ici dis” w niczym nie pomogła zrozpaczonemu kryptologom Napoleona Bonaparte (choć zapewne graf też nie był z niej zadowolony...).

Inny przykład, brytyjski generał, Sir Charles James Napier po zdobyciu prowincji Sindh w Pakistanie w 1842 wysłał, jak się powszechnie uważa, do gubernatora Indii, lorda Ellenborough, informację następującej treści: „Peccavi”. W tłumaczeniu na angielski łacińska formuła brzmiała oczywiście: „I have sinned” (zgrzeszyłem), lecz lord gubernator, znając wojenny kontekst lakonicznej przesyłki oraz jej nadawcę, zdeszyfrował ją bez trudu i przeczytał ją „paronomastycznie” zgodnie z implikowaną w niej intencją: „I have Sindh” (zdobyłem Sindh)⁵⁸.

Zaskakujące antycypacje analitycznej metody Abrahama i Torok odkryjemy zaś w książce z 1901 r. autorstwa Victora Henry, pracy językoznawczej traktującej o języku... marsjańskim i regułach jego translacji⁵⁹. Jej bohaterką jest kobieta obdarzona darem glosolalii, która w stanach hipnotycznych mówiła m.in. sanskrytem oraz językiem Marsjan właśnie,

⁵⁶ „– Siedzę bez grosza. – No to siedź”.

⁵⁷ J. Tuwim, *Pegaz dęba*. Warszawa 2006, s. 273. Tuwim nie podaje ani źródła tej anegdoty, ani jej kontekstu. Zob. В. А. СЛОБОДЧИКОВ, *О судьбе изгнанников печальной*. Москва 2005.

⁵⁸ Przypadek ten, bez biograficznych i historycznych szczegółów, jako przykład możliwego naruszenia jednej z maksym konwersacyjnych: „Wypowiadaj się przejrzyście”, opisuje Paul Grice (*Logika a konwersacja*. Tłum. B. Stanośz. W zb.: *Język w świetle nauki*. Red. B. Stanośz. Warszawa 1980, s. 109-110).

Dodajmy, iż w rzeczywistości autorką tego kalamburu była nastoletnia Angielka Catherine Winkworth, która oburzona okrucieństwem kampanii Napiera, wysłała do satyrycznego magazynu „Punch” informację, że generał zamiast „I have Sindh” powinien był napisać: „Peccavi”. „Punch” (1844, z 18 V) opublikował jednak ten kalambur jako przykład niezwyklej błyskotliwości samego Napiera, równej może jedynie inwencyjności Juliusza Cezara. Grice w swojej argumentacji nie uwzględnił tej zawilgości dotyczącej autorstwa.

⁵⁹ V. Henry, dz. cyt.

co więcej, była w stanie podać francuskie ekwiwalenty nieziemskich słów. Jej przypadek – jako specjalista od sanskrytu – diagnozował np. Ferdinand de Saussure, a szczegółowo zbadał i opisał w bestsellerowej książce Théodore Flournoy⁶⁰. Jak uważał Flournoy (oraz Carl Gustav Jung), kobieta owa dotknięta była kryptoamnezją, tzn. w stanach hipnotycznych wykorzystywała lektury i doświadczenia, o których w międzyczasie zapomniiała. Na przykład język węgierski, który był ojczystym językiem jej ojca, posłużył jej, jak dowodził Henry, do stworzenia podstaw mowy Marsjan. Tzvetan Todorov, pisząc o zaprzepaszczonej szansie lingwistyki, szansie „wyprowadzenia nowego językoznawstwa na tory symboliczności”, wskazywał na konkluzje wyłaniające się z prac Victora Henry’ego, który udawał, że „słowa »wymyślone« i »pozbawione sensu« są w istocie pochodnymi innych słów; język kobiety mającej dar glosolalii jest językiem u m o t y w o w a n y m”⁶¹. Jako przykład autor *Le poétique de la prose* podawał np. takie wielojęzyczne odczytanie zaproponowane przez Henry’ego:

marsjańskie słowo *éréduté* znaczy „samotny” (fr. *solitaire*). Oto jak dokonuje się przejście. Rozłożmy najpierw *éréduté* na *éred-* (które przez metatezę daje *Erde*, po niemiecku „Ziemia”), *-ut-* (nazwa nuty „sol”) oraz *-é*, które zmienia się w sąsiednią samogłoskę, *i*, *sol-i-terre* [fr. *terre* znaczy *ziemia* – I. P.] wytwarza *solitaire*... Henry’emu udaje się rozłożyć na elementy proces tworzenia niemal wszystkich wyrazów, które stanowią słownictwo języka marsjańskiego⁶².

Wielojęzyczność to często podkreślana cecha żydowskiego doświadczenia i edukacji w diasporze. Poruszanie się między kilku czy nawet kilkunastoma językami nie było niczym nadzwyczajnym, zwłaszcza dla żydowskich mężczyzn. Amos Oz wspominał, że np. jego ojciec potrafił czytać w 17 językach, matka mówiła zaś pięcioma. Podobnie Roman Zimand podkreślał, że ojciec znał pięć języków i żadnego nie traktował jako obcego⁶³. I było to, do-

⁶⁰ T. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris – Genève 1900.

⁶¹ T. Todorov, dz. cyt., s. 301. Podkreślenie Todorova.

⁶² T. Todorov, dz. cyt., s. 300.

⁶³ Zob. B. Harshav, *Wielojęzyczność*. Przeł. A. Kondrat. „Cwiszn” 2011, nr 1-2, s. 7; Ch. Shmeruk, *Hebrajska – jidysz – polska. Trójjęzyczna kultura żydowska*. Przeł. M. Adamczyk-Garbowska. Tamże, s. 24.

dajmy, swoistą normą. Polilingwizm cechował również Nicolasa Abrahama i Marię Torok. Abraham w latach 1930. był studentem jesziwy⁶⁴ – wyższej uczelni talmudycznej – władał więc nie tylko językiem węgierskim i prawdopodobnie jidysz, ale także hebrajskim i aramejskim. Oprócz ortodoksyjnego otrzymał również wykształcenie świeckie, zdał maturę z przedmiotów matematyczno-przyrodniczych, oprócz wymienionych języków dobrze znał też grekę, francuski i niemiecki. Torok zaś była w liceum prymusem z łaciny, a po przyjeździe do Francji szybko i biegle opanowała francuski.

Wspominam o tym dlatego, iż odkrycie, którego dokonali na pewnym etapie swoich studiów nad Człowiekiem-wilkim, polegało właśnie na wyciągnięciu konsekwencji z faktu, zaobserwowanego już przez Freuda, iż mały Sierioża był bilingwalny. Oprócz rosyjskiego używał on bowiem – przynajmniej w podstawowym zakresie – języka swojej nielubianej guwernantki, czyli angielskiego⁶⁵. A i później, zarówno w dzieciństwie⁶⁶,

⁶⁴ Której? – mógłby zapytać dociekliwy czytelnik. Nie wiadomo, a ustalenie dziś tego szczegółu na potrzeby prezentowanych tu rozważań byłoby, jak się wydaje, zbyt pracochłonne, o ile nie niemożliwe.

⁶⁵ Zauważmy na marginesie, że w samych wspomnieniach Człowieka-wilka (zob. *Gardiner*, dz. cyt.) nie ma zbyt wielu dowodów potwierdzających tę opinię. Znajduje się tam za to sporo materiału sugerującego, że Sergiusz Pankiejew znał po trochu... język polski, co mogłoby mieć nawet niejakie znaczenie dla prezentowanych w tym studium interpretacji fonicznych. Miss Oven, angielska guwernantka, zanim została zwolniona, spędziła z dziećmi zaledwie kilka miesięcy. Natomiast kolejna nauczycielka Anny i Sergiusza, Francuzka (a w zasadzie Szwajcarka) – nazywana przez domowników Mademoiselle – która wcześniej pracowała na dworach Zamoyskich, Potockich i Mnisków, posługiwała się czymś w rodzaju dialektu polsko-rosyjskiego (s. 30). Mademoiselle ze swoją łamaną polszczyzną-ruszczyzną przez długi czas zajmowała się rodzeństwem, zresztą, pozostała z rodziną Pankiejewów aż do śmierci. Ciekawa w tym kontekście jest także informacja, że druga żona wujka Aleksego była Polką, a chłopiec bywał u nich w odwiedzinach. Tuż przed samobójstwem siostry przeżył w domu wujostwa młodzieńczy romans, mianowicie zakochał się z wzajemnością w odwiedzającej ciotce dziewczynie z Polski, w (archetypicznie) pięknej niebieskookiej blondynce Marcie (s. 37). Z kolei pierwsza żona wujka Bazylego była polską śpiewaczką operową. Jenny, ich córka, po rozwodzie zaniedbywana przez ojca, obracała się głównie w „polskich kręgach” i dzięki temu na równi z rosyjskim „opanowała język polski” (s. 79). W 1918 Sergiusz Pankiejew w Odessie lubił zaś spotykać się z korpulentnym polskim oficerem (s. 118). W świetle tych wspomnień i rodzinnych koligacji można by założyć, iż polszczyzna nie była całkiem obca naszemu bohaterowi.

⁶⁶ Cudzoziemscy opiekunowie dzieci byli liczni. Opiekunki, guwernantki i nauczyciele pochodzili nie tylko z Anglii czy Niemiec, ale miewali też korzenie bułgarskie, szwajcarskie, holenderskie lub austriackie.

jak i dorosłym życiu, nieustannie przemieszczał się między językami: niemieckim, francuskim i rosyjskim⁶⁷ (w pewnym momencie zafascynowało go nawet językoznawstwo porównawcze⁶⁸), natomiast po latach nieużywania języka angielskiego – zapomniał go (byłby to więc analogiczny *casus* kryptoamnezji jak ten zdiagnozowany i opisany przez Flournoy i Henry’ego⁶⁹)... ale jak założyli dociekliwi psychoanalitycy, mowa pierwszej guwernantki jednak jakoś w nim pozostała, stając się nieświadomianym medium kodującym, swoistym pryzmatem załamującym znaczenia i je rozszczepiającym⁷⁰.

To właśnie dzięki tej obserwacji Torok i Abraham potrafili, mówiąc językiem kryptologów⁷¹, przejść z poziomu *d e k r y p t a ż u* (odczytywania kryptogramów bez znajomości klucza, co zajęło im trzy lata) na poziom *d e s z y f r a c j i* (literowego przekładu za pomocą klucza) a raczej *o d k o d o w a n i a* (dzięki wyobraźniowemu zrekonstruowaniu hipotetycznej książki kodowej, czyli w przypadku Człowieka-wilka „słownium”), co trwało kolejne dwa lata.

Roman Jakobson tak pisał o rozszyfrowywaniu i dekodowaniu tekstów w nieznanym badaczowi języku:

⁶⁷ O tym, że angielski na równi z rosyjskim i francuskim stanowił jednak trwałe element składowy makaronicznych konstrukcji z lubością używanych pod koniec XIX w. przez rosyjską arystokrację, zaświadcza trójjęzyczny fragment z *Anny Kareniny*: „И потом, c’est un intérieur si joli, si comme il faut. Tout-a-fait a l’anglaise. On se réunit le matin au breakfast et puis on se sépare. Всякий делает что хочет до обеда”. Zwrócił nań uwagę Roman Jakobson (R. Jakobson, M. Halle, *Podstawy języka*. Tł. L. Zawadowski. Wrocław – Warszawa – Kraków 1964, s. 56).

⁶⁸ Abraham, Torok, *The Wolf Man’s Magic Word*, s. 31.

⁶⁹ Zob. T. Flournoy, dz. cyt.; V. Henry, dz. cyt.

⁷⁰ Opalizujący znaczeniem podtytuł wstępu Jacques’a Derridy: *Les mots anglais* jest nawiązaniem i do „zapomnianej” angielszczyzny Człowieka-wilka, i do traktatu filologicznego Stéphane’a Mallarmégo *Les mots anglais* (antycypującego nieco późniejszą i równie osobliwą teorię języka innego wielkiego poety, Wielimira Chlebnikowa), i do techniki zniekształcania słów ukazanej przez autorów *Kryptonimii* (fr. neologizm kontaminacyjny *anglais* to zarówno aluzja do angielszczyzny <*anglais*>, jak i do słowa *angle*, które znaczy: ką, róg). Zob. też J. Derrida, *Mallarmé*. Tłum. A. Zawadzki. W zb.: *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*. T. 3. Oprac. H. Markiewicz. Kraków 2011.

⁷¹ Zob. H. F. Gaines, *Cryptanalysis. A Study of Ciphers and Their Solutions*. New York 1956, s. v. Zob. też S. Singh, *Księga szyfrów*. Przeł. z ang. P. Amsterdamski. Warszawa 2003, s. 44.

Zakłada się, że adresat szyfrowanego tekstu zna kod i przy jego pomocy rozszyfrowuje komunikat. W przeciwieństwie do tego kryptanalitik dostaje tekst nie znając kodu leżącego u jego podstaw i musi znaleźć ten kod m a n i p u l u j ą c odpowiednio tekstem. [...] J ę z y k o z n a w c a, który ma zamiar badać zupełnie nieznany język, zaczyna tak jak kryptanalitik, aż stopniowo odkrywając kod osiąga to, że może dekodować każdy tekst w tym języku, tak jakby to był jego własny język⁷².

Jeśli zamienimy „językoznawcę” na psychoanalitikę, otrzymamy opis wyjściowej sytuacji autorów *Kryptonimii*. Fraza „manipulując odpowiednio tekstem” dobrze zaś oddaje to, co robią Abraham i Torok, którzy określając swoje czynności, pisali o „m a j s t r o w a n i u przy słowach” czy „s z p e r a n i u w nich” (s. 17).

Autorzy *Le verbier de l'Homme aux loups* nie znali wprawdzie rosyjskiego, ale eufoniczne poetyckie ucho Abrahama – który sam był poetą⁷³ i tłumaczem poezji: przełożył na francuski m.in. utwory Mihályego Babitsa, dopisał też wierszowany VI akt do *Hamleta* – być może również jego talmudyczne wykształcenie⁷⁴ i polilingwizm obojga popchnął ich

⁷² Jakobson, Halle, dz. cyt., s. 55. Wyróżnienia w tekście – I. P.

⁷³ Mówi o tym Anne Clancier w dyskusji po wykładzie Abrahama na konferencji poświęconej relacji sztuki i psychoanalizy (6-11.09.1962). Zob. *Entretiens sur L'art et la psychanalyse*. Sous la dir. de A. Berge et al. Mouton – Paris – La Haye 1968, s. 72. Bibliothèque nationale de France nie notuje jednak żadnych opublikowanych tomów poetyckich autorstwa Nicolasa Abrahama.

⁷⁴ O wpływie rabinicznej filozofii tekstu i metodologii lektury na wielu, głównie XX-wiecznych, myślicieli, m.in. na Freuda, Derridę, Harolda Blooma, pisała Susan A. Handelman w książce *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany 1982). Zob. też V. Cunningham, *Reading After Theory*. Oxford – Malden 2002, s. 80-81. Już jednak w 1932 Abraham Wirszubski (*Ocena krytyczna nauki Freuda*. „Nowiny Psychiatryczne” 1932, z. 3-4; podaje za: B. Dobroczyński, *W drodze do Karlsbadu, albo powrót psychoanalizy*. W: *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900-1918. Wybór tekstów*. Red. B. Dobroczyński, P. Dybel. Kraków 2016, s. 21-22) zwracał uwagę na podobieństwo asocjacyjnej metody lektury snów zaproponowanej przez Freuda do technik talmudycznych.

F. Landa (*La Shoah et les nouvelles figures métapsychologiques de Nicolas Abraham et Maria Torok. Essai sur la création théorique en psychanalyse*. Paris – Montreal 1999, s. 251) wskazywał zaś na podobieństwo interpretacyjnej procedury anasemii (czytania wstecz przez przyłączanie brakujących fragmentów znaczenia) – wypracowanej przez Abrahama – do kabalistycznej wizji uwalniania iskier boskiego światła, które po kosmicznej katastrofie w trakcie stwarzania rzeczywistości (a następnie po upadku Adama) uwięzły w materii,

ku hipotezie „fonicznej” i „permutacyjnej” oraz ku intuicyjnej pracy ze słownikami języka rosyjskiego. Zapewne w trakcie swych badań psychoanalitycy korzystali też z jakichś konsultacji lub językowych porad rodzimych użytkowników języka rosyjskiego⁷⁵. Dziwić może jednak, iż nie zechcieli skorzystać z istniejącego tłumaczenia rozprawy Freuda na rosyjski z 1925 roku⁷⁶, co zaoszczędziłoby im mnóstwa pracy, zgadywania i (twórczych) błędów⁷⁷, choć zapewne pozbawiłoby jednocześnie uroków rozglądania się wokół i całkiem swobodnego wyboru skojarzeń.

między skorupami rozbitych naczyń, *kelipot*, i ciągle czekają na oddzielenie od materii i przyłączenie do źródła. O luriańskiej koncepcji „rozbicia naczyń” i mesjańskiej restytucji stworzenia zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. I. Kania. Warszawa 1997, s. 330, 344, 351.

⁷⁵ Ktoś – wydaje się – musiał im np. podsunąć informację, że „buka” znaczy po rosyjsku wilk (s. 18-19). Informacja ta nie znajduje dziś potwierdzenia w słownikach czy encyklopediach. W folklorze słowiańskim buka to potwór porywający i pożerający dzieci, mieszkający pod łóżkiem i w szafie, niewidoczny dla dorosłych, włochaty i z wielką paszczą, ale raczej nie wilk, może nieco podobny do niedźwiedzia. Л. Р. Хафизова, *Бука как персонаж детского фольклора // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. Ред. А. Н. Виноградова, С. М. Толстая, Е. Е. Левкиевская. Москва 2000. Serdecznie dziękuję dr. Albertowi Nowackiemu z IFS KUL za „bukologiczne” konsultacje i wskazanie oraz udostępnienie mi tego ciekawego i cennego źródła.

⁷⁶ З. Фрейд, *Из истории одного детского невроза // Психоанализ детских неврозов*. Перевод О. Б. Фельцман, М. В. Вульф. Москва – Ленинград 1925.

⁷⁷ W zasadzie nikt nie zwracał uwagi na transkrypcyjne potknięcia autorów *Magicznego słowa*. Jedyne Douglas Robinson (*Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason*. New York 2001, s. 86) zauważył *en passant* błędny zapis słowa *rpex* (grech) jako *khriekh* (zamiast *griekh*). Nieco poważniejsze konsekwencje pociąga za sobą jednak stale stosowana przez Abrahama i Toroka forma „siestiorka”, zamiast siestrionka czy siestriczka (сестрёнка lub сестричка, czyli siostrzyczka), gdyż na takiej właśnie błędnej postaci fonetycznej budują swoje główne interpretacje. Wszyscy późniejsi komentatorzy, z Derridą włącznie, powtarzają ten błędny zapis. Również informacja, że „Nania” to zdrobnienie od Anna (s. 46) jest oczywiście niepoprawna, a oparty na niej wywód – chybiony. „Nania” lub „Nanya” to oczywiście po prostu niania, nie „Ania”. (W optyce fonostylistycznej, owszem, między opiekunką <niania> a siostrą <Anią> istnieją bliskie związki. Z jednej strony niania – Ania to przecież rym echowy, więc „paronomastyczny obraz [miłosnego] uczucia, które w pełni obejmuje swój obiekt”, jak to ujął Roman Jakobson, rozpatrując hasło „I like Ike” <Poetyka w świetle językoznawstwa. W: *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. Red. M. R. Mayenowa. T. 2. Warszawa 1989, s. 87>, z drugiej jednak „niania” to również foniczna formuła negacji Ani w niemal czystej postaci: ni-ania to ni(e)-Ania. Brzmienie prowadzi więc tu nie tylko ku utożsamieniu dwóch postaci, jak to widzą autorzy *Magicznego słowa*, ale i ku ich przeciwstawieniu. Innymi słowy „niania – Ania” to foniczny konterfekt Hassliebe).

Na podstawie gotowego przekładu nie doszliby do zaprezentowanych w swojej książce wniosków, ponieważ tłumacze, Wulf i Felcman, często szli inną ścieżką leksykalną, bardziej naturalną i wierną, niż – nieznający rosyjskiego – Abraham i Torok, którzy podążali przede wszystkim za własną hipotezą inkorporacji, a nie za realiami językowymi...

Człowiek-wilk rozmawiał z Freudem oczywiście po niemiecku i w tym języku został spisany jego słynny sen. „Ich habe geträumt, dass es Nacht ist, und Ich in meinem Bett liege” – czytamy w „oryginalu” *Z historii pewnej nerwicy dziecięcej*. Jednak dopiero u s ł y s z a n y po rosyjsku materiał ów zaczyna wyjawiać (a raczej wyszeptywać, gdyż pozostajemy na poziomie dźwięku i sekretu) niektóre swoje tajemnice i umożliwia psychoanalitikom zejście (ponieważ to ruch regresywny, do tyłu, ana-semiczny właśnie) na poziom słów pierwotnych, czyli *archeoni mów*, jak je nazywają. Pierwsza odpowiedź o charakterze „brzmieniowym” pochodziła od samego Człowieka-wilka, który, przypomnijmy, już w trakcie analizy zasugerował Freudowi, że zdanie z jego snu o otwierającym się oknie: „Plötzlich geht das Fenster von selbst auf”, powinno zostać zrozumiane jako: nagle otworzyły się oczy⁷⁸. Po rosyjsku bowiem – tego już Pankiejew Freudowi nie powiedział – zdanie to brzmi następująco: „Вдруг окно само распахнулось”. Po polsku słysząc to i widząc jeszcze wyraźniej⁷⁹. Okno – oko. To parechesis. Mówię okno, skrywam, ale i sugeruję oko, a nawet coś więcej. To – można by rzec – funkcja poetycka na usługach funkcji... represywnej, kryptonimicznej.

Nagle okno samo się otworzyło – nagle otworzyły się oczy. I co zobaczyły? – pytają oczywiście psychoanalitycy. Freud, pamiętamy, wydedukował w tym momencie obraz uprawiających seks rodziców. Abraham i Torok bardziej niż oczom ufają jednak uszom i do swojej hipotezy dochodzą przez warstwę brzmieniową. Dlaczego piszę okno, a myślę oko? Po co ten cały **p a R O N o M A S t y c z n y** romans optyczny? Zaryzykowaliśmy i rym, i anagram jako swoiste *exempla*, gdyż za chwilę pojawia się one w samym centrum dowodzenia autorów *Magicznego słowa*. Słownikowe hasło „oko” wizualnie odesłało bowiem naszych kryptolo-

⁷⁸ Freud, *Z historii pewnej nerwicy dziecięcej*, s. 123.

⁷⁹ Po ros. oko to глаз, oczy – глаза. Forma OKO jest dziś traktowana jako przestarzała, poetycka. Przetwarzała np. w biblijnym zwrocie OKO ZA OKO, ŻYŁO ZA ŻYŁO.

gów-amatorów do słów mu pokrewnych: очевидец, очевидно. Mamy więc i świadka (naocznego): tego, który widzi (видец) własnymi oczami (оче), i oczywistość: to, co widać własnymi oczami (оче) i co jest manifestacyjnie bezdyskusyjne (видно). Co więcej, mamy kontaminacyjne zestawienie oczu i okna – anagramatycznie wprowadzonego w języku angielskim: ocze-widno – window (zwróćmy uwagę, że tym razem to anagram literowy, nie foniczny). W очевидец, dodajmy już od siebie, można by się dosłuchać znacznie subtelniejszych aluzji, mianowicie kluczowego słowa: ojciec (отец) lub ojcie (отче). Wskazuje na nie bowiem układ samogłosek (o-e-e), oraz – jak powiedziałby Ferdinand de Saussure – kompleks anagramatyczny: o – ec, tworzący wyraziste ramy hipogramu⁸⁰.

Spróbujmy nieco uporządkować dotychczasowe meandryczne wywody, niemieckie „Fenster” znaczy więc przez rosyjskiego pośrednika najpierw w postaci okna (semantycznie), następnie – oka (fonetycznie), które odsyła z kolei do formy pokrewnej очевидец – naocznego świadka, czyli po angielsku „witness”. Witness współbrzmi zaś, „rymuje się (anagramatycznie)⁸¹” z innym archeonimem ze snów Człowieka-wilka, mianowicie Whitsunday (Zielone Świątki), które dodatkowo wprowadza syna (sun – son) oraz perspektywę czasową (day – dzień). Dzień, w którym syn był świadkiem: Whitsun = witness of the son. „Teraz to mówi!”

⁸⁰ Zob. J. Starobinski, *Les mots sous les mots*, s. 70. Można by również, wykorzystując (i nieco nadużywając) instrumentarium szwajcarskiego lingwisty, zauważyć „rozkruszenie” słowa „отец” w wyrazie „OczEwIdJEC” (jeszcze lepiej „słyszalny” w tym materiale fonicznym byłby „polski” ojciec, co w kontekście polskich koligacji rodziny Pankiejewów nie powinno aż tak bardzo zaskakiwać). Zresztą, sam nagłos wyrazu wprowadza fonicznie obok oczu również „temat ojcowski” (оче – отче).

⁸¹ Jeśli zredukujemy wyrazy do ich uproszczonych postaci spółgłoskowych (niczym w zapisie hebrajskim), otrzymamy wyraziste równanie WTNS = WTSN (dodajmy, że zabieg ten przypomina jedną z kabalistycznych technik lektury, technikę anagramowania, czyli temurę, lub może raczej rabiniczną zasadę egzegetyczną *al tikrei*, czyli regułę odmiennego odczytania ustalonej wersji masoreckiej, stosowaną po to, żeby uzyskać nowe znaczenie, wykraczające poza sens literalny. Uzyskuje się je przez zmianę wokalizacji, przedstawienie lub zamianę liter). Inny przykład takiej konsonantycznej permutacji i zbudowanego na niej równania to np. tieret (тереть, trzeć) – trut (рутуть, tręć): TRT = RTT. Zob. N. Abraham, M. Torok, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation*. W: *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*. Vol. 1. Transl. N. T. Rand. Chicago – London 1994, s. 133.

– wykrzykują zdumieni kryptolodzy (s. 34). Każdy element w niemieckim zdaniu zyskuje swój semantyczny ekwiwalent rosyjski, a następnie angielski w postaci paronimu: Plötzlich (nagle) = ВДРУГ (nagle) = the truth (prawda). „Selbst” („samo”) Abraham i Torok tłumaczą jako „само собой” (samo z siebie, samo przez się), co z kolei zostaje rozszyfrowane jako „somewhat as a boy” (trochę <?> jako chłopiec). Fenster = окно = око = ОЧЕВИДЕЦ = witness (świadek). Zdanie: Nagle otworzyło się okno (Plötzlich geht das Fenster von selbst auf – ВДРУГ ОКНО САМО РАСПАХНУЛОСЬ), po zdeszyfrowaniu oznacza więc: Prawda jest taka, że świadek otworzył się przede mną jako chłopiec.

Tak zostaje przeczytany i przetłumaczony cały – niedługi wprawdzie – sen Człowieka-wilka. Sylaba po sylabie, słowo po słowie, zdanie po zdaniu (choć im dalej, tym „tłumaczenie” robi się jeszcze bardziej problematyczne). Co więcej, wszystkie jego sny, które zostały zgromadzone w książce Gardiner, zostają odszyfrowane w ten lub podobny sposób! Np.: Zimmer (pokój) = зимо́й (zimą) = it's a boy (to chłopiec); butterfly (motyl) = better to lie (lepiej skłamać); Unglück (nieszczęście) = pech = пех = г-пех (grzech); Stern (gwiazda) = звезда = сестра = sister (siostra); Halbmond (półksiężyc) = Sigmund = ojciec (Freud jako figura ojcowska⁸²), Nase (nos) = knows (on wie). Jeśli zawiesimy – przynajmniej na moment – niewiarę w sensowność całego tego glosolalicznego-rebusowego przedsięwzięcia i (nie tylko lingwistyczny) krytycyzm⁸³, to należałoby uznać, że robocza „angielska” hipoteza zadziałała jak magiczne zaklęcie zdejmujące czar nieczytelności lub raczej zwodniczej czytelności z tekstu-życia Człowieka-wilka. Zmieniając zaś słownik bajkowy na szpiegowski, moglibyśmy powiedzieć zaś, że zadziałała niczym krypto-

⁸² Sam Freud dostrzegał to wyraźnie. W wykładzie *Marzenie senne a okultyzm* (Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 38) tak pisał o drugiej terapii z P.(ankiejewem): „Niebawem [...], przybył jeden z mych pacjentów, pan P., człowiek uduchowiony i sympatyczny, mężczyzna w wieku czterdziestu-pięćdziesięciu lat, który w swoim czasie zgłosił się do mnie ze względu na problemy w pożyciu z kobietami. Jego przypadek nie rokował dobrze; już dawno temu zaproponowałem mu przerwanie terapii, on jednak pragnął ją kontynuować, najwyraźniej dlatego, że [...] czuł się u mnie dobrze, widząc we mnie postać ojca”.

⁸³ Derrida (Fors: *The English Words*, s. xiii) pisał, że Słownik „nie jest posłuszne żadnemu prawu [...], zwłaszcza porządkowi filozoficznemu [...], lecz nie przestrzega też zwykłego porządku psychoanalizy”.

logiczna bomba Mariana Rejewskiego, niszcząca wszystkie dodatkowe zabezpieczenia maszyny szyfrującej, jaką była Enigma.

Wstępnie podsumujmy, procedura zastosowana przez Abrahama i Torok jest analogiczna do prób zgłębienia glosolalii lub odczytywania szyfrogramów. Niemal to samo – w mniejszej skali, ale z większą precyzją – zrobił przecież Nesselrode. Graf napisał po rosyjsku tekst, który należało przetłumaczyć na francuski i dopiero wtedy usłyszeć go znów po rosyjsku. Zaś generał Napier, przypomnijmy, użył łacińskiego wyrazu, który należało przetłumaczyć na angielską frazę i zinterpretować ją jako jej homonim. Również glosolaliczny język marsjański zyskiwał motywację przez pryzmat francuszczyzny i języka węgierskiego. W przypadku Człowieka-wilka podstawowy algorytm jest następujący: niemiecki tekst przetłumaczony na rosyjski trzeba usłyszeć po angielsku.

Cytowane już zdanie początkowe: „Ich habe geträumt, dass es Nacht ist” („Śniło mi się, że jest noc”) zostaje zdeszyfrowane jako: „Świadkiem jest syn, nie ty”. Czytanie opiera się tu na dokładnie tych samych mechanizmach przekładu interlingwalnego i paronomastycznego jednocześnie: „Ich habe geträumt” na rosyjski przetłumaczone zostaje jako ВИДЕТЬ СОН i usłyszane po angielsku jako witness son, czyli: świadek syn (ВИД = wit, ОЧЕВИДЕЦ = witness). Nacht (noc) to НОЧЬ, jednak Abraham i Torok proponują formę przysłówkową НОЧЬЮ (nocy), po to zapewne, by móc usłyszeć: „not you”⁸⁴. Stąd: „Świadkiem – syn, nie ty”. Dalsza część tego zdania złożonego brzmi: „und Ich in meinem Bett liege” („i że leżę w łóżku”)⁸⁵. Tym razem jednak przeczytane zostało ono w nieco inny, prostszy sposób, bo bez pośrednictwa rosyjskiego. „Bett” to „bed” (łóżko), z tym że zdeszyfrowane zostało „fonicznie” jako spółnik przeciwstawny „but” (lecz). Następne słowo „lie” („I was lying”) to angielski homonim oznaczający zarówno leżenie, jak i kłamstwo. I na tej homonimii oparto przekład: „leżę w łóżku” jako „lecz on kłamie” (nieco zaskakujący, bo zaimek „on” został wprowadzony całkiem arbitralnie, a pominięto obecny w niemieckim oryginale zaimek osobowy „Ich” oraz zaimek dzierżawczy „meinem”, „moim”). Po złożeniu dwóch członów otrzymujemy taką oto wypowiedź: „Świadkiem jest syn, nie ty, lecz

⁸⁴ Wulf i Felcman tłumaczą: „Мне снилось, что – ночь”.

⁸⁵ Oddane to zostaje w przekładzie: „и я лежу в моей кровати” (tamże).

on kłamię”. Następnie po czterech kolejnych zdaniach, których tu nie prezentujemy⁸⁶, pojawia się wcześniej zdekodowana fraza: „Prawda jest taka, że świadek otworzył się przede mną jako chłopiec”.

Najwyższa pora wyjawić nazbyt już długo skrywaną hipotezę scalającą, gdyż – by zrozumieć (s)kryptogram⁸⁷ Człowieka-wilka – oprócz słownika potrzebujemy jeszcze czegoś w rodzaju gramatyki i ramy modalnej. To, z czym mamy do czynienia w analizowanym śnie, zakładają francuscy psychoanalitycy, to bardzo nerwowy dialog (stychomytia, bo to scena niczym z antycznej tragedii). Zapis marzenia sennego to zaszyfrowana rozmowa, a właściwie kłótnia, której chłopiec był świadkiem, między guwernantką a matką toczona w jakimś dziwnym anglo-rosyjskim pidżinie. Awantura dotyczyła nie czego innego tylko sceny pierwotnej właśnie. Z tym że według Abrahama i Torok, to, co zobaczył Sierioża, i co nieopatrznie wyjawiał guwernantce, która z kolei zaczęła szantażować matkę, było jakąś formą seksualnego uwiedzenia siostry przez ojca lub może (następnie?) ojca przez siostrę. Kluczowe oskarżenie angielskiej opiekunki, odszyfrowane po latach z niemieckiego zapisu snu, brzmiało tak: „– Zrozumiałam wielki grzech” (niemiecki oryginał zapisu snu: „ich sehe mit großem Schrecken”, w polskim tłumaczeniu: „i z wielkim przerażeniem ujrzałem”). Rekonstrukcja tego fragmentu przebiegła następująco: Schreck (szrek) = ρex (griech); sehe = see (homonomia: widzieć, rozumieć) = understand (rozumieć). A dalej: „ein paar weiße Wölfe sitzen” („siedzi kilka białych wilków”) – „ein paar” w paronomastycznym przekładzie: paar = παpa = a couple (para, dwoje ludzi), „weiße Wölfe sitzen”, czyli: „weiße” = wide (szeroki); „Wölfe sitzen” = wolves sitting = wolf + ing = wolfing [wulf + 1ɪ] = гульфик (rozporek)⁸⁸. Otrzymujemy w tekście jawnym: „Szeroko rozpięty rozporek”. Następnie: „Es waren sechs oder sieben Stück” („Их было шесть или семь штук”, „sześć czy siedem”). Łańcuch asocjacji tym razem przedstawiał się tak: „sechs [...] Stück” = pack of six = шесть = шестьёрка (szóstka)

⁸⁶ Zestawienie („synopsis”) całego tłumaczenia wilczego koszmaru znajduje się na s. 154-155 *Le verbier* oraz na s. 38-39 *The Wolf Man's Magic Word*.

⁸⁷ Termin Jodey Castricano (*Cryptomimesis. The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing*, Montreal 2001, s. 6).

⁸⁸ Równanie, nazbyt przekonujące, zbudowane zostało, jak się wydaje, na asonansie, wzmocnionym powtarzalnością śródgłosowej zbitki „lf” (ulfi).

= сестрѣнка⁸⁹ (siostrzyczka) = siostra (siostra), czyli: „Tam była siostra”. „– Zrozumiałam wielki grzech. Dwoje ludzi. Szeroko rozpięty rozpokrek. Tam była siostra” – wykrzykuje guwernantka. Matka gwałtownie zaprzecza, twierdząc, iż jej syn kłamie...

Chłopiec – zafascynowany i przerażony – był naocznym świadkiem tego traumatycznego zdarzenia, o którym mowa. A następnie, jak dowodzą Abraham i Torok, został w tym rodzinnym dramacie, niczym w sądzie, powołany przez guwernantkę na świadka, na świadka oskarżenia, a ostatecznie pozostawiony samemu sobie, rozdarty między pragnieniem (siostry, która była jego preferowanym obiektem seksualnym) a milczeniem, wynikającym z konieczności zachowania w tajemnicy rodzinnego wstydliwego sekretu (siostra była równocześnie ideałem Ja). „Będąc na jego miejscu, o mój bracie, co byś zrobił?” – pytają nas w poetyckim zakończeniu swej książki jej autorzy.

Le verbier de l'Homme aux loups jest próbą odpowiedzi na pytanie, co ów chłopiec-świadek, naonczas Sierioża, później Wolfsmann, zrobił i dlaczego tak postąpił. Interpretacja jego rozlicznych dziecięcych a też późniejszych kłopotów, i psychicznych, i somatycznych, oraz życiowych wyborów⁹⁰ i zachowań została oparta na wspomnianej już hipotezie inkorporacji (i, dodajmy, kryptoamnezji). Inkorporację Abraham i Torok rozumieją jako w-cielenie, czyli fantazmatyczne pochłonięcie i umieszczenie wewnątrz własnego ciała utraconego lub nieobecnego obiektu, a następnie psychiczną kohabitację i identyfikację z tym tworem, który został już – niczym poczwarka w kokonie⁹¹ – zamknięty w psychicznej krypcie: sekretnym grobowcu zbudowanym w odizolowanej części Ja, w fałszywej nieświadomości⁹². Zwróćmy uwagę, że inkorporacja jest

⁸⁹ Zapis poprawiony.

⁹⁰ Np. żony o imieniu Teresa, która była pielęgniarką, czyli „siostrą” (do kwestii brzmienia imienia, owego „trt”, jeszcze wrócimy), też zawodu agenta ubezpieczeniowego, profesji, której humorystycznym znakiem rozpoznawczym we Wiedniu, jak podają Abraham i Torok, było zapytanie: Wie geht's? (jak się masz?), austriacka wymowa którego brzmiała ponoć w owym czasie: „wigec?”, co przypomina видеть – widzieć, świadek (*Le verbier*, s. 157, *The Wolf Man's Magic Word*, s. 40).

⁹¹ Abraham, Torok, „*The Lost Object – Me*”, s. 141.

⁹² Owa krypta wraz z jej sekretną zawartością może zostać – jako *nescience* (niewiedza) – przekazana potomstwu na drodze transpokoleniowego dziedziczenia traumy. Dziecko dostaje wtedy niejako w psychicznym spadku wstydlawy sekret rodzica, jednak nie jest

przez autorów *Le verbiér* traktowana jako zjawisko zdecydowanie negatywne⁹³, jako antyintrojeksja.

Twórcą terminu introjeksja był Sándor Ferenczi (1909), który ukuł go na określenie postawy charakterystycznej dla neurotyków, lecz pokazywał, że mechanizm ów w mniejszym lub większym stopniu i przede wszystkim bardziej świadomie wykorzystują wszyscy ludzie. W ujęciu Ferenczego introjeksja to antonim projekcji (postawy charakterystycznej dla paranoików), czyli rzutowania swego wnętrza, np. własnych złych cech, na inną osobę. Według autora *Thalassy* introjeksja to trwający całe życie p r o c e s poszerzania Ja przez wprowadzanie do niego w fantazji elementów świata zewnętrznego⁹⁴. Proces ten zapoczątkowywany

świadome, że poza wieloma różnymi „dobrami” odziedziczyło również „szkielet w szafie”. Nie wie nawet, że owa szafa-krypta została umieszczona w jego psychice. Potomek staje się tym samym bezwolnym wykonawcą testamentu Innego, sceną działania negatywnych sił, bowiem „fantom”, który go nawiedza, to pustka, próżnia, nieobecność, luki. „To, co nawiedza, to wcale nie zmarli – pisał Abraham – lecz puste miejsca pozostawione w nas przez tajemnice innych”. Obiektywizacja tej nicości, fantom właśnie, wpływa na czyny osobnika, decyduje o jego wyborach i zachowaniu. Więcej o tej kategorii w następnym podrozdziale.

Zob. N. A b r a h a m, *Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology*. W: *The Shell and the Kernel*; N. A b r a h a m, *The Phantom of Hamlet or The Sixth Act preceded by The Intermission of „Truth”*. W: *The Shell and the Kernel*; E. R a s h k i n, *For a New Psychoanalytic Literary Criticism: The Work of Abraham and Torok*. W: *Family Secrets*; M. Y a s s a, *Nicolas Abraham and Maria Torok – The Inner Crypt*. „The Scandinavian Psychoanalytic Review” 2002, nr 2; K o l b u s z e w s k a, dz. cyt., s. 305-307.

⁹³ Zupełnie inaczej, bo w zasadniczo pozytywnym świetle, przedstawia i interpretuje Abrahama koncepcję inkorporacji (nie uwzględniając przy tym wkładu Torok) Markowski (dz. cyt.), który w podrozdziale „*A teraz Cię zjem!*” pisze o „tożsamości żałoby i inkorporacji” (s. 159), o „u d a n e j inkorporacji” (s. 160) i traktuje ją jako mechanizm obronny, masywną obronną podmiotu, służącą zachowaniu integralności czy autonomii Ja, jako strategię radzenia sobie ze skandalem zewnętrżności (s. 161). Inkorporacja – jak zauważa – „produkuje fantazmaty dzięki którym Ja p o z o s t a j e s o b ą” (s. 160-161), r a t u j e „przed zniknięciem” i „konsekwencjami utraty” (s. 161). Inkorporacja, jak tłumaczy, „jest jedynie fantazmatem, który u m a c n i a [rassure] Ja” (s. 159) i ma „możliwość p o w o d z e n i a” (s. 164, wyróżnienia I. P.). Według Torok i Abrahama inkorporacja raczej „u s p o k a j a [rassure] Ja” – jest to bowiem zastrzyk iluzji, maska, trik, rodzaj samoobłudy, ale nie lekarstwo czy podpora Ja.

⁹⁴ S. F e r e n c z i, *On the Definition of Introjection* (1912). W: *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*. Ed. M. B a l i n t. Tłum. E. M o s b a c h e r et al. London – New York 2002, s. 316. Ferenczi tłumaczył: „W zasadzie człowiek potrafi kochać tylko siebie, a jeśli kocha jakiś obiekt, to wprowadza go do Ja. To tak jak z żoną biednego rybaka w bajce. Na jej nosie w wyniku klątwy wyrosła kielbasa, a ona każde dotknię-

jest relacją dziecka z matką, która zaopatruje je w słowa (te zaś, zgodnie z koncepcją psychoanalityczną, przychodzą, by wypełnić pustkę ust, powstałą w wyniku braku piersi) i tym samym pośredniczy w rozumieniu przez nie jego własnej rzeczywistości wewnętrznej, popędowej; sprawia także, iż w ostatecznym rozrachunku, utrata obsadzonego obiektu nie staje się równoznaczna z utratą siebie (jak w melancholii). Introjekcja jest, powtórzmy, wymagającym czasu i wysiłku procesem, często bolesnym (jak np. żaloba), natomiast fantazja inkorporacji, jak wyjaśniają Torok i Abraham, działa natychmiast⁹⁵, niczym magiczna sztuczka, wykonana w nadziei odczynienia, zanegowania (a nie przepracowania) traumatycznego wydarzenia, zwłaszcza utraty ukochanego obiektu⁹⁶. To działanie, które jedynie „symuluje głęboką przemianę wewnętrzną”, a „czyni to przez literalne potraktowanie czegoś, co ma znaczenie li tyl-

cie tej kielbasy odczuwała tak, jakby to była jej własna skóra, i gwałtownie protestowała przeciwko jakimkolwiek próbom odcięcia tej narośli: my również jako nasze własne odczuwamy całe cierpienie zadane kochanemu obiektowi. Posłużyłem się terminem introjekcja na określenie wszystkich takich narośli, każdego takiego wprowadzenia kochanego obiektu do Ja” (tamże). R a n d (*Introduction: Renewals of Psychoanalysis*. W: *The Shell and the Kernel*, s. 9) pisał z kolei, że introjekcja to „psychiczny odpowiednik biologicznego rozwoju dziecka i jego zależności od innych na różnych etapach rozwoju, zanim uzyska autonomię czy stanie się dorosłe. [...] introjekcja to [...], przejście od ssania do żucia, od raczkowania do chodzenia i biegania, od gaworzenia do słów i mowy. Introjekcja towarzyszy pojawieniu się zarostu lub włosów łonowych, piersi, pierwszej erekcji, menstruacji, pierwszemu orgazmowi. W skrócie, to, co dorośli traktują jako fizyczny wzrost lub seksualne dojrzewanie, w rzeczywistości wymaga od dzieci ciągłej introjekcji – otwierania się na wewnętrzną nowość”.

⁹⁵ Różnica między introjekcją a inkorporacją została obrazowo porównana przez autorów *The Shell and the Kernel* do różnicy między praktycznym opanowaniem leksyki obcego języka a kupnem i posiadaniem słownika.

⁹⁶ Najważniejsze dla problematyki introjekcji oraz inkorporacji w prezentowanym tu znaczeniu są następujące artykuły: S. F e r e n c z i, *Introjection and Transference* (1909). W: *Contributions to Psycho-analysis*. Tł. E. J o n e s. Boston – Toronto 1916; S. F e r e n c z i, *On the Definition of Introjection* (1912); M. T o r o k, *The Illness of Mourning and the Fantasy of the Exquisite Corpse* (1968). W: *The Shell and the Kernel*; N. A b r a h a m, M. T o r o k, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation* (1972); N. A b r a h a m, M. T o r o k, „*The Lost Object – Me*”: *Notes on Endocryptic Identification* (1975). W: *The Shell and the Kernel*; L a n d a, dz. cyt., s. 19-92.

Nicholas R a n d (*Introduction: Renewals of Psychoanalysis*, s. 8-9) pisał: „Widziana w kontekście teoretycznej spuścizny Freudowskiej, Abrahama i Torok koncepcja introjekcji zdaje się syntetycznym poszerzeniem odreagowania, wiązania, opracowania psychicznego, przepracowania i pracy żałoby”.

ko figuratywne”⁹⁷. Jak konkludowała Torok, w inkorporacji „[z]abroniony obiekt zostaje umieszczony w Ja, po to by zrekompensować utraconą przyjemność i nieudaną introjekcję”⁹⁸. Z jednej strony więc trik inkorporacji pozwala na fantazmatyczną realizację pragnienia, z drugiej – jak w innym tekście pisali psychoanalitycy – służy przykryciu rany, bowiem „powiedzieć o niej otwarcie oznaczałoby zniszczyć całą topografię”⁹⁹. Do inkorporacji dochodzi wtedy, gdy utrata nie może być z jakiegoś powodu zaakceptowana i zwerbalizowana. Powodują ją, jak piszą Abraham i Torok (*Mourning or Melancholia*, s. 130):

[s]łowa, które nie mogą być wypowiedziane, sceny, które nie mogą być wspomniane, łzy, które nie mogą zostać wylane – wszystko to będzie połączonych razem z traumą, która doprowadziła do utraty. Połączonych i zachowanych. Niewyraźalna żałoba wznosi tajemny grobowiec [tomb] wewnątrz podmiotu. Przedmiotowy korelat utraty – przywrócony ze wspomnień słów, scen, afektów – zostaje pogrzebany żywcem w krypcie [crypt] jako kompletna osoba, ze swoją własną topografią.

Sierioza, w wyniku braku możliwości skierowania swej energii libidinalnej ku wybranym obiektom (ku siostrze czy ojcu) i jednocześnie w wyniku niemożności wyartykułowania traumy (rodzinnego sekretu i związanego z nim wstydu), inkorporował obraz siostry, potem ojca, a później też obrazy innych postaci (np. samego Freuda), oraz wymyślił pewną strategię negocjowania sensu i przetrwania w takiej niezwyklej konstelacji psychicznej¹⁰⁰. Psychoanalitycy tak ją przedstawili:

⁹⁷ Abraham, Torok, *Mourning or Melancholia*, s. 126.

⁹⁸ Torok, *The Illness of Mourning*, s. 113.

⁹⁹ Abraham, Torok, „*The Lost Object – Me*”, s. 142.

¹⁰⁰ Formuła osobowości wielorakich („multiple identities”) wprawdzie pojawia się w streszczeniu artykułu Torok i Randa (*The Sandman Looks at „The Uncanny”. The Return of the Repressed or of the Secret; Hoffmann’s Question to Freud*. W zb.: *Speculations After Freud: Psychoanalysis, Philosophy and Culture*. Ed. M. Münchow, S. Shamdani. New York – London 2002, s. 185), to jednak prezentowani autorzy na ogół nie posługują się tym funkcjonującym w klasyfikacji zaburzeń psychicznych terminem (dziś: dissociative identity disorder, DID, czyli zaburzenie dysocjacyjne tożsamości, wcześniej: multiple personality disorder, MPD). Porównanie zakresów tych terminów byłoby pożądane, ale nie możemy sobie na nie obecnie pozwolić. Ciekawie w związku z DID o „purytańskim szaleństwie”, które ogarnęło Amerykę, próbującą zdekonstruować „Freudowskie kłamstwo” (jak prowokacyjnie określił postawę Freuda Jeffrey Moussaieff Masson, autor książ-

Co za sytuacja! Czy jego pożądanie pokrywa się z pożądaniami żywionym przez „Gościa”, czy też jest biegunowo odmiennie – rezultat pozostaje taki sam: całkowita niemożność osiągnięcia siebie. Wtedy, kiedy chciał być „wykastrowany”, to, czy czynił to powolny życzeniu zazdrosnej siostry, czy też, by naśladować ją [w scenie] z Ojcem? Czy miłości Ojca pożałował dla siebie, czy dla zamieszkującej go siostry? Obraz, w którym się później zakochał, został wyhodowany na jego własnym libido, czy na libido Ojca? W którąkolwiek nie obróciłby się stronę, zawsze stawiał twarzą w twarz z tą samą niemożliwością bycia sobą. Znajdował się niejako w pułapce. Był odgradzony od innych i – nie będąc w stanie ich przyswoić – mógł ich jedynie w siebie włożyć, tak jak to zrobił z siostrą. Zaludnił swój wewnętrzny świat istotami zarówno łagodnymi, jak i złośliwymi, byli to m.in. Ojciec, Matka, Niania, Nauczyciel niemieckiego, Lekarz i w końcu Psychoanalityk jako Terapeuta. Pierwsza inkorporacja przyciągnęła następne jak magnes opiłki żelaza. Człowiek-wilk utożsamiał się, rozmawiał, spiskował z każdą z tych postaci z osobna. Jego życie to ciągle manewrowanie w celu uniknięcia niezręcznych spotkań i niedyskrecji. (*The Wolf Man's Magic Word*, s. 5)

Czy tak ukazany *casus* Człowieka-wilka jest jedyny w swoim rodzaju, czy może charakterystyczny dla pewnej klasy przypadków? Czy zaprezentowany tu zakodowany język i reguły jego deszyfracji są jednostkowe, czy też dają się uogólnić? Jeśli to pierwsze, to cała operacja translacji jawi się jako bardzo nieekonomiczna, jako li tylko frapująca i niezwykle ryzykowna rekonstrukcja pewnego szyfru indywidualnego, ale jednocześnie niepozwalająca rozumieć nieczytelne przekazy innych. Freud wykorzystywał strategie wypracowane przy analizie marzeń sennych (kondensacja, przesunięcie, odwrócenie) do interpretacji innych tekstów, obrazów, mechanizmów kultury. Również działania Torok i Abrahama były nakierowane przede wszystkim na stworzenie pojęć metapsychologicznych. Według autorów *The Shell and the Kernel* np. ukuty przez nich – w trakcie badania zaburzeń procesu introjekcji – termin *kryptoforia* (nosicielstwo krypty), mógłby zostać efektywnie wy-

ki *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* <New York 1984> – dotyczące teorii fantazmatu, fundującego psychoanalizę – pisze Roudinesco (*Po co psychoanaliza?*, s. 87-95).

korzystany w diagnozach posługujących się dotąd zazwyczaj pojęciami fetysyzmu, hipochondrii, psychozy maniakalno-depresyjnej, zaburzeń żałoby (*The Wolf Man's Magic Word*, s. lxxii).

Jeden z opisanych przez Torok i Abrahama współczesnych przykładów kryptoforii, pochodzący z ich własnej praktyki analitycznej, to przypadek chłopca kleptomana, który kradł m.in. damską bieliznę. W trakcie terapii okazało się jednak, że czynił to w wyniku endokryptowej identyfikacji z nieżyjącą już siostrą. W psychice brata dziewczyna była ciągle żywa i właśnie wchodziła w okres dojrzewania: siostra, jak tłumaczył później chłopak, „w wieku 14 lat potrzebowałaby [przecież] biustonosza”¹⁰¹.

Człowiek-wilk stał się kryptoforem, w momencie gdy uświadomił sobie, że jest niebezpieczny dla rodziców (prerażona matka, zagrożony ojciec). Zaczął też obawiać się samego siebie, własnych wewnętrznych impulsów i pragnień. Ze swego traumatycznego snu o wilkach na orzechu obudził się więc po to – jak jego *casus* zdiagnozowali Torok i Abraham – by zapaść w kolejny sen, tym razem „quasi-hipnotyczny sen wywołany pragnieniem matki”, żeby prawda nigdy nie wyszła na jaw. Chłopiec zaczął więc budować własne życie popędowe na fundamencie „niewypowiadalnych”, stłamszonych i semantycznie powykręcanych słów. Słów będących wszakże rekompensatą utraconej przyjemności, słów-rzeczy dających orgiastyczną przyjemność, osiąganą dzięki kamuflażowi i językowej ekwilibrystyce. Abraham i Torok w opozycji do Freuda tak sformułowali własną diagnozę przypadku Człowieka-wilka:

Człowiek-wilk – nie zdradzając nikogo – stworzył [...] tajemne, magiczne słowo, które pozwalało mu osiągać prawdziwą lub wysublimowaną gratyfikację seksualną. Tym słowem było: *tieret*.

Miał [on] również inne tajemne skarby: *gulfik* (rozporek), sekretny atrybut ojca, prawdziwe imię jego ideału przekształcone w *wilka*, jego zaszyfrowane nazwisko. [...] trzecie zamaskowane słowo, [to] *widiec*. [...]

Te trzy słowa: *widiec* (świadek), *gulfik* (rozporek) i *tieret* (trzeć) tworzą trzy niewidzialne, acz solidne filary wzniesione przez Człowieka-wilka na podłożu jego niemożliwego pragnienia, by zająć jakieś

¹⁰¹ Abraham, Torok, *The Shell and the Kernel*, s. 130-131.

miejsce w scenie, którą widział, prawdziwej „scenie pierwotnej”. Na tych trzech kolumnach spoczęło jego zakleszczone życie, które wiódł [...] pod przemożnym wpływem dziecięcej hipnozy¹⁰².

„Kolumny” naw bocznych – posłużmy się wyobrażeniem budowli sakralnej, wszak i tu chodzi o pewnego rodzaju architekturę duchową, o świątynię *psyche* – o nazwach *gulfik* i *widiec* zostały wzniesione, jak pokazaliśmy w trakcie wcześniejszej prezentacji analizy sennego koszmaru, przede wszystkim z materiału brzmieniowego, z „rymów”, jako efekt pracy permutacyjnej i przekładowej – interlingwalnej translacji paronomastycznej. „Filar centralny”: *tieret*, tytułowe „magiczne słowo” Człowieka-wilka, powstał jednak, jak przekonują Abraham i Torok, inaczej: w wyniku nawarstwień kryptonimicznych.

Wróćmy na moment do wykładni snu o wilkach. Przypomnijmy, że liczba drapieźników doprowadziła badaczy – przez asocjacje brzmieniowe – do idei siostry: шестъ → шестёрка (szóstka) → сестрёнка (siostrzyczka) → siostra (siostra). Siostra i wilk. Inny przykład współwystępowania tej pary (tym razem w postaci asonansu) znaleźli w koszmarze o gwieździe i półksiężycu: zwięzda – luna to siostra i buka. Siostra i wilk. Posługując się językiem poetyki, moglibyśmy rzecz ująć następująco: w polu stylistycznym siostry z jakiegoś powodu (zawsze?, często?) pojawia się wilk. W wyobraźni Człowieka-wilka te akurat słowa przyciągają się i łączą (jak np. róża, lilia, łono i liść w poezji Słowackiego¹⁰³). Przy *quasi*-bachelardowskim założeniu, że snami i symptomami Człowieka-wilka rządzi jakiś ukryty mechanizm semantyczny, że jego opowieści stanowią swoistą znaczeniową całość, jeden „poemat” – kolejny poddany analizie sen, o „wieżowcu”, zaczyna sprawiać kryptoanalitykom pewne kłopoty. Wyrażenie „Wolkenkratzer” to dosłownie: drapacz chmur. Owszem, w niemieckich „chmurach” skrywa się więc „rosyjski” wilk (Wolken → wołk), ale siostry tu ewidentnie brak. Czy rzeczywiście? Na miejscu dziewczyny znajduje się czynność „drapania”, „skrobania”. Czy może między nimi istnieć jakiś związek? Jaki? Jak rosyjskie słowo небоскрёб mogłoby aludować do siostry? Abraham i Torok zauważają,

¹⁰² Abraham, Torok, *The Wolf Man's Magic Word*, s. 40.

¹⁰³ Swego czasu ciekawie zinterpretował ten związek Stefan Bałey (*Psychoanaliza jednej pomyłki Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1924/19250).

iz w materiale klinicznym dotyczącym Człowieka-wilka stale powracają słowa takie, jak: drapać, zadraśnięcie, zadrapanie, skaleczenie, szrama, rak, które semantycznie (a czasem i fonicznie¹⁰⁴) łączą się ze „skrobaniem” i „drapaniem”. Najwyraźniej ten związek widoczny jest w – opisanym przez Ruth Mack Brunswick¹⁰⁵ – hipochondrycznym traktowaniu przez Pankiejewą własnego nosa. I w przypadku choroby nosa (określonej przez Torok i Abrahama jako *lupus seborrhoeus*¹⁰⁶), i snu o wieżowcu pojawia się ten sam fundament leksykalny: drapanie, blizna, zranienie... cały zestaw określeń odsyłających do idei rany. „Czyż wszystkie te locukcje nie ukrywają jakiegoś innego słowa?” – zastanawiają się psychoanalitycy – „oznaczającego seksualną przyjemność i czyniącego aluzję do tzw. sceny pierwotnej?”. Tym słowem mogłoby być *тереть* (trzeć), zrekonstruowane na podstawie zapamiętanego przez Człowieka-wilka obrazu: erogennej sceny z dzieciństwa, przedstawiającej dziewczynę na kolanach myjącą podłogę (*тереть, натирать пол* = myć, froterować, szorować podłogę). Słowa *тереть* i *натирать* – zakładają psychoanalitycy – zostają całkowicie wyrugowane z aktywnego słownictwa Człowieka-wilka: zinkorporowane jak przedmioty czy osoby, zaczynają autokomunikacyjnie dostarczać satysfakcji poprzez zastępcze mówienie o froterowaniu, szorowaniu, drapaniu. Teraz i obraz wieżowca z marzenia sennego nabiera sensu: „*Wolkenkratzer*” to przecież „[p]ołączenie wilka z seksualną przyjemnością wynikającą z pocierania”¹⁰⁷ – a zrazu nieobecna siostra jawi się, wprawdzie niebezpośrednio, jako *agens* tej zrekonstruowanej czynności. Podobnie zrozumiany zostaje „język nosa”: trapiąca Pankiejewą w latach 1924-1926 obsesja związana z ranami na jego nosie, zainfekowanymi zaskórnikami, wyciskaniem pryszczy, kazała mu peregrynować po gabinetach dermatologicznych Wiednia i doprowadzająca go na skraj depresji i samobójstwa – to performatywny, tak

¹⁰⁴ Np. słowo „rak” to po niemiecku Krebs, które anagramatycznie łączy się z rosyjskim skreb (choć należałoby zapisać: skriob).

¹⁰⁵ Zob. R. Mack Brunswick, *A Supplement to Freud's „From the History of an Infantile Neurosis”*. W: *The Wolf-Man and Sigmund Freud*. Ed. M. Gardiner. Harmondsworth – Ringwood 1973, s. 292-303.

¹⁰⁶ Być może, chodzi o jakąś postać tocznia (lupus) lub łojotoku (seborrhea).

¹⁰⁷ Abraham, Torok, *The Wolf Man's Magic Word*, s. 18.

to nazwijmy, aspekt prymarnej opowieści, dramaturgiczna „inscenizacja” słowa rozkoszy na scenie życia.

Тереть (zarówno w sensie „czyścić”, jak i „dotykać na sposób erotyczny”) to właśnie magiczne słowo, które w wypowiedziach Człowieka-wilka nigdy się nie pojawia, ale za to jego „allosemy” się plenią, zastępując słowo centralne, zagadują je, ale i do niego skrycie prowadzą, choć nie po linii prostej (jak w przypadku metonimii czy paronomazji). Opowieści o polerowaniu, szorowaniu, froterowaniu, skrobaniu; symptomy oraz lęki dotyczące drapania i zadrapania, ran po przyszczach; wspomnienia o wyprawie nad potok Tierek, o wyrywaniu (теребить) skrzydełek osie, też utrwalona fascynacja seksualną pozycją *a tergo*, wybór żony pielęgniarki o imieniu Teresa (zdrobniale Tierka, „siostra Tierka”) – wszystko to nic innego, jak tylko rodzaj gry, skrywającej język pragnienia, rodzaj strategii kodującej scenę pierwotną z udziałem ojca i siostry.

Związła, ale i nieco enigmatyczna, definicja kryptonimii pojawia się na kartach *Le verbier* i powiada, że jest to „zastąpienie pewnego słowa przez synonim jego allosemu” (s. 118). Słowo szyfrujące, ukrywające, maskujące inne słowo to tym razem nie paronim (np. „gwiazda” paronomastycznie sugerująca „siostrę” <zwiezda – siostra>), nie metonimia lub synekdocha (np. „nóż” zamiast „zadźgać” czy „garnitur” zamiast „spodnie”), lecz synonim allosemu. Wprawdzie termin allosem nie funkcjonuje w terminologii literaturo- i językoznawczej, lecz dzięki jego klarownej łacińskiej etymologii i analogii do terminów, takich jak: allofon (wariant fonemu), allograf, allomorf czy allonim można nawet bez psychoanalitycznego kontekstu spróbować uchwycić znaczenie i funkcję tego neologizmu. Od razu pojawi się jednak wątpliwość: czym różni się allosem, czyli wariant znaczeniowy, od synonimu – wyrazu bliskoznacznego? Jak się wydaje, w przypadku „trzeć” możemy – na podstawie słownika języka polskiego – zrekonstruować następującą rodzinę „allosemantyczną”: „1. naciskając, przesuwając coś po czymś, 2. szorować po czymś, 3. pocierać coś”, „4. rozdrabniać coś na cząstki za pomocą tarki [...] 5. rozcierać”, „6. wyrównywać, wygładzać powierzchnię”, „7. piłować, rżnąć coś”. Allosemy słowa „trzeć” zostają więc wyrażone przez następujące leksemy: „przesuwać [np. ręką]”, „szorować”, „pocierać”, „wygładzać” itd. Czy gdy wybierzemy któryś z tych odcieni se-

mantycznych słowa „trzeć”, np. „szorować”, i ustalimy jego synonimy, to tym samym stworzymy listę potencjalnych kryptonimów? Synonimami „szorować” są: „czyścić”, „myć”, „zmywać”, „ścierać”, „skrobać”; w przypadku zaś np. „wygładzać” – „ubić”, „udeptać”, „uprasować”, też „zasymilować”, „ujednolicić”. K r y p t o n i m a m i „tarcia” – po przepuszczeniu tego leksemu przez filtr allosemii (szorować, wygładzać) i następnie załamaniu wstępnie już przekształconego znaczenia w pryzmacie synonimii – byłyby więc np. „mycie” i „asymilacja”. Czy tak? Czy wyimaginowana historia o kąpieli, mydle oraz nad wyraz uporządkowanym i higienicznym trybie życia mogłaby więc skrywać zaszyfrowany kryptonimicznie przekaz o „zranieniu” (czy to cielesnym, czy duchowym – powstałym w każdym razie wyniku jakiegoś „ob-tarcia” czy „u-tarczki”), a rzecz o niemożności wyrwania się z kasty i społecznym niedostosowaniu, pochodząca np. z przełomu wieku XIX i XX – opowieść o indywidualnym dramacie seksualnego odrzucenia (związany np. z brakiem dotyku, z cielesną oziębłością partnera)? W ujęciu Torok i Abrahama np. za-drapanie, za-draśnięcie (царапина) – słowa łączące w sobie znaczenie skrobania, szorowania i zranienia – mogą służyć jako maski, czyli kryptonimy, dla niewymawialnego słowa rozkoszy. Na osi synonimii (drapanie – szorowanie) następuje skrzyżowanie z osią allosemii (szorowanie, czyszczenie, froterowanie itd.) i przekierowanie ku słowu tabu: trzeć.

U Abrahama i Torok sprawa kryptonimii nie jest ani całkiem jasna, ani całkiem prosta. Język *Cryptonymie* jest poetycki, dialogiczny i dyskursywny jednocześnie. Mowa pozornie zależna i mowa niezależna są tu w ciągłym użyciu: „narratorzy” często dopuszczają do głosu swego bohatera, ich wypowiedzi splatają się, mieszają, krzyżują¹⁰⁸. Dodatkowo, całość sprawia wrażenie jakby była złożona z dwóch nie do końca jednorodnych części: pierwszej – „psychodramatycznej” (rekonstruującej przyczyny i skutki inkorporacji), i drugiej – „translatorycznej” (odkrywającej archeonimy, rymy oraz ich przekłady na angielski i niemiecki). Samej strategii kryptonimii – wysuniętej przecież na czoło w tytule – poświęcono w książce o magicznym słowie stosunkowo niewiele miejsca. W su-

¹⁰⁸ Derrida zwracał uwagę w *For's* (s. xxv-xxvi) na jednocześnie powieściowy, mityczny, dramatyczny charakter wypowiedzi Abrahama i Torok.

mie dotyczą jej uwagi rozrzucone na kilku stronach i stąd pewne kłopoty z jej konceptualizacją. Może właśnie dlatego nieco inna jej definicja pojawia się u kontynuatorki myśli Torok i Abrahama, Esther Rashkin, która łączy tak ważny w całości dowodzenia Torok i Abrahama aspekt dźwiękowy (paronimy, homonimy, anagramy) z semantycznym (synonimy). Według propozycji autorki książki poświęconej psychoanalizie narracji pt. *Family Secrets*, nie dystansującej się wszak od ujęcia poprzedników ani nie wykazującej odmienności własnej definicji, kryptonim to już nie tyle „synonim allosemu”, ale „homonim synonimu”. Swoje rozumienie Rashkin demonstruje na następującym przykładzie: dajmy na to, że w materiale analitycznym ukryte zostaje słowo „pillar” (słup). Kryptonimiczne szyfrowanie polega na podwójnej operacji: najpierw „pillar” zostaje przekształcony w synonim „post” (słup), a ten następnie zostaje podmieniony przez homonim – „post” (pocztą). W opowieści kryptonimami skrywającymi „słup” będą więc słowa *k o j a r z ą c e* się z pocztą, jak: listy, przesyłki, paczki, stemple itd. Podkreślimy, ani słowo „pillar”, ani „post” (również w znaczeniu „pocztą”) nie pojawiają się w tej historii bezpośrednio¹⁰⁹. Jedynie przez sprowadzenie wielu różnych leksemów (widokówki, telegramy, znaczki) do wspólnego semantycznego mianownika („post”), a następnie usłyszenie go w postaci homonimu możemy odnaleźć ukryte słowo („słup”). Polskim odpowiednikiem tej akurat kombinacji byłby następujący układ leksykalny: słup → tyka (synonim) → tyka (homonim) → zegary, nakręcanie, cykanie, cyferblaty, stopery itd.

Spróbujmy pójść w przeciwnym kierunku: od tekstu zaszyfrowanego do jawnego – od wypełnionej kryptonimami opowieści ku zawołowanej tajemnicy. W takiej perspektywie np. historia o dębowym zagajniku, żołędziach, szczecinie, kłach, chrząkaniu, matce i młodych dziczkach – mogłaby zostać potencjalnie odczytana jako opowieść skrywająca „lochy” i związaną z nimi wstydliwą tajemnicę arystokratycznego rodu. Wymienione kryptonimy (żołędzie, las, warchlaki itd.) odsyłają bowiem do wspólnego semantycznego mianownika, jakim jest słowo „locha”, które następnie przekierowuje do swojego homonimu, czyli „lochów” (zamku). Z kolei w „architektonicznym romansie rycerskim” o baszcie,

¹⁰⁹ Rashkin, *Family Secrets*, s. 33-34.

fosie, zwodzonym moście, komnatach, wieżach mógłby zostać zaszyfrowany rozporek. W tym przypadku *nexus* semantyczny, zaproponujemy taką innowację terminologiczną, to: „zamek”, słowo-homonim, którego znaczenie rozszczepia się na: „budowlę” i „suwak”. Opowieść, posuwając się tylko po architektonicznej „rycerskiej” ścieżce semantycznej, skrywa (ale i sugeruje) istnienie innego szlaku – „odzieżowego”. Wieże, komnaty, krużganki, arraszy itd. przez niepojawiający się bezpośrednio *nexus* (zamek) prowadzą najpierw ku jego homonimowi (zamek), a następnie ku synonimowi tegoż, czyli np. słowu – rozporek.

Podsumowując, sen o wilkach w interpretacji Sigmunda Freuda to opowieść o kompleksie Edypa, o retroaktywnie obudzonych lękach kastracyjnych, skrywających biseksualną naturę pacjenta. W ujęciu Nicolasa Abrahama i Marii Torok zaś „poemat” Człowieka-wilka to przede wszystkim rzecz o dramacie inkorporacji. Odczytanie francusko-węgierskich psychoanalityków ukazuje pierwszoplanową rolę siostry, kochanej i nienawidzonej jednocześnie, siostry wiodącej sekretne pośmiertne życie w ciele i psychice brata.

Kryptonimia zaś to „narzędzie pozwalające ukazać, w jaki sposób słowa mogą cenzurować lub skrywać znaczenie”¹¹⁰, to detektywistyczny tryb docierania do głęboko „skrytych znaczeń”¹¹¹. Kryptonimiczna lektura oparta została na założeniu, że życie Sergiusza Pankiejewa to cała seria „poetyckich chwytów, kompendium rymów, kalamburów, nieza-

¹¹⁰ E. Rashkin, *Tools for a New Psychoanalytic Literary Criticism: The Work of Abraham and Torok*. „Diacritics” 1988, nr 4. Zob. też nieco zmienioną wersję w: *Family Secrets*, zwłaszcza s. 32-48.

¹¹¹ Nie tylko snów i zachowań Człowieka-wilka, ale też i innych snów, i innych zachowań, co ciekawe np. samych psychoanalityków: Freuda, Klein, Conrada Steina. Zob. zdialogizowany, „anagramatyczny” szkic Abrahama (*Psychoanalysis litographica*. W: *L'écorce et le noyau*) poświęcony książce Steina *L'enfant imaginaire* (Paris 1971); oraz niezwykle, „detektywistyczny” esej autorstwa M. Torok, B. Sylwan, A. Covello (*Melanie Mell by Herself*. Transl. I. Patterson. W zb.: *Reading Melanie Klein*. Ed. L. Stonebridge, J. Phillips. London – New York 2005 <pierwodruk franc. 1986>), dotyczący życiowych wyborów i koncepcyjnego kształtu psychoanalitycznej teorii Melanie Klein (zob. też M. Torok, *Pour la psychanalyse et pour Melanie Klein*. W: *Une vie avec la psychanalyse. Inédits et introuvables*. Ed. N. Rand. Paris 2002; N. Rand, M. Torok); N. Rand, M. Torok, *Freud's Dreams: Witnesses to His Family Disaster*. W: *Questions for Freud. The Secret History of Psychoanalysis*. Cambridge – London 1997.

uważalnych zniekształceń i tajemnych werbalnych przeinaczeń”¹¹². Dla Torok i Abrahama bowiem – jak zanotował Fabio Landa – „wszyscy pacjenci są poetami, poematami, tak samo jak psychoanaliza to nic innego jak rozległa poetyka autokreacji”¹¹³. Strategia ta pozwoliła psychoanalitykom potraktować wypowiedzi ze snu niczym kubofuturystyczny zaum czy szyfrogram, w którym widoczne/słyszalne słowa służą jedynie jako maski dla ukrytego komunikatu.

Kryptonimia w odniesieniu do literatury i interpretacji tekstów kultury bywa rozumiana właśnie jako dekryptaż, odszyfrowywanie, kryptoanaliza – jako sposób docierania do pogrzebanych pokładów znaczeniowych utworu na podstawie ledwo widocznych tropów odcisniętych w tekście lub nawet przemilczeń czy zwłaszcza „pustych miejsc” blokujących rozumienie, semantycznych rozerwań. Z tej perspektywy kryptonimy to słowa, które skrywają, odwołują się do znaczenia, zacierają i przesuwają sens przekazu (podczas gdy np. pseudonimy to słowa, które kłamią, zwodzą¹¹⁴).

Bywają, oczywiście, różne powody dla interpretacji¹¹⁵. Interpretacja kryptonimiczna, podkreślmy, rodzi się z braku, z braku znaczenia, z doświadczenia sensu zablokowanego lub z impasu spowodowanego zniekształceniem informacji, nieusuwalną, wydawałoby się, nieczytelnością tekstu. Strategia kryptonimiczna poprzez przetarcie semantycznego szlaku stwarza w ogóle jakąkolwiek możliwość odczytania, czyni czytelnym nieczytelne¹¹⁶; ma detektywistyczny sznyt i dąży do odsłonięcia tajemnic pogrzebanych w „tekstowej krypcie”; z założenia jest więc lekturą intrygą lub może zostać potraktowana jako interpretacja in-

¹¹² N. Rand, *Translator's Introduction*. W: N. Abraham, M. Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Transl. by N. Rand. Minneapolis 1986, s. lxiii.

¹¹³ Landa, *La Shoah*, s. 250. Zob. też początkowy fragm. wstępu Abrahama do *L'instinct filial* I. Hermanna pt. *Pour introduire l'„instinct filial”*. W: *L'écorce et le noyau*, s. 335-338.

¹¹⁴ Zob. Rand, *Translator's Introduction*, s. lxi. Znacznie bardziej zniuansowane rozważania o naturze pseudonimu, wychodzące poza warstwę etymologii, w studium J. Starobinskiego, *Pseudonymous Stendhal*. W: *Living Eye*. Transl. by A. Goldhammer. Cambridge – London 1998, s. 78-111.

¹¹⁵ Zob. Sławiński, *Miejsce interpretacji*.

¹¹⁶ A. Bush, [rec.] N. Abraham, M. Torok. *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. „SubStance” 1988, nr 2.

trygancka, a nawet arogancka – próbująca czasem całkiem na poważnie odpowiadać na pytania w rodzaju: ile dzieci miała Lady Macbeth¹¹⁷.

Z perspektywy *Le verbier* czytanie to wielostopniowy przekład¹¹⁸. Tłumacz-interpretator znajduje się jednak w niezbyt komfortowej sytuacji. Jak pisał Abraham, analityk przypomina bowiem tłumacza, który

dostał zlecenie przełożenia na inny język wiersza, o którym wie tylko tyle, że istnieje. Wiersz ten znajduje się w zamkniętych archiwach w sekretnym miejscu. W dodatku, napisany został w języku nieznanym poecie i nieokreślonym dla tłumacza. To, co otrzymuje tłumacz, rozpoczynając swe skomplikowane ustalenia, to obrazy i działania, zarówno dziwne, jak i zwyczajne, a również słowa użyte do ich określenia. Jednakże tłumacz jest pewien, że słowa te nie są częścią wiersza, którego szuka¹¹⁹.

Najpierw trzeba więc odnaleźć słowa do przetłumaczenia. Związki między poszczególnymi elementami też nie są ustalone. Analiza przypadku Człowieka-wilka to więc traktat o „sztuce” czytania, o czytaniu zakrzywionym, które ujawniając rdzeń „zatrutego” przez inkorporację

¹¹⁷ Pytanie takie pada w tytule pamfletu L. C. Knightsa *How Many Children Had Lady Macbeth? An Essay in the Theory and Practice of Shakespeare Criticism*. W: *Explorations. Essays in Criticism: Mainly on the Literature of the Seventeenth Century*. New York 1947 (1933). O tym, że esej Knightsa wymierzony był, choć nie bezpośrednio, w technikę lektury kojarzoną w Wielkiej Brytanii z A. C. Bradleyem, pisał René Wellek w: *A History of Modern Criticism 1750-1950*. Vol. 5: *English Criticism, 1900-1950*. New Haven – London 1986, s. 31-41. W artykule Johna Brittona (*A. C. Bradley and Those Children of Lady Macbeth*, „Shakespeare Quarterly” 1961, nr 3) znaleźć zaś można informację, że autorem ironicznej formuły wykorzystanej przez Knightsa w tytule był nie kto inny, tylko sam F. R. Leavis.

¹¹⁸ Lub „praktykowanie etnografii”. Clifford Geertz (*Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*. W: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. M. M. Piechaczek. Kraków 2005, s. 24-25) zauważał: „Praktykowanie etnografii jest jak próba odczytania manuskryptu [...] – manuskryptu napisanego w obcym języku, wypłowiałego, pełnego opuszczeń, niespójności, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy, i na dodatek nie w formie skonwencjonalizowanych graficznych znaków odpowiadających odpowiednim dźwiękom, lecz ulotnych przykładów uformowanych zachowań”.

¹¹⁹ Podają za: N. T. Rand, M. Torok, *Paradeictic: Translation, Psychoanalysis, and the Work of Art in the Writings of Nicolas Abraham*. W: N. Abraham, *Rhythms. On the Work, Translation, and Psychoanalysis*. Trans. B. Thigpen, N. T. Rand. Stanford 1995, s. 153.

życia, dochodzi do sensu poprzez słowa-maski, słowa-przykrywki, słowa-zwrotnice, czyli kryptonymy.

Lektura fantomatyczna, czyli duchy, sekrety i trauma

HORACJO

[...][Książę]. Udawał, że niby
 Śni i coś widzi w odległej przyszłości.
 Swój żart okrasiał tym dziwnym prorocstwem:
 Przed końcem – mówił – milenium, w mieście
 Dalekim, Wiedniu, mistrz pewien uczony
 Mroczne i dziwne miejsca w nas rozjaśni,
 A inni – jego pochodnię trzymając –
 Myśląc o naszym skłębionym stuleciu,
 Odkryją: hańby, sekrety i zbrodnie
 Rodziców naszych, nieznane, a jakby
 Znane, fantomy żalosne, szkodliwe,
 Co pociągają w tym świecie za sznurki...

N. Abraham¹²⁰

Fortynbras działa [...]. Nie ma wizji ani się nie waha,
 a o być albo nie być dba jak o zeszłoroczny śnieg; on
 jest – bez wątpienia. Lecz któż interesuje się Fortynbrasm?

A. Green¹²¹

Wracając do myśli z poprzedniego podrozdziału. Od wieków interpretacja traktowana była jako docieranie do sensu nieoczywistego, utajonego, głębokiego, zagubionego¹²². Interpretacja jest, jak zwięźle podsumowywał w 1965 r. tradycję „sztuki” rozumienia Janusz Sławiński, „hipotez[ą] ukrytej całości utworu” i „propozycj[ą] kontekstu, który

¹²⁰ N. Abraham, *Le fantôme d'Hamlet ou le VI^e acte précédé par L'entr'acte de la „vérité”*. W: *L'écorce et le noyau*, s. 453.

¹²¹ A. Green, *La souricière et l'Autre Scène. Préface à la deuxième édition*. W: *Hamlet et „Hamlet”. Une interprétation psychanalytique de la représentation*. Paris 2003, s. 20.

¹²² Zob. W. Panas, *O hermeneutyce dyskursu humanistycznego*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin, 1991, s. 10-11.

całość tę oświeć”¹²³. Interpretator tę niedostrzegalną zrazu całość rekonstruuje i próbuje – poprzez umieszczenie utworu na właściwym tle – dostrzec jego niewidoczny dotąd kształt, charakterystyczny dlań wzór. Kilka lat później Roland Barthes, pisząc w *S/Z* (1970) o interpretacji jako „rozwgiewdżaniu”, zauważał jednak, iż: „Interpretować tekst to nie tyle nadawać mu sens [...], co – przeciwnie – oceniać, z jakiej mnogości został on ukształtowany”. Postulował: „musimy wyrzec się strukturyzowania tego tekstu za pomocą wielkich układów, jak czyniły to klasyczna retoryka i szkolna eksplikacja; żadnej *konstrukcji* tekstu”. I dodawał: „wszystko znaczy bez przerwy i wiele razy, ale bez odesłania do wielkiej, finalnej całości, do ostatecznej struktury” oraz „Komentować to rozwgiewdżać tekst, a nie czynić zeń skupisko”¹²⁴.

Abraham i Torok zaczynali pracę nad deszyfracją snów Człowieka-wilka, w momencie gdy Barthes wydał już swą nowatorską „analizę tekstualną”, którą być może nawet czytali. W ich książce wyraźnie widoczne są jednak dwie rozbieżne tendencje: 1. „hermetyczna”¹²⁵ („wszystko znaczy bez przerwy i wiele razy”) i 2. „tradycyjna” (materiał Człowieka-wilka potraktowany zostaje przecież jako jeden „poemat”, „skupisko” sygnałów, „konstrukcja” którego rządzi magiczne słowo – pojawia się więc i hipoteza całości, i przywołany zostaje objaśniający działania interpretacyjne psychoanalityczny kontekst inkorporacji). Jak się wydaje, nieco bliżej im nawet – mimo ekstrawaganckiej metody deszyfracji – do tradycyjnego, „adekwatnościowego”¹²⁶ niż zdecentralizowanego, poststrukturalnego modelu interpretacji¹²⁷.

¹²³ J. Sławiński, *O problemach „sztuki interpretacji”*. W: *Miejsce interpretacji*, s. 13.

¹²⁴ R. Barthes, *S/Z*. Tłum. M. P. Markowski, M. Gołębiewska. Warszawa 1999, s. 39, 46, 47.

¹²⁵ Zob. U. Eco, *Interpretacja i historia*. W: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków 1996.

¹²⁶ Termin Josepha Morgolisa, który rozróżniał interpretację „adekwatnościową” i „konstruktywistyczną”. Podaje za: R. Nycz, *Teoria interpretacji: problem pluralizmu*. W: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Warszawa 1995, s. 90.

¹²⁷ Christopher Lane (*The Testament of the Other: Abraham and Torok's Failed Expiation of Ghosts*, „Diacritics” 1997, nr 4) poddał ostrej krytyce propozycje Abrahama, Torok i Randa z pozycji m.in. lacanowskich, mianowicie podważył ich dążenie ku finalnej interpretacyjnej harmonii. Lane podkreślał niepewność, wątpliwości wzbudzone przez psychoanalizę, która, jak pisał, z definicji nie może prowadzić ku pewności (s. 27).

Lektura zaproponowana przez Nicolasa Abrahama i Marię Torok to, przypomnijmy, czytanie, które charakteryzuje ruch „anasemiczny”: ku temu, co poprzedza znaczenie tekstowe. Ten ruch w stronę ko-symboli najlepiej widać w ostatnim tekście Abrahama, w jego śmiałej, rekonstrukcyjnej interpretacji Szekspirowskiego *Hamleta*. Jak pisał André Green – jeden z nielicznych psychoanalityków czy szekspirologów, którzy podjęli (choć zrazu tylko na poły świadomie) interpretacyjne tropy autora *L'écorce et le noyau* – Abraham pokazał, że *Hamlet* nie jest „prostą historią o bratobójstwie i kazirodztwie między bratem a bratową”¹²⁸; odczytanie Abrahama jest bowiem próbą dotarcia do s e k r e t u dręczącego księcia i udzielenia psychoanalitycznej odpowiedzi – innej niż Freudowska, Lacanowska lub czyjakolwiek inna – na pytanie, dlaczego księżę zwleka z zemstą na stryju. Abraham rozważa bowiem możliwość, iż duch ojca przychodzi wyłącznie po to, by zwodzić i oszukiwać syna, żeby dawny haniebny sekret władcy nie wyszedł na jaw (i to tym tropem pójdzie Green¹²⁹). Widmo Króla nie przynosi więc żadnej istotnej rewelacji, nie objawia prawdy o przeszłości. Księżę, jak to ujął Richard Kearney w swym hermeneutycznym komentarzu (zbieżnym zresztą z myślą Abrahama¹³⁰), poprzez interwencję ducha

¹²⁸ Green, *Hamlet et „Hamlet”*, s. 15.

¹²⁹ Green (*Hamlet et „Hamlet”*, s. 268) tak pisał o swoim ujęciu: „Niniejsza konstrukcja [interpretacyjna, suponująca, iż Ofelia i Laertes mogą być dziećmi króla Hamleta – I. P.] ma wiele wspólnego z [propozycją] Nicolasa Abrahama (1978). Jego tekst napisany w latach 1974-75 był mi znany od momentu powstania. Nie ukrywam, że wówczas spotkał się z moją totalną dezaprobatą. Byłem bardzo zaskoczony – lata później, w trakcie pracy nad tym esejem – gdy uświadomiłem sobie, że własnymi ścieżkami doszedłem do wielu wniosków, które on niegdyś wyciągnął”. Green dodawał wszakże: „Niemniej, daleki jestem od akceptacji wszystkich dedukcji Abrahama; całkiem inaczej rozumiem funkcję niewypowiedzianego”. Zob. też ang. tłumaczenie fragm. ww. pracy: A. Green *On Hamlet's Madnesses and the Unsaid*. Transl. J. Wilner. W zb.: *Freud and the Forbidden Knowledge*. Ed. by P. L. Rudnytsky, E. Handler Spitz. New York – London 1994. Green jeszcze raz wrócił do problemu Hamleta w eseju pt. *Hamlet's Enigmas* (transl. by C. Lindenmann. W: M. S. Bergmann, *The Unconscious in Shakespeare Plays*. London 2013). Podsumowując swe wcześniejsze ustalenia, pisał w Abrahamowym duchu – choć nie powoływał się już tym razem na autora *L'écorce et le noyau* – że *Hamlet* to tragedia diaboliczna, że dręczące księcia wątpliwości biorą się z niewiedzy, czy ma do czynienia z wysłannikiem niebios czy piekieł, aniołem czy demonem (s. 4-5), i że to on może być obiektem demonicznej klątwy, a jednocześnie i g r a s z k ą d u c h a (s. 6).

¹³⁰ Choć Kearney (*Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London – New York 2003, s. 145) jednocześnie ironizował, zestawiając pasję psychoanalityków pokroju

przeżywa „kryzys pamięci”, cierpi na jej „paraliż”, wywołany sprzecznymi nakazami: pamiętaj – nie pamiętaj, działaj – nie działaj, co z kolei pociąga za sobą niemożność czynu¹³¹. Duch staje się uosobieniem, symptomem tej „pamięci niemożliwej”, „traumatycznej”, „zablokowanej”, zablokowanej przez sekret innego – dodajmy. Kearney tłumaczy, że Hamlet ma przecież zapamiętać coś, czego ojciec nie może mu powiedzieć. Każe też pomóc „występek kazirodztwa i rozpusty”¹³², lecz jednocześnie zabrania knowania przeciwko matce. Hamlet znajduje się więc w polu oddziaływania przeciwstawnych sił.

Abraham, stawiając swą hipotezę „opętania” przez „ducha”, posłużył się paralełą między własnym doświadczeniem psychoanalityka, „czytającego pacjentów” w gabinecie, a dość powszechnym, jak sądził, odczuciem odbiorcy *Hamleta*. Jak zauważał, „[k]ońcowa scena *Tragedii Hamleta* nie zamyka dramatycznej akcji, ona ją po prostu ucina. [...] Widz, utraciwszy nadzieję, że zobaczy rozwiązanie zagadki, popada w osłupienie”, rodzaj nerwicy. Autor *L'écorce et le noyau* kontynuował swe rozważania w następujący sposób:

Ta sztuka, grana częściej niż jakakolwiek inna, uruchamia pewien nieświadomy proces, podtrzymuje go, lecz nie dostarcza finalnego zaspokojenia. Sprowokowany przez nią stan umysłu utrzymuje się długo po opadnięciu kurtyny. Narzuca się jako nieunikniona konieczność, emanująca nie wiadomo skąd i doświadczana, czy tego chcemy, czy nie. Trzeba być psychoanalitykiem, żeby czasem doznać podobnych napięć. Ma to miejsce zwłaszcza w odniesieniu do tych osób zasiadających na kozetce, które – same o tym nie wiedząc – noszą w sobie jakiś ukryty wstyd swoich rodzin. Osoby te

Greena i Abrahama do wyczytywania między liniami *Hamleta* ukrytych przekazów z pasją kociąt goniących za kłębkami włóczki.

¹³¹ Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, s. 142, 144. Swoje ujęcie, inspirowane myślą Ricoeura, Kearney określa jako hermeneutykę diakrytyczną w odróżnieniu od hermeneutyki romantycznej (Schleiermachera, Diltheya, Gadamera) i wywodzącej się z dekonstrukcjonizmu hermeneutyki radykalnej (Caputo), i umieszczonej gdzieś pomiędzy nimi. Więcej zob.: R. Kearney, *What is Diacritical Hermeneutics?*, „Journal of Applied Hermeneutics” 2011, nr 1; *Carnal Hermeneutics*. Ed. R. Kearney, B. Treanor. New York 2015.

¹³² W. Shakespeare, *Hamlet*. Tłum. S. Barańczak. Kraków 1997, s. 46 (IV).

padają ofiarą słów i zachowań, dziwnych i niestosownych, będących odzwierciedleniem zdarzeń im nieznanych, których inicjatorem był... *inny*¹³³.

Hamlet, Ofelia, Laertes, Klaudiusz, Gertruda stają się takimi „marionetkami fantomu” [fantoche d'un fantôme] – o istnieniu którego nie mają pojęcia – kukiełkami, za sznurki których pociąga zinterioryzowany *obcy* – to wprawdzie figura niemożliwa, niczym wodosпад z grafiki Eschera, ale taka też, paradoksalna, jest natura zjawiska, które Abraham określa mianem *nescience*, czyli przypomnijmy, wiedzy/niewiedzy otulonej w milczenie i złożonej w krypcie, będącej czymś w rodzaju pustki, umieszczonej w fałszywej nieświadomości. Ten stan bycia w posiadaniu przez fantom powoduje dwojakiego rodzaju konsekwencje: zakaz dążenia do wiedzy połączony zostaje z nieświadomie prowadzonym przez jednostkę śledztwem we własnej sprawie. Z jednej strony, wstydlivy, haniebny rodzinny sekret nie może pod żadnym pozorem zostać ujawniony, wyeksplikowany (dojść do świadomości), z drugiej zaś należy zlikwidować niepokojący stan tajemnicy, poprzez „rekonstrukcję sekretu w postaci nieświadomej wiedzy”. Objawia się to, jak podaje Abraham, kompulsywnymi zachowaniami, halucynacjami, delirium...¹³⁴

By wyegzorcyzmować taką „zjawę”, by pozbawić ją mocy sprawczej, trzeba sekret wyrazić w słowach. Temu Nieszczęściu nie wystarczy spojrzeć w oczy (nie można spojrzeć w oczy, gdyż to ono patrzy naszymi oczami, mówi naszym głosem). Trzeba je najpierw scalić z fragmentów i nazwać. A psychoanalityczne czytanie, którego w dopisanym przez Abrahama akcie podejmuje się książkę Fortynbras, to próba imaginacyjnego odnalezienia, zaginionej (choć niezbędnej) w tekście porcji sensu, odłamanej części symbolu (*tessera*), to oglądanie jego poszarpanych brzegów w celu znalezienia brakującej części niekompletnego znaczenia, ko-symbolu z analogicznym pofalowaniem. W praktyce interpretacyjnej Abrahama duża rola przypada więc inwencji, wyobraźniowej rekreacji przeszłości, dedukcji, domysłnej historii nieobecnej na powierzchni życia, w samym tekście, ale dającej się zeń wywieść (na podstawie kształtów pęknięć, ech, rymów różnorakich). Abraham tworzy więc VI akt *Hamleta*, stanowiący zwieńczenie tragedii.

¹³³ Abraham, *Le fantôme d'Hamlet*, s. 447-448.

¹³⁴ Tamże, s. 448-449.

Jego hipoteza, powtórzmy, jest następująca: Hamleta nawiedza fantom, którego generuje rodzinny sekret¹³⁵. Duch-fantom kłamie. To, co mówi, to tylko wybieg, próba niedopuszczenia do ujawnienia jego haniebnego czynu. A sekret jest taki: król Hamlet otruił króla Fortynbrasa, zanim pokonał go w pojedynku. Trucizny dostarczył mu Poloniusz – polski jeńiec norweskiego władcy, który zdobywszy sobie jego zaufanie, zdradził go, tak jak później zdradził starego Hamleta, wyjawivszy jego wstydlivy sekret Klaudiuszowi¹³⁶. Rozterki księcia, jego decyzyjny paraliż to efekt nurtującego w nim bez-wiednie przekonania, że ojciec jako morderca tak naprawdę nie powinien być pomszczony¹³⁷. Skąd taka hipoteza i wiele innych sugestii, jak np. ta, że Gertruda, zanim wyszła za króla Hamleta, w sercu (*in petto*) poślubiła króla Fortynbrasa? I czyim dzieckiem w takim razie jest Hamlet, który rodzi się w momencie śmierci Fortynbrasa jak Ofelia w dniu śmierci swej matki? Czy to psychoanalityczne fantazje i grafomania? Czysta, ale i pusta spekulacja? Czy może – nowa interpretacja, szukająca ugruntowania w samym dramacie: w jego brzmieniach, słowach, zdarzeniach, przemilczeniach, logice czy bezsensie działań?

Być może, wielu czytelników *Aktu szóstego* będzie musiało przejść drogę André Greena, zanim zaakceptuje lub na dobre odrzuci odczytanie autora *L'écorce et le noyau*: drogę od totalnej negacji przez wyparcie (zapomnienie) do (niesamowitego, *unheimlich*) powrotu intuicji Abrahamowych we własnych późniejszych lekturach *Hamleta*... Greenowi przejście po tym kole zajęło niemal dekadę... By nieco przyspieszyć proces decyzyjny, posłużmy się komentarzem Esther Rashkin, klarownie tłumaczącej nie nazbyt jasne i nie całkiem oczywiste dedukcje Abrahama. Rashkin tak pisze o lekturowej strategii francuskiego psychoanalityka:

Celem interpretacji jest usensownienie fragmentów symbolu lub „połamanych symboli” poprzez przyłączenie ich z powrotem do ich brakujących części. [...]

¹³⁵ Szerzej piszą o tym R a s h k i n, *Tools for a New Psychoanalytic Literary Criticism*, s. 26-30, 39-42; N. R a n d, *Family Romance or Family History? Psychoanalysis and Dramatic Invention in Nicolas Abraham's The Phantom of Hamlet*. „Diacritics” 1988, nr 4.

¹³⁶ A uczynił to, by wyrzucić swą zemstę na wrogach Polski: Norwegii i Danii, a w ostatecznych rozrachunku – osadzić na tronie Hamletów swego syna, Laertesę.

¹³⁷ Zob. R a n d, *Family Romance or Family History?*, s. 22.

Przykład wzięty z szóstego aktu dopisanego przez Abrahama do Szekspirowskiego *Hamleta* pokazuje, jak taka operacja może przebiegać. Jednym z elementów w *Hamlecie*, do których Abraham niebezpośrednio nawiązuje i które mogą zostać potraktowane jako podstawa jego przypuszczenia na temat roli Poloniusza w pojedynku między Królem Hamletem a Królem Fortynbrasem (włącznie z tym, że pierwszy truje drugiego), jest fakt, że Ofelia tonie opleciona roślinami, wśród których znalazły się „palce trupów”¹³⁸.

Abraham [zasugerowałby], że to połączenie roślin i śmierci odnosi się do wcześniejszego napomknienia w sztuce o śmiertelności roślinie: *hebonie*¹³⁹, z której sporządzono truciznę, którą wiano do ucha Króla Hamleta. Napomknienie o „palcach trupów” połączone z truciem i następujące po [...] morderstwie dokonany przez Hamleta na Poloniuszu wskazywałoby, według Abrahama, na związek, jaki istnieje w sztuce, między truciem a Poloniuszem, ojcem Ofelii. Innymi słowy, wzmianka o „palcach trupów” funkcjonuje tak jak symbol. Jest częścią systemu śladów odcisniętych w tekście, w którym wybrane przez Ofelię elementy, żeby towarzyszyły jej śmierci, mogą być zrozumiane jako fragmenty rozleglejszego dramatu, w którym to ujawnia się rola Poloniusza jako truciela w ustawionym pojedynku Króla Hamleta¹⁴⁰.

Wnioskowanie jest takie: zamordowany przez Hamleta Poloniusz, który w tej perspektywie wyrasta niemal na główną postać w sztuce, musiał wcześniej maczać palce (tym razem sama polszczyzna przychodzi nam w sukurs) w otruciu Fortynbrasa, a następnie króla Hamleta, gdyż jego córka wybrała do swej girlandy m.in. szkarłatne storczyki: trującą roślinę o potocznej i eufemistycznej nazwie „palce trupów”, a śmiertelne rośliny służą w tej tragedii zagadek do skrytych morderstw. Córkę dręczy sekret ojca, nieświadomie powtarza więc pewne jego czynności, performatywnie realizuje sceny z jego historii: śmierć Ofelii w oplocie trujących storczyków to niejako „brzuchomówczy” efekt fantomu¹⁴¹,

¹³⁸ Zob. Shakespeare, *Hamlet*, s. 177 (IV.7).

¹³⁹ W tłum. S. Barańczaka znika nazwa tej tajemniczej rośliny, zob. s. 46 (I.5).

¹⁴⁰ Rashkin, *Tools for a New Psychoanalytic Literary Criticism*, s. 39-40.

¹⁴¹ To formuła Abrahama.

podobnie jak zachowanie Laertes, posługującego się zatrutym ostrzem w trakcie pojedynku z Hamletem.

Dodajmy już od siebie, że również na poziomie leksykalnym „do-słuchać się” można w tragedii pewnej podpowiedzi, wspierającej hipotezę transgeneracyjnego nawiedzenia, dopatrzyć wskazówki, która łączy ducha Króla Hamleta ze złośliwością i zepsuciem, spustoszeniem powodowanym z wnętrza nieświadomości przez fantom¹⁴². Zwróćmy uwagę, że Hamlet woła do zjawy ojca: „stary kreciel!” („old m o l e!”), gdy ten, odchodząc, znika gdzieś w głębinach ziemi (s. 51, <I.5>). Wcześniej zaś, rozprawiając o naturze Duńczyków, książę peroruje o „złośliwej skazie charakteru” („some vicious m o l e of nature”) a mówi o niej w kontekście narodzin człowieka i jego prymarnej niewinności („in their birth – wherein they are not guilty”). A jak przypomina grabarz, Hamlet urodził się w dniu, w którym zginął (został otruty?) Fortynbras i tym samym, według Abrahama, powstał królewski powód do wstydu. Ojciec i fantomogenna skaza zostają fonicznie skojarzeni, połączeni w słowie „mole”, dopasowani jak dwa puzzle z odpowiednio wyciętymi brzegami. Za skazę w synu odpowiedzialny jest więc jego rodzic (gdy dokonamy kontaminacji fraz otrzymamy: old vicious mole = dawna złośliwa skaza). Wewnętrzne znamię, zepsucie charakteru – ten ciąg odsyła nas do niszczyielskiego działania sekretu ojca przekazanego synowi w postaci *nescience*. Krecia robota fantomu, wydrążone przezeń w duszy korytarze to metafora destrukcyjnego wpływu niewypowiadalnego sekretu ojca na życie syna¹⁴³.

W dopisanym przez Nicolasa Abrahama *Akcie szóstym* sekret (m.in. z powodów terapeutycznych) zostaje w finale ujawniony (żeby Miłość mogła odnieść „swe małe zwycięstwo nad Śmiercią”¹⁴⁴). Prawda się w końcu objawia, dokonuje się ekspiacja win, Król-Duch może odejść

¹⁴² N. Abraham, *Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology*. W: *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*. Vol. 1. Ed., transl. N. T. R and. Chicago – London 1994, s. 175.

¹⁴³ Podobnie pisze Stephen Greenblatt (*Mousetrap*. W: C. Gallagher, S. Greenblatt, *Practicing New Historicism*. Chicago – London 2001, s. 157-158), zauważając, iż „mole”, mając znaczenie zewnętrznej skazy, ma również pewien sens ukryty: „czegoś głęboko wewnątrz osoby, co drąży w ciemności jak ślepy kret”.

¹⁴⁴ Abraham, *Le fantôme d'Hamlet*, s. 452. Szczęśliwe zakończenie zaproponowane przez Abrahama przypomina nieco wersję *Króla Leara* autorstwa Nahuma Tate'a z 1681,

(choćby i do piekła, ale odejść). Hamlet szczęśliwie przeżywa próbę otrucia i królować będzie, podzieliwszy się ziemią z księciem Fortynbrasem, bratem w niedoli (gdyż jak się okazało w rekonstrukcji Abrahama, również ojciec Fortynbrasa nie miał czystego sumienia: on też korzystał z usług Poloniusza-truciciela...).¹⁴⁵ Również widownia może teraz przeżyć *katharsis*...

Niezdecydowanie Hamleta syna Hamleta, co do zemsty na stryju jawiłoby się więc jako „efekt fantomowy”. To sekret z przeszłości – w sztuce zmaterializowany jako duch ojca – doprowadzał do paraliżu pamięci i działań księcia. Abraham w innym szkicu z tego samego okresu tak doprecyzowywał swe obserwacje: „To, co nawiedza, to wcale nie zmarli, lecz puste miejsca pozostawione w nas przez sekrety innych”¹⁴⁶. Obiektywizacja tej nicości, fantom właśnie, wpływa na czyny osoby, decyduje o jej wyborach i zachowaniu, w najlepszym razie wpływa na wybór hobby czy poczynań zawodowych¹⁴⁷. T. S. Eliot, kończąc swój nieprzychylny, uszczypliwy esej o Hamlecie, zastanawiał się, czemu w ogóle Szekspir „jął się takiej rzeczy”. I sugerował, że aby się tego dowiedzieć, „[m]usielibyśmy w rezultacie poznać coś, co już z założenia jest niepoznawalne, [...] Musielibyśmy zrozumieć pewne rzeczy, których Szekspir sam nie rozumiał”¹⁴⁸. Dopisany przez Abrahama *Akt szósty* jest właśnie taką hermeneutyczną i romantyczną z ducha (sic!) próbą zrozumienia autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał, i imaginacyjnego dotarcia do niepoznawalnego dla dobra czytającej/oglądającej publiczności.

w której to stary król zachowuje swe królestwo, Kordelia poślubia Edgara, radośnie obwieszcza, że „prawda i cnota w końcu zwyciężają”.

¹⁴⁵ Kearney (*Strangers, Gods and Monsters*, s. 160-161) dodaje (od siebie?, gdyż u Abrahama nie jest to powiedziane, ale przyjmijmy tę szczodłą darowiznę diakrytycznego hermeneuty), że książęta zwracają Polsce nie tylko trupa Poloniusza (jako polskiego patriotę), by został godnie pochowany w ojczyźnie, ale i niesprawiedliwie zagrabione Rzeczypospolitej Obojga Narodów ziemie. O jaki to „mały skrawek”, „zagon”, „żdźbło słomy” (*Hamlet*. Tłum. S. Barańczak, IV.4) mogło chodzić, zob. tym razem rekonstrukcję źródłową, nie fantomatyczną: T. Bałut-Ulewiczowa, *Fortinbras's Poland*. W zb.: *Beyond Sounds and Words. Volume in Honour of Janina Anieli Ozga/ Poza dźwięki i słowa. Tom jubileuszowy dla Janiny Anieli Ozgi*. Red. A. Niżegorodcew, M. Jodłowiec. Kraków 2011.

¹⁴⁶ Abraham, *Notes on the Phantom*, s. 171.

¹⁴⁷ Tamże, s. 175.

¹⁴⁸ T. S. Eliot, *Hamlet*. Tłum. H. Pręczkowska. W: *Szkice literackie*. Red. W. Chwalewik. Warszawa 1963, s. 20.

Moglibyśmy dorzucić w tym momencie, przywołując koncepcję konkretyzacji Romana Ingardena, iż owe miejsca niedookreślenia w tragedii, luki, przemilczenia, informacyjne braki co do struktury czy faktury świata przedstawionego to oczywiście nie miejsca, które absolutnie nie dają się dookreślić, lecz te, które nie zostały z jakichś (artystycznych zapewne!) powodów dookreślone. Fantomatyczna lektura Abrahama byłaby próbą odnalezienia i wypełnienia pustych, sekretnych miejsc związanych z rodzinnymi sekretami bohaterów tragedii – próbą poczynioną zasadniczo w zgodzie z pozostawionymi w tekście śladami, lecz czy w zgodzie z intencją literackiego tekstu? Literatura strzeże przecież swych sekretów¹⁴⁹. Czy więc rekonstrukcyjny gest anasemiczny poczyniony przez Abrahama nie jawi się w tym kontekście jako wykonany wbrew naturze samej literatury jako sztuki słowa? – sztuki aluzji, przemilczenia, niedopowiedzenia, białych kwiatów...

Psychoanalityczne *close reading*, czyli Esther Rashkin czyta Balzaka

[Czytelnika] Prowadzi [...] niewątpliwie autor, ale tylko prowadzi; poustawiane przez niego słupy milowe rozdziela pustka – trzeba je połączyć, trzeba wyjść poza nie.

J.-P. Sartre¹⁵⁰

Po naszkicowaniu tła i szczegółowym zaprezentowaniu materiału źródłowego dochodzimy wreszcie do pytania centralnego. Czy można tak – anasemicznie, fantomatycznie, kryptonimicznie – czytać literaturę (poza gabinetem psychoanalitycznym, nie na kozetce)? Weźmy opowieść, w której mówi się o wiciu, falistych refleksach, wstędze, pławieniu się, smukłym i giętkim młodzieńcu, który nawija się, gadając; panienkach poruszających się zygzakiem, płaskich domach, cienkiej

¹⁴⁹ Ostatnio pisał w ten sposób np. Joseph Hillis Miller (*O literaturze*, s. 44-45).

¹⁵⁰ J.-P. Sartre, *Czym jest literatura? W: Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*. Tłum. J. Lalewicz. Warszawa 1968, s. 191.

rzeczywistości, pociągu, torze, szpalerze, falowaniu, fałdowaniu, drapowaniu; a „węzowy ruch” dotyczy w tej historii nie tylko członków sprzedawczyń, lecz całej rzeczywistości, która modelowana jest przez pełzanie. Ruch w przestrzeni wyznacza tu linia prosta plus dreszcz. Materiał obrazowy tej opowieści daje się więc łatwo zgromadzić i uporządkować pod szyldem: „wąż”, co w rzeczywistości przedstawionej *Ulicy Krokodyli* nie powinno bardzo dziwić. Zdziwić mogłaby dopiero na przykład taka „kryptonimiczna” konkluzja, że w historii tej zaszyfrowany został np. ogrodowy szlauch¹⁵¹. To raczej przykład parodii metody niż jej mocy eksplikacyjnych. Jednak pod piórem subtelnych interpretatorów wyczulonych na szczególnie ten rodzaj superpodejrzliwego¹⁵² czytania może też dać ciekawe efekty. Na przykład Esther Rashkin sprawnie łączy zaprezentowane tu psychoanalityczne intuicje Abrahama i Torok ze strategią *close reading* poszczególnych utworów narracyjnych i dramaturgicznych¹⁵³, interpretacyjną śmiałość i dalekowzroczność z twardymi tekstowymi danymi i logicznymi argumentami, efektem której są świeże odczytania dramatów (Villiersa de L'Isle-Adam) i zwłaszcza prozy: Conrada, Balzaka, Jamesa, Poe'ego, Wilde'a, również filmów, takich jak *Uczta Babette* i *Ostatnie tango w Paryżu*. Oprócz Rashkin w „abrahamowym” duchu literaturę (też komiks) interpretowali m.in. Nicholas Rand, Marie-Ange Depierre, Serge Tisseron, Claude Nachin, Fabio Landa, Allan Lloyd Smith, Marek Wilczyński, Colin Davis, Richard Godden¹⁵⁴.

¹⁵¹ W interpretacji kryptonimicznej nie chodziłoby wcale o „symboliczne” zdeszyfrowanie węża jak fallusa – doszłoby bowiem wówczas do „zamknięcia” znaczenia, do reifikacji symbolu.

¹⁵² Celem Abrahama było wynaleźć taki rodzaj czytania, który sprawi, że nawet milczenie przemówi. Zob. R a n d, T o r o k, *Paradeictic*, s. 154.

¹⁵³ Zob. zwłaszcza E. R a s h k i n, *Legacies of Gold: Honoré de Balzac's „Facino Cane”*. W: *Family Secrets*; E. R a s h k i n, *Religious Transvestism and the Stigma of Jewish Identity*. W: *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture*. Albany 2008. Choć interpretatorka miewa i wpadki. Za taką uznaję próbę wyczytania antysemityzmu w *Krótkim filmie o zabijaniu* Kieślowskiego, a również niektóre obserwacje analityczne dotyczące Polski tam zawarte. Zob. E. R a s h k i n, *Unmourned Dead, Filtered History, and the Screening of Anti-Semitism in Kieślowski's „A Short Film About Killing”*. „American Imago” 2009, nr 3.

¹⁵⁴ Zob. np. N. R a n d, *Le cryptage et la vie des oeuvres. Étude du secret dans la textes de Flaubert, Stendhal, Benjamin, Baudelaire, Stefan George, Edgar Poe, Francis Ponge, Heidegger et Freud*. Paris 1988; S. T i s s e r o n, *Tintin et les secrets de famille*. Paris 1990;

Rashkin, jak pokazują tytuły jej książek, tropi w literackiej fikcji owe niewypowiadalne, wstydliwe rodzinne sekrety, które zgodnie z koncepcją Abrahama i Torok bywają pozawerbalnie przekazywane dzieciom przez rodziców (czy przodków) w postaci umieszczonej w fałszywej nieświadomości potomka zapieczętowanej krypty. Sekret rodzica, jak w przypadku Hamleta, staje się następnie czymś w rodzaju zjawy nawiedzającej psychikę dziecka i wywierającej wpływ na jego postępowanie i życie. Taka kryptonimiczna rekonstrukcja działania transgeneracyjnego fantomu została przeprowadzona na przykładzie m.in. dwóch opowiadań Balzaka, *Facino Cane* i *Sarrasine*¹⁵⁵.

Facino Cane, opublikowany w 1836 r., utrzymany jest w awanturnym, romantycznym klimacie: Wenecja, wilgotne lochy, zakochany ranny bohater, śmiałe ucieczki, olbrzymie fortuny i oczywiście burzliwe romanse (*à la Casanova*). To typowa Balzakowska historia o obsesyjnym pragnieniu bogactwa¹⁵⁶, pragnieniu złota, które w tym przypadku doprowadza głównego bohatera do ślepoty, nędzy i życiowej klęski.

Opowieść Balzaka ma dwóch narratorów. Pierwszy to pisarz, który posiada zdolność wcielania się w życie innych i który zgromadził już mnóstwo historii do opowiedzenia. Ostatecznie opowiada tylko jedną: o starym ślepym i biednym kłarnieście, spotkanym na weselu, który to przedstawia się jako potomek słynnego kondotiera, pochodzący z rodu

M.-A. Depierre, *Paroles fantomatiques et cryptes textuelles*. Ceyzérieu 1993; N. Rand, *Psychoanalyse et littérature: „Les Fleurs bleues”, ou comment se guérir en rêve*. W zb.: *La psychoanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*. Ed. J.-C. Rouchy. Toulouse 2001.

¹⁵⁵ E. Rashkin, *Legacies of Gold: Honoré de Balzac's Facino Cane*. W: *Family Secrets; – Religious Transvestism and the Stigma of Jewish Identity*. W: *Unspeakable Secrets*. Inne psychoanalityczne interpretacje Rashkin dotyczą utworów literackich, takich jak: *Tajemny wspólnik* J. Conrada, *L'intersigne* oraz *Axel* A. de Villiersa de l'Isle-Adam, *Zagłada domu Usherów* E. A. Poe, *Nieżyły narożnik* H. Jamesa, *Portret Doriana Graya* O. Wilde'a; oraz filmowych: *Uczta Babette* w reż. G. Axela, *Ostatnie tango w Paryżu* w reż. B. Bertolucciego, *Krótki film o zabijaniu* w reż. K. Kieślowskiego. Między pierwszą (1992) a drugą książką (2008) dokonana się u Rashkin ewolucja w stronę zjawisk kulturowych, stąd w nowszej publikacji liczniej pojawiły się analizy filmów, procesów społecznych, np. analiza losów dzieci, których rodzice zostali porwani lub zabici (*desaparecidos*) w czasie „brudnej wojny” w Argentynie.

¹⁵⁶ Tadeusz Boy-Żeleński (*Balzak*. W: *Szkice o literaturze francuskiej*. T. 2. Warszawa 1956, s. 216), antycypując niejako ujęcia foucauldiańskie, pisał: „Balzak staje się poetą pieniańdzą; można by powiedzieć, że to on go wymyślił, stworzył”.

weneckich senatorów – Marek Facino Cane, któremu matka zaszczepiła fascynację złotem. Historia klawecisty, wysłuchana przez pisarza, to historia jego szalonej miłości do 18-letniej Bianki, której zazdrośnie strzegł mąż, sędzie. Namiętny flirt zakończony zabójstwem sędziego powoduje konieczność opuszczenia rodzinnego miasta przez Canego. Młody weneccjanin, żywiący równie wielką namiętność do złota co do dziewczyny, umyka z całym posiadanym bogactwem. Strwoniwszy majątek na hazardzie i gnany pragnieniem ujrzenia ukochanej, wraca jednak do Wenecji. Tu musi stawić czoło kolejnemu rywalowi. Tym razem o względy Bianki ubiega się wysoki rangą i wpływowy urzędnik państwowy. Kochankowie zostają wyśledzeni. Cane rani rywala, ale zostaje schwytany i osadzony w lochach, gdzie ma oczekiwać na ścięcie. Udaje mu się jednak odczytać arabski napis na murze (studiował bowiem swego czasu w armeńskim klasztorze), obłuzować cegłę i odnaleźć wydrążony korytarz. Kontynuując pracę nieznanego poprzednika, trafia do komnaty z tajnym skarbem Republiki. Dogadawszy się ze strażnikiem, Facino Cane ucieka z częścią tej bajecznej fortuny. Po licznych peregrinacjach trafia do Paryża, gdzie pod hiszpańskim nazwiskiem wiecie wystawne i rozkoszne życie. Nagle, ni stąd, ni zowąd, ślepnie. Zdradziwszy sekret swego bogactwa i nazwiska kochance (Bianka już nie żyje), zostaje przez nią pozbawiony wszystkiego i zamknięty w placówce opiekuńczej. Wyzwoli go z niej dopiero Rewolucja Francuska. Choć dziś już stary, Cane ciągle żywi jedno pragnienie – proponuje młodemu pisarzowi: jedźmy do Wenecji, odnajdę skarb (gdyż złoto wyczuwam na odległość), będziesz jak Rotszyl, będziesz moim dziedzicem! – powiada. Następnie w chwili zadumy i rozrzewnienia chwytając klawecistę i gra barkarolę, coś w rodzaju *Super flumina Babylonis*. I mimo że pisarz obiecuje, iż z nadchodzącą wiosną wyruszą wspólnie w podróż po weneckie bogactwa, Facino Cane umiera za niespełna dwa miesiące, na katar płuc – jak tłumaczy nazwę przypadłości, która zabiła starca, Boy-Żeleński.

Rashkin, zanim przejdzie do własnej interpretacji, zarysowuje wprawdzie schematycznie możliwe odczytania freudowskie i lacanowskie. Zgodnie z pierwszym na przykład, uduszenie przez Canego męża dziewczyny – sędziego i następnie zranienie urzędnika zostałyby zapewne potraktowane jako przejaw kompleksu Edypa (nienawiści do ojca), a obsesja złota i równoważna jej miłość do Bianki (której imię znaczy przecież

biała, błyszcząca) – jako wyraz nieświadomego pragnienia matki. Ślepotą zaś w paryskim okresie pławienia się w bogactwach to w tym kluczu, oczywiście, symboliczna kastracja rozumiana jako kara za spełnienie nieświadomych pragnień. Z kolei z perspektywy lacanowskiej dałoby się, jak przekonująco pokazuje Rashkin, przeczytać nowelę Balzaka jako opowieść o zafiksowaniu podmiotu w obszarze Wyobrażonego, będącym rezultatem niemożności zaakceptowania faktu nieosiągalności przedmiotu pożądania.

Własne podstawowe obserwacje analityczne, od których wychodzi badaczka, to podkreślenie faktu, że obsesja złota została przez bohatera odziedziczona po matce, oraz wskazanie jego wielojęzyczności: Cane zna włoski, francuski, arabski; również języki semickie i łacina są wspominane w tekście noweli. Protagonista nosi również wiele imion: Marek Facino Cane, la pere Cane, Canard, przybiera również jakieś nieznanne czytelnikom imię hiszpańskie. Ten polilingwizm i wielość imion naprowadzają tropiciela ukrytych sensów na problematykę tożsamości. Pytanie: jaki jest związek między wielojęzycznością, zmianami imienia a obsesją złota? Odpowiedź znajduje Rashkin we fragmencie mówiącym o tym, że nazwiska przodków bohatera wpisane zostały do *Złotej księgi*. We francuskim oryginale jest to *Livre d'or*. Z tym że tytuł zostaje teraz częściowo przeczytany po hebrajsku, w którym to języku 'OR' znaczy światło. Księga i światło. Usprawiedliwienie (czyli tekstową izotopię semantyczną) dla takiego ekstrawaganckiego zabiegu znajduje Rashkin w licznych odwołaniach do języków semickich występujących w tekście (choć hebrajski bezpośrednio nie pojawia się nigdy), w przywołaniu rodziny Rotszyldów, również w aluzji do niewoli babilońskiej, jaką jest barkarola grana na melodię *Super flumina Babylonis*. Hebrajskie 'OR' odsyła nas do Księgi Rodzaju, która jest przecież księgą genealogii, księgą genezy, początków. Dodajmy już od siebie, że odsyła również aluzyjnie do księgi Zohar, czyli *Księgi Błasku* właśnie, księgi przywołującej kontekst kabały, a więc tajemnicy, magii też szalbierstwa, a i poprzez jej zmitologizowaną recepcję formującą wśród społeczeństw europejskich obraz Żyda. W tym kontekście obsesja złota (or) bohatera może zostać potraktowana jako pragnienie światła (OR), czyli oświecenia, dotarcia do prawdy o własnym pochodzeniu.

Spróbujmy teraz wraz z Rashkin przeczytać życiorys Canego i spojrzeć na jego kompulsywne zachowania w innym świetle: sekret, który dręczy

bohatera, to sekret jego matki, bezsłownie przekazany chłopcu (na drodze międzypokoleniowego dziedziczenia krypty) jako obsesja złota-światła (or – OR). W tekście nie ma wzmianki o ojcu, nie ma wzmianki o hebrajszczyźnie, jest natomiast słowo-kryptonim: or-złoto, które po rozpoznaniu kontekstu wskazuje na OR-światło, w sensie pragnienia zrozumienia prawdy o własnym pochodzeniu. Facino Cane otrzymuje jako „ojcowiznę” imperatyw poszukiwania swych korzeni. Jego ślepotą to efekt niemożności dostrzeżenia prawdy o sobie samym, o swoim rodowodzie. A prawda jest taka, sponuje interpretatorka, że jego biologiczny ojciec był prawdopodobnie Żydem, a związany z faktem zdrady małżeńskiej wstyd matki sprawił, że informacja ta stała się dla niej niewypowiadalnym sekretem, który został zaszyfrowany, i zaopatrzony w mechanizm zapobiegający jego ujawnieniu.

Według Rashkin *Facino Cane* to więc opowieść o człowieku nawiedzonym i opanowanym przez fantom, zjawę (w żydowskim kontekście można by powiedzieć: dybuka), o człowieku, o życiu którego decyduje sekret dotyczący jego korzeni, sekret przekazany mu bez jego wiedzy i zgody jako dziedzictwo psychiczne przez matkę i umiejscowiony w jego fałszywej nieświadomości, do której nie ma bezpośredniego dostępu. Sekret mówiący poprzez jego czyny. Lektura kryptonimiczna daje możliwość przeczytania złota jako wytworu operacji symbolicznej, łączącej homonimię (tożsamość brzmienia: or – OR) z allosemią (różnicą znaczenia: złoto – światło). Obsesja złota widziana jest tu więc nie jako symptom nieświadomego pragnienia, by pojąć matkę (Freud) lub to, czego ona pragnie, czyli fallusa (Lacan), lecz jako symbol bycia „w posiadaniu przez ojca”. Facino Cane nieświadomie powtarza historię swego ojca biologicznego¹⁵⁷, sam bywa też określany jako „pere”, czyli ojciec. Bianka odgrywa zaś, również nieświadomie, rolę zdradzającej żony. Sposób, w jaki Cane powieli rolę ojca, sprawia, że stale i nieuniknienie wpada w tarapaty.

Dziedzicem złotego sekretu Facino Cane staje się z kolei młody pisarz, narrator naszej opowieści („będziesz moim spadkobiercą, będziesz księciem Varese” – powiada doń ślepy klarncista), młodzieniec, który również zdaje się znajdować na drodze poszukiwania prawdy o swych rodzicach i swoim pochodzeniu...

¹⁵⁷ Któremu moglibyśmy w tym kontekście nawet nadać fantomatyczne hebrajskie imię: Meir (lub Majer), czyli „ten, który świeci”, „światłość”.

Podobnie Rashkin odczytuje *Sarrasine'a* – opowiadanie o wybitnie zdolnym francuskim rzeźbiarzu, który przybywszy do papieskiego Rzymu bez znajomości tutejszych zwyczajów operowych, zakochuje się z miejsca i bez pamięci w – jak sądzi – idealnie pięknej sopranistce Zambinelli. Rashkin traktuje opowieść Balzaka nie jako rzecz o pustce i zaraźliwości kastracji czy o stłumieniu homoseksualnego pragnienia, jak dotąd bywała rozumiana, ale jako zaszyfrowany dyskurs o... antysemityzmie i lęku społecznym zrodzonym w wyniku emancypacji Żydów w porewolucyjnej Francji¹⁵⁸.

Swą lekturę badaczka rozpoczyna, oczywiście, od próby ujawnienia sekretu związanego z pochodzeniem tytułowego rzeźbiarza. Matka Ernesta Jana Sarrasine'a była Żydówką i ten fakt zataiła – twierdzi autorka *Family Secrets*, choć w tekście nie ma na ten temat wzmianki, brak w nim nawet subtelnej aluzji czy jakiegokolwiek intertekstualnego sygnału („tekst Balzakovski”¹⁵⁹ też w niczym nam tu nie pomoże). To jednak brak znaczący, przekonuje interpretatorka. Znaczący zwłaszcza w zestawieniu z dobitnie podkreślonym matrilinearnym dziedzictwem rodziny de Lanty, w której wszystko, co piękne i wartościowe, pochodziło od matki („Hrabia de Lanty był mały, brzydki i wąty, posępny jak Hiszpan, nudny jak bankier”¹⁶⁰). A również w zestawieniu z pojawiającym się w tekście bezpośrednim pytaniem skierowanym do rzeźbiarza o jego pochodzenie, zadany w kontekście ślepoty w stosunku do kobiety. Z jakiegoś powodu Sarrasine scharakteryzowany zaś został wyłącznie „po mieczu”: narrator wspomina o jego dziadku i ojcu (s. 119), lecz absolutnie nie mówi nic o matce. Przypomina też o dumie m i a s t a, które wydało go na świat (s. 121); i o tym, że był

¹⁵⁸ Dodajmy, że to również wnikliwa i krytyczna interpretacja interpretacji Rolanda Barthes'a znanej z *S/Z*.

¹⁵⁹ Formułą „tekst Balzakovski” posługuje się Barthes (*S/Z*. Tłum. M. P. Markowski, M. Gołębiowska. Warszawa 1999, s. 254) na oznaczenie całego korpusu dzieł autora *Komedii ludzkiej*. W opowiadaniu natkniemy się jedynie na porównanie zasobów finansowych rodziny de Lanty do bogactwa bankiera Nucingena, którego pochodzenie w licznych odsłonach *Komedii ludzkiej* zawsze jest dookreślone jako żydowskie. Zambinella oraz rodzina Lanty pojawiają się wprawdzie w *Deputowanym z Arcis*, ale w częściach dopisanych już po śmierci Balzaka przez Charles'a Rabou (polskie tłumaczenie J. Rogozińskiego obejmuje tylko część pierwszą powieści, ukończoną przez samego Balzaka, pt. *Wybory*). Zob. A. Cerfberr, J. Christophe, *Répertoire de „La Comédie humaine” de H. de Balzac*. Paris 1893 (<https://archive.org/details/rpertoiredelaco01chrigoog>).

¹⁶⁰ H. de Balzac, *Sarrasine* W: *Komedia ludzka* (*Kuratela – Facino Cane – Sarrasine – Piotr Grassou – Z. Marcas – Granatka – Poronienie*). Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa [1931], s. 108. Kolejne lokalizacje bezpośrednio w tekście głównym.

wychowankiem jezuitów, a jego wyuzdane szkice „przywoził[y] do rozpacz y młodych ojców” (s. 120), oraz o opiece (iście macierzyńskiej), którą roztoczył nad nim mistrz Bouchardon (s. 120-121).

Skąd jednak przypuszczenie, że (nieobecna) matka – a więc i sam Sarasine – była pochodzenia żydowskiego? I po co zostało w ogóle sformułowane? Ujawnienie tego „sekrety” nie jest żadnym wyjaśnieniem opowiadania czy jego w ł a ś c i w y m znaczeniem. Jest jednak, jak pisze Rashkin, wskazaniem jednej z jego znaczeniowych warstw, dotąd niedostrzeżonej, ale istotnej, gdyż to właśnie ta hipoteza rzuca nowe światło na zachowanie bohatera – np. może wyjaśnić jego zaślepienie wobec seksualnej tożsamości Zambinelli – oraz na niektóre szczegóły opowieści i jej socjokulturowy kontekst. Gdzie jednak są dowody na jej potwierdzenie? W słowach samej opowieści, choć dowodzenie interpretatorki jest, trzeba przyznać, zawile. Najpierw stara się pokazać, że Zambinella – jako ideał kobiecości – jest dla Sarasine’a figurą matki, kobiety, która skryła przed nim swe pochodzenie. Następnie – iż jest również uosobieniem cierpienia, mającego podłoże religijne, wynikłego z doznań związanych z męką krzyżową Chrystusa, że jest, innymi słowy, „figurą religijnego antysemityzmu”¹⁶¹ *par excellence*: Żyda Wiecznego Tułacza”¹⁶². A ostatecznie, że opowiedziana

¹⁶¹ W dowodzeniu Rashkin istotne jest dostrzeżenie przejścia od religijnego do świeckiego antysemityzmu, które dokonało się pod koniec XIX w. Pisze ona (*Religious Transvestism*, s. 130): „Długa historia teologicznego antysemityzmu napisana została w trybie manichejskim, który przedstawia Żyda jako obcego, niewiernego, zabójcę Chrystusa, tego, który bezczęści hostię, i niszczy chrześcijańską cywilizację i kulturę. [...] Z perspektywy teologicznego antysemityzmu Żyd dla chrześcijanina i chrześcijaństwa przedstawia istotną wartość uwierzytelniającą” – dzięki tej negatywnej figurze, na tle „zdrajcy i niewiernego” chrześcijanin może bowiem prowadzić „pozytywne”, prawdziwie chrześcijańskie i cnotliwe życie. „Nowoczesny antysemityzm” ma zaś podłoże przede wszystkim ekonomiczne i rasowe, a swoją modelową realizację znalazł w pracy Edouarda Drumonta *La France juive* z 1886 r. (s. 131). W modernistycznej Polsce książką „denuncjującą” wiele rodzin pochodzenia żydowskiego, zhumnie tropiącą konwersje aż do roku 1500, była praca Teodora Jeske-Choińskiego *Neofici polscy* (1904). Z punktu widzenia autora *Tiary i korony* nawet po czterech stuleciach rodzina nie przestawała więc być „neoficka”... Podobnie o nawyku Balzaka, by zawsze identyfikować konwertytów, mówi Rashkin (*Religious Transvestism*, s. 133): „Według Balzaka – podobnie jak dla postrewolucyjnego społeczeństwa francuskiego – zmiana wiary nie wymazuje tożsamości żydowskiej. Innymi słowy, Balzak czuje wewnętrzną potrzebę, żeby zidentyfikować Żyda, zwłaszcza przechrzczonego Żyda lub jego potomków. A ta potrzeba pokrywa się z lękiem Francji w stosunku do jej zasymilowanych, niewidocznych Żydów, którzy stają się tym bardziej niebezpieczni dla społeczeństwa, im bardziej przypominają chrześcijan”.

¹⁶² Rashkin, *Religious Transvestism*, s. 120.

historia to rzecz o pozornej konwersji i o antysemitycznych lękach nowożytnych europejskich społeczeństw.

Zacznijmy od matki. Rzeźbiarz od dawna pragnie odnaleźć idealną modelkę, wzór dla swych prac, perfekcyjne kobiece kształty. Wytrwale szuka idealnej piękności,

żądając od m o d e l k i, często plugawej, doskonałej linii nóg, od innej zarysów piersi, od innej białych ramion, biorąc wreszcie szyję jakiejś młodej dziewczyny, ręce jakiejś kobiety, gładkie kolano jakiegoś dziecka, [...]. Zambinella ukazała mu najdelikatniejsze zespolecie owych tak gorąco upragnionych rozkosznych proporcji niewieścich, [...]. To było więcej niż kobieta, to było arcydzieło (s. 123, wyróżnienie I. P.).

Sarrasine w trakcie koncertu w teatrze Argentina znajduje więc swój ideał, który następnie zacznie gorączkowo odwzorowywać w rysunkach i rzeźbie. Gdy posłużymy się synonimami *modelu*, otrzymamy następujący ciąg: matryca (fr. *matrice*, a podstawowe znaczenie tego słowa to macica, łóżysko), forma, sztanca, szablon (fr. *matrice de reproduction*, ang. *womb for reproduction*, dosł. „łono do powielania”, wkleśta forma odlewnicza). Owa dążenie do odwzorowania (*matrice*) i artystycznej reprodukcji może tu więc mieć również aspekt prokreacyjny, a nie tylko mimetyczny – sugeruje Rashkin. Pełna namiętności pogoń za Zambinellą-matrycą jawi się więc w psychoanalitycznej perspektywie jako podróż do własnych źródeł, korzeni. A frenetyczne poszukiwanie m o d e l o w e g o kobiecego piękna może zostać odczytane (w duchu freudowskim) jako zakamufLOWANA opowieść o pragnieniu powrotu do matki, do jej łona (*matrice*)¹⁶³. Wrażenie to wzmacniają frazy, mówiące o „płodnym szczęściu” (s. 125), braku dystansu między Sarrasinem a Zambinellą (s. 124), o kobiecym sercu, będącym ojczyzną, schronieniem i życiodajnym źródłem (s. 138).

Poznawszy wreszcie prawdę o płci Zambinelli, Sarrasine dostrzega zaś w niej „potwora”, staje się ona dlań harpią, która zatapia „swoje szpony we wszystkie [...] męskie uczucia” i która znaczy „wszystkie inne kobiety piętnem niedoskonałości” (s. 138, zaznaczenie I. P.). Szpony, piętno, a także: pokalenie, poniżenie („ściągnąłeś mnie”) we-

¹⁶³ Zob. R a s h k i n, *Religious Transvestism*, s. 119.

spół z pojawiającymi się w opowiadaniu dość licznymi nawiązaniem do greki: gramatyki greckiej, Tukidydesa, mitologii (Pigmaliona, Adonisa, Endymiona), greckich kanonów piękna i sztuki w ogóle – są „zaszyfrowanymi aluzjami do greckiego słowa *stigma*, które oznacza »przebicie, nakłucie, ranę lub bliznę pozostawioną przez spiczaste narzędzie«”¹⁶⁴ – pisze Rashkin. Pokalanie, poniżenie, piętno, rany klute – wszystkie te lokucje poprzez związek z pasją Jezusa przywołują antysemitki mit o Żydzie Wieczny Tułacz – XIII-wieczną opowieść o człowieku napiętnowanym, który bezduszenie naśmiewając się z cierpiącego Chrystusa, naraził się na karę w postaci wiecznej wędrówki oraz poniżenia. Zambinella jest więc nie tylko figurą matki, ale i figurą odrazy. Kiedy z tej pasywnej perspektywy spojrzymy na detale z młodości Sarrasine’a, może się okazać, że chłopiec rzeźbiący w Wielki Piątek bluźnierczą figurę Jezusa¹⁶⁵, za co został wydalony ze szkoły zakonnej, odgrywał, sam o tym nie wiedząc, rolę desekratora, wcielając we własne życie historię Żyda Wiecznego Tułacza: tego, który drwi (podkreślimy, jest Wielki Piątek), i musi za karę ruszać w drogę. Psychoanalityczna diagnoza jest następująca: Sarrasine, jak Hamlet, został nawiedzony przez fantom, czyli niewypowiadalny, wstydlivy sekret, tym razem matki. A jego życie: kłopoty w młodości u jezuitów, następnie narażenie się na drwinę z powodu nieumiejętności rozpoznania mężczyzny w kastracie przebranym w damskie stroje, czyli *drag queen*, jakbyśmy dziś powiedzieli, jej/jego porwanie i *de facto* sprowokowanie własnej śmierci – to symptomy bycia we władaniu tego fantomu. Rzeźbiarza trapi i prześladuje przekazana mu pozawerbalnie wiadomość o jego pochodzeniu, wiedza, do której nie ma dostępu, gdyż jest dlań niepoznawalna, skryta; ale która objawia się przez jego czyny i daje się wysłuchać w niektórych jego słowach.

Proces potrzebny do rekonstrukcji tej wyrwy jest procesem anasemitycznym. Obejmuje on wychwycenie w języku i zachowaniu Sarrasine’a zaszyfrowanych językowych fragmentów wytworzonych w odpowiedzi

¹⁶⁴ Rashkin, *Religious Transvestism*, s. 120.

¹⁶⁵ „[W]ypędzono go za to, iż, czekając swojej kolei przy konfesjonale, w wielki Piątek, wyrzeźbił wielkie polano w kształt Chrystusa. Bezbożność tego posążka była zbyt wyraźna, aby mogła nie ściągnąć kary na artystę. I miał to zuchwaństwo, iż umieścił tę dość cyniczną postać na tabernaculum” (H. de Balzac, *Sarrasine*, s. 120).

na traumę trzymaną w sekrecie przez kogoś innego i oznacza odtworzenie tych fragmentów przez cofnięcie się ku ich niewypowiadalnym źródłom znaczenia lub fundującej je ciszy¹⁶⁶.

Wzór utożsamienia wygląda następująco: postać kastrata udającego inną płć – czyli mężczyzny w sukniach, śpiewającego sopranem, grającego rolę kobiet – odsyła do figury matki, kobiety skrywającej swą wiarę, zmuszonej przez nieznane nam okoliczności mówić cudzym głosem, grać rolę kogoś innego, niż była. Dlaczego to właśnie przebrany za kobietę kastrat stał się katalizatorem genealogicznej *nescience*? Gdyż występowanie w przebraniu (udawanie kogoś innego) oraz mówienie innym, zmienionym głosem to w zaproponowanym tu kontekście obraz konwersji, zmiany tożsamości rozumianej jako zmiana wyznania – innymi słowy jako zaszyfrowana bolesna historia żydowsko-chrześcijańskiej koegzystencji sięgająca aż hiszpańskich marranów, Żydów zmuszonych do przyjęcia chrześcijaństwa, lecz potajemnie praktykujących wiarę ojców. Argumentacja wydobywająca nadmiar hiszpańskich szczegółów z narracji pojawia się w analizie sceny „orgii” z artystami, ukazanej niczym wyszydający chrześcijańska eucharystię katakumbowy rytuał szabatu. Jest piątek wieczór (s. 131), spotkanie wyznaczone zostaje przed „pałacem Hiszpańskim” (s. 126), młodzieńca prowadzi *duenna* przez „labirynt schodów, kurytarzy”, do mieszkania, w którym na dużym stole stały „przenajświętsze butelki” (s. 127), w tym sherry marki Pedro Ximénez¹⁶⁷, a niektóre pieśni (*seguidille*) śpiewane były na hiszpańską nutę. Zabawie towarzyszyły „śmiechy, kłątwy, bluźnierstwa, wezwania Najświętszej Panny lub *bambino*” (s. 130).

Gwałtowna próba, poczyniona w trakcie orgii przez Sarrasine’a, by posiąść Zambinellę, jawi się jako kolejny fantomatyczny symptom i zaszyfrowane wyznanie, iż rozpoznaje on tę „kobietę” jako należącą do niego, iż dramat *sa racine*, czyli „jego korzeni lub pochodzenia”, obejmuje bycie zrodzonym z „Saracenki”¹⁶⁸ (to bowiem znaczy jego imię:

¹⁶⁶ Rashkin, *Religious Transvestism*, s. 122.

¹⁶⁷ Boy-Żeleński, tłumacząc ten passus, omija nazwy trunków: „Kiedy kolacja zmieniła się w orgię, goście, natchnieni winem, zaczęli śpiewać” (s. 130). U Balzaka w tym fragmencie oprócz hiszpańskiego sherry Pedro Ximénez pojawia się jeszcze włoskie wino Peralta.

¹⁶⁸ Nie od rzeczy w kontekście opowieści umiejscowionej w papieskim Rzymie i w związku do interpretacyjnej propozycji Rashkin byłoby wskazanie łacińskich *quasi*-ana-

kobietę Saracenkę): z Semitki, „niewiernej”, którą Kościół próbował nawrócić, lecz która modliła się i żyła w tajemnicy jako Żydówka¹⁶⁹.

Historię Sarrasine’a i Zambinelli poznajemy z ust młodego narratora, który – wiele już lat po śmierci rzeźbiarza – próbuje na balu u państwa de Lanty zauroczyć swoją opowieścią piękną margrabinę Rochefide, zaintrygowaną dziwacznym starcem, który niczym zjawa, widmo, duch snuje się czasem po pałacu. Kim jest ów upiór (s. 116), straszliwie wychudzony („[r]zekłbyś dwie kości złożone na krzyż na grobie” <s. 113-114>, forma bez materii <s. 113>), emanujący chłodem, fantastycznie wystrojony, błyszczący od różu i blanszu, wydzielający zapach piżma i cmentarza, o którego tak troszczy się i lęka cała rodzina? Kim w ogóle są Lantowie? Tego na pewno nie wie nikt. Są niesamowicie bogaci. To wiedzą wszyscy. Przybyli nie wiadomo skąd. Zazdrośnie i skutecznie strzegą sekretu swego pochodzenia. Są poliglotami: mówią swobodnie po włosku, francusku, hiszpańsku, angielsku i niemiecku. „Cyganie, przemytnicy?” (s. 106). Jak dowiadujemy się pod koniec opowieści z ust narratora, zgięty w kabłąk staruszek, uosobienie żywego trupa to kastrat Zambinella – wujek hrabiny de Lanty. Jako kastrat i była operowa gwiazda pierwszej wielkości to jednocześnie źródło bajecznej wprost fortuny tej rodziny.

Czy peregrynująca po muzycznej Europie i wielojęzyczna rodzina de Lanty może być również żydowskiego pochodzenia (jak Sarrasine i jego matka)? Mogłyby na to wskazywać: figura strasznego starca, który jest na poły duchem, na poły automatem (s. 112), sunącego po pałacu niczym Żyd Wieczny Tułacz we własnej osobie, a również – dodajmy od siebie – pewna aluzja brzmieniowa. Bardzo dobrze bowiem słyszalne w nazwisku Lanty jest przeczenie (po drobnej korekcie grafemicznej

gramów (odczytanych „po francusku”) nazwiska Sarrasine: SARCINA, SARCINAE – brzemie, ciężar; SINCERITAS – czystość, niewinność, uczciwość, szczerłość. Brzmieniowa aluzja do jego, czyli Ernesta Jana, „korzeni”, *sa racine*, jest więc też poniekąd nawiązaniem do jakiegoś „brzemienia”, do oddziaływania pewnego „ciężaru” (*sarcinae*); również do skrytej pod saraceńską szatą – czystości i szczerłości (*sinceritas*) związanej, jak można mniemać wyłącznie na podstawie fonetyki tego nietypowego nazwiska (na co zwracał uwagę Barthes), z jego rodem.

¹⁶⁹ Rashkin, *Religious Transvestism*, s. 124. Rashkin pokazuje jednocześnie, że w XIX-wiecznej Francji niewiernych, Żydów i Saracenów traktowano synonimicznie. A ta nazewnicza praktyka sięga wypraw krzyżowych.

uzyskalibyśmy przecież: L'Anty – a więc wydestylowaną antytetyczność). Ich nazwisko można więc przetłumaczyć jako państwo „Przeciwnicy”, czyli „Wrogowie”, „Rywale”¹⁷⁰, co w kontekście uwag o religijnym antysemityzmie miałoby pewien walor fonicznego argumentu. Prawdę powiedziawszy, na podstawie tekstu sprawy tajemniczego pochodzenia hrabiostwa de Lanty rozstrzygnąć z całą pewnością nie sposób, ale to właśnie owa niepewność jest dla interpretatorki kluczowa, gdyż stanowi siłę napędową podejrzenia, którą kierują się bywający na balach u hrabiostwa bohaterowie utworu. Żyd niewidoczny, nieodróżnialny od reszty społeczeństwa stanie się dla rodzącego się nacjonalizmu znacznie groźniejszy niż ten w chałacie, jarmulce i z pejsami, a już pod koniec wieku XIX okaże się istną zmorą antysemitę. *Sarrasine* z perspektywy ostatnich wypowiedzi margrabiny Rochefide (jej nazwisko też nie jest bez znaczenia, na co Rashkin zwraca uwagę, oznacza bowiem „wierną skałę”) – wzmiankującej o chrześcijaństwie, przerażonej pozorem otaczającej ją rzeczywistości, rozkruszaniem się fundamentów – jawi się też jako historia o upadku i psuciu się dotychczasowego porządku rzeczy:

– Paryż, rzekła, jest krainą bardzo gościnną; przygarnia wszystko, i majątki i haniebne i majątki krwawe. Zbrodnia i bezecność mają tu prawo schronienia, jedynie cnota nie ma tu swoich ołtarzy. Tak, czyste dusze mają ojczyznę w niebie! Nikt mnie nie zna tutaj! (s. 140) [Wyróżnienie – I. P.]

Balzak, jak sugeruje Rashkin, uchwycił w swym opowiadaniu moment wystarczania się pustki, roztapiania się Innego w Tym Samym, rozwierania się elipsy asymilacji¹⁷¹. *Sarrasine* byłby więc narracją o zni-

¹⁷⁰ Również brzmieniowo istotne jest, dodajmy, imię córki państwa de Lanty: Marianina, przywołujące marranów – żydowskich konwertytów z Hiszpanii, w którym człon „anty” został ukryty, gdyż Marianina to tyle co Maria Antonina. Z kolei Fillipo, syn, określany jest jako Antinous; Zambinella zaś m.in. jako Saint Germain. Perseweracja onomastycznej antytetyczności jest tu więc dość dobrze słyszalna i widoczna.

¹⁷¹ Zob. Rashkin, *Religious Transvestism*, s. 132. Roland Barthes nie tylko cenzuruje więc homoseksualność ze swojego odczytania, lecz również żydowskość. Dlaczego? – pyta Rashkin. To nieprzepracowana trauma francuskiej kolaboracji z Niemcami w czasie drugiej wojny światowej i braku rozliczeń – odpowiada psychoanalitycznie. (O tym znacznie więcej pisze autorka *Unspeakable Secrets* we wstępie do tej książki, będącym krytyczną analizą *Mitologii* Barthes'a).

kającym Żydzie, o niemożliwości rozpoznania „Saracena” w sercu Francji, będąc jednocześnie narracją o pustce kastracji czy homoerotycznym pragnieniu. Odczytana z perspektywy fantomatycznej byłaby to zaszyfrowana historia, mówiąca o stanie psychicznym społeczeństwa francuskiego, w momencie gdy Żydzi, jakieś 40 lat po formalnym akcie emancypacji, rzeczywiście przestawali być widoczni – jako inni, przybysze, obcy, gorsi. Odczytanie to wspiera dodatkowo jedna z dwóch tylko dat pojawiających się w całym utworze, mianowicie rok 1791. Barthes twierdził, iż 1791 występuje wyłącznie dla uzyskania „efektu realności”, jako nic nieznaczący szczegół, cegiełka fundująca wrażenie naturalności narracji, wszak w codziennym dyskursie posługujemy się również kalendarzem, lecz – na co zwróciła uwagę Rashkin – 1791 to właśnie rok emancypacji francuskich Żydów (Aszkenazyjczyków), moment inicjujący szybkie procesy asymilacyjne i doprowadzający do pojawienia się nacjonalistycznego, świeckiego antysemityzmu.

Dzieci Abrahama

Na czym polegać by miała specyfika podejścia kryptonimicznego w nauce o literaturze, w interpretacji utworów literackich? Bez wątpienia lokuje się ono w obrębie psychoanalizy tekstu, choć cechuje je również wychylenie ku odbiorcy (wyrasta przecież z ferencziańskiego korzenia¹⁷²): pragnie uczyć i zachwycać¹⁷³, „uzdrowiać”, niwelować traumę czytającej czy oglądającej publiczności. Rashkin w szkicu o „funkcjonowaniu refleksyjnym” podkreślała, że wbrew wielu współczesnym ujęciom rola psychoanalitycznego badacza literatury, według

¹⁷² Ferenczi technice terapii, interakcji między analitykiem i pacjentem poświęcił wiele uwagi. Wśród jego (kontrowersyjnych) propozycji terapeutycznych znalazła się m.in. tzw. „obopólna analiza”. Zob. *The Clinical Diary of Sándor Ferenczi*. Transl. M. Balint, N. Zarday Jackson. Ed. by J. Dupont. Cambridge – London 1995, passim.

¹⁷³ Zob. N. Holland (*Umysł i książka. Uważne spojrzenie na psychoanalityczne badania literackie*. Tłum. I. Piekarski. W zb.: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012, s. 36) pisał, że oczekuje, iż w przyszłości „psychoanalityczni krytycy zaoferują swoim czytelnikom zarówno pouczenie, jak i zachwyt”. I postulował: „Nigdy więcej patografii, nigdy więcej analizy nieświadomego, nigdy więcej kupczenia symbolami, nigdy więcej żargonu”.

niej, polega na – jakkolwiek staroświecko by to nie zabrzmiało – byciu przewodnikiem „zwykłych” czytelników, gdyż to właśnie interpreter psychoanalitik, nie bohater literacki lub czytelnik, ma zdolność do mentalizacji, czyli do postrzegania, opisywania i interpretowania „myśli, emocji oraz świadomych i nieświadomych motywacji”¹⁷⁴ innych ludzi i swoich. Pisała:

Podczas gdy [...] [czytelnicy] mogą rozpoznać, że w tekście czegoś brakuje, że coś zostało niewytłumaczone, niepomysłane, i mogą nawet snuć domysły, co by to mogło być, to nie będą wiedzieli, jak zbudować spójne, tekstowo ugruntowane interpretacje, czy nawet gdzie w tekście znaleźć potwierdzenie dla swoich interpretacji¹⁷⁵.

To jest właśnie zadanie „krytyka” psychoanalitycznego: zidentyfikować luki w tekście, „rozmontować lub zdeszyfrować pozorne intencje, myśli, zamierzenia bohaterów i analitycznie przemyśleć to, jak zaciera ją oni znaczenie i skrywają to, co nie może zostać wypowiedziane”¹⁷⁶. Z pewnością nie jest więc to literacka psychoanaliza „pierwszej fazy”, jak pierwotną demaskatorską tendencję krytyczną do poszukiwania „ukrytych kompleksów” czy zaszyfrowanych erotycznych symboli określił Norman Holland¹⁷⁷. Nie jest to również – mimo pewnych zbieżności odnośnie do celu psychoanalitycznych badań literackich – typ psychoanalizy transaktywnej preferowanej w drugiej połowie wieku XX przez samego Hollanda, strategii zorientowanej na odbiorcę czy na procesy kognitywne. Ani mimo wspólnej fascynacji językiem – typ Lacanowskiej psychoanalizy (post)strukturalistycznej.

Nicholas Rand we wprowadzeniu do *The Wolf Man's Magic Word* tak charakteryzował odmienność kryptonimii:

¹⁷⁴ E. R a s h k i n, *Reading the Mind, Reading the Text: Reflective Functioning, Trauma Literature, and the Task of the Psychoanalytic Critic*. „American Imago” 2011, nr 1, s. 38.

¹⁷⁵ R a s h k i n, *Reading the Mind*, s. 45.

¹⁷⁶ Tamże, s. 46.

¹⁷⁷ Zob. H o l l a n d, *Umysł i książka*. Nie oznacza to, iż pierwsza faza zakończyła się wraz z opublikowaniem przez Freuda rozprawy „Ja” i „To” w 1923 r. Taką „pierwszofazową” pracą jest np. niedawno opublikowana obszerna książka M a r t i n a S. B e r g m a n n a *The Unconscious in Shakespeare Plays* (London 2013). Zob. jej krytyczną recenzję pióra M. M. S c h w a r t z a w „International Journal of Psychoanalysis” (2015, issue 1).

Podczas gdy większość współczesnych metodologii literaturoznawczych zajmuje się odbiorem czy wytwarzaniem znaczenia [meaning] lub, na odwrót, jego potencjalnie nieskończonym odwlekaniem, to teoria czytelności implikowana w *Magicznym słowie* oferuje sposoby, dzięki którym mimo jawnej nieobecności znaczenia [significance] można co do niego snuć przypuszczenia. Abrahama i Torok teoria czytelności to nie tyle analiza znaczenia [meaning] – przemian, jakie przechodzi w trakcie procesu oznaczania – [signifying] (włącznie z jego zanegowaniem), co raczej w ogóle postawienie problemu dotyczącego ustanowienia procesu oznaczania¹⁷⁸.

Psychoanalityczne *close reading* w wykonaniu Rashkin zbliża się wprawdzie do Abrahamowego bieguna hiperpodejrzliwości: jest to styl czytania odważnego, w którym hipoteza interpretacyjna po części buduje nieobecne w poszczególnym tekście znaczenie, ale jednocześnie zawsze uparcie dąży do zakotwiczenia w samym utworze poprzez drobniagowe badania brzmieniowe, leksykalne, uważne śledzenie relacji między różnymi elementami, szukanie ich wspólnego mianownika. Niebezpieczeństwo takiego ujęcia łączy się wprawdzie – jak to ujął Umberto Eco w odniesieniu do procedur dekonstrukcyjnych – z hermetyczną pansemiozą: w ostatecznym rozrachunku wszystko może być znakiem wszystkiego, to jednak wydaje się, że kryptonimia może też stać się remedium na schematyczność odczytań freudowskich czy lacanowskich¹⁷⁹, zwłaszcza przy analizie motywacji literackich postaci.

Podsumowując, według Rashkin – w przeciwieństwie do Nicholas Royle’a czy Jodey Castricano¹⁸⁰ – interpretacja kryptonimiczno-fantomatyczna nie jest uniwersalnym kluczem do wszystkich tekstów literackich, ale może przydać się zwłaszcza przy lekturze tych

¹⁷⁸ N. Rand, *Translator's Introduction*, s. lii.

¹⁷⁹ Choć sama Rashkin też w pewien schematyzm wpada, uwaga ta dotyczy m.in. „tropienia antysemityzmu”. (Zob. np. Rashkin, *Unmourned Dead*).

¹⁸⁰ J. Castricano, *Cryptomimesis: The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing*. Montreal 2001; N. Royle, *This is not a Book Review: Esther Rashkin, Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*. „Angelaki” 1995, nr 1. Dobrze dwa bieguny hauntologii: derridiański i abrahamowy prezentuje Colin Davis w książce *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Houndmills – New York 2007, s. 8-14.

z kręgu literatury gotyckiej¹⁸¹, opowieści niesamowitych, wobec których stosowano dotąd zazwyczaj freudowską kategorię „powrotu wyparte-go” – *unheimliche*¹⁸², narracji o traumatycznej przeszłości rodzinnej czy grupowej, narodowej.

Obszary, w których rozwiązania Abrahama i Torok bywają dziś z powodzeniem stosowane, to oprócz interpretacji literatury – badania nad pamięcią i postpamięcią¹⁸³, studia postzależnościowe, o Zagładzie, o transgeneracyjnej traumie¹⁸⁴ i studia nad tzw. identyfikacją wampiryczną¹⁸⁵.

Również Polska ze swymi wiekowymi cierpieniami, kompleksami, doświadczeniami wojny, poniżenia i nieprzepracowaną żalobą narodową, niechęcią do rozliczeń z przeszłością i głębokim przekonaniem o własnej niewinności lub wyższości względem innych nacji – jest świetnym miejscem do tego typu transgeneracyjnych obserwacji, a tym samym – literatura polska, rejestrująca przecież te doświadczenia. Wydaje się, że można by z korzyścią przeczytać np. prozę Gustawa Herlinga-Grudzińskiego z Abrahamem i Torok w ręku. Ciekawe byłoby prześledzenie powracającego u autora *Suor Strega* i *Zjaw Saraceńskich* motywu zamknięcia, piwnicy, trumny, cmentarza, grobu w powiązaniu z jakąś rodzinną tragedią czy sekretem i wątkiem saraceńskim w tle, wątkiem jakiejś niewierności, winy. Z tym że u Grudzińskiego krypta funkcjonuje niejako

¹⁸¹ Zwracali na to uwagę Anglosasi, zob. Z. Kolbuszewska, *Transpokoleniowy fantom*, s. 302.

¹⁸² Zob. np. paradygmatyczną freudowską analizę Piaskuna E. T. A. Hoffmanna: S. Freud, *Niesamowite*. W: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997.

¹⁸³ Zob. np. B. Dąbrowski, *Postpamięć, zależność, trauma*. W: *Kultura polska po przejściach, osoby z przeszłością*. Red. R. Nycz. Kraków 2011.

¹⁸⁴ Również wśród dzieci prześladowców, zob. G. Schwab, *Haunting Legacies. Trauma in Children of Perpetrators*. „Postcolonial Studies” 2004, nr 2. Niezależnie w stosunku do Abrahama i Torok badania nad społecznym międzypokoleniowym dziedziczeniem traum także w nawiązaniu do budapesztańskiej szkoły psychoanalizy rozwija na Węgrzech Teréz Virág. Zob. np. jej *Children of the Holocaust and Their Children's Children: Working Through Current Trauma in Psychotherapeutic Process*. „Dynamic Psychotherapy” 1984, nr 1. Podają za: A. Ritter, *Theories of Trauma Transmission*.

¹⁸⁵ P. Wilgowicz, *Le vampirisme. De la Dame Blanche au Golem. Essai sur la pulsion de mort et sur l'irreprésentable*. Meyzieu 1991 (pol. tłum. fragm. *Wampiryzm – od Białej Damy do Golema*. Tłum. T. Olszewski. „Dialogi” 1998, nr 1-2).

na poziomie „literalnym” jako pojawiający się na powierzchni problem interpretacyjny, podobnie jak motyw ruin w powieści gotyckiej¹⁸⁶.

Rozległe fantomatyczne pole badawcze odsłoni się zaś naszym oczom, gdy uwzględnimy problematykę pamięci polskiej i żydowskiej w literaturze ostatniego trzydziestolecia. Uogólniając – gdy weźmiemy na warsztat utwory, dotyczące problematyki cierpienia w ogóle, zwłaszcza „osmalenia” czy np. dzieci zastępczych (jak np. w twórczości Irit Amiel), i poruszające kwestie relacji sąsiedzkich: polsko-żydowskich, polsko-rosyjskich, polsko-niemieckich itd.

Dodajmy na koniec, że w badaniach literackich i kulturowych kryptoniczne szyfrowanie może wystąpić na wszystkich piętrach organizacji wypowiedzi: na poziomie znaku/litery (jak np. w wielu powieściach Georges’a Pereca¹⁸⁷), rytmu¹⁸⁸, leksyki (zwłaszcza onomastyki)¹⁸⁹, obrazowania (np. kryptowy sztafaż w powieści gotyckiej¹⁹⁰, dramaturgii Becketta¹⁹¹, narracjach Herlinga-Grudzińskiego), fabuły¹⁹². Kryptonimia, jak pokazują Torok, Abraham i Rashkin, stanowi również motor napędowy niektórych konstrukcji myślowych i teorii, choćby Freuda, Melanii Klein czy Rolanda Barthes’a; ma też swój wymiar kolektywny, w postaci krypt narodowych¹⁹³, etnicznych, rasowych czy kulturowych.

¹⁸⁶ Zob. J. E. Hogle, *The Restless Labyrinth. Cryptonymy in the Gothic Novel*. W zb.: *Gothic. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Ed. by F. Botting, D. Townshend. Vol. 1. London – New York 2004.

¹⁸⁷ Zob. W. Motte, *Reading Georges Perec*. „Context” nr 11 (2002); G. Schwab, *Haunting Legacies*, s. 111-115.

¹⁸⁸ Zob. R. Godden, *Poe and the Poetics of Opacity: Or, Another Way Looking at the Blackbird*. „ELH” 2000, nr 4.

¹⁸⁹ Zob. np. G. Schwab, *Replacement Children: The Transgenerational Transmission of Traumatic Loss*. „American Imago” 2009, nr 3.

¹⁹⁰ Zob. J. E. Hogle, dz. cyt.

¹⁹¹ Zob. G. Schwab, *Writing against Memory and Forgetting*. „Literature and Medicine” 2006, nr 1, s. 117.

¹⁹² Zob. zaprezentowane analizy Rashkin.

¹⁹³ Zob. np. rozważania H. U. Gumbrechta o latencji (*Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*. Tłum. A. Paszkowska. Warszawa 2015, np. s. 211, 225). Gumbrecht nie odwołuje się wprawdzie do rozważań Torok i Abrahama, lecz jego opowieść o zmaganiu się z niemieckim dziedzictwem poprzednich pokoleń przywodzi na myśl ustalenia francuskich psychoanalityków.

Prace cytowane

Abraham N., *Le fantôme d'Hamlet ou le VI^e acte précédé par L'entr'acte de la „vérité”*. W: *L'écorce et le noyau*. Paris 1978.

Abraham N., *Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology*. W: *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*. Vol. 1. Transl. N. T. Rand. Chicago – London 1994.

Abraham N., *Pour introduire l'„instinct filial”*. W: *L'écorce et le noyau*. Paris 1978.

Abraham N., *Psychoanalysis litographica*. W: *L'écorce et le noyau*. Paris 1978.

Abraham N., Torok M., *Cryptonymie: Le verbier de L'Homme aux loups*. Paris 1976.

Abraham N., Torok M., *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*. Vol. 1. Transl. N. T. Rand. Chicago – London 1994.

Abraham N., Torok M., *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Transl. N. Rand. Minneapolis 1986.

Balint M., *Early Developmental States of the Ego. Primary Object-love*. W: *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. London 1965.

Balzac H. de, Sarrasine W: *Komedia ludzka* (Kuratela – Facino Cane – Sarrasine – Piotr Grassou – Z. Marcas – Granatka – Poronienie). Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa [1931].

Barthes R., *S/Z*. Tłum. M. P. Markowski, M. Gołębowska. Warszawa 1999.

Bałut-Ulewiczowa T., *Fortinbras's Poland*. W zb.: *Beyond Sounds and Words. Volume in Honour of Janina Aniela Ozga/ Poza dźwięki i słowa. Tom jubileuszowy dla Janiny Anieli Ozgi*. Red. A. Niżegorodcew, M. Jodłowiec. Kraków 2011.

Bergmann M. S., *The Unconscious in Shakespeare Plays*. London 2013.

Borch-Jacobsen M., *Neurotica: Freud and the Seduction Theory*. Transl. D. Brick. „October” 1996 (Spring).

Boy-Żeleński T., *Balzac*. W: *Szkice o literaturze francuskiej*. T. 2. Warszawa 1956.

Britton J., A. C. Bradley and Those Children of Lady Macbeth. „Shakespeare Quarterly” 1961, nr 3.

Bush A., [rec.] N. Abraham, M. Torok. *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. „SubStance” 1988, nr 2.

- Carnal Hermeneutics*. Ed. R. Kearney, B. Treanor. New York 2015.
- Castricano J., *Cryptomimesis: The Gothic and Jacques Derrida's Ghost Writing*. Montreal 2001.
- Cerfberr A., Christophe J., *Répertoire de „La Comédie humaine” de H. de Balzac*. Paris 1893.
- Cunningham V., *Reading After Theory*. Oxford – Malden 2002.
- Davis C., *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Houndmills – New York 2007.
- Deleuze G., Guattari F., *1914 – jeden czy wiele wilków?* W: *Tysiąc plateau*. Tłum. bd. Warszawa 2015.
- Derrida J., Fors: *Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok* W: *Cryptonymie: Le verbier de l'Homme aux loups*. Paris 1976 (angielskie tłumaczenie jako Fors: *The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok*. Transl. B. Johnson; tłum. polskie jako *Fora. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*. Tłum. B. Brzezicka. „Teksty Drugie” 2016, nr 2).
- Derrida J., *Mallarmé*. Tłum. A. Zawadzki. W zb.: *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*. T. 3. Oprac. H. Markiewicz. Kraków 2011.
- Dobroczyński B., *W drodze do Karlsbadu, albo powrót psychoanalizy*. W: *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900-1918. Wybór tekstów*. Red. B. Dobroczyński, P. Dybel. Kraków 2016.
- Dąbrowski B., *Postpamięć, zależność, trauma*. W: *Kultura polska po przejściach, osoby z przeszłością*. Red. R. Nycz. Kraków 2011.
- Eco U., *Interpretacja i historia*. W: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków 1996.
- Eliot T. S., *Hamlet*. Tłum. H. Pręczkowska. W: *Szkice literackie*. Red. W. Chwalewik. Warszawa 1963.
- Entretiens sur L'art et la psychanalyse*. Sous la dir. de A. Berge et al. Mouton – Paris – La Haye 1968.
- Ferenczi S., *The Clinical Diary of Sándor Ferenczi*. Transl. M. Balint, N. Zarday Jackson. Ed. by J. Dupont. Cambridge – London 1995.
- Flournoy T., *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris – Genève 1900.
- Freud S., *Analiza skończona i nieskończona*. W: *Technika terapii*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007.
- Freud S., *Marzenie senne a okultyzm*. W: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2009.

Freud S., *Niesamowite*. W: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997.

Freud S., *Z historii nerwicy dziecięcej*. W: *Dwie nerwice dziecięce*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2000.

Gaines H. F., *Cryptanalysis. A Study of Ciphers and Their Solutions*. New York 1956.

Gay P., *Freud. Życie na miarę epoki*. Tłum. H. Jankowska. Poznań 2012.

Geertz C., *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*. W: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. M. M. Piechaczek. Kraków 2005.

Godden R., *Poe and the Poetics of Opacity: Or, Another Way Looking at the Blackbird*. „ELH” 2000, nr 4.

Green A., *Hamlet et „Hamlet”. Une interprétation psychanalytique de la représentation*. Paris 2003.

Green A., *Hamlet's Enigmas*. Transl. C. Lindenman. W: M. S. Bergmann, *The Unconscious in Shakespeare Plays*. London 2013.

Green A., *La souricière et l'Autre Scène. Préface à la deuxième édition*. W: *Hamlet et „Hamlet”. Une interprétation psychanalytique de la représentation*. Paris 2003.

Green A., *On Hamlet's Madnesses and the Unsaid*. Transl. J. Wilner. W zb.: *Freud and the Forbidden Knowledge*. Ed. by P. L. Rudnytsky, E. Handler Spitz. New York – London 1994.

Greenblatt S., *Mousetrap*. W: C. Gallagher, S. Greenblatt, *Practicing New Historicism*. Chicago – London 2001.

Grice P., *Logika a konwersacja*. Tłum. B. Stanosz. W zb.: *Język w świetle nauki*. Red. B. Stanosz. Warszawa 1980.

Gumbrecht H. U., *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*. Tłum. A. Paszkowska. Warszawa 2015.

Harshav B., *Wielojęzyczność*. Przeł. A. Kondrat. „Cwiszn” 2011, nr 1-2.

Henry V., *Le langage martien. Étude analytique de la genèse d'une langue dans un cas glossolalie somnambulique*. Paris 1901.

Hermann I., *L'instinct filial*. Paris 1972.

Hogle J. E., *The Restless Labyrinth. Cryptonymy in the Gothic Novel*. W zb.: *Gothic. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Ed. by F. Botting, D. Townshend. Vol. 1. London – New York 2004.

Jakobson R., Halle M., *Podstawy języka*. Tł. L. Zawadowski. Wrocław – Warszawa – Kraków 1964.

Jakobson R., *O językoznawczych aspektach przekładu*. Tłum. L. Pszczółowska. W zb.: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Red. P. Bukowski, M. Heydel. Kraków 2009.

Kearney R., *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London – New York 2003.

Kearney R., *What is Diacritical Hermeneutics?* „Journal of Applied Hermeneutics” 2011, nr 1.

Knights L. C., *How Many Children Had Lady Macbeth? An Essay in the Theory and Practice of Shakespeare Criticism*. W: *Explorations. Essays in Criticism: Mainly on the Literature of the Seventeenth Century*. New York 1947 (1933).

Kolbuszewska Z., *Transpokoleniowy fantom, krypta, kryptonimia i ansemia: w kręgu neo-freudowskiej herezji Nicolasa Abrahama i Marii Torok*. W zb.: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012.

Landa F., *La Shoah et les nouvelles figures métapsychologiques de Nicolas Abraham et Maria Torok. Essai sur la création théorique en psychanalyse*. Paris – Montreal 1999.

Lane Ch., *The Testament of the Other: Abraham and Torok's Failed Expiation of Ghosts*. „Diacritics” 1997, nr 4.

Laplanche J., Pontalis J.-B., *Słownik psychoanalizy*. Red. D. Lagache. Tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Warszawa 1996.

Lukacher N., *Primal Scenes: Freud and the Wolf-Man*. W: *Primal Scenes: Literature, Philosophy, Psychoanalysis*. New York 1986.

Łotman J., *Autokomunikacja: „Ja” i „Inny” jako adresaci. (O dwóch modelach komunikacji w systemie kultury)*. W: *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008.

Major R., *La lettre sous le manteau*. „Etudes Freudiennes” 1978, nr 13/14.

Markowski M. P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków 2013.

Marzec A., *Widma, zjawy i nawiedzone teksty – hauntologia Jacques'a Derridy, czyli pośmiertne życie literatury*. W zb.: *Wymiary powrotu w literaturze*. Red. M. Garbacik et al. Kraków 2012.

Masson J. M., *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York 1984.

Momro J., *Widmontologie nowoczesności. Genezy*. Warszawa 2014.

Morgolis J., *Reinterpreting Interpretation*. „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1989, nr 3.

Motte W., *Reading Georges Perec*. „Context” nr 11 (2002).

Nycz R., *Teoria interpretacji: problem pluralizmu*. W: *Tekstowy świat. Post-strukturalizm a wiedza o literaturze*. Warszawa 1995.

Obholzer K., *The Wolf-Man: Conversations with Freud's Patient – Sixty Years Later*. Trans. M. Shaw. New York 1982.

Panas W., *O hermeneutyce dyskursu humanistycznego*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin, 1991.

Piekarski I., *Interpretacja jako kryptonimia, czyli Nicolasa Abrahama i Marii Torok czytanie zakrzywione*. „Teksty Drugie” 2016, nr 5.

Rand N., *Family Romance or Family History? Psychoanalysis and Dramatic Invention in Nicolas Abraham's The Phantom of Hamlet*. „Diacritics” 1988, nr 4.

Rand N., Torok M., *Freud's Dreams: Witnesses to His Family Disaster*. W: *Questions for Freud. The Secret History of Psychoanalysis*. Cambridge – London 1997.

Rand N., *Translator's Introduction*. W: N. Abraham, M. Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Transl. N. Rand. Minneapolis 1986.

Rashkin E., *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*. New York – Oxford 1992.

Rashkin E., *Legacies of Gold: Honoré de Balzac's „Facino Cane”*. W: *Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative*. New York – Oxford 1992.

Rashkin E., *Reading the Mind, Reading the Text: Reflective Functioning, Trauma Literature, and the Task of the Psychoanalytic Critic*. „American Imago” 2011, nr 1.

Rashkin E., *Religious Transvestism and the Stigma of Jewish Identity*. W: *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture*. New York 2008.

Rashkin E., *Tools for a New Psychoanalytic Literary Criticism: The Work of Abraham and Torok*. „Diacritics” 1988, nr 4.

Rashkin E., *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture*. New York 2008.

Ritter A., *Theories of Trauma Transmission after Ferenczi: The Unique Contributions of Hungarian Psychoanalysis*. „Canadian Journal of Psychoanalysis” 2015, nr 1.

Roazen P., *Freud and His Followers*. New York – London – Scarborough 1976.

Roudinesco E., *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. 1925-1985*. Vol. 2. Paris 1986.

Roudinesco E., Plon M., *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris 1997.

Roudinesco E., *Po co psychoanaliza?* Przeł. A. Biłos. Warszawa 2014.

Royle N., *This is not a Book Review: Esther Rashkin*, Family Secrets and the Psychoanalysis of Narrative. „Angelaki” 1995, nr 1.

Sartre J.-P., *Czym jest literatura?* W: *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*. Tłum. J. Lalewicz. Warszawa 1968.

Schwab G., *Haunting Legacies. Trauma in Children of Perpetrators*. „Postcolonial Studies” 2004, nr 2.

Schwab G., *Haunting Legacies. Violent Histories and Transgenerational Trauma*. New York 2010.

Schwab G., *Replacement Children: The Transgenerational Transmission of Traumatic Loss*. „American Imago” 2009, nr 3.

Schwab G., *Writing against Memory and Forgetting*. „Literature and Medicine” 2006, nr 1.

Schwartz M. M., [rec. *The Unconscious in Shakespeare's Plays* by Martin S. Bergmann]. „International Journal of Psychoanalysis” 2015, issue 1.

Shakespeare W., *Hamlet*. Tłum. S. Barańczak. Kraków 1997.

Singh S., *Księga szyfrów*. Przeł. P. Amsterdamski. Warszawa 2003.

Starobinski J., *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris 1971.

Starobinski J., *Pseudonymous Stendhal*. W: *Living Eye*. Transl. A. Goldhammer. Cambridge – London 1998.

Stein C., *L'enfant imaginaire*. Paris 1971.

Szondi P., *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt 1975.

Sławiński J., *Miejsce interpretacji*. W: *Miejsce interpretacji*. Gdańsk 2006.

Sławiński J., *O problemach „sztuki interpretacji”*. W: *Miejsce interpretacji*. Gdańsk 2006.

The Wolf-Man by the Wolf-Man. The Double Story of Freud's Most Famous Case. Ed. M. Gardiner. New York 1971.

Todorov T., *Symboliczność u Saussure'a*. W: *Teorie symbolu*. Tłum. T. Stróżyński. Gdańsk 2011.

Torok M., Rand N., *The Sandman Looks at „The Uncanny”. The Return of the Repressed or of the Secret; Hoffmann’s Question to Freud.* W zb.: *Speculations After Freud: Psychoanalysis, Philosophy and Culture.* Ed. M. Münchow, S. Shamdassani. New York – London 2002.

Torok M., Sylwan B., Covello A., *Melanie Mell by Herself.* Transl. I. Patterson. W zb.: *Reading Melanie Klein.* Ed. L. Stonebridge, J. Phillips. London – New York 2005.

Torok M. *Une vie avec psychanalyse: inédits et introuvables.* Paris 2002.

Viderman S., *Le céleste et le sublunaire.* Paris 1977.

Virag T., *Children of Social Trauma: Hungarian Psychoanalytic Case Studies.* Transl. E. Roper-Evans. London 2000.

Virag T., *Children of the Holocaust and Their Children’s Children: Working Through Current Trauma in the Psychotherapeutic Process.* „Dynamic Psychotherapy” 1984, nr 1.

Weissberg L., *Patient and Painter: The Careers of Sergius Pankejeff.* „American Imago” 2012, nr 2.

Wellek R., *A History of Modern Criticism 1750-1950.* Vol. 5: *English Criticism, 1900-1950.* New Haven – London 1986.

Wilgowicz P., *Le vampirisme. De la Dame Blanche au Golem. Essai sur la pulsion de mort et sur l’irreprésentable.* Meyzieu 1991.

Wilgowicz P., *Wampiryzm – od Białej Damy do Golema.* Tłum. T. Olaszewski. „Dialogi” 1998, nr 1-2.

Wirszubski A., *Ocena krytyczna nauki Freuda.* „Nowiny Psychiatryczne” 1932, z. 3-4.

Wygotski L. S., *Myślenie i mowa.* Tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner. Warszawa 1989.

Yassa M., *Nicolas Abraham and Maria Torok – The Inner Crypt.* „The Scandinavian Psychoanalytic Review” 2002, nr 2.

Слободяников В. А., *О судьбе изгнанников печальной.* Москва 2005.

Фрейд З., *Из истории одного детского невроза // Психоанализ детских неврозов.* Перевод О. Б. Фельдман, М. В. Вульф. Москва – Ленинград 1925.

Хафизова А. Р., *Бука как персонаж детского фольклора // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* Ред. А. Н. Виноградова, С. М. Толстая, Е. Е. Левкиевская. Москва 2000.

Rozdział 2

Kerygmatycznie

U GRANIC PISMA

Czy oznacza to, że wszelka dojrzała *poiesis*, że wszystko, co rozpoznajemy jako szczególnie wartościowe w literaturze, sztuce, muzyce, ma inspirację albo odniesienie religijne?

G. Steiner¹

[...] współczesne pisarstwo, współczesna teoria wzrosły na glebie Pisma. Wszyscy jesteśmy dziś biblistami, wszyscy rabinami [...].

V. Cunningham²

Rozdział ten poświęcony jest współczesnym literaturoznawczym trybom obcowania z Biblią. Ten arche- i arcytekst ciągle, jak się okazuje, stanowi istotny punkt odniesienia dla wielu strategii lekturowych, zarówno tych – z ducha modernizmu – traktujących utwór literacki w kategoriach tajemnicy, zaszyfrowanego przekazu, komunikatu, dającego się czytać na wiele sposobów i wręcz domagającego się takiego podejrzliwego try-

¹ G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*. Przeł. O. Kubińska. Gdańsk 1997, s. 178.

² V. Cunningham, *In the Reading Gaol. Postmodernity, Texts, and History*. Oxford – Cambridge 1994, s. 371.

bu lektury³, jak i tych – poczętych z ducha postmodernizmu – które „skupianiem” sensu niemal pogardzają, które „skrypturalnej” lektury deklaratywnie i skrupulatnie unikają⁴, będąc nią jednak niejednokrotnie podszyte⁵. George Steiner pytał np.:

Czy dekonstruktywizm nie prowadzi nas z powrotem do odziedziczonych praktyk dogłębnego czytania, dekodowania, czy to będącego egzegezą religijną, czy też wypływającego z tradycyjnej hermeneutyki lub psychoanalitycznych rozważań?⁶

Rozdział składa się z dwóch niezależnych, ale powiązanych ze sobą problematyką kerygmatu, części: pierwszej, wstępnej, prezentującej dociekania Northropa Frye’a, kanadyjskiego teoretyka literatury, który z Biblii i kerygmatu uczynił kategorie pozwalające mu traktować pismo świeckie (literaturę) w perspektywie – niejednorodnej wprawdzie, ale jednak – całości: porządku słów. I drugiej – ukazującej Mariana Maciejewskiego interpretację kerygmaticzną: propozycję silnie zaksjologizowanej strategii lekturowej, wyrastającej z doświadczenia egzystencjalnego studiowania Pisma świętego, medytacji, kontemplacji i osądu życia oraz tekstu w świetle przeczytanego Tekstu (niczym w *lectio divina*, lekturze pobożnej), a również z potrzeby zachowania zawodowej integralności – godzenia wiary badacza i jego profesjonalnych powinności.

³ Zob. np. V. Cunningham, *Reading After Theory*. Oxford – Malden 2002, s. 81; W. A. Kort, „Take, Read”. *Scripture, Textuality, and Cultural Practice*. University Park 1996, zwłaszcza rozdział: *Modernity: Reading Other Texts As Though They, and Not the Bible, Were Scripture*.

⁴ Zob. W. A. Kort, dz. cyt., rozdział: *Postmodernity: Not Reading Anything At All As Though It Were Scripture*.

⁵ Zob. V. Cunningham, *In the Reading Gaol*, s. 367-375. Cunningham pisał, że badawczy słownik (post)modernistycznej debaty ciągle konfrontowany jest z teologią i Pismem właśnie: „judeochrześcijański logocentryzm jest ustawiczną prowokacją dla tego całego przedsięwzięcia, wspaniałą genezą, której różne dekonstrukcjonizmy zadałyby kłam, lecz ominąć której nie mogą”. Zob. też M. de Certeau, *Lacan: An Ethics of Speech*. Transl. by M.-R. Logan. W: *Heterologies: Discourse on the Other*. Transl. by B. Massumi. Minneapolis – London 1997, s. 58-61.

⁶ Steiner, *Rzeczywiste obecności*, s. 109.

I. Kerygmat i wolność literatury

Northrop Frye w historii teorii

Jestem jednym z tych, którzy wierzą, że współczesne badania literackie dokądś zmierzają [...]. Mówiłem o wizji literatury, ponieważ sądzę, że istnieje literacki wszechświat, który jak każdy inny wszechświat – jest nieograniczony i skończony. [...]

[...]

[...] Z pewnością nie jestem Mojżeszem, nawołującym, by wywieść badania literackie z egipskich ciemności, choć być może przypominam Mojżesza w tym, że nie mam jasnego rozeznania, gdzie tak naprawdę znajduje się Ziemia Obiecana.

N. Frye⁷

Podrozdział o Frye'u ma trzy części. Pierwsza jest skrótownym ukazaniem dorobku Northropa Frye'a na tle dwudziestowiecznych badań literackich. Część druga to przedstawienie tzw. „literackiego podejścia” do Biblii – stosunkowo nowej, bo liczącej zaledwie około 40 lat, strategii lekturowej stosowanej wobec Pisma świętego – oraz miejsca Frye'a w tym egzegetycznym przedsięwzięciu. Część trzecia to z kolei próba zarysowania roli kerygmatu w Biblii i literaturze, propozycji wyłaniającej się z późnych pism autora *Anatomii krytyki*.

Na sporządzonej naprędce mapce dwudziestowiecznych teorii krytycznych najśłynniejszy kanadyjski badacz literatury oraz jeden z ważniejszych i bardziej wpływowych XX-wiecznych teoretyków, Northrop Frye, znalazłby się zapewne w gronie krytyków mitograficznych – mimo że to naukowy samotnik i oryginał⁸ – także gdzieś w sąsiedztwie nowo-

⁷ N. Frye, *Auguries of Experience*. W zb.: *Visionary Poetics. Essays on Northrop Frye's Criticism*. Ed. R. D. Denham, T. Willard. New York 1991, s. 4, 7.

⁸ Z tego właśnie powodu Frye'owi, jak i np. Auerbachowi, nie poświęcono rozdziału w syntezie A. Burzyńskiej i M. P. Markowskiego *Teorie literatury XX wieku*. Podręcznik (Kraków 2007).

krytyków (choć już za lasem analizy immanentnej), również w okolicy semiotyków⁹ i hermeneutów¹⁰ oraz z pewnością w słusznej odległości od przedstawicieli nurtów poststrukturalnych, a zwłaszcza dekonstrukcjonizmu.

Sam zainteresowany tak pisał o sobie w połowie lat 1970.:

Kiedy w 1947 roku opublikowałem rozprawę o Blake'u [*Fearful Symmetry*] nie wiedziałem nic o mitycznej orientacji w badaniach literackich, do której – jak się twierdzi – przynależę. Wiedziałem po prostu, że aby zrozumieć Blake'a, muszę choć trochę znać mitologię. Kiedy dziesięć lat później wydawałem *Anatomy of Criticism*, to wcześniej nigdy nie słyszałem słowa „strukturalizm” – uświadamiałem sobie jedynie, że struktura to centralny problem wiedzy o literaturze [...]. Wywarłem pewien wpływ, wiem, lecz ani nie pragnę uczniów, ani im nie ufam [...]. A jako że nie mam uczniów, nie mam też i szkoły¹¹.

⁹ Zob. J. Adamson, *Frye Redivivus. The Semiotic Implications of his Criticism*. „The Semiotic Review of Books” 1990, nr 2. Por. też np. stanowisko K. Rosner (*Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*. W: *Problemy teorii literatury*. Red. H. Markiewicz. Seria 2: Prace z lat 1965-1974. Wrocław 1987). Autorka *Semiotyki strukturalnej w badaniach nad literaturą* jako jedna z nielicznych spośród polskich badaczy uznawała swego czasu bliskość własnego stanowiska metodologicznego i poglądów Frye'a wyrażonych w *Anatomy of Criticism*. H. Markiewicz (*Literatura w ujęciu semiotycznym*. W: *Z teorii literatury i badań literackich*. Kraków 1997, s. 230) również umieszczał Frye'a w semiotycznym kontekście, porównując koncepcję literatury kanadyjskiego teoretyka z poglądami J. Łotmana. Z tym że dla Markiewicza poglądy autora *Anatomy of Criticism* stanowiły negatywny punkt odniesienia.

¹⁰ Zob. np. uwagę Frye'a z *The Great Code*: „wielu współczesnych badaczy świadomych jest wagi studiów biblijnych dla literatury świeckiej. Zwłaszcza trzech spośród nich wywarło wpływ na tę książkę, mianowicie: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur i Walter Ong [...]” (*The Great Code. The Bible and Literature*. New York – London 1982, s. xix; s. 34). *The Great Code i Anatomy of Criticism* cytuję w przekładzie własnym, paginacja zgodna z oryginałem, kursywą podaję zaś odpowiednią stronę w polskim tłumaczeniu. Zob. *Wielki Kod. Biblia i literatura*. Tłum. A. Fulińska. Bydgoszcz 1998; *Anatomia krytyki*. Tłum. M. Bokinieć. Gdańsk 2012.

¹¹ N. Frye, *Expanding Eyes*. „Critical Inquiry” 1975, nr 2. Cytat za: *Spiritus Mundi. Essays on Literature, Myth, and Society*. Bloomington 1983, s. 100. Por. też wcześniejszy artykuł, w którym Frye wyrażał się w podobnym duchu: *The Road of Excess*. W: *Myth and Symbol. Critical Approaches and Applications*. Ed. B. Slotte. Lincoln 1963. Przedruk w: *The Stubborn Structure. Essays on Criticism and Society*. London 1970, s. 160.

A w zapisie sporządzonym pod koniec życia autor *The Great Code* zauważał w podobnym – nieco defensywno-ironicznym – tonie, odnosząc się jednocześnie do nowszych orientacji w badaniach literackich:

w *Anatomii* [1957] wyszedłem poza „nową”, czyli retoryczną krytykę (niewiele o niej wiedząc), ponieważ rozczarował mnie jej brak zainteresowania jakimkolwiek kontekstem jako komponentem literackiego znaczenia. Obecnie [1987-1990] wykraczam poza krytykę poststrukturalną (też niewiele o niej wiedząc) jako strategię również pozbawioną kontekstu, a jedynie dowartościowującą „wszystko ujdzie” w samej literaturze i badaniach literackich. [...] sądzę, iż w mojej wizji Biblii jako modelu krytyki kerygmatycznej, [...], przekraczam „dekonstrukcję” [zmierzając] ku rekonstrukcji, choć już dłużej nie strukturalnej¹².

Szkoła mitograficzna, do której (mimo wszystkich zastrzeżeń) Frye'owi najbliższej, określana była w XX w. także jako mityczna, mitologiczno-rytualna, antropologiczna, archetypowa, rytualno-mitograficzna. Już sama liczba etykiet wskazuje, że istnienie takiej orientacji to raczej postulat niż rzeczywistość i dlatego, jak sugerują historycy myśli literaturoznawczej, „lepiej [...] myśleć o mitycznej orientacji w badaniach literackich jako soczewce skupiającej serię zawitych [...] problemów”¹³ niż o zwartej szkole. Jedną rzecz zdaje się w miarę pewna: nurt ten – który w nauce stał się wyraźnie dostrzegalny w latach 1930., największe triumfy święcąc w latach 1940-1960, a pewne wpływy wywierając jeszcze w latach 1980.¹⁴ – powstał na skrzyżowaniu rytualizmu z psychologizmem. Czerpał więc inspirację zarówno z dzieł filologów klasycznych i antropologów z Cambridge¹⁵, jak i od psychologów głębi. Większość mitografów – jak sugeru-

¹² *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982-1990: Architecture of Spiritual World*. Vol. 5. Ed. R. Denham. Toronto – Buffalo – London 2000, fragm. 407, s. 337-338.

¹³ Ch. E. Reeves, *Myth Theory and Criticism*. W: *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*. Red. M. Groden i M. Kreiswirth. Baltimore – London 1994, s. 520.

¹⁴ Zob. V. B. Leitch, *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties*. New York 1988, s. 115.

¹⁵ O historii szkoły filologicznej pisał S. E. Hyman, *The Ritual View of Myth and the Mythic*. W: *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*. Red. J. B. Vickery. Lincoln 1966, s. 47-58.

je redaktor ważnej antologii *Myth and Literature*, starając się znaleźć wspólną im wszystkim płaszczyznę – podpisałaby się prawdopodobnie pod następującymi formułami: mitotwórstwo jest nieodłączną częścią procesu myślenia; mit jest matrycą, źródłem, z którego wpływa literatura, zarówno w sensie historycznym, jak i psychologicznym; mit służy także jako wzorzec dla interpretatora – znajomość gramatyki mitu jest mu nieodzowna; mit znajduje się nie tylko na powierzchni, lecz przede wszystkim umiejscowiony jest w tkance literatury, która przejmując jego właściwości, oddziałuje na odbiorców z pierwotną siłą¹⁶.

W gronie badaczy literatury żywo zainteresowanych mitologią najczęściej wymienia się zainspirowaną psychologią analityczną Junga angielską uczoną Maud Bodkin i amerykańskich badaczy literatury: Francisa Fergussona, Richarda Chase’a, Philipa Wheelwrighta, Stanleya Edgara Hymana, Daniela Hoffmana, Lesliego Fiedlera, również Kennetha Burke’a, Josepha Campbella i Williama Troya¹⁷, a czasem także Herberta Weisingera, Harolda H. Wattsa, Harry’ego Slochowera, Josepha L. Blotnera¹⁸.

Co łączy Frye’a z tymi „krytykami”? Przekonanie o centralnej roli mitu w literaturze. A co go od nich oddziela? Jak podkreślał marksistowski badacz kultury Fredric Jameson, wielkość Frye’a i jego całkowita odmienność od reszty mitografów polega na podjęciu przez niego problematyki społecznej i ukazywaniu konsekwencji wypływających z traktowania religii jako pewnej formy poznania zbiorowego¹⁹. Cechą naprawdę dystynktywną jest jednak żywione przez autora *The Secular Scripture* przeświadczenie, że mitem źródłowym, centralnym, nieprzemieszczonym, „kanonicznym” w kulturze euro-

¹⁶ Zob. J. B. Vickery, *Introduction*. W: *Myth and Literature*, s. ix.

¹⁷ Zob. Leitch, dz. cyt., s. 115.

¹⁸ Przykładów mitograficznych interpretacji dostarcza cytowana antologia pod redakcją Vickery’ego *Myth and Literature*. Zob. też dział: *The Archetypal Approach. Literature in the Light of Myth* w: *Five Approaches of Literary Criticism. An Arrangement of Contemporary Critical Essays*. Ed. W. Scott. New York 1962.

¹⁹ F. Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. London 2002, s. 54-55.

pejskiej była i pozostaje²⁰ Biblia²¹. Jest ona według niego książką niezbędną dla wszystkich badaczy literatury i wszystkich nauczających o literaturze (na każdym etapie kształcenia²²), bowiem stanowi najważniejszy kontekst dla „świeckiego pisma” Zachodu. Wśród literaturoznawców mitografów (a nawet wśród badaczy literatury w ogóle) Frye’a wyróżnia więc nieprzerwane od lat 1940.²³ zainteresowanie Pismem świętym w jego relacji do pisma świeckiego²⁴, którego kulminacją stały się książki i wykłady, które weszły w naukowy obieg lub zostały napisane w latach 1980.: *Creation and Recreation* (1980), *The Great Code. The Bible and Literature* (1982), *Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature* (1990) oraz *The Double Vision. Language and Meaning in Religion* (1991)²⁵.

Biblia jako literatura?

Biblia przekracza [...] status świętego pisma. Jej literacki splendor przewyższa zarówno naukową analizę, jak i dewocyjną lekturę. Biblia porusza

²⁰ Choć jej obecny autorytet Frye przyrównał do pozycji cesarza Japonii w okresie szogunatu (*Words with Power. Being a Second Study of The Bible and Literature*. San Diego – New York – London 1990, s. xiv).

²¹ W brulionach (*Northrop Frye’s Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 116, s. 279) natknemy się nawet na maksymalistyczne stwierdzenie, że „wszystko w literaturze stanowi odpowiedź na coś w Biblii”.

²² Zob. zwłaszcza N. Frye, *The Educated Imagination*. Bloomington 1964, s. 109-112.

²³ Od momentu opublikowania przezeń *Fearful Symmetry. A Study of William Blake* (1947), książki której zrab powstał już w latach 1936-1939 w trakcie pobytu Frye’a na studiach w Merton College w Oxfordzie, a więc jeszcze przed ukazaniem się w druku *Mimesis* (1946) E. Auerbacha z jej przełomowymi dla badań nad Biblią i literaturą początkowymi rozdziałami porównującymi styl Pisma świętego i greckiej epiki. O trwałości biblijnych zainteresowań Frye’a zob. np. R. D. Denham, *Auguries of Influence*. W zb.: *Visionary Poetics*, s. 86-87.

²⁴ Więcej na ten temat: A. C. Hamilton, *Northrop Frye on the Bible and Literature*. „Christianity and Literature” 1992, nr 3. Zob. też I. Piekarski, *Kod sztuki. O Biblii w Northropa Frye’a wizji literatury*. „Teksty Drugie” 2001, nr 3/4.

²⁵ *The Double Vision* to wydane pośmiertnie wykłady wygłoszone pierwotnie w 1990 r. na zjeździe absolwentów Emmanuel College (wydziału teologicznego Victoria University, który to college Frye ukończył w 1936 r.)

i podnieca w stopniu porównywalnym do wielkich dzieł literackich, czasem Homera, czasem Szekspira, a czasem Dostojewskiego.

Amos Oz i Fania Oz-Salzberger²⁶

Istnieje, oczywiście, wiele sposobów, stylów i kontekstów czytania Biblii. Dominujący przez wieki czy nawet milenia religijno-liturgiczny tryb percepcji Księgi jako Pisma Świętego, jako Słowa Bożego – nie jest już dziś ani jedyny, ani nawet, jak się wydaje, kulturowo uprzywilejowany. Do zmiany lekturowych paradygmatów nie doszło jednak – jak się czasem twierdzi – w ciągu ostatnich lat czy dekad: transformacja dokonywała się powoli i nie tylko w oświeceniowym sekularyzmie tkwią jej korzenie.

Jednakże to dopiero wiek XX, zwłaszcza jego druga połowa, stał się świadkiem dogłębnej i powszechnej „literaturyzacji” Biblii²⁷. Najprościej rzecz ujmując, lektura Biblii „jako literatury” oznacza przede wszystkim, że w tej optyce święte pismo przeistacza się w pismo świeckie, w tekst artystyczny, w dzieło literackie (choć nie „czystej krwi”²⁸). Księga uznawana dotąd za objawioną przez Boga przemieszcza się sukcesywnie z domeny wiary, ideologii, egzystencji, oddziaływania do sfery piękna i kontemplacji estetycznej.

Wyrazistym przykładem takiego właśnie laickiego i estetyzującego stylu odbioru jest wypowiedź znakomitego pisarza izraelskiego Amosa Oza i jego córki Fanii Oz-Salzberger. Cytat jest długi, ale reprezentatywny dla dużej grupy współczesnych świeckich intelektualistów, nie tylko żydowskich, dla których Biblia pozostaje bardzo ważnym doświadczeniem lub/i intelektualnym punktem odniesienia. W ciekawym eseju o budowaniu tożsamości ze słów pt. *Jews and Words* ojciec i córka wspólnie deklarowali:

²⁶ A. Oz, F. Oz-Salzberger, *Jews and Words*. New Haven – London 2012, s. 5. (Polskie tłumaczenie książki *Żydzi i słowa* autorstwa P. Pazińskiego ukazało się już po napisaniu tego tekstu).

²⁷ Ten neologizm, owszem, jest brzydki, ale jednocześnie precyzyjny.

²⁸ Termin R. Ingardena. Zob. tegoż: *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*. W: *Studia z estetyki*. T. 1. Warszawa 1957, s. 401-402. Tu wypadnie tylko żałować, że Ingarden, rozważając kwestię „wypadków granicznych” dzieł sztuki literackiej, nie poruszył *explicito* problemu relacji literatura – Biblia.

Już na samym początku powinniśmy głośno i wyraźnie powiedzieć, jakiego rodzaju Żydami jesteśmy. Oboje jesteśmy świeckimi żydowskimi Izraelczykami. Taka autodefinicja ma kilka konsekwencji. Po pierwsze, nie wierzymy w Boga. Po drugie, hebrajski jest naszym językiem ojczystym. Po trzecie, nasza żydowska tożsamość nie jest budowana na wierze. [...]

[...]

Dla świeckich Żydów, jakimi jesteśmy, Biblia hebrajska jest wspólnym ludzkim tworem. Wyłącznie ludzkim. Kochamy ją i kłócimy się z nią.

[...]

Tanach, Biblia w hebrajskim oryginale, zapiera dech w piersiach. [...]

[...]

Biblia wykracza więc poza status świętego pisma. Jej literacki splendor przewyższa zarówno naukową analizę, jak i dewocyjną lekturę. Biblia porusza i podnieca w stopniu porównywalnym do wielkich dzieł literackich, czasem Homera, czasem Szekspira, a czasem Dostojewskiego. Jej historyczne oddziaływanie jest jednak odmienne niż dzieł tych pisarzy. Zgoda, że i inne wielkie utwory mogły przyczynić się do powstania religii, wszakże żadne inne dzieło literackie tak skutecznie nie utrwaliło kodeksu praw, tak przekonująco nie wytyczyło etyki społecznej.

[...]

Wiele [...] „pism” [scriptures] – w tym Biblia, która ma z nich najwięcej wdzięku – szafuje opiniami, których nie potrafimy zgłębić, i wytycza reguły, którym nie możemy się podporządkować. Wszystkie nasze książki są omyłne²⁹.

W tym *quasi*-manifestie wyraźnie podkreślone zostały dwa symptomatyczne dla wieku XX poglądy. Po pierwsze, przekonanie o ludzkim charakterze Biblii: „to wyłącznie ludzkie dzieło”³⁰. Z pola widze-

²⁹ Oz, Oz-Salzberger, *Jews and Words*, s. 4-6.

³⁰ We wstępie do popularnego podręcznika wydawanego od 1986 r. (J. G. Gabel, Ch. B. Wheeler, A. D. York, D. Citino, *The Bible as Literature. An Introduction*. 5th. ed. New York – London 2006, s. vii-viii) autorzy tak przedstawiają swoją strategię: „Dla naszych celów wystarczy uznać, że Biblia jest – bo jest – fascynującym dokumen-

nia zniknął więc tym samym odwieczny problem boskiego natchnienia i ewidentnych błędów oraz sprzeczności w tekście Pisma (tekstologiczne kwestie nakładających się na siebie redakcji, konkurujących tradycji, „siedliska życiowego”, poprawek, emendacji, glos – tak ważne dla biblistycznej krytyki form literackich – nie są już więc w ogóle istotne). To też w takiej optyce Biblię można podawać w wątpliwość – jako ludzkie dzieło jest ona przecież omylna... Po drugie, Biblia hebrajska – bo mówimy o oryginale – jest po prostu niezwykle pięknym dziełem słowa. Drugi bowiem filar, na którym wspiera się ta strategia czytelnicza, to doświadczenie urody i mocy języka („Tanach, [...], zapiera dech w piersi”), które porównywalne jest jedynie do lektury wierszy Whitmana czy absolutnych światowych klasyków: Homera, Szekspira, Dostojewskiego. Funkcja estetyczna bierze górę nad poznawczą czy impresywną: „literacki splendor [Biblii] przewyższa zarówno naukową analizę, jak i dewocyjną lekturę”.

Na brytyjskich czy amerykańskich wydziałach anglistyki od lat oferowane są standardowe kursy uniwersyteckie pt. *The Bible as Literature*. Cytowany w przypisie 30 podręcznik – pod takim właśnie tytułem – od 1986 miał już 5 wydań. W krajach anglosaskich ciągle żywa i twórcza jest bowiem protestancka i również żydowska tradycja wieloaspektowych studiów biblijnych. W efekcie w Stanach Zjednoczonych mamy do czynienia z prawdziwym wysypem prac o Biblii, w tym poradników w rodzaju: „jak czytać”, „jak rozumieć”, „co znaczą” święte pismo.

Z perspektywy najnowszych badań nad Biblią Northrop Frye stanąłby w bardzo długim szeregu czytelników: biblistów, teologów, filozofów, kulturoznawców, historyków egzegezy, znawców literatur starożytnych i współczesnych; którzy Pismo święte interpretowali z wykorzystaniem metod literaturoznawczych. Robert Alter, badacz zajmujący się prozą europejską i literaturą hebrajskiego modernizmu oraz jeden z promoto-

tem ludzkości o olbrzymiej wadze dla kultury i historii współczesnego świata [...]. Wg nas czymś niewłaściwym byłoby wykroczenie poza tę perspektywę, ponieważ wszystko poza nią znajduje się już w obszarze wiary jednostkowej i podpada pod kategorię sekciarskiej kontrowersji”.

rów³¹ „literackiego rozumienia Biblii”, w następujący sposób wyjaśniał specyfikę tego nowego³² podejścia:

Mówiąc o analizie literackiej [Biblii], mam na myśli olbrzymią różnorodność wnikliwie krytycznych procedur stosowanych wobec języka artystycznego, wobec zmieniającej się problematyki, tonu, gry konwencji, obrazowania, składni, narracyjnych punktów widzenia, części kompozycyjnych i wobec wielu innych jeszcze elementów; innymi słowy, [mam na myśli] ten rodzaj metodycznego badania, które [...] rzuciło światło, dajmy na to, na poezję Dantego, dramaty Szekspira, powieści Tolstoja³³.

Próba konsolidacji działań „frakcji literackiej” było kompendium wydane pod redakcją Altera i Franka Kermode’a *The Literary Guide to the Bible* (1987). Ten literacki przewodnik po Biblii (liczący niemal 700 stron) miał zgromadzić egzemplaryczne interpretacje poszczególnych ksiąg i również komentarze do wybranych zagadnień ogólnych (typu: midrasz wobec alegorii, angielskie tłumaczenia Pisma, kanon,

³¹ W 1975 Alter opublikował w grudniowym numerze „Commentary” pionierski poniekąd artykuł pt. *A Literary Approach to the Bible*, a ponad 30 lat później – już jako autor klasycznych książek: *The Art of Biblical Narrative* (1981) oraz *The Art of Biblical Poetry* (1985) – patronował „biblijnemu” zeszytowi pisma „Prooftexts” (2007, nr 2). Zob. zwłaszcza podsumowujący dotychczasowe dokonania badawcze „nurtu literaturoznawczego” w bibliistyce artykuł wstępny S. Weitzmana *Before and After „The Art of Biblical Narrative”*.

³² Ta „nowość” jest oczywiście względna. D. Norton poświęcił przecież historii tego zagadnienia dwutomową monografię liczącą niemal 1000 stron: *A History of the Bible as Literature* (Cambridge 1993). W tomie drugim (*From 1700 to the Present Day*) pisał, parafrazując wypowiedź Davida Friedricha Straussa: „współcześni badacze mają niewielką świadomość tego, w jak znacznym stopniu powtarzają eksperymenty przeszłości”. I – wskazując na *The Literary Guide to the Bible* zredagowany przez R. Altera i F. Kermode’a (1987) oraz *The Book of God* (1988) autorstwa G. Josipovici – dodawał: „Co więcej, stworzyli nawet mit, że godne szacunku literackie badania Biblii to wynalazek współczesności” (s. 357). O „nowości” podejścia literackiego krytycznie pisali też np. J. Kugel, *On the Bible and Literary Criticism*. „Prooftexts” 1981, nr 3, s. 217-218; G. Loughlin, *Telling God’s Story. Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge 1996, s. 107; A. Berlin, *Literary Approaches to Biblical Literature. General Observations and a Case Study of Genesis 34*. W zb.: *The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship*. Ed. F. E. Greenspahn. New York – London 2008, s. 45.

³³ R. Alter, *A Literary Approach to the Bible*. „Commentary” 1975, nr 12, s. 70. Przekład w: *The Art of Biblical Narrative*. New York 1981, s. 12-13.

Nowy Testament a piśmiennictwo grecko-rzymskie). Zadanie to wykonane zostało przez badaczy wykorzystujących bardzo różne strategie metodologiczne³⁴, ale przekonanych o skuteczności, czy nawet konieczności, stosowania literaturoznawczych sposobów lekturowych wobec Biblii, dzięki nim bowiem – jak napisali we wstępie redaktorzy – biblijne teksty stają się czymś innym niż archeologią (w domyśle: czymś więcej)³⁵.

Chodziłoby o taki rodzaj lektury świętych pism, w której droga do sensu wiedzie poprzez funkcjonalną analizę powtórzeń brzmieniowych, kalamburów, zakłóceń rytmu, powracających słów (*Leitwörter*)³⁶ czy motywów, paralelnych scen, struktury dialogu, analogii kompozycyjnych, dystrybucji strony biernej lub czynnej w wypowiedziach postaci, zmiany tempa narracji, alternacji wiersza i prozy itd. Innymi słowy o wykorzystanie tradycyjnego instrumentarium filologiczno-retorycznego i formalno-strukturalistycznego – bez obowiązkowej akceptacji strukturalistycznych dogmatów – a również o nawiązanie do doświadczeń współczesnej narratologii, jednakże bez obligatoryjnego importowania rozbudowanej i specjalistycznej siatki terminologicznej.

Dla większości literaturoznawców – w tym i dla Northropa Frye'a – wyjściowy i podstawowy postulat badawczy stanowi przekonanie o integralności badanego tekstu³⁷. Alter rozpoczyna więc swój wywód od

³⁴ Ze znaczącym wyłączeniem dekonstrukcji, marksizmu, feminizmu, psychoanalizy i nowego historyzmu. Te wykluczone opcje – ponieważ z perspektywy redaktorów „zideologizowane”, nie na tekst przede wszystkim nakierowane – znajdują następnie swoje miejsce w tomie pod red. R. Schwartz. *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Cambridge – Oxford 1990). Zob. też *The Postmodern Bible*. Ed. E. A. Castelli et al. New Haven 1997. Jak na postmodernistyczną pracę przystało, książka ta opatrzona została enigmatyczną nieco adnotacją *The Bible and Culture Collective*, mająca zastąpić tradycyjną formułę autorską (jej autorzy to: George Aichele, Fred W. Burnett, Elizabeth A. Castelli, Robert M. Fowler, David Jobling, Stephen D. Moore, Gary A. Phillips, Tina Pippin, Regina M. Schwartz, Wilhelm Wuellner).

³⁵ *The Literary Guide to the Bible*. Ed. R. Alter, F. Kermode. London 1989, s. 2.

³⁶ *Leitwortstil* to termin ukuty w zastosowaniu do Biblii przez M. Bubera i F. Rosenzweiga. Zob. M. Buber, *Werker*. Vol. 2: *Schriften zur Bibel*. München 1964, s. 1131. Podają za: R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, s. 92-93.

³⁷ K. Gros Louis (*Some Methodological Considerations*. W zb.: *Literary Interpretations of Biblical Narrative*. Vol. 2. Ed. K. R. R. Gros Louis. Nashville 1982, s. 14-15) pokusił się o wyliczenie najbardziej podstawowych założeń stojących za tzw. literacką kry-

skrótovej analizi poświęconej zagadnieniom spójności, jako przykład wybierając historię o Judzie i jego synowej Tamar (Rdz 38). Przede wszystkim kwestionuje powszechne w biblistyce przeświadczenie, że enigmatyczny rozdział 38 Księgi Rodzaju jest wyłącznie interpolacją, li tylko wtrąceniem, bez większego znaczenia dla interpretacji wątku głównego, czyli dziejów Józefa, którego to narrator bezceremonialnie porzuca jako niewolnika na progu domu Potifara i nagle zaczyna snuć zupełnie inną opowieść: o perypetiach rodzinnych jego starszego przyrodniego brata, Judy. A następnie, jak gdyby nigdy nic, wraca do głównego bohatera w rozdziale 39. Alter pokazuje, że rozdziały 37-39 (i następne) to precyzyjna artystyczna kompozycja³⁸, spojona przede wszystkim przez powrót identycznej formuły słownej („rozpoznajże – i poznał”, *haker-na – wajaker*)³⁹. Co więcej, powtórzonej *verbatim* w rozdziałach 37 i 38 konstrukcji powierzono odmienną funkcję w opowieści: „pierw-

tyką Biblii: 1. akcent pada na sam tekst, nie na jego historyczne religijne czy kulturowe uwarunkowania, nie na genezę; 2. tekst jest całością; 3. badanie dotyczy przede wszystkim struktury lub organizacji wypowiedzi; 4. literackość równa się fikcyjności; 5. rzeczywistość literacką Biblii można badać dokładnie takimi samymi metodami jak każdy inny tekst. Jednakże czołowy przedstawiciel „poetyki biblijnej”, M. Sternberg (*The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985, s. 6-7), za pośrednictwem którego przedstawiam propozycję Gros Louisa – skłonny byłby zaakceptować jako własną tylko przesłankę 2., tę dotyczącą spójności tekstu (i to też z pewnymi wahaniami).

³⁸ Por. przeciwną argumentację F. Polaka w jego napisanej po hebrajsku książce *Narracja biblijna* (Jerozolima 1994). Podaję za: Y. Amit, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001, s. 144-145. Jeszcze bardziej stanowczo przeciw odczytaniu zaproponowanemu przez Altera protestował J. L. Kugel. Zob. Appendix 1: *Apologetics and „Biblical Criticism Lite”*. Tekst dostępny tylko w wersji internetowej (zob. na stronie: <http://www.jameskugel.com/apologetics.php> – jest to apendyks do drukowanej książki: *How to Read the Bible. A Guide to Scripture Then and Now*, New York 2007).

³⁹ Zob. Rdz 37, 32-33: „rozpoznajże, czy to płaszcz syna twojego, czy nie». A on poznał go i rzekł: »To płaszcz syna mego!«; 38, 25-26: „Rozpoznajże, czyja ta pieczęćka, i te sznury, i ta laska?«. I poznał Jehuda i rzekł: »Sprawiedliwsza ona ode mnie, ponieważ nie oddałem jej Szelemu, synowi mojemu«” (*Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. Tłum. I. Cylikow. Kraków 2006). Formuła rozpoznania powróci w momencie przybycia braci do Egiptu zarządzanego już przez Józefa. Obserwacje te poczynione zostały już w III w. ne w midraszu Bereszit Raba, jednak Alter (*The Art of Biblical Narrative*, s. 11-12) dokłada wielu starań, by pokazać, że jego „nowoczesne” podejście różni się od „starożytnego” ujęcia zaprezentowanego w midraszu.

szym razem [...] została użyta w celu dokonania oszustwa, drugim – demaskacji”⁴⁰. Mamy więc tu również do czynienia z toposem oszukanego oszusta, w tym wypadku Judy, który to najpierw jako przywódca braci wprowadził w błąd własnego ojca, sugerując mu, że Józefa pożarł lew; a następnie sam został wywieziony w pole przez swoją synową, która w przebraniu nierzadnicy poczęła z nim bliźniaki. Według Altera jest to charakterystyczny dla wielu biblijnych narracji sposób budowania aksjologii świata przedstawionego. Narrator bowiem nie ustosunkowuje się otwarcie do poczynąń Judy, a jedynie opowiada dalszą część historii, poprzez którą ujawnia się dopiero niebezpośrednia ocena poprzednich scen. Znaczenie (jak we współczesnej powieści) traktowane jest tu jako proces, wymagający ciągłych rewizji i reaktualizacji. Choć czytelnicy otrzymują tylko sugestie i analogie, to w efekcie paralelne fabuły wzajem się naświetlają i wyjaśniają⁴¹.

Spójność tekstu osiągnięta więc została poprzez serię słownych nawiązań, motywicznych nawrotów⁴², analogii tematycznych, paralel strukturalnych. W historii Judy takim tematycznym „spójnikiem” – wiążącym tę historię dodatkowo z jednym z centralnych tematów całej Księgi Rodzaju – jest wątek wybraństwa, dokonującego się wbrew nienaruszalnemu, wydawałoby się, prawu pierworództwa. W opowieści o Judzie i Józefie – jak przekonuje Alter – czytelnicy doświadczają jednak czegoś w rodzaju genealogicznej ironii: mimo że to Józef po wielu perypetiach zdobył przecież dominującą pozycję wśród braci, to jednak z perspektywy pokoleń widać, że błogosławieństwo spoczęło nie na jego rodzie, lecz na potomkach Judy, którego to syn, Perec, stał się przodkiem Jessego, ojca Dawida – króla zapoczątkowującego linię mesjańską.

⁴⁰ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, s. 10.

⁴¹ Innym przykładem takiego spłotu są dzieje Jakuba, który oszukawszy Izaaka i Eza-wa, sam stał się ofiarą manipulacji Labana.

⁴² Alter argumentuje, że oszustwo wiąże się w pewien sposób z motywem odzieży, w pierwszym przypadku jest to: skrwawiona kolorowa tunika Józefa, w drugim – atrybuty patriarchalnej władzy Judy: pieczętka, sznur i laska (czy to są jednak elementy ubioru, stroju? – możemy powątpiewać). Takim powracającym motywem jest również motyw kozłątka, którego krew posłużyła do oszukania Jakuba (37, 31) i które, jako zapłata dla mniemanej prostytutki, stało się później symbolem kłopotów Judy (38, 17).

Alter zademonstrował, jak czytać Biblię z wykorzystaniem technik, czasem wyrafinowanych, charakterystycznych dla lektury współczesnej prozy powieściowej. Z kolei Harold Fisch w pracy *Poetry with a Purpose*⁴³ próbował ukazać w serii błyskotliwych analiz wybranych ksiąg, iż Biblia, owszem, jest literaturą – i można ją tak z korzyścią czytać – ale że jest ona jednocześnie tekstem zdecydowanie niepoetyckim, przeciwnym literaturze (zarówno w niektórych swych powierzchownych deklaracjach, jak i w strukturze głębokiej), innymi słowy, że jest również antyliteraturą⁴⁴. Biblia to zgodnie z tytułową formułą książki Fischy – będącą polemicznym nawiązaniem do Kantowskiej definicji literatury – poezja, ale taka, która dąży do (pozaliterackiego) celu, obdarzona zadaniem do wykonania, funkcją społeczną i ideologiczną⁴⁵. Pismo święte wykorzystuje „literackie” strategie – różnorodne konwencje gatunkowe (np. perskiej powieści dworskiej⁴⁶), kategorie estetyczne (np. piękno⁴⁷), znane postacie (np. z mitologii kananejskiej) – po to jednak, by je ostatecznie zakwestionować, przekroczyć, zdekonstruować (choć samo to słowo nie pada).

Księga Estery rozpoczyna się na przykład jak wykwinny perski romans⁴⁸. Analiza Fischy zmierza jednak do ukazania, że ta misterna proza

⁴³ H. Fisch, *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*. Bloomington – Indianapolis 1990.

⁴⁴ Podobnie swego czasu pisał Zygmunt Ku b i a k (*Poezja Biblii*, „Znak” 1960, nr 2-3, s. 182), zwracając uwagę, że w „Biblii [...] piętno »nad-literackości«, suwerenności wobec normalnych kryteriów estetycznych, jest silniejsze niż w jakichkolwiek innych tekstach”.

⁴⁵ W tej optyce, np. psalmy to „dyskurs przymierza”, wiążący poprzez odindywidualizowaną konstrukcję podmiotu lirycznego jednostkę ze społecznością i pokoleniem z pokoleniem. „Zaimek osobowy »ja« nie ewokuje tu żadnej obecności. To, co jest ewokowane, to moc samej wypowiedzi” (s. 117-118).

⁴⁶ A w pewnym sensie również te obce hebrajskiej tradycji genologicznej, jak: tragedia, sielanka czy esej.

⁴⁷ Co jest piękne? – pyta Fisch w tytule jednego z rozdziałów i analizuje biblijny fragment (Iz 52, 7), sławiący piękno stóp posłańca, którego opromienia cel: posłaniec biegnie z wieścią o zbawieniu, to niedostarczona jeszcze wieść sprawia, że jest piękny; piękno to nic, na której zawisło zbawienie, lecz jeśli chwycimy tę nic, to doprowadzi nas ona do miejsca, znajdującego się z dala od kategorii estetycznych. Piękno stworzonego świata czy zbudowanej świątyni wiedzie w ostatecznym rozrachunku ku kategorii świętości (s. 15-25).

⁴⁸ Dla której wzorem mógł być epos perskiego poety Firdausiego z X w. p.n.e. Zob. Fisch, dz. cyt., s. 8-9.

zawiera włączoną paralelną fabułę – hebrajską kontr-opowieść – w której dworskiemu romansowi o Królu, Winie i Kobietach, zdominowanemu przez rytm powtórzeń i szczegółowe opisy sprzętów, przeciwstawia się historia o prawdziwym Władcy (o którym ani razu nie mówi się jednak wprost) i jego narodzie, charakteryzowana poprzez stylistyczną prostotę, ostrość sformułowań oraz wyraźny rytm paralelizmu składniowego. Podobnie, tzn. za pośrednictwem formuły zaprzeczenia, rzecz się ma – według Fischa – z Księgą Hioba: „kiedy już publiczność zajęła miejsca w oczekiwaniu na hebrajską »tragedię«, autor niweczy te oczekiwania poprzez »paradę zwierząt« – niezwykle pokaz twórczej energii, który rozwiewa nastrój tragiczny”⁴⁹.

Literackie badania nad Biblią istniały, w zasadzie, od zawsze, lecz nigdy nie były dominującą strategią lekturową. Ten stan rzecz zmienił się, jak już wspomniano, w drugiej połowie XX w. Dynamika przekształceń w obrębie biblijnej poetyki była już wielokrotnie opisywana i analizowana⁵⁰. W największym uproszczeniu przedstawiałyby się ona następująco: pewne przyspieszenie nastąpiło w latach 1970., choć głosem nawołującym do poszerzenia perspektyw biblistyki o porównawcze studia stylistyczno-kompozycyjne było już wystąpienie Jamesa Muilenburga z 1968 r. na dorocznym zjeździe Society of Biblical Literature, kończące się słowami: „potwierdzamy konieczność istnienia krytyki form, lecz jednocześnie postulujemy uprawnienie tego, co nazwalismy krytyką retoryczną. Krytyka form i dalej”⁵¹. Przez następną dekadę zdecydowanie dominują bowiem jeszcze ujęcia archeologiczno-historyczne (metoda historii form, redakcji

⁴⁹ Fisch, dz. cyt., s. 40.

⁵⁰ Zob. np. T. Longman III, *The Literary Approach to the Study of the Old Testament: Promise and Pitfalls*. „The Journal of the Evangelical Theological Society” 1985, nr 4; P. R. House, *The Rise and Current Status of Literary Criticism of the Old Testament*. W zb.: *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*. Ed. P. R. House. Winona Lake 1992; *General Introduction*. W zb.: *The Bible and Literature. A Reader*. Ed. S. Prickett, D. Jasper. Oxford – Malden 1999; D. Jasper, *The Study of Literature and Theology*. W zb.: *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*. Ed. A. Hass, D. Jasper, E. Jay. Oxford 2007.

⁵¹ J. Muilenburg, *Form Criticism and Beyond*. „Journal of Biblical Literature” 1969, nr 1, s. 18. Przedruk w antologii *Beyond Form Criticism*, zbierającej reprezentatywne prace z lat 1969-1987 wyrosłe z literaturoznawczych inspiracji i chęci przekroczenia wcześniejszych tradycji egzegetycznych. Zainteresowanie literackim wymiarem Biblii było już jednak wyraźnie widoczne od czasów po II wojnie światowej w pracach takich biblistów, jak: A. Farrer, A. Wilder, L. Alonso Schökel, J. Barr.

czy tradycji⁵²) zaprojektowane i wdrożone przez znakomitych niemieckich badaczy z początku XX w., jak: Herman Gunkel, Martin Dibelius czy Gerhard von Rad, badania zwane wprawdzie literackimi, ale zazwyczaj ograniczające się do wymiaru genologicznego biblijnych tekstów (często do ich preliterackich form) oraz preferujące ujęcia socjologiczne, zwłaszcza rekonstrukcję źródeł, genezy, tzw. siedliska życiowego (Sitz im Leben). Jednak już w połowie lat 1980. – jak pisała Adele Berlin w recenzji fundamentalnej rozprawy Meira Sternberga *The Poetics of Biblical Narrative* – najbardziej awangardowe badania Pisma świętego to już analizy narracji i poetyckości lub próby aplikacji teorii literaturoznawczych do tekstów biblijnych⁵³. Podobnie oceniał sytuację John Barton, zauważając, że „Biblia jako literatura” to obecnie (1988) „kwitnący interes” i propozycja dobrze już ugruntowana⁵⁴. Świadczyć o tym może, dodajmy, publikacja i kariera cytowanego już podręcznika *The Bible as Literature*. W ostatniej dekadzie XX w. lepiej widoczne w badaniach nad Biblią stały się nurty takie, jak: dekonstrukcjonizm, nowy historyzm, postkolonializm⁵⁵, feminizm skojarzony często z psychoanalizą i studia spod znaku gender⁵⁶. Z kolei na początku XXI wieku David Lyle Jeffrey konstatował już rozrost (czy nawet przerost) akademickich badań Biblii poświęconych i zwracał uwagę na ich komercjalizację. Zauważał, że:

zwłaszcza w ostatnich dwóch dekadach [XX w.], książki o Biblii stały się zaskakująco modne. Pośród najwybitniejszych autorów tych prac są Northrop Frye, Frank Kermode, Robert Alter, Gabriel Josipovici, Stephen Prickett, Naomi Rosenblatt, Avivah Zornberg, Burton Visotzky, Harold Fisch, Meir Sternberg, Patrick Grant, Amos Wilder, Regina Schwartz, Wesley Kort, David Norton, Mieke Bal, John

⁵² Syntetyczną prezentacją tych metod jest artykuł J. Kudasiewicza *Ze współczesnych badań literackich nad ewangeliami*. W: *Biblia a literatura*. Red. S. Sawicki, J. Gotfryd. Lublin 1986.

⁵³ A. Berlin, *Narrative Poetics in the Bible*. „Prooftexts” 1986, nr 3, s. 273.

⁵⁴ Zob. J. Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity*. London 2011, s. 60.

⁵⁵ Zob. np. R. P. Carroll, *Poststructuralist Approaches. New Historicism and Postmodernism*. W zb.: *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Ed. J. Barton. Cambridge 1998.

⁵⁶ Zob. np. E. Fuchs, *Feminist Approaches to the Hebrew Bible*. W zb.: *The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship*. Ed. F. E. Greenspahn. London – New York 2008.

Gottcent, David Jasper, Michael Fishbane, nie wspominając Lelanda Rykena, Billa Moyersa i Waltera Wangerina Jr.⁵⁷

Lista ta – na której pojawili się uczeni publikujący o Biblii przede wszystkim w latach 1970–2000 po angielsku i hebrajsku – choć rozbudowana, daleka jest, oczywiście, od kompletności. Można ją wydłużyć niemal bez końca (dodając wyłącznie ważne nazwiska dla biblistyki i/ lub nauki o literaturze)⁵⁸. Znaleźliby się na niej z pewnością: Jean Starobinski, Roland Barthes, Paul Beauchamp, Meir Weiss, Shimon Bar-Efrat, Perry Menachem, Krister Stendahl, Wolfgang Richter, Thomas R. Henn, James Barr, Hans Frei, James Kugel, David J. A. Clines, Jan P. Fokkelman, Harold Bloom, Susan Handelman, Terry Wright, Geoffrey Hartman, Moshe Greenberg, David N. Freedman, David L. Barr, David Jobling, Robert Polzin, Herbert N. Schneidau, John Barton, J. Cheryl Exum, Adele Berlin, Walter L. Reed, Paul Ricoeur, Susan E. Gillingham, Moshe Garsiel, David M. Gunn, Danna Nolan Fewell, Herbert Marks, Ronald Hendel, Alan T. Levenson, Jean-Pierre Sonnet, Joel Rosenberg, Yairah Amit, Ilana Pardes, Robert Kawashima...⁵⁹

⁵⁷ D. L. Jeffrey, *Reading the Bible with C. S. Lewis*. W: *The Houses of the Interpreter. Reading Scripture, Reading Culture*. Waco 2003, s. 182.

⁵⁸ W Polsce literatura przedmiotu przedstawia się bardzo skromnie. Pionierską na naszym gruncie i współbieżną ze światowymi inicjatywami w zakresie relacji Biblia – literatura była praca pod redakcją S. Sawickiego i J. Gotfryda *Biblia a literatura* (Lublin 1986), z ważnym wstępem Sawickiego, diagnozującym sytuację w nauce o literaturze. Wcześniej o tej problematyce w trybie eseistycznym pisali np.: Z. Kubiak *Poezja Biblii* (1960); A. Kamińska *Twarze Księgi*. Warszawa 1982; M. Pacuszkiewicz *Biblia jak literatura polska* „Przegląd Powszechny” 1985 nr 10. Zob. również rozprawę przede wszystkim o literaturze pięknej jako „tekście” teologicznie istotnym, lecz uwzględniającą również referowaną tu problematykę: J. Szymik *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice 1994, zwłaszcza s. 44–51. Z kolei książka S. Szymika *Współczesne modele egzegezy biblijnej* (Lublin 2013) – mimo obiecującego tytułu i spisu treści – w zasadzie nie porusza prezentowanego tu zagadnienia i nie przedstawia „literackiego” modelu egzegezy.

⁵⁹ Ze względu na przedwstępny i li tylko pomocniczy charakter niniejszego podrozdziału należy zaniechać jakiegokolwiek próby poważniejszego porządkowania zagadnień, gdyż wymagałoby to rozlicznych wyjaśnień i komentarzy, odciągających nas od docelowej problematyki kerygmatu. Ograniczymy się tylko do kilku wskazówek bibliograficznych. Dobrym wprowadzeniem w problematykę relacji Biblia – literatura są wydane w ciągu dwóch ostatnich dekad prace encyklopedyczno-podręcznikowe i antologie: *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Ed. J. Barton. Cambridge 1998 (tu zwłaszcza rozdziały autorstwa R. Altera, S. Pricketta, D. Jaspiera, R. P. Carrola); *The Bible and*

Northrop Frye zdecydowanie odcinał się od naiwnego „literackiego podejścia do Biblii”, takiego jej rozumienia, które zrównuje Pismo święte i pisma świeckie, które czyni Biblię czymś w rodzaju antologii literatury Bliskiego Wschodu⁶⁰. Co więcej, pozostawił w notatniku uwagę, że obecna rewolucja literacka w biblistyce, owszem, potwierdza jego intuicje sprzed trzech dekad, ale jego rozumienia relacji Biblia – literatura w zasadzie nie zmienia⁶¹. Ten gest uniezależnienia się od najbliższego kontekstu przypomina jego wcześniejsze próby zdystansowania się wobec krytyki mitograficznej czy strukturalizmu. Autor *Words with Power* tak pisał w ostatniej za życia opublikowanej książce:

Jakiś czas temu badacze literatury zainteresowanych przede wszystkim Biblią było niewielu i musieli tłumaczyć się z tego, co robią. Dziś są liczni i poważani. Proporcjonalnie wzrosła też liczba tych, którzy do badań literackich przyszli z biblistyki. Nawet więc jeśli to nie ja wygłosiłem prolog, to nie należę również do starzejącego się chóru⁶².

Literature. A Reader. Ed. S. Prickett, D. Jasper. Oxford – Malden 1999 (tu wstępne rozdziały pióra redaktorów); *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*. Ed. A. Hass, D. Jasper, E. Jay. Oxford 2007 (tu zwłaszcza rozdział autorstwa D. Jaspiera); *The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship* (zob. rozdziały pióra A. Berlin i E. Fuchs); *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*. Ed. R. Lemon et al. Oxford – Malden 2009 (zob. rozdz. Ch. Rowlanda); *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. D. E. Aune. Oxford – Malden 2010 (zob. rozdz. D. Aune’a); *Reading Genesis. Ten Methods*. Ed. R. Handel. Cambridge 2010; *Literature and the Bible. A Reader*. Ed. J. Carruthers, M. Knight, A. Tate. London 2013. Historię egzegezy ukazują zaś klasyczne już rozprawy: H. de Lubac’a (*Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*. Vol. 1-3. Transl. M. Sebanc, E. M. Macierowski. Grand Rapids – Edinburgh 1998-2009), H. W. Frei (*The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New York – London 1974), J. L. Kugla (*The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*. New Haven – London 1981), S. Handelman (*The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. New York 1982). Nietypowym, ale użytecznym kompendium jest pokaźnych rozmiarów zbiór poukładanych tematycznie wypisów poświęconych Biblii, wypisów z różnorodnych (nie tylko literaturoznawczych, jak sugeruje tytuł) tekstów, od starożytności do współczesności *The Hebrew Bible in Literary Criticism* (ed. A. Preminger, E. L. Greenstein. New York 1986).

⁶⁰ Zob. np. Frye, *The Great Code*, xii, 28.

⁶¹ Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 5, s. 174.

⁶² Frye, *Words with Power*, s. xvi. Nieco inaczej rzecz ujął wcześniej w notatniku (Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 5, s. 174), pisząc, że właśnie jest członkiem tego

Ten prolog powszechnie kojarzony jest z Erichem Auerbachem, który w *Mimesis* z rozmachem włączył Biblię w obręb rozważań o Weltliteratur⁶³. Wymienieni w tym podrozdziale badacze starali się tę intuicję rozwijać (pod wieloma sztyldami i rozlicznymi metodami), niejednokrotnie czyniąc przy tym różnego rodzaju zastrzeżenia, ograniczające prawomocność „podejścia literackiego” (jak np. Sternberg, Fisch czy Frye). Jednak – ogólnie rzecz ujmując – uznawali oni możliwość i dostrzegali pożytek płynący z lektury Biblii umieszczonej w kontekście literatury i lektury literatury czynionej przez przyzmat Pisma świętego.

Inni zdecydowanie jednak przeciw zbytniemu zbliżaniu Biblii do literatury czy przeciw czytaniu jej za pomocą technik literaturoznawczych protestowali. Już w latach 1930. wyraziście i autorytatywnie zabrzmiał głos T. S. Eliota, który „piorunowa[ł] na tych ludzi pióra, którzy wpadają w dziki zachwyt nad Biblią jako nad »dziełem artyzmu«, jako nad »najwspanialszym pomnikiem angielskiej prozy«”⁶⁴. W podobnym duchu wypowiadali się potem C. S. Lewis i Helen Gardner. Ich poglądy i „aforyzmy” były już niejednokrotnie cytowane i komentowane⁶⁵. Obecnie najbardziej konsekwentnym i zdecydowanym krytykiem podejścia literackiego jest, jak się wydaje, James L. Kugel, który poczynawszy od *The Idea of Biblical Poetry* (1980) po *How to Read the Bible* (2007) wytrwale polemizuje z „literackim podejściem” do Biblii. Kugel uważa bowiem, że całe to przedsięwzięcie jest do pewnego stopnia nieporozumieniem, wynikłym z nieznamości specyfiki starożytnego piśmiennictwa bliskowschodniego i Biblii hebrajskiej

„starzejącego się chóru”. Do książki trafił więc passus, w którym Frye wyraźnie zaznaczył swoją niezależność i odrębność.

⁶³ Jako prekursorów literackiego podejścia do Pisma zazwyczaj wskazuje się także oświeceniowych myślicieli: anglikańskiego biskupa Roberta Lowtha i jego łaciński traktat *De sacra poesi Hebreorum* (1753) i Johanna Gotfrieda Herdera jako autora *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782-1783). Czasem sięga się nawet do rozprawy Pseudo-Longinosa, który pisząc o wzniosłości, posłużył się cytatem z Księgi Rodzaju, czasem też do pism ojców Kościoła i komentarzy średniowiecznych rabinów.

⁶⁴ T. S. Eliot, *Religia i literatura*. Tłum. H. Pręczyńska. W: *Szkice literackie*. Red. W. Chwałewik. Warszawa 1963, s. 108.

⁶⁵ Zob. np. *General Introduction*. W zb.: *The Bible and Literature. A Reader*, s. 7-9; Jeffrey, dz. cyt.

w szczególności, z nałożenia na nią obcej (grecko-łacińskiej) siatki pojęciowej⁶⁶. W samej Biblii nie ma słowa, które oznaczałoby poezję⁶⁷. Kugel sądzi, że nie ma w niej też ksiąg czy passusów pisanych jakimkolwiek metrum – rozliczne teorie metryczne nie wytrzymują, według niego, konfrontacji z tekstową rzeczywistością⁶⁸ – w Biblii nie ma więc w zasadzie wierszy, czyli tekstów zbudowanych na zasadzie ekwiwalencji i przewidywalności budowy kolejnych członów, takich jak w *Eneidzie* czy w *Panu Tadeuszu*. Cechą dystynktywną Biblii hebrajskiej jest natomiast paralelizm, z tym że występuje on również w tekstach jawnie niepoetyckich (np. prawniczych) i nie może być traktowany jako wyznacznik, znamię literackości. Kugel, opierając się na przesvědczeniu o ametrycznym charakterze biblijnych tekstów, wyciąga jednak zbyt daleko idący wniosek⁶⁹: że Biblia to mimo wszystko nie poezja, gdyż nawet w jej najbardziej regularnych fragmentach nie da się wykazać równoważności członów. Biblia według Kugla to przede wszystkim domena retoryki⁷⁰.

Frye również bardzo mocno podkreślał przynależność Biblii do sfery retoryki. Z drugiej strony dostrzegał jednak jej istotowe powiązania ze światem poezji. Sądził, że między Biblią a literaturą nie ma żadnej strukturalnej różnicy i że „napisane zostały one wspólnym literackim językiem, językiem mitu i metafory”⁷¹.

Biblia – jako mit – ma dwa aspekty, jeden (poetycki) łączy ją z literaturą, drugi (ideologiczny) oddziela od niej. [...] Biblia [...] nie jest „w pełni ani literaturą (intencjonalnie), ani nieliteraturą (faktycznie)”

⁶⁶ Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, s. 69.

⁶⁷ Są hebrajskie nazwy poszczególnych gatunków, ale terminu zbiorczego brak.

⁶⁸ Temu zagadnieniu poświęcone są dwa pierwsze rozdziały jego pracy *The Idea of Biblical Poetry*.

⁶⁹ Zauważmy, iż przecież nie wszystko, co jest napisane wierszem, jest poezją; a z drugiej strony, poezja nie musi być wcale pisana wierszem. Dyskusja o wierszowości lub metrum (a w zasadzie jego braku) w Biblii i o jej (nie)poetyckości przypomina debatę o polskim „wierszu” wolnym. Zakwestionowanie wierszowości, nie oznacza jednak zakwestionowania poetyckości. Zob. S. Sawicki, *Wokół opozycji: wiersz – proza*. W zb.: *Problemy teorii literatury*. Red. H. Markiewicz. Seria 2: Prace z lat 1965-1974. Wrocław 1987.

⁷⁰ Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, s. 64.

⁷¹ Zob. Piekarski, dz. cyt., s. 235.

(*Educated Imagination* 111⁷²) „lub bardziej pozytywnie – jest na tyle literacka, na ile może być, nie będąc właściwie literaturą” (*Great Code* 62; 87), albo innymi słowy – jest „nadliteraturą” [...] (*Words Power* xv). Dość niespodziewanie na [...] pytanie o literacki status Biblii otrzymujemy odpowiedź o strukturze metafory: „jednocześnie jest i nie jest”, choć owo „jest” zależy raczej od intencji badacza niż właściwości samego tekstu (*Anatomy* 315, 357). Według Frye’a mówienie o Biblii jako li tylko literaturze byłoby „absurdem” (*Double Vision* 16) i „językowym nadużyciem” (*Words Power* 99). Takie postawienie sprawy rodzi bowiem więcej problemów, niż podsuwa rozwiązań, gdyż Biblia potraktowana w całości jako poezja, tylko i wyłącznie literatura, okazuje się kiepską poezją (*Great Code* 47; 75). Biblia nie jest intencjonalnie literacka, ale aż mieni się od figur stylistycznych i literackich konstrukcji⁷³.

Jakie jest miejsce Frye’a w tym z kolei – komparatystyczno-bibliistycznym – towarzystwie?⁷⁴ Przez badaczy biblijnej narracji i poezji jest on stosunkowo często cytowany i przywoływany, czasem jako klasyk, czasem jako prekursor i arbiter. Bywa, oczywiście, też krytykowany⁷⁵. Ze zrozumiałych względów rzadziej spotkać można jego nazwisko w pracach dotyczących Biblii hebrajskiej i również tych poświęconych analizom poszczególnych ksiąg. Jego perspektywa to bowiem przede wszystkim skala „makro”, a jego Biblia to protestancka Biblia Króla Jakuba, czyli tzw. Autoryzowana Wersja. Z perspektywy lat, a zwłaszcza ostatnich publikacji, tych z lat 1980., wydaje się, że o odrębności Frye’a wśród „biblistów” decyduje używana przez niego z finezją, dociekliwością i kreatywnością kategoria kerygmatu. Pod tym względem można by go po-

⁷² Od tego momentu odesłania do książek Frye’a bezpośrednio w tekście głównym, numer w nawiasie oznacza stronę.

⁷³ Piekarński, dz. cyt., s. 235-236.

⁷⁴ Sam Frye (*The Great Code*, s. IX, s. 25) tak charakteryzował swoje położenie: „Uczony, poruszający się po nie swojej dziedzinie badań, czuje się jak błędny rycerz, który w trakcie turnieju odkrywa, że z niewyjaśnionych przyczyn zostawił kopię w domu”.

⁷⁵ Zob. np. R. Alter, *Northrop Frye between Archetype and Typology*. W zb.: *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Ed. J. Donaldson, A. Mendelson. Toronto – Buffalo – London 2004.

równać jedynie z Paulem Ricoeurem, w słowniku którego kerygmat również stanowił jedno z ważniejszych i wysoce idiomatycznych haseł⁷⁶.

Ku remitologizacji kerygmatu

Kerygmat okazuje [...] ściśle pokrewieństwo z mitem. W obydwu przypadkach mowa pierwotna przychodzi do człowieka. Obydwa rozpościerają przestrzeń-czas transcendentny, w którym rzeczy ze świata odnajdują swoją epifanię. Dlatego Słowo musi wpisać się w logos mityczny, posługiwać się nawet jego językiem.

A. Vergote⁷⁷

Termin „kerygmat” pojawił się u Frye’a stosunkowo późno, ale w pewnym momencie (gdzieś na etapie *The Great Code* i zwłaszcza w trakcie sporządzania notatek do *Words with Power*) stał się dla badacza koncepcją niezwykle frapującą i – ostrożnie rzecz ujmując – bardzo istotną. Dla komentatorów myśli Frye’a⁷⁸ rangą tego zagadnienia wyróżniła się w pełni właśnie po publikacji brulionowych zapisów⁷⁹ autora *Words with Power*, choć problematyka epifanijności tekstu, przekraczania granic wyobraźniowego świata i zmierzania ku egzystencji stanowiła już

⁷⁶ Zob. zwłaszcza P. Ricoeur, *Preface to Bultmann*. Tr. P. McCormick. W: *The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Ed. D. Ihde. London – New York 2004; – *Interpretative Narrative*. Tr. D. Pellauer. W zb.: *The Book and the Text*. Zob. też: D. E. Klemm, *Philosophy and Kerygma: Ricoeur as Reader of the Bible*. W zb.: *Reading Ricoeur*. Ed. D. M. Kaplan. Albany 2008.

⁷⁷ A. Vergote, *Mit, wierzenie wyalienowane i wiara teologiczna*. Tł. K. T. „Znak” 1968, nr 10, s. 1279.

⁷⁸ O kerygmacie u Frye’a wnikliwie pisali: T. Fabiny, *Myth and Kerygma: Northrop Frye’s ‘Critique’ of Bultmann*. W zb.: *The Sacred and the Profane: Contemporary Demands on Hermeneutics*. Ed. J. F. Keuss. Aldershot – Burlington 2003; R. Denham, *Northrop Frye: Religious Visionary and Architect of Spiritual World*. Charlottesville – London 2004 (tu zwłaszcza rozdz. 2: *Identity*, s. 61-88); A. A. Lee, *Sacred and Secular Scripture(s) in the Thought of Northrop Frye*. W zb.: *Frye and the Word*.

⁷⁹ *Northrop Frye’s Late Notebooks, 1982-1990: Architecture of Spiritual World*. Vol. 5-6. Ed. R. Denham. Toronto – Buffalo – London 2000; *Northrop Frye’s Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*. Vol. 13. Ed. R. D. Denham. Toronto – Buffalo – London 2003.

przecież jeden z podstawowych tematów *Anatomy of Criticism*. Kwestia transgresywności, o której Frye pisał w drugim eseju *Anatomii*, poświęconym anagogenicznej fazie interpretacji i traktowaniu symbolu jako monady, wróciła obecnie w jego rozumieniu kerygmatu jako trybu wypowiedzi, który przekracza i „zbawia” [redeems] literackość⁸⁰.

Kerygmat w teologii i biblistyce zazwyczaj odnoszony bywa do Ewangelii, ale u Frye’a (i u Ricoeura) zostaje rozciągnięty na cały kanon Pisma, oznaczając nie tylko radosną wieść o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, lecz retorykę Boga w ogóle. „Słowo kerygmat – przyznawał Frye – zaczerpnąłem od Rudolfa Bultmanna, który używał go w znaczeniu głoszenia Ewangelii. Sądzę wszakże – dodawał – że można posługiwać się nim w odniesieniu do całej Biblii”⁸¹. Używając erotycznego obrazowania, moglibyśmy powiedzieć za autorem *The Secular Scripture*, że jest to miłosna oracja symbolicznie męskiego Boga skierowana do symbolicznie żeńskich odbiorców (*Great Code* 231, 225).

Jednak znacznie częściej w brulionowych (nieprzeznaczonych do publikacji) tekstach kanadyjskiego teoretyka natknijemy się na (momentami bardzo ostre) uwagi, podkreślające jego niechęć w stosunku do koncepcji teologa z Marburga, a zwłaszcza wobec jego kluczowego postulatu – demityzacji czy demitologizacji ewangelii. Frye zanotował np.: „»Demitologizacja« jest konieczna dla osiągnięcia jasności, ale nie-mądrego rozwiązana Bultmanna należy unikać”⁸². W innym ze swoich zeszytów autor *The Great Code* zamieścił zaś taką uwagę: „zdaje się, że zaszokowałem moją lokalną wspólnotę religijną uwagą, że »demitologizacja« jest doktryną Antychrysta”⁸³. W kolejnym miejscu napisał nawet: „Dwa smoki, które pragnę zabić, to Bultmannowska »demitologizacja« i Derridiański »logocentryzm«”⁸⁴, dodając, że musi się jeszcze upewnić, czy jego obecne rozumienie myśli Bultmanna, który traktuje mit jako

⁸⁰ Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 48, s. 266.

⁸¹ N. Frye, *The Hypnotic Gaze of the Bible*. Interviewers: S. Correy, D. Anderson. W: *A World in a Grain of Sand. Twenty-Two Interviews with Northrop Frye*. Ed. R. D. Denham. New York 1991, s. 224 (wywiad z r. 1982).

⁸² *The „Third Book” Notebooks, 1964-1972: The Critical Comedy*. Ed. M. Dolzani. Toronto – Buffalo – London. 2002, fragm. 418, s. 96.

⁸³ Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 453, s. 82.

⁸⁴ Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 235, s. 157.

zanieczyszczenie, przeszkodę w rozumieniu Ewangelii i postuluje, by je „odmitologizować”, uważając, że obecne naukowo-techniczne myślenie nie jest w stanie pojąć mityczno-metafizycznego języka Pisma⁸⁵ – jest słuszne. Dla Frye’a mit (w Arystotelesowskim znaczeniu *mythos*) jest tkanką Biblii, cała Biblia jest jednym wielkim mitem⁸⁶, a próba przenieformowania go w coś innego zupełnie mija się z celem. W innym notiesie zauważał z przekąsem:

Bultmann zdecydował się mówić o demitologizacji Biblii, co przypomina oddzielanie od ciała skóry i kości. Nie rozumiem tej dwudziestowiecznej fascynacji wyjąłowionymi słowami zaczynającymi się na „de”. Nie wiem, czemu Bultmann mówi o demitologizacji Biblii, mając na myśli jej remitologizację. Nie rozumiem, dlaczego w badaniach literackich Derrida mówi o dekonstrukcji, gdy to, co ma na myśli, to rekonstrukcja⁸⁷.

Jak pisał Bogusław Milerski, polski komentator myśli autora *Glauben und Verstehen* – zdaniem Bultmanna

mitu nie można odrzucić – on jest językiem każdej religii, w nim zaszyfrowana jest określona hermeneutyka ludzkiego bytu. Dlatego też program demitologizacji Nowego Testamentu nie polega na eliminacji z niego fragmentów mitycznych w celu uzyskania czegoś w rodzaju *evangelium purum*, lecz jest jego egzystencjalną interpretacją⁸⁸.

Taki „egzystencjalistyczny” wniosek nasunie się prawdopodobnie każdemu uważnemu czytelnikowi po przestudiowaniu pism Bultmanna, jednak w trakcie lektury natknie się on na wiele fragmentów, które zapewne tak irytowały Frye’a, mówiących wprost o konieczności odrzucenia mitologii, całkowitego wyeliminowania światopoglądu mitolo-

⁸⁵ Zob. np. R. Bultmann, *The New Testament and Mythology*. W zb.: *Kerygma and Myth*. Ed. H. W. Bartsch. New York 1961, zwłaszcza s. 3-16.

⁸⁶ Ukazaniu tej mitologicznej struktury poświęcony jest *The Great Code*.

⁸⁷ *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*. Vol. 13. Ed. R. D. Denham. Toronto – Buffalo – London 2003, s. 606-607.

⁸⁸ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*. Łódź 1996, s. 31. Zob. również Vergote, dz. cyt.; Ricoeur, *Preface to Bultmann*.

gicznego, oczyszczenia kerygmatu z naleciałości języka mitycznego czy zdarcia mitologicznej powłoki z ewangelicznej prawdy⁸⁹.

Wydaje się, że w ostatecznym rozrachunku obaj badacze zmierzają w tym samym kierunku: ku egzystencjalnej interpretacji Pisma i przesłania Jezusa z Nazaretu. Z tym że dla teologa z Marburga nieunikniona droga przez mit jawi się jako przejście przez labirynt nieracjonalnej umysłowości pierwotnej, a tymczasem dla kanadyjskiego literaturoznawcy jest to wielce pouczająca i intrygująca podróż odsłaniająca, między innymi, strukturalne fundamenty literatury. Przede wszystkim jednak przez mit i poezję wiedzie jedyna droga ku... „wyższemu kerygmatowi”, istnienia którego – jak sądził Frye – Bultmann nawet nie podejrzewał⁹⁰.

Kerygmat to także nazwa (o jeszcze szerszym zakresie), jaką kanadyjski badacz nadał jednemu z podtypów ekspresji słownej, występujących w dziejach ludzkości. Frye, pisząc o fazach języka, sięgnął do rozważań Giambattisty Vika, który w *Nauce nowej* (1725) wyodrębnił w historii trzy wieki: bogów, arystokracji i ludzi, oraz przypisał im odpowiednie rodzaje ekspresji słownej: poetycki, bohaterski i pospolity, które Frye określił z kolei jako: hieroglificzny, hieratyczny i demotyczny. Wykorzystując Jakobsonowską dystynkcję, autor *The Great Code* związał idiom hieroglificzny z metaforą (A jest B), hieratyczny zaś z metonimią (A jest podstawione za B). Jak pisał: „Korzenie Biblii tkwią w pierwszej, metaforycznej fazie języka, lecz większość Biblii współczesna jest z drugofazowym rozdzieleniem [pierwiastka] dialektycznego i poetyckiego” (*Great Code* 27, 59)

Kerygmaticzny idiom biblijny – trudny do zdefiniowania rodzaj *language*⁹¹ – najlepiej określają następujące przymiotniki: oracyjny, proklamacyjny, nawołujący, apokaliptyczny, prorocki, profetyczny, fragmentaryczny oraz zindywidualizowany. To, co dla niego istotne, to konieczność zaspokojenia podstawowych życiowych potrzeb i żywość bezpośredniego zwrócenia się do odbiorcy. Troska ta przejawia się generalnie w czte-

⁸⁹ Zob. Bultmann, dz. cyt., s. 3, 4, 9.

⁹⁰ Northrop Frye's *Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 63, s. 269.

⁹¹ Frye posługuje się tu dystynkcją de Saussure'a, odróżniającego *langue*, *parole* i *langage*. O kłopotach z rozumieniem (i tłumaczeniem) terminu *langage* ciekawie pisze D. Ulicka, *Habent sua fata libelli („słowo” w pierwszym przekładzie „Kursu językoznawstwa ogólnego”)*. W: *Słowa i ludzie. 10 szkiców z antropologii filologicznej*. Warszawa 2013.

rech aspektach (które *nota bene* wspólne są ludziom i zwierzętom). Są to: 1. pokarm, 2. seks, 3. własność (schronienie, pieniądze, ubranie itp.), 4. wolność przemieszczania się. Obok potrzeb pierwotnych istnieją także potrzeby wtórne, które określamy jako ideologiczne. Obejmują one między innymi nasze polityczne, patriotyczne i religijne przywiązania.

W ciągu historii potrzeby ideologiczne zawsze brały górę nad tymi podstawowymi – twierdzi Frye. Chcemy żyć i kochać, lecz wywołujemy wojny; chcemy wolności, lecz jesteśmy uzależnieni od wykorzystywania innych ludzi, naturalnego środowiska, a nawet samych siebie. W dwudziestym wieku, zanieczyszczenie środowiska grozi tym, że może zabraknąć czystego powietrza i wody do picia. Jasno uświadamia to nam, że nie możemy już dłużej znosić supremacji potrzeb ideologicznych. Potrzeba, [need] by jeść, kochać, posiadać i swobodnie się przemieszczać, musi być najpierwsza, a wymaga ona pokoju, dobrej woli, troskliwego i odpowiedzialnego stosunku do natury (*Double Vision* 6).

Treści, jakie niosą ze sobą potrzeby pierwotne, to banalne prawdy typu, że „życie jest lepsze niż śmierć, szczęście niż nieszczęście, zdrowie niż choroba, wolność niż niewola i że dotyczą one wszystkich ludzi bez znaczących wyjątków” (*Words Power* 42). Potrzeby pierwotne obok fizycznego mają także swój wymiar duchowy. Wolność przemieszczania się to na tym poziomie między innymi wolność myśli i słowa. Różnica między ideologią a duchowym aspektem potrzeb pierwotnych jest trudno uchwytna: uwidacznia się ona w sposobie traktowania jednostki przez społeczeństwo, które albo podporządkowuje indywiduum grupie, czyniąc z niego trybik w maszynie państwa, albo pozwala mu na samodzielny wzrost, obdarzając wolnością.

W *Words with Power* Frye przeformułował swoją klasyfikację zmian językowych zaprezentowaną w *The Great Code*. Do rangi odrębnego modusu awansowała obecnie retoryka, która w poprzedniej książce traktowana była zaledwie jako jeden z gatunków werbalnych w obrębie idiomu konceptualnego, czyli hieratycznego. Języki deskryptywny (demotyczny), konceptualny i ideologiczny (retoryka) w nowym ujęciu okazały się językami natury, które mają służyć określaniu relacji w jej obrębie. Czwarty modus – poetycki (wyobraźniowy) leży po odwrotnej stronie retoryki, a jego

użycie przenosi nas już w sferę duchową (*Words Power* 119). Kerygmat natomiast jest czymś pomiędzy awersem i rewersem tej „językowej monety”: znajduje się pomiędzy oracyjną retoryką a figuratywną poezją. Jest, jak moglibyśmy zasugerować, autonomicznym „wypadkiem granicznym”⁹² (zarówno z perspektywy granic literatury, jak i retoryki), jednakże granice w werbalnym wszechświecie są na tyle płynne, że czasem trudno ustalić, czym właściwie obywatelem jest dana konstrukcja słowna.

Kerygmat przekracza poetyckość wtedy, gdy zmienia zwykłą literacką przenośnię w metaforę egzystencjalną. Niesie ze sobą takie oto przesłanie: „Ty jesteś tym, z czym się identyfikujesz” (*Words Power* 116). Literatura pozbawiona jest tej transformującej siły. Język metaforyczny jako jedyny jest w stanie „oderwać nas od świata faktów, dowodzeń i rozumowań” (*Double Vision* 18), dlatego też język ten stał się językiem bożej retoryki. Biblia nie jest wszakże literaturą, jak i nie jest dziełem ideologii. Jest czymś pomiędzy. Bliższa jest jednak dziełu literackiemu niż traktatowi historycznemu czy doktrynalnej wykładni (*Critical Path* 116) i do jej zrozumienia dojść można tylko dzięki uwzględnieniu jej literackiej struktury.

Linia demarkacyjną, miejscem, w którym Pismo święte przekracza literaturę, jest właśnie kerygmat, proklamacja, obwieszczenie. Literatura podąża w kierunku wyobraźni, fantazji, wolności, „robi wszystko, [...] dla ludzi, prócz zmieniania ich. Stwarza świat, w którym duch może zamieszkiwać, lecz nie czyni nas istotami duchowymi” (*Double Vision* 16). Natomiast Pismo zmierza w stronę egzystencji, podsuwa czytelnikom określony wzór postępowania („i ty czyń podobnie!”), ukazując, jak należy ukształtować swoje życie, z intencją odmienienia, przeobrażenia go (*Words Power* 117). Rozumieć z perspektywy biblijnego Słowa znaczy postępować zgodnie z tym, co się słyszy, być po-słusznym słyszanemu słowu. Biblia to „words with power”, słowa z mocą, to księga pełna najsilniej penetrującej energii werbalnej. Są to jednak słowa unikające przemocy, kinetycznego, jak pisze autor *The Double Vision*, bezpośredniego oddziaływania na odbiorców.

W ujęciu Frye’a kerygmat to – zgodnie z jego formułami rozsianymi po notatkach i książkach – retoryka specjalnego rodzaju: duchowa, nieperswazyjna, nieideologiczna, znajdująca się po drugiej stronie mitu;

⁹² Termin Romana Ingarden’a. Zob. tegoż: *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, s. 401-402.

po drugiej stornie poetyckości; taki tryb językowy, który ufundowany na micie i metaforze, przekracza je; to język, który jest interpenetracyjny (nie tyle dialogiczny, co interpenetracyjny właśnie). Kerygmat łączy w sobie kontrhistoryczność mitu i antylogiczność metafory; to zmartwychwstanie żywego mówcy z pisanego mitu; zwieńczenie osobistego posiadania pisanego słowa; głos Boga odpowiadający człowiekowi.

Kerygmat wyrasta z rozpoznania egzystencjalnych (podpowiada, „co robić, by być zbawionym”) i społecznych (jest odpowiedzią na pytanie: „Jak żyć obficie?”), dlatego występuje nie tylko w Biblii czy innych pismach świętych, np. w kazaniu Buddy w Parku Gazeli, ale i w świeckich proklamacjach (np. w manifestie komunistycznym czy orędziu gettysburskim Lincolna). Teoretycznie więc skoro „każde dzieło literackie jest możliwym medium kerygmatu”⁹³, to istnieje również możliwość imitowania, uzurpowania sobie funkcji kerygmatycznej przez inne teksty pograniczne, jak np. przez egzystencjalną retorykę Sorena Kierkegaarda czy Lwa Tołstoja, która według Frye’a w ostatecznym rozrachunku nie jest proklamacyjna i prorocka, lecz ideologiczna i dialektyczna. To na dialektyce ufundowany jest „niższy” kerygmat, który pozostaje na poziomie prawa, doktryny, zakazów, kazań, cenzury i kar, jest to *de facto* poziom ideologii, poziom, na którym operuje również niemal cała teologia, jak uważa Frye. Wyższy kerygmat wzrasta zaś zawsze na gruncie mitu, rozwija się z pierwiastka poetyckiego: „Słowo musi przejść przez dolinę cieni – wyszeptanych lub wykrzyczanych *kłamstw* literatury – żeby dostać się do swego prawdziwego domu”⁹⁴.

Pragnienie wyjścia poza literaturę, przekroczenia jej fikcjonalnych ograniczeń (ruch ku prawdzie!), dążenie ku metaliterackości to przybliżenie się do kerygmatycznej funkcji języka, do stylu prawdziwie kerygmatycznego (w pełni widocznego w Kazaniu na Górze), który, jak sądzi kanadyjski teolog słowa (sic!), musi być jakoś obecny również w literaturze. Antologia „kerygmatycznych” tekstów „świeckich” nie może raczej liczyć na powszechną akceptację, niemniej w pewnym zakresie jest jednak możliwa do wyobrażenia. Frye wymienia kilka tekstów, które sam by w takim prywatnym zbiorze umieścił:

⁹³ Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 6, fragm. 159, s. 643.

⁹⁴ Northrop Frye’s *Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 48, s. 266.

Moja antologia kerygmaticzna zawierałaby *Zaślubiny nieba i piekła* [Blake'a], parę bajek Dostojewskiego i Kafki, początek *Ja i ty* Buber-a, trochę Rimbauda i Hölderlina. Zdyskwalifikowałbym natomiast *Zaratustrę* [Nietzschego], jako że za bardzo się stara⁹⁵.

Dlaczego – zapytajmy na koniec – autor *Words with Power* tak obstraja przy idei mitologicznego (poetyckiego) podłoża wyższego kerygmatu? Gdyż dla niego literatura to, zaznaczmy, obszar wolności, odpoczynku od ideologicznego zaangażowania i kontroli wyobraźni, a wyrastający z niej kerygmat to pułap anagogenicznej wizji, przekraczającej wszelkie sformułowania religii, ewokacja rzeczywistości wolnej od konfliktów. Język miłości.

II. Kerygmat i prawda literatury

[...] krytykę literacką należy uzupełnić krytyką z określonego stanowiska etycznego i teologicznego.

T. S. Eliot⁹⁶

[...] dokonanie analizy mitu i kultury z perspektywy ewangelii – zwłaszcza dla badacza chrześcijanina – nie powinno nastroczać kłopotów.

R. Girard⁹⁷

Sacrum, religia i literatura

Badania typu religia a literatura, chrześcijaństwo a literatura, teologia a literatura⁹⁸ w XX w. leżały raczej na uboczu głównych nurtów docie-

⁹⁵ *Northrop Frye's Late Notebooks*. Vol. 5, fragm. 538, s. 366.

⁹⁶ T. S. Eliot, *Religia i literatura*. Przeł. H. Pręczkowska. W: *Szkice literackie*. Red. W. Chwałewik. Warszawa 1963, s. 106.

⁹⁷ R. Girard, *The Anthropology of the Cross. A Conversation with James Williams*. W: *The Girard Reader*. Ed. J. G. Williams. New York 2000, s. 264.

⁹⁸ „Christianity and Literature”, „Religion and Literature”, „Literature and Theology” to najważniejsze angloamerykańskie pisma poświęcone tej problematyce. Projekty badań spod znaku Religion and Literature – bo to nie tylko naukowe periodyki, ale i kursy uniwersyteckie, cykliczne konferencje, antologie tekstów, centra badawcze – relacjonował w Polsce J. Japola (zob. np. *Badania nad relacją religia – literatura w Stanach Zjedno-*

kań literaturoznawczych. W 1999 r. René Girard pisał nawet, iż powszechnie uważa się, że żyjemy w erze postchrześcijańskiej⁹⁹ i że sięganie w humanistyce po inspiracje chrześcijańskie – w ocenie większości zainteresowanych – jest już zdecydowanie niemożliwe. Jednocześnie zapytował jednak nie bez ironii: „Czy to aby pewne?”¹⁰⁰.

W Polsce po drugiej wojnie światowej – początkowo z inicjatywy Stefani Skwarczyńskiej – też podejmowano działania zmierzające najpierw do zgłębienia problemów literatury katolickiej, potem religijnych aspektów poezji, a jeszcze później odsłonięcia jej wymiarów *sacrum* i *sanctum* oraz ukazania relacji sztuki słowa z mistyką¹⁰¹. Jednym z przejawów tych

czonych. „Roczniki Humanistyczne” 1996, z. 1, s. 183-200; – *Chrześcijańskie badania literackie – szansa, nieporozumienie czy wypaczenie?* <Sytuacja w amerykańskiej szkole wyższej>. „Ruch Literacki” 2005, z. 6, s. 565-577). Perspektywę francuskiej krytyki i nauki o literaturze z pierwszej połowy wieku XX zaprezentował niedawno J. Kaczorowski w antologii *Inspiracje chrześcijańskie we francuskiej krytyce literackiej XX wieku*. T. 1: 1900-1944 (Lublin 2012). O dokonaniach zaś niemieckich pisał R. Zajączkowski w szkicu przeglądowym *Literatura i religia w badaniach niemieckim obszarze językowym* („Roczniki Kulturoznawcze” 2013, nr 1, s. 93-114).

⁹⁹ Ch. Taylor (*A Secular Age*. Cambridge – London 2007, s. 2-3), zastanawiając się, co to znaczy, iż żyjemy w wieku świeckim, pisał, że świeckość, o której mówi, rozumie nie tyle jako zanik praktyk religijnych czy radykalne oddzielenie kościoła od państwa, co przede wszystkim jako możliwość wyboru wiary bądź niewiary, jako czas, w którym wiara staje się jedną z możliwych do wyboru opcji.

¹⁰⁰ Zob. R. Girard, *Literature and Christianity. A Personal View*. „Philosophy and Literature” 1999, nr 1, s. 32. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia dokonane zostały przez autora artykułu. Jako przykład ciągle żywych związków między chrześcijaństwem a nauką o literaturze zob. np.: L. Ferretter, *Towards a Christian Literary Theory*. Houndmills – New York 2003.

¹⁰¹ Ujęcia te omawia zwięźle P. Nowaczyński (przywołując m.in. prace I. Sławińskiego, J. Błońskiego, K. Dybciaka, W. Gutowskiego, J. Kaczorowskiego i akcentując rolę dokonań badawczych S. Sawickiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej). Zob. P. Nowaczyński, *O badaniach nad literaturą religijną w KUL*. W: *Religia a literatura w publikacjach KUL 1918-1993*. Oprac. J. Gotfryd et al. Lublin 1996, s. 7-21. Zob. także: Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*. „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1, s. 24-55; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice 1994; J. Borowski, *Problem sacrum w literaturze we współczesnej polskiej teorii literatury i teologii (1945-1994)*. Lublin 1995, mps KUL; M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*. W: *Horyzonty literackiego sacrum*. Lublin 2003, s. 45-62; Z. Zarębianka, *Miejsce badań nad sacrum w literaturze w refleksji literaturoznawczej. Rozpoznania i postulaty*. W zb.: *Polonistyka bez granic*. T. 1: *Wiedza o literaturze i kulturze*. Red. R. Nycz, W. Miodunka, T. Kunz. Kraków 2011.

zainteresowań była również tzw. interpretacja kerygmaticzna, zainicjowana na przełomie lat 1970. i 1980. XX w. przez Mariana Maciejewskiego¹⁰² i w pełni zaprezentowana w jego książce *„ażeby ciało powróciło w słowo”* z 1991¹⁰³, poświęconej poezji Malczewskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Norwida oraz romantycznej gawędzie.

Hermeneutyczną ścieżką (wiary)

Literatura odczytywana w świetle kerygmatu to, najogólniej, próba powiedzenia czegoś o sztuce słowa z perspektywy Słowa-Logosu¹⁰⁴. W ta-

¹⁰² O Maciejewskim zob. szkic biobibliograficzny W. Kaczmarska *Marian Maciejewski – uczony i katechista* (w zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008, s. 21-45). W tej książce „ku czci” redaktorzy wyróżnili dział zatytułowany *W kręgu hermeneutyki kerygmaticznej*, w którym znalazły się szkice i artykuły ustosunkowujące się do kerygmaticznej propozycji lekturowej lub ją kontynuujące, m.in.: B. Kuczerzy-Chachulskiej (*Jeszcze o krytyce kerygmaticznej. <Na marginesie lektury Ferdynanda Ebnera>*), W. Kaczmarska (*Trzy kroki na drodze wiary. Preliminaria kerygmaticznej interpretacji dramatu i teatru*), J. A. Malika (*Dawca dobrych czynów. Droga kenozy w noweli Bolesława Prusa „Z żywotów świętych”. Odczytywanie znaków*). Próby usytuowania na szerszym tle metodologicznym i oceny tego postępowania badawczego podejmowali np: J. Sochoń (*Literatury wymiar religijny. „Przegląd Powszechny” 1984, nr 10, s. 135-136*), S. Sawicki (*Sacrum w badaniach literatury*. W: *Wartość – sacrum – Norwid*. Lublin 1994, s. 100-102), W. Gutowski (*Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*. W: *Wśród szczytów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń 1994, s. 8-10), J. Szymbik (dz. cyt., s. 144-147, 151-154), M. Jasińska-Wojtkowska (dz. cyt., s. 56-57), P. Nowaczyński (dz. cyt., s. 19-20), W. Kaczmarek (*Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*. Lublin 2007, s. 64-69), Z. Zarębianka, *Miejsce badań nad sacrum*, s. 457-458. Już po napisaniu tego rozdziału ukazały się „Roczniki Humanistyczne” (2015, z. 1) poświęcone naukowej spuściznie Maciejewskiego, zawierające m.in. artykuły W. Pyczka, W. Kaczmarska, A. Czajkowskiej, B. Kuczerzy-Chachulskiej, T. Chachulskiego, M. Cwenk, M. Łukaszuk, J. Kozaczewskiego, D. Seweryna.

¹⁰³ Zob. rec.: W. Wilk, „Homo Dei” 1991, nr 4, s. 95-96; – „Ateneum Kapłańskie” 1992, z. 1, s. 167-169; D. Siwicka, *Surowe oko kerygmatu*. „Teksty Drugie” 1992, nr 3, s. 135-140; E. Nowicka, *Szkice o kerygmaticznej lekturze romantyków*. „Polonistyka” 1992, nr 7/8, s. 461-463; T. P. Polanowski, *O kerygmaticznej interpretacji literatury*. „Akcent” 1992, nr 4, s. 186-189; – *Wiara poetów romantycznych*. „Słowo. Dziennik katolicki” [Warszawa] 1993, nr 119, s. 4; D. Sosnowska, „Tamy” i „mul” chrześcijaństwa. „Znak” 1993, nr 8, s. 129-134.

¹⁰⁴ Zob. M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*. W: *„ażeby ciało powróciło w słowo”. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin 1991, s. 8.

kiej zaangażowanej, „wyznawczej” lekturze poezji – lekturze z gruntu „Logo-centrycznej” – to właśnie Dobra Nowina o Mesjaszu służy jako filtr, który blokuje pewne skojarzenia, a przepuszcza inne, tym samym organizuje cały system wyobrażeń o utworze¹⁰⁵. Kerygmat profiluje więc i projektuje (a z konieczności także deformuje) interpretację, odsłania i zasłania równocześnie, pozwala ujrzeć układy słowne w nowych konstelacjach i również dokonać ich odmiennej – zgodnej z kerygmatycznym „wzorem” – waloryzacji. Aksjologiczne kryteria krytyków i badaczy literatury bywały i bywają różnorodne. Taką miarą może być np.: wieloznaczność, paradoksalność, złożoność, klasyczność, klarowność, zwięzłość, tajemniczość, prostota, ironiczność, wzniosła powaga, witalizm, dojrzałość, zintegrowana wrażliwość, intertekstualna gęstość nawiązań, oryginalność, a nawet jakaś doktryna polityczna czy społeczna, kryterium narodowe bądź etniczne...

W opisywanej tu strategii lekturowej kamieniem probierczym¹⁰⁶ jest oczywiście chrześcijański kerygmat (grec. κήρυγμα, *kērygma*). Inny-

¹⁰⁵ Można by posłużyć się również porównaniem do zadymionego szkieleta, na którym wydrapane zostały wyraziste linie, linie kerygmatu, poprzez które egzegeta, obserwując rozgwieżdżone niebo poezji, dostrzega nowe wzory lub nowe aspekty badanej rzeczywistości. Filtr i okopcone szkieleto to metafory, które wykorzystał M. Błażk, próbując obrazowo przedstawić interakcyjną teorię metafory i wyjaśnić, jak przedmiot główny percypowany jest poprzez system skojarzeń związanych z przedmiotem pomocniczym. Zob. *Metafora*. Tłum. J. Japola. W zb.: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Red. M. Głowiński, H. Markiewicz. T. 1. Wrocław 1977, s. 95-97.

¹⁰⁶ Termin ten, stosowany przez Maciejewskiego (zob. np. „*ażebym ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji liryki religijnej Mickiewicza*. W: „*ażebym ciało powróciło w słowo*”, s. 51), nie bez powodu wywołuje skojarzenie z teorią urywków (dosłownie: kamieni) probierczych Matthew Arnolda (zob. M. Arnold, *Studia nad poezją*. Tłum. M. Kaliska. W zb.: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. S. Skwarczyńska. T. 1. Cz. 2. Kraków 1966, zwłaszcza s. 149-153). Obu badaczy cechuje dążenie do właściwej oceny i próba uniknięcia sądów fałszywych, obaj podzielają też przekonanie o istotnej roli poezji w życiu człowieka. Z tym że dla autora wstępu do antologii poezji angielskiej z 1880 r. nieomylnym „kamieniem probierczym” [touchstone] są urywki dzieł Homera, Dantego, Szekspira i Milтона, a punktem dojścia wielka poezja, która w ostatecznym rozrachunku ma zastąpić w życiu społecznym religię i filozofię (s. 143); a dla autora sto lat późniejszych studiów nad polską poezją romantyczną – takim probierzem jest orędzie apostołskie, a celem – objawianie „poprzez teksty literackie istot[y] chrześcijaństwa”, wkomponowanie literatury w życie chrześcijanina (*Literatura w świetle kerygmatu*, s. 7).

mi słowy, rozumienie dzieła literackiego w świetle kerygmatu to jakby przepuszczenie go dodatkowo – w stosunku do standardowych procedur poetyki opisowej i historycznej¹⁰⁷ – przez pryzmat, jakim jest wiara interpretatora. To nadprogramowe – z perspektywy tradycyjnej wiedzy o literaturze – rozszczępienie „widma słownego” dokonywane jest też po to, by odnaleźć usytuowanie słowa poety wobec Słowa biblijnego¹⁰⁸, by sprawdzić występujące między nimi powiązania i napięcia. Dodać należy, iż efekt takiej lektury zależny jest nie od intelektualnych predyspozycji czy znajomości doktryny chrześcijańskiego nauczania, ale od egzystencjalnego doświadczenia czytającego podmiotu, którego wagę tak podkreślał Rudolf Bultmann. Kerygmaticzny tryb czytania, akcentując historyczne usytuowanie czytelnika – jego bycie-w-świecie – jego wkład w lekturową transakcję i egzystencjalne samorozumienie wobec tekstu, sytuje się na antypodach czytania niezaangażowanego, nastawionego wyłącznie na rekonstrukcję tekstowego znaczenia, metodycznie odcinającego utwór od szerszego kontekstu, jego autora i przede wszystkim doświadczeń czytelnika. Świadomie przedkłada więc hermeneutyczny model obcowania z dziełem literackim nad modele psychologiczny, historyczny czy immanentny¹⁰⁹.

Strukturalizm kontra hermeneutyka?

W Polsce jako jeden z pierwszych ograniczenia metodologii strukturalnej odważnie diagnozował – właśnie z perspektywy hermeneutycznej – Ryszard Przybylski, a w zasadzie zjadliwie i bezkompromisowo ją krytykował: jej filozoficzne podstawy oraz implikowany przez nią światopogląd. Jego esej *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, który

¹⁰⁷ Zob. M. Maciejewski, *Kerygmaticzna interpretacja przesłania „Pana Cogito”*. „Polonistyka” 1992, nr 7/8, s. 402.

¹⁰⁸ Zob. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 8.

¹⁰⁹ Zob. K. Rosner, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*. W zb.: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*. Red. S. Sawicki, A. Tyszczyk. Lublin 1992, s. 243-244.

ukazał się w „Znaku” w 1980¹¹⁰, był bardzo wyrazistym głosem sprzeciwu wobec uniwersalistycznych roszczeń literaturoznawczego „neoformalizmu”, jak orientację strukturalną określał autor *Klasycyzmu*. Opinia Przybylskiego, dotycząca drugiej połowy wieku XX, była druzgocąca: dominująca tekstocentryczna i zdehumanizowana (bo antypodmiotowa¹¹¹) opcja metodologiczna (tak jak i pozytywistyczna monometodologia sprzed wieku z wzorem badawczego postępowania zlokalizowanym w obrębie nauk przyrodniczych i społecznych) zastąpiła i zniszczyła dawną refleksję, *nomen omen*, humanistyczną. Doświadczamy więc – oceniał przed laty Przybylski – idolatrii metody, miast cieszyć się eklektyzmem możliwych podejść (nie należy mylić jednak jego zaangażowanej wyznaniowo i narodowo¹¹² perspektywy z ironicznym i radosnym ujęciem neopragmatycznym). Schemat, ankieta, metoda zastąpiły rozmowę, myśl i prawdę. Technika wyłuskiwania znaczeń tekstu wyparła sztukę interpretacji dzieła. Aprioryzm założeń przesłonił amorficzną historyczność/zmienność/zdarzeniowość przedmiotu badania. A badanie utworu rozumiane w kategoriach deszyfracji znakowej struktury tekstu i obserwacji napięć międzypoziomowych usunęło w cień praktykę czytania ujmowaną w kategoriach osobowego spotkania i dialogu. Wskazywane przez Przybylskiego bieguny sporu to: scjentyzm – humanizm, racjonalizm – personalizm, reifikacja – ruch, ścisłość – mądrość.

¹¹⁰ R. Przybylski, *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, „Znak” 1980, nr 11, s. 1425-1437.

¹¹¹ M. P. Markowski (*Humanistyka, literatura, egzystencja*. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012, s. 38) próbował ostatnio zakwestionować (ale czy w sposób przekonujący?) powszechne przeświadczenie o antypodmiotowym charakterze myśli poststrukturalnej, dziedziczącej po strukturalizmie tezę o śmierci autora czy człowieka. Wskazując na procesualność osobowej tożsamości, zauważał, iż: „dekonstrukcja [...] jest radykalnym podmiotowizmem: istnieje tylko stawianie się podmiotu, nie ma powrotu do prostej, niepodzielnej substancji, pełna samowiedza nigdy nie będzie nam dana [...]. Podmiot dekonstrukcyjny nigdy nie jest u siebie, jeśli bycie u siebie rozumieć jako realizację własnej esencji, czymkolwiek owa esencja mogłaby być. Nie znaczy to, że nie jest podmiotem. Nie jest podmiotem onto-teologicznym, który na drodze samokształcenia zmierza do uchwycenia istoty samego siebie”.

¹¹² Przybylski (*Współczesny humanista*, s. 1436-1437) podkreślał, że literatura – np. polska – bywa zwornikiem tożsamości narodowej i tym samym narodowym kerygmatem.

Żarliwa krytyka Przybylskiego nosiła znamiona romantycznego buntu i była czymś w rodzaju hermeneutycznego *credo* badawczego, spora więc w tym manifestie doza hiperbolizacji, wyraźnie widoczna ostrość sformułowań i bezwzględna polaryzacja stanowisk, bez światłocienia. Dziś w metodologii badań literackich debata między hermeneutyką a strukturalizmem – po kilku literaturoznawczych zwrotach: m.in. antropologiczno-kulturowym, etycznym, performatywnym, poznawczym – nie roznieca już (takich) namiętności... Od mniej więcej ćwierćwiecza linia „frontu” przebiega zupełnie gdzie indziej, a dawni zajadli „wrogowie” (dzisiejsi archaiści) siedzą wspólnie w jednym *paradygmatacznym* „okopie” – naprzeciw *antyparadygmatacznych* nowatorów – neopragmatyków¹¹³. Zresztą Paul Ricoeur już pod koniec lat 1960. próbował konstruktywnego przełamania „konfliktu interpretacji”, podejścia komplementarnego, łączącego np. metodę strukturalistyczną z refleksją hermeneutyczną. Ricoeur wskazywał, że domena hermeneutyki to myślenie medytujące, podczas gdy strukturalizm mieści się w obrębie nauki. W dobrze znanym studium *Struktura a hermeneutyka* francuski myśliciel pisał:

O ile strukturalizm dąży do uzyskania dystansu, do obiektywizacji, do odłączenia struktury instytucji, mitu, obrzędu od osobistych poglądów badacza, o tyle myśl hermeneutyczna zanurza się w to, co nazwano „hermeneutycznym kołem” rozumienia i wiary, które dyskwalifikuje hermeneutykę jako naukę i kwalifikuje jako medytujące myślenie. Nie ma tu więc miejsca na zestawienie dwóch sposobów rozumienia; problem polega raczej na powiązaniu ich jako tego, co obiektywne, i tego, co egzystencyjne (lub egzystencjalne!)¹¹⁴.

¹¹³ Zob. np. A. Tyszczyk, *Interpretacja, sens i wartość*. W zb.: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*. Red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski. Lublin 2003, s. 9-13.

¹¹⁴ P. Ricoeur, *Struktura a hermeneutyka*. Przeł. K. Tarnowski. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1975, s. 96-97. Zob. także K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991, s. 240-265; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*. Kraków 2012, s. 188-195. Można by wskazać już antyczne tło tego sporu i skonfrontować propozycję Arystotelesa (traktującego dzieło jako produkt, piękny przedmiot) z ujęciem Psuedo-Longinosa (który dzieło widział raczej jako zdarzenie, moc i domenę epifanii oraz prawdy).

A do tego powiązania dochodzi dzięki „tekstowemu światu”, który wyłania się i rozpoczyna przed czytelnikiem, nie znajdując się ani w samym tekście (jak jego struktura), ani poza nim (jak jego autor czy odbiorca). Owa często podkreślana, zwłaszcza przez Gadamera, „sprawa tekstu” to właśnie – według Ricoeura – główny przedmiot hermeneutyki, też biblijnej¹¹⁵.

W ujęciu francuskiego filozofa i również w ujęciu polskiego literaturoznawcy istnieje oczywisty związek chrześcijańskiej wizji człowieka z tradycjami hermeneutyki. Dla autora *Homilii na Ewangelię dzieciństwa* literatura głosi kerygmat antropologiczny, który jest jej istotą, co więcej, to sama literatura jest kerygmatem. W jakim znaczeniu? Przede wszystkim w sensie etymologicznym: głoszenia. Proklamowania wartości, formułowania przesłania, wzywania do miłości człowieka¹¹⁶. W takim duchu przeprowadzane są przez Przybylskiego interpretacje m.in. wierszy Krynickiego, Herberta, Międzyrzeckiego, Ficowskiego¹¹⁷, a również Mickiewicza, Milтона i przede wszystkim Eliota¹¹⁸. Ale to powieść, zwłaszcza ta polifoniczna, jawi się badaczowi jako analogon chrześcijańskiej wizji rzeczywistości – ze względu na wyzyskanie przez nią pozbawionej auktorialnego autorytetu narracji personalnej, zdarzeniowości (czyli immanentną cechą każdej fabuły) oraz wiążącą się z tym nieprzewidywalność i wynikającą z niej tajemniczość ludzkiej egzystencji oraz jej osobowy wymiar. Pojawiająca się w eseju o humanistyce i antropologii chrześcijańskiej ciekawa generalizująca intuicja Przybylskiego, że literatura to kerygmat antropologiczny, a więc: ludzka dobra nowina, skierowana przez człowieka do człowieka, sprawia wrażenie pomysłu przejętego od Northropa Frye’a, autora książki pod znamienym

¹¹⁵ P. Ricoeur, *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*. W: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*. Tłum. R. Grzywacz. Kraków 2011, s. 53-54; – *Pomiędzy filozofią a teologią. Nazywanie Boga*. W: tamże, s. 65-66.

¹¹⁶ Zob. Przybylski, *Współczesny humanista*, s. 1434; – *Rozmowa o istocie poezji w dobie wielkiego kryzysu*. W: *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej*. Poznań 1994, s. 48.

¹¹⁷ Zob. Przybylski, *Wszystko inne*, s. 38-72.

¹¹⁸ Zob. R. Przybylski, *Homilie na Ewangelię dzieciństwa. Szkice z teologii biblijnej malarzy i poetów*. Paris 1990, *passim*.

tytułem *The Secular Scripture*, ale przecież od niego chyba niezależnego i jego idei wyłożonej w pełni w *Wielkim kodzie* współczesna...¹¹⁹

Maciejewski z kolei czyta literaturę w świetle kerygmatu. Choć autor *Narodzin powieści poetyckiej w Polsce* przyznawał, że niektóre teksty po prostu są kerygmatami literackimi, jak np. *Jonasz Herberta* czy *Pan Cogito – zapiski z martwego domu*, to zaznaczał jednocześnie, że „[k]erygmat literatury o tyle jest [...] kerygmatem, o ile »ciało« literatury powraca w Słowo odwieczne”¹²⁰. Dodawał też, iż on dokonuje przede wszystkim interpretacji kerygmaticznej, a nie bada kerygmaticzną wymowę dzieł¹²¹. Dla Przybylskiego więc wiersz Herberta *Przesłanie Pana Cogito* głosi kerygmat w sposób niezawołowany, prosty i oczywisty¹²², podczas gdy dla Maciejewskiego zwłaszcza *puenta* tego utworu jest przejawem laickiego humanizmu, autosoteryzmu, a nie chrześcijańskim przesłaniem czy świadectwem¹²³. Przybylski rozumie kerygmaticzność literatury nieco metaforycznie jako – powtórzmy – głoszenie wartości, ich obwieszczenie, przepowiadanie. Dla Maciejewskiego zaś najbardziej interesujące jest interpretowanie literatury z perspektywy kerygmatu apostołskiego. Frapujące okazują się zwłaszcza dzieła *kakangeliczne*¹²⁴, jak moglibyśmy powiedzieć, wykorzystując neologizm Geoffreya Hartmana, te, które – często bezwiednie – diagnozują absurd życia człowieka w „cieniu śmierci”, czyli posługując się z kolei terminem ukutym przez autora książki „*ażeby ciało powróciło w słowo*”, głoszą „kerygmat negatywny”. Ukazując drogę wiodącą w dół, w ciemność egzystencji – drogę kenozy – otwierają bowiem możliwość usłyszenia kerygmatu pozytywnego i tym samym dają perspektywę nawrócenia (*metánoi*) i stają się impulsem do zmiany. Można by dodać:

¹¹⁹ Choć Frye o „lustrzanej” relacji Biblii i literatury pisał już w *Anatomii krytyki* (1957).

¹²⁰ Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 8.

¹²¹ Jak – na co zwracał uwagę Maciejewski – np. Jan Turnau w pracy *Funkcja kerygmaticzna poezji Jana Twardowskiego* („Summarium” 1974, nr 3).

¹²² Przybylski, *Rozmowa o istocie poezji*, s. 48-49.

¹²³ Maciejewski, *Kerygmaticzna interpretacja*, s. 406-410; – *Literatura w świetle*, s. 15-16.

¹²⁴ Pisząc o interpretacji psychoanalitycznej, Geoffrey Hartman (*The Interpreter's Freud. W: A Critic's Journey. Literary Reflections, 1958 – 1998*. New Haven – London 1999, s. 211) zauważał, iż cechą, która odróżnia ją od religijnych metod eksplikacji, „jest jej *kakangeliczna* raczej niż *ewangeliczna* natura”. I dodawał, że Freud „obwieszcza złą (*kaka*) nowinę o psychice”.

tak jak w kerygmatach biblijnych proroków, którzy to grozili i nawoływali do pokuty, by dopiero następnie głosić radosną wieść o zbawieniu¹²⁵.

Przybylski i Maciejewski w śmiały i nowatorski sposób posłużyli się w literaturoznawczym dyskursie (choć dopiero w 90 lat od renesansu terminu w biblistyce) centralną kategorią protestanckiej teologii kerygmatycznej¹²⁶, której ikonami w wieku XX stali się Karl Barth i Rudolf Bultmann. U polskich badaczy literatury użycie terminu *kerygmat* zapośredniczone zostało dodatkowo przez myśl filozoficzną autora *Konfliktu interpretacji*, dla którego stanowił on jedno z ważniejszych pojęć w filozoficznym słowniku. Maciejewski czerpał również, a może przede wszystkim, inspiracje od teologów. Oprócz wspomnianego Bartha, który radykalnie rozdzielił religię i wiarę, także od francuskich myślicieli katolickich, np. Jeana Daniélou (autora *Bóg i my. W stronę Chrystusa*), Gustave Thilsa (autora *Chrześcijaństwa bez religii?*) oraz Henri de Lubaca (autora *Dramatu humanizmu ateistycznego*). Wzmiankując o inspiracjach, nie sposób nie przypomnieć też o bezpośrednim bodźcu, jakim dla twórcy interpretacji kerygmatycznej był posoborowy ruch odnowy w Kościele katolickim, tzw. droga neokatechumenalna¹²⁷.

Jak dotąd powstało stosunkowo niewiele aplikacji kerygmatycznych do konkretnych tekstów¹²⁸. Może stało się tak z powodu pewnej ekskluzywności tej strategii lekturowej? Maciejewski pisał:

¹²⁵ Zob. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*. Częstochowa 1989, s. 16.

¹²⁶ Zob. R. Morgan, J. Barton, *Biblical Interpretation*. Oxford 1988, s. 93-132. – W. G. Jeanron, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków 1999, s. 151-176. – J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge 2004, s. 1. McDonald tak zaczyna swój wywód: „Nowoczesna teologia kerygmatyczna zaświtała nad śpiącym światem w 1892 r. wraz z publikacją dzieła Martina Kählera, które stanowczo zakwestionowało historyczny relatywizm dziewiętnastowiecznych «żywołów Jezusa» i skierowało zainteresowanie na Chrystusa apostołskiego nauczania. »Prawdziwy Chrystus to Chrystus proklamowany, a proklamowany Chrystus to Chrystus wiary«. Punkt kulminacyjny ruchu to dominacja Bartha i Bultmanna [...]”.

¹²⁷ Zob. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 5. Zob. też K. Argüello, *Kerygmat – z ubogimi w barakach. Doświadczenie Nowej Ewangelizacji: „missio ad gentes”*. Tłum. bd. Lublin 2013.

¹²⁸ Zob. np. W. Kaczmarek, *O badaniu sacrum w dramacie*. W zb.: *Dramat i teatr sakralny*. Red. I. Sławińska et. al. Lublin 1988; B. Zeler *Teofania we współczesnej li-*

Kerygmaticzna interpretacja zakłada szczególne dyspozycje hermeneutyczne wypływające z egzystencjalnego spotkania z Chrystusem zmarłychwstałym. [...] Tak rozumiany hermeneuta przypominałby w sferze świadomości i postaw Ricoeurowskiego kaznodzieję.

Ostatnio pojawiły się też jednak zwiastuny transferów intersemiotycznych. Taką próbą aplikacji kategorii kerygmatu do filmologii są np. książki Adama Regiewicza¹²⁹, który wprawdzie czerpał z tego samego źródła inspiracji co Maciejewski, ale na prace kręgu lubelskiego się nie powoływał. Dodajmy, że filmy służą mu przede wszystkim jako ilustracje stawianych wcześniej diagnoz antropologicznych i też światopoglądowych¹³⁰.

Wahania i dystynkcje terminologiczne

Dotychczas na określenie postępowania zaproponowanego przez Maciejewskiego pojawiło się kilka propozycji. Sam zainteresowany najczęściej posługiwał się formułą (nierzadko tytułową) *interpretacji*, mówił też – niekiedy – o *metodzie*. Inni pisali również o kerygmaticznej *krytyce* lub *hermeneutyce*. Można by się jeszcze zastanowić nad odpowiednio

ryce polskiej. Bielsko-Biała 1993; A. Grzywna-Wileczek, „Jest i więcej prawd w piśmie”. Mickiewiczowskie „Zdania i uwagi” w kontekście Biblii. Lublin 1994; J. A. Malik, *Ucieczka ku świętości. Próba kerygmaticznej lektury „Ascetki” Elizy Orzeszkowej. Prolegomena*. W: *Małe prozy Orzeszkowej i Konopnickiej*. Red. I. Wiśniewska, B. K. Obsulewicz. Lublin 2010; K. Czajkowski, „Błogosławiona święta” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego w świetle kerygmatu. *Interpretacyjna glosa*. „Roczniki Humanistyczne” 2015, z. 1. Zob. *Bibliografia tekstów z kręgu kerygmaticznej interpretacji literatury*. Oprac. J. Borowski, I. Piekarski. W zb.: *Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*. Red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2014.

¹²⁹ *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmaticznej*. Lublin 2011; – *Katechezy w obrazach. Kerygmaticzne czytanie filmu*. Kraków 2013.

¹³⁰ Już po napisaniu tego tekstu ukazała się kolejna książka Regiewicza, inspirowana strategią lektury kerygmaticznej i z odwołaniem się do Maciejewskiego jako prekursora: *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania. (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*. Kraków 2015. Zaproponowane w niej style odbioru: „czytanie midraszowe”, „projekt krytyki mesjańskiej”, „projekt krytyki talmudycznej” sprawiają jednak wrażenie – i to nie tylko na podstawie literatury przedmiotu zawartej w przypisach – niepotrzebnego mnożenia innowacji terminologicznych i projektów „projektów”. Np. projekt „krytyki talmudycznej” budowany jest bez... Talmudu i na podstawie wiedzy pochodzącej z drugiej ręki. Zob. też: A. Regiewicz, *Kerygmaticzne figury interpretacji*. Kraków 2016.

zaadaptowanymi do analizy dyskursu humanistycznego – kerygmaticznym „stylem” odbioru¹³¹ czy kerygmaticzną „strategią”¹³² lekturową.

Wojciech Gutowski, próbując ujęcia systematyzującego, zaliczył krytykę kerygmaticzną do postaw w łonie hermeneutyki wyznaniowej (konfrontowanej przezeń z podejściem fenomenologicznym), czyli takiej opcji badawczej, w której zostaje „wyraźnie zaznaczone (i [jest] wartościowane pozytywnie) wyznawcze stanowisko badacza”¹³³. Krytyka teologiczna¹³⁴ oraz kerygmaticzna – jako reprezentatywne stanowiska hermeneutyki wyznaniowej – usytuowane zostały przez Gutowskiego naprzeciw tzw. krytyki ekumenicznej¹³⁵, będącej przejawem postawy fenomenologicznej.

Doceniając trafność tego rozpoznania, należałoby zaznaczyć, że w rodzimej tradycji badań literackich występuje dawno już zdiagnozowany problem z „krytyką”. Istnieje bowiem wyraźna różnica między wąskim zakresowo polskim terminem – odnoszącym się przede wszystkim do prezentacji i oceny (zgodnej z przyjętymi przez krytyka kryteriami¹³⁶) bieżącej twórczości literackiej – a szerokim, synonimicznym w zasadzie wobec wiedzy o literaturze, angloamerykańskim – *criticism* czy francuskim – *critique*. Poprzez postępującą anglicyzację dyskursu polonistycznego ta

¹³¹ Zob. M. Głowiński, *Świadectwa i style odbioru*. W: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*. Kraków 1998, s. 144-149. Zob. też Gutowski, dz. cyt., s. 15. Posługując się typologią Głowińskiego, można by kerygmaticzny model interpretacji zbliżyć do stylu instrumentalnego z dodaniem elementów stylów mitycznego, alegorycznego i symbolicznego.

¹³² Zob. E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1939-1965*. Cz. 1: *Strategie liryczne*. Warszawa 1984, *passim*. Wydaje się, że wychodząc od kategorii doświadczenia i dążąc do przekazania wiary, strategia kerygmaticzna ulokowałaby się pomiędzy wyróżnioną przez Balcerzana strategią świadka (grec. *martyria*) a strategią agitatora (tu: proroka, ewangelizatora).

¹³³ Gutowski, dz. cyt., s. 6.

¹³⁴ Zob. S. Dąbrowski, *Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje)*. „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 12.

¹³⁵ Zob. J. Błoński, *To co święte, to co literackie*. W: *Kilka myśli co nie nowe*. Kraków 1985.

¹³⁶ Gdyby poprzestać na takim ograniczonym rozumieniu kerygmaticznego podejścia do literatury, wtedy doszłoby, owszem, do neutralizacji problemu, gdyż „krytyka” kerygmaticzna stałaby się po prostu skrajnie „idiomatyczną” strategią lekturową, tłumaczącą się i dającą sfalsyfikować w ramach przyjętych założeń, ale tym samym znalazłaby się na marginesie tradycyjnie rozumianej nauki o literaturze, gdyż w zasadzie, przestałaby być intersubiektywnie weryfikowalna.

odległość w zakresie pojęć przestała być wyraźnie odczuwalna i dlatego sformułowanie „krytyka kerygmaticzna” nabrało – na wyrost – sensu „szkoły w badaniach literackich”, obok innych orientacji metodologicznych, jak np.: psychoanalityczna, mitograficzna czy feministyczna. Wydaje się jednak, że w określeniu *k r y t y k a* kerygmaticzna ważniejszy niż jej aspekt instytucjonalny czy zasięg terytorialny lub stan ilościowy pozostaje ten jej wymiar, który czyni z niej lekturę demaskatorską¹³⁷, podejrzliwą, katartyczną, dążącą poprzez krytykę (przyganę) do wywołania swoistego kryzysu (*krisis*)¹³⁸ w czytelniku.

Nieco inaczej rzecz ujęła Jasińska-Wojtkowska, pisząc nie o krytyce, lecz o *n u r c i e* *h e r m e n e u t y k i* kerygmaticznej¹³⁹. Propozycja Maciejewskiego niewątpliwie mieści się bowiem w szerokim, wielonurtowym dorzeczcu współczesnej literaturoznawczej hermeneutyki, która to z założenia jest antymetodyczna, bliższa przez to sztuce (interpretacji) niż nauce (o literaturze). Czy zasadne jest zatem mówienie o *m e t o d z i e* kerygmaticznej? Postępowanie metodyczne to powtarzalny sposób działania, zwiększający jego efektywność, to świadomie i systematycznie stosowany wzorcowy układ podstawowych czynności, pozwalających skuteczniej docierać do celu. W kerygmaticznych interpretacjach dostrzec można pewną stałą praktykę tropienia laickości w działach *quasi*-chrześcijańskich, dokonywania pomiarów nasycenia utworu wiarą chrześcijańską i wydawania w konkluzji ponadestetycznej oceny egzystencjalnej. Działania te – charakteryzowane przez powtarzalność, redukcyjność, teleologiczność, intersubiektywność – noszą więc istotne znamiona metody, odsuwając nieco interpretację kerygmaticzną od hermeneutycznego *mainstreamu*.

Interpretacja kerygmaticzna była widziana również jako prąd w teologii literatury (Stefan Sawicki) lub nawet odmiana teologii pastoralnej (Maria Jasińska-Wojtkowska). Kontekst naukowo-doktrynalnej teologii mógłby zostać zakwestionowany w obliczu egzystencjalnego doświadczenia wiary, którą to kategorią jako naczelną posługuje się lektura kerygmaticzna, niemniej w optyce metodologii badań literackich taka kwalifikacja – jako

¹³⁷ Gutowski, dz. cyt., s. 9.

¹³⁸ Janowski (dz. cyt., s. 117), charakteryzując czasy apostołskie, pisał „kerygmat [...] dokonuje swoistej *krisis*, tzn. rozstrzygającego o zbawieniu podziału”.

¹³⁹ Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt., s. 57.

zgodna z podstawowym celem tego typu interpretacji i najbliższym mu kontekstem – nie powinna budzić większych zastrzeżeń.

W szkole podejrzeń

Już antyczna tradycja wyróżniała *sensus litteralis* i *sensus spiritualis*. Zgodnie z chrześcijańską wykładnią Pisma ponad poziomem literalnym znajdują się trzy poziomy duchowe związane z wiarą, zaangażowaniem i wizją. Dwa z nich to poziomy i d e o l o g i c z n e, na których czytanie ma przyoblec się w czyn. Upraszczając, na poziomie alegorycznym rozumieć tekst, oznacza wierzyć w to, co on głosi, a weryfikacją tej wiary stają się następnie – na poziomie zwanym moralnym lub tropologicznym – czyny lektora¹⁴⁰. W średniowieczu ujęto tę koncepcję czterech sensów Pisma świętego w mnemotechniczny dystych:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia¹⁴¹.

W tej właśnie wielopoziomowej perspektywie kerygmaticzna interpretacja literatury byłaby lekturą ideologiczną, tzn. wykraczającą ponad poziom literalny (*scil.* literatury pięknej) i szukającą sensów, znajdujących się poza wymiarem zawieszonego sądu, tj. sensu alegorycznego (*quid credas* – treści, które pokazują, w co wierzyć), moralnego (*quid agas* – co czynić, jak postępować) i anagogicznego (*quo tendas* – dokąd zmierzać).

W optyce XX-wiecznej można by zaś zaryzykować twierdzenie, że interpretacja kerygmaticzna to w jakiejś mierze chrześcijańska odmiana hermeneutyki podejrzeń. Pisząc o Nietzschem, Marksie i Freudzie, Ricoeur zauważał:

¹⁴⁰ Zob. N. Frye, *The Great Code*, s. 220-224.

¹⁴¹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, §§ 115-119. Dwuwiersz najczęściej cytowany jest za pośrednictwem dzieła franciszkańskiego egzegety Mikołaja z Liry – *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam* z roku 1330, lecz jego autorem jest – jak podaje Henri de Lubac – dominikanin Augustyn z Dacji, autor teologicznego kompendium dla „prośczków” pt. *Rotulus pugillaris* z roku 1260. Zob. H. de Lubac, *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*. Vol. 1. Transl. M. Seban. Michigan – Edinburgh 1998, s. 1-2.

Otóż wszyscy trzej oczyszczają horyzont dla słowa autentyczniejszego, dla nowego królestwa Prawdy, nie tylko za pomocą „destrukcyjnej” krytyki, ale też dzięki stworzeniu sztuki *interpretacji*. [...]

Tym więc, co wyróżnia Marksa, Freuda i Nietzschego, jest ogólna hipoteza, dotycząca zarówno procesu „fałszywej” świadomości, jak i metody deszyfracji¹⁴².

Dążąc do demaskacji religijnych iluzji, fałszywej świadomości i złudzeń podmiotu, pragnąc wydobyć prawdziwie chrześcijańską perspektywę z literatury tzw. religijnej, zmierzyć, zważyć, ile chrześcijaństwa w utworze skądinąd sakralnym, religijnym czy pobożnym – kerygmatacyjni interpretatorzy – mimo olbrzymiej rezerwy wobec marksizmu, freudyizmu oraz nietzscheanizmu i przy uwzględnieniu skali tych zjawisk – idą przeciw w ślady mistrzów z tzw. szkoły podejrzeń... Ale powinniśmy pamiętać także, iż „[p]rzeciwiństwem podejrzeń, [...], jest wiara”¹⁴³ – jak zauważał Ricoeur. A hermeneutyka podejrzeń wymaga dopełnienia przez „rekolekcję” sensu, czyli hermeneutykę proklamacji. Po demistyfikacji przychodzi kerygmat. Demistyfikacja domaga się kerygmatu.

Miejsce hermeneuty

Pierwotna sytuacja komunikacyjna proklamowania kerygmatu: Bóg (Słowo) – heroldowie Słowa – poganie, pokrywa się z podstawową „dla religii objawionej relacj[ą]: Bóg – prorok – człowiek”¹⁴⁴. Kerygmat obwieszczany jest w imieniu Boga przez herolda-proroka (łac. *prophetes*, mówiący w zamian). Byłaby to więc pozycja analogiczna do miejsca hermeneuty w procesie wyjaśniania przekazu tradycji. Wydaje się, że inter-

¹⁴² P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008, s. 40-41.

¹⁴³ P. Ricoeur, *O interpretacji*, s. 36.

¹⁴⁴ Teoretycznie w początkowym okresie formowania się chrześcijaństwa zarówno chrześcijanie, jak i żydzi nie potrzebowali kerygmatu, a raczej świadectwa (*martyria*) oraz – nauki moralnej (*didaché*) i typologicznego komentarza wyjaśniającego Pismo (*didaskalia*). Jednak w praktyce kerygmat był (i jest) głoszony także do wyznawców Chrystusa. Zob. A. Janowski, dz. cyt., s. 11, 115-116. Zob. też. Maciejewski, *Kerygmataczna interpretacja*, s. 403-404.

pretacja kerygmaticzna to właśnie „prorocki” styl lektury. Interpretator jest heroldem, świadkiem Słowa. Nie wystawia siebie na działanie słowa poetyckiego, nie pojmuje siebie w obliczu tekstu literackiego – by posłużyć się formułami Ricoeura – bo pojął już siebie uprzednio w obliczu Słowa i Tekstu. Raczej więc używa dzieła literackiego dla dobra swojej interpretacyjnej wspólnoty, ukazując jego możliwe znaczenia dla życia chrześcijańskiego. Właśnie dlatego Wojciech Gutowski, pisząc o interpretacji kerygmaticznej, słusznie wskazywał na „możliwość złamania [przez nią] równowagi postępowania hermeneutycznego”¹⁴⁵, a Jasińska-Wojtkowska łączyła ją z teologią pastoralną.

Ricoeur zauważał zaś:

Nowa, druga bezpośrednio, której poszukujemy, powtórna naiwność, ku której zdążamy, dostępne nam są tylko w obrębie hermeneutyki – jedynie interpretując możemy uwierzyć. Taka jest „nowoczesna” modalność wiary w symbole – wyraz nędzy nowoczesności i lekarstwo na tę nędzę.

I takie jest koło: hermeneutyka wychodzi od przedrozumienia przez to samo, iż stara się dzięki interpretacji zrozumieć. Dzięki kołu zataczanemu przez hermeneutykę mogę jednak dziś obcować z *sacrum* uwydatniając przedrozumienie, które ożywia interpretację. Tym samym hermeneutyka jako zdobycz „nowoczesności” stanowi jeden z kilku środków pozwalających nowoczesności pokonać w sobie to, co ją doprowadziło do uniepalnienia *sacrum*. Jestem przeświadczony, że byt może znów do mnie przemówić, oczywiście już nie pod przedkrytyczną postacią wiary bezpośredniej, lecz jako coś powtórnie bezpośredniego, do czego odnosi mnie hermeneutyka. Ta powtórna naiwność ma być pokrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii¹⁴⁶.

Autor *Czasu i opowieści* – czy to na etapie hermeneutyki symboli (*Symbolika złota*), czy hermeneutyki tekstu (*Teoria interpretacji*) – zawsze akcentował medacyjną rolę przekazu pisanego. Wiara, doświadczenie *sacrum* („powtórna naiwność”) nie są już dostępne bezpośrednio,

¹⁴⁵ Gutowski, dz. cyt., s. 10.

¹⁴⁶ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*. W: *Symbolika złota*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 332.

a jedynie na drodze interpretacji („jedynie interpretując możemy uwierzyć”). Wiara filozofa-hermeneuty to „wiara post-krytyczna”, „wiara rozumowa”¹⁴⁷. Interpretacja kerygmaticzna żywi się z kolei silnym przesvědzeniem o bezpośredniości wiary, o jej autentycznym doświadczaniu we wspólnocie. To wiara przed-krytyczna i praktyczna. To egzystencjalne przeżycie służy następnie do ewaluacji dzieł literackich.

Kerygmaticzny dialog egzegety z tekstem literackim jest wyraźnie zmonologizowany¹⁴⁸. Interpretacja kerygmaticzna to nie tyle rozmowa z dziełem, rozumienie siebie w obliczu utworu, co rozumienie (i ocena) tekstu w obliczu własnego doświadczania wiary. Dopiero wtórnie to czytelnik interpretacji – utożsamiając się ze światem dzieła – może zrozumieć siebie w obliczu literackiego kerygmatu¹⁴⁹, zyskującego swój ewangelizacyjny walor przede wszystkim dzięki objaśniającemu komentarzowi interpretatora¹⁵⁰.

Alegoreza kerygmaticzna

Na koniec jeszcze dwie wątpliwości. O ile można zasadnie „podejrzewać” poszczególne wiersze Mickiewicza czy Słowackiego, Herberta, Miłosza czy Różewicza, powieści Sienkiewicza lub Andrzejewskiego o niewierność wobec ewangelicznego przesłania, o tyle trudno byłoby bez

¹⁴⁷ P. Ricoeur, *O interpretacji*, s. 36.

¹⁴⁸ Przez D. Danek (*Literatura i psychoanaliza. O nauczaniu psychoanalizy nieprofesjonalistów*. W: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012, s. 78-79) literatura bywa wykorzystywana jako *exemplum* dla demonstrowania pojęć psychoanalitycznych, dla M. Maciejewskiego z kolei bywa używana jako *exemplum* dla demonstrowania zdarzeń chrześcijańskich. W obu takich „edukacyjno-komparatystycznych” przedsięwzięciach rola literatury jest jednak drugorzędna. Z perspektywy kerygmatu poezja może dać budujący przykład, stanowić przestrożę, być uobecnieniem doświadczania, ewokacją zdarzenia...

¹⁴⁹ Z tym że, należałoby przypomnieć, najczęściej jest to – by zaadaptować na potrzeby tego rozdziału terminologiczną dystynkcję luterńskiego biskupa Kristera Stenahla (*Kerygma und Kerygmatisch. Von Zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche – und unserer*. „Theologische Literaturzeitung” 1952, nr 12, k. 715-720, zwł. 719) – „unkerygmatisches Kerygma”, czyli w terminologii Maciejewskiego „kerygmat negatywny”.

¹⁵⁰ Który stanowiłby więc literaturoznawczy analogon *didaché* rozumianą jako „kerygmatisches Nicht-Kerygma”. Zob. Stenahl, dz. cyt.

pewnych modyfikacji stosować tego typu strategię wobec np. powieści Juliana Strykowskiego czy wierszy Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego. Wprawdzie w odniesieniu do twórczości tzw. szkoły żydowskiej w literaturze polskiej interpretacja kerygmaticzna mogłaby przeistoczyć się w badanie doświadczenia wiary biblijnej – taką sugestię sformułował zresztą sam Maciejewski, wskazując na powieści Izaaka Baszewisa Singera¹⁵¹ – to jednak kategoria kerygmatu wymagałaby w takim ujęciu znaczącej modyfikacji¹⁵². A czy poezja Dyckiego, stale oscylująca między wulgarną erotyczną dosadnością a zwiewną egzystencjalną metaforą, miałaby walor kerygmaticzny? Prezentacja degradacji człowieka, jego lęków, pragnień i obsesji czy mogłaby zostać potraktowana jako rzeczywistość kenozy na drodze wiary? Oczywiście nie, bo w świecie poezji Dyckiego nie jest to wcale droga wiary. Ale w tym miejscu należałoby wrócić do istotnej różnicy między kerygmaticzną wymową utworu a jego kerygmaticzną interpretacją. Jak pisał Władysław Panas:

Interpretować – to znaleźć się wobec przedmiotu interpretacji w relacji nieufności, niewiary, podejrzenia czy wątplenia, to odczuwać różnicę, oddalenie, obcość, to nie rozumieć (lub lepiej rozumieć)¹⁵³.

W interpretacji kerygmaticznej kerygmat nieobecny w utworach takich jak wiersze Dyckiego czy proza Singera zostaje zapośredniczony poprzez osobę hermeneuty¹⁵⁴, który w p r o w a d z a do dzieł chrześcijańską perspektywę życia; pozostaje wobec przedmiotu swojej interpretacji „w relacji nieufności”, „rozumie lepiej”. Np. *Szumowiny* Singera – opowieść o żydowskiej Warszawie z początku XX w., o rabinie, biedakach,

¹⁵¹ Zob. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 18-19.

¹⁵² Ricoeur (*Egzystencja i hermeneutyka*, s. 111, 116), owszem, mówił o „kerygmie żydowskiej” i termin ten rozciągał na całą Biblię (zwłaszcza na heksateuch, zapożyczając koncepcję „sześcioksięgu” od G. von Rada), lecz polscy badacze ograniczali raczej rozumienie kerygmatu do ewangelicznego przekazu.

¹⁵³ W. Panas, *O hermeneutyce dyskursu teoretycznego w humanistyce*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991, s. 18.

¹⁵⁴ Podobnie jak we Władysława Stróżewskiego propozycji „interpretacji prawdziwościowej”, która miała pozwolić filozofowi ocalić prawdziwościowy wymiar literatury przy jednoczesnym zachowaniu Ingardenowskiej tezy o quasi-sądowym statusie literackich zdań. Zob. W. Stróżewski, *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*. „Studia Estetyczne” 1978.

złodziejach, alfonsach i dziwkach z Krochmalnej i Smoczej – można by „kerygmaticznie” przeczytać jako ilustrację Pawłowej zasady, mówiącej o zaprzęgnięciu człowieka w niewolę grzechu, o czynieniu zła mimo pragnienia czynienia dobra; analogicznie da się oczywiście zinterpretować wiersze Dyckiego. Z tym że – trzeba dodać – odczytania takie stają się czymś w rodzaju kerygmaticznej alegorezy („kerygmezy”?).

Omawiany tu typ interpretacji można by więc określić mianem interpretacji „pojedynczego miernika”¹⁵⁵, analizy redukcyjnej¹⁵⁶; przykładamy do wszystkich utworów jedną miarę, egzystencjalną „sztancę” kerygmatu¹⁵⁷, oceniając poziom ideologiczny związany z wiarą, podczas gdy literatura to – jak się wydaje – przede wszystkim sfera wolności. Northrop Frye powie wprost: wolności od wiary i zaangażowania.

Perspektywa

Słabości literaturoznawczej hermeneutyki – które wyraźnie i nie bez racji artykułowali w latach 1990. na łamach „Tekstów Drugich” Janina Abramowska, Henryk Markiewicz, Janusz Sławiński¹⁵⁸ – są jednak słabościami z perspektywy innego paradygmatu nauki, z perspektywy filologicznej tudzież fenomenologicznej czy strukturalistycznej strategii lekturowej. Wydaje się, że punkt wyjścia, kontekst macierzysty interpretacji kerygmaticznej oraz jej *raison d’être* to nauczanie, głoszenie, dydaktyka, ewangelizacja, de-

¹⁵⁵ M. H. Abrams (*Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*. Tłum. M. B. Fedewicz. Gdańsk 2003, s. 17), pisząc o Platonijskiej filozofii sztuki, zauważał, iż „pozostaje [ona] filozofią pojedynczego miernika, wszystko bowiem, łącznie ze sztuką, oceniane jest ostatecznie według tego jednego kryterium: relacji do niezmiennych Idei”.

¹⁵⁶ Zdecydowaną krytyką jakiegokolwiek redukcji *a priori* w badaniach literackich jest książka Johna M. Ellisa *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities* (New Haven – London 1997, zob. zwłaszcza s. 34, 42).

¹⁵⁷ Zob. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, s. 19.

¹⁵⁸ Zob. J. Abramowska, *Jednak autor!* „Teksty Drugie” 1994, nr 2; H. Markiewicz, *Pamflet na książkę Hermeneuty*. „Teksty Drugie” 1994, nr 3; J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*. „Teksty Drugie” 1995, nr 5. Apologie hermeneutyki wygłaszali zaś znacznie już później: M. Januszkiewicz, *W-ko hermeneutyki literackiej*. Warszawa 2007, s. 11-23; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, s. 7-108.

stylacja przekazu wiary, a jej cel to dążenie poprzez lekturę tekstów literackich do osiągnięcia przez badacza i następnie czytelnika światopoglądowej, zawodowej i osobowej integralności¹⁵⁹. Choć interpretacja kerygmaticzna nie daje się sprowadzić do katechetyki, ewangelizacji czy teologii pastoralnej, to świadomie lokuje się raczej w domenie doświadczenia i świadectwa niż w obszarze estetyzującej tradycji fenomenologicznej czy uhistorycznionej filologii. A z dzisiejszego punktu widzenia (zwłaszcza po zwrocie etycznym) nie jest to wcale nisza wykluczenia, ale być może, jedna z perspektyw ewoluującej w przyspieszonym tempie dyscypliny...¹⁶⁰

Podsumowując, w prezentowanym tu ujęciu interpretacja kerygmaticzna to domena hermeneutyki, hermeneutyki „prorockiej” – nierozzerwalnie związanej z antropologią chrześcijańską¹⁶¹. Jako strategia lekturowa praktyka ta usytuowana jest więc niezbyt stabilnie pomiędzy filologią a teologią, między opisem fenomenologicznym a hermeneutycznym wglądem, między *delectare* a *prodesse*, między badaniem struktury tekstu a rejestracją własnego (i przypuszczalnie autorskiego) światopoglądu; z tym że nieco bliżej jej do bieguna teologii, hermeneutyki oraz „oświecania” i przede wszystkim – świadectwa oraz osobistego doświadczenia.

¹⁵⁹ O kategorii integralności w nauce (o literaturze) zob. D. L. Jeffrey, G. Maillet, *Christianity and Literature. Philosophical Foundation and Critical Practice*. Downers Grove 2011, s. 7-8.

¹⁶⁰ Zob. np. R. Nycz, *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*. W: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*. Warszawa 2012. Zob. również tegoż: *W stronę humanistyki innowacyjnej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2. Choć propozycja rozwijana w artykułach Nycza formułowana jest z zupełnie innego punktu widzenia niż badania Maciejewskiego, to terminologiczne zbieżności dają jednak do myślenia. Zob. również E. Mason, *Religion, the Bible, and Literature in the Victorian Age*. W zb.: *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*. Ed. by J. John. Oxford 2016, s. 345-348. Mason rozwija w ramach „teopoetyki” propozycję interpretacyjną, którą określiła mianem pastoralizmu, skupiając się na „autentycznej wierze” i kategorii „doświadczenia”.

¹⁶¹ Zob. Gutowski, dz. cyt., s. 6. Przybylski (*Współczesny humanista*, s. 1425) pisał: „Humanści ze szkoły hermeneutycznej chętnie wiążą się z jakimś poglądem na świat, najczęściej z antropologią marksistowską lub chrześcijańską”.

Prace cytowane

- Abramowska J., *Jednak autor!* „Teksty Drugie” 1994, nr 2.
- Abrams M. H., *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*. Tłum. M. B. Fedewicz. Gdańsk 2003.
- Adamson J., *Frye Redivivus. The Semiotic Implications of his Criticism*. „The Semiotic Review of Books” 1990, nr 2.
- Alter R., *A Literary Approach to the Bible*. „Commentary” 1975, nr 12.
- Alter R., *Northrop Frye between Archetype and Typology*. W zb.: *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Ed. J. Donaldson, A. Mendelson. Toronto – Buffalo – London 2004.
- Alter R., *The Art of Biblical Narrative*. New York 1981.
- Alter R., *The Art of Biblical Poetry*. New York 1985.
- Amit Y., *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis 2001.
- Argüello K., *Kerygmat – z ubogimi w barakach. Doświadczenie Nowej Ewangelizacji, „missio ad gentes”*. Tłum. bd. Lublin 2013.
- Arnold M., *Studia nad poezją*. Tłum. M. Kaliska. W zb.: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. S. Skwarczyńska. T. 1. Cz. 2. Kraków 1966.
- Balcerzan E., *Poezja polska w latach 1939-1965*. Cz. 1: *Strategie liryczne*. Warszawa 1984.
- Barton J., *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity*. London 2011.
- Berlin A., *Literary Approaches to Biblical Literature. General Observations and a Case Study of Genesis 34*. W: *The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship*. Ed. F. E. Greenspahn. New York – London 2008.
- Berlin A., *Narrative Poetics in the Bible*. „Prooftexts” 1986, nr 3.
- Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*. Ed. P. R. House. Winona Lake 1992.
- Biblia a literatura*. Red. S. Sawicki, J. Gotfryd. Lublin 1986.
- Black M., *Metafora*. Tłum. J. Japola. W zb.: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Red. M. Głowiński, H. Markiewicz. T. 1. Wrocław 1977.

Błoński J., *To co święte, to co literackie*. W: *Kilka myśli co nie nowe*. Kraków 1985.

Borowski J., *Problem sacrum w literaturze we współczesnej polskiej teorii literatury i teologii (1945-1994)*. Lublin 1995, mps KUL.

Buber M., *Werker*. Vol. 2: *Schriften zur Bibel*. München 1964.

Bultmann R., *The New Testament and Mythology*. W zb.: *Kerygma and Myth. A Theological Debate*. Ed. H. W. Bartsch. New York 1961.

Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków 2007.

Carroll R. P., *Poststructuralist Approaches. New Historicism and Postmodernism*. W zb.: *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Ed. J. Barton. Cambridge 1998.

Certeau M. de, *Lacan: An Ethics of Speech*. Transl. by M.-R. Logan. W: *Heterologies: Discourse on the Other*. Transl. by B. Massumi. Minneapolis – London 1997.

Cunningham V., *In the Reading Gaol. Postmodernity, Texts, and History*. Oxford – Cambridge 1994.

Cunningham V., *Reading After Theory*. Oxford – Malden 2002.

Czajkowski K., „Błogosławiona święta” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego w świetle kerygmatu. Interpretacyjna glosa. „Roczniki Humanistyczne” 2015, z. 1.

Danek D., *Literatura i psychoanaliza. O nauczaniu psychoanalizy nieprofesjonalistów*. W zb.: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012.

Denham R., *Northrop Frye: Religious Visionary and Architect of Spiritual World*. Charlottesville – London 2004.

Denham R. D., *Auguries of Influence*. W zb.: *Visionary Poetics. Essays on Northrop Frye's Criticism*. Ed. R. D. Denham, T. Willard. New York 1991.

Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*. Kraków 2012.

Dąbrowski S., *Teologia literatury a wiedza o literaturze (porównania i propozycje)*. „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 12.

Eliot T. S., *Religia i literatura*. Przeł. H. Pręczkowska. W: *Szkice literackie*. Red. W. Chwalewik. Warszawa 1963.

Ellis J. M., *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven – London 1997.

Fabiny T., *Myth and Kerygma: Northrop Frye's 'Critique' of Bultmann*. W zb.: *The Sacred and the Profane: Contemporary Demands on Hermeneutics*. Ed. J. F. Keuss. Aldershot – Burlington 2003.

Ferretter L., *Towards a Christian Literary Theory*. Houndmills – New York 2003.

Fisch H., *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*. Bloomington – Indianapolis 1990.

Five Approaches of Literary Criticism. An Arrangement of Contemporary Critical Essays. Ed. W. Scott. New York 1962.

Frei H. W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New York – London 1974.

Frye N., *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton 1957.

Frye N., *Auguries of Experience*. W zb.: *Visionary Poetics. Essays on Northrop Frye's Criticism*. Ed. R. D. Denham, T. Willard. New York 1991.

Frye N., *Expanding Eyes*. „Critical Inquiry” 1975, nr 2.

Frye N., *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*. Princeton 1947.

Frye N., *Spiritus Mundi. Essays on Literature, Myth, and Society*. Bloomington 1983.

Frye N., *The Critical Path. An Essay on the Social Context of Literary Criticism*. Bloomington 1971.

Frye N., *The Double Vision. Language and Meaning in Religion*. Toronto 1991.

Frye N., *The Educated Imagination*. Bloomington 1964.

Frye N., *The Great Code. The Bible and Literature*. New York – London 1982.

Frye N., *The Hypnotic Gaze of the Bible*. Interviewers: S. Correy, D. Anderson. W: *A World in a Grain of Sand. Twenty-Two Interviews with Northrop Frye*. Ed. R. D. Denham. New York 1991.

Frye N., *The Road of Excess*. W: *Myth and Symbol. Critical Approaches and Applications*. Ed. B. Slotte. Lincoln 1963.

Frye N., *The Stubborn Structure. Essays on Criticism and Society*. London 1970.

Frye N., *Words with Power. Being a Second Study of The Bible and Literature*. San Diego – New York – London 1990.

Fuchs E., *Feminist Approaches to the Hebrew Bible*. W zb.: *The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship*. Ed. F. E. Greenspahn. London – New York 2008.

Gabel J. B. et al., *The Bible as Literature. An Introduction*. Oxford – New York 2005.

Girard R., *Literature and Christianity. A Personal View*. „Philosophy and Literature” 1999, nr 1.

Girard R., *The Anthropology of the Cross. A Conversation with James Williams*. W: *The Girard Reader*. Ed. J. G. Williams. New York 2000.

Gros Louis K., *Some Methodological Considerations*. W zb.: *Literary Interpretations of Biblical Narrative*. Vol. 2. Ed. K. R. R. Gros Louis. Nashville 1982.

Grzywna-Wileczek A., „Jest i więcej prawd w piśmie”. *Mickiewiczowskie „Zdania i uwagi” w kontekście Biblii*. Lublin 1994.

Gutowski W., *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*. W: *Wśród szczytów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń 1994.

Głowiński M., *Świadectwa i style odbioru*. W: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*. Kraków 1998.

Hamilton A. C., *Northrop Frye on the Bible and Literature*. „Christianity and Literature” 1992, nr 3.

Handelman S., *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. New York 1982.

Hartman G. H., *The Interpreter's Freud*. W: *A Critic's Journey. Literary Reflections, 1958 – 1998*. New Haven – London 1999.

Herder von J. G., *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*. Dessau 1782-1783.

House P. R., *The Rise and Current Status of Literary Criticism of the Old Testament*. W zb.: *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*. Ed. P. R. House. Winona Lake 1992.

Hyman S. E., *The Ritual View of Myth and the Mythic*. W zb.: *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*. Red. J. B. Vickery. Lincoln 1966.

Ingarden R., *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*. W: *Studia z estetyki*. T. 1. Warszawa 1957.

Jameson F., *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. London 2002.

Jankowski A., *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia słowa Bożego*. Częstochowa 1989.

Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*. Warszawa 2007.

Japola J., *Badania nad relacją religia – literatura w Stanach Zjednoczonych*. „Roczniki Humanistyczne” 1996, z. 1.

Japola J., *Chrześcijańskie badania literackie – szansa, nieporozumienie czy wypaczenie? (Sytuacja w amerykańskiej szkole wyższej)*. „Ruch Literacki” 2005, z. 6.

Jasińska-Wojtkowska M., *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*. W: *Horyzonty literackiego sacrum*. Lublin 2003.

Jasper D., *The Study of Literature and Theology*. W zb.: *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*. Ed. A. Hass, D. Jasper, E. Jay. Oxford 2007.

Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków 1999.

Jeffrey D. L., Mailet G., *Christianity and Literature. Philosophical Foundation and Critical Practice*. Downers Grove 2011.

Jeffrey D. L., *Reading the Bible with C. S. Lewis*. W: *The Houses of the Interpreter. Reading Scripture, Reading Culture*. Waco 2003.

Josipovici G., *The Book of God. A Response to the Bible*. New Haven – London 1988.

Kaczmarek W., *Marian Maciejewski – uczony i katechista*. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008.

Kaczmarek W., *O badaniu sacrum w dramacie*. W zb.: *Dramat i teatr sakralny*. Red. I. Sławińska et al. Lublin 1988.

Kaczmarek W., *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*. Lublin 2007.

Kaczmarek W., *Trzy kroki na drodze wiary. Preliminaria kerygmatycznej interpretacji dramatu i teatru*. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008.

Kaczorowski J., *Inspiracje chrześcijańskie we francuskiej krytyce literackiej XX wieku*. T. 1: 1900-1944. Lublin 2012.

- Kamieńska A., *Twarze Księgi*. Warszawa 1982.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994.
- Klemm D. E., *Philosophy and Kerygma: Ricoeur as Reader of the Bible*. W zb.: *Reading Ricoeur*. Ed. D. M. Kaplan. Albany 2008.
- Kort W. A., „Take, Read”. *Scripture, Textuality, and Cultural Practice*. University Park 1996.
- Kubiak Z., *Poezja Biblii*, „Znak” 1960, nr 2-3.
- Kuczera-Chachulska B. *Jeszcze o krytyce kerygmatycznej*. (Na marginesie lektury Ferdynanda Ebnera). W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008.
- Kudasiewicz J. *Ze współczesnych badań literackich nad ewangeliami*. W zb.: *Biblia a literatura*. Red. S. Sawicki, J. Gotfryd. Lublin 1986.
- Kugel J. L., Appendix 1: *Apologetics and „Biblical Criticism Lite”*. Na stronie: <http://www.jameskugel.com/apologetics.php> 19.04.2014.
- Kugel J. L., *On the Bible and Literary Criticism*. „Prooftexts” 1981, nr 3.
- Kugel J. L., *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*. New Haven – London 1981.
- Lee A. A. *Sacred and Secular Scripture(s) in the Thought of Northrop Frye*. W zb.: *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Ed. J. Donaldson, A. Mendelson. Toronto – Buffalo – London 2004.
- Leitch V. B., *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties*. New York 1988.
- Literature and the Bible. A Reader*. Ed. J. Carruthers, M. Knight, A. Tate. London 2013.
- Longman III T., *The Literary Approach to the Study of the Old Testament: Promise and Pitfalls*. „The Journal of the Evangelical Theological Society” 1985, nr 4.
- Loughlin G., *Telling God's Story. Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge 1996.
- Lowth R., *De sacra poesi Hebreorum*. Oxford 1753.
- Lubac de H., *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*. V. 1-3. Transl. M. Sebanc, E. M. Macierowski. Grand Rapids – Edinburgh 1998-2009.
- Maciejewski M., *Kerygmatyczna interpretacja przesłania „Pana Cogito”*. „Polonistyka” 1992, nr 7/8.

Maciejewski M., „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin 1991.

Malik J. A., *Dawca dobrych czynów. Droga kenozę w noweli Bolesława Prusa „Z żywotów świętych”*. Odczytywanie znaków. W zb.: *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*. Red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn. Lublin 2008.

Malik J. A., *Ucieczka ku świętości. Próba kerygmaticznej lektury „Ascetki” Elizy Orzeszkowej. Prolegomena*. W zb.: *Małe prozy Orzeszkowej i Konopnickiej*. Red. I. Wiśniewska, B. K. Obsulewicz. Lublin 2010.

Markiewicz H., *Literatura w ujęciu semiotycznym*. W: *Z teorii literatury i badań literackich*. Kraków 1997.

Markiewicz H., *Pamflet na książkę Hermeneuty*. „Teksty Drugie” 1994, nr 3.

Markowski M. P., *Humanistyka, literatura, egzystencja*. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012.

Mason E., *Religion, the Bible, and Literature in the Victorian Age*. W zb.: *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*. Ed. by J. John. Oxford 2016.

McDonald J. I. H., *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge 2004.

Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*. Łódź 1996.

Morgan R., Barton J., *Biblical Interpretation*. Oxford 1988.

Muilenburg J., *Form Criticism and Beyond*. „Journal of Biblical Literature” 1969, nr 1.

Northrop Frye’s Late Notebooks, 1982-1990: Architecture of Spiritual World. Vol. 5. Ed. R. Denham. Toronto – Buffalo – London 2000.

Northrop Frye’s Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts. Vol. 13. Ed. R. D. Denham. Toronto – Buffalo – London 2003.

Norton D., *A History of the Bible as Literature*. Cambridge 1993.

Nowaczyński P., *O badaniach nad literaturą religijną w KUL*. W zb.: *Religia a literatura w publikacjach KUL 1918-1993*. Oprac. J. Gotfryd et. al. Lublin 1996.

Nowicka E., *Szkice o kerygmaticznej lekturze romantyków* [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażeby ciało powróciło w słowo*”]. „Polonistyka” 1992, nr 7/8.

Nycz R., *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*. W: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*. Warszawa 2012.

Nycz R., *W stronę humanistyki innowacyjnej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2.

Oz A., Oz-Salzberger F., *Jews and Words*. New Haven – London 2012.

Pacuszkiwicz M., *Biblia jak literatura polska* „Przegląd Powszechny” 1985 nr 10.

Panas W., *O hermeneutyce dyskursu teoretycznego w humanistyce*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991.

Piekarski I., *Kod sztuki. O Biblii w Northropa Frye’a wizji literatury*. „Teksty Drugie” 2001, nr 3/4.

Polak F., *Narracja biblijna. Aspekty sztuki i układu*. Jerozolima 1994 [hebr.].

Polanowski T. P., *O kerygmaticznej interpretacji literatury* [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażeby ciało powróciło w słowo*”]. „Akcent” 1992, nr 4.

Polanowski T. P., *Wiara poetów romantycznych* [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażeby ciało powróciło w słowo*”]. „Słowo. Dziennik katolicki” [Warszawa] 1993, nr 119.

Przybylski R., *Homilie na Ewangelię dzieciństwa. Szkice z teologii biblijnej malarzy i poetów*. Paris 1990.

Przybylski R., *Rozmowa o istocie poezji w dobie wielkiego kryzysu*. W: *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej*. Poznań 1994.

Przybylski R., *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*. „Znak” 1980, nr 11.

Reading Genesis. Ten Methods. Ed. R. Handel. Cambridge 2010.

Reeves Ch. E., *Myth Theory and Criticism*. W zb.: *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*. Red. M. Groden i M. Kreiswirth. Baltimore – London 1994.

Regiewicz A., *Katechezy w obrazach. Kerygmaticzne czytanie filmu*. Kraków 2013.

Regiewicz A., *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmaticznej*. Lublin 2011.

Regiewicz A., *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania. (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*. Kraków 2015.

Ricoeur P., *Hermeneutyka filozoficzna a hermeneutyka biblijna*. W: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*. Tłum. R. Grzywacz. Kraków 2011.

Ricoeur P., *Interpretative Narrative*. Tr. D. Pellauer. W zb.: *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* Ed. R. Schwartz. Cambridge – Oxford 1990.

Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008.

Ricoeur P., *Pomiędzy filozofią a teologią. Nazywanie Boga*. W: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*. Tłum. R. Grzywacz. Kraków 2011.

Ricoeur P., *Preface to Bultmann*. Tr. P. McCormick. W: *The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Ed. D. Ihde. London – New York 2004.

Ricoeur P., *Struktura i hermeneutyka*. Przeł. K. Tarnowski. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1975.

Ricoeur P., *Symbol daje do myślenia*. W: *Symbolika złota*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986.

Rosner K., *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*. W zb.: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*. Red. S. Sawicki, A. Tyszczyk. Lublin 1992.

Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991.

Rosner K., *Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*. W zb.: *Problemy teorii literatury*. Red. H. Markiewicz. Seria 2: Prace z lat 1965-1974. Wrocław 1987.

Sawicki S., *Sacrum w badaniach literatury*. W: *Wartość – sacrum – Norwid*. Lublin 1994.

Sawicki S., *Wokół opozycji: wiersz – proza*. W zb.: *Problemy teorii literatury*. Red. H. Markiewicz. Seria 2: Prace z lat 1965-1974. Wrocław 1987.

Sawicki S., *Wprowadzenie do obrad*. W zb.: *Biblia a literatura*. Red. S. Sawicki, J. Gotfryd. Lublin 1986.

Siwicka D., *Surowe oko kerygmatu* [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażebym ciało powróciło w słowo*”]. „Teksty Drugie” 1992, nr 3.

Sochoń J., *Literatury wymiar religijny*. „Przegląd Powszechny” 1984, nr 10.

Sosnowska D., *„Tamy” i „muł” chrześcijaństwa* [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażebym ciało powróciło w słowo*”]. „Znak” 1993, nr 8.

Steiner G., *Rzeczywiste obecności*. Przeł. O. Kubińska. Gdańsk 1997.

Stendahl K., *Kerygma und Kerygmatisch. Von Zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche – und unserer*. „Theologische Literaturzeitung” 1952, nr 12.

Sternberg M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington 1985.

Stróżewski W., *O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*. „Studia Estetyczne” 1978.

Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice 1994.

Szymik S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*. Lublin 2013.

Sławiński J., *Miejsce interpretacji*. „Teksty Drugie” 1995, nr 5.

Taylor Ch., *A Secular Age*. Cambridge – London 2007.

The Bible and Literature. A Reader. Ed. S. Prickett, D. Jasper. Oxford – Malden 1999.

The Blackwell Companion to the Bible in English Literature. Ed. R. Lemon et al. Oxford – Malden 2009.

The Blackwell Companion to the New Testament. Ed. D. E. Aune. Oxford – Malden 2010.

The Book and the Text. The Bible and Literary Theory. Ed. R. Schwartz. Cambridge – Oxford 1990.

The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. Ed. J. Barton. Cambridge 1998.

The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship. Ed. F. E. Greenspahn. London – New York 2008.

The Hebrew Bible in Literary Criticism. Ed. A. Preminger, E. L. Greenstein. New York 1986.

The Literary Guide to the Bible. Ed. R. Alter, F. Kermode. London 1987.

The Oxford Handbook of English Literature and Theology. Ed. A. Hass, D. Jasper, E. Jay. Oxford 2007.

The Postmodern Bible. Ed. E. A. Castelli et al. New Haven 1997.

Tora. Pięcioksiąg Mojżesza. Tłum. I. Cylikow. Kraków 2006.

Turnau J., *Funkcja kerygmaticzna poezji Jana Twardowskiego*. „Summarius” 1974, nr 3.

Tyszczyk A., *Interpretacja, sens i wartość*. W zb.: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*. Red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski. Lublin 2003.

Ulicka D., *Słowa i ludzie: 10 szkiców z antropologii filologicznej*. Warszawa 2013.

Vergote A., *Mit, wierzenie wyalienowane i wiara teologalna*. Tł. K. T. „Znak” 1968, nr 10.

Visionary Poetics. Essays on Northrop Frye's Criticism. Ed. R. D. Denham, T. Willard. New York 1991.

Weitzman S., *Before and After „The Art of Biblical Narrative”*. „Prooftexts” 2007, nr 2.

Wilk. W., [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażeby ciało powróciło w słowo*”] „Ateneum Kapłańskie” 1992, z. 1.

Wilk W., [rec. książki M. Maciejewskiego „*ażeby ciało powróciło w słowo*”] „Homo Dei” 1991, nr 4.

Zajączkowski R., *Literatura i religia w badaniach na niemieckim obszarze językowym*. „Roczniki Kulturoznawcze” 2013, nr 1.

Zarębianka Z., *Miejsce badań nad sacrum w literaturze w refleksji literaturoznawczej. Rozpoznania i postulaty*. W zb.: *Polonistyka bez granic*. T. 1: *Wiedza o literaturze i kulturze*. Red. R. Nycz, W. Miodunka, T. Kunz. Kraków 2011.

Zarębianka Z., *O poezji religijnej i sposobach jej badania*. „Roczniki Humanistyczne” 1990, z. 1.

Zeler B., *Teofania we współczesnej liryce polskiej*. Bielsko-Biała 1993.

Rozdział 3

Kabalistycznie

NA TROPACH CAŁOŚCI

Zobaczmy – co?

W. Panas¹

Czytanie jako czyhanie

Na wstępie tego rozdziału pragnę sformułować uwagę tłumaczącą przyjętą w nim, odmienną od pozostałych, strategię narracyjną – jest to opowieść w odcieniach pastiszu.

Rzecz, którą ośmielam się zaprezentować, jest „o czytaniu Schulza (Panasa)”². To formuła inna niż zgrabniejsza i jednoznaczna sformułowanie *Schulz Panasa*. Ta druga fraza zapowiadałaby prezentację twór-

¹ W. Panas, *Bruno od Mesjasza. Rzecz o dwóch ekslibrisach oraz jednym obrazie i kilkudziesięciu rysunkach Brunona Schulza*. Lublin 2001, s. 33.

² Tę formułę z nieco pretensjonalną parentezą należy więc potraktować i aporetycznie, i amfibologicznie: jako zamierzony paradoks i celową dwuznaczność składniową, na którą w pełni można sobie pozwolić tylko w trybie mówionym, który to pozwala usłyszeć frazę „Schulza, Panasa” zarówno z oddzielającym te dwa nazwiska przecinkiem, w funkcji spójnika, a więc współrzędnie; jak i „dzierżawczo”, czyli bez żadnego znaku przestankowego pomiędzy nimi, ale za to z niesłyszalnym/niewidzialnym wykładnikiem hipotaktycznej relacji.

czości (badawczej) lub rzut całości, ujęcie poniekąd statyczne, perfektywne i monograficzne. Innymi słowy, nie zamierzam panoramicznie prezentować ani Schulza, ani Panasa, ani Schulza Panasa, a jedynie poczynić pewne punktowe obserwacje i dokonać nieco innego niż autor *Brunona od Mesjasza* opisu Schulzowskich ekslibrisów i postawić parę pytań (meta)interpretacyjnych.

Zadanie prezentacji „Panasa” oraz „Schulza Panasa” zostało już zresztą po części wykonane. Mam na myśli analizy Andrzeja Tyszczyka³ i Wiktorii Durkalewicz⁴ oraz teksty Jerzego Świącha, Adama Fitasa, Sławomira Jacka Żurka, Józefa Olejniczaka i wiele innych wystąpień, obserwacji i wspomnień⁵. Nie takie – restauracyjne – jest wszakże zadanie tytułowego tropiciela lub prywatnego detektywa, którego obraz pożyczam w tym momencie z prozy samego Schulza i też Panasa (*via* Poe), a na który to zwrócił baczną uwagę Jerzy Świąch⁶. A w takiej właśnie roli, choćby tylko na krótką chwilę, pragnę się samowolnie obsadzić. Właściwie będzie to rola tropiciela tropiciela (tropiciela) tropiciela, czyli czytelnika podążającego śladem Panasa tropiącego Schulza, (ukazującego Józefa), idącego za swoją niemogącą się w pełni wykrystalizować intuicją.

Idea lekturowego poszukiwania sensu otwiera pole do kolejnej dygresji, tym razem na temat pisania jako zostawiania lub zacierania śla-

³ A. Tyszczyk, *W stronę „kultury znaczenia”. O Władysława Panasa teorii interpretacji*. „Roczniki Humanistyczne” 2007, z. 1; – *Uwagi o sposobach czytania Schulza przez Panasa*. „Akcent” 2015, nr 1.

⁴ W. Durkalewicz, „Podstawą obcowania jest pamięć”. *Władysława Panasa semiotyczna wizja kultury wobec koncepcji Jurija Łotmana*. „Roczniki Humanistyczne” 2012, z. 1.

⁵ J. Świąch, *Panas od Schulza*. „Akcent” 2005, nr 1; A. Fit as, *Księga blasku. Pamięci Profesora Władysława Panasa (1947-2005)*. „Teksty Drugie” 2005, nr 1-2; S. J. Żurek, *Zobaczyć ukrytą tajemnicę. O Władysławie Panasie i jego pisarstwie*. „Akcent” 2006, nr 1; J. Olejniczak, *Wat Panasa. W: Inflacja – deflacja. Szkice o literaturoznawczej teorii i praktyce*. Warszawa 2016; A. Mrozińska, *Panas od Schulza*. „Teksty Drugie” 2003, nr 5. Wiele innych głosów, wspomnień, szkiców (m.in. Stefana Sawickiego, Seweryny Wysłouch, Małgorzaty Kitowskiej-Lysiak, Jerzego Jarzębskiego, Pawła Próchniaka, Ryszarda Zajączkowskiego) zbiera publikacja *Księga pamięci Władysława Panasa. W dziesiątą rocznicę śmierci*. Red. A. Wiśniewska. Lublin 2015. Zob. też druk bibliofilski: *Marzenie Błękitnookiego. Ułamki wspomnień o Profesorze Władysławie Panasie*. Zebrał Z. Milczarek. Tomaszów Mazowiecki – Lublin – Drohobycz 2005. Por. również „Akcent” 2015, nr 1.

⁶ Zob. Świąch, dz. cyt. Podaję za przedrukiem zamieszczonym w *Księdze pamięci Władysława Panasa*, s. 21-22.

dów i w konsekwencji czytania jako czyhania i rozpoznawania tropów⁷, na temat wizji literackiego świata jako np. bezbrzeżnej śnieżnej połąci już istniejącej, zanim wkroczył na nią autor i zaznaczył na niej jedynie swój ślad. Słowa autora nie stworzyły jednak wcale tej niepowtarzalnej i jednostkowej literackiej hiperrzeczywistości, ale jedynie umożliwiły do niej dostęp. Ona była i jest uprzednia. Nie możemy wszakże teraz pójść tropem wskazanym w 1906 r. przez Henry'ego Jamesa (i podjętym niemal sto lat później przez Josepha Hillisa Millera⁸). Zaprowadziłby on nas zapewne aż do wibrujących i pulsujących czarnym mruczeniem Podziemi, do korzeni, fundamentów literatury – tam, gdzie mieszczą się „wylęgarnie historii, [...] fabryki fabulistyczne, mgliste fajczarnie fabuł i bajek”, gdzie o werbalnej inkarnacji szepczą bezustannie wampiryczne „widma”, „fantomy”, „farfarele” – atoli nasza ścieżka wytyczona przez ekslibrisy drohobyckiego nauczyciela rysunków jakieś 18 lat wcześniej niż prozatorskie rewelacje *Wiosny* wiedzie jednak w inne regiony, równie pierwotne i równie heretyckie⁹.

Czyhający/czytający tropiciel, wróćmy do głównego obrazu tego nazbyt już rozdłużonego i meandrycznego wprowadzenia, to nie laudator ani uczony egzegeta, to nie glosator lub popularyzator wiedzy czy uczeń czarnoksiężnika. Oczywiście, z ramion olbrzymów widać znacznie lepiej, więcej, dalej, ale ślady, tropy, znaki trzeba oglądać z bliska, z nosem przy ziemi, w przysiadzie, mrucząc: a to co?

Genologia: luzowanie gorsetu

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na genologiczne podtytuły schulzowskich książek Panasa: traktat – rzecz – interpretacja (dodajmy anagramatyczna) – przewodnik¹⁰. W tej dekadzie zbierania wydawniczych

⁷ Zob. Z. Mitosek, *Intertekstualność*. W: *Teorie badań literackich*. Warszawa 1995, s. 324.

⁸ J. Hillis Miller, *O literaturze*. Tłum. K. Hoffmann. Poznań 2014, s. 57-62.

⁹ Parafrazuję tu i cytuję fragmenty XVIII rozdz. *Wiosny*. Zob. B. Schulz. *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław 1989, s. 157-163.

¹⁰ W. Panas, *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*. Lublin 1997; – Bruno od Mesjasza (2001); – *Tajemnica siódmego anioła. Cztery interpretacje*. Lublin

plonów wcześniejszych studiów (1997-2006) – badań prowadzonych od lat 1970.¹¹ – widać postępujące rozluźnianie naukowego gorsetu: od nieco scjencyficznego (teoretycznie przynajmniej) traktatu do prywatnego przewodnika (co więcej: dla przyjaciół).

Ten schemat gatunkowej ewolucji byłby zatem zgodny z tym, co o całokształcie badawczej twórczości Panasa napisał Andrzej Tyszczyk, ukazując przejście od strukturalizmu przez semiotykę do jakiejś własnej wersji personalistycznego poststrukturalizmu¹². W kontekście badań schulzologicznych byłoby to nawet wyjście poza typowo literaturoznawczy *modus operandi* (kryminalistyczne podteksty tego łaćńskiego terminu są tu poniekąd na miejscu), w stronę rozwiązań eseistycznych, literackich. Okazuje się ostatecznie (bo w niedokończonej i opublikowanej już pośmiertnie *Willi Bianki*), że o Schulzu najlepiej byłoby – niczym Cynthia Ozick czy Dawid Grosman – napisać powieść, nie traktat, rzecz czy interpretację, ale właśnie powieść¹³. Jeden obraz z tej własnej schulzowskiej historii Władysław Panas nam ukazał (może inicjalny? bo wjazd pociągu na malutki truskawiecki dworzec świetnie do takiego narracyjnego *fiat lux* się nadaje, niemal tak dobrze jak zapamiętana przez świadków fraza o mesjaszu, którego ponoć niektórzy już widzieli na rogatkach Stryja¹⁴). Rzeczony pociąg wjeżdża więc na stację w kłębach pary, a tam z olbrzymim bukietem („jakże prowincjonalnym i ślicz-

2005; – *Willi Bianki. Mały przewodnik drohobycki dla przyjaciół (fragmenty)*. Oprac. P. Próchniak. Lublin 2006.

¹¹ W 1974 r. ukazał się w „Rocznikach Humanistycznych” (z. 1) artykuł: „*Regiony czystej poezji*”. O koncepcji języka w prozie Brunona Schulza.

¹² Tyszczyk, *W stronę „kultury znaczenia”*, s. 13-20.

¹³ Powieść „profesorską” oczywiście, wykorzystującą erudycyjne zaplecze filologa i historyka literatury.

¹⁴ Jako że – jak pisał J. Ficowski (*W oczekiwaniu Mesjasza*. W: *Regiony wielkiej heretyki i okolice*. Bruno Schulz i jego mitologia. Sejny 2002, s. 378) – nasza wiedza o *Mesjaszu* jest bardzo skąpa, czasem musimy odwoływać się nie do utrwalonych tekstowych faktów, a do relacji świadków. Stąd zdarza się, że Schulzowski mesjasz raz przybywa do Sambora, raz do Truskawca, a raz do Drohobycza. Z dzisiejszej perspektywy Stryj ma nad pobliskimi lokalizacjami tę intertekstualną przewagę, że to właśnie tam na skraju miasteczka, na południowym, dulińskim szlaku, wiodącym w Karpaty, stała austeria starego Taga, sceptyka wadzącego się z Bogiem i skrycie tęskniącego za odkupieniem, jak i wielu innych literackich bohaterów Juliana Strykowski, krajana Schulza. (Słowo „mesjasz” traktuję jako rzeczownik polspolity, jak król, prorok, czy wódz, i zapisuję małą literą).

nym”) czeka na nas drohobycki artysta¹⁵. Powieści wprawdzie nie ma, chciałoby się powiedzieć, ale...

Świat w rytmach jambu

Ale zanim o pociągu¹⁶, pierw o świecie, z którego ów parowóz się wyłania i do którego wjeżdża, bo właśnie od rekonstrukcji rzeczywistości, czasoprzestrzeni zarówno tej przedstawionej w prozie, jak i tej kielkującej np. w listach, zaczyna Panas swój traktat o kabale w prozie drohobyckiego artysty. Zaczyna od początku, od kosmogonii, bo jak pisze, „szczupła ilościowo twórczość literacka Brunona Schulza mieści w sobie wizję *universum* – zaiste – ogromnego”¹⁷. Literaturoznawca-detektyw (a poniekąd również kosmograf) uruchamia więc skomplikowany proces poszlakowy, bo żadnych bezpośrednich, nieco bardziej rozbudowanych i jednoznacznych świadectw, skąd ów wszechświat się wziął i jaką ma strukturę – nie ma. Rekonstruuje więc badacz wizję uniwersum prześwitującą tylko tu i ówdzie z dzieła, z rozkruszonych po całym *oeuvre* Schulza wymownych ułamek: z fragmentów listów, opowiadań, autokomentarzy, recenzji, rysunków... I szuka idei, która pomogłaby tę rzeczywistość wyjaśnić, zrozumieć, jakoś uporządkować.

Zacznę nie od chronologicznie wcześniejszych rysunków, głównego przedmiotu zainteresowania w tym rozdziale, ale właśnie od krótkiego zreferowania *Księgi blasku*, by pokazać, iż poprzedzająca odczytanie ekslibrisów wykładnia opowiadań jest niezbędnym elementem tej dążącej do absolutnej pełni interpretacyjnej strategii. Tylko na podstawie dwóch małych nalepek na książki (czyli ekslibrisów wykonanych przez Schulza dla Stanisława Weingartena na początku jego dojrzałej twórczej drogi) trudno byłoby wysnuć wizję Brunona – modernistycznego „kabalisty” mesjańskiego.

¹⁵ Panas, *Willa Bianki*, s. 35. Cytat to słowa Marii Gizeli Lesell-Heyligers z listu do Hanny Kirchner, przytoczone przez Panasa za *Dziennikami* Zofii Nałkowskiej.

¹⁶ Dostrzec go można np. na wykonanej przez autora okładce *Sanatorium pod Klepsydrą* z 1937 r.

¹⁷ Panas, *Księga blasku*, s. 7.

Brak w pierwszym rozdziale *Księgi blasku* analiz konkretnych opowiadań, jest za to analiza języka, motywiki, obrazów, powracających wątków. I przede wszystkim jest analiza ruchu, dynamiki, przekształceń. Nie sposób szybko i przekonująco zaprezentować wyniki tej dedukcji. Zajęła ona wszak autorowi 100 stron. Podstawowa obserwacja byłaby zaś taka: świat Schulza ciągle eksploduje, drga, faluje w rytmie odpływów i przypływów, wdechów i wydechów, zagęszczenia i eksplozji. Dopowiedzmy, byłoby to metrum jambiczne, a te cechujące Schulzowskie obrazowanie różnorakie skurcze, po których następują rozkurcze, to nic innego jak seria braków i wypełnień, schemat wykryty (mniej więcej w tym czasie, bo w 1928 r.) w strukturze bajki magicznej przez Władimira Proppa, według którego to właśnie inicjalny brak napędza całą akcję bajkowej sekwencji. Panas, dorzućmy, nie jest już w latach 1990. zainteresowany morfologią fabuły *à la* Propp¹⁸, rekonstruuje zaś pieczołowicie gramatykę znaczenia i dlatego szuka kontekstu, który pozwoliłby mu objaśnić tę odkrytą emanacyjną „jambiczność” prozy, to taneczne tętno kosmogonii, ucieleśnione w Schulzowskiej deskrypcji Eggi van Haardt¹⁹.

Autor *Księgi blasku* przekonująco i finezyjnie pokazał pulsację języka, alternację wklęsłości i wypukłości, persewerację implozji i eksplozji... A hermeneutyczny kontekst wyjaśniający znalazł w koncepcji *cimcum* XVI-wiecznego mistyka żydowskiego, Izaaka Lurii (dziś chciałoby się powiedzieć: „oczywiście”, ale wcześniej ezoteryczna Luriańska kosmogonia i eschatologia jako hipoteza scalająca świat Schulzowskiej wyobraźni niemal nikomu nie przychodziły do głowy)²⁰. Zgodnie z wizją safedzkiego kabalisty – przypomnę pokrótce, referując przede wszystkim ustalenia

¹⁸ Któremu wcześniej poświęcił wnikliwy szkic *Przestrzenie semiotyczne. Na marginesach „Morfologii bajki” Władimira Proppa*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991. (Pierwodruk „Znak” 1977, nr 281-282).

¹⁹ Ważny i ciekawy esej biograficzny o tej artystce 10 lat po traktacie Panasa napisze Małgorzata Kitowska-Łysia k. Zob. *Kim byłaś Eggo?* W: *Schulzowskie marginalia*. Lublin 2007.

²⁰ Również Bożena Shallcross („Fragments of a Broken Mirror”: Bruno Schulz’s *Retextualization of the Kabbalah*. „East European Politics and Societies” 1997, nr 2) wykorzystwała mit Luriański, by opisać rzeczywistość Schulzowskiej prozy, mianowicie motyw Księgi.

Gershoma Scholema, z którego prac głównie korzystał Panas²¹ – świat powstał niejako w wyniku wycofania się Boskości (*Ejn-Sof*) w siebie samą. Do tego „wdechu” lub samoograniczenia (czyli *cimcum* właśnie) doszło przed jakimkolwiek aktem emanacji, formowania, budowania, świecenia, tworzenia, mówienia. Najpierw zaistnieć musiało bowiem jakieś miejsce Bogiem nie będące. Ta prymordialna pustka (zwana *tehiru*) nie całkiem była jednak pusta. Pozostały w niej bowiem resztki światła (*reszimu*) po boskiej substancji, reprezentujące miłosierdzie i współczucie (*rahamim*), lecz przede wszystkim w *tehiru* utkwiły korzenie boskiej surowości i sądu (*din*). A jak sądzą niektórzy kabaliści, *cimcum* dokonało się właśnie po to, by boski „organizm” doznał oczyszczenia z owej srogości (czyli w ostatecznym rozrachunku z potencjalnego zła²²), która dotąd była w nim rozproszona – jak drobiny soli w oceanie. W wyniku ściągnięcia zgromadziła się ona w jednym miejscu: tym, z którego wycofało się Nieskończone (*Ejn-Sof*). W tej przestrzeni, wykreowanej w samym centrum boskości, znalazły się więc przemieszane pierwiastki miłosierdzia i gniewu, z przewagą tego drugiego (a więc w odwrotnej proporcji niż pierwotnie), tworząc niezróżnicowaną masę (*golem*), oczekującą na uformowanie. Dokonał tego powracający w pustkę promień boskiego światła, zwany różnorodnie, m.in. określano go jako Adam Kadmon²³. Promień ów uruchomił „w tym nie uładowym bycie proces kosmiczny, rozdzielając ukryte elementy, kształtując je i nadając im coraz większy porządek”²⁴. A towarzyszyła temu „ciągła naprzemienna dynamika przypływu i odpływu, rozszerzania się i kurczenia sił ustawicznie na siebie oddziałujących”²⁵, czyli „[w]szystko, ale to wszystko,

²¹ Zob. Panas, *Księga blasku*, s. 99-104, 125-130, 217-219; – Bruno od Mesjasza, s. 80-83.

²² Mówił o tym bez ogródek Gershom Scholem (*Kabala i mit*. W: *Kabala i jej symbolika*. Tłum. R. Wojnański. Kraków 1996, s. 123). Radykalnie ujęte stworzenie poprzez *cimcum* to więc nie tyle „swobodny akt miłości”, co raczej przejaw wewnątrzboskiego kryzysu, doprowadzającego do ekspulsji niechcianych elementów, do boskiego *katharsis*.

²³ Zob. L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Cabalistic Fellowship*. Stanford 2003, s. 132. Jak dodaje Scholem (*Kabala i mit*, s. 124), Adam Kadmon to Bóg, który wkracza w świat stworzony jako stwórca.

²⁴ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. I. Kania. Warszawa 1997, s. 324-326.

²⁵ Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 325.

co tworzy[ło] się w pleromie po wysłaniu promienia z światła *Ejn-Sof*” – podkreślał autor *Mistycyzmu żydowskiego* – nosiło „ślady podwójnego ruchu wciąż odnawiającego się *cimcum* i pracę na zewnątrz, falującą emanacji”²⁶. Wstecz, w przód. Wstecz, w przód...

I właśnie ta stwórcza poetyka drgnięć, świetlnej pulsacji, zapadnięć i erupcji jest homologiczna wobec istotnej właściwości Schulzowskiego świata przedstawionego, którą dostrzegł i opisał Panas: „Przetworzone artystycznie nawiązanie do tej luriańskiej wizji odnaleźliśmy [...] – proklamował – w dziele Schulza”²⁷.

Księga blasku jest „traktatem” o heterodoksyjnej mistyce żydowskiej w prozie autora *Genialnej epoki* – genologiczną inspiracją²⁸ dla którego mógł być, dostrzeżony z olśnieniem w wywodach Scholema, *Traktat o krokodylach*. Jego autorem był 22-letni młodzieniec, „jeden z najbardziej wnikliwych i oryginalnych myślicieli w żydowskiej historii”²⁹, Natan z Gazy – barokowy, jak można by dziś rzec wyłącznie z perspektywy europejskiej, teolog i mistyk, żyjący w latach 1643/4-1680. Rozprawa Panasa o opowiadaniach Schulza, podkreślę, jest – mimo wpisana w nią odśrodkową poetyckość, mitologiczność i heterodoksyjność – wypowiedzią metodologicznie, kontekstowo, językowo zrygoryzowaną, cechującą się filologiczną akrybią, ostrożnie i z umiarem dozowaną erudycją, krytycyzmem wobec źródeł i ustaleń poprzedników, wykorzystującą strategię – jak mawiał Umberto Eco³⁰ – stawiania na stałą i relevantną izotopię semantyczną, słowem: wypowiedzią, która świadomie pragnie utrzymać się w obrębie „twardej” analizy strukturalno-semantycznej³¹.

Interpretacyjna strategia „stawiania na izotopię” zakłada, że wyjaśniamy utwór, w tym przypadku całokształt twórczości autora, przez

²⁶ Scholem, *Kabała i mit*, s. 125.

²⁷ Panas, *Księga blasku*, s. 103.

²⁸ W głównym kręgu inspiracji znajduje się oczywiście sam autor *Traktatu o manekinach*, którego palimpsestowa, jak sugerował David A. Goldfarb (*A Living Schulz: „Noc wielkiego sezonu” <„A Night of Great Season”>*. „Prooftexts” 1994, nr 1, s. 32), wyobraźnia znajdowała się z kolei w zasięgu oddziaływania Talmudu (składającego się przecież z traktatów).

²⁹ Y. Liebes, *Sabbatean Messianism*. W: *Studies in Jewish Myth and Messianism*. Transl. from the Hebrew by B. Stein. New York 1993, s. 101.

³⁰ Zob. U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków 1996.

³¹ Zob. Panas, *Księga blasku*, s. 195.

odwołanie do jednego spójnego i istotnego kontekstu. A Luria nie tylko nauczał, że świat powstał w wyniku boskiego „wdechu” i następnie emanacji w tę pustkę strumienia światła, ale również wyjaśniał, skąd w takim razie w tym świecie wzięło się zło. I jak dokona się ich (świata i zła) odkupienie. I kto tego dokona.

Analizie tych kolejnych faz wszechświata i ich przejawom w Schulzowskiej prozie (zwłaszcza w *Ulicy Krokodyli*) poświęcone zostały rozdziały drugi i trzeci *Księgi blasku*³². Świat, który znamy z *Ulicy*, to właśnie – według Panasa – literacka wizja świata po upadku, to drohobycki wariant safedzkiego mitu o kosmicznej katastrofie, o rozbiciu naczyń (*szewirat ha-kelim*)³³, po której nic już nie jest na swoim miejscu. O ontologicznym stanie przemysłowo-handlowego dystryktu Schulzowskiego miasta³⁴ świadczy jego szarość, fragmentaryczność, mętność, brak światła i barw, spękanie, odór zepsucia³⁵ oraz cały zestaw osobliwości wydobyty w uważnej i wrażliwej lekturze. Rekonstrukcja *intentio operis* prowadzi detektywa do najważniejszych cech tego upadłego, tandetnego i pretensjonalnego, uniwersum. A najosobliwszą z nich jest pojawiający

³² Również początkowe partie książki *Bruno od Mesjasza* rejestrują tę rzeczywistość upadku, skazy, znieprawienia, zła i zarysowującą się nieśmiało – w kolejnych rozdziałach książki – perspektywę naprawy rzeczywistości, ale ukazowaną znacznie wcześniej niż w opowiadaniach, bo w rysunkach, obrazach a nawet grafice użytkowej. Przetrwał wprowadzie tylko jeden obraz olejny artysty, *Spotkanie*, ale ze zdjęcia i relacji świadków wiemy co nieco o innych pracach malarskich Schulza.

³³ Naczyń, które zostały wyemanowane po to, by utrzymać boskie światło bijące z oczu Adama Kadmona, więc jakby boski projekt, ideę. Lecz niższe naczynia pękły i w postaci skorup, łusek (*kelipot*) spadły w otchłań. Te, które znalazły się najdalej od boskości, zaczęły wieść „własne życie jako siły demoniczne”, jako druga strona (*sitra achra*). Razem z nimi spadły też iskry boskiego światła (kabaliści wiedzą nawet, że było ich 288). Zadaniem człowieka jest doprowadzenie – poprzez odpowiednie, zaprojektowane przez Lurię, praktyki religijne – do ich powrotu: do scalenia wszystkich drobin świetlnych z ich źródłem (*tikkun*). Zob. G. Schollem, *Kabala i mit*, s. 124; – hasło: *Kabbalah*. W: *Encyclopaedia Judaica*. Ed. C. Roth i in. Jerusalem – New York 1971-1972. T. X, zwłaszcza kol. 556-638.

³⁴ Który z przyczyn praktycznych (gdyż jest to rzecz przede wszystkim o ekslibrisach, nie opowiadaniach) musimy potraktować synekdochicznie: jako *pars pro toto* całego Schulzowskiego świata – świadomie unikając w tym miejscu intrygującego i trudnego pytania o jego ewentualny stosunek do innych dzielnic miasta czy innych miast.

³⁵ Schollem (*Kabala i mit*, s. 125) tak pisał o efektach katastrofy stwórczej: „wszystko jest jakoś rozbite, wszystko ma skazę, wszystko jest niedokończone”. Choć z drugiej strony zauważał, iż z perspektywy „katartycznej” rozbicie naczyń to kolejny po *cimcum* etap wyodrębniania z bóstwa niechcianych elementów (*Mistycyzm żydowski*, s. 328-329).

się znienacka i odjeżdżający bez pasażerów ambiwalentny węzowy pociąg... związany ze sferą erotyczną i przywołujący upadek, a jednocześnie – tchnący zadumaną eschatologiczną nadzieją na zmianę. Na ulicy Krokodylej (czyli Stryjskiej, jak objaśniają komentatorzy³⁶) na pociąg czeka się bowiem jak na... mesjasza³⁷.

Smoki i znaki

I niech ten pociąg-wąż-krokodyl zawiezie nas do gabinetu zbieracza wyrafinowanych druków i nie tylko, Stanisława Weingartena, „smakosza i estety w każdym calu”³⁸. To dla niego późniejszy autor *Sklepów cynamonowych* wykonał w latach 1919-1920 dwie interesujące mnie tu przede wszystkim marki ochronne. Dodam, że w tym samym okresie Schulz, ten „[g]łęboki fantasta”, sporządził też – najpewniej na zamówienie – dwa ekslibrisy dla lwowskiego działacza żydowskiego i zbieracza judaików, Maksymiliana Goldsteina (przeznaczone do jego kolekcji z działu

³⁶ Zob. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji*, s. 68-69.

³⁷ Choć niekoniecznie prawdziwego, gdyż w historii judaizmu pojawili się bardzo liczni pseudomesjasze. Na przykład w analizie *Wiosny Pana s* (*Żeński Mesjasz, czyli o „Wiośnie” Brunona Schulza*. W zb.: *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*. Red. M. Kitowska-Łysiak, W. Panas. Lublin 2003, s. 45-46) pokazał, jak młodziutki „narrator-kabalista” pomylił się w swych interpretacyjnych rachunkach, jak zawodne okazały się hermetyczne metody deszyfrażu, które miał do dyspozycji. A przypomnijmy, że jego nadinterpretacja polegała na potraktowaniu młodziutkiej Bianki jako królewsko-cesarskiej infantki i *de facto* mesjasza właśnie. W opowiadaniu *Wiosna* odnaleziony więc został mesjasz, co więcej, żeński mesjasz! Okazało się jednak, że „zrodziła go rozgorączkowana wyobraźnia młodego kabalisty” (s. 46).

³⁸ Joanna Kulmowa (*Topografia myślenia*. Warszawa 2001, s. 12, 14) nakreśliła taki portret Weingartena (tym cenniejszy, że opraciony w ramę osobistego wspomnienia): „Ogromna lysa głowa. Twarz czerwona i fioletowa od spekanych żyłek. Pospolitość. Ale jego pokój, [...] otwiera się na dziwny świat sklepów cynamonowych. [...] Był starym kawalerem, bo musiał czekać na mnie: obiecał mi kiedyś, że się ze mną ożeni, a ja w to zwątpiłam od razu. »E!« – powiedziałam. »Jak ja będę duża, to pan już dawno będzie umarnięty!«. [...] jakoś smutno, że nie mam już komu smażyć takiej jajecznicy, jaką dla niego uczyłam się zbierać delikatnie ku środkowi patelni, żeby marszczyła się niby żółty jedwab – bo pan Weingarten był smakoszem i estetą w każdym calu. Choć tylko inżynierem naciągaczem z firmy »Galicja«. Który kochał mnie i Schulza”. Bardzo dziękuję Zbigniewowi Milczarkowi za zwrócenie mojej uwagi na tę książkę.

*erotica*³⁹), i jeden – zupełnie już z własnej woli – dla drohobyckiej egerii Marii Budrackiej (Budratzkiej-Tempele). Owa śpiewaczka operowa po krótkim pobycie w Drohobyczu wyjechała wraz rodziną do Wiednia – również z siostrą Paulą (Pepcią), w której trochę podkochiwał się „Staszek” – pozostawiwszy na prowincji swych adoratorów⁴⁰. Znamy też dziś projekt ekslibrisu dla bratanicy i bratanka artysty: Elli i Kubusia Schulzów⁴¹ oraz projekt księgoznaku dla biblioteki w Drohobyczu, rów-

³⁹ W książce Maksymiliana Goldsteina i Karola Dresdnera (*Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich. Zbiory Maksymiliana Goldsteina*. Lwów 1935, s. 107) pojawia się o nich zdawkowa informacja: „Głęboki fantasta Bruno Schulz wykonał też dla Goldsteina dwie plansze exlibrisowe” (chodzi zapewne o duże oryginalne rysunki-wzory). Goldstein, choć chętnie pokazywał swoją kolekcję, z kunstownymi ekslibrisami Rudolfa Mękickiego na czele – ponoć zlecił nawet jerozolimskiej pracowni Becalel utkanie dywanu z podobizną jednego z nich (zob. B. Janusz, *Nowsze exlibrisy lwowskie*. „Exlibris” 1917, z. 1, s. 40), to obscenicznego – w śmiałości niczym nie ustępującego pornograficznym rysunkom Franza von Bayrosa – ekslibrisu Schulza szerokiej widowni z oczywistych powodów nie prezentował. Cóż więc myśleć o tece z grafikami Fryderyka (Fryca) Kleinmanna (1897-1943), będącej swego czasu w posiadaniu Goldsteina, o której w książce poświęconej *Kulturze i sztuce ludu żydowskiego* czytamy, że były „mocno niecenzuraln[e]” i osnute „na tle zбочzonej erotyki”? Kleinmann, jak Schulz, był artystą, który miał „skłonność do karykatury, nieraz nawet do groteski” (s. 99). A jak informował Ficowski (*Okolice sklepów cynamonowych*. Kraków 1986, s. 26), sporządził on również ekslibris dla Weingartena. Dzięki informacji od Włodzimierza Rudnickiego (artysty plastyka, członka Łódzkiego Towarzystwa Przyjaciół Książki) – za którą serdecznie w tym miejscu dziękuję – wiem, że takich ekslibrisów, w tym przedstawiających nagie kobiety, Kleinmann wykonał dla Weingartena co najmniej trzy. Iryna Horbani (*Ośrodki przechowujące dziedzictwo kulturowe narodu żydowskiego we Lwowie – historia i stan obecny*. Tłum. H. Różańska. W zb.: *Żydzi w Lublinie – Żydzi we Lwowie. Miejsca – pamięć – współczesność*. Red. J. Zętar, E. Żurek, S. J. Żurek. Lublin 2006, s. 54-55) pisała, że zbiory Goldsteina, szczęśliwie przetrwały i sowieckie, i niemieckie manipulacje oraz grabieże. Obecnie malarstwo i grafika z kolekcji Goldsteina przechowywane są w Galerii Sztuk Pięknych we Lwowie. W magazynach tej lwowskiej galerii obok innych zbiorów Goldsteina powinna znajdować się też teka Kleinmanna.

⁴⁰ O tym ekslibrisie, ale niestety bez żadnych szczegółów go dotyczących, wspominała jego właścicielka. Zob. B. Schulz, *Listy, fragmenty. Wspomnienia o pisarzu*. Zebrał i oprac. J. Ficowski. Kraków 1984, s. 44. Zaś rolę Marii Budrackiej w obrębie drohobyckiej grupy Kaleja ciekawie zrekonstruował Jan Gondowicz (*Rzeczy bez nazwy, miary i rachuby*. W: *Trans-Autentyk. Nie-czyste formy Brunona Schulza*. Warszawa 2014, s. 42-44).

⁴¹ N. Cieślińska-Lobkowicz (*Who Owns Bruno Schulz? The Changing Postwar Fortunes of Works of Art by Jewish Artists Murdered in Nazi-Occupied Poland* <http://art.claim-scon.org/wp-content/uploads/2016/03/Cieslinska-Lobkowicz-Who-owns-Bruno-Schulz-21-March-2016.pdf> dostęp 2016.08.15) na przykładzie tego ekslibrisu sporządzonego przez Schulza dla dzieci brata Izydora wskazała na problematyczność transakcji przeprowadzanych,

nież projekty innych tzw. prac użytkowych (cegiełek, okładek, plakatu, zaproszenia, maturalnego *tableau*), też młodzieńczy szkicownik piętnastoletniego artysty⁴². A przede wszystkim znamy niezwykłą, unikatową⁴³ „księgę liter” (wykonaną prawdopodobnie około 1925 r.), drugi obok *Xięgi bałwochwalczej* cykl prac plastycznych Schulza, czyli ilustrowany *Katalog biblioteki Stanisława Weingartena*⁴⁴.

Rok 2016 to jubileusz 500-lecia polskiego ekslibrisu. Przed stu laty sztuka ozdobnych księgoznaków zaczęła przeżywać w naszym kraju swój renesans, do którego Bruno Schulz również przyłożył swą (uzbrojoną w cyrkiel?⁴⁵) rękę. Zenon Przesmycki w 1905 r. na łamach „Chimery” tak pisał:

wg niej, w złej wierze (*mala fide*) i na istnienie sprzeczności prawnych dotyczących nabycia dzieł plastycznych Schulza przez obecnych prywatnych właścicieli i polskie instytucje kultury oraz na stosowanie przez nie podwójnych standardów w stosunku do dzieł artystów żydowskich zamordowanych w trakcie II wojny światowej.

⁴² Zob. Bruno Schulz 1892-1942. *Rysunki i archiwalia ze zbiorów Muzeum Literatury im. Mickiewicza w Warszawie*. Układ całości i tekst W. Chmurzyński. Warszawa 1992. O szkicowniku zob. M. Kitowska-Łysia, *Uwagi w sprawie kanonu. Brunona Schulza szkicownik młodzieńczy i freski w willi Landaua*. „Schulz / Forum” 2 (2013).

⁴³ Wykonany został (ołówkiem) tylko jeden egzemplarz. Obecnie znajduje się on w prywatnych rękach, „spadkobierców łódzkiego antykwariusza Henryka Maszewskiego” (Ficowski, *Regiony wielkiej herezji*, s. 292). Zbigniew Maszewski (*Bianca Looks from above the Book: Readings on the Margin of Bruno Schulz's Ex-Libris for Stanisław Weingarten*. „Text Matters” 2012, nr 2) ujawnił kilka kolejnych tytułów z tego katalogu (z jakiego powodu tak strzeżonego?). Wśród nich znalazły się książki R. M. Rilkego, A. Kubina, J. Laforgue’a (w historycznoliterackim opracowaniu J. Szaroty), T. Manna.

⁴⁴ Zob. B. Schulz, *Księga obrazów*. Zebrał, oprac., koment. opatrzył J. Ficowski. Gdańsk 2012, s. 209-230, 269-283. Wcześniej Ficowski opublikował reprodukcje księgoznaku dla bratanicy i bratanka, różnorodnych akcydensów i przede wszystkim liter w 2002 r. w *Regionach wielkiej herezji* (bez zniszczonej literki „Z”, ale za to z 3 zdjęciami kartek, zawierających odręczne, ręką właściciela wykonane, opisy bibliograficzne książek Weingartena. A wśród nich bardzo istotne z perspektyw wpływo logicznej informacji, iż ów księgozbiór, obok popularnych powieści, np. Kittaya czy Kallinikowa, literatury pięknej, np. Kafki, i medycznej, np. Kruifa, zawierał m.in. albumy z pracami Paula Klee *Leben. Werk. Geist*, Alfreda Kubina *Mein Werk. Dämonen und Nachtgeschichte* czy Gustawa Klimta *Gedächtnis Ausstellung*). W katalogu znajduje się również rysunek do ekslibrisu (20,5x15,7), przedstawiający pierrota i szkielet grający na skrzypcach, oraz kompozycja figuralna z podobizną Weingartena i pierrota (*Księga obrazów*, s. 212-213). W trakcie pisania *Brunona od Mesjasza* Panas wiedział o istnieniu *Katalogu*, ale nie znał jego zawartości.

⁴⁵ Z wymiennym ostrzem, taki, jakim posługiwali się architekci. Zob. Gondowicz, *Piękno adeliczne*, s. 58.

chcemy zwrócić uwagę na pierwsze brzaski odrodzin – lub raczej rzecz by należało, narodzin – artystycznego exlibrisu polskiego, które może zdolają uwstrętnić ludziom ohydne, znieprawiające książkę, a tak dzisiaj zwykle w użyciu, fiołkowe odbicia stempli kauczukowych⁴⁶.

Artykuły poświęcone polskim markom ochronnym w tym ich wzrostowym, a nawet szturmowym okresie poświęcili jeszcze m.in. Wiktor Gomułcki („Tygodnik Ilustrowany” 1902, nr 19, 20), Maksymilian Goldstein („Gazeta Lwowska” 1913, nr 55), Bohdan Janusz („Exlibris” 1917, z. 1), Edward Chwalewik („Exlibris” 1920, z. 3)⁴⁷. Z tych i późniejszych opisów wyróżnił się następujący status tej książkowej nalepki: między tandetną kauczukową stampilą (pieczętką) a meisterstückiem (miniaturowym arcydziełem), między własnościowym znakiem (herbem/nazwiskiem/sentencją) a samodzielnym obrazem/narracją, między syntetycznym i symbolicznym portretem właściciela a równie symboliczną charakterystyką księgozbioru.

Problem precyzyjnego umieszczenia ekslibrisów Schulza na mapie księgoznaków z pierwszej ćwierci XX wieku (na tle prac zagranicznych: np. Efraima Moszego Liliena⁴⁸, Stanisława Kulhanka, też Leonida Paster-

⁴⁶ Z. Przesmycki, *Nowe polskie ex-librisy artystyczne*. „Chimera” 1905 (t. 9), z. 25, s. 155-156.

⁴⁷ Zob. „Almanach ekslibrisu polskiego XX wieku” 1948. Oprac. J. Kram; Z. Klemensiewicz, *Bibliografia ekslibrisu polskiego*. Wrocław 1952. W książce M. Czubińskiej i K. Podniesińskiej *Ekslibris polski. Między herbem a obrazem* (Kraków 2016) znaleźć można najnowsze, pożyteczne zestawienie bibliograficzne. Zob. też *Secesja. Młoda Polska. Art déco. Ekslibrisy ze zbiorów Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie*. Oprac. A. Fluda-Krokos. Kraków 2011.

⁴⁸ Lilien, choć pochodził z Drohobycza i kształcił się w krakowskiej Szkole Sztuk Pięknych, kierowanej ówczesnie przez Matejkę, to dopiero zagranicą zyskał „nazwisko, sławę i fortunę”, jak ujął to Artur Schönder (*E. M. Lilien. W: Katalog wystawy E. M. Liliena w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych we Lwowie*. Lwów 1914, s. 6). Autor grafik do książki *Juda* oraz *Pieśni getta* i ojciec syjonistycznej grafiki wykonał również wiele ekslibrisów, m.in. dla Stefana Zweiga, Maksima Gorkiego, Martina Bubera, Sigmunda Freuda. O Lilieniu i Drohobyczu zob. M. Kitowska-Łysia, *Drohobycz, czyli świat*. W: *Schulzowski marginalia*. Prawdziwą schulzologiczną rewelacją wydobytą niedawno przez Piotra Sitkiewicza z drohobyckiego „Przeglądu Podkarpacia” (1937, nr 71-82) jest długi esej krytyczny zatytułowany *E. M. Lilien*. („Schulz / Forum” 6 <2015>). Autor *Sanatorium pod Klepsydrą* jawi się w nim nie tylko jako wytrawny znawca sztuki i technik graficznych, co nie dziwi, ale i jako intelektualista żywo zainteresowany sprawami żydostwa, syjonizmu, i przemian społecznych. Piotr Sitkiewicz (*Ocalony przez mit. Schulz i Lilien*. „Schulz / Forum” 6 <2015>, s. 101) pisał: „Może się to wyda nieprawdopodobne, ale esej z »Przeglądu Podkarpacia« to jedyna jak dotąd wypowiedź Schulza poświęcona tematyce żydowskiej”.



Genius vor dem Richterstuhl der Prüderie

Efraim Mosze Lilien, Genius vor dem Richterstuhl der Prüderie

naka, Alfreda Cossmana, i polskich: np. Stanisława Dębickiego, Rudolfa Mękickiego, Antoniego Procajłowicza, Józefa Mehoffera, Franciszka Siedleckiego⁴⁹, Edwarda Okunia⁵⁰ pozostawiam historykom sztuki czy badaczom dziejów książki. Sformułuję tylko pewną konstatację uogólniającą: kompozycja ekslibrisów zdaje się oryginalna, trudno byłoby wskazać jakieś ich bezpośrednie wzorce; wydaje się, że jedynie marki i grafiki Liliena mogłyby uchodzić za źródło ekslibrisowej wyobraźni Schulza. Oczywiście, poszczególne elementy jego księgoznaków wzbudzą różne ikonograficzne skojarzenia (w każdym zapewne nieco inne), np. caująca się para z ekslibrisu dla Goldsteina, powtórzona we fragmencie marki dla Weingartena, może przywołać szkic⁵¹ Gustava Klimta *Diesen Kuss der ganzen Welt* (1902) do słynnego *Fryzu Beethovena*. Ornamenty ze splecionych ciał w Schulzowskim ekslibrisie erotycznym może być inspirowany⁵² detalem z rysunku Franza von Bayrosa *Je les ai recu tous!* (1912). Szeroko rozwarta paszcza węża – winietami Liliena z *Lieder des Ghetto* (1903) i *Die Bücher der Bibel* (1908). Z kolei połączenie kościotrupa z nagą niewiastą należy do topicznego repertuaru księgoznakowych chwytów, podobnie jak umieszczanie w nich posągowych piękności na tle foliałów⁵³, w towarzystwie czaszek, węży, lir czy harf.

⁴⁹ Polonistycznej braci znanego z wnikliwych, prekursorskich rozpraw wersologicznych.

⁵⁰ Wstępnie z historią ekslibrisu można się zapoznać np. dzięki pracy F. J o h n s o n a, *A Treasury of Bookplates from the Renaissance to the Present*. Mineola 1977.

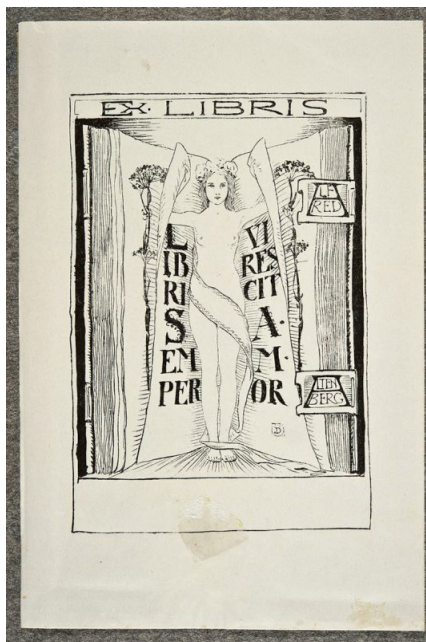
⁵¹ Bardziej właśnie szkic niż gotowy fragment fryzu.

⁵² Z tym że Schulz dodaje jeszcze efekt karykatury, wieloznaczności: barki jednego mężczyzny są jednocześnie udami drugiego. W efekcie powstaje groteskowa męska bestia seksualna, niczym dwugłowa grylla. O gryllach i fetusach w kontekście bliskiej Schulzowi twórczości Aubreya Beardsleya pisała Ewa K u r y ł u k (*Salome albo o rozkoszy. O grotesce w twórczości Aubreya Beardsleya*. Kraków 1976, s. 130-136). Na ekslibrisie dla Goldsteina groteskowe „bestiarium” uzupełniają jeszcze dwa putta i fragmentarycznie ukazana bezgłowa kobieta (a właściwie jej niejako usamodzielniony tułów, składający się z brzucha i dużych dłoni na rozwartych udach oraz fruwających między nimi uskrzydłonych anielskich główek).

⁵³ Ekslibrisowy okres w twórczości Schulza (1919-1920) nie pozostał, jak się wydaje, bez wpływu na jego graficzne *opus vitae*, czyli *Xięgę bałwochwalczą* (1920-1922). Jej archetypowy obraz i przekaz: Księga jest kobietą, kobieta jest Księgą (por. np. okładkę II czy zwłaszcza *Xięgę bałwochwalczą* I, 16,9 x 11,3) przylega do ujęć ekslibrisowych, zob. np. ekslibris S. Dębickiego dla Alfreda Altenberga (z napisem: miłość książki zawsze kwitnie) czy E. M. Liliena dla Carla Messera (u fallicznego von Bayrosa Księgą-atlasem będzie



Efraim Mosze Lilien, Sabbath der Sabathe.
Grafika z książki *Juda* (1900-1901)



Stanisław Dębicki, Ekslibris Alfreda
Altenberga, 1900-1908

Dość czytelna aluzja do *Szatu uniesień* Podkowińskiego została zaś już dawno wychwycona⁵⁴.

Wstępnie podsumuję i ukierunkuję dotychczasowe spostrzeżenia i intuicje. Po pierwsze, Schulz w swoich rozwiązaniach zmierza w stronę, tak to ujmę, narracyjnego kryptografu, obrazkowego rebusu, przedstawienia zrodzonego z ducha majstersztyku Alberta Dürera⁵⁵ i iluminatorów Biblii, pieczołowicie ukrywających drobiazgi, by tym większą radość sprawić cierpliwemu obserwatorowi⁵⁶. Po drugie, egotycznie umieszcza na ekslibrisach – tak jak na innych swych rysunkach czy obrazach – własny wizerunek-sygnaturę. O ile portret właściciela często można znaleźć na przeznaczanej dla niego marce, o tyle twarz artysty na księgoznakach nie należy, o ile potrafię to ocenić, do rozwiązań – bardzo ostrożnie rzecz ujmując – standardowych. Po trzecie, Schulz kieruje się w stronę wizualnej przypowieści (hagady?) unikającej łatwo rozpoznawalnych atrybutów alegorycznych, które dobitnie scharakteryzowałyby właściciela, jak monety czy menora na ekslibrisach Męckiego dla żydowskiego numizmatyka Goldsteina; jak grafiki czy książki na ekslibrisie Pasternaka dla wytrawnego moskiewskiego zbieracza różnorakich artefaktów Ettingera czy jak mury Jerozolimy w kształcie gwiazdy Da-

chłopiec: *Ex-Libris de la bibliotheque du pensionat*). Zresztą, wszystkie znane nam okładki do różnych tek *Xięgi batwochowalczey* mogłyby być znakami „z książek” artysty, a jak wspominają świadkowie, miał on ponoć wiele albumów (zob. Sitkiewicz, *Ocalony przez mit*, s. 98). O Schulzowskim ironicznym, groteskowo-hybrydowym wizerunku łączącym sacrum i profanum: o graficznej współobecności oraz wymienności świętego tekstu (Tory, Talmudu) z cielesnością (kobietą formą) pisała K. Underhill (*‘What Have You Done with the Book?’ The Exegetical ‘Encounter’ in Bruno Schulz’s Graphic Works*. „Polin. Studies in Polish Jewry”. Vol. 28: *Jewish Writing in Poland*. Ed. M. Adamczyk-Garbowska et al. Oxford – Portland 2016, zwłaszcza s. 326, 343).

⁵⁴ Zob. M. Tyszkiewicz, *O niektórych cechach osobowości Brunona Schulza*. W zb.: *Teatr pamięci Brunona Schulza*. Red. J. Ciechowicz, H. Kasjaniuk. Gdynia 1993, s. 75.

⁵⁵ Sam Schulz (*E. M. Lilien*, s. 86) pisał: „W XV i XVI w. ta gałąź sztuki [drzeworyt] w krajach germańskich, a zwłaszcza w Niemczech, wydała wspaniały i bogaty plon arcydzieł nieprzewyższonych. Wystarczy wymienić Dürera, Holbeina, Altdorfera, Aldegrevera i innych”.

⁵⁶ Np. nikt dotąd nie zwrócił uwagi na to, że lira dziewczyny-kariatydy w ekslibrisie z pierrotiem wykonanym dla Weingartena zrobiona jest z dwóch głów: brodatej głowy fauna zwiecznionej rogami i prawdopodobnie głowy kobiecej. O tym, że Schulz musiał pracować z lupą, wspomina J. Gondowicz (*Piękno adeliczne*. W: *Trans-Autentyk*, s. 58).

wida na znaku Liliena dla kulturowego syjonisty Bubera. Po czwarte, Schulz buduje z gotowych elementów, z wizualnych fragmentów, które odnaleźć możemy w innych jego pracach (i tych powstałych równolegle, i późniejszych), stanowiących coś w rodzaju toposów wyobraźni, „żelaznego kapitału [...] fantazji”⁵⁷. Całująca się para z ekslibrisu dla Goldsteina to najłatwiej dostrzegalny przykład tego przepływu wyobrażeń – oczywiście, chodzi tylko o motyw, bo pocałunek na ekslibrisie Weingartena jest namiętny, podczas gdy ten na ekslibrisie Goldsteina raczej – „wampiryczny”. Takimi obrazowymi repetycjami są również: pierrot w parze z kościotrupem, który występuje jeszcze w rysunku zamieszczonym w *Katalogu biblioteki Weingartena* (kościotrup, w mitrze lub koronie, pojawia się także na ekslibrisie Goldsteina); klęczący, skulony mężczyzna na czele potępieńców i tak samo wygięta w kabłąk postać w drugim ekslibrisie Weingartena; szeroko rozwarta i z wystawionym długim jęzorem paszcza węża i paszcza smoka. Takich fluktuacji można wysledzić więcej, np. poza aniołka to przecież poza przybierana przez wielu adoratorów starających się ucałować bucik, tak jak horyzontalnie rozciągnięty i frunący za pierzastą istotą mężczyzna z twarzą Schulza odzwierciedla wielu płaszcących się u kobiecych nóg bałwochwalcę.

Co ma Weingarten do rzeczywistości ukazanej na przeznaczonych dla niego znakach (krokodyłowaty smok, kościotrup, pierrot, galopujące rumaki, w tym pegaz, i inne skrzydlate istoty)? Niełatwo stwierdzić... choć pewne tropy prowadzą nas do wspomnianego już *Katalogu*. Weingarten narysowany został w nim w ubraniu klauna czy pierrota⁵⁸, w którym to na ekslibrisie „teatralnym” występuje sam Schulz. Jest więc między nimi jakieś pokrewieństwo stroju, a także roli: i jeden, i drugi oglądają – pierwszy spektakl, drugi grubą książkę. Co więcej, na rysunku zza siedzącego mężczyzny do książki (albumu?) zagląda drugi pierrot – prostokątnie wydłużony, smutny i w szpiczastej czapce. Co czytają lub oglądają smutni panowie-klauni? Sugeruje to jedynie element niewyraźnego ornamentu⁵⁹ z dobrze nam znaną sceną męskiego hołdu

⁵⁷ B. Schulz do St. Witkiewicza. W: *Opowiadania, wybór esejów i listów*, s. 446.

⁵⁸ *Kompozycja figuralna z podobizną Stanisława Weingartena*, 20,5 x 15,7. W: Schulz, *Księga obrazów*, s. 213.

⁵⁹ Trudno powiedzieć, co stanowi scenografię tego rysunku. Czy jest to buduar i łożo z baldachimem? Czy może jest to scena z kurtyną? Podłogę tworzą deski (sceniczne?),

składanego kobiecie⁶⁰. A być może pewnym intergraficznym sygnałem mówiącym o treści lektury pierrotów jest też *Autoportret ze Stanisławem Weingartenem i dwiema modelkami* (1919?, 1921?)⁶¹, na którym to Schulz (spoglądając w stronę widzów) wychyla się zza przyjaciela⁶², wpatrującego się z kolei w jakiś rysunek, którego wprawdzie nie widać, ale którym – jak intrygująco dowiódł Jan Gondowicz, nie może być nic innego tylko wibrujące pożądaniem *Bestie*⁶³. Schulzowski pierrot zawsze stoi nieco z boku, przygląda się, znajduje się poza procesją ekstatycznych bałwochwalców, czasem usługuje, nie mając śmiałości spojrzeć na panią lub władczynię⁶⁴, czasem stroje w romby czy koła noszą karty towarzyszące infantce(-lolicie)⁶⁵. Jeśli więc cokolwiek o właścicielu ekslibrisu mówi nam ta arlekinada, to to, iż dzielił on z autorem (erotyczną?) pasję związaną z oglądaniem, i że ich pozycja była bezpieczną, choć czasem frustrującą, pozycją outsidera⁶⁶.

w oddali widoczne są trzy kolumnienki, Weingarten siedzi na ozdobnym krześle z bardzo wysokim oparciem, niczym na tronie. Wszystkie te elementy w połączeniu z arlekinami sugerują teatralność wykreowanej przestrzeni. Jej bardzo silne zaczerpienie za postaciami sprawia wrażenie, że światło pada tu punktowo (jak snop z reflektora) z lewego górnego rogu, wydobywając to, co znajduje się na „proscenium”: błądź lic chudego pierrota i wiążącą za nim na drucie płachtę, i pogrążając w mroku „scenę”.

⁶⁰ Zbyttna szkicowość nie pozwala rozpoznać, co przedstawia symetrycznie rozmieszczony „ornament” z drugiej strony sceny lub łoża: to zapewne jakieś dwie postacie, jedna może w czarnych okularach, druga z rozrzuconymi rękami.

⁶¹ 24 x 31 cm. Rok wykonania: 1919 podaje J. Gondowicz w *Trans-Autentyku*. Ficowski (*Księga obrazów*) i Kitowska-Łysiak (*Słownik schulzowski*) określają datę powstania tego autoportretu na 1921.

⁶² W nienagannie skrojonym garniturze, pod krawatem i w... damskich pantofelkach. Pierwsza te członka wypatrzyła Kitowska-Łysiak (zob. *Słownik schulzowski*, s. 33).

⁶³ Zob. Gondowicz, *Magiczna bogini ciała*, s. 97.

⁶⁴ Potwierdzenie tych intuicji znajduję w haśle: *Pierrot* autorstwa Kitowskiej-Łysiak (*Słownik schulzowski*).

⁶⁵ Zob. *Bachanalia*, 1920; *Zaczarowane miasto II (Rewolucja w mieście)* z *Xięgi*, portret Weingartena z 1924.

⁶⁶ Ficowski (*Księga obrazów*, s. 509) tak charakteryzował wieloletniego przyjaciela Schulza: „Stanisław Weingarten, krępy mężczyzna, mocno łysawy już w wieku dwudziestu paru lat, o szerokiej, kwadratowej twarzy, [...], był fizycznie zaprzeczeniem cherlawej, szczupłej sylwetki Schulza. Mieli jednak wiele cech wspólnych: przede wszystkim twórczą wyobraźnię o wielkiej estetycznej wrażliwości, zabarwioną u obu specyficznie poddańczym kultem wobec płci odmiennej. Obaj – każdy na własną miarę – czuli się kapłanami sztuki, choć »Staszek«, [...], zdołał być jedynie jej biernym, choć żarliwym, czcicielem

Z kolei na ostatniej karcie *Katalogu*, tej z napisem „Finis”, widzimy dziwny smok: z węzowo wydłużoną szyją, okiem wąskim jak szparka, z niewidocznymi (nieistniejącymi?) tylnymi łapami, dość długim ogonem i z zakrzywionym „dziobem” (niczym u tych gatunków ptaków, które wyluskują nasiona z szyszek). Co ciekawe i ważne, ten sam (falliczny?) stwór występuje, wystawiając swój drugi profil, również na portrecie Weingartena z 1924 r. (27,5 x 30,5)⁶⁷. To na jego tle drohobycki (a później lwowski i łódzki) wyższy urzędnik został z jakiegoś powodu ukazany. Co łączy go więc z tą – wydaje się, łagodną, wyposażoną jednak w ogromne szpony – bestią pilnującą ksiąg? Można założyć jedynie, ocierając się przy okazji o banał, że dla Schulza istniała jakaś sytuacyjna, imaginacyjna i psychologiczna przyczyna, by na ekslibrisie dla przyjaciela przedstawić smoka, który znalazł się również w przygotowanym dla niego katalogu.

Podobnie trudna byłaby odpowiedź na pytanie, jaka jest relacja Schulzowskich marek do części księgozbioru, do którego zostały przeznaczone (i którego tylko okrucy znamy, ale świadczące o jego dużej różnorodności⁶⁸).

Dziś ekslibrisy wykonane dla Weingartena stanowią więc przede wszystkim autoteliczny i kryptyczny (w dużej mierze oderwany od posiadacza i jego biblioteki) znak graficzny. Za mało mamy danych o relacji łączącej obu mężczyzn i o bibliotece, do której zostały stworzone, by móc wyciągać jakiegokolwiek socjologizujące czy biografizujące wnio-

i wyznawcą; obaj pozostali do końca samotni”. Jerzy Jarzębski (*Słownik schulzowski*. Oprac. i red. W. Bolecki, J. Jarzębski, S. Rosiek. Gdańsk [2003], s. 408) suponował zaś, iż przyjaźń pisarza z tym prawnikiem-ekonomistą „miała też [...] inną, bardziej intymną stronę: razem brali zapewne udział w podejrzanych wyprawach na ulice miasta w poszukiwaniu przygód erotycznych. W każdym razie Schulz portretował Weingartena jako swego towarzysza w ulicznych scenach adoracji kobiet”.

⁶⁷ Zob. Schulz, *Księga obrazów*, s. 177.

⁶⁸ Na zdjęciach zaprezentowanych przez Ficowskiego (*Regiony wielkiej herezji*, s. 285-287) widać, że np. wśród księzek na literę K w *Katalogu* Weingartena figurują 33 tytuły, niedużo więc. Z tym że, być może, istnieją jeszcze inne (nie reprodukowane w książce) karty z tą literą, choć jedna z tych przedstawionych kart jest tylko do połowy wypełniona. Zbigniew Maszewski (dz. cyt., 136) pisał, że ekslibris z pierrotem „świadczy o obecności w bibliotece Weingartena wielu książek poświęconych muzyce”. Czy twierdził tak na podstawie znajomości zawartości pozostałych kart katalogu, czy tylko czynił takie założenie na podstawie graficznego wizerunku – tego nie wiem.

ski. I tak właśnie, ergocentrycznie – zwłaszcza że nie znał zawartości *Katalogu* – postępował Panas, choć starał się też uwzględniać kontekst „użycia” księgoznaków, mianowicie przeanalizował pod tym kątem powieść *Po śmierci* Octave’a Feuilleta, wspomniał też tomik *Czyhanie na Boga* Tuwima, do których to książek wkleił je właściciel i które po latach wraz z nalepką na drugiej stronie okładki wypłynęły na rynku antykwarycznym.

Gra czarnych kresek

„Żywiołem grafiki jest czern. Światło przebija się w niej na powierzchnię, przemaga drukarską farbę, rozdziera ciemność” – pisał w eseju *Wydarte czerni* Jan Gondowicz. I dodawał: „Trzej najwięksi graficy europejscy, Dürer, Rembrandt i Goya, walczą jak najdosłowniej z siłami nocy. Rylec i kwas tropią w ich dziełach tajemnicę. Symbolicznym sensem zadania, jakie sobie stawiają, jest ujawnienie”⁶⁹. Artur Schröder, we wprowadzeniu do prac Liliena, pisał zaś tak: „grafika jest i była zawsze najbardziej, [...], intymną formą sztuki”⁷⁰.

Graficzne prace Schulza wykonane m.in. fotograficzną techniką *cliché-verre* (polegającą na wydrapywaniu rysunku cyrklelem lub stalową igłą gramofonową⁷¹ na szklanej płycie pokrytej czarną żelatyną i poprzez styk kopiowaniu go na papierze światłoczułym, a następnie naświetlaniu, wywoływaniu, utrwalaniu i zmywaniu)⁷², uparcie bronią się przed „ujawnianiem tajemnicy”, intymnie wibrują, sprawiają czasem kłopoty już na

⁶⁹ J. Gondowicz, *Wydarte czerni*. W: Bruno Schulz (1892-1942). Warszawa 2006, s. 19.

⁷⁰ Schröder, dz. cyt., s. 11.

⁷¹ Zob. Gondowicz, *Piękno adeliczne*, s. 58.

⁷² O *cliché-verre* zob. Kitowska-Łysia k (W: *Słownik schulzowski*, s. 59-64). Kitowska-Łysia k (też Gondowicz) uważała, że wszystkie ekslibrisy zostały przez Schulza wykonane „najprawdopodobniej [...] techniką *cliché-verre*”, jednak znawca technik graficznych, Włodzimierz Rudnicki, w przygotowywanej do druku publikacji, o której wiem na podstawie rozmowy z autorem, kwestionuje to przekonanie. Piszac o Lilienie, Kitowska-Łysia k (*Drohobycz, czyli świat*, s. 120) zastanawiała się, czy to nie dzięki niemu Schulz jako jedyny w Polsce zainteresował się tą rzadką i żmudną, jak sam artysta twierdził, techniką.

poziomie najbardziej podstawowym. Co tu właściwie widać? Co wyłania się z mroku? Z gry kresek? I nie chodzi mi o oczywiste pomyłki komentatorów czy redaktorów⁷³ czy wkalkulowane w każde odczytanie rozterki interpretacyjne, ale o immanentną cechę tych przedstawień. Czy małpka naprawdę śmieje się szyderczo?⁷⁴ A może to spółkujący karzełek?⁷⁵ Czy policzek rzeczywiście jest przecięty i krwawi?⁷⁶ (jak w *Walcu* Czesława Miłosza). Ileż to rybioustych demonów skryło się w mroku nocy?⁷⁷ Czy potępieńców w korowodzie śmierci poganiają jacyś strażnicy⁷⁸, którzy nawet niosą kogoś na rękach wbrew jego woli?⁷⁹ Czy za pierrotami stoi łożo z baldachimem, czy też jest to scena z kurtyną?

Schulzowskie rysunki, nawet drobne, to – bywa – całe fabuły, skomplikowane i zmytizowane. Intrygująco komentował autoportrety pochodzące z tego samego okresu co ekslibrisy Jan Gondowicz⁸⁰, wcześniej o *Xiędze bałwochwalczej* wnikliwie pisały Małgorzata Kitowska-Łysiak i Krystyna Kulig-Janarek⁸¹. Badacze zajmujący się Schulzowskimi grafikami pokazywali, że szczegół (np. deseń podłogi, fryzura *à la grecque*, nakrycie głowy), autocytat (np. pierrot), nawiązanie mitologiczne (koncha) mają dla interpretacji dzieła Schulza istotne, czasem

⁷³ Zob. np. podpis w *Księdze obrazów* (s. 292-293): „Pięciu mężczyzn i kobieta”. Tymczasem przedstawiciele płci brzydkiej jest bez wątpienia czterech.

⁷⁴ Zob. Kitowska-Łysiak, hasło: *Ekslibrisy*. W: *Słownik schulzowski*, s. 100.

⁷⁵ Zob. Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 68.

⁷⁶ Zob. Gondowicz, *Piękno adeliczne*. W: *Trans-Autentyk*, s. 78.

⁷⁷ Zob. Maszewski, dz. cyt., s. 137.

⁷⁸ Zob. Kitowska-Łysiak, hasło: *Ekslibrisy*. W: *Słownik schulzowski*, s. 100.

⁷⁹ Zob. Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 54.

⁸⁰ Gondowicz, *Magiczna bogini ciała*. W: *Trans-Autentyk*. O tych wczesnych autoportretach pisała też (w kontekście poetyki spojrzenia, *mis-en-scene*, Derridiańskiej kategorii parergonu) A. Kato, *Early Graphic Works of Bruno Schulz and Sacher-Masoch's „Venus in Furs”: Schulz as Modernist*. W zb.: *(Un)masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reintegrations*. Ed. D. de Bruyn, K. van Heuckelom. Amsterdam – New York 2009; – *Obraz i Księga. O autoreferencyjności w twórczości Brunona Schulza*. W zb.: *Białe plamy w schulzologii*. Red. M. Kitowska-Łysiak. Lublin 2010.

⁸¹ Zob. M. Kitowska, *Bruno Schulz – grafik i literat*. „Literatura” 1978, nr 1; – Czytając „*Xięgę bałwochwalczą*”. „*Twórczość*” 1979, nr 3; – „*Xięga bałwochwalcza*” – grafiki oryginalne (*clichés verres*). „*Biuletyn Historii Sztuki*” 1981, nr 43; M. Kitowska-Łysiak, *Bruno Schulz – „Xięga bałwochwalcza”: wizja – forma – analogie*. W zb.: *Bruno Schulz. In memoriam. 1892-1942*. Red. M. Kitowska-Łysiak. Lublin 1994; K. Kulig-Janarek, *Erotyka – groteska – ironia – kreacja*. W zb.: *Bruno Schulz. In memoriam. 1892-1942*.



Bruno Schulz, Ekslibris eroticis Maksymiliana Goldsteina, 1920

podstawowe znaczenie. Finezyjna wykładnia autoportretów z lat 1919-1920 zaproponowana przez Gondowicza przekonuje, nawet oczarowuje... Nieco inaczej jest z jego lekturą „inwersyjną”. Autor *Trans-Autentyku* stara się nas bowiem przekonać, iż Schulz posługiwał się pewną niezwykłą techniką, dzięki której po odwróceniu rysunku do góry nogami ujawni się w nim wprost nieoczekiwany widok. Postawiony na głowie kot staje się psem, w szkicu głowy artysty inwersyjnie dopatrzyć się można groteskowej twarzy z kulfoniastym nosem, a w obliczu pobożnego chasyda – samego Mefistofelesa...⁸² Byłaby to więc dosłownie: sztuka przewrotności. Domena karnawalizacji, groteski, drwiny.

Przykłady te pokazują, jak wielki imaginacyjny potencjał tkwi w tych skromnych formalnie, często niewielkich, nierzadko szkicowych „obrazkach” (nagminnie postaciom brak stóp, dłoni, całych rąk czy innych, w tym intymnych, części ciała). Cóż, jedni widzą, inni – mimo dobrej woli i wysiłku – nie widzą...⁸³ Pragnąc pozostać w obszarze intersubiektywnie weryfikowalnej wiedzy, „twardej” analizy semantyczno-strukturalnej, przejdźmy wreszcie do samych ekslibrisów Schulza i ich hermeneutyczno-strukturalnej wykładni.

Mała apokalipsa: *danse macabre* z pierrotem, dziewczyną i wężem

W największym skrócie: ekslibris z pierrotem zaglądającym za teatralną kurtynę przedstawia – twierdzi Panas – scenę Sądu Ostatecznego⁸⁴. I wydaje się, że autor *Księgi blasku* ma rację, choć po namyśle może się zrodzić wątpliwość np. co do owej sądowej ostateczności⁸⁵. W *quasi*-liście do Witkacego Schulz pisał tak:

⁸² Gondowicz, *Mrugająca materia*. W: *Trans-Autentyk*, passim.

⁸³ Np. A. Jarzyna (*Herezje Jana Gondowicza*. „Schulz / Forum” 4 <2013>, s. 114-15), mimo wahań, daje się ostatecznie przekonać co do epifanijnego charakteru mrugającej materii.

⁸⁴ Tak też opisuje ten księgoznak M. Kitowska-Łysia (hasło: *Ekslibrisy*. W: *Słownik schulzowski*).

⁸⁵ Maszewski (dz. cyt., s. 137) tak interpretuje przedstawioną scenę: to nie jest ostateczna katastrofa, skulony nad brzegiem przepaści mężczyzna zaraz wstanie, lęki i demony nocy zostały już za nim, jasna plama w okolicach jego głowy to światło nadziei,



Bruno Schulz, Ekslibris Stanisława Weingartena, 1919

Życie substancji polega na zużywaniu niezmiernej ilości masek. Ta wędrówka form jest istotą życia. Dlatego z substancji tej emanuje aura jakiejś panironii. Obecna tam jest nieustannie atmosfera kulisy, tylnej strony sceny, gdzie aktorzy po zrzuceniu kostiumów zaśmiewają się z patosu swych ról⁸⁶.

Być może więc, również nadzy aktorzy z ekslibrisowej pantomimy, zawędrowawszy za kulisy, zaraz zmieniają swe *kostiumy*, wyśmiewając przy okazji patos odegranej przed chwilą „eschatologicznej” roli.

Zostawmy jednak zakulisowe spekulacje i skupmy się na opisie księgoznaku. W oddali i mroku widać nagich mężczyzn i kobiety, procesję potępieńców, przed którą majaczy utkany w pewnej mierze z odbiorczej wyobraźni profil demona⁸⁷. Na pierwszym planie z ciemności wyłania się – całkiem już realne – duże przedramię zakończone gigantyczną dłonią, która zagarnia dramatycznie, ale z wdziękiem, odchyłoną do tyłu długowłosą brunetkę⁸⁸, rzucającą jeszcze – może błagalne, a na pewno smutne – spojrzenie na mężczyznę w pasiastym stroju, z kryzą przy szyi i w czapeczce (krymce), którego stać jedynie w tej sytuacji na podniesienie dłoni na wysokość ust. Chce się pożegnać? Jeszcze coś szepcze? Pokazuje swą niemoc?

Przechodząc do własnych spostrzeżeń, chciałbym zwrócić uwagę, że prawie skrzydło zasłony nie zostało rozcięte ani nie pękło⁸⁹. W tę połowę rozsuniętej obecnie kurtyny został po prostu zawinięty stojący przodem do oglądających ekslibris a tyłem do sceny szkielec. Kurtyna służy mu za pelerynę (zresztą, podobny użytek z czegoś w rodzaju zasłony zrobił sobie

wstanie – bogatszy o mesjańską wizję wyblaskującą spoza klifu, a i znajdująca się na pierwszym planie kobieta zapewne wyjdzie wkrótce z drugiej strony zasłony. Cykl życia znów ruszy. Wykładnia ta, choć pod pewnymi względami bliska moim intuicjom, sprawia jednak wrażenie „użycia” nie „interpretacji”, więcej mówi bowiem o życzeniu czytelnika, jego konkretyzacji niż o ekslibrisowej rzeczywistości.

⁸⁶ Schulz, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, s. 445.

⁸⁷ To właśnie Panas (*Bruno od Mesjasza*, s. 59) zlokalizował demona „w zakolu ugiętej nogi kobiety”.

⁸⁸ Rację ma Maszewski (dz. cyt., s. 138), podkreślając taneczny charakter tej kobiecej pozy. Tak, naga dziewczyna lekko, z gracją płynie w ciemność. Pragnie, chyba, jednak usłyszeć słowa pociechy, choćby złudnej. I gdyby tylko pierrot mógł znać strofę Miłosza: „Naprawdę po ciebie nie sięga dłoń żadna/ Przed lustrem, na palcach unosząc się, stań/ Na dworze jutrzeńka i gwiazda poranna/ i dzwonią wesoło dzwoneczki u sań”.

⁸⁹ Zob. Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 50.

kościotrup w erotycznym ekslibrisie Goldsteina). W widocznym oczodo-
le jego mocno przechylonej na bok – na granicy połamania kręgów szyj-
nych – czaszki tkwi jeszcze oko, którym uważnie (lubieżnie? – to chyba
za dużo powiedziane) patrzy na dziewczynę. Kościotrup dzierży sznur,
czy nawet ciągnie zań prawą ręką, podniesioną i zgiętą w łokciu. Sznur
ten służy zapewne do zasunięcia kotary. A więc to już koniec przedsta-
wienia? Koniec koszmarniej wizji, tego wstrząsającego świata-spektaklu?
Jego aktorzy (dawni/przyszli bałwochwálcy, gdyż ta procesja nieodparcie
przywodzi na myśl bachiczne korowody z nieco późniejszej *Xięgi*) zaraz
znikną sprzed oczu widzów, pomocników i świadków tej miniaturowej
zagłady. Pochłonie ich pozasceniczna ciemność. Już za moment... Jed-
nak, być może, coś tu się jeszcze wydarzy albo właśnie nic się nie wyda-
rzy. Czy finał uniemożliwi okręcony wokół piszczele szkieletora czarny
wąż z groźnie rozwartą paszczą? Obecnie albo tylko nieruchomo zwisa,
sycząc i prezentując swe zęby jadowe, albo wcześniej wypełzłszy z ciem-
ności za sceną, powoli pnie się teraz w górę po „kurtynie”, coraz mocniej
ściskając jej kościstą zawartość i jednocześnie... zapobiegając zasunięciu
teatralnej story. Kim jest ten wąż⁹⁰ i jakie ma zamiary? Nie odgrywa w tym
spektaklu roli drugoplanowej, nie funkcjonuje tu na prawach ornamentu,
jak Pan czy nawet pegaz. Ma wyraźnie coś do powiedzenia. Nie wygląda
na rajskiego oszusta, udającego amatora jabłek, jego rozwarta paszcza
przypomina raczej znaną ze średniowiecznych misteriów bramę pie-
kieł. To więc zwiastun końca, nie herold (niezbyt udanego) początku.
Czy należy jednak do tego samego świata co demon-pożeracz i ręka
(chciałoby się napisać „lewa”, ale to prawica) ciemności? Najpewniej
tak⁹¹. Z drugiej strony, to dzięki niemu ciągle widzimy, co się dzieje

⁹⁰ Chciałbym zdecydowanie podkreślić, że wąż w ekslibrisie jest tylko jeden i nie ma
żadnego towarzysza (zob. P a n a s, *Bruno od Mesjasza* <s. 39, 45-46>, w *Księdze blasku* jest
jeszcze wahanie, co do liczby gadów <s. 149>). W konsekwencji, opis ruchu, dynamiki
w dolnej strefie musi ulec zmianie. Przekonanie, że pozycja mężczyzny przed pegazem to
efekt oddziaływania na niego przeciwnych sił, nie da się utrzymać (*Bruno od Mesja-
sza*, s. 46). Młodzieniec raczej zapał się i próbuje powstrzymać cwałującego skrzydłatego
rumaka, niż skręca go energia odwrotnie skierowanych sił.

⁹¹ Choć talmudyczna spekulacja o pełniącym mesjańskie funkcje wężu mogłaby nie-
co inaczej wyprofilować prezentowane tu wnioski. Zob. *New Edition of the Babilonian
Talmud*. Red., tłum. M. L. R o d k i n s o n. T. 5. Boston 1918, s. 50. Zresztą, węże i inne
gady to topiczne figury „hiperbolicznej ambiwalencji” zarówno w *Zoharze*, jak i później-

na scenie. A póki widzimy, to trwa ta opowieść, pochód jeszcze kroczy w swym chocholim tańcu zagłady. Kobieta wciąż wpatruje się w pierrota, który coś jej szepcze... Chociaż zablokowanie dziejowej kurtyny oznacza jednocześnie prolongatę cierpienia. Być może, to jednak śmierć jest darem...

A szkielec? Czy to kolejna postać z piekła rodem? Symbol złowrogiej i bezwzględnej śmierci? Czy może odzwierciedlenie pierrota? Jego *alter ego*?, *inter ego*?! Niezwykle silna symetryzacja całej kompozycji potwierdzałaby taką lustrzaną hipotezę. Ekslibris prezentuje się jak gra odbić, jak geometryczny układ paralelnych figur: trapezoidalnemu proscenium – odpowiada takiż fartuch kurtyny; dolnemu prostokątowi podstawy – górny prostokąt „fryzu”; wyciągniętemu w pędzie pegazowi – podłużny karnisz wykonany ze skróconej lub okręconej czymś postaci; wychylony do tyłu mężczyzna przed pegazem – pochylona do przodu kobieta za skrzydlatym koniem; na dole po prawej dziewczyna z lirą – po lewej skrzypek; na górze, tuż pod gzymsem dwie symetryczne prostokątne kwatery niczym teatralne łoża: w jednej Pan zwrócony do środka, w drugiej para kochanków również skierowanych do wewnątrz; dokładnie na środku – niewielki obraz w szerokiej ozdobnej ramie – czarny kwadrat z białą pięknoscią; prostokąt lewej kurtyny *versus* prostokąt prawej; pierrot naprzeciw szkielec. Co więcej, w tę kompozycję wpisana została jakaś uparta kolistość⁹²: jest tu i *ouroboros* z czterema symetrycznie rozmieszczonymi pierścieniami swego cielska,

szej kabale, aż po wiek XX. Gadzi temat to lejtmotyw całej tradycji kabalistycznej. Zob. N. B e r m a n, „*Improper Twins*”: *The Ambivalent „Other Side” in the Zohar and Kabbalistic Tradition*. Rozprawa doktorska UCL, 2014. <http://discovery.ucl.ac.uk/1435419/1/Berman%20-%20Improper%20Twins%20-%20The%20Ambivalent%20Other%20Side%20in%20the%20Zohar.pdf> dostęp: 15.08.2016. Np. symbolika boskiego węża pojawia się w wygłaszanych w warszawskim getcie mowach Kalonymusa Kalmana Szapiry z Piaseczna, wydanych po wojnie jako *Esz kodesz* (Jerozolima 1960). W polskim wyborze kazań (*Święty ogień. Tora z lat 1939-1942, lat szatu*. Tłum. I. K a n i a. „Znak” 2006, nr 4) brak akurat homilii z 21 września 1940 r., w której to pojawia się refleksja o wężu (zob. komentarz w: N. P o l e n, *The Holy Fire. The Teachings of the Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Getto*. Lanham 2004, s. 122-135).

⁹² Pisząc o Lilienie, S c h u l z (E. M. Lilien, s. 87) notował z uznaniem, iż każdy jego rysunek „jest zorganizowany na zasadzie jakiegoś rytmu, który go na wskroś przenika i który przebiega niezatrzymany jak triumfalna fanfara, zagarniając i jednocząc swą falą wszystkie homologie rysunku”.

i hipnotyczny deseń kurtyny w okręgi malowanej, i jakaś obsesyjna poetyka dotknięć⁹³ w opozycji do „ikonostasowej”⁹⁴ poetyki izolacji cechującej ekslibris ze smakiem. Wszystko się łączy, przenika (jedynie po przekątnej nie dochodzi do złączenia dłoni pierrota i dziewczyny, co można nawet potraktować w kategoriach znaczącego załamania rytmu, przerwania spójności, odstępstwa od reguły, wskazania ważnego strukturalnie miejsca). Młodzieniec na dole palcem prawej stopy delikatnie trąca skrzypka, znacznie mniej delikatnie wspiera się na chrapach próbującego strataować go pegaza (końskie chrapy wyglądają jakby były zniekształcone w wyniku tego nacisku); kobieta dotyka pęcin skrzydlatego ogiera⁹⁵, a palec jej lewej stopy muska wysuniętą stopę grającej na lirze dziewczyny. O postaci w „piwnicznej” części ekslibrisu ociera się zaś wąż. Górą wszystko zamyka gzyms i zasłona upięta w kształt trapezu. Wertykalnym spójnikiem na obrzeżach jest pierrot i szkielet oraz sama kurtyna, zasłaniająca zapewne dwie wspierające całość kolumny. Dołem układ spina niewysoki cokół.

A skoro ruch odbywa się po kole, to można by jeszcze zapytać, czy kobieta za pegazem, ta z długimi rozwianymi włosami, brunetka, to nie ta sama długowłosa dziewczyna porywana w ciemność (i czy to nie jej pomniejszone odbicie widzimy również wśród tłumu potępieńców)? Zbigniew Maszewski zwrócił uwagę na podobieństwo pozycji jednej z kobiet w tłumie i tej zagarnianej przez wielką rękę. Byłby to więc zabieg przypominający technikę filmowego zbliżenia. O tym, że filmowe chwytły nie były obce Schulzowskiej praktyce pisarskiej, przekonywali już krytycy międzywojnia: Stefania Zahorska, Emil Breiter, Henryk Vogler⁹⁶. Ten ostatni wypowiadał się również o rysunkach pisarza w kategoriach „optycznych”.

⁹³ Może nie całkiem od rzeczy będzie w tym miejscu wskazanie bordiury *Autoportretu ze Stanisławem Weingartenem i dwiema modelkami* również wykorzystującej tę strategię zachowania ciągłości przez delikatne dotknięcie.

⁹⁴ „Ten ekslibris podobny jest trochę do ikonostasu” – zauważał P a n a s (*Bruno od Mesjasza*, s. 73).

⁹⁵ A może jest do niego przytroczona? Jej złożone dłonie, mogą być bowiem skrępowane i przywiązane do pegaza.

⁹⁶ Pisał o tym Piotr Sitkiewicz (*Fantasmagorie. Rozważania o filmowej wyobraźni Brunona Schulza*. „Schulz / Forum” 1 <2012>). Wydaje się, że efekt filmowego przepływu kadrów w ekslibrisie z pierrotem został osiągnięty również dzięki linearnemu ułoże-

Rzadka forma i układ poszczególnych elementów zwłaszcza tego ekslibrisu, ale też erotycznego znaku sporządzonego dla Goldsteina, mogą wywołać również skojarzenie z kształtem żydowskiego nagrobka. Macewa często przybiera bowiem postać lekko zaokrąglonego u góry prostokąta z dwoma zarysowanymi po bokach „marginesami” pustej przestrzeni, bywa że w postaci kolumn, pilastrów lub półkolumn spiętych archiwoltą⁹⁷ (w ekslibrisie to kurtyna), pomiędzy którymi umieszcza się święty tekst (w ekslibrisie: „spektakl” z potępieńcami i napisem). Poniżej pola inskrypcyjnego zazwyczaj znajduje się mniej lub bardziej widoczny cokół – o ile stela nie zapadła się ze starości w ziemię (część piwniczna z pegazem). Nie pozwoliłbym sobie na to nazbyt ogólne, mało precyzyjne czy nawet ekstrawaganckie zestawienie – w przypadku Exlibris Eroticis wręcz bluźniercze – gdyby nie sam Schulz, który wykazał się dużą sepulkralną wrażliwością i który w jednym obrazie połączył pracę kamieniarzy i iluminatorów oraz umieścił go w kontekście drzeworytnictwa i grafiki użytkowej. Autor *Sklepow cynamonowych* pisał w szkicu poświęconym Lilienowi:

Instynkt artystyczny, zdolności plastyczne zapadły w głąb duszy ludowej, tliły się tam nikłym płomieniem, wybuchającym tu i ówdzie w dziełach rękodzieła ludowego, w ślicznych pracach mosiężników żydowskich, nieuczonych iluminatorów Hagady, w arcydziełach rzeźby ornamentalnej, na kamieniach grobowych. W pracach tych rzeźbiarzy cmentarnych tliła się poprzez generacje artystów tradycja sięgająca pierwszych wieków średniowiecza. Na starym cmentarzu w Drohobycz, [...], niszczej na deszczu i mrozach grobowce jeszcze z połowy XIX wieku, rzeźbione w miękkim piaskowcu, w którym żyje najlepsza tradycja romańskich rzeźbiarzy⁹⁸.

Wyartykułował te zdania wprawdzie jakieś 20 lat po wykonaniu marek ochronnych, lecz ukazane na jednej z nich motywy śmierci, sądu,

niu postaci zaprezentowanych jakby w kolejnych fazach ruchu, tak jak np. w książeczce stroboskopowej.

⁹⁷ Zob. A. Trzciniński, *Cmentarz żydowski w Szczepieszynie*. „Zamojski Tygodnik Kulturalny” 1996, nr 4 – 1997, nr 1, 4. Wersja elektroniczna, z której korzystam: <http://www.roztocze.horyniec.net/Roztocze/Fhtm8/szczeb.htm> dostęp: 15.08.2016.

⁹⁸ Schulz, E. M. *Lilien*, s. 84. Wyróżnienie – moje.

końca drogi człowieczej podpierają chybotałą hipotezę o nagrobkowym wystylizowaniu co najmniej dwóch Schulzowskich ekslibrisów (a również rysunku z *Katalogu biblioteki Weingartena*).

Kształt ekslibrisu z pierrotem podsuwa jeszcze jedną asocjację sakralną – z szafą ołtarzową w bóżnicy: pojawia się bowiem możliwość potraktowania teatralnej kotary jako innej zasłony, mianowicie haftowanego *parochetu*⁹⁹, który przesłania umieszczaną między dwoma półkolumnami¹⁰⁰ skrzynię, zwaną *aron ha-kodesz*, służącą do przechowywania świętych ródalów – zwojów Tory.

W takim nagrobkowo-bóżniczym ujęciu ekslibrisy Schulza jawiłyby się więc jako jeszcze jeden wariant mitycznej Księgi (groteskowy, świecki i modernistyczny), a w zasadzie jako jej pierwszy, kryptyczny wizerunek. Święty Tekst, który studiuje Schulz-pierrot w teatralnym ekslibrisie, to być może, po prostu, prawda o ludzkiej śmiertelności (i samotności ginących), w ekslibrisie erotycznym zaś odkrywa się prawda o ludzkiej cielesności (a może raczej grzeszności). W rysunku w *Katalogu* trudno rozeznaczyć, na co patrzy pierrot. Może to „niedosiężna glorieta”¹⁰¹ na górskim zboczu – przestrzeń pragnienia, niespełnienia, marzenia?

Z dzisiejszej zaś perspektywy „pasiak” pierrota, nagość, przerażenie i bezworność „więźniów”, wszechobecna śmierć w akompaniamencie muzyki, bezsilność czy obojętność świadka wobec cierpienia pozwoliłyby nawet potraktować tę skromną użytkową nalepkę jak profetyczną wizję uchylającą rąbek koszarnej przyszłości... Unikając jednak tej ahistorycznej wykładni prorockiej, zaryzykować można przypuszczenie o wpływie traumy pierwszej wojny na apokaliptyczne obrazowanie i duszną atmosferę tego ekslibrisu.

Konkludując, ekslibris z pierrotem to mała apokalipsa¹⁰², opowieść o potępieniu, rzecz o końcu, ale nie całego świata, wszak pierrota-widza-czy-

⁹⁹ Nawet fartuch kurtyny znajduje swój odpowiednik w lambrekinie zwanym po hebrajsku *kaporet*.

¹⁰⁰ Na parochecie często pojawia się też wzór w postaci dwóch kolumn, łuku, tablic przymierza.

¹⁰¹ Ów pawilon ogrodowy widnieje w oddali na portrecie Marii Budrackiej, 1919, 45 x 30. (Zob. *Księga obrazów*, s. 173).

¹⁰² Ten właśnie apokaliptyczny *stimmung* starała się uchwycić Ewa Kuryluk (*Wiedeńska apokalipsa. Eseje o sztuce i literaturze wiedeńskiej około 1900*. Kraków 1974, s. 7) w pracy poświęconej twórczości von Hofmannstahla, Schnitzlera, Klimta, Trakla i Schielego. Pisała: „Jest to

telnika zapewne ominie los potępieńców, to historia ukazana w teatralnym sztafażu z wykorzystaniem tradycyjnej symboliki biblijnej (wąż – kobieta – grzech) i mitologicznej (grający na flecie Pan, frunący pegaz, arkadyjskość flirtującej i muzykującej młodzieży¹⁰³), z zasugerowaną na obrzeżu ideą kolistego powrotu, cykliczności. To alegoryczne „misterium przemijania”, jak ujął to Jerzy Ficowski, w którym pełno „egzystencjalnej anegdoty, klasycznej symboliki”¹⁰⁴. To enigmatyczny rebus, którego „zaszyfrowany sens rzuca wyzwanie egzegetom”, jak z kolei napisał Jan Gondowicz¹⁰⁵.

Władysław Panas, który podjął to wyzwanie, swą wykładnię podsumował zaś następująco:

W każdym razie po tym, co zobaczyliśmy w eschatologicznym teatrze Brunona Schulza, nie będzie można nadal utrzymywać, iż w swojej twórczości plastycznej był on jedynie bezwolnym wyznawcą bałwochwalczego kultu rozpiętego wokół żeńskiego idola. A wszystko to za sprawą graficzki skromnie i zarazem myląco podpisanej: *Exlibris S. Weingarten*¹⁰⁶.

Ex libris messianicis et haereticis

Bruno od Mesjasza zaczyna się analizą ekslibrisu „teatralnego”, kończy wykładnią rysunków i obrazu olejnego ukazujących pobożnych, przynajmniej teoretycznie, chasydów w towarzystwie nagich ślicznotek, powozy

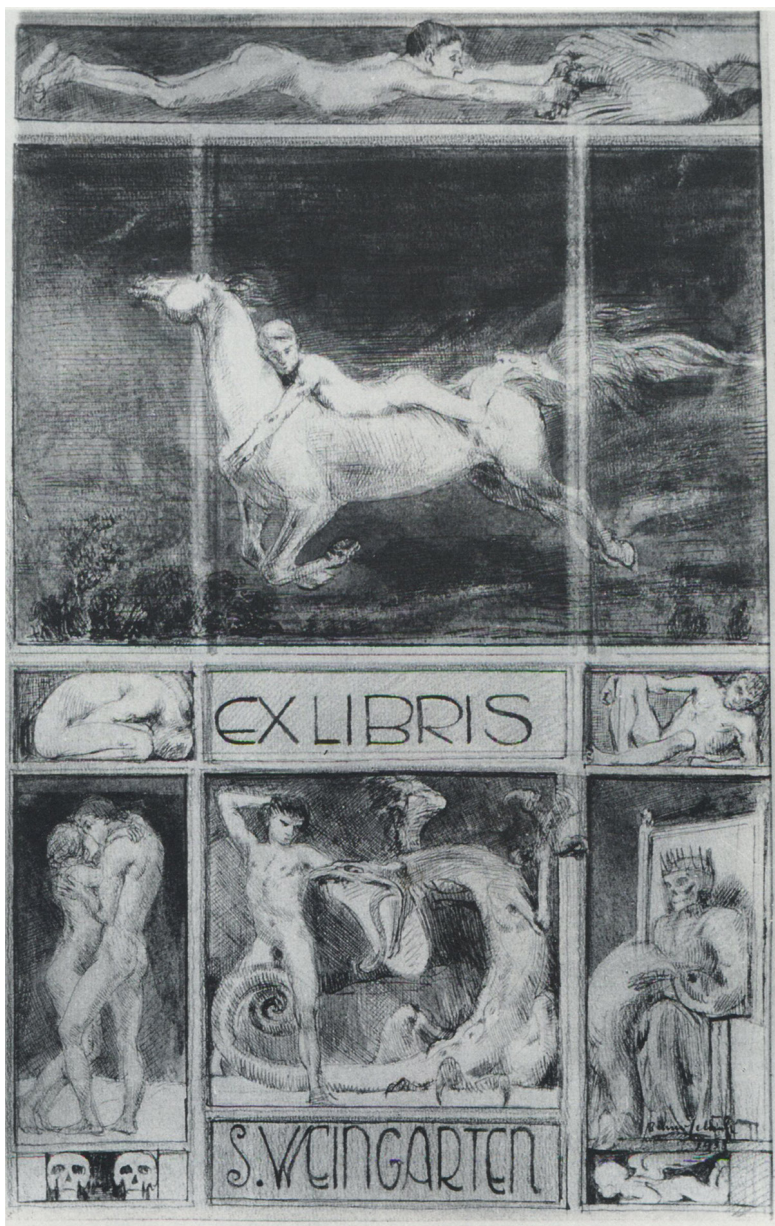
książka o nastroju pewnej epoki i jego odbiciu w twórczości artystycznej – o atmosferze w chylącej się ku upadkowi austro-węgierskiej monarchii i o rozkwitającej w tym jesiennym świecie sztuce [...]”. Schulz spędził w tym późnojesiennym świecie (w zasadzie trafił do stolicy imperium w wyniku spełnienia się apokaliptycznych przeczuć swych artystycznych poprzedników, zwłaszcza Trakla i Schielego) jakieś trzy lata. W sumie od 30 XI 1914 do 8 VIII 1918 bawił we Wiedniu 32 miesiące, a do tego należy doliczyć jeszcze jego pobyty w uzdrowiskowym Marienbadzie (zob. P. C a n e p p e l e, *Bruno Schulz w Wiedniu*. W zb.: *W ulamkach zwierciadła*, s. 539-540). Wystarczająco długo, by nasiąknąć atmosferą schyłku, zwłaszcza że pilnym studiowaniem na politechnice, co mogłoby go nieco zaimpregnować przed *fin de siècle’ową* infekcją, zajęty był tylko w roku akademickim 1916-1917 (choć i wtedy nie przystąpił do żadnych egzaminów).

¹⁰³ W tę muzykę wpisana jest jednak dwuznaczność. O sadystycznej geniezie fletni Pana pisał P a n a s (*Bruno od Mesjasza*, s. 43-44), można też do tego dorzucić diaboliczną lirę dziewczyny.

¹⁰⁴ F i c o w s k i, *Regiony wielkiej herezji*, s. 291-292.

¹⁰⁵ G o n d o w i c z, *Bruno Schulz*, s. 84.

¹⁰⁶ P a n a s, *Bruno od Mesjasza*, s. 70.



Bruno Schulz, Ekslibris Stanisława Weingartena, 1920

z oglądającymi się i uważnie spoglądającymi na nas rozebranymi dziewczętami, też dyskutujących Żydów, oczekujących na coś przy stole lub studni – to czasy mesjańskie i czasy przyjscia zbawiciela, konkluduje Panas. Dwa różne czasy: świętego występu i finalnej ingerencji, integracji.

Interpretacyjną perłą w *Brunonowej* koronie jest jednak, jak się wydaje, egzegeza ekslibrisu z krokodylą bestią. Egzegeza, to chyba najlepsze słowo – drobiazgowa, dociekliwa, wszędobylska, autorytatywna, alegoryzująca. Wykładnia ta nawiązuje też do tradycji silnie uprawomocnionego odczytania strukturalistycznego, z jakże Schulzowskim imperatywem: wyjaśnić wszystko! Bo przecież wszystko mówi, trzeba tylko umieć słuchać. To dyftong, oplatając słuchacza siecią paronomastycznych aluzji, sączy podprogowy przekaz że nie sposób nie lubić Ike'a (Dwighta D. Eisenhowera)¹⁰⁷. O nadziei i jej wygasaniu, czyli o tragicznej wolności w sanacyjnej Polsce, mówi... dwojako ukształtowany anapest¹⁰⁸. O lekkim oddechu roztopionym w chłodnym wiosennym wietrze opowiada zdekomponowana chronologia zdarzeń¹⁰⁹. Nawet pustka, brak, cisza – krzyczą, stając się metrycznym znakiem cierpienia i najwyższej emocji¹¹⁰. A o tym, czy stary faraon despota godzien jest choć odrobiny czytelniczego szacunku, powie nam wyłącznie bazylikowa architektura fabuły¹¹¹. W ekslibrisie Schulza, jak przekonuje autor *Brunona od Mesjasza*, mówi zaś geometria. Ten spaczalny wywód z ducha Jakobsona i Opackiego poczęty i z kabalistyczną swadą poprowadzony rozpoczyna właściwą akcję analityczną: uruchamia długi i skomplikowany „proces poszlakowy”.

¹⁰⁷ Zob. R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Tłum. K. Pomorska. W: *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. Wybór i red. M. R. Mayenowa. T. 2. Warszawa 1989.

¹⁰⁸ Zob. I. Opacki, „Zadymka” Juliana Tuwima. W zb.: *Liryka polska. Interpretacje*. Red. J. Prokop, J. Sławiński. Gdańsk 2001.

¹⁰⁹ Zob. L. Wygotski, „Lekki oddech”. W: *Psychologia sztuki*. Tłum. M. Zagórska. Kraków 1980.

¹¹⁰ Zob. np. Z. Kopczyńska, *O wersyfikacji „Walca” Czesława Miłosza*. W zb.: *Znaczenie wyboru formy wiersza. Trzy studia*. Warszawa 2007.

¹¹¹ Zob. I. Opacki, „Z legend dawnego Egiptu” Bolesława Prusa. W zb.: *Noweła, opowiadanie, gawęda. Interpretacje matych form narracyjnych*. Wyd. 2 poszerz. Red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Warszawa 1979.

O czym więc informują same prostokąty, puste ramki bez znajdujących się w nich obrazków? Innymi słowy, co mówią relacje formalne: wielkość figur, ich ułożenie, repetycje, „rymy”? Otóż – dowodzi Panas¹¹² – prostokąty mówią o rozbiciu, fragmentacji, ale i o początku jakiegoś, kielkującego dopiero, nowego ładu. Opowiadają „fabułę” pewnego dramatycznego starcia, zderzenia dwóch sił. Wskazują punkty inicjalne i miejsce centralne, sugerują, gdzie bije źródło mocy w tej „płasklandii” i pokazują, jak początkowo zygzakowaty ruch z góry na dół zmienia swą trajektorię w dolnym świecie, w którym pomiędzy prostokątami skrywa się kwadrat¹¹³.

„Bruno Schulz nie wyszedł jednak ze szkoły Kazimierza Malewicza”¹¹⁴. Władysław Panas, choć może i wyszedł ze szkoły formalno-strukturalnej, to długo w niej nie zabawił. Szukając adekwatnej do swego przedmiotu sztuki interpretacji, wkroczył na semiotyczno-hermeneutyczną ścieżkę. W przypadku ekslibrisu ze smokiem pierwsze zadanie hermeneutyki symboli, czyli postawienie całościującej hipotezy i odnalezienie kontekstu, wykonane zostało już wcześniej, tzn. w trakcie interpretacji całego *oeuvre*, scalającej różnorakie tekstowe sygnały. Analizowany księgoznak, pisał Panas, to „plastyczny odpowiednik jednej z trzech zasadniczych idei porządkujących świat wyobraźni Brunona Schulza”¹¹⁵ – *szewirat ha-kelim*. To zaprezentowana już wcześniej Luriańska koncepcja rozbicia, pokawałkowania rzeczywistości dostarcza najszerszego tła porównawczego dla dziewięciu obrazków umieszczonych w odrębnych ramkach. Ale znalazł się w nich również, jak dowodził Pa-

¹¹² Zob. *Bruno od Mesjasza*, s. 83-89.

¹¹³ Semantyczna analiza relacji formalnych możliwa jest, chyba, jednak dopiero *post factum*, tzn. po zapoznaniu się z „zawartością” ekslibrisu. To problem znany m.in. fonetykom. Czy wrażenie „szerokości” frazy: „otworzono szeroko dębowe wierzeje” to efekt wyłącznie jej otwartych wygłosów i struktury samogłoskowej, czy też do zaistnienia tego pozadźwiękowego skojarzenia potrzebny jest silny wywoławczy sygnał natury semantycznej? (Por. pozbawione takiego sygnału analogiczne wyrażenie: „odnowiono stylowo dębowe wierzeje”). Zob. L. Pszczołowska, *Instrumentacja dźwiękowa*. Wrocław 1977, s. 47-48. Jednak np. John Shoptaw (*Lyric Cryptography*, s. 223) będzie się starał pokazać, że dźwięk w poetyckiej ekonomii wiersza nie jest tylko echem znaczenia czy jego wzmocnieniem, ale że ma samodzielne zadania do wykonania w procesie produktywnego czytania.

¹¹⁴ Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 89.

¹¹⁵ Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 77.

nas, wizerunek *cimcum* – początku, i co najważniejsze, zaczątek *tikkun* – końca (który jest restytucją początku, „powrotem do dzieciństwa”).

Zadanie drugie, czyli nawiązanie dialogu z niepokojącą innością dzieła wyłaniającego się z pasażu czasu w nadziei doprowadzenia do fuzji temporalnych horyzontów, zostało zrealizowane poprzez opis i drobiazgową eksplikację poszczególnych obrazów (np. uczepiony czegoś pierzastego¹¹⁶ nagi mężczyzna z twarzą Schulza to artysta ścigający chimerę sztuki), wskazanie kierunków ruchu (z lewej do prawej i z prawej do lewej, po ukosie), namierzenie początku, zlokalizowanie właściwego źródła energii. Jaka jest wyszeptana w wyniku tych negocjacji jedyna, niepowtarzalna prawda owej miniatury?

Mówiąca przestrzeń wskazała centralne miejsce tej opowieści, z jej pierwszoplanową postacią, którą w wyniku dedukcji¹¹⁷ można wreszcie rozpoznać i nazwać. To prawdopodobnie jest... to musi być mesjasz. Ale nie ten, na którego czekają mędrcy zgromadzeni wokół stołu czy przy studni. To mesjasz wstępny, który walczy ze Złem i zginie, ale jego czyn utoruje w przyszłości drogę mesjaszowi właściwemu¹¹⁸. Co więcej, jeśli zechcemy z *Traktatu o krokodylach* wziąć coś więcej niż tylko obraz gada, a ekslibris Schulza potraktować rzeczywiście jako dołączony do traktatu *ex libris* czy „ilustrację”¹¹⁹, będziemy musieli uznać, że ten zbawiciel to... mesjasz, który jest (świętym) grzesznikiem, to mesjasz również przypominający w swym cierpieniu i upokorzeniu Hioba. I ten paradoksalny obraz świętego odstępcy i „kozła ofiarnego” jednocześnie wyprowadzi nas na dobre z obszaru kabały Luriańskiej ku heretyckiej doktrynie Natana z Gazy, prezentującej Sabataja Cwiego jako jedynego, który – dzięki właściwościom swej duszy – jest w stanie zejść do dolnych

¹¹⁶ Kitowska-Łysiak (hasło: *Ekslibris*. W: *Słownik schulzowski*, s. 102) napisała, że to kogut, ale równie dobrze może to być kondor znany nam z późniejszego rysunku przedstawiającego starców na nocnikach (zob. *Księga obrazów*, s. 470–471) i z opowiadania.

¹¹⁷ Zob. Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 83–123.

¹¹⁸ O tym, jak skomplikowana bywa spekulacja dotycząca mesjaszy wstępnych, świadczą np. historiozoficzne rozważania cadyka Cadoka ha-Kohena Rabinowicza z Lublina, według którego mesjaszem synem Józefa będzie m.in. sam Józef. Zob. R. Goetschel, *Mesjasz syn Józefa, według rabiego Cadoka ha-Kohena (1823–1900)*. W zb.: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26–28 kwietnia 1999. Red. M. Gałas. Kraków 2000.

¹¹⁹ Zob. Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 116.

obszarów *tehiru* (dziś mówilibyśmy o stanach depresyjnych mesjasza) i wyzwolić znajdujące się tam iskry boskości. W każdym razie, istotne jest to, że u autora *Sanatorium pod Klepsydrą* pojawia się ktoś, kto walczy ze złem radykalnym, metafizycznym. „Powiedzmy wprost – niezwykłość tej ryciny polega na tym właśnie, że pokazuje walkę ze złem. Jeden jedyny raz w całej znanej nam twórczości Schulza ktoś podejmuje czynną walkę z upostaciowaną formą zła” – przekonywał Panas. Ktoś mierzy się z bestią, która „została zaskoczona albo też doścignięta podczas ucieczki”¹²⁰. To piękny młodzian „atakuję ją od tyłu, jedną nogą przekroczył jej skręcony ogon, a gad odwrócił ku niemu jedynie okropną rozwartą na całą szerokość paszczkę”.

Jednak analiza pozycji górnych łap (widzimy, jak sędzę, ich wnętrze) i pazurów sprawi, że zobaczymy w gadzie raczej jaszczura siedzącego na własnym ogonie niż odwracającego się w ucieczce. Rzecz wymaga odrobiny dobrej woli, ale zdaje się, iż można dopatrzyć się również zarysów kolan potwora i nieco błoniastych ud, które to przypuszczenie tylko wzmacnia przekonanie, że bestia siedzi, siedzi rozkraczona z odsłoniętym podbrzuszem. A to, co byliśmy skłonni traktować dotąd jako guzy na grzbiecie, zaczyna wyglądać jak... gruczoły mlekowe... Zaiste, dziwny to gad, nie-gad, gadzina, chciałoby się rzec. Symboliczne bestia-ria zaludniają różne hybrydy, czemu więc w mitycznym świecie Schulza nie miałyby zamieszkać „gadossak” albo smok-hermafrodyta? To zresztą nie koniec niespodzianek: na ogonie tego „krokodyla” ukrył się bowiem kolejny potwór, tym razem w kształcie demonicznej główki...

Przedstawiona korekta opisu starcia z bestią nie zmienia faktu, że młodzieniec walczący z gadem – niezależnie od tego, czy ten siedzi tyłem czy przodem – nadal może być traktowany jak wstępny zbawiciel, mesjasz syn Józefa, ten, który walczy z krokodylem, ale musi umrzeć, by przyszedł mesjasz właściwy, syn Dawida. Odczytanie takie, zaznaczę na koniec, możliwe jest jednak dopiero w kontekście całości Schulzowskiego dzieła. Mesjasza można dostrzec w młodzieńcu dzierżącym tarczę tylko pod warunkiem, że potraktujemy go jako epizod wielkiej opowieści, która po latach zostanie wyartykułowana w prozie, że rozpoznamy w nim element nadchodzącej, rodzącej się dopiero szerszej i jed-

¹²⁰ Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 105-106.

nolitej wizji. Tylko z perspektywy *Nachträglichkeit* „wydobyty z chaosu śladów wrażeniowych” i potraktowany jako przetworzony „pierwiastek wspomnieniowy” obraz nagiego wojownika może retroaktywnie przestoczyć się w mesjasza.

Lektury możliwe – uwagi o wpływo logii

Problematyka mesjańska to bez wątpienia kontekst macierzysty prozy Schulza. Pytanie o źródła inspiracji¹²¹ pozostaje jednak otwarte. Zwłaszcza w odniesieniu do tak ezoterycznych, zakazanych, tropionych i niszczonech przez rabiniczne autorytety tekstów jak sabataistyczne traktaty lub hymny. Heretycki *Traktat o krokodylach* do takich właśnie należał. Jak wskazywał Scholem¹²², znajomość trudnych, kryptycznych pism Natana nawet wśród wytrawnych kabalistów była niewielka lub niepełna, ale na początku XIX w. dokonał się skryty „transfer” jego myśli do aszkenazyjskiej świadomości mistycznej. Stało się tak za sprawą niezwykle popularnego i traktowanego jako prawowierne kabalistycznego dzieła

¹²¹ Informacje o kluczowym w dowodzeniu Panasa traktacie *Drusz ha-taninim* (1666 r.) pochodzą zazwyczaj od Gershoma Scholema, który opublikował i skomentował ten niewielki zachowany w manuskrypcie traktat Natana z Gazy (<http://digitalcollections.nypl.org/items/d0a11fc0-2602-0130-d287-58d385a7b928> dostęp 15.08.2016). Scholem wydał drukiem tę rozprawę, będącą komentarzem do enigmatycznego fragmentu Zoharu (część II 33a-36b), w hebrajskim zbiorze pt. *Be-ikwot maszizah* (Jerozolima 1944, s. 14-52). W tomie tym zamieścił też dokonany przez siebie przegląd podstawowego dzieła tego pierwszego teologa ruchu sabataistycznego, pt. *Sefer ha-berija* (1670) – napisanego już po konwersji mesjasza na islam. Zob. G. Scholem, hasło: *Nathan of Gaza*. W: *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Detroit 2007. Vol. 15, s. 15-17. Scholem (*Sabbatai Sevi: the Mystical Messiah, 1626-1676*. Transl. R. J. Z. Werblowsky. Princeton 1973, s. 297-325) poświęcił również *Traktatowi o krokodylach* jeden podrozdział swej fascynującej monografii o Sabataju Cwim.

Zob. też: P. Maciejko, *Pan Jezus i Pan Jakub Frank (z dygresją na temat Natana z Gazy)*. Tłum. R. Kuczyński. „Kronos” 2013, nr 1. Maciejko wskazał na niezwykłą paralelę między mesjańską wizją Gazańczyka (daleko odchodzącą nie tylko od mesjanizmu rabinicznego – heretyką więc – ale i od koncepcji jego mistrza, Lurii, którego ponoć był kolejnym wcieleniem) a teologią chrześcijańską (*sola fide; sola gratia*; a zwłaszcza protestancką koncepcją podwójnej predestynacji). Z drugiej strony zwrócił uwagę na przedłużenie myśli Natana i jej radykalizację w skrajnie antynomijnym ujęciu Jakuba Franka.

¹²² Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 324-325.

Sza'arej gan eden (Bramy raju) wydane w Korcu w 1803 r. w środowiskach chasydzkich przez uczniów Bera z Międzyrzecza. Jego autorem był ceniony mistyk Jakub Koppel Lifschitz z Wołynia (zm. 1740), który jak wykazał Izajasz Tiszby (w 1945 r.), był kryptosabataistą, a jego doktryna zaprezentowana w *Bramach raju* w znacznej mierze oparta była na wywodach Natana właśnie¹²³.

Zwróćmy też uwagę, że w 1873 r. w redagowanym przez Pereca Smolenskina we Wiedniu piśmie „Ha-Szachar”, obowiązkowej lekturze każdego zwolennika haskali (żydowskiego oświecenia, nurtu znajdującego się na antypodach i ezoteryzmu, i chasydyzmu) ukazał się jako dodatek do pracy Dawida Kahany prezentującej mistykę żydowską – religijny hymn Natana (a właściwie tylko jego 3 ocalałe strofy): utwór wysławiający siłę mesjasza, który ujarzmił pierwotnego węża, okręconego wokół człowieczej pięty. Była to, przypuszczał Scholem¹²⁴, poetycka wersja dyskursywnego *Traktatu o krokodylach*. Pracę Kahany przedrukowano w postaci książki w języku hebrajskim w Odessie, miała ona dwa wydania, w latach 1913-1914 i 1926. Czy jakieś echa tego heretyckiego hymnu mogły – za pośrednictwem czy to wiedeńskiego miesięcznika, czy odeskiej książki – dotrzeć do autora *Traktatu o manekinach*? Niewykluczone...¹²⁵

¹²³ Zob. Scholem, *Mystycyzm żydowski*, s. 405. Zob. też: Scholem, *Sens Tory w mistyce żydowskiej*. W: *Kabała i jej symbolika*, s. 93-95.

¹²⁴ Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 325.

¹²⁵ Podwójnie pouczająca pod względem „lektur możliwych” jest historia Davida Bakana, autora książki pt. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, wydanej po raz pierwszy w 1958 r. Bakan zasugerował w niej, że ojciec psychoanalizy był *de facto* kryptosabataistą. Nie podał jednak żadnych, poza analizą pism samego Freuda, przekonujących argumentów, skąd autor *Objaśniania marzeń sennych* miałby znać mistyczne tradycje judaizmu. Dlatego jedni potraktowali jego pracę jako „powieść detektywistyczną”, a większość – wyśmiała. Jednak we wprowadzeniu do drugiego wydania swej książki z 1965 Bakan opowiedział anegdotę o swojej rozmowie z Chaimem Blochem (1881-1973), rabinem, autorem prac m.in. o ludowych tradycjach żydowskich, np. o golemie. Bloch, mieszkając we Wiedniu, przetłumaczył na niemiecki *Drzewo życia* Chaima Witala i szukał kogoś, kto napisałby do tej pracy wstęp (sam bowiem stracił do niej przekonanie). Zwrócił się z tym do Freuda, który przeczytawszy manuskrypt tego fundamentalnego dzieła kabały luriańskiej, wpadł w zachwyt. W międzyczasie Bloch przeczytał manuskrypt *Człowieka imieniem Mojżesz* i stracił przekonanie do Freuda. Do współpracy nie doszło (a manuskrypt niemieckiego tłumaczenia *Drzewa życia* nigdy nie trafił na księgarskie półki w przeciwieństwie do *Mojżesza*), ale Chaim Bloch z wizyty na Berggasse zapamiętał, że na półkach u Freuda stały liczne

Agata Bielik-Robson, pisząc o Schulzowskim witalistycznym mesjanizmie, problem jego źródeł, czyli kabały chasydzkiej, lokowała w obszarze „pogłosek”¹²⁶. Czy rzeczywiście? Zapewne niektóre obrazy przeniknęły do Schulzowskiej wyobraźni niejako mimowolnie, przez środowiskową osmozę. Mieszkał przecież nie tylko w (borysławskim) zagłębiu naftowym, ale i (żydaczowskim) zagłębiu chasydzkim¹²⁷. Już jednak David Goldfarb, nie wierząc w zupełnie wydrążoną żydowskość Schulza, zauważał, iż chociaż nie studiował on kabalistycznych traktatów po aramejsku czy hebrajsku¹²⁸, to czytał przecież po niemiecku, może nawet chasydzkie opowieści w tłumaczeniu Bubera i Rosenzweiga¹²⁹. Innymi słowy, stała przed nim otworem cała biblioteka Wissenschaft des Judentums i późniejszych studiów judaistycznych. W sztandarowej polskojęzycznej publikacji z początku lat 1930. *Żydzi w Polsce Odrodzo-*

książki w języku niemieckim poświęcone kabale i francuskie tłumaczenie Zoharu... Ale jako że sam Bloch był posądzany o wydanie sfałszowanych rabinicznych wypowiedzi na temat syjonizmu, a również o przetłumaczenie i opublikowanie sfałszowanego listu Maharala z Pragi (wcześniej sfałszowanego przez Judela Rosenberga, chasydzkiego rebe-ga z Warszawy) – jego wiarygodność jako świadka zeznaającego na temat lektur Freuda traci, niestety, na wartości.

¹²⁶ A. Bielik-Robson, *Życie na marginesach. Kabala Brunona Schulza*. W: *Cienie pod czerwoną skalą. Eseje o literaturze*. Gdańsk 2016, s. 211.

¹²⁷ Zwracał na to uwagę Goldfarb, dz. cyt., s. 29. Dodam, że w pobliskim Żydaczowie mieszkał swego czasu np. Cwi Hersz Eichenstein (1763-1830), a później jego następcy. Żydaczower to wielki cadyk, uczeń Widzącego z Lublina i autor wielu traktatów, w tym komentarza do *Drzewa życia* Witala (zob. ang. tłum. *Turn Aside from Evil and Do Good. An Introduction and a Way to the Tree of Life*. Transl. by L. Jacobs. London 1995). Biografia Żydaczowera została wydana we Wiedniu w 1931 (po hebr.). O luriańskich tropach u Cwi Hersza zob. M. Idel, *Kabala. Nowe perspektywy*. Tłum. M. Krwawczyk. Kraków 2006, s. 114-115, 128.

¹²⁸ Choć jak informował Szalom Lindenbaum (dz. cyt., podaję za wydaniem internetowym: http://www.midrasz.home.pl/2003/mar/mar03_01.html dostęp: 15.08.2016) Schulz uczył się świętego języka. W latach 1927-1928 „pobierał prywatne lekcje hebrajskiego u najlepszego nauczyciela tego języka w Drohobyczu, Mojżesza Hirsza Sternbacha”.

¹²⁹ D. A. Goldfarb, dz. cyt., s. 29-30. Karen Underhill (*Ecstasy and Heresy: Martin Buber, Bruno Schulz, and Jewish Modernity*. W zb.: *(Un)masking Bruno Schulz*, s. 32-33, 37) wskazywała zaś na podobieństwo intencji Martina Bubera, by dokonać „pozytywnej reinterpretacji mistyki żydowskiej” (znanej z jego „praskich” wykładów z lat 1909-1914 oraz książki *Die Legende des Baalschem* <1908>), z ideami poetologicznymi Schulza.

nej pojawiły się np. duży artykuł o mistyce (niechętnego kabale historyka, Majera Bałabana) i esej o chasydyzmie (Jeremiasza Frenkla)¹³⁰.

Szalom Lindenbaum, który odnalazł katalog przedwojennej syjonistycznej biblioteki „Domu Żydowskiego” w Drohobyczu¹³¹, podał, że posiadała ona ponad 4500 książek. Wyliczał:

Katalog zawiera[ł] informacje o tekstach kabalistycznych, hagady czy midrasze. [...] Znajdowały się tam: *Kabala und Agada* Salomona Rubina [Vienna 1895]; *Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre* [Isaaca] Miesesa [Kraków 1863]; *Der Sohar und seine Lehre* [Ernsta] Müllera [Wien – Berlin 1920]; *Der grosse Magid und seine Nachfolger* [Martina Bubera, Frankfurt am Main 1922]; *Die Legenden des Baalschem* Martina Bubera [jw.], które wywołały wielkie wrażenie wśród elity niemieckiej owego czasu, *Mystisch-religiöse Strömungen unter der Juden in Polen im 16-18. Jahrhundert* [Samuela Aby] Horodeckiego [Leipzig 1914]; *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters* Davida Neumarka [Berlin 1907] itd.¹³².

Lindenbaum stwierdzał, iż poziom tych prac daleki był „od poziomu prac Gershoma Scholema i jego uczniów”, ale jak przyznawał, „odpowiada[ł] stanowi wiedzy kabalistycznej na początku 20-lecia, zatem mogły one stanowić dla Schulza inspirację”¹³³.

Panas do mistyki u Schulza doszedł właśnie za pośrednictwem prac Scholema, ale przecież również i sam Schulz mógł znać niektóre teksty późniejszego autora *Mistycyzmu żydowskiego*, np. jego bardzo obszerne hasło poświęcone kabale zamieszczone w niemieckiej niedokończonym

¹³⁰ M. Bałaban, *Mistyka i ruchy mesjańskie wśród Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*. W zb.: *Żydzi w Polsce odrodzonej*. Red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Haftka. Warszawa 1933. J. Frenkel, *Chasydyzm wśród Żydów dawnej Rzeczypospolitej*. Tamże.

¹³¹ Zob. *Katalog Biblioteki Domu Żydowskiego w Drohobyczu*. Drohobycz 1928.

¹³² Oczywiście, nie wszystko, co w katalogu, to i w głowie, i równie oczywiste jest to, że Schulz czytał książki i czasopisma, których nie było w Drohobyczu. Pisał np. do Romany Halpern 30 VIII 1937: „W ogóle chciałbym się zaabonować w jakiejś wielkiej wypożyczalni warszawskiej wysyłającej książki na prowincję. Albo może lepiej będzie to zrobić we Lwowie?” (*Księga listów*. Zebrał i przygotował do druku J. Ficowski. Wyd. 2. Gdańsk 2002, s. 147).

¹³³ Lindenbaum, dz. cyt.

edycji *Encyclopaedia Judaica* (Berlin 1928-1934)¹³⁴ albo jego recenzje książek dotyczących mistyki czy tłumaczenia „chasydzkich” z ducha opowiadań np. Szmuela Josefa Agnona, publikowane już w latach 1920. w kierowanym przez Bubera miesięczniku „Der Jude” i w innych niemieckojęzycznych pismach, np. w sztandarowym „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums”.

O tym, że Schulz (przynajmniej pod koniec lat 1930.) żywo interesował się problematyką żydowską, dobitnie świadczy przywoływany już jego esej o Lilienie, w którym objawił raczej niechętny stosunek i do rabinicznej scholastyki, i do mistycznych porywów romantycznego mesjanizmu, pewną dozą sympatii obdarzył zaś syjonizm polityczny i kulturowy. Żydowskie perspektywy – twórcze, życiowe, narodowe – ukazane przez autora *Sklepów cynamonowych* w 1937 – to temat na odrębny artykuł¹³⁵. Niemniej, można ogólnikowo zauważyć, że w momencie pisanie *Mesjasza* syjonizm jawił mu się jako pewna alternatywa w radykalizującym się i ukazującym złowrogi oblicze świecie¹³⁶.

W 1937 r., wypowiadając się o wybitnym twórcy ekslibrisów, Lilienie, Schulz sformułował zaskakującą z perspektywy dotychczasowych rozważań ocenę, iż:

Dziś, kiedy moda ekslibrisu szczęśliwie przeżyła się, kiedy wyszedł na jaw cały snobizm, pretensjonalność i bezsens tego absurdu artystycznego, żal nam tych pięknych dzieł służących tak marnym celom¹³⁷.

Po 20 latach od wykonania swojej pierwszej marki ochronnej autor *Xiegi bałwochwalczej* mówił więc o ekslibrisach, owszem, w kategoriach piękna, ale i artystycznego absurdu. Dlaczego? Co się zmieniło od czasów

¹³⁴ Berlin 1932. Tom 9, kol. 630-732.

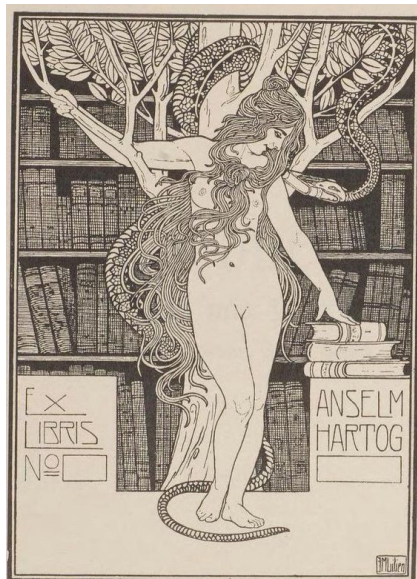
¹³⁵ Bardzo ciekawe byłoby ukazanie determinant językowych, ideologicznych, narodowościowych rządzących zbieżno-rozbieżnymi wyborami jakoś bliskich sobie twórców, np. jidyszowych ekspresjonistów: Rawicza – Grinberga – Markisza (zob. np. L. Yudkin, *Polska jako miejsce powstania modernizmu jidysz*. W zb.: *Duchowość żydowska w Polsce*), wizjonerów szteti: Agnona – Singera – Strykowski (zob. np. I. Piekarski, *In the Interstices of Languages and Cultures. Julian Strykowski – a Polish Writer of Jewish Origin*. „Colloquia Humanistica” 2014 <3>) i polskich modernistów: Witkacego – Gombrowicza – Schulza (zob. np. W. Bolecki, *Polowanie na postmodernistów <w Polsce>*. Kraków 1999).

¹³⁶ Schulz, E. M. *Lilien*, s. 91.

¹³⁷ Schulz, E. M. *Lilien*, s. 91.



Efraim Mosze Lilien, Ekslibris Carla
Messera, 1906



Efraim Mosze Lilien, Ekslibris Anselma
Hartoga, 1906

wiedeńskich i od ekscytujących spotkań z przyjaciółmi z grupy Kaleia? Słowa klucze tej antyekslibrisowej tyrady to: pretensjonalność, moda, snobizm, sybarytyzm, smakoszostwo. Zresztą, cały esej o Lilienie ma pewien posmak „socjalistyczny” czy jakoś społecznikowski, pobrzmiewają w nim tony (syjonistycznego?) kolektywizmu i progresywizmu. Dlatego, jak się wydaje, elitarystyczny, często dekadenski i do indywidualnego użytku przewidziany księgoznak w 1937 r. jawił się autorowi *Sanatorium pod Klepsydrą* jako piękno zmarnowane. W swym eseju Schulz często mówił o artyście i narodzie, o świadomości czy wyobraźni społecznej, o źródłach plemiennych, drwił ze skłonności do „mglistego i niejasnego symbolizmu”, z efemerycznej i skazanej na zagładę sztuki *fin de siècle’u* z jej irracjonalizmem i płytką symboliką. Czytając z lekka złośliwie niektóre wypowiedzi Schulza o Lilienie, można by nawet odnieść wrażenie że przeznaczone one zostały nie do drohobyckiego „Przeglądu Podkarpacia”, ale do niewiele późniejszego lwowskiego „Czerwonego Sztandaru”...

Ekscentryczne centrum

Literatura modernistyczna (Kafka, Beckett) często sama projektuje czytelnika podejrzliwego. Wirtualny, idealny odbiorca Schulzowskich opowieści i grafik to właśnie „detektyw”, „tropiciel”. Siłą interpretacji Władysława Panasas jest wpisanie się w ten projekt oraz jej rozmach, śmiałość, jednorodny system objaśniający zjawiska w całym dziele (całym *oeuvre* twórcy), w całej rzeczywistości przedstawionej i implikowanej. Ale tu też chyba czai się jej słabość: chęć wyjaśnienia wszystkiego, każdego elementu w kategoriach przyjętego kontekstu kabalistycznego¹³⁸. Nie wszystko daje się jednak w pełni przekonująco przeczytać alegorycz-

¹³⁸ Stanisław Rosiek (*Jak pisał Bruno Schulz? Domysły na podstawie sześciu stron rękopisu jednego opowiadania*. „Schulz / Forum” 4 <2013>, s. 54) zauważał: „Monolityczność Schulza staje się dla schulzologów wyzwaniem. Podejmując je, kolejni wielcy interpretatorzy prześcigają się w mnożeniu kontrykcyjnych odczytań. Prawie nikt z nikim nie chce się zgadzać. Ficowski odrzuca odczytania Sandauera, Jarzębski żartuje z Dubowika, Panas po cichu uchyla ustalenia Boleckiego, Markowski zaś – wszystkich, nie wyłączając swoich własnych”.

nie¹³⁹, symbolicznie, kabalistycznie. Niektóre elementy (myślę tu przede wszystkim o analizowanej przeze mnie grafice użytkowej) pełnią, wydaje się, funkcje li tylko pomocnicze dla całego obrazu, bywają też konwencjonalnymi znakami graficznymi, jak para grajków¹⁴⁰, czy artystycznymi ekwiwalentami niesprecyzowanej artystycznej wizji, jakiejś własnej mitologii¹⁴¹. Takim przykładem nadmiernej symetryzacji, dążenia do objęcia wszystkiego może być zaproponowana wykładnia znaczenia skulonego mężczyzny w ekslibrisie z mesjaszem. Czy rzeczywiście znajduje się on w pozycji embrionalnej? Dokładnie w takiej samej pozycji ukazany został mężczyzna na czele procesji potępionych: klęczący w rozpacz u schyłku życia. W całościowej wykładni ekslibrisu „embriion”, a w zasadzie „fetus”¹⁴², ma symbolizować *cimcum* i „znak życia”¹⁴³, tymczasem liczne intergraficzne sygnały sugerują, że jego pozycja to już raczej masochistyczna poza bałwochwalcy w skurczu rozkoszy, jedna z dwóch ulubionych póz Schulzowskich adoratorów (choć ostatecznie to kontekst decyduje o znaczeniu danego gestu czy pozy). Również przywołany przez interpretatora cytat z *Komety*, w którym Schulz rzeczywiście pisze o embrionie „w charakterystycznie przekształconej pozycji, z piąstkami przy twarzy śpiącego na opak swój sen błogi w jasnej wodzie amnionu”¹⁴⁴, zdaje się niezbyt przylegać do ekslibrisowego wizerunku klęczącego, półleżącego mężczyzny.

Władysław Panas niczym rasowy dekonstrukcjonista potraktował marginalne marki, akcydensy, „artystyczny absurd” jako książkę kodo-

¹³⁹ Zob. np. argumentację Dorothy L. Sayers w jej eseju o czytaniu alegorii (*O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*. Tłum. P. Graff. W zb.: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Red. K. Bartoszyński, M. Głowiński, H. Markiewicz. T. II. Wrocław 1988, s. 331-332).

¹⁴⁰ Maszewski, dz. cyt., s. 136.

¹⁴¹ Jan Gondowicz (*Bruno Schulz*, s. 86) zauważał: „Siłą sztuki Schulza jest, jak rzekłby Roger Caillois, fantastyka mimowolna czy sugerowana, a nie wykład najbardziej choćby zawrotnych arkanów wiedzy tajemnej”.

¹⁴² Analogicznie potraktowany został mężczyzna w rymującej się z fetusem równoległej ramce. Byłby to „mężczyzna w agonii” (s. 101). Fetus w parze z owym – zaryzykujemy innowację – agonusem nie są chyba jednak graficzną reprezentacją wizji egzystencjalnej – „całościowym obrazem życia ludzkiego od poczęcia do śmierci” (s. 94).

¹⁴³ Panas, *Bruno od Mesjasza*, s. 101.

¹⁴⁴ Schulz, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, s. 353. Wyróżnienie – moje.

wą do Schulzowskiej Księgi. Pisał: „W markach ochronnych Weingartena opowiedział Schulz historię, której nie przeczytamy i nie zobaczymy w całym jego znanym dzisiaj dziele plastycznym i literackim”¹⁴⁵. Młody grafik przedstawił więc *sub figuris* historię o demonie i mesjaszu, o sądzie i odkupieniu, o śmierci i życiu – ukazaną w perspektywie eschatologii, historię, której nie ukazał dojrzały pisarz.

Gest inicjalny badacza jawi się, owszem – niczym realizacja zaleceń z podręcznika radykalnej hermeneutyki, lecz sposób stawiania interpretacyjnych pytań jest już zgoła inny. Również wyciągane przez Panasa wnioski – scalające rozrzucone elementy, kondensujące wielość wątków w jednej „propozycji kontekstu”¹⁴⁶ – znajdują się wręcz na antypodach strategii rozpraszania sensu (jego rozgwieżdżania) czy rozmywania granic wizji przez niepewność sądu lub wielość możliwości.

Prace cytowane

- „Almanach ekslibrisu polskiego XX wieku” 1948. Oprac. J. Kram.
- Bakan D., *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton 1958.
- Bałaban M., *Mistyka i ruchy mesjańskie wśród Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*. W zb.: *Żydzi w Polsce odrodzonej*. Red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Haftka. Warszawa 1933.
- Berman N., „*Improper Twins*”: *The Ambivalent „Other Side” in the Zohar and Kabbalistic Tradition*. Rozprawa doktorska UCL, 2014. <http://discovery.ucl.ac.uk/1435419/1/Berman%20-%20Improper%20Twins%20-%20The%20Ambivalent%20Other%20Side%20in%20the%20Zohar.pdf> dostęp: 15.08.2016.
- Bielik-Robson A., *Życie na marginesach. Kabala Brunona Schulza*. W: *Cienie pod czerwoną skałą. Eseje o literaturze*. Gdańsk 2016.
- Bolecki W., *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*. Kraków 1999.
- Bruno Schulz 1892-1942. *Rysunki i archiwalia ze zbiorów Muzeum Literatury im. Mickiewicza w Warszawie*. Układ całości i tekst W. Chmurzyński. Warszawa 1992.

¹⁴⁵ P a n a s, *Bruno od Mesjasza*, s. 33.

¹⁴⁶ To sformułowanie zaczerpnięte od Janusza Sławińskiego jest tu czytelnym wskazaniem źródła metodologicznej inspiracji.

Caneppele P., *Bruno Schulz w Wiedniu*. W zb.: *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*. Red. M. Kitowska-Łysia, W. Panas. Lublin 2003.

Cieślińska-Lobkowicz N., *Who Owns Bruno Schulz? The Changing Postwar Fortunes of Works of Art by Jewish Artists Murdered in Nazi-Occupied Poland* <http://art.claimscon.org/wp-content/uploads/2016/03/Cieslinska-Lobkowicz-Who-owns-Bruno-Schulz-21-March-2016.pdf> dostęp: 2016.08.15.

Czubińska M., Podniewska K., *Ekslibris polski. Między herbem a obrazem*. Kraków 2016.

Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka. Kraków 26-28 kwietnia 1999. Red. M. Galas. Kraków 2000.

Durkalewicz W., „Podstawą obcowania jest pamięć”. *Władysława Panasa semiotyczna wizja kultury wobec koncepcji Jurija Łotmana*. „Roczniki Humanistyczne” 2012, z. 1.

Eco U., *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków 1996.

Eichenstein Z. H., *Turn Aside from Evil and Do Good. An Introduction and a Way to the Tree of Life*. Transl. by L. Jacobs. London 1995.

Ficowski J., *Okolice sklepów cynamonowych*. Kraków 1986.

Ficowski J., *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*. Sejny 2002.

Fine L., *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Cabbalistic Fellowship*. Stanford 2003.

Fitas A., *Księga blasku. Pamięci Profesora Władysława Panasa (1947-2005)*. „Teksty Drugie” 2005, nr 1-2.

Frenkel J., *Chasydyzm wśród Żydów dawnej Rzeczypospolitej*. W zb.: *Żydzi w Polsce odrodzonej*. Red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Haftka. Warszawa 1933.

Goetschel R., *Mesjasz syn Józefa, według rabiego Cadoka ha-Kohena (1823-1900)*. W zb.: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26-28 kwietnia 1999. Red. M. Galas. Kraków 2000.

Goldfarb D. A., *A Living Schulz: „Noc wielkiego sezonu” („A Night of Great Season”)*. „Prooftexts” 1994, nr 1.

Goldstein M., Dresdner K., *Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich. Zbiory Maksymiliana Goldsteina*. Lwów 1935.

Gondowicz J., *Bruno Schulz (1892-1942)*. Warszawa 2006.

Gondowicz J., *Trans-Autentyk. Nie-czyste formy Brunona Schulza*. Warszawa 2014.

Horbań I., *Ośrodki przechowujące dziedzictwo kulturowe narodu żydowskiego we Lwowie – historia i stan obecny*. Tłum. H. Różańska. W zb.: *Żydzi w Lublinie – Żydzi we Lwowie. Miejsca – pamięć – współczesność*. Red. J. Zętar, E. Żurek, S. J. Żurek. Lublin 2006.

Idel M., *Kabala. Nowe perspektywy*. Tłum. M. Krawczyk. Kraków 2006.

Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Tłum. K. Pomorska. W: *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. Wybór i red. M. R. Mayenowa. T. 2. Warszawa 1989.

Janusz B., *Nowsze exlibrisy lwowskie*. „Exlibris” 1917, z. 1.

Jarzyna A., *Herezje Jana Gondowicza*. „Schulz / Forum” 4 (2013).

Johnson F., *A Treasury of Bookplates from the Renaissance to the Present*. Mineola 1977.

Kato A., *Early Graphic Works of Bruno Schulz and Sacher-Masoch's „Venus in Furs”: Schulz as Modernist*. W zb.: *(Un)masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reintegrations*. Ed. D. de Bruyn, K. van Heuckelom. Amsterdam – New York 2009.

Kato A., *Obraz i Księga. O autoreferencyjności w twórczości Brunona Schulza*. W zb.: *Białe plamy w schulzologii*. Red. M. Kitowska-Łysiak. Lublin 2010.

Kitowska M., „*Xięga bałwochwalcza*” – grafiki oryginalne (*clichés verres*). „Biuletyn Historii Sztuki” 1981, nr 4.

Kitowska M., *Bruno Schulz – grafik i literat*. „Literatura” 1978, nr 1.

Kitowska M., *Czytając „Xięgę bałwochwalczą”*. „Twórczość” 1979, nr 3.

Kitowska-Łysiak M., *Bruno Schulz – „Xięga bałwochwalcza”: wizja – forma – analogie*. W zb.: *Bruno Schulz. In memoriam. 1892-1942*. Red. M. Kitowska-Łysiak. Lublin 1994.

Kitowska-Łysiak M., *Schulzowskie marginalia*. Lublin 2007.

Kitowska-Łysiak M., *Uwagi w sprawie kanonu. Brunona Schulza szkicownik młodzieńczy i freski w willi Landaua*. „Schulz / Forum” 2 (2013).

Klemensiewicz Z., *Bibliografia ekslibrisu polskiego*. Wrocław 1952.

Kopczyńska Z., *O wersyfikacji „Walca” Czesława Miłosza*. W zb.: *Znaczenie wyboru formy wiersza. Trzy studia*. Warszawa 2007.

Księga pamięci Władysława Panasza. W dziesiątą rocznicę śmierci. Red. A. Wiśniewska. Lublin 2015.

Kulig-Janarek K., *Erotyka – groteska – ironia – kreacja*. W zb.: *Bruno Schulz. In memoriam. 1892-1942*. Red. M. Kitowska-Łysiak. Lublin 1994.

Kulmowa J., *Topografie myślenia*. Warszawa 2001.

Kuryluk E., *Salome albo o rozkoszy. O grotesce w twórczości Aubreya Beardsleya*. Kraków 1976.

Kuryluk E., *Wiedeńska apokalipsa. Eseje o sztuce i literaturze wiedeńskiej około 1900*. Kraków 1974.

Liebes Y., *Studies in Jewish Myth and Messianism*. Transl. from the Hebrew by B. Stein. New York 1993.

Lindenbaum Sz., *Lektury Schulza*. „Midrasz” 2003, nr 3. http://www.midrasz.home.pl/2003/mar/mar03_01.html dostęp: 15.08.2016.

Maciejko P., *Pan Jezus i Pan Jakub Frank (z dygresją na temat Natana z Gazy)*. Tłum. R. Kuczyński. „Kronos” 2013, nr 1.

Marzenie Błękitnookiego. Ułamki wspomnień o Profesorze Władysławie Panasie. Zebrał Z. Milczarek. Tomaszów Mazowiecki – Lublin – Droho-bycz 2005.

Maszewski Z., *Bianca Looks from above the Book: Readings on the Margin of Bruno Schulz's Ex-Libris for Stanisław Weingarten*. „Text Matters” 2012, nr 2.

Miller J. H., *O literaturze*. Tłum. K. Hoffmann. Poznań 2014.

Mitosek Z., *Interekstualność. W: Teorie badań literackich*. Warszawa 1995.

Mrozińska A., *Panas od Schulza*. „Teksty Drugie” 2003, nr 5.

New Edition of the Babilonian Talmud. Red., tłum. M. L. Rodkinson. T. 5. Boston 1918.

Olejniczak J., *Wat Panasa*. W: *Inflacja – deflacja. Szkice o literaturoznawczej teorii i praktyce*. Warszawa 2016.

Opacki I., „Z legend dawnego Egiptu” Bolesława Prusa. W zb.: *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje matych form narracyjnych*. Wyd. 2 poszerz. Red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Warszawa 1979.

Opacki I., „Zadymka” Juliana Tuwima. W zb.: *Liryka polska. Interpretacje*. Red. J. Prokop, J. Sławiński. Gdańsk 2001.

Panas W., „Regiony czystej poezji”. *O koncepcji języka w prozie Brunona Schulza*. „Roczniki Humanistycznych” 1974, z. 1.

Panas W., *Przestrzenie semiotyczne. Na marginesach „Morfologii bajki” Władimira Proppa*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991. (Pierwodruk „Znak” 1977, nr 281-282).

Panas W., *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*. Lublin 1997.

Panas W., *Bruno od Mesjasza. Rzecz o dwóch ekslibrisach oraz jednym obrazie i kilkudziesięciu rysunkach Brunona Schulza*. Lublin 2001.

Panas W., *Żeński Mesjasz, czyli o „Wiośnie” Brunona Schulza*. W zb.: *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*. Red. M. Kitowska-Łysiak, W. Panas. Lublin 2003.

Panas W., *Tajemnica siódmego anioła. Cztery interpretacje*. Lublin 2005.

Panas W., *Willa Bianki. Mały przewodnik drohobycki dla przyjaciół (fragmenty)*. Oprac. P. Próchniak. Lublin 2006.

Piekarski I., *In the Interstices of Languages and Cultures. Julian Strykowski – a Polish Writer of Jewish Origin*. „Colloquia Humanistica” 2014 (3).

Polen N., *The Holy Fire. The Teachings of the Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Getto*. Lanham 2004.

Przesmycki Z., *Nowe polskie ex-librisy artystyczne*. „Chimera” 1905 (t. 9), z. 25.

Pszczółowska L., *Instrumentacja dźwiękowa*. Wrocław 1977.

Rosiek S., *Jak pisał Bruno Schulz? Domysły na podstawie sześciu stron rękopisu jednego opowiadania*. „Schulz / Forum” 4 (2013).

Sayers D. L., *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*. Tłum. P. Graff. W zb.: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Red. K. Bartoszyński, M. Głowiński, H. Markiewicz. T. II. Wrocław 1988.

Scholem G., *Be-ikwot maszijah*. Jerozolima 1944.

Scholem G., hasło: *Kabbalah*. W: *Encyclopaedia Judaica*. Ed. C. Roth i in. Jerusalem – New York 1971-1972. T. X.

Scholem G., *Sabbatai Sevi: the Mystical Messiah, 1626-1676*. Transl. R. J. Z. Werblowsky. Princeton 1973.

Scholem G., *Kabala i jej symbolika*. Tłum. R. Wojnakowski. Kraków 1996.

Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przeł. I. Kania. Warszawa 1997.

Scholem G., hasło: *Nathan of Gaza*. W: *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Detroit 2007. Vol. 15.

Schröder A., *E. M. Lilien*. W: *Katalog wystawy E. M. Liliena w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych we Lwowie*. Lwów 1914.

Schulz B., *Listy, fragmenty. Wspomnienia o pisarzu*. Zebrał i oprac. J. Ficowski. Kraków 1984.

Schulz B., *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Wrocław 1989.

Schulz B., *Księga listów*. Zebrał i przygotował do druku J. Ficowski. Wyd. 2. Gdańsk 2002.

Schulz B., *Księga obrazów*. Zebrał, oprac., koment. opatrzył J. Ficowski. Gdańsk 2012.

Schulz B., E. M. Lilien. „Schulz / Forum” 6 (2015).

Secesja. *Młoda Polska. Art déco. Ekslibrisy ze zbiorów Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie*. Oprac. A. Fluda-Krokos. Kraków 2011.

Shallcross B., „Fragments of a Broken Mirror”: Bruno Schulz’s Retextualization of the Kabbalah. „East European Politics and Societies” 1997, nr 2.

Sitkiewicz P., *Fantasmagorie. Rozważania o filmowej wyobraźni Brunona Schulza*. „Schulz / Forum” 1 (2012).

Sitkiewicz P., *Ocalony przez mit. Schulz i Lilien*. „Schulz / Forum” 6 (2015).

Słownik schulzowski. Oprac. i red. W. Bolecki, J. Jarzębski, S. Rosiek. Gdańsk [2003].

Święch J., *Panas od Schulza*. „Akcent” 2005, nr 1.

Trzciniński A., *Cmentarz żydowski w Szczecbrzeszynie*. „Zamojski Tygodnik Kulturalny” 1996, nr 4 – 1997, nr 1, 4. <http://www.roztocze.horyniec.net/Roztocze/Fhtm8/szczeb.htm> dostęp: 15.08.2016.

Tyszczyk A., *W stronę „kultury znaczenia”. O Władysława Panasa teorii interpretacji*. „Roczniki Humanistyczne” 2007, z. 1.

Tyszczyk A., *Uwagi o sposobach czytania Schulza przez Panasa*. „Akcent” 2015, nr 1.

Tyszkiewicz M., *O niektórych cechach osobowości Brunona Schulza*. W zb.: *Teatr pamięci Brunona Schulza*. Red. J. Ciechowicz, H. Kasjaniuk. Gdynia 1993.

Underhill K., *Ecstasy and Heresy: Martin Buber, Bruno Schulz, and Jewish Modernity*. W zb.: *(Un)masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reintegrations*. Ed. D. de Bruyn, K. van Heuckelom. Amsterdam – New York 2009.

Underhill K., ‘What Have You Done with the Book?’ *The Exegetical ‘Encounter’ in Bruno Schulz’s Graphic Works*. „Polin. Studies in Polish Jewry”. Vol. 28: *Jewish Writing in Poland*. Ed. M. Adamczyk-Garbowska et al. Oxford – Portland 2016.

Wygotski L., „*Lekki oddech*”. W: *Psychologia sztuki*. Tłum. M. Zagórska. Kraków 1980.

Yudkin L., *Polska jako miejsce powstania modernizmu jidysz*. W zb.: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka. Kraków 26-28 kwietnia 1999*. Red. M. Galas. Kraków 2000.

Żurek S. J., *Zobaczyć ukrytą tajemnicę. O Władysławie Panasie i jego piarstwie*. „Akcent” 2006, nr 1.

Rozdział 4

Anagramatycznie

POD SŁOWAMI

Imię, anagram, poezja

Nazwa poddaje się *katalizie*: można ją wypełniać, rozciągać, zapełniać luki jej semicznego rusztowania na nieskończoną liczbę sposobów. [...] Jeśli Nazwa własna poddaje się nieskończenie bogatej katalizie, to – jak się zdaje – można zaryzykować twierdzenie, że z punktu widzenia poetyki całe *Poszukiwanie* [straconego czasu] wyłoniło się z kilku nazw i nazwisk.

R. Barthes¹

W centrum zainteresowania tego rozdziału znajduje się problematyka Nazwy, autorskiej Sygnatury odcisniętej w Archetypie, sylleptycznego związku ja z tekstem, rozproszenia imienia w materii utworu. Prezentowane spostrzeżenia krążą więc wokół kwestii tożsamości i poezji, bycia i tekstu. Zapisane tu myśli podążają jednak w innym kierunku niż

¹ R. Barthes, *Proust: nazwy i nazwiska*. Przeł. M. P. Markowski. W: *Lektury*. Wybór, oprac., posłowie M. P. Markowski. Warszawa 2001, s. 49.

ciekawym skądinąd wywód Stefani Skwarczyńskiej² o konstruowaniu w dziele piętna osobowego dla słowa okazjonalnego „ja” czy wnikliwe uwagi Jana Józefa Lipskiego o autorstwie ujawnianym w podpisie – zawarte w jego rozprawie o biografii i interpretacji³. I choć formuły takie, jak „piętno osobowe” czy „autorski podpis” brzmią niezwykle intrygująco i inspirująco, to nie o wzmocnienie nowoczesnych dociekań biograficznych w obrębie nauki o literaturze tym razem chodzi. Dominację orientacji formalnych mamy już dawno za sobą⁴. Z dwudziestowiecznej tradycji sprzeciwu wobec niej jako istotny dla prowadzonych tu rozważań wskażemy tylko artykuł Lesliego Fiedlera⁵ o archetypie i sygnaturze, będący swego czasu sztandarowym przykładem przekraczania immanencji utworu odizolowanego od pozaliterackiego kontekstu, otwierania granic pojedynczego tekstu, ruchu w stronę kultury i jej twórcy: człowieka; jednocześnie ukazujący problem koegzystencji imienia własnego i utworu literackiego.

Zanim trafimy jednak na właściwy trakt wiodący ku literackim przejawom imienia, chciałbym wpierv przemierzyć (przynaję, nieco pośpiesznie) dwie boczne i niezbyt w polskiej nauce o literaturze uczęszczane ścieżki. Pierwsza to dróżka, którą od drugiej połowy lat 1980. wydeptują niektórzy psychologowie społeczni, badający metodami eksperymentalnymi zjawisko ukrytego egotyzmu, procesów afektywnych i wewnętrznej samooceny jednostki: niejawnych związków między naszymi decyzjami a przywiązaniem do rzeczy i do... co poniektórych liter. Na drugą – odważnie i samotnie wkroczył jeszcze na początku XX w. Ferdinand de Saussure, szukając, jak to ujął później Jean Starobinski (w 1967 r.), słów pod słowami, imion ukrytych w wersach, czyli tropiąc anagramy w łacińskiej poezji saturnijskiej, u Homera, w Wedach, u Horacego, w prozie Pliniusza Młodszego, Cycerona, Juliusza Cezara,

² Zob. S. Skwarczyńska, *Konstruowanie w dziele literackim „piętna osobowego” dla słowa okazjonalnego „ja”*. W: *Studia i szkice literackie*. Warszawa 1953.

³ Zob. J. J. Lipski, *Biografia a interpretacja*. W zb.: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*. T. 1: *Młoda Polska*. Red. J. Kwiatkowski, Z. Zabicki. Warszawa 1965, s. 184. Zob. również: tenże, *Osobowość twórcza*. „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 3.

⁴ Choć, jak wskazywaliśmy we Wstępie, różne „nowe formalizmy” odradzają się na początku wieku XXI.

⁵ L. A. Fiedler, *Archetyp i sygnatura*. Tłum. K. Stamirowska. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1976.

w poezji germańskiej i w łacińskiej poezji mu współczesnej. Wprawdzie szwajcarski lingwista daleko tą drogą nie zaszedł, a na dobre utknął na niej w okolicach roku 1909, to po półwieczu z górą znalazł zapalonych kontynuatorów swej metody w osobach tak różnych, jak Roman Jakobson i Julia Kristeva.

Czy szlaki psychologii (też tej zorientowanej psychoanalitycznie) i anagramatologii (również tej spod znaku poststrukturalizmu) gdzieś się przetną? Można mieć nadzieję, że zejdą się w projekcie mnemopoetyki, który niedawno nakreślił Michał Gronas, odwołując się do starożytnych technik mnemonicznych i współczesnych badań kognitywistycznych oraz do autorefleksyjnych intuicji Josifa Brodskiego i anagramatycznych wierszy Osipa Mandelstama⁶. Albo spotkają się może w koncepcji kryptografii lirycznej, strategii pisarskiej, ale i lekturowej, niezwykle wyczułonej na zjawiska dźwiękowe („sound sensitive”), zaprezentowanej przez Johna Shoptawa – koncepcji, będącej zresztą częścią szerszej praktyki pisania i czytania utworów lirycznych, określanej przez jej twórcę mianem *productive reading*, podejścia w pewnym sensie komplementarnego, a jednocześnie opozycyjnego, wobec nowokrytycznego *close reading*⁷.

Nasze ścieżki, jak się zdaje, wiodą w tym samym kierunku...

Efekt litery

nazwisko nie jest nigdy obojętne [...], co może przejawiać się w nieustannej grze pseudonimów [...] lub częściej w różnego rodzaju grach z owymi literami,

⁶ Zob. M. Gronas, *Just What Word did Mandel'shtam Forget? A Mnemopoetic Solution to the Problem of Saussure's Anagrams*. „Poetics Today” 2009, nr 2. Zob. też M. Gronas, *Cognitive Poetics and Cultural Memory. Russian Literary Mnemonics*. New York – London 2011.

⁷ Zob. J. Shoptaw, *Lyric Cryptography*. „Poetics Today” 2000, nr 1. Zob. również jego wcześniejszą książkę o twórczości J. Ashbery'ego *On the Outside Looking Out* (Cambridge 1995), w której pojawia się termin krypta, i późniejsze studia o twórczości Emily Dickinson (*Listening to Dickinson*. „Representation” 2004 nr 1; *Dickinson's Civil War Poetics: From the Enrollment Act to the Lincoln Assassination*. „The Emily Dickinson Journal” 2010, nr 2), w których wykorzystuje zaprezentowaną wcześniej technikę lektury.

w których każdy jest skłonny szukać istoty swego „ja”. W grach z ortografią i ze znaczeniem [...].

P. Lejeune⁸

Ze względu na li tylko pomocniczą funkcję tego podrozdziału nie mogę szerzej ukazać zjawisk, które zyskały sobie w socjopsychologii miano „efektu litery z imienia” [the name letter effect] i „efektu zwykłego posiadania” [mere ownership effect]; efektów związanych z naszą skłonnością ku tym ludziom, rzeczom, miejscom które przypominają nam nas samych, skłonnością zwaną ukrytym egotyzmem [implicit egotism]⁹. Muszę ograniczyć się w zasadzie do podania wniosku wypływającego z badań i eksperymentów, opuszczając część metodologiczną (w tym skomplikowane obliczenia statystyczne) i argumentacyjną. A wniosek sformułowany przez Jozefa Nuttina¹⁰ w latach 1980. i przez Jamesa K. Beggana¹¹ na początku lat 1990. jest w zasadzie taki: wyżej cenimy to, co do nas należy, tylko dlatego, że do nas należy. Co ciekawe, okazuje się, że również skład literowy naszych imion, nazwisk – choćby przez podwyższoną częstotliwość, z jaką z nimi obcujemy – znajduje się w tym narcystycznym polu oddziaływania. Eksperymenty pokazały, że ludzie pozytywnie postrzegają litery tworzące ich imiona (zwłaszcza litery inicjalne), żywią wobec nich pewien afekt, częściej je wybierają w testach, w przeciwieństwie do – upraszczając – pozostałych liter i pozostałych osób. Podkreśłmy, badana była preferencja wobec samych liter, nie wobec całych imion czy wyobrażeń z nimi związanych (zwróćmy uwagę na tytuł studium Nuttina: *Narcissism beyond Gestalt and Awareness*). Testowano podświadome impulsy, a nie przekonania. Eksperymenty wykazały – choć trudno jednoznacznie ocenić, na ile ważne i wiarygodne

⁸ Ph. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*. Przeł. A. Labuda. W: *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Red. R. Lubas-Bartoszyńska. Kraków 2001, s. 45.

⁹ Zob. B. W. Pelham, M. Carvallo, J. T. Jones, *Implicit Egotism*. „Current Directions in Psychological Science” 2005, nr 2.

¹⁰ Zob. J. M. Nuttin, Jr, *Narcissism Beyond Gestalt and Awareness. The Name Letter Effect*. „European Journal of Social Psychology” 1985, nr 3. Tenże, *Affective Consequences of Mere Ownership. The Name Letter Effect in Twelve European Languages*. „European Journal of Social Psychology” 1987, nr 4.

¹¹ J. K. Beggan, *On the Social Nature of Nonsocial Perception. The Mere Ownership Effect*. „Journal of Personality and Social Psychology” 1992, nr 2.

są te statystyczne generalizacje psychologów – że ludzie mają skłonność ku tym literom (a także cyfrom, np. tym tworzącym datę urodzenia¹²), które „są ich”, są obecne w ich imionach, a to pociąga za sobą, ponoć, waloryzację innych obszarów rzeczywistości, włącznie ze sferą wyborów życiowych¹³, a także wpływa na poczucie własnej wartości¹⁴. Konsekwencja jest taka, że decydując się na wybór współmałżonka, zawodu, miejsca zamieszkania lub na kupno samochodu kierujemy się również i tym nieświadomym narcystycznym bodźcem, znajdując się niejako pod urokiem litery (liter) z własnego imienia¹⁵. Dlatego Tomek raczej poślubi Teresę, kupi toyotę i zamieszka w Tomaszowie, stając się trenerem taekwondo i namiętym czytelnikiem tabloidów, niż zostawszy mężem Hani, zafunduje sobie hondę, osiedli się w Henrykowie i zostanie humanistą-hermeneutą (to oczywiście los, który imię przyszykowało dla jego kolegi Henryka).

Jakkolwiek humorystycznie (czy nawet całkiem niedorzecznie¹⁶) to brzmi, konkluzja wypływająca z tych – przeprowadzanych już od ponad

¹² Zob. S. L. Koole, A. Dijksterhuis, A. van Knippenberg, *What's in a Name. Implicit Self-Esteem and the Automatic Self*. „Journal of Personality and Social Psychology” 2001, nr 4.

¹³ Zob. B. W. Pelham, M. C. Mirenberg, J. T. Jones, *Why Susie Sells Seashells by the Seashore. Implicit Egotism and Major Life Decisions*. „Journal of Personality and Social Psychology” 2002, nr 4.

¹⁴ Zob. L. D. Nelson, J. P. Simmons, *Moniker Maladies. When Names Sabotages Success*. „Psychological Science” 2007, nr 12.

¹⁵ „Nasze” litery wpływają ponoć także na efektywność pracy i osiągnięte wyniki, czy to np. w nauce, czy w sporcie. Zob. tamże.

¹⁶ Wiarygodność danych statystycznych i samą hipotezę efektu litery z imienia opartą na ukrytym egotyzmie kwestionuje np. M. Gallucci. Zob. jego artykuł *I Sell Seashells by the Seashore and my Name is Jack. Comment on Pelham, Mirenberg, and Jones (2002)*. „Journal of Personality and Social Psychology” 2003, nr 5. Jeśli przyjrzymy się imionom naszych żon/mężów, markom naszych samochodów, zawodom, które obraliśmy, miastom, w których mieszkamy, to wątpliwości Gallucciego większości z nas wydadzą się w pełni uzasadnione. Jednak w skali globalnej ogłód, jak przekonują eksperci, jest taki: nieproporcjonalnie wielu Denisów zostało dentystami i osiedliło się w Detroit, a Laura to imię nadreprezentowane wśród np. amerykańskich lawyers – prawniczek... (Zob. B. W. Pelham, M. C. Mirenberg, J. T. Jones, dz. cyt.). Można by dodać, że w podobnym duchu interpretował związek nazwiska z nazwą profesji już w 1913 r. wiedeński psychoanalityk H. Silberer (*Mensch und Name*. „Zentralblatt für Psychoanalyse”. R. 3, s. 460). Jego obserwacje doczekały się zaś po kilku latach krytyki ze strony amerykańskiego kolegi po fachu, C. P. Oberndorfa (*Reaction to Personal Names*. „The International Journal

ćwierćwiecza – eksperymentów jest dla nas ciekawa i obiecująca¹⁷: współczesna socjopsychologia sugeruje (to, co wróżbiarze i poeci o przeznaczeniu wpisanym w imię wiedzieli od zawsze), że istnieje ukryty (gdzieś pod progiem świadomości) związek między literami tworzącymi imię i nazwisko człowieka a jego losem, a także poczuciem jego tożsamości. Narcyz-w-nas przegląda się tym samym w Piśmie, wsluchuje w brzmienie Mowy. Zwłaszcza poetyckiej!

Możemy założyć, że w nowożytnym środowisku pisarskim tak wyuczulonym przecież na punkcie indywidualności, oryginalności, praw autorskich itd. opisane tu zjawisko wystąpi ze zwielokrotnioną siłą. Dlatego też efekt litery z imienia został na gruncie poezji dostrzeżony stosunkowo wcześnie. Już w połowie lat 1920. ubiegłego stulecia zwracał uwagę na to zjawisko – w wymiarze indywidualnej wyobraźni poetyckiej, a nie w skali ogólnej – Stefan Baley. Przenikliwe uwagi polskiego psychologa dotyczyły, oczywiście, twórczości „egotycznego” Juliusza Słowackiego. Baley pisał: „Specjalny walor uczuciowy zdawało się posiadać dla poety miękkie »li«”. I dodawał:

Możliwe [...], iż pewne przypadkowe okoliczności, sięgające czasów jego dzieciństwa, wycisnęły specjalny psychiczny akcent na tej zgłosce. Tkwi bowiem ten dźwięk w jego imieniu własnym, tkwi w „Julin-kach”. Wszak dalej wołano poetę Heli, a gdzieindziej znowu, jak o tem opowiada Słowacki, dzieci nazywały go „Lulli”. Owem miękkim „li”, wprowadzonym w imię może właśnie przez miłość dla owego dźwięku, kończy się kryptonim poety Anhelli¹⁸.

Na ten aspekt uczuciowego związku pomiędzy autorem a jego postacią, między Helim a Anhellim zwracali też uwagę Juliusz Kleiner oraz Gustaw Bychowski. Ten pierwszy wskazywał rys osobisty i dosłu-

of Psycho-Analysis” 1920, nr 3, s. 223), który posiłkując się czymś w rodzaju ówczesnej Panoramy Firm, zauważał, iż zbieżność, o której pisał Silberer, jest bardzo umiarkowana lub wcale nie można jej dostrzec, a ludzkich motywacji, np. przybierania pseudonimu, należy szukać, jak zaznaczał, gdzie indziej i znacznie głębiej.

¹⁷ Trzeba jednak pamiętać, iż mówimy tylko o podwyższonej częstotliwości, o danych statystycznych nieco ponad średnią; o pewnej ledwo wyczuwalnej tendencji, a nie o całkowicie przekonującym wyniku.

¹⁸ S. Baley, *Psychoanaliza jednej pomyłki Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1924/1925, s. 141.

chiwał się melodii imion w sybirskim poemacie Słowackiego¹⁹, drugi zaś mówił jeszcze np. o identyfikacji poety z matką i tym związkiem tłumaczył znaczenie imienia tytułowej bohaterki *Lilli Wenedy*, które przecież tak ściśle kojarzy się z imieniem Lulli, „którem nazywano poetę w dzieciństwie”²⁰.

Dyspersja

[...] nazywanie i problem tożsamości nie mogą być traktowane rozłącznie. [...] literatura i problem tożsamości nie mogą być traktowane rozłącznie. Literatura jest jednocześnie onomatopeiczna (jest nadawaniem imienia) i onomatoklastyczna (jest niszczeniem imienia). Prawdziwe imię pisarza nie kryje się w jego podpisie, lecz jest ujawniane przez całe jego dzieło.

G. Hartman²¹

Passus dotyczący Ferdinanda de Saussure’a teorii anagramów wymagałby rozlicznych wyjaśnień wstępnych i wielu komentarzy uzupełniających²², zwłaszcza że na polskim gruncie nie bardzo się tym nieortodok-

¹⁹ J. Kleiner *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. T. 2. Kraków 1999, s. 145, 162-163 (pierwotny wydruk 1920).

²⁰ Zob. G. Bychowski, *Słowacki i jego dusza. Studium psychoanalityczne*. Warszawa-Kraków 1930, s. 114, zob. też s. 18-19.

²¹ G. H. Hartman, *Words and Wounds*. W: *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore 1982, s. 128.

²² Literatura na ten temat jest obfita i różnorodna. Ważniejsze opracowania: P. Wunderli, *Ferdinand de Saussure und die Anagramme. Linguistik und Literatur*. Tübingen 1972; S. Lotringer, *The Game of the Name*. „Diacritics” 1973, nr 2; W. W. Iwanow, *Oczerki po istorii semiotiki w SSSR*. Moskwa 1976 (rozdz. 4); R. Jakobson i G. Lübke-Grothues, *The Language of Schizophrenia. Hölderlin’s Speech and Poetry*. Tłum. S. Kitron. „Poetics Today” 1980, nr 1a; R. Jakobson, *Wzгляд na „Wid” Golderlina*. W: *Raboty po poetikie*. Red. M. L. Gasparow. Moskwa 1987, s. 364-365; D. Shepherd, *Saussure’s Vedic Anagrams*. „The Modern Language Review” 1982, nr 3; A. Bachner, *Anagrams in Psychoanalysis: Retroping Concepts by Sigmund Freud, Jacques Lacan, and Jean François Lyotard*. „Comparative Literature Studies” 2003, nr 1; P. Wunderli, *Saussure’s Anagrams and the Analysis of Literary Texts*. Tłum. G. Milde przy współpr. M. Trytko. W zb.: *The Cambridge Companion to Saussure*. Red.

syjnym, „szalonym”, jak mawiali niektórzy, „irracjonalnym” pomysłem de Saussure’a interesowano i przejmowano. A i anagram (jako zbiorcza i niezbyt ścisła nazwa dla wielu praktyk „fonizujących”²³) znaczył dla szwajcarskiego lingwisty coś innego niż tradycyjnie. W słownikach i podręcznikach stylistyki anagram to gra słowna, polegająca na przedstawieniu w wyrazie liter czy sylab w rodzaju: Gdyni – nigdy (można by ten słownikowy przykład anagramatycznego rymu Peipera jeszcze rozwinąć przez dodanie doń trzeciego członku: „gnidy”), Satyr – stary (ten dowcip Tuwima o Heinem można by z kolei uzupełnić o: „rarytas”, tyle że w rygorystycznym ujęciu²⁴ „rarytas” nie jest anagramem właściwym, nie mieści się już w ciągu anagramatycznym: satyr – stary, bo do jego utworzenia wymagana byłaby reduplikacja liter RA, podobnie jak: Saussure nie jest dokładnym, pełnym anagramem Rousseau). Tymczasem dla genewskiego badacza anagram jest zjawiskiem fonetycznym, nie literowym²⁵; obejmuje nie pojedyncze jednostki, ale ich połączenia

C. Sanders. Cambridge 2004; P.-Y. Testenoire, *Ferdinand de Saussure à la recherche des anagrammes*. Limoges 2013.

²³ Saussure na oznaczenie interesującego go zjawiska posługiwał się jeszcze takim terminami, jak: paragram, hipogram, sylabogram czy kryptogram. Zob. P. Wunderli, *Saussure’s Anagrams*, s. 176.

²⁴ Na podstawie m.in. niedokładności anagramu U. Eco (*Nadinterpretowanie tekstów*. W zb.: U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Przeł. T. Bieroń. Kraków 1996, s. 59-62) poddał lekkiej krytyce bardzo ciekawą skądinąd interpretację G. Hartmana, który wiersz Wordswortha z cyklu *Lucy* czytał – jak moglibyśmy powiedzieć, posługując się terminami Shoptawa (ale i de Saussure’a, i Abrahama) – „kryptograficznie”, a więc z uwzględnieniem słów w tekście niewystępujących („crypt words”), ale jednak ewokowanych przez brzmienie lub znaczenie innych wyrazów-wskaźników („markers”). Argument Eco „z anagramu”: że „tears” nie jest anagramem „trees”, doprowadza bolońskiego semiotyka do konkluzji podważającej wiarygodność interpretacyjnej propozycji Hartmana: „Jeżeli chcemy dowieść, że widzialny tekst A jest anagramem ukrytego tekstu B, musimy pokazać, że wszystkie litery występujące w A, odpowiednio przeszerzegowane, dają w rezultacie B. Jeżeli zaczniemy opuszczać pewne litery, naruszymy reguły gry” (s. 60-61). De Saussure starał się swoją pracę nad powtórzeniami dźwiękowymi poddać rygorom ścisłej weryfikacji (na wstępie sformułował prawo połączeń w parę w wersie, dotyczące zarówno samogłosek, jak i spółgłosek), jednak w praktyce, mimo starań i prób formalizacji, dopuszczał dużą dowolność i by sprostac rzeczywistości, wprowadzał rozluźniające reguły dodatkowe.

²⁵ Strategia J. Paśka (*Anagramy Schulza*. „Kresy” 1993, nr 14), polegająca m.in. na wykorzystaniu charakterystycznych dla polszczyzny literowych dwuznaków, np. poszłaka – Zapolska, nierzadko – kradzione, nie mieści się w fonicznym projekcie de Saussure’a.

(grupy co najmniej dwuelementowe, tzw. *difony*); nie jest w pełni regularny i rozłożony bywa na dość dużej przestrzeni tekstowej, czasem nawet sięgającej 8 wersów...

Co takiego odkrył Ferdinand de Saussure (jednocześnie pracując nad teorią znaku i podstawami językoznawstwa znanymi nam dziś z *Kursu językoznawstwa ogólnego*)? Odkrył, jak mniemał przez jakiś czas z niezachwianą pewnością, uniwersalną zasadę dawnej poezji indoeuropejskiej, aliteracyjne prawo budowy wiersza (funkcjonujące ponad porządkiem metrycznym), które doprowadziło go z kolei do poszukiwania innych wszechobecnych struktur brzmieniowych. Jedną z takich zasad obok tzw. „prawa pary” (każda samogłoska lub spółgłoska musi być w wersie użyta dwa razy²⁶) była zasada odwzorowania w materiale głoskowym wersu słowa wywoławczego, bardzo często imienia własnego: imienia bogu lub bohatera.

Roman Jakobson, jeden z pierwszych entuzjastów notatek szwajcarskiego lingwisty, prezentował koncepcję de Saussure’a tak, jakby szukał w niej jednocześnie potwierdzenie dla swojego rozumienia funkcji poetyckiej:

Dźwięki języka poza tym, że są linearnie użyte jako elementy różnicujące znaczenie w służbie wyższych jednostek gramatycznych, są także wyposażone w swoje własne plenipotencje jako komponenty wiersza. Na przykład – samogłoska w wierszu saturnijskim wymaga współobecności ekwiwalentu w jakimś innym miejscu tego wiersza. Istnieje także odpowiadająca temu i nie mniej ścisła reguła dla spółgłosek. Wszystkie te składniki są ściśle połączone parami, powtarzane w parzystych liczbach; dlatego de Saussure przytoczył swój slogan: *Numero deus pari gaudet* [...] ²⁷.

We fragmencie przepowiedni skierowanej do Rzymian przez wyrocznię delficką czytamy np.: „ad mea templa portato”. De Saussure zwracał uwagę, że analizowany półwiersz ma charakterystyczną budowę:

²⁶ A w wersach o nieparzystej liczbie sylab głoska pozostawiona samotnie („sierota”) musiała znaleźć swą parę w linijkach poprzedzających lub następujących.

²⁷ R. Jakobson, L. Waugh, *Magia dźwięków mowy*. Przeł. A. Tanańska. W: *W poszukiwaniu istoty języka*. T. 1. Wybór i red. M. R. Mayenowa. Warszawa 1989, s. 337.

Ten *χῶλον* [kolon] zaczyna się od A- i kończy się na –O, tworząc coś, co nazywam »kompleksem anagramatycznym«. Lecz nie każdy kompleks musi koniecznie zawierać cały zestaw składników anagramu. Ten tu je zawiera, z jedną nieścisłością [...]²⁸.

Okazuje się więc, że imię Apollo rozproszone zostaje w materii fonicznej wierszowego kolonu, zostaje rozłożone na elementy składowe, rozbite na części. Rozsiane jest też w drugim członie wersu, który w całości brzmi następująco:

donom AmPLOm victOr Ad mea temPLA POrtatO

De Saussure, by pozostać w zgodzie ze swoją teorią, musi usprawiedliwić pojawiającą się tu metatezę (PLO zamiast POL) i czyni to, nie wdając się w tłumaczenie dlaczego. Jako poważny mankament w pierwszym kolonie wskazuje natomiast pozycję *o* w słowie victOr, fonem ten nie znajduje się bowiem w absolutnym wygłosie (nie kończy wyrazu, a powinien według sformułowanych wcześniej reguł) i – co więcej – jest odizolowany od pozostałych fonemów budujących imię – nie tworzy więc ani *difonu*, ani *polifonu*²⁹. Widzimy więc, że nie tylko o skład dźwiękowy wierszowej linijki chodzi przy re/konstrukcji anagramu. Istotne jest także rozmieszczenie fonemów: muszą one pojawiać się w grupach, a pojedyncze mogą znajdować się tylko na początku lub końcu wyrazów tworzących kompleks anagramatyczny.

W innych badanych utworach de Saussure dopatrzył się pod powierzchnią wersów: Agniego Angirasa, Agamemnona, Scypiona, Poliziana itd. Od pewnego momentu anagramatyczność jawiła mu się jako reguła twórczości. Imię zaś jako słowo-temat (*hipogram* w terminologii de Saussure'a), jako zasada rządząca rozłożeniem dźwięków, istotna motywacja doboru i rozmieszczenia znaków w wierszowej linijce (a nawet zwrotce). A jeśli tak, to – powtórzmy za Jakobsonem – anagramatyczny komunikat tracił linearność, a struktura znaku językowego (*signifiant* – *signifié*) ulegała rozbiciu³⁰.

²⁸ J. Starobinski, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris 1971, s. 70. Owa nieścisłość to występowanie pojedynczego *l*, co w efekcie daje imię Apolo.

²⁹ J. Starobinski, dz. cyt., s. 71.

³⁰ P. Wunderli (*Saussure's Anagrams*, s. 180) podkreślał jednak, że ustalenia z notatek nie stoją w jawnej sprzeczności z wymową wykładów odzwierciedloną w *Kursie*. Pisał:

O postępowaniu badawczym de Saussure'a można było przeczytać po polsku w *Wyborze pism* Romana Jakobsona z końca lat 1980. Jego *Podświadome modelowanie werbalne w poezji* czy fragment rozprawy *Magia dźwięków mowy* (pt. „Poetyka fonizująca” de Saussure'a widziana z dzisiejszego punktu widzenia) zawierają garść informacji o metodzie i przykłady wykorzystania pomysłu de Saussure'a – ukazane na materiale pochodzącym z folkloru rosyjskiego³¹ i na podstawie wiersza *Konik polny* Wielimira Chlebnikowa³². Jakobson, odwołując się do analizy samego Chlebnikowa, pokazywał, jak metonimiczny „pirat rzeczny” (uszkúj – to właściwie czółno, stateczek żaglowo-wiosłowy) siedzi anagramatycznie schowany w neologizmie „skrzydełkując” – „kryłyszkuja”: sKRYŁ uSZKÚJA (czyli dosłownie: skrył czółno pirata), i paronomastycznie w nazwie tytułowego konika: KUzNieczIK (konik) – uszKUjNIK (rozbójnik rzeczny). Pirat ukryty w pasikoniku niczym wojownik w brzuchu trojańskiego konia – to obraz, który wyłonił się samemu poecie kilka lat po napisaniu wiersza, w efekcie jego anagramatycznej interpretacji. Joanna Mueller przekonująco tłumaczyła, że „Zielony owad Chlebnikowa powinien się po polsku nazywać raczej kuźnikiem polnym (tu ważne skojarzenie z rosyjskim kowalem – *kuzniec*), pasiknownikiem lub knujnikiem polnym (od słowa *ko-zni* – knowania) czy ponikiem kolnym”. I dodawała, zwracając uwagę na stratygraficzną współobecność sensów i jednoczesność wielu wersji wiersza, „że to właśnie on – zdradziecki kolec ukryty w pluszowym ciele konika pony – jest prawdziwym bohaterem *Kuznieczi*”³³.

Szerzej, i dopiero w XXI wieku, zaprezentował dociekania szwajcarskiego lingwisty i ich konsekwencje dla poststrukturalistycznych – a zwłaszcza tych zorientowanych psychoanalitycznie – badań literackich³⁴

„Odejdźcie od zasady linearności w anagramach winno być raczej postrzegane jako licencja poetycka, która w żadnym razie nie rzuca cienia wątpliwości na reguły języka codziennego”. (Tamże, s. 180).

³¹ Np. cytowany przez Jakobsona Osip Brik wskazywał na specyficzną strukturę brzmieniową rosyjskich zagadek ludowych, w których odpowiedź skrywała się już w samym opisie-pytaniu: czórnij kón' prygajet w ogón (czarny koń skacze w ogień), to... koczerga (pogrzebacz). Zob. R. Jakobson, *Podświadome modelowanie werbalne w poezji*. W: *W poszukiwaniu istoty języka*. T. 2, s. 149.

³² Tamże, s. 144-145.

³³ J. Mueller, *Powlekać rosnące (apokryfy prenatalne)*. Wrocław 2013, s. 97-98.

³⁴ Opisana została przede wszystkim J. Kristevy paragramatyczna koncepcja literatury.

Adam Dziadek³⁵, opierając się na ustaleniach Jeana Starobinskiego³⁶, popularyzatora oraz pierwszego komentatora pomysłu de Saussure'a i edytora nielicznych fragmentów notatników genewskiego uczonego (w archiwum natrafiono w sumie aż na 141 zeszytów, zapisywanych w latach 1906-1909). Dodajmy, że te apokryficzne, „heretyckie” formuły odnaleziono i wydobyto na światło dzienne w trakcie próby ustalenia „kanonicznej” wersji *Kursu*...

W Polsce technikę lektury anagramatycznej wykorzystywali w praktyce, jak pokazywał Adam Dziadek, nieliczni: Edward Balcerzan, Wincenty Grajewski, Władysław Panas, także sam Dziadek³⁷.

Balcerzan dostrzegał np. w wierszu Leśmiana tytułowego srebrnia rozsypanego w całym w zasadzie utworze i tłumaczył ten świadomy, według niego, autorski zabieg instrumentacyjny – karnawalizacją, rozbrajaniem lęku przed śmiercią śmiechem, przez „onomatopcję śmiechu”³⁸. Władysław Panas podczas wykładu o kabale u Schulza prowadzonym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku akademickim 1996/1997 dopełniał tę interpretację o wymiar permutacyjny. Pokazywał mianowicie, że w *Srebroniu* obok śmierci-Tanatos, o którym mowa, pod słowami kryje się jego przeciwieństwo i dialektyczne dopełnienie... Eros – jako anagramatyczne przekształcenie SREBRONIA właśnie.

W pracy o *Sklepach cynamonowych* Panas starał się z kolei znaleźć motywację dla pojawienia się w zmityzowanej prozie Schulza autentycznej osoby profesora rysunków z drohobyckiego gimnazjum Adolfa Arendta. Po badaniach archiwalnych okazało się bowiem, że naturalny – zdawałoby się – kontekst biograficzny zupełnie nie tłumaczy jego

³⁵ A. Dziadek, *Anagramy Ferdynanda de Saussure'a – historia pewnej rewolucji*. „Teksty Drugie” 2001, nr 6. Ten artykuł wraz z dodanym doń ważnym suplementem został przedrukowany w książce Dziadek: *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*. Katowice 2006. Zob. też A. Dziadek, *Krytyka somatyczna*. W: *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa 2014. Ukazaniu de Saussure'a teorii anagramów poświęcił obszerny passus również W. Panas: *Lekcja profesora Arendta*. W: *Tajemnica siódmego anioła. Cztery interpretacje*. Lublin 2005, s. 47-57.

³⁶ Zob. J. Starobinski, dz. cyt.

³⁷ A. Dziadek, *Na marginesach lektury*, s. 54-58.

³⁸ E. Balcerzan, *Pełno rozwiśnień i udnierzeń*. W: *Oprócz głosu. Szkice krytycznoliterackie*. Warszawa 1971, s. 42.

występowania się w opowieści. Panas znajdował wyjaśnienie dla Arendta w brzmieniowej aluzji do wielkiego holenderskiego artysty. Pisał: „Rembrandt, Arendt, RE...ANDT, ARENDT. Ależ oczywiście, Arendt to niepełny anagram Rembrandta!”³⁹. W opowieści Schulza znalazł się Arendt, nie Franciszek Chrzastowski (prawdziwy nauczyciel Brunona z drohobyckiego gimnazjum), ze względu na wartość brzmieniową, ze względu na – podkreślmy – dźwięk swego nazwiska, paronomastycznie wprowadzającego nieobecnego (a raczej obecnego inaczej) w świecie opowiadania – Rembrandta. Anagram jawił się więc badaczowi, świadomemu istnienia interpretacyjnych granic, jako foniczne wzmacnienie semantycznych tropów odcisniętych w tekście.

Jak się zdaje, główny problem Ferdynanda de Saussure’a polegał na niemożności potwierdzenia obiektywnego istnienia anagramów. Zazwyczaj pisze się, że zniechęcony Szwajcar porzucił swe anagramatyczne studia, gdy nie udało mu się odnaleźć żadnych empirycznych śladów jego teorii w dawnych gramatykach, poetykach i retorykach. Nawet próba odwołania się do żyjącego pisarza, w łacińskiej poezji którego znalazł liczne anagramy, nie pomogła. List de Saussure’a do Giovanniego Pascoliego pozostał prawdopodobnie bez odpowiedzi. O istnieniu słów pod słowami de Saussure był przekonany. Na ile jednak te zabiegi są świadome, a na ile zależą od inwencji czytelnika czy mocy kombinatorycznych badacza – tego nie był w stanie rozstrzygnąć bez, jak słusznie mniemał, skomplikowanych badań statystycznych, na które nie mógł sobie pozwolić. Sam zastanawiał się zresztą, czy nie popadł w rodzaj jakiejś naukowej paranoi, a swoje dociekania traktował poniekąd w kategorii obsesji.

Choć, jak pisał Wunderli, „de Saussure’a teoria anagramów okazała się nieadekwatna wobec swojego pierwotnego przedmiotu, poezji indoeuropejskiej”, to – dodawał – „stała się ona niemal nieodzowna dla współczesnej literatury i teorii”⁴⁰.

Jednak, jak pokazywał Michaił Gronas, de Saussure mógłby znaleźć potwierdzenie w starożytnych źródłach, tyle że szukał nie tam, gdzie

³⁹ W. Panas, dz. cyt., s. 44.

⁴⁰ P. Wunderli, *Saussure’s Anagrams*, s. 174.

kryły się dowody, wzmacniające przedsięwziętą przezeń hipotezę. Opisy zabiegów podobnych do tworzenia anagramów zawierają bowiem traktaty mnemotechniczne⁴¹. Sztuka pamięci (*ars memorativa*) jest właśnie punktem wyjścia Gronasa, próbującego powiązać problematykę zapominania – zwłaszcza imion własnych (zjawiska dobrze znanego nam wszystkim: „jak on się nazywał?, mam to na-końcu-języka!”) – z teorią anagramów; koncepcję języka poezji z problematyką procesu twórczego; poetykę z psychologią (a konkretnie z kognitywistyką czy neurolingwistyką). Gronas, odwołując się do eksperymentów przeprowadzanych od początku lat 1970., ukazywał procesy poznawcze opierające się na zjawisku tzw. torowania [priming], czyli ułatwiania, przyspieszania dochodzenia do odpowiedzi lub decyzji na podstawie wcześniejszego wystawienia jednostki na działanie bodźców, które w efekcie wspomagały reakcję badanego⁴². W przypadku anagramu byłoby to więc tzw. torowanie fonetyczne [phonetic priming]. Anagram działa tak jak bodziec stymulujący, jako wewnątrztekstowe wsparcie dla wypowiedzi poetyckiej. I raczej jako bodziec podświadomy (*subliminal* w terminologii Jakobsona) – dodajmy – niż mechanizm zamierzony i stanowiący element gry z odbiorcą⁴³.

Podobnie podsumowywał swe wywody Dziadek:

Otóż, jeśli rozumiemy podmiot jako *cogito*, wówczas anagramy są związane z intencjonalnością, są zamierzone, teleologiczne, zupełnie świadomie wpisane w dany tekst literacki [...] – i jest to niekwestionowana oczywistość⁴⁴.

⁴¹ M. Gronas (*Just What Word did Mandel'shtam Forget?*, s. 192-195) wymienia trzy takie podręczniki: *Dissoi logoi* (z 4 w. p.n.e.), *Ad Herenium* (z 1 w. p.n.e.) i *Kształcenie mówcy* Kwintyliana (1 w. n.e.).

⁴² Zob. tamże, s. 180-185.

⁴³ Zob. tamże, s. 191.

⁴⁴ A. Cameron (*Ancient Anagrams*. „The American Journal of Philology” 1995, nr 3), zastanawiając się, „czy starożytni poeci w ogóle grali w tę grę” (s. 477), odpowiadał, że jeśli już, to zostawiali wyraźne sygnały dla odbiorcy, że w tekście zostało zaszyfrowane imię (s. 478). Przykłady takiego ukrywania Nazwy w twórczości Shakespeare'a podaje np. Jakobson. Zob. R. Jakobson i L. G. Jones, *Anagrams? W: Shakespeare's Verbal Art in „Th'Expeñce of Spirit”*. The Hague 1970, s. 30.

Jeśli zaś rozumie się podmiot w ujęciu psychoanalitycznym, wówczas obecność anagramów w tekście literackim pozwala na odsłonięcie nieświadomości tekstu⁴⁵.

Potrzebę ukrywania imienia Gronas, zawężając to zjawisko do pewnego typu poezji, tłumaczył tak jak i de Saussure: w liryce religijnej np. działa tabu, które często nie pozwala wymieniać imienia bóstwa, zaś w poezji miłosnej nie zawsze można sobie pozwolić na ujawnienie imienia ukochanej. Trzeci możliwy motyw – to próba utrwalania imienia samego poety, które stale nurtując w umyśle twórcy, nie zawsze pojawia się przecież na powierzchni jego tekstów.

Zakończmy i ten fragment nawiązaniem do literatury. Osip Mandelsztam, jak się zdaje jeden z członków tajnej gildii poetów imienia, napisał:

Po trzykroć błogosławiony, kto wprowadza do pieśni imię;
Pieśń upiększona imieniem
Żyje dłużej od innych –
Wyróżniona wśród towarzyszek przepaską na czole⁴⁶.

Rana

24. Mówiąc do tego, kogo kocha w sobie i poza sobą, w półcieniu, Julia wyszeptuje najbardziej bezlitosną analizę nazwy i nazwiska. Bezlitosną: wypowiada sentencję, wyrok śmierci, nieubłaganą prawdę nazwiska. [...] Analiza ta jest bezlitosna, gdyż złowieszczo obwieszcza nieludzkość lub aludzkość nazwiska. Imię własne nie nazywa niczego ludzkiego [...]. A jednak to odniesienie do nieludzkości przydarza się tylko człowiekowi, dla niego, u niego, w imię człowieka. On jeden nadaje sobie to nieludzkie imię. [...]

⁴⁵ A. Dziadek, *Anagramy Ferdynanda de Saussure'a – historia pewnej rewolucji*. W: *Na marginesach lektury*, s. 53.

⁴⁶ O. Mandelsztam, *Ten, co znalazł podkowę*. W: *Akme znaczy szczyt*. Gumilow, Achmatowa, Mandelsztam w przekładach Leopolda Lewina. Warszawa 1986, s. 397. Przykład za: M. Gronas, dz. cyt., s. 196.

34. Ironia nazwy własnej, tak, jak analizuje ją Julia. Sentencja prawdy niosącej śmierć, aforyzm oddziela a przede wszystkim oddziela mnie od mego imienia i nazwiska. Nie jestem moim imieniem i nazwiskiem. Znaczy to, że mógłbym je przetrwać. Przede wszystkim jednak to onnie przetrwa. Zapowiada mi więc moją śmierć.

J. Derrida⁴⁷

Nazwisko bywa wprowadzane do tekstu w pełni świadomie, stając się wtedy elementem gry z odbiorcą i z konwencją. Jak nazwa własna funkcjonuje w tekście, na poziomie świadomej organizacji wypowiedzi, pokazywał Andrzej Stoff⁴⁸ czy Alastair Fowler⁴⁹. Nasze rozważanie zbaczają w stronę takich użyć, co do których nie możemy być absolutnie pewni, czy były zamierzone, czy nie. Jakobson, tropiąc różne użycia anagramów, analizował np., jak pogrążony w szaleństwie Hölderlin „skrył się” w wymyślonym pseudonimie Scardanelli⁵⁰: hÖLDERLIN – scaRDANELLI. „Skłonność Hölderlina do anagramatycznego szyfrowania imienia – pisał – ujawnia się już w *Hyperionie*”: HyperioN – HoldERLIN. Inne przykłady „dźwiękowych gier” przynoszą takie formuły, jak: „holder Stern” – HOLDER..N; „Dein Namensbruder, der herrliche” – H...ERLI; „Höhe glänzet den” – HÖLDE...N⁵¹.

Józef Wróbel, pisząc o twórczości Adolfa Rudnickiego, zauważał natomiast, że ten zmieniwszy swe imię i nazwisko (Aron Hirschhorn), zastanawiająco często wracał później do obrazów lub imion związanych ze

⁴⁷ J. Derrida, *Niewczesne aforyzmy*. Przeł. M. P. Markowski. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11/12, s. 17, 22.

⁴⁸ A. Stoff, *Ja, autor. O funkcjach sygnatur w literaturze współczesnej*. W zb.: *Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*. Red. D. Śnieżko. Warszawa 1996.

⁴⁹ Zob. A. Fowler, *Proper Naming. Personal Names in Literature*. „Essays in Criticism” 2008, nr 2. Zob. też książkę tego autora *Literary Names. Personal Names in English Literature* (Oxford 2014) oraz wcześniejszy artykuł *Anagrams* („The Yale Review” 2007, nr 3).

⁵⁰ Zob. R. Jakobson i G. Lübbe-Grothues, *The Language of Schizophrenia*; R. Jakobson, *Wzgląd na „Wid” Giolderlina*. Oba teksty są skróconymi tłumaczeniami dużej rozprawy (napisanej wspólnie z G. Lübbe-Grothues) *Ein Blick auf „Die Aussicht” von Hölderlin*. W: R. Jakobson, *Hölderlin. Klee. Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte*. Frankfurt am Main 1976.

⁵¹ R. Jakobson, *Wzgląd na „Wid” Giolderlina*, s. 364-365.

zwierzyną płową. „W tytułach opowiadań wynikiem tego upodobania jest *Ginący Daniel* i *Daniela naga*, w życiu »pozatekstowym« imię syna urodzonego w 1973 roku – Daniel Louis Kazimierz”⁵².

Te uwagi przywołują rozważania Jacques’a Derridy o imieniu własnym i o sygnaturze, i o śmierci. Prowadzą do centralnej (choć brzmi to oksymoronicznie w kontekście autora *Marginesów*) kategorii jego rozważań. Pisał o tym obszernie i wnikliwie Michał Paweł Markowski⁵³. Tu tylko możemy zdobyć się na powtórzenie fragmentów dwóch myśli Derridy z *Niewczesnych aforyzmów* i przytoczenie autokomentarza filozofa do książki o czytaniu Francisa Ponge’a. Derrida tak mówił w wywiadzie:

Wyszedłem od imienia, od F. R., francuskości [...], fresku [...], mocno obecnej w jego dziele wartości niezależności [franchise]. I Ponge: cała gra wokół gąbki [éponge]. [...] Ta siatka imienia i nazwiska nakłada się na sporą ilość tekstów Ponge’a. Często w zamierzony sposób. Jest to sposób na wpisanie sygnatury w sam tekst. A to rozwija logikę sygnatury, która bardzo mnie interesuje. Gdy imię własne wpisane zostaje, we wnętrzu tekstu, to, oczywiście, nie jest to sygnatura: to sposób na uczynienie z imienia dzieła, stworzenie dzieła imienia, przy jednoczesnym pozbawieniu imienia własnego jakiegokolwiek prawa do własności⁵⁴.

Nas z kolei interesuje, nie logika sygnatury, będącej różnicą, lecz właśnie „monumentalizacja imienia”, przekształcania go w pomnik, jak dalej mówił Derrida.

Jan Błoński w klasycznym już dziś studium *Autoportret żydowski*⁵⁵ pokazywał, wyłaniający się z kart literatury polskiej tworzonej przez pisarzy z tzw. szkoły żydowskiej (Kazimierza Brandysa, Artura Sandauera, Juliana Strykowskiego, Adolfa Rudnickiego i in.), obraz intelektualisty, którego tożsamość zaczyna kielkować w wyniku ugodze-

⁵² Zob. J. Wróbel, *Miara cierpienia. O pisarstwie Adolfa Rudnickiego*. Kraków 2004, s. 19–21. Hirs – dodajmy – znaczy jelen, horn zaś to róg.

⁵³ Zob. M. P. Markowski, *Zdarzenie sygnatury*. W: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997.

⁵⁴ J. Derrida, *Points de suspensions. Entretien*. Paris 1992, s. 377. Cytat za: M. P. Markowski, dz. cyt., s. 284.

⁵⁵ J. Błoński, *Autoportret żydowski*. W: *Kilka myśli co nie nowe*. Kraków 1985, s. 121.

nia różnicą, w momencie napiętnowania Innością. Geoffrey Hartman z kolei, odnosząc się do ustaleń psychoanalizy egzystencjalnej Jean-Paul Sartre'a i do uwag Derridy, pokazywał, jak jad wsączony przez uszy, inicjalne zranienie imienia, wpływa na ukształtowanie się takiego pisarza jak np. Jean Genet⁵⁶. Te obserwacje, w połączeniu z wcześniejszymi wywodami Jakobsona, prowadzą nas do uchwycenia strategii pseudonimowania jako mechanizmu obronnego *ja*: do kategorii ukrycia, wyparcia, sublimacji.

Bardzo ciekawy z tej perspektywy jest *casus* Juliana Strykowski. Jego oficjalnie przybrane po wojnie nazwisko to, jak się wydaje, kontaminacja nazwiska matki, Stark, i miejsca pochodzenia, „małej ojczyzny” pisarza – Stryja. Po nałożeniu na siebie tych dwóch perspektyw otrzymamy pseudonim jakże polski, jakże szlachecki: Strykowski. Oburzenie Artura Sandauera wynikało stąd, że uznał zabieg Starka za rodzaj moralnego fałszerstwa, drwiny z własnego narodu, na dodatek podsytej megalomanią. Ale może nowe nazwisko autora *Głosów w ciemności*, uwzględniając uwagi o jego składzie spółgłoskowym i po wskazaniu miejsca pochodzenia pisarza, można by czytać również i tak: Strykowski = Stark ze Stryja. W Julianie (co z jakiegoś powodu bardzo zdenerwowało Tuwima...) skrył się natomiast Jakub, bo tak brzmiało drugie imię pisarza. Tu mostem między dawnym a nowym sobą jest lustrzany skład samogłoskowy (jUliAn – jAkUb: U – A, A – U) oraz przede wszystkim brzmienie inicjalnego J, które jest równocześnie ikoną żydostwa, ukrytym znakiem przynależności do rodziny, do narodu (w jidysz Jot czyta się Jud, a to znaczy Żyd). Podpis „J. Strykowski” można by więc nawet zdeszyfrować jako: Żyd Stark ze Stryja⁵⁷.

Mimo zerwania z tradycją, z jakąś jej formą, pisarz próbuje zachować związki z samym sobą. Identyfikacja dokonuje się poprzez zabiegi

⁵⁶ Zob. G. H. Hartman, dz. cyt., zwłaszcza s. 124-126.

⁵⁷ Więcej na ten temat: I. Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*. Wrocław 2010, s. 31-42. Ciekawą uwagę, potwierdzającą tę obserwację o synekdochiczno-symbolicznej funkcji joty, znajduję w przypisie w książce D. Bakana, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Mineola 2004, s. 38. Bakan, pisząc o Freudowskiej strategii ukrywania się czasem za tekstem, za podstawioną osobą, pokazuje, że jeden z bohaterów *Objaśniania marzeń sennych*, określony jako J, „którego zawód daleki jest od psychologii” – to sam Freud. A wybór joty jako inicjału, jak dodaje, jest symptomatyczny, gdyż J bardzo często oznacza Żyda.

fonetyczno-semantyczne. Gest porzucenia staje się jednocześnie gestem rekreacji. Tożsamość nie jest czymś danym jest budowana przez opowiadanie o sobie, przez wsłuchiwanie się we własne imię, inkantacyjnie odcisnięte w fikcjonalnych zapisach.

Hanna Segal, uczennica Melanii Klein, łącząc impuls twórczy z pozycją depresyjną, widziała sens literatury właśnie w imaginacyjnym, symbolicznym odzyskiwaniu utraconego świata, w reparacji pewnej rzeczywistości wewnętrznej, duchowej⁵⁸. W prezentowanych w tym rozdziale rozważaniach takim re-kreowanym w wyobraźni przedmiotem jest imię własne. Eskamotowanie imienia, jego stłumienie sprawia, że triumfalny powrót wypartego następuje w opowieści – niezależnie od woli piszącego i stylistycznego czy symbolicznego kształtu wypowiedzi.

Z kolei Charles Mauron, twórca tzw. psychokrytyki, koncentrował swe badawcze wysiłki na ukazywaniu oplatających twórczość danego pisarza – jego rdzeń tożsamościowy (mit osobisty [identity theme]) – sieci metafor i skojarzeń obsesyjnych⁵⁹. To strategia lekturowa nieco zbliżona do poczynąń krytyków tematycznych, takich jak Jean Starobinski lub Jean-Pierre Richard, czy do „psychoanalizy materialnej” wczesnego Gastona Bachelarda. Dla niektórych pisarzy, bo oczywiście nie dla wszystkich, taką obsesją z jakiegoś powodu staje się właśnie imię. Imię własne. Świadomie wprowadzone w tekst lub nie.

Literatura „imienia”

Jak mniemam, introdukcja imienia w tekst odbywa się z co najmniej trzech wskazanych tu powodów. A są to, podsumujmy:

⁵⁸ Zob. H. Segal, *Sztuka i pozycja depresyjna*. W: *Marzenie senne. Wyobrażenia. Sztuka*. [Tłum. P. Dybel.] Kraków 2010, zwłaszcza str. 133-142. Ten trop kleinowski podejmuje też E. Kosofsky Sedgwick w głośnym eseju *Paranoid Reading and Reparative Reading: or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is about You*. (W zb.: *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*. Ed. E. Kosofsky Sedgwick. Durham 1997).

⁵⁹ Zob. Ch. Mauron, *Wprowadzenie do psychokrytyki*. Przeł. W. Błońska. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Red. H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1976. Zob. też, *Metoda psychokrytyczna*. Przeł. W. Karpiński. W zb.: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*. Oprac. W. Karpiński. Warszawa 1974.

- implicytny egotyzm i efekt litery z imienia (charakteryzujący wszystkich użytkowników języka, czyniący nas nieco bardziej podatnymi na dźwięki zawarte w naszym imieniu),
- akumulacyjne reguły poezji (z jej podświadomym modelowaniem werbalnym i tkwiącą u korzeni sztuki słowa funkcją mnemoniczną),
- ugodzenie różnicą – realne zranienie duszy i próba restytucji, przywrócenia dawnego stanu, w wyobraźniowym świecie (wydaje się, że problematyka imienia ulega wzmocnieniu w momencie, gdy na ranę imienia nakłada się rana narodu⁶⁰).

Można by zakończyć efektowną kryptograficzną konkluzją, że: NARcyzm – aNAgRAM – sygNAtuRA w polszczyźnie krwawia, że to takie subliminalne spotkanie w RANie. Czy ma to jednak sens? Jak wytłumaczyć wtedy nartę, kran czy wronę? By to uczynić, trzeba by zacząć mozolnie budować teorię języka na wzór fantastycznej (również w znaczeniu: wspaniałej) wizji Wielimira Chlebnikowa⁶¹, a to, przyznajmy, nieco ryzykowne.

Poprzestaśmy więc na bardziej prozaicznym wniosku: jest taki typ pisarzy, których nieświadomie fascynuje imię, często imię własne, które bywa jedynym zwornikiem procesualnej tożsamości i jedynym nie-spalonym mostem do utraconego raju dzieciństwa, młodości, przeszłości... Gdy w osobie pisarza spotka się narcyz-kochanek, poeta-eufonolog i zranione dziecko, z dużym prawdopodobieństwem możemy założyć, że jego twórczość trawić będzie obsesja Imienia, przeniknie natręctwo Nazwy, opłacznie niewidoczna sieć Sygnatury.

⁶⁰ Zob. np. przypadek J. Strykowskiego czy E. Tkaczyszyna-Dyckiego, który w tomie pod charakterystycznym tytułem *Imię i znamię* (Wrocław 2011) zamieścił wiele wierszy ukazujących zarówno fascynację imieniem (zob. np. *Modlitwę za zmarłymi*), jak i „znamieniem”, będącym niezabliźnioną „pochodzeniową” raną.

⁶¹ Zob. np. W. Chlebnikow, *Nasza postawa*. W: *Włamanie do Wszechświata. Poezja i proza*. Wybór i przekład A. Kamińska i J. Śpiewak. Kraków 1972. W tłum. A. Pomorskiego jako: *Nasze założenia*. W: *Rybak nad morzem śmierci. Wiersze i teksty 1917-1922*. Warszawa 2005.

Prace cytowane

Bachner A., *Anagrams in Psychoanalysis: Retroping Concepts by Sigmund Freud, Jacques Lacan, and Jean François Lyotard*. „Comparative Literature Studies” 2003, nr 1.

Bakan D., *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Mineola 2004.

Balcerzan E., *Pełno rozwiśleń i udniestrzeń*. W: *Oprócz głosu. Szkice krytycznoliterackie*. Warszawa 1971.

Baley S., *Psychoanaliza jednej pomyłki Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1924/1925.

Barthes R., *Proust: nazwy i nazwiska*. Przeł. M. P. Markowski. W: *Lektury*. Wybór, oprac., posłowie M. P. Markowski. Warszawa 2001.

Barthes R., *Tour de France jako epopeja*. W: *Mitologie*. Przeł. A. Dziadek. Warszawa 2008.

Barthes R., *Roland Barthes*. Przeł. T. Swoboda. Gdańsk 2011.

Beggan J. K., *On the Social Nature of Nonsocial Perception. The Mere Ownership Effect*. „Journal of Personality and Social Psychology” 1992, nr 2.

Błoński J., *Autoportret żydowski*. W: *Kilka myśli co nie nowe*. Kraków 1985.

Bychowski G., *Słowacki i jego dusza. Studium psychoanalityczne*. Warszawa – Kraków 1930.

Cameron A., *Ancient Anagrams*. „The American Journal of Philology” 1995, nr 3.

Chlebniow W., *Nasza postawa*. W: *Włamanie do Wszechświata. Poezja i proza*. Wybór i przekład A. Kamieńska i J. Śpiewak. Kraków 1972.

Chlebniow W., *Rybak nad morzem śmierci. Wiersze i teksty 1917-1922*. Przeł. A. Pomorski. Warszawa 2005.

Derrida J., *Points de suspensions. Entretien*. Paris 1992.

Derrida J., *Niewczesne aforyzmy*. Przeł. M. P. Markowski. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11/12.

Dziadek A., *Anagramy Ferdynanda de Saussure’a – historia pewnej rewolucji*. „Teksty Drugie” 2001, nr 6.

Dziadek A., *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*. Katowice 2006.

Dziadek A., *Krytyka somatyczna*. W: *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa 2014.

Eco U., *Interpretacja i nadinterpretacja*. Przeł. T. Bieroń. Kraków 1996.

Fiedler L. A., *Archetyp i sygnatura*. Tłum. K. Stamirowska. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1976.

Fowler A., *Anagrams*. „The Yale Review” 2007, nr 3.

Fowler A., *Proper Naming. Personal Names in Literature*. „Essays in Criticism” 2008, nr 2.

Fowler A., *Literary Names. Personal Names in English Literature*. Oxford 2014.

Gallucci M., *I Sell Seashells by the Seashore and my Name is Jack. Comment on Pelham, Mirenberg, and Jones (2002)*. „Journal of Personality and Social Psychology” 2003, nr 5.

Gronas M., *Just What Word did Mandel'shtam Forget? A Mnemopoetic Solution to the Problem of Saussure's Anagrams*. „Poetics Today” 2009, nr 2.

Gronas M., *Cognitive Poetics and Cultural Memory. Russian Literary Mnemonics*. New York – London 2011.

Hartman G. H., *Words and Wounds. W: Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore 1982.

Iwanow W. W., *Oczerki po istorii semiotiki w SSSR*. Moskwa 1976 (rozdz. 4).

Jakobson R., *Wzgląd na „Wid” Giolderlina*. W: *Raboty po poetikie*. Red. M. L. Gasparow. Moskwa 1987.

Jakobson R., *Podświadome modelowanie werbalne w poezji*. W: *W poszukiwaniu istoty języka*. T. 2. Wybór i red. M. R. Mayenowa. Warszawa 1989.

Jakobson R., Jones L. G., *Anagrams? W: Shakespeare's Verbal Art in „Th'Expence of Spirit”*. The Hague 1970.

Jakobson R., Lübke-Grothues G., *Ein Blick auf „Die Aussicht” von Hölderlin*. W: R. Jakobson, *Hölderlin. Klee. Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte*. Frankfurt am Main 1976.

Jakobson R., Lübke-Grothues G., *The Language of Schizophrenia. Hölderlin's Speech and Poetry*. Tłum. S. Kitron. „Poetics Today” 1980, nr 1a.

Jakobson R., Waugh L., *Magia dźwięków mowy*. Przeł. A. Tanalska. W: *W poszukiwaniu istoty języka*. T. 1. Wybór i red. M. R. Mayenowa. Warszawa 1989.

Kleiner J., *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. T. 2. Kraków 1999 (pierwodruk 1920).

Kohut H., *The Analysis of the Self*. New York 1971.

Kohut H., *The Restoration of the Self*. New York 1977.

Koole S. L., Dijksterhuis A., Knippenberg van A., *What's in a Name. Implicit Self-Esteem and the Automatic Self*. „Journal of Personality and Social Psychology” 2001, nr 4.

Kosofsky Sedgwick E., *Paranoid Reading and Reparative Reading: or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is about You*. W zb.: *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*. Ed. E. Kosofsky Sedgwick. Durham 1997.

Lejeune Ph., *Pakt autobiograficzny*. Przeł. A. Labuda. W: *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Red. R. Lubas-Bartoszyńska. Kraków 2001.

Lipski J. J., *Biografia a interpretacja*. W zb.: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*. T. 1: *Młoda Polska*. Red. J. Kwiatkowski, Z. Żabicki. Warszawa 1965.

Lipski J. J., *Osobowość twórcza*. „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 3.

Lotringer S., *The Game of the Name*. „Diacritics” 1973, nr 2.

Mandelsztam O., *Ten, co znalazł podkowę*. W: *Akme znaczy szczyt. Gumiłow, Achmatowa, Mandelsztam w przekładach Leopolda Lewina*. Warszawa 1986.

Markowski M. P., *Zdarzenie sygnatury*. W: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997.

Mauron Ch., *Metoda psychokrytyczna*. Przeł. W. Karpiński. W zb.: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*. Oprac. W. Karpiński. Warszawa 1974.

Mauron Ch., *Wprowadzenie do psychokrytyki*. Przeł. W. Błońska. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Red. H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1976.

Mueller J., *Powlekać rosnące (apokryfy prenatalne)*. Wrocław 2013.

Nelson L. D., Simmons J. P., *Moniker Maladies. When Names Sabotages Success*. „Psychological Science” 2007, nr 12.

Nuttin J. Jr, *Narcissism Beyond Gestalt and Awareness. The Name Letter Effect*. „European Journal of Social Psychology” 1985, nr 3.

Nuttin J. Jr, *Affective Consequences of Mere Ownership. The Name Letter Effect in Twelve European Languages*. „European Journal of Social Psychology” 1987, nr 4.

Oberndorf C. P., *Reaction to Personal Names*. „The International Journal of Psycho-Analysis” 1920, nr 3.

Panas W., *Lekcja profesora Arendta*. W: *Tajemnica siódmego anioła. Cztery interpretacje*. Lublin 2005.

Paszek J., *Anagramy Schulza*. „Kresy” 1993, nr 14.

Pelham B. W., Mirenberg M. C., Jones J. T., *Why Susie Sells Seashells by the Seashore. Implicit Egotism and Major Life Decisions*. „Journal of Personality and Social Psychology” 2002, nr 4.

Pelham B. W., Carvallo M., Jones J. T., *Implicit Egotism*. „Current Directions in Psychological Science” 2005, nr 2.

Piekarski I., *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*. Wrocław 2010.

Segal H., *Sztuka i pozycja depresyjna*. W: *Marzenie senne. Wyobrażenia. Sztuka*. [Tłum. P. Dybel.] Kraków 2010.

Shepherd D., *Saussure's Vedic Anagrams*. „The Modern Language Review” 1982, nr 3.

Shoptaw J., *Lyric Cryptography*. „Poetics Today” 2000, nr 1.

Shoptaw J., *Listeninig to Dickinson*. „Representation” 2004 nr 1.

Shoptaw J., *Dickinson's Civil War Poetics: From the Enrollment Act to the Lincoln Assassination*. „The Emily Dickinson Journal” 2010, nr 2.

Silberer H., *Mensch und Name*. „Zentralblatt für Psychoanalyse”. R. 3 (1913).

Skwarczyńska S., *Konstruowanie w dziele literackim „piętna osobowego” dla słowa okazjonalnego „ja”*. W: *Studia i szkice literackie*. Warszawa 1953.

Starobinski J., *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*. Paris 1971.

Stoff A., *Ja, autor. O funkcjach sygnatur w literaturze współczesnej*. W zb.: *Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*. Red. D. Śnieżko. Warszawa 1996.

Testenoire P.-Y., *Ferdinand de Saussure à la recherche des anagrammes*. Limoges 2013.

Tkaczyszyn-Dycki E., *Imię i znanie*. Wrocław 2011.

Wróbel J., *Miara cierpienia. O pisarstwie Adolfa Rudnickiego*. Kraków 2004.

Wunderli P., *Ferdinand de Saussure und die Anagramme. Linguistik und Literatur*. Tübingen 1972.

Wunderli P., *Saussure's Anagrams and the Analysis of Literary Texts*. Tłum. G. Milde przy współpr. M. Trytko. W zb.: *The Cambridge Companion to Saussure*. Red. C. Sanders. Cambridge 2004.

Zakończenie

PO NADINTERPETACJI – PONAD INTERPRETACJĘ?

Każda książka naukowa musi być czymś w rodzaju kryminału – opowieści o poszukiwaniu tego czy innego świętego Graala.

U. Eco¹

Interpretacja i fascynacja

„Pochwała”, którą Colin Davis obdarzył „nadczytanie” (overreading) w swojej książce *Critical Excess*², to w wieku XXI gest nader rzadki. Po wyszukanych, głębokich, symbolicznych i symptomatycznych interpretacjach hermeneutycznych, psychoanalitycznych, marksistowskich, feministycznych czy queerowych przyszedł bowiem czas (ponownie, gdyż niemal wszystko to już było w takiej czy innej postaci w wieku XX czy nawet XIX) na badania innego rodzaju – materiałowe, opisowe, socjologiczne, kwantytatywne: historię książki, historię czytania, genetykę

¹ U. Eco, *Wyznania młodego pisarza*. Przeł. J. Korpanty. Warszawa 2011, s. 11.

² C. Davis, *In Praise of Overreading*. W: *Critical Excess. Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell*. Stanford 2010. Tytuł, jaki nosi Zakończenie książki Davisa, to celowe nawiązanie do wystąpienia Jonathana Cullera pt. *In Defence of Overinterpretation* w słynnym sporze z Umberto Eco i Richardem Rortym. Zob. U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum T. Bieroń. Kraków 1996.

tekstów, literaturoznawczy darwinizm, mapy, grafy i makrodane, poetykę kognitywną. Przyszedł również czas, w którym podważa się zasadność interpretacji jako podstawowej praktyki literaturoznawczej lub próbuje się ją usunąć w głęboki cień.

Jane P. Tompkins, pisząc w 1980 r. o stosunku *Reader-Response Criticism* do *New Criticism*, dowodziła, iż z odpowiednio odległej perspektywy możemy dostrzec, że te skonfliktowane kierunki więcej jednak łączą niż dzieli: oba w równym stopniu zainteresowane są bowiem znaczeniem, uchwycenie którego traktują jako podstawy cel badań literackich (wprawdzie gdzie indziej lokują źródło poszukiwanego sensu). „Z lotu ptaka” czynność interpretacji – jawi się nawet jako strategia XX-wieczna *par excellence*, ufundowana na formalistycznym przekonaniu o przedmiotowym i samocelowym charakterze dzieła sztuki, które należy poznać, zrozumieć, zbadać³. W wiekach minionych – jak przypomniła Tompkins – interpretowanie utworu wcale nie było priorytetem: starożytność traktowała język głównie w kategoriach mocy do opanowania lub jako naśladowanie działania. W renesansie podobnie: zadanie poety postrzegane było jako wyrażanie nastawienia w stosunku do konkretnych osób i spraw, poezja zaś – jako środek, który może pomóc uzyskać przywileje, korzyści czy wpływy. W czasach oświecenia zaś poezja to przede wszystkim broń w walce z przeciwnikami politycznymi. Do przełomu doszło w romantyzmie, w którym nastąpiło przejście od społecznego i politycznego modelu lektury do modelu osobistego i psychologicznego⁴. Poszukiwanie znaczenia, interpretacja – jak podsumowała Tompkins – to cecha charakterystyczna „dla wszystkich” metodologicznych orientacji wieku XX: psychologicznych, mitograficznych, strukturalistycznych, formalistycznych, zorientowanych na odbiorcę itd.⁵ Jednak im bliżej końca milenium, tym określenie: „dla wszystkich”, staje się coraz mniej adekwatne i coraz bardziej problematyczne. Dla W. J.

³ Zob. J. P. Tompkins, *The Reader in History: The Changing Shape of Literary Response*. W zb.: *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*. Ed. J. P. Tompkins. Baltimore – London 1980, s. 201, 222.

⁴ Tamże, s. 203, 208, 211. Można mieć różnorakie wątpliwości co do prezentacji Tompkins, jednak jako heurystyczny schemat porządkujący pomaga ona dostrzec interpretacjonistyczne nastawienie charakteryzujące wiek XX.

⁵ Tamże, s. 203.

T. Mitchella, Helen Vendler, Denisa Donoghue i wielu innych ważne są już całkiem odmienne zagadnienia, dla tego pierwszego to np. kwestie wiary, władzy, ideologii, dla drugiej – to estetyczny indywidualizujący opis, a dla trzeciego obok problemów estetycznych także kwestia formy⁶. Jeszcze inni stanowczo zwrócą się przeciw interpretacji, np. Jacques Derrida (zainteresowany ogólną logiką tekstualności) czy Gilles Deleuze (który sądził, że tak naprawdę nie ma nic do interpretowania).

W tej antyhermeneutycznej awangardzie znalazł się również Hans Ulrich Gumbrecht, który zdecydowanie odcinając się od dekonstrukcjonistów, konstruktywistów, marksistów i „kulturalistów”, sformułował własną propozycję, mówiącą, jak czytać. W tekście *Czytanie nastrojów. Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury?* przekonująco, jak mi nie mam, zdiagnozował sytuację w metodologii badań literackich pod koniec XX wieku. Autor *Stimmungen lesen* oceniał:

stoimy dziś przed wyrazistym, niemożliwym wręcz do pogodzenia przeciwieństwem pomiędzy dwoma wykluczającymi się wzajemnie podstawowymi założeniami dotyczącymi ontologii literatury [...].

Po jednej stronie mamy dekonstrukcję, która od początku, mimo wszystkich intensywnych roszczeń do innowacyjności, pozwalała bez oporu wpisać się filozoficznie w tradycję *linguistic turn*, co oznaczało (i, rzecz jasna, nadal oznacza dla jej zwolenników), że wszelki językowy dostęp do pozajęzykowych rzeczywistości uważa ona za niemożliwy czy przynajmniej niedający się dowieść – często jako naiwne szufladkując tym samym (z nierzadkim odcieniem sarkazmu) przeciwne sugestie. [...]. Na przeciwnym biegunie, przynajmniej częściowo kryte przez epistemologiczne (czy powinniśmy raczej powiedzieć: ideologiczne?) podstawowe założenia marksizmu, który chętnie postrzegają jako swój i poprzednika punkt wyjścia, stoją *Cultural Studies*, jakie przywędrowały z Wielkiej Brytanii, [...]; w ich obrębie właściwie nigdy nie okazywano sceptycyzmu wobec zdolności literatury do odnoszenia się do pozajęzykowej rzeczywistości. Przeciwnie, zaufanie

⁶ Zob. D. Donoghue, *What Is Interpretation?* W: *The Practice of Reading*. New Haven – London 1998, s. 96. Donoghue zgadzał się z Vendler, która „nawiązując do uwagi W. J. T. Mitchella (z 1986 r.), że obecny kierunek w badaniach literackich to »przestawienie akcentu ze znaczenia na wartość«, powiedziała, że dla niej znaczenie i wartość to terminy marginesowe”.

do obowiązywania kwantytatywno-empirycznych badań i pewna epistemologiczna beztraska zazębiały się pomiędzy kulturoznawcami czasem tak gładko, że skromne filozoficzne wyniki tej konwergencji uczyniły niemal atrakcyjną – prawem kontrastu – uporczywą wstrzeżność referencyjną dekonstrukcji⁷.

Gumbrecht swoją antymetodyczną i sensualistyczną strategię lekturową wyłożył w cyklu książek, takich jak: *Production of Presence; Atmosphere, Mood, Stimmung; Po roku 1945; Our Broad Present*⁸. Trzeba przyznać, że to jedna z ciekawszych i solidniej uargumentowanych współczesnych kontrpropozycji wobec interpretacji. Sprzeciw wobec niepodważalnej dominacji rozumienia (*Production*, s. xv), wobec totalizującego podejścia hermeneutyki (*Our Broad Present*, s. 2), uduchowionej metafizyki i temporalności prowadzi autora *Stimmungen lesen* ku próbie wypracowania „trybu odniesienia do świata bardziej skomplikowanego niż sama interpretacja” (*Production*, s. 52). Prowadzi tym samym ku kategoriom doświadczenia, obecności, cielesności, fizyczności i przestrzenności, bycia-w-świecie; ku podkreśleniu w odbiorze literatury roli niesemantycznych elementów dzieła literackiego. Sprzeciw Gumbrechta w innym języku badawczym, nie heideggerowskim, lecz w niemodnym już dziś idiomie teorii informacji, oznaczałby więc ruch w stronę „fascynacji” (będącej czymś w rodzaju szumu), a przeciw niepodważalnej dominacji „informacji”. To, co Gumbrecht nazwał prezencją (obecnością), nieco przypomina bowiem to, co językoznawca Jurij Knorozow w wykładzie z 1961 r. określił właśnie mianem fascynacji⁹.

⁷ H. U. Gumbrecht, *Czytanie nastrojów. Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury*. Przeł. A. Żychliński. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012, s. 152-153.

⁸ H. U. Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford 2004; – *Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature*. Tr. E. Butler. Stanford 2012 (wyd. niem. 2011); – *Our Broad Present. Time and Contemporary Culture*. New York 2014 (wyd. oryg. 2011); – *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*. Tłum. A. Paszkowska. Warszawa 2015 (wyd. oryg. 2012).

⁹ Zob. Ю. В. Кнорозов, *Об изучении фацинации* „Вопросы языкознания” 1962, nr 1, s. 163. Isaak Revzin (*From Animal Communication to Human Speech*. W zb.: *Pragmatic Aspects of Human Communications*. Ed. by C. Cherry. Dordrecht 1974, s. 17) tłumaczył: „Przez ten termin rozumiał on [Knorozow] ten element sygnału, który służy do przenoszenia dla odbiorcy woli nadawcy, lecz który nie zawiera w sobie nic z podstawowej informacji”. M. Burlakowa, streszczając wystąpienie Knorozowa na konferencji, pisała, że

Gumbrecht nie żałował gorzkich słów tradycjom Kartezjańskiej i Diltheyowskiej w humanistyce. Odchodząc od nich ku obszarowi niehermeneutycznemu, był jednak świadom, że w pracy z tekstami literackimi – interpretacji zupełnie odrzucić nie sposób, dlatego to, co zaproponował, to stała oscylacja między efektami znaczenia a obecności. „Poezja – jak zauważał – jest prawdopodobnie najsilniejszym przykładem symultaniczności” efektów uobecnienia, wytwarzanych m.in. przez rym, aliterację, rytm i strofę, oraz efektów znaczenia (*Production*, s. 18). Władysław Panas, przybliżając polskiemu czytelnikowi teorię Knorozowa, pisał: „Właśnie czysta rytmika stanowi podstawę fascynacji. Proces komunikacji znakowej stanowi ciągłą oscylację pomiędzy semantyką i syntaktyką, sensem i rytmem, informacją i fascynacją”¹⁰. Np. Człowiek-wilk wytworzył tekst-autokomunikat, który narzucił odbiorcom (Freudowi, Abrahamowi, Torok) traktowanie go w kategoriach kodu i zagadki do odszyfrowania. Inne teksty, jak powiada Panas, cytując Łotmana, zostawiają decyzję co do „fascynującego” czy „informacyjnego” charakteru odbioru czytelnikowi. „To odbiorca [...] w dużym stopniu decyduje, co mu przekazano: kod czy komunikat, odbiorca wybiera między fascynacją i informacją”¹¹.

Gumbrecht wybiera kod i fascynację, gdyż w czytaniu intryguje go przede wszystkim możliwość uobecniania przeszłości oraz „inności”, m.in. dzięki brzmieniu i prozodii. Z tej perspektywy np. patetyczny i ciężki aleksandryn ewokuje część „materialnej rzeczywistości miasta” – Paryża wieku XVII – bezpośrednio napotykać czytające ciało¹². Projektowane przez Gumbrechta czytanie nastrojów to m.in. odczuwanie tonu, atmosfery, klimatu, emocji, ewokowanych przez pieśni trubadurów, powieści łotrzykowskie, sonety Szekspira, opowiadania Tomasza

w systemach akustycznych fascynacja dominuje w muzyce instrumentalnej oraz w nieco mniejszym stopniu w pieśni. Z kolei maksymalna informacja, przy minimalnej fascynacji występuje w wypowiedzi telewizyjnego prezentera lub radiowego redaktora. W systemach optycznych zaś minimum fascynacji to druk, maksimum – ornament. М. И. Буракова, *Собеседование по теории сигнализации // Структурно-типологические исследования. Сборник статей*. Ред. Т. Н. Молошная. Москва 1962.

¹⁰ W. Panas, *Z zagadnień semiotyki podmiotu*. W: *W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991, s. 132.

¹¹ Tamże, s. 134.

¹² H. U. Gumbrecht, *Czytanie nastrojów*, s. 164.

Manna czy głos Janis Joplin. To ścieżka, która prowadzi ku esejowi krytycznemu, a w ostatecznym rozrachunku praktyka ta służy raczej uzupełnieniu niż zastąpieniu interpretacji¹³.

Jak na tle rozwiązań postulujących wyjście poza interpretację – zapytajmy na koniec – prezentuje się tytułowa praktyka czytania podejrzliwego? Wydaje się, że jakkolwiek kuszące i fascynujące bywają detektywistyczne romanse z tekstem, to obecna sytuacja humanistyki zachęcałaby raczej do skromniejszych rozwiązań badawczych, ukazujących przede wszystkim – nie tyle kreatywność interpretatora, co raczej pisarskie rzemiosło artysty (techné, craft) i estetyczną, językową stronę dzieła oraz jego egzystencjalną (ale również moralną, społeczną, polityczną) wymowę. Nie jest to jednak zachęta do porzucenia interpretacji detektywistycznej (Panas) czy demistyfikującej (Rashkin). Bowiem w przekonaniu autora tej książki indywidualność, odwaga, subtelność, intuicja oraz wiedza badacza – decydują o charakterze badań literackich (i dydaktyki uniwersyteckiej), które są, jak pisał niedawno Geoffrey Galt Harpham, „osobistym przedsięwzięciem”¹⁴. Proponowany tu model obcowania z dziełami literackimi to więc nie tyle model naukowy, empiryczny (reprezentowany obecnie przez np. digital humanities lub distant reading), co „spersonalizowany”. Zamiast czytania z oddali, analizującego makrodane, bardziej kusząca wydaje się filologiczna praktyka taktownego, uważnego czytania, nie pozbawionego jednak elementu ryzyka czy fantazji, wzbogacanego lekturą nastrojów i biografii autora. Droga współczesnego badacza literatury, jak się zdaje, to ciągle ścieżka między podejrzaniem a sympatią, między fascynacją a krytyką.

¹³ Zakres koncepcyj rosyjskiego lingwisty i niemiecko-amerykańskiego literaturoznawcy jest oczywiście różny. Ich zbliżenie dokonane tu zostało ze względu na nacisk kładziony w obu teoriach na częściową fizyczność, materialność znaku i procesu komunikacji.

¹⁴ G. G. Harpham, *The Character of Criticism*. New York – London 2006, s. 21.

Prace cytowane

Davis C., *In Praise of Overreading. W: Critical Excess. Overreading in Derida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell*. Stanford 2010.

Donoghue D., *What Is Interpretation? W: The Practice of Reading*. New Haven – London 1998.

Eco U., *Wyznania młodego pisarza*. Przeł. J. Korpanty. Warszawa 2011.

Gumbrecht H. U., *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford 2004.

Gumbrecht H. U., *Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature*. Tr. E. Butler. Stanford 2012.

Gumbrecht H. U., *Czytanie nastrojów. Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury*. Przeł. A. Żychliński. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012.

Gumbrecht H. U., *Our Broad Present. Time and Contemporary Culture*. New York 2014.

Gumbrecht H. U., *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*. Tłum. A. Paszkowska. Warszawa 2015.

Harpham G. G., *The Character of Criticism*. New York – London 2006.

Panas W., *Z zagadnień semiotyki podmiotu. W: W kręgu metody semiotycznej*. Lublin 1991.

Revzin I., *From Animal Communication to Human Speech*. W zb.: *Pragmatic Aspects of Human Communications*. Ed. by C. Cherry. Dordrecht 1974.

Tompkins J. P., *The Reader in History: The Changing Shape of Literary Response*. W zb.: *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*. Ed. J. P. Tompkins. Baltimore – London 1980.

Бурлакова М. И., *Собеседование по теории сигнализации // Структурно-типологические исследования. Сборник статей*. Ред. Т. Н. Молошная. Москва 1962.

Кнорозов Ю. В., *Об изучении фасцинации „Вопросы языкознания” 1962, nr 1.*

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Wszystkie rozdziały książki, oprócz Zakończenia, były już w innej postaci drukowane. W obecnej wersji zostały zmienione i – czasem znacząco – poszerzone. Oto wykaz pierwodruków:

Fragmenty **Wstępu** ukazały się jako:

Kryptonimiczne close reading. W zb.: *Intryga interpretacji. Profesor Władysław Panas (1947-2005) in memoriam*. Red. A. Fitas. Lublin 2016.

Fragmenty **rozdziału 1** ukazały się jako:

Interpretacja jako kryptonimia, czyli Nicolasa Abrahama i Marii Torok czytanie zakrzywione. „Teksty Drugie” 2016, nr 5.

Kryptonimiczne close reading. W zb.: *Intryga interpretacji. Profesor Władysław Panas (1947-2005) in memoriam*. Red. A. Fitas. Lublin 2016.

Rozdział 2 jako:

Między retoryką a poezją. Northropa Frye’a rozumienie kerygmatu. W zb.: *Interpretacja kerygmatyczna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*. Red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2014.

Interpretacja kerygmatyczna a tradycje i perspektywy badań literackich. W: tamże.

Fragment **rozdziału 3** jako:

O ekslibrisach Brunona Schulza. „Roczniki Humanistyczne” 2016, z. 1.

Rozdział 4 jako:

Narcyzm, anagram, sygnatura. Uwagi o pewnej obsesji (i literaturze). W zb.: *Psychoanalityczne interpretacje literatury. Freud – Jung – Fromm – Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012.

SUMMARY

The book, *Strategies of Suspicious Reading*, is a publication stemming from the question on contemporary condition of literary studies as well as the instruments that are nowadays available at its disposal. The diagnosis of the condition of the discipline, regardless of the methodological convictions of the researchers, is as follows: literary studies – as well as the humanities in general – have reached an impasse. Anxiousness about social isolationism, emasculation of the scientific field, concern about delegitimation and marginalisation lead to relentless quest of the motives for the crisis and adequate research methods. It also leads to an attempt to redefine the tasks and delimit anew the value of criticism. The Introduction is devoted to the identification of the current state of the discipline. It presents a panorama of the most recent ways of reading (including so-called “reparative”, “crafty”, “postcritical”, “surface”, “distant”, and “minimal reading”) against the background of the twentieth-century reading strategies. Most frequently indicated reason of the existing state of affairs is a perennial domination of poststructuralist critical theory and its interpretative practice referred to as symptomatic reading or demystifying reading. New reading strategies are often explicitly and considerably resistant to suspicious, critical, and deep reading, of which contemporary masters, as pointed out by Paul Ricoeur, were Marks, Nietzsche and Freud. The solutions advocated recently are for instance the return to philological accurateness (G. Steiner), rhetoric (R. Scholes) and tactful close reading (V. Cunningham), but also to phenomenology (R. Felski), humanistic model of literary education (D. Schwarz) or formalism and structuralism (J. M. Ellis), although even now fervent apologies of

ideology critique and cultural critique originating from Marxism sometimes emerge (V. B. Leitch).

The objective of the book is to investigate selected “suspicious” or “deep” interpretations, collate the advantages and disadvantages of symptomatic reading, to indicate an appeal of such reading as well as hazards connected with it: reading into, manipulating, instructing others. The book also aims at presenting chosen strategies (derived mainly from psychoanalysis and biblical exegesis), with no intention of depicting the entire sphere of hermeneutics of suspicion: for instance the book does not provide an analysis of Neomarxist approaches, Postcolonial and New Historical ones.

The answer to the question about the drawbacks and merits of suspicious interpretation in the twenty-first century was provided after a detailed description of four selected reading strategies: 1) cryptonymic, 2) kerygmatic, 3) semiotic, 4) anagrammatic. The book is composed in a gradual manner: starting from hypersuspicion (concerning politics and social studies) towards permutation of the letters (limited to poetics and literary history). What interweaves the modes of reading and comprehending being presented is the search for the meaning other than that given in direct way and treating the text in terms of a riddle, cipher, hidden message, manipulated meaning which requires disenchantment rather than in terms of a beautiful object being aesthetically assessed, the power to be overcome, imaginative world, in which one can live, or an ethical message.

No matter how appealing and fascinating detective “affairs with the text” are, it seems that the current situation of Humanities is more likely to encourage putting forward more modest critical solutions: showing not so much a creativity of an interpreter as primarily literary craft of an artist (techné, craft) as well as aesthetic side of the work and its existential (but also social, political) significance. Nevertheless, it is not an incentive to banish detective (Panas) or demystifying interpretation (Rashkin). Because the author of the book is strongly convinced that individuality, bravery, subtlety, intuition and knowledge of the researcher – determine the character of literary studies (and teaching literature) which, as G. G. Harpham has recently written, are “personal undertaking” (*The Character of Criticism*, 2006). Thus, it is not a scientific, empirical model (nowadays represented by digital humanities) promoted here, but an individualist, personal one. Instead of *distant reading*, analyzing macrodata, the philological practice of tactful, slow reading – but

not without risk or fancy – is recommended here. The way of modern literary scholar, it seems, is a path between suspicion and sympathy, between fascination and critique.

Translated by Agnieszka Piekarska

INDEKS

Zestawił Jakub Piekarski

- Abraham Nicolas 10, 23, 31-36,
43-44, 46-48, 50-84, 95,
97-103, 106, 226, 247, 251
Abramowska Janina 154-155
Abrams Meyer Howard 154-155
Achmatowa Anna (właśc. Anna
Andriejewna Gorienko) 233, 241
Adamczyk-Garbowska Monika 50,
183, 217
Adamson Joseph 110, 155
Adler Alfred 39
Agnon Szmuel Josef 207-208
Aichele George 118
Aldegrevier Heinrich 183
Aleksander I Pawłowicz
Romanow 48
Algee-Hewitt Mark 21
Alonso Schökel Luis 122
Altdorfer Albrecht 183
Altenberg Alfred 181-182
Alter Robert 116-121, 123-124,
155-156, 165
Althusser Louis 22
Amiel Irit 99
Amit Yairah 124, 156
Amsterdamski Piotr 51, 105
Anderson Don 130, 158
Anderson Rick 11, 23
Andrzejewski Jerzy 152
Antonioli Kathleen 13, 28
Arendt Adolf 230-231, 241
Argüello Kiko 145, 156
Armstrong Paul B. 17-18, 23
Arnold Matthew 9, 139, 156
Arystoteles 18, 142
Ashbery John 221
Attridge Derek 20-21, 23
Auerbach Erich 8, 15, 25, 109,
113, 126
Augustyn z Dacji 149
Aune David E. 125, 164
Awierincew Sergiusz
Sergiejewicz 16
Axel Gabriel 84

- Babits Mihaly 35, 52
 Bachelard Gaston 65, 237
 Bachner Andrea 225, 239
 Bakan David 205, 212, 236, 239
 Bakula Bogusław 15, 23
 Bal Mieke 123
 Balcerzan Edward 23, 146-147, 156, 230, 239
 Baley Stefan 65, 224, 239
 Balint Alice 32
 Balint Michael 32, 60, 95, 100-101
 Balzak Honoriusz (Honoré de Balzac) 82-84, 86, 88-89, 91-92, 94, 100-101, 103
 Bałaban Majer 206, 212
 Bałut-Ulewiczowa Teresa 81, 100
 Baran Bogdan 11, 25
 Barańczak Stanisław 76, 79, 81, 104
 Bar-Efrat Shimon 124
 Barr David L. 124
 Barr James 122, 124
 Barth Karl 145
 Barthes Roland 74, 88, 93-95, 99-100, 124, 219, 239
 Barton John 123-124, 156-157, 162, 164
 Bartoszyński Kazimierz 200, 210, 215-216
 Bartsch Hans Werner 131, 156
 Barwicka-Tylek Iwona 12, 24
 Bateman Anthony 36
 Baudelaire Charles Pierre 83
 Bayros Franz von 177, 181
 Beardsley Aubrey 181, 214
 Beauchamp Paul 124
 Beckett Samuel Barclay 210
 Beggan James K. 222, 239
 Bem Paweł 15, 28
 Benjamin Walter 15, 25, 83
 Ber z Międzyrzecza 205
 Berge André 52, 101
 Bergmann Martin S. 75, 96, 100, 102, 104
 Berlin Adele 117, 123-125, 156
 Berman Nathaniel 194, 212
 Bertolucci Bernardo 84
 Best Stephen 20, 24
 Bewes Timothy 21, 24
 Biasi Pierre-Marc de 16, 24
 Bielecki Marian 15, 24
 Bielik-Robson Agata 206, 212
 Bieroń Tomasz 24, 74, 101, 174, 213, 226, 239, 243
 Bilczewski Tomasz 11-12, 15, 24-25, 29
 Biłos Anna 32, 105
 Black Max 139, 156
 Blake William 110, 113, 136, 157
 Bloch Chaim 205-206
 Bloom Harold 8, 52, 124
 Blotner Joseph L. 112
 Błońska Wanda 237, 241
 Błoński Jan 137, 147, 157, 235, 239
 Bod Rens 13, 16, 24
 Bodkin Maud 112
 Bokiniec Monika 9, 25, 110
 Bolecki Włodzimierz 185, 208, 210, 212, 217
 Bonaparte Napoleon 48
 Borch-Jacobsen Mikkel 39, 45, 100

- Borkowska Grażyna 15
 Borowska Maria 145, 160
 Borowski Jarosław 137, 146, 157, 251
 Botting Fred 99, 102
 Boy-Żeleński Tadeusz 84-85, 88, 92, 100
 Bradley Andrew Cecil 72, 100
 Brandys Kazimierz 235
 Brecht Bertolt Friedrich 234, 240
 Breiter Emil 195
 Brick Douglas 39, 100
 Brik Osip Maksimowicz 229
 Brinkman Bartholomew 21, 24
 Britton John 72, 100
 Brodski Josif Aleksandrowicz 221
 Brooks Peter 38
 Brunswick Ruth Mack 34, 46, 66
 Bruyn Dieter de 188, 214, 217-218
 Brzezicka Barbara 34, 101
 Buber Martin 118, 136, 157, 179, 183, 206-207, 217
 Budd Susan 36
 Budracka Maria (Budratzka-Tempele) 177, 197
 Budracka Paula 177
 Bukowski Piotr 47, 103
 Bultmann Rudolf 129-132, 140, 145, 157-158, 163
 Burke Kenneth 112
 Burlakowa M. I. 246-247, 249
 Burnett Fred W. 118
 Burzyńska Anna 109, 157
 Bush Andrew 71, 100
 Butler Erik 20, 25, 246, 249
 Bychowski Gustaw 224, 239
 Caillois Roger 211
 Cameron Alan 232, 239
 Campbell Joseph 112
 Caneppele Paolo 198, 212
 Caputo John D. 76
 Carroll Robert P. 123-124, 157
 Carruthers Joe 125, 161
 Carvallo Mauricio 222, 242
 Castelli Elizabeth A. 118, 165
 Castricano Jodey 58, 97, 101
 Cavell Stanley 21, 24, 243, 248
 Cerfberr Anatole 88, 101
 Certeau Michel de 7, 24, 108, 157
 Chabrajska Dorota 12, 27-28
 Chachulski Tomasz 138
 Chafizowa Lilija Raszydówna (Хафизова Лилия Рашидовна) 53, 105
 Chase Richard 112
 Cherry Collin 246, 249
 Cheryl Exum J. 124
 Chlebnikow Wielimir Władymirowicz 51, 229, 238-239
 Chmurzyński Wojciech 178, 212
 Christophe Jules 88, 101
 Chrzastowski Franciszek 231
 Chwalewik Edward 179
 Chwalewik Witold 81, 101, 126, 136, 157
 Cichowicz Stanisław 8, 29, 142, 151, 163-164
 Ciechowicz Jan 183, 217
 Cieślińska-Lobkowicz N. 177, 213
 Citino David 115

- Clancier Anne 52
 Clines David J. A. 124
 Conrad Joseph (Józef Teodor Konrad Korzeniowski) 83-84
 Correy Stan 130, 158
 Cossman Alfred 179
 Covello Adèle 70, 104
 Craib Ian 36
 Culler Jonathan 8, 12-13, 15, 19, 24, 243
 Cunningham Valentine 17, 24, 52, 101, 107-108, 157
 Curtis Hannah 36
 Cwenk Małgorzata 138
 Cyseron (Marcus Tullius Cicero) 220
 Cylkow Izaak 119, 165
 Czajkowska Agnieszka 138
 Czajkowski Krzysztof 146, 157
 Czapliński Przemysław 20, 27
 Człowiek-wilk zob. Pankiejew Sergiej
 Czubińska Magdalena 179, 213

 Danek Danuta 152, 157
 Daniélou Jean 145
 Dante Alighieri 15, 25, 117, 139
 Davis Colin 21, 24, 36, 83, 97, 101, 243, 249
 Dąbrowski Bartłomiej 98, 101
 Dąbrowski Stanisław 15-16, 24, 147, 157
 Deleuze Gilles 8, 21, 24, 38, 43-44, 101, 243, 245, 249
 Denham Robert D. 109, 111, 113, 129-131, 157-158, 162, 165
 Depierre Marie-Ange 83-84
 Derrida Jacques 21, 24, 32, 34-35, 38, 51-53, 56, 58, 68, 97, 101, 103, 130-131, 188, 225, 234-236, 239-241, 243, 245, 249
 Derrida Marguerite 33
 Dębicki Stanisław 179, 181-182
 Dibelius Martin 123
 Dickinson Emily 221, 242
 Dijksterhuis Ap 223, 241
 Dilthey Wilhelm 76, 247
 Dobroczyński Bartłomiej 52, 101
 Dolzani Michael 130
 Domański Juliusz 15
 Donaldson Jeffery 128, 156, 161
 Donoghue Denis 12, 25, 245, 249
 Dora (Ida Bauer) 40, 45
 Dostojewski Fiodor Michajłowicz 7, 114-116, 136
 Dresdner Karol 176, 213
 Drumont Edouard 89
 Dubowik Henryk 210
 Dürer Albert 183, 187
 Dupont Judith 35, 95, 101
 Duras Marguerite (właśc. Donnadieu) 7
 Durkalewicz Wiktoria 168, 213
 Dybciak Krzysztof 137
 Dybel Paweł 52, 142, 154, 157, 237, 242
 Dziadek Adam 13, 15, 23-24, 26, 28, 101, 230, 232-233, 239

 Eagleton Terry 10-11, 19, 25
 Eco Umberto 24, 74, 97, 101, 174, 213, 226, 239, 243, 249

- Eichenstein Cwi Hersz 206, 213
Eisenhower Dwight D. 200
Eisner Martin G. 15, 25
Eliot Thomas Stearns 81, 101, 126, 136, 143, 157
Ellenborough zob. Law Edward, 1. hrabia Ellenborough
Elliott Anthony 36
Ellis John Martin 19, 25, 154, 157
Empson William 8
Escher Maurits Cornelis 77
Étienne Servais 17
Ettinger Paweł 183
- Fabiny Tibor 129, 157
Fabricius Julia 36
Falski Maciej 18, 28, 149, 163
Farrer Austin 122
Fedewicz Maria Bożenna 154-155
Felcman Oskar B. (Фельцман Оскар Б.) 53-54, 57, 105
Felski Rita 10, 14, 17-18, 20, 25
Ferenczi Sándor 32-33, 47, 60-61, 95, 101, 104
Fergusson Francis 112
Ferretter Luke 137, 157
Feuillet Octave 187
Fewell Danna Nolan 124
Feyerabend Paul 17, 25
Fiała Edward 32, 95, 102, 142, 146, 152, 157, 165, 251
Ficowski Jerzy 143, 170, 176-178, 185-186, 198, 207, 210, 213, 216
Fiedler Leslie 112, 220, 240
Fine Lawrence 173, 213
- Firdausi 121
Fisch Harold 121-123, 126, 157
Fishbane Michael 124
Fitas Adam 168, 213, 251
Flaubert Gustave 83
Fleszner Józef 31, 105
Flesznerowa Edda 31, 105
Fletcher John 38, 40, 43-44
Flournoy Théodore 49, 51, 101
Fluda-Krokos Agnieszka 179, 217
Fokkelman Jan P. 124
Foucault Michel 84
Fowler Alastair 234, 240
Fowler Robert M. 118
Franck Annie 35
Frank Jakub Lejbowicz 204, 215
Freedman David N. 124
Frei Hans W. 124-125, 157
Frenkel Jeremiasz 206-207, 213
Freud Anna 44
Freud Sigmund 10, 18, 28, 32-47, 50, 52-54, 56, 60-64, 66, 70, 75, 80, 83, 85, 87, 90, 95-105, 144, 149, 150, 152, 157, 159, 163, 179, 205-206, 212, 225, 236, 239, 247, 251
Fromm Erich 32, 102, 152, 157
Frosh Stephen 36
Frye Northrop 8-10, 23, 25, 108-113, 116, 118, 123, 125-136, 143, 149, 154-159, 161-162, 165, 251
Fryszman Edzia 32
Fuchs Esther 123, 125, 158
Fulińska Agnieszka 110

- Gabel John Butler 115, 158
 Gadamer Hans-Georg 76, 110, 142-143, 163
 Gaines Helen Fouché 51, 102
 Galas Michał 202, 213, 217
 Gallagher Catherine 80, 102
 Gallop Jane 21, 29
 Gallucci Marcello 223, 240
 Garbacik Magdalena 32, 103
 Gardiner Muriel 36, 46, 50, 56, 66, 106
 Gardner Helen 126
 Garsiel Moshe 124
 Gasparow Michaił Leonidowicz 16, 225, 240
 Gautier Théofil 8
 Gay Peter 40, 45, 102
 Geertz Clifford 72, 102
 Genet Jean 236
 George Stefan Anton 83
 Gillingham Susan E. 124
 Girard René 13, 25, 136-137, 158
 Głowiński Michał 139, 146, 156, 158, 210, 216
 Godden Richard 83, 99, 102
 Goetschel Roland 202, 213
 Goffman Erving 10
 Goldfarb David A. 174, 206, 213
 Goldhammer Arthur 71, 104
 Goldstein Maksymilian 176-177, 179, 181, 183-184, 189, 193, 196, 213
 Gołębiewska Maria 74, 88, 100
 Gombrowicz Witold 208
 Gomulicki Wiktor 179
 Gondowicz Jan 177-178, 183, 185, 187-188, 190, 198, 211, 214
 Gorki Maksim (właśc. Aleksiej Maksimowicz Pieszkow) 179
 Goszczyńska Mirosława 13, 25
 Gotfryd Jan 123-124, 137, 156, 161-162, 164
 Gottcent John 124
 Goya Francisco (Francisco José de Goya y Lucientes) 187
 Graff Piotr 210, 216
 Grajewski Wincenty 230
 Grant Patrick 123
 Green André 73, 75-76, 78, 102
 Greenberg Moshe 124
 Greenblatt Stephen 80, 102
 Greenspahn Frederick E. 117, 123, 156, 158, 165
 Greenstein Edward L. 125, 165
 Grice Paul 48, 102
 Grinberg Uri Cwi 208
 Groden Michael 111, 163
 Gronas Michaił 221, 231-233, 240
 Gros Louis Kenneth R. R. 118-119, 158
 Grosman Dawid 170
 Grunberger Bela 32-33, 44
 Grzywacz Robert 143, 163
 Grzywna-Wileczek Anna 145, 159
 Guattari Félix 8, 24, 38, 43-44, 101
 Gumbrecht Hans Ulrich 10, 15, 17, 20, 25, 99, 102, 245-247, 249
 Gumilow Nikołaj Stiepanowicz 233, 241

- Gunkel Herman 123
Gunn David M. 124
Gutorow Jacek 7, 29
Gutowski Wojciech 137-138,
146-147, 150-151, 155, 159
- Haardt Egga van 172
Hachet Pascal 35
Haftka Aleksander 206, 212-213
Halle Morris 51-52, 102
Halpern Romana 207
Hamilton Albert Charles 113, 159
Handelman Susan A. 52,
124-125, 159
Handler Spitz Ellen 75, 102
Hanusiewicz-Lavallee Mirosława
12, 25
Harpham Geoffrey Galt 9, 12-13, 15,
25-26, 248-249
Harshav Benjamin 49, 102
Hartman Geoffrey 14, 26, 124, 144,
159, 225-226, 236, 240
Hartog Anselm 209
Hass Andrew 122, 125, 159, 165
Heck Dorota 14-15, 26
Heidegger Martin 83, 142,
163, 246
Heine Heinrich 226
Hejmej Andrzej 15, 26
Hendel Ronald 125, 163
Henn Thomas R. 124
Henry Victor 46, 48-49, 51, 102
Herbert Marks 124
Herbert Zbigniew 143-144, 152
Herder Johann Gotfried 126, 159
- Herling-Grudziński Gustaw 98-99,
145, 157
Hermann Imre 32-33, 47, 71, 102
Heuckelom Kris van 188, 214, 217-218
Heydel Magdalena 47, 103
Hirszhorn Aron 234
Hoffman Daniel 112,
Hoffmann Ernst Theodor Amadeus
62, 98, 105
Hoffmann Krzysztof 11, 27,
169, 215
Hofmannstahl Hugo von 197
Hogle Jerold E. 99, 102
Holbein Hans młodszy 183
Hölderlin Johann Christian
Friedrich 136, 225, 234, 240
Holland Norman 95-96
Hollós Imre 32
Holmes Jeremy 36
Holquist Michael 15, 26
Homer 114-116, 139, 220
Horacy (Quintus Horatius
Flaccus) 220
Horbań Iryna 177, 213
Horodecki Samuel Aba 207
Horowicz Jakow Icchak
ha-Lewi 206
House Paul R. 122, 156, 159
Hyman Stanley Edgar 12,
111-112, 159
- Idel Mosze (Moshe) 206, 214
Ihde Don 129, 163
Ingarden Roman 82, 114, 134,
153, 159

- Iwanow Wiaczesław Wsiewołodowicz 225, 240
- Jacobs Louis 206, 213
- Jakobson Roman 47, 51-53, 102-103, 132, 200, 214, 221, 225, 227-229, 232, 234, 236, 240
- Jakub Koppel Lifschitz z Wołynia 205
- James Henry 83-84, 169
- Jameson Fredric 18, 26, 112, 159
- Jankowicz Grzegorz 12, 25
- Jankowska Hanna 40, 102
- Jankowski Augustyn 144, 148, 150, 159
- Janusz Bohdan 177, 179, 214
- Januszkiewicz Michał 154, 159
- Japola Józef 136-137, 139, 156, 159
- Jarzębski Jerzy 8, 28, 168-169, 185, 210, 216-217
- Jarzyna Anita 190, 214
- Jasińska-Wojtkowska Maria 137-138, 148, 151, 159, 200, 215
- Jasper David 122, 124-125, 159, 164-165
- Jay Elisabeth 122, 125, 159, 165
- Jay Paul 12, 26
- Jeanrond Werner G. 145, 160
- Jeffrey David Lyle 123-124, 126, 154, 160
- Jekels Ludwik 52, 101
- Jeske-Choiński Teodor 89
- Jezus Chrystus 91, 132, 145-146, 150
- Jobling David 118, 124
- Jodłowiec Maria 81-82, 100
- John Juliet 21, 27, 155, 162
- Johnson Barbara 34, 101
- Johnson Fridolf 181, 214
- Johnson Lawrence 33
- Jones Ernest 38, 61
- Jones John T. 222-223, 240, 242
- Jones Lawrence G. 232, 240
- Joplin Janis Lyn 248
- Josipovici Gabriel 117, 123, 160
- Juliusz Cezar (Gaius Julius Caesar) 48, 220
- Jung Carl Gustav 32, 39, 49, 95, 102, 112, 152, 157, 251
- K. T. 129, 165
- Kaczmarek Wojciech 138, 145, 160-161
- Kaczorowski Jerzy 137, 160
- Kafka Franz 136, 178, 210
- Kahana Dawid 205
- Kähler Martin 145
- Kaliska Maria 139, 156
- Kallinikow Josef 178
- Kamieńska Anna 124, 160, 239
- Kania Ireneusz 53, 173, 194, 216
- Kant Immanuel 121
- Kaplan David M. 129, 160
- Kapłanowa Rachela zob. Mayenowa Maria Renata
- Karcz Andrzej 13, 26
- Karpiński Adam 15, 26
- Karpiński Wojciech 237, 241
- Kartezjusz (René Descartes) 247
- Kasjaniuk Halina 183, 217
- Kato Ariko 188, 214

- Kawashima Robert 124
 Kearney Richard 75-76, 81, 100, 102
 Kermod Frank 117-118, 123, 165
 Keuss Jeffrey F. 129, 157
 Kierkegaard Søren Aabye 135
 Kieślowski Krzysztof 83-84
 Kirchner Hanna 171
 Kitowska Małgorzata zob. Kitowska-Łysiak Małgorzata
 Kitowska-Łysiak Małgorzata 168, 172, 176, 178-179, 185, 187-188, 190, 202, 212, 214, 216
 Kitron Susan 225, 240
 Kittay Mieczysław L. 178
 Klee Paul 178, 234, 240
 Klein Melanie 32-33, 38, 70, 99, 104, 237
 Klein Richard 35
 Kleiner Juliusz 224-225, 240
 Kleinmann Fryderyk (Fryc) 177
 Klemensiewicz Zenon 179, 214
 Klemm David E. 129, 160
 Klimt Gustaw 178, 181, 197
 Kłosiński Krzysztof 13, 23-24, 26, 28
 Knight Mark 125, 161
 Knights Lionel Charles 72, 102
 Knippenberg A. van 223, 241
 Knorozow Jurij Walentynowicz 246-247, 249
 Kohut Heinz 240
 Kolbuszewska Zofia 32, 60, 98, 103
 Kondrat Agata 49, 102
 Konopnicka Maria 145, 161
 Koole Sander L. 223, 241
 Kopczyńska Zdzisława 200, 214
 Korpanty Jerzy 243, 249
 Kort Wesley A. 108, 123, 160
 Kowalcze-Pawlik Anna 12, 25
 Kozaczewski Jakub 138
 Kram Jerzy 179, 212
 Krawczyk Mikołaj 206, 214
 Kreiswirth Martin 111, 163
 Kristeva Julia 22, 221, 230
 Kruif Paul Henry de 178
 Krynicki Ryszard 143
 Kubacki Wacław 9, 26
 Kubiak Zygmunt 121, 124, 160
 Kubin Alfred 178
 Kubińska Olga 7, 28, 107, 164
 Kucich John 22, 26
 Kuczera-Chachulska Bernadetta 138, 160
 Kuczyński Rafał 204, 215
 Kudasiewicz Józef 123, 161
 Kugel James L. 117, 119, 124-127, 160-161
 Kulhanek Stanislav 179
 Kulig-Janarek Krystyna 188, 214
 Kulmowa Joanna 176, 214
 Kunicka Anna 11, 25
 Kunz Tomasz 137, 165
 Kuryluk Ewa 181, 197, 214-215
 Kuźniarz Bartosz 11, 25
 Kwiatek Filip 16, 24
 Kwiatkowski Jerzy 220, 241
 Kwintylian (Marcus Fabius Quintilianus) 232
 Labuda Aleksander 222, 241

- Lacan Jacques 32-34, 38, 74-75,
85-87, 95-97, 102, 108, 152, 157,
225, 239, 251
- Laforge Jules 178
- Lagache Daniel 39, 103
- Lalewicz Janusz 82, 104
- Landa Fabio 35, 52, 61, 71, 83, 103
- Lane Christopher 74, 103
- Laplanche Jean 38-39, 103
- Latour Bruno 10
- Law Edward, 1. hrabia
Ellenborough 48
- Leavis Frank Raymond 72
- Lee Alvin A. 129, 161
- Legeżyńska Anna 20, 25, 141, 161,
246, 249
- Leitch Vincent B. 13, 19-20, 26,
111-112, 161, 251
- Lejeune Philippe 222, 241
- Lemma Alessandra 36
- Lemon Rebecca 125, 164
- Lesell-Heyligers Maria Gizela 171
- Leśmian Bolesław 230
- Levenson Alan T. 124
- Levinas Emmanuel 21, 24, 243, 249
- Levinson Marjorie 14, 26
- Lewin Leopold 233, 241
- Lewis Clive Staples 124, 126, 160
- Lewkiewskaja Jelena Jewgieniewna
(Левкиевская Елена
Евгеньевна) 53, 105
- Liebes Jehuda (Yehuda) 174, 215
- Lifschitz Jakub Koppel 205
- Lilien Efraim Mosze 179-183, 187,
194, 196, 208-210, 216-217
- Lincoln Abraham 135, 242
- Lindenbaum Szalom 206-207, 215
- Lindenman Catherine 75, 102
- Lipski Jan Józef 220, 241
- Logan Marie-Rose 108, 157
- Longman III Treper 122, 161
- Lotringer Sylvere 225, 241
- Loughlin Gerard 117, 161
- Love Heather K. 10, 21, 26-27
- Löw Jehuda ben Becalel 206
- Lowth Robert 126, 161
- Lubac Henri de 125, 145, 149, 161
- Lubas-Bartoszyńska Regina 222, 241
- Lübbe-Grothues Grete 225, 234, 240
- Lukacher Ned 38, 103
- Luria Izaak Aszkenazi 53, 172-174,
201-202, 204-205-206, 213
- Lyotard Jean-François 225, 239
- Łotman Jurij Michajłowicz 31, 103,
110, 168, 213, 247
- Łukaszuk Małgorzata 138
- Maciejewski Marian 10, 23, 108,
138-140, 144-146, 148, 150,
152-155, 160-162, 164-165
- Maciejko Paweł 204, 215
- Macierowski Edward M. 125, 161
- Maclachlan Ian 21, 28
- Maharal z Pragi zob. Löw Jehuda
ben Becalel
- Mahony Patrick 34, 38, 41, 43-44
- Maillet Gregory 136, 154, 160
- Major René 33, 103
- Malabou Catherine 12, 27
- Malczewski Antoni 138
- Malewicz Kazimierz 201

- Malewski Jan 32
 Malik Jakub Aleksander 138,
 145, 161
 Mallarmé Stéphane 51, 101
 Mandelsztam Osip Emiljewicz 221,
 233, 241
 Mann Thomas 178, 248
 Marcus Sharon 20-21, 24, 27
 Margolis Joseph 74, 103
 Markiewicz Henryk 51, 101, 110,
 127, 139, 154, 156, 161, 163-164,
 210, 216, 220, 237, 240-241
 Markisz Perec 208
 Markowski Michał Paweł 13-14, 27,
 32, 60, 74, 88, 100, 103, 109,
 141, 157, 161, 210, 219, 234-235,
 239, 241
 Marks Herbert 124
 Marks Karol 18-19, 22, 112, 118,
 149-150, 155, 243, 245
 Maryl Maciej 12, 24
 Marzec Andrzej 32, 103
 Mason Emma 21, 27, 155, 162
 Masson Jeffrey Moussaieff 62, 103
 Massumi Brian 108, 157
 Maszewski Henryk 178
 Maszewski Zbigniew 178, 186, 188,
 192, 195, 215
 Mauron Charles 237, 241
 Mayenowa Maria Renata 16, 26, 53,
 200, 214, 227, 240
 Mazurkiewicz Filip 13, 23-24, 26, 28
 McCormick Peter 129, 163
 McDonald James I. H. 145, 162
 McDonald Rónán 10, 27
 McGann Jerome 15, 27
 Mehoffer Józef 179
 Menachem Perry 124
 Mendelson Alan 129, 156, 161
 Messer Carl 181-182, 209
 Mękicki Rudolf 177, 179, 183
 Mickiewicz Adam 7, 138-139, 143,
 145, 152, 159, 178, 212
 Mieses Isaac 207
 Międzyrzecki Artur 143
 Mikołaj z Liry 149
 Milczarek Zbigniew 168, 176, 215
 Milde Gudrun 225, 242
 Milerski Bogusław 131, 162
 Miller Jacques-Alain 38
 Miller Joseph Hillis 11-12, 19, 27,
 82, 169, 215
 Milton Jane 36
 Milton John 143
 Miłosz Czesław 152, 188, 192,
 200, 214
 Miodunka Władysław 137, 165
 Mirenberg Matthew C. 223,
 240, 242
 Mitchell William John Thomas 245
 Mitosek Zofia 16, 27, 169, 215
 Modzelewska Ewa 39, 103
 Mołoznaja Tatiana Nikołajewna
 (Молошная Татьяна
 Николаевна) 247, 249
 Momro Jakub 32, 103
 Moore Stephen D. 118
 Moretti Franco 20-21, 27
 Morgan Robert 145, 162
 Morgolis Joseph 74, 103

- Mosbacher Eric 60
 Mościcki Paweł 21, 23
 Motte Warren 99, 103
 Moyers Bill 124
 Mrozińska Anna 168, 215
 Mueller Joanna 229, 241
 Muilenburg James 122, 162
 Müller Ernst 207
 Münchow Michael 62, 105

 Nachin Claude 35, 83
 Nacht Sasza 33
 Nałkowska Zofia 171
 Napier Charles James 48, 57
 Natan z Gazy 174, 202, 204-205, 215-216
 Nelson Leif D. 223, 241
 Nesselrode Karl Wasiliewicz 48, 57
 Neumark David 207
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 8, 14, 18, 136, 149-150
 Niżegorodcew Anna 81, 100
 Norton David 117, 123, 162
 Norwid Cyprian Kamil 16, 28, 138, 164
 Nowacki Albert 53
 Nowaczyński Piotr 137-138, 162
 Nowicka Elżbieta 138, 160, 162
 Nuttin Jozef M. 222, 241
 Nycz Ryszard 13, 20, 25, 27, 74, 98, 101, 103, 137, 141, 155, 161-162, 165, 246, 249

 Oberndorf Clarence P. 223, 241
 Obholzer Karin 36, 40, 44, 104

 Obsulewicz Beata K. 145, 161
 Ochab Maria 151
 Okuń Edward 181
 Olejniczak Józef 168, 215
 Olejniczak Maria 8, 28
 Olszewski Tomasz 98, 106
 Ong Walter Jackson 110
 Opacki Ireneusz 200, 215
 Orzeszkowa Eliza 145, 161
 Oven (guwernantka Pankiejewa) 50, 58
 Oz Amos 49, 114-115, 162
 Ozga Aniela 81, 100
 Ozick Cynthia 170
 Oz-Salzberger Fania 114-115, 162

 Paciuszkiewicz Mirosław 124, 162
 Panas Władysław 10, 23, 73, 103, 153, 162, 167-172, 174-176, 178, 186, 188, 190, 192-193, 195, 198, 200-204, 207, 210-217, 230-231, 241, 247-249, 251
 Pankiejew Anna (siostra Sergieja) 50, 58, 62
 Pankiejew Sergiej Konstantinowicz 34, 36, 38-40, 43, 45-47, 50-51, 54-59, 62-67, 70-72, 74, 247
 Pardes Ilana 124
 Pascoli Giovanni 231
 Pasternak Leonid 179, 183
 Paszek Jerzy 226, 241
 Paszkowska Aleksandra 99, 102, 246, 249
 Patterson Ian 70, 104
 Pavel Thomas 23, 27

- Paziński Piotr 114
Peiper Tadeusz 226
Pelham Brett W. 222-223, 240, 242
Pellauer David 129, 163
Perec Georges 99, 103
Perloff Marjorie 11, 27
Phillips Gary A. 118
Phillips John 70, 104
Pick Daniel 36
Piechaczek Maria M. 72, 102
Piekarski Ireneusz 32, 95, 102-103, 113, 127-128, 146, 152, 157, 162, 208, 216, 236, 242, 251
Pippin Tina 118
Platon 154
Pliniusz Młodszy (Gaius Plinius Caecilius Secundus) 220
Plon Michel 34, 105
Podkowiński Władysław 183
Podnieśńska Katarzyna 179, 213
Poe Edgar Allan 34, 83-84, 99, 102, 168
Polak Frank 119, 162
Polanowski Tadeusz P. 138, 162
Polen Nehemia 194, 216
Poliziano Angelo (właśc. Ambrogini) 228
Pollock Sheldon 15, 27
Polmear Caroline 36
Polzin Robert 124
Pomorska Krystyna 200, 214
Pomorski Adam 238-239
Ponge Francis 83, 235
Pontalis Jean-Bertrand 39, 103
Pope Alexander 8
Potkay Adam 12, 28
Preminger Alex 125, 165
Pręczkowska Helena 81, 101, 126, 136, 157
Prickett Stephen 122-125, 164
Procajłowicz Antoni 179
Prokop Jan 200, 215
Propp Władimir Jakowlewicz 172, 215
Proust Marcel 219, 239
Próchniak Paweł 168, 170, 216
Prus Bolesław (właśc. Aleksander Głowacki) 161, 215
Prussak Maria 16, 24, 28
Przesmycki Zenon 178-179, 216
Przybylski Ryszard 140-141, 143-144, 155, 163
Psuedo-Longinos 126, 142
Pszczółowska Lucylla 47, 103, 201, 216
Pucek Robert 13, 24
Puszkina Aleksander Sergejewicz 47
Pyczek Wacław 138
Rabaté Jean-Michel 13, 28, 36
Rabinowicz Cadok ha-Kohen z Lublina 202, 213
Rabou Charles 88
Rad Gerhard von 123, 153
Radó Sándor 32
Rand Nicholas 33-37, 39, 44, 46, 55, 61-62, 70-72, 74, 78, 80, 83-84, 96-97, 100, 103, 105
Rank Otto 38
Rapaport David A. 32

- Rashkin Esther 10, 20, 23, 32, 60,
69-70, 78-79, 82-97, 99, 103,
105, 248
- Rawicz Mejlech 208
- Ray William 19, 28
- Readings Bill 12, 28
- Reed Walter L. 124
- Reeves Charles Eric 111, 163
- Réfabert Philippe 35
- Regiewicz Adam 146, 163
- Rejewski Marian 57
- Rembrandt Harmensz van Rijn
187, 231
- Reszke Robert 36, 41-42, 45, 56,
98, 101
- Revzin Isaak Josifowicz 246, 249
- Richard Jean-Pierre 237
- Richter Wolfgang 124
- Ricoeur Paul 18-19, 28, 76, 110,
124, 129-131, 142-143, 145-146,
149-151, 153, 160, 163-164
- Rilke Rainer Maria 178
- Rimbaud Arthur 136
- Ritter Andrea 32, 98, 104
- Roazen Paul 36, 104
- Robinson Douglas 53
- Rodkinson Michael Levi 193, 215
- Rodowick David N. 11, 28
- Rogoziński Julian 53
- Róheim Géza 32
- Roper-Evans Emma 105
- Rorty Richard 243
- Rosenberg Joel 124
- Rosenberg Judel 206
- Rosenblatt Naomi 123
- Rosenzweig Franz 118, 206
- Rosiek Stanisław 185, 210, 216-217
- Rosner Katarzyna 110, 140, 142,
163-164
- Roth Cecil 175, 216
- Rouchy Jean-Claude 35, 84
- Roudinesco Elisabeth 32-34, 36, 63,
104-105
- Rowland Christopher 125
- Royle Nicholas 97, 105
- Różańska Halina 177, 213
- Różewicz Tadeusz 152
- Rubin Salomon 207
- Rudnicki Adolf 234-235, 242
- Rudnicki Kazimierz Daniel
Louis 235
- Rudnicki Włodzimierz 177, 187
- Rudnytsky Peter L. 75, 102
- Rusbridger Richard 36
- Ryken Leland 124
- Sabataj Cwi 202, 204-205, 216
- Sacher-Masoch Leopold von
188, 214
- Said Edward 15, 28
- Sandauer Artur 210, 235-236
- Sanders Carol 226, 242
- Sartre Jean-Paul 82, 104, 236
- Saussure Ferdinand de 10, 23, 37,
46, 49, 55, 104, 132, 220-221,
225-231, 233, 239-240, 242
- Sawicki Stefan 16, 28, 123-124, 127,
137-138, 140, 148, 156, 161,
164, 168, 200, 215
- Sayers Dorothy L. 210, 216

- Schaeffer Jean-Marie 13, 28
Schiele Emil 197-198
Schiper Ignacy 206, 212-213
Schlegel Friedrich 14
Schleiermacher Friedrich 76
Schneidau Herbert N. 124
Schnitzler Arthur 197-198
Scholem Gershom 53, 172-175,
204-205, 207, 216
Scholes Robert 20, 28
Schröder Artur 179, 187, 216
Schulz Bruno 8, 28, 82-83, 167-172,
174-179, 181, 183-204, 206-208,
210-217, 226, 230-231, 241, 251
Schulz Ella (bratanica Brunona)
177-178
Schulz Jakub (bratanek Brunona)
177-178
Schwab Gabriele 98-99, 104
Schwartz Murray M. 96, 104
Schwartz Regina M. 118, 123,
163-164
Schwarz Daniel R. 17-18, 21, 28
Scott Wilbur 112, 157
Scruton Roger 12, 28
Sebanc Mark 125, 149, 161
Sedgwick Eve Kosofsky 18, 26,
237, 241
Segal Hanna 237, 242
Seweryn Agata 138, 160-161
Seweryn Dariusz 138, 160-161
Shakespeare William 7, 72, 75-76,
79, 81, 96, 100, 102, 104,
114-117, 139, 232, 240, 247
Shallcross Bożena 172, 217
Shamdasani Sonu 62, 105
Shaw Michael 36, 104
Shepherd David 225, 242
Shmeruk Chone 49, 202, 213, 217
Shoptaw John 20, 28, 201, 221,
226, 242
Siedlecki Franciszek 181
Sienkiewicz Henryk 152
Silberer Herbert 223-224, 242
Simmons Joseph P. 223, 241
Singer Izaak Baszewis (Isaac
Bashevis) 152-153, 208
Singh Simon 51, 105
Sitkiewicz Piotr 179, 181, 195, 217
Siwicka Dorota 138, 164
Skórczewski Dariusz 12, 28
Skwarczyńska Stefania 17, 28, 137,
139, 156, 220, 242
Slochow Harry 112
Slote Bernice 110, 158
Sławińska Irena 137, 145, 160
Sławiński Janusz 13, 17, 28, 71,
73-74, 104, 154, 164, 200,
212, 215
Słobodczikow Władimir
Aleksandrowicz (Слободчиков
Владимир Александрович)
48, 105
Słowacki Juliusz 65, 138, 152,
224-225, 239-240
Smith Allan Lloyd 83
Smolenskin Perec 205
Sochoń Jan 138, 164
Socken Paul 12, 27
Soeiro Ricardo Gil 11, 27

- Sonnet Jean-Pierre 124
 Sontag Susan 8, 28
 Sosnowska Danuta 138, 164
 Soula Desroche Monique 35
 Spitzer Leo 14
 Stamirowska Krystyna 220, 240
 Stanosz Barbara 48, 102
 Starobinski Jean 37, 55, 71, 104, 124, 220, 228, 230, 237, 242
 Staten Henry 20, 23
 Stein Batya 174, 215
 Stein Conrad 70, 104
 Steiner George 7-8, 10, 16, 28, 107-108, 164
 Stendahl Krister 124, 152, 164
 Stendhal (właśc. Marie-Henri Beyle) 71, 104
 Sternbach Mojżesz Hirsch 206
 Sternberg Meir 119, 123, 126, 164
 Stevens Wallace 7, 29
 Stoff Andrzej 234, 242
 Stonebridge Lyndsey 70, 104
 Straub Kristina 22, 29
 Strauss David Friedrich 117
 Stróżewski Władysław 153, 164
 Stróżyński Tomasz 46, 104
 Strykowski Julian 152, 170, 208, 216, 235-236, 238, 242
 Swoboda Tomasz 239
 Sylwan Barbro 70, 104
 Syrotinski Michael 21, 28
 Szapiro Kalonymus Kalman z Piaseczna 194, 216
 Szarota Jan 178
 Szondi Peter 16, 104
 Szymik Jerzy 124, 137-138, 164
 Szymik Stefan 124, 164
 Śnieżko Dariusz 234, 242
 Śpiewak Jan 238-239
 Święch Jerzy 168, 217
 Tabaczyński Michał 12, 25
 Tanalska Anna 227, 240
 Tarnowski Karol 142, 163
 Tartakower Arie 206, 212-213
 Tate Andrew 125, 161
 Tate Nahum 80
 Tavares Sofia 11, 27
 Taylor Charles 137, 164
 Tennyson Alfred 9
 Teresa (żona Pankiejewa) 59, 67
 Testenoire Pierre-Yves 226, 242
 Theile Verena 14, 24, 27
 Thiel-Jańczuk Katarzyna 7, 24
 Thigpen Benjamin 72
 Thils Gustav 145
 Tisseron Serge 35, 83
 Tiszby Izajasz (Tishby Isaiah) 205
 Tkaczyszyn-Dycki Eugeniusz 152-153, 238, 242
 Todorov Tzvetan 8, 29, 46, 49, 105
 Tołstaja Swietłana Michajłowna (Толстая Светлана Михайловна) 53, 105
 Tołstoj Lew Nikołajewicz 117, 135
 Tomasella Saverio 35
 Tompkins Jane P. 244, 249
 Torok Maria 10, 23, 31-37, 39, 43, 46-72, 74-75, 83-84, 97-106, 247, 251

- Townshend Dale 99, 102
 Trakl Georg 197-198
 Treanor Brian 76, 100
 Tredennick Linda 14, 21, 24, 27
 Troy William 112
 Trytko Magdalena 225, 242
 Trzciński Andrzej 196, 217
 Tukidydes z Aten 91
 Turnau Jan 114, 165
 Tuwim Julian 47-48, 187, 200, 215, 226, 236
 Twardowski Jan 144, 165
 Tyszczyk Andrzej 140, 142, 164-165, 168, 170, 217
 Tyszkiewicz Magdalena 183, 217

 Ulicka Danuta 16, 29, 132, 165
 Underhill Karen 183, 206, 217-218

 Vendler Helen 9, 29, 245
 Vergote Antoine 129, 131, 165
 Vescio Bryan 19, 29
 Vickery John B. 111-112, 159
 Vico Giambattista 14, 132
 Viderman Serge 42-44, 106
 Villiers de L'Isle-Adam Jean-Marie-Mathias-Philippe-Auguste 83-84
 Virag Terez 98, 104-105
 Visotzky Burton 123
 Vogler Henryk 195

 Wangerin Walter Jr 124
 Warner Michael 21, 29
 Wat Aleksander 168, 215
 Waters Lindsay 11, 21, 29
 Watts Harold H. 112
 Waugh Linda 227, 240
 Weingarten Stanisław 171, 176-178, 181, 183-186, 191, 195, 197-199, 211, 215
 Weisinger Herbert 112
 Weiss Meir 124
 Weissberg Liliane 36, 106
 Weitzman Steven 117, 165
 Wellek René 12, 29, 72, 105
 Werblowsky Raphael Judah Zwi 204, 216
 Wheeler Charles B. 115
 Wheelwright Philip 112
 Whitman Walt 116
 Widzący z Lublina zob. Horowicz Jakow Icchak ha-Lewi
 Wiertlewski Stefan 17, 25
 Wilczyński Marek 83
 Wilde Oscar 83-84
 Wilder Amos 122-123
 Wilgowiec Pélrel 35, 98, 106
 Wilk Wiesław 138, 165
 Willard Thomas 109, 157-158, 165
 Williams James G. 136, 158
 Wilner Joshua 75, 102
 Winkworth Catherine 48
 Winogradowa Ludmiła Nikołajewna (Виноградова Людмила Николаевна) 53, 105
 Wirszubski Abraham 52, 105
 Wiśniewska Agnieszka 168, 214
 Wiśniewska Iwona 145, 161
 Wital Chaim 205-206

- Witkacy (zob. Witkiewicz Stanisław Ignacy)
- Witkiewicz Stanisław Ignacy 52, 101, 190, 208
- Wojciechowska Ewa 39, 103
- Wojnakowski Ryszard 173, 216
- Wolfreys Julian 22, 29
- Wolfsmann (zob. Pankiejew Sergiej)
- Wolfson Susan 20, 29
- Wordsworth William 226
- Worth Sarah E. 18
- Wright Terry 124
- Wróbel Józef 234-235, 242
- Wuellner Wilhelm 118
- Wulf Mojsiej Władimirowicz (Вульф Моисей Владимирович) 53-54, 57, 105
- Wunderli Peter 225-226, 228, 231, 242
- Wygotski Lew Siemionowicz 31, 105, 200, 217
- Wyśłouch Seweryna 168
- Yassa Maria 60, 106
- York Anthony D. 115
- Yudkin Leon 208, 217
- Zagórska Maria 200, 217
- Zahorska Stefania 195
- Zajączkowski Ryszard 137, 142, 165, 168
- Zarday Jackson N. 95, 101
- Zaretsky Eli 36
- Zarębianka Zofia 137-138, 165
- Zawadowski Leon 51, 102
- Zawadzki Andrzej 51, 101
- Zeler Bogdan 145, 165
- Zętar Joanna 177, 214
- Zimand Roman 49
- Zornberg Avivah 123
- Zweig Stefan 179
- Żabicki Zbigniew 220, 241
- Żurek Elżbieta 177, 214
- Żurek Sławomir Jacek 168, 177, 214, 217
- Żychliński Arkadiusz 15-16, 20, 25, 29, 246, 249
- Żyłko Bogusław 31, 103
- Žižek Slavoj 21-22, 24, 243, 249

SPIS TREŚCI

WSTĘP

Szyfry i strategie

Podejrzane podejrzenia.	7
Kryzysy humanistyki	10
Rewaluacja czytania	14
Cztery przekroje.	22
Prace cytowane.	23

ROZDZIAŁ 1

KRYPTONIMICZNIE

Na skraju (bez)sensu

Nicolas Abraham i Maria Torok, czyli węgierski ślad	31
Freudowska „interpretacja wieloraka”	37
Interpretacja jako kryptonimia, czyli Abrahama i Torok czytanie zakrzywione.	46
Lektura fantomatyczna, czyli duchy, sekrety i trauma.	73
Psychoanalityczne <i>close reading</i> , czyli Esther Rashkin czyta Balzaka . . .	82
Dzieci Abrahama	95
Prace cytowane.	100

ROZDZIAŁ 2

KERYGMATYCZNIE

U granic Pisma

I. Kerygmat i wolność literatury	109
Northrop Frye w historii teorii	109
Biblia jako literatura?	113
Ku remitologizacji kerygmatu	129
II. Kerygmat i prawda literatury	136
<i>Sacrum</i> , religia i literatura.	136
Hermeneutyczną ścieżką (wiary).	138
Strukturalizm kontra hermeneutyka?	140
Wahania i dystynkcje terminologiczne	146
W szkole podejrzeń	148
Miejsce hermeneuty	150
Alegoreza kerygmaticzna	152
Perspektywa	154
Prace cytowane.	155

ROZDZIAŁ 3

KABALISTYCZNIE

Na tropach Całości

Czytanie jako czyhanie	167
Genologia: luzowanie gorsetu	169
Świat w rytmach jambu	171
Smoki i znaki	176
Gra czarnych kresek	187
Mała apokalipsa: <i>danse macabre</i> z pierrotem, dziewczyną i wężem . .	190
<i>Ex libris messianicis et haereticis</i>	198
Lektury możliwe – uwagi o wpływowości	204
Ekscentryczne centrum	210
Prace cytowane.	212

ROZDZIAŁ 4

ANAGRAMATYCZNIE

Pod słowami

Imię, anagram, poezja	219
Efekt litery	221
Dyspersja	225
Rana	233
Literatura „imienia”	237
Prace cytowane	239

ZAKOŃCZENIE

Po nadinterpretacji – ponad interpretację?

Interpretacja i fascynacja	243
Prace cytowane	248
Nota bibliograficzna	251
Summary	253
Indeks	271

