

# Michał Paweł Markowski

---

## "The Great Code : The Bible and Literature", Northrop Frye, London, Melbourne and Henley 1983 : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 79/3, 340-353

---

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dzisiaj wyczuwa. Socjologia wiedzy o literaturze obala bowiem „obiektywność” (która jest odbiciem urzeczowionych struktur bytu społecznego, jest zreifikowanym stanem świadomości społecznej — powiada G. Lukács w *Geschichte und Klassenbewusstsein*), obala fałszywy scjentyzm, zachęca do formułowania ciągle nowych typów idealnych, nowych paradygmatów, nowych „praw” rozwojowych, nomotetyzmu, systemowości, do budowania śmiałych hipotez, myślenia niealternatywnego.

„Ta rzeczywistość nie jest, ona się staje” — pisał Lukács; „Świat nie jest, świat się wiecznie zaczyna” — pisał Przyboś<sup>15</sup>. Możemy to strawestować: „historia literatury nie jest, ona się staje, ona się ciągle zaczyna”. Byt i myśl są jednością.

Erazm Kuźma

Northrop Frye, *THE GREAT CODE. THE BIBLE AND LITERATURE*. London, Melbourne and Henley 1983. „Ark Paperbacks”, ss. 262.

1

Uważni czytelnicy pokąźnego dorobku krytycznego Northropa Frye’a spodziewali się tej książki. Jeszcze przed jej opublikowaniem Geoffrey Hartman za „najwyraźniejszy motyw unifikujący” różne skądinąd postawy krytyczne Kennetha Burke’a i właśnie Northropa Frye’a uznał pojęcie „księgi świętej”, a Edward W. Said podkreślał rolę „świętego prototypu” w kształtowaniu Frye’owskiej „utopii tekstualnej”<sup>1</sup>. Nie są to w gruncie rzeczy interpretacje odkrywcze. Już 30 bowiem lat temu pisał Frye, że „krytyk literacki winien badać przede wszystkim księgi święte celem lepszego zrozumienia swego przedmiotu”<sup>2</sup>. W roku 1973 zapowiadał „fenomenologiczną krytykę” *Biblii*, a harwardzkie wykłady poświęcone strukturze romansu (1975) opatrzone zostały znaczącym tytułem *Secular Scripture* (Pismo świeckie), co w symboliczny sposób miało wskazywać na rolę *Biblii* w opisywanym przez Frye’a uniwersum europejskiej kultury<sup>3</sup>. W ostatniej wreszcie książce kanadyjskiego krytyka znajdujemy takie oto podsumowujące słowa: „W pewnym sensie całe moje dzieło krytyczne, rozpoczęte opublikowanym w 1974 roku studium o Blake’u i sprecyzowane dziesięć lat później w *Anatomii krytyki*, obracało się wokół *Biblii*” (s. XII).

Nietrudno wskazać patrona tej postawy. Od Blake’a Frye przejął nie tylko tytuł swej ostatniej (a dodajmy: także tytuł pierwszej) książki, ale też przekonanie, iż w europejskiej kulturze *Biblia* ustanowiła rodzaj mitologicznego uniwersum z wzorcowym porządkiem czasu (od Genezy do Apokalipsy) i przestrzeni (od nie-

<sup>15</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. W: *Werke*. T. 2. Neuwied und Berlin 1968, s. 391. — J. Przyboś, *Noc powrotna* (1958). W: *Poezje zebrane*. Warszawa 1959, s. 489; zob. też komentarz do tego cytatu: J. Przyboś, *Zapiski bez daty*. Warszawa 1970, s. 134—136.

<sup>1</sup> G. Hartman, *Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today*. New Haven—London 1980, s. 92. — E. W. Said, *The Text, The World, The Critic*. W zbiorze: *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ed. J. V. Harari. Ithaca—London 1980, s. 179.

<sup>2</sup> N. Frye, *Archetypy literatury*. W antologii: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Opracował H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1972, s. 294 (tłum. A. Bejska).

<sup>3</sup> N. Frye, *Spiritus Mundi: Essays on Literature, Myth and Society*. Bloomington 1976, s. 17—18; *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*. Cambridge, Mass., 1976, s. VII.

bios do piekieł)<sup>4</sup>, swoistą ramę oplatającą przez 20 wieków wysiłki poetyckiej wyobraźni, „matrycę”, do której literatura nieustannie powraca<sup>5</sup>, czy w końcu — „Wielki Kod Sztuki”<sup>6</sup>. Skoro — wedle Frye’a — krytyka jest „świadomym porządkowaniem tradycji” (s. XVI), a jedną z jej praktycznych funkcji stanowi „głębsze uświadomienie naszego mitologicznego uwarunkowania”<sup>7</sup>, to oczywiste wydaje się przejście od wielości interpretacji klasycznych tekstów literatury zachodniej do sensotwórczego centrum kultury. Analiza struktury biblijnego tekstu (nie: tekstów!) rozumianego jako spójna całość jest pierwszym podstawowym zadaniem stawianym sobie przez autora książki. Zadanie drugie wiąże się z wpisana w „Wielki Kod” perspektywą metakrytyczną, z potraktowaniem tego dzieła jako swoistej summy, której „całościowym zamierzeniem jest między innymi ponowne sformułowanie poglądów krytycznych, jakie w ciągu wielu lat, na różne sposoby próbowałem rozwijać” (s. XII).

Te dwa rudymentarne wątki: systematyczne budowanie literaturoznawczej strategii i wynikający z tego procesu sposób czytania *Biblii*, wysunięte zostaną w tej recenzji na plan pierwszy.

## 2

Na początku — jak zawsze<sup>8</sup> — była dydaktyka. Uniwersytecki kurs poświęcony tzw. *Biblii* Jakuba, pomyślany jako przewodnik dla studiujących literaturę angielską. Rychło się jednak okazało, że czysto indukcyjny przegląd dużych figur semantycznych (narracja, obrazowanie) połączony z komentarzem tekstu nie spełnia wszystkich oczekiwań. Całościująca, a więc tradycyjna lektura *Biblii* oprzeć się powinna na strukturalnych, immanentnych kryteriach odkrywanych już na etapie naiwnego, przedkrytycznego czytania. Nawet pobieżna znajomość *Biblii* odsłania bowiem kilka zasadniczych rysów jej „całościowej struktury” (s. IX). Przede wszystkim bardzo mocne tekstualne sygnały początku i końca i zawarty między nimi przegląd ludzkiej historii, co wskazuje na unifikującą rolę narracji. Powracające w trakcie opowieści zespoły obrazów (miasto, ogród, drzewo, wino, chleb, oblubieniec etc.) stają się z kolei jednoczącą zasadą biblijnej semantyki. Na tym przedkrytycznym etapie rozważań równoległość porządku narracji i obrazowania, nadających *Biblii* „spójny kształt” (s. XI), umożliwia Frye’owi sformułowanie własnej „pojęciowej jedności” (s. XI). Po stronie krytycznego dyskursu odpowiada ona tekstualnej jedności *imaginarium*<sup>9</sup> i mitologii.

Strukturalna analogia między wypowiedzią krytyka, metodą i tekstem badanym dostrzegalna jest i na innym planie. Lektura krytyczna przebiega wedle Frye’a

<sup>4</sup> Frye, *Spiritus Mundi*, s. 108.

<sup>5</sup> N. Frye, *Mit — fikcja — przemieszczenie*. W antologii: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. T. 1. Pod redakcją M. Głowińskiego i H. Markiewicza. Wrocław 1977, s. 302 (tłum. E. Muskat-Tabakowska).

<sup>6</sup> Polski tłumacz *Aforyzmów Laokoona*, skąd pochodzi to określenie — W. Juszcak — podaje w przekładzie: „*Stary i Nowy Testament są Wielkim Kodeksem [Code] Sztuki*”. Zob. „Literatura na Świecie” 1978, nr 5, s. 52—53.

<sup>7</sup> Frye, *The Secular Scripture*, s. 167.

<sup>8</sup> „Tak naprawdę, to wszystkie moje książki są podręcznikami wykładowcy” (s. XII).

<sup>9</sup> Angielskie „*imagery*” tłumaczę w zależności od kontekstu jako obrazowanie lub jako *imaginarium*. To drugie, obco brzmiące słowo, zadomowiła w polszczyźnie A. Tatariewicz, tłumaczka *Przemijania i literatury* A. Malraux (Warszawa 1982, s. 13).

w dwóch fazach. W pierwszej z nich dzieło ujmowane jest w jego sekwencyjnym przebiegu. W drugiej — „zamrażającej”<sup>10</sup> — tekst staje się „jednością, w której wszystkie części istnieją równocześnie” (s. 62). Przejście od doświadczenia lektury linearnej do wiedzy ustanawiającej przestrzenny model tekstu pozwala na konstruowanie pojęciowej jedności dyskursu, odpowiadającej — jak wiemy — wyobraźniowej jedności dzieła. *Biblia* wszelako niweczy taki tok postępowania. Powierzchnia narracji rozbijana jest przez erupcje stylu „nieciąglego i aforystycznego” (s. 213), co wymaga lektury przebiegającej równolegle i równocześnie w obu porządkach. Odpowiadając warstwie narracji i warstwie obrazowania, zapewniają one spójność biblijnego tekstu, ale też zgodne są z dwupoziomową strukturą omawianej książki. Na pierwszym z tych poziomów czytelnik przechodzi sukcesywnie od ogólnych zasad krytyki do sumarycznego odczytania struktury *Biblii*. Na drugim z nich — postępująca percepcja tekstu zostaje, dzięki szczególnemu chwytowi kompozycyjnemu, unieważniona. Zbudowana na wzorcu „podwójnego zwierciadła” (s. XX) książka, której poszczególne rozdziały części pierwszej (*Language I, Myth I, Metaphor I, Typology I*) odbijają się w części drugiej w odwróconej kolejności (*Typology II, Metaphor II...*), strukturalnie upodabnia się do *Biblii* (s. 78), tworząc jednocześnie wewnątrz zamknięty system pojęciowy, otwarty na „panoramyczną” (s. 136), przestrzenną rekonstrukcję metakrytyczną.

## 3

Spośród wielu aksjomatów Frye’owskiego systemu szczególnie dwa, silnie ze sobą spokrewnione, poddane zostają praktycznej eksplikacji. Są to: „całościowa” koncepcja literatury i wynikający z niej projekt badawczy oraz stosunek interpretacji (wiedzy) do wartościowania w postępowaniu krytycznym.

*Ad primum.* Frye definiuje literaturę przez autonomiczność struktur, które negując prawomocność zewnętrznych odniesień „istnieją same dla siebie” (s. 62). Odsyłając nie do „świata”, lecz do innych struktur, tworzą zamknięty obieg (inter-)tekstualny, w którym literatura jawi się jako „jednolita, spójna i autonomicznie stworzona forma, historycznie uwarunkowana, lecz kształtująca swą własną historię, nie określaną przez żaden zewnętrzny proces historyczny”<sup>11</sup>. Jest literatura całością wspartą na stabilności i powtarzalności jej „strukturalnych całości” (s. 48): tematów, sytuacji, charakterów lub najogólniej — archetypów, i jako całość powinna stymulować krytyczny opis. Rozumienie tekstu, ujawnianie sensu jego znaczących molekuł polega według Frye’a na konstruowaniu rozszerzającego się kontekstu<sup>12</sup> lub, jak to kiedy indziej sformułował, stopniowym oddalaniu się od tekstury<sup>13</sup>. To poszerzanie perspektywy opisu przebiega w wymiarze „panchronicznym”<sup>14</sup>, znaczącym równoczesne istnienie całej literatury. Przebiega też w kilku fazach. W pierwszej z nich tekst lub raczej jego substruktury umieszczane są w swym macierzystym otoczu. *Mit* o potopie dopiero w obrębie zamkniętej mitologii uzyskuje swój pełny sens (s. 36), a obraz węża — jesteśmy już wewnątrz

<sup>10</sup> Frye, *Mit — fikcja — przemieszczenie*, s. 289.

<sup>11</sup> N. Frye, *The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism*, Bloomington 1971, s. 24.

<sup>12</sup> N. Frye, *The Stubborn Structure. Essays on Criticism and Society*, London 1970, s. 88.

<sup>13</sup> Frye, *Archetypy literatury*, s. 289—290. Sądzę, że angielskie słowo „texture” — choćby ze względu na swe „nowo-krytyczne” konotacje — nie powinno być zastępowane polskimi odpowiednikami.

<sup>14</sup> Tz. Todorov, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris 1984, s. 108.

tekstu biblijnego — jedynie na tle całościowego *imaginarium* ukazuje swe wielokształtne (złowieszczo-mądrościowe) oblicze. W drugiej fazie mit lub obraz stawiane są obok innorodnych mitów lub obrazów (pochodzących z innych kultur i czasów) realizujących wspólny „wzorzec strukturalny” (s. 190). W fazie trzeciej dochodzi do głosu interpretująca tradycja odsłaniając — zgodnie z zasadą rozdzielania tekstualnej prawdy i legendowego zmyślenia (s. 175, 191) — nieczytelne wprzód, a często i nieistniejące sensory. W tej perspektywie *Raj utracony*, *Zaślubiny Nieba i Piekła* i *Cztery kwartety* współtworzą z *Biblią* wspólny — jak wyraził to Eliot — „wzorzec złożony z beczasowych chwil”<sup>15</sup>.

I wreszcie ostatni etap kontekstualizacji, najobszerniejszy. Dwie, postawione przy innej okazji, tezy pozwalają przekroczyć obszar literatury w stronę kultury. Po pierwsze mianowicie: „nie możemy ograniczyć naszego kontaktu z literaturą do reakcji czysto estetycznej”<sup>16</sup>. Po drugie zaś — „pole literatury nie powinno być ograniczone do tego, co przedstawia się pod postacią konwencji literackich, lecz poszerzone na tyle, by włączyło cały obszar słownego doświadczenia”<sup>17</sup>. W książce poświęconej *Biblii* badanie „zastosowania metafor [rodzących się w przestrzeni literackiej] w ludzkim doświadczeniu” zajmuje poczesne miejsce. Koronnym przykładem jest analiza tzw. „metafory królewskiej”, której dyskursywna wykładnia brzmi: „jesteśmy wszyscy członkami jednego ciała” (s. 87—100). Wrócimy jeszcze do tego transcendentnego wymiaru Frye’owskich rozważań. Przedtem bowiem należy — pozostając na planie niejako wstępnej kontekstualizacji — zapytać o semantyczny status biblijnego Tekstu.

Zgodnie z „prawem zawieszanej referencji” jego prawdziwe — „duchowe” (s. 40) — znaczenie wyjaśnia się nie przez odwołanie do „historycznej ścisłości” (s. 157), lecz przez ustanowienie w jego obrębie sieci wzajemnych relacji: „Oba Testamenty tworzą podwójne zwierciadło, odbijając nie świat zewnętrzny, lecz siebie nawzajem” (s. 78). Ilustrując tę intertekstualną regułę Frye odsyła nas do 44 wersetu 24 rozdziału *Ewangelii* św. Łukasza: uczniowie Jezusa nie zrozumieli nawet Zmartwychwstania, dopóki Mistrz nie objaśnił Jego związków ze starotestamentowym prorocstwem.

Brak pozatekstowych odwołań pozwala krytykowi zestawić na jednej płaszczyźnie *Biblię* i dzieła *stricte* literackie. Ale brak ów nie odnosi się tylko do relacji — by tak rzec — horyzontalnej (tekst—świat), lecz także do relacji wertykalnej, wedle której reguła *Biblii* jawia się jako tekst pisany podlegający komunikowaniu. Kolejna teza postawiona przez Frye’a brzmi: „*Biblia* przychodzi do nas jako księga pisana, nieobecność przywołująca historyczną obecność »poza nią«, jak powiedziałby Derrida, i [...] ta stojąca w tle obecność stopniowo przemieszcza się na plan pierwszy, będąc ponownym stworzeniem tej rzeczywistości w umyśle czytelnika” (s. XX). Historyczna transcendencja — Chrystus jest, podobnie jak *Biblia*, „słowem Boga” (s. 76). Utożsamienie to, sprowadzające historyczność Jezusa do wewnętrznych praw Tekstu, jest pierwszym krokiem na drodze do odzyskania biblijnej jedności. Jest waloryzacją struktury.

Równie ostrożnie Frye interpretuje koncepcję „natchnionej” genezy *Biblii*. Zastrzeżenia wobec biblijnego logocentryzmu pochodzą z dwóch źródeł. Po pierwsze, tekstualno-edytorskich, ukazujących wysoki stopień kompilacji poszczególnych ksiąg i złożone procesy redagowania biblijnego kodeksu. Po drugie, komunikacyjnych, odrzucających zewnętrzne „autorstwo” jako zasadę unifikującą (s. 203—205), kon-

<sup>15</sup> T. S. Eliot, *Little Gidding*. W: *Poezje*. Wybrał i posłowiem opatrzył M. Sprusiński. Kraków 1978, s. 227 (tłum. M. Sprusiński).

<sup>16</sup> N. Frye, *The Well-Tempered Critic*. Bloomington 1963, s. 141.

<sup>17</sup> Frye, *The Stubborn Structure*, s. 85.

wencję zasadniczo obcą czasom i kulturom, w których powstawały najstarsze teksty biblijne, czasom o dominującej, tradycyjnie anonimowej, kulturze ustnej.

Oczywistą konsekwencją tego ekskluzywnego, immanentnego i centrystycznego traktowania *Biblii* jest podział kompetencji literaturoznawcy i teologa (być może zaskakuje tu szczególnie biograficzny: Frye z wykształcenia jest także teologiem). Dla pierwszego z nich, autora omawianej tu książki, obecność Boga jako „realnego” Autora Pisma sprowadzona jest do funkcji tekstu. Regułą tę Frye nazywa „zasadą Feuerbacha” (s. 228): człowiek tworzy Boga na swe podobieństwo i przeznacza dlań rolę w napisanym przez siebie utworze<sup>18</sup>. Jedynym sprawdzalnym sposobem dotarcia do transcendentnej rzeczywistości „wizji przekraczającej wiarę” (s. 232) jest, jak powiada Frye, „badanie dzieł ludzkiej wyobraźni” — tekstów literackich, których wewnętrzne prawa są nieubłagane, a odczytywane wciąż na nowo sensy wzbogacają.

## 4

Kolejnym fundamentalnym założeniem metodologicznym jest wprowadzenie ostrych dystynkcji między sensem a prawdą. Rozdział ten, po raz pierwszy w czasach nowożytnych wprowadzony przez Spinozę na grunt biblijnego komentarza<sup>19</sup>, zdomowiony w XIX-wiecznej filologii i utrwalony w naukach społecznych przez Maxa Webera w postaci antynomii faktu i wartości, literaturoznawczą kontynuację znajduje w nadzwyczaj konsekwentnej praktyce badawczej autora *Anatomii krytyki*<sup>20</sup>. „Kiedy badacz interpretuje, mówi o swoim pisarzu; kiedy ocenia, mówi o sobie lub przynajmniej o sobie jako przedstawicielu epoki”<sup>21</sup>. Mimo to, że książka o *Biblii* jest efektem lektury intymnej, „osobistego spotkania” (s. IX), jej autor wystrzega się nakładania na Tekst sieci partykularnych sądów wartościujących. Nie dokonuje zewnętrznej atrybucji językowo-pojęciowej i, określając pozytywne warunki generowania znaczeń w strukturze języka, od wewnątrz niejako rekonstruuje „językowy idiom *Biblii*” (s. 29), wcielający biblijny „sposób myślenia [mode of thought]” (s. 80)<sup>22</sup>. W granicach tego idiomu będzie Frye próbował odzyskać jednorodny wymiar Pisma.

Postępowaniu krytyka patronuje przekonanie, że jedynie w ramach „szerszych rozważań na temat języka i wszelkich, w tym także literackich struktur przez język wytwarzanych” (s. 27) można umieścić interpretację *Biblii*. Tym tłumaczy się nawiązanie do przeprowadzonego w *Nauce nowej* Vikińskiego podziału dziejów ludzkości na trzy epoki (mityczną, bohaterską, ludzką) i odpowiadające im języki oraz „pisma”<sup>23</sup>. Zmieniając nieco terminologię, Frye charakteryzuje trzy typy ekspresji słownej: hieroglificzny, hieratyczny i demotyczny („demotic”). Traktuje je przy tym — także za Vico — jako historycznie zmienne warianty („langues”) substancjalnie pojętej mowy („langage”) (s. 5). Tak ukazane dzieje mowy, przecinanej przez różne warunkujące, lecz nie determinujące systemy języka, tworzą

<sup>18</sup> Frye, *Archetypy literatury*, s. 295.

<sup>19</sup> Zob. Todorov, *op. cit.*, s. 12.

<sup>20</sup> Zob. np. N. Frye: *Polemical Introduction*. W: *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton 1957, s. 20—29; *The Stubborn Structure*, s. 76—81; *Konteksty wartościowania literatury*. Przełożyła M. Adamczyk. „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 4.

<sup>21</sup> Frye, *Konteksty wartościowania literatury*, s. 235.

<sup>22</sup> Zob. N. Frye, *Statek pijany: element rewolucyjny w romantyzmie*. Przełożył M. Orkan-Łęcki. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3, s. 260.

<sup>23</sup> G. Vico, *Nauka nowa*. Przełożył J. Jakubowicz. Opracował i wstępem poprzedził S. Krzemień-Ojak. Warszawa 1966, s. 481—482.

historyczny kontekst idiomu. Każda z trzech faz rozwoju języka — podkreślmy, że nie chodzi tu o język potoczny („ordinary”), lecz o język dominujący kulturowo (s. 15), język, któremu społeczeństwo nadaje „sankcję władzy” (s. 7) — ustanawia odrębny model prawdy wsparty na odmienności stosunku poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu z jednej strony i na różnicach w wewnętrznej strukturze dyskursu (uzależnionej od opozycji dosłowności i figuratywności języka, s. 23) — z drugiej. I tak w fazie pierwszej, hieroglificzno-poetyckiej, której początki giną w mitycznych źródłach kultury, zwieńczenie stanowią Homer, presokratycy i prebiblijne kultury Bliskiego Wschodu, a *terminus ad quem* wyraźnie wpisuje się w Platónskie dialogi, mamy do czynienia z niezróżnicowaną jeszcze na podmiot/osobowość i przedmiot/naturę wspólną „mocą energetyczną” (s. 6), wyrażalną jedynie metaforycznie. Wiara w omnipotencję słowa — odczuwanego konkretnie i zmysłowo — prowadzi tu do opartego na tożsamości myśli i bytu „magicznego” modelu prawdy, którego sens najlepiej oddają wszelkie formy nieciągłe, „sę-kate”, podlegające jedynie dychotomicznemu prawu akceptacji/odrzućenia, nie zaś weryfikacji empirycznej.

Przemiana tego metaforycznego paradygmatu rozpoczyna się, według Frye'a, z chwilą oddzielenia emocji od myślenia racjonalnego, podmiotu od przedmiotu. Kiedy możliwa jest abstrakcja i słowo odkleiło się od rzeczy, językowym uniwersum rządzi metonimia: wypowiedź odnosi do transcendentnej rzeczywistości myśli lub idei, ta z kolei afirmuje nadrzędny porządek bytu. W planie ekspresji literackiej przejście od metafory do metonimii oznacza zwrot od aforystycznego rozproszenia fragmentów poetyckich do sekwencyjnego uporządkowania ciągłej prozy, wyrosłej — dzięki rozwojowi pisma — z „Platónskiej rewolucji językowej” (s. 8). Ten metonimiczny paradygmat króluje z górą 20 stuleci, uzyskując kulturową dojrzałość w chrześcijańskiej teologii wieków średnich; myślowy korelat w wynikającym z przyjętego koherencyjnego modelu prawdy prawie wszechogarniającej analogii; literackie wcielenie w komentarzu, którego szczególną formą jest alegoria, „wyglądająca sprzeczności struktury metaforycznej przez podporządkowanie jej normom pojęciowym” (s. 10); dochodząc do kresu w „metonimicznym uniwersum Kanta” (s. 12), w którym świat zjawisk zastępuje świat rzeczy samych w sobie.

W tym to wieku XVIII następuje stabilizacja trzeciego stadium rozwoju języka, stadium demotycznego lub opisowego (stabilizacja, nie zaś narodziny, jego bowiem początki sytuują się grubo wcześniej — w sprzeczności wobec restrykcyjności języka metonimicznego, zarówno na płaszczyźnie epistemologicznej, jak i metafizycznej). Odrzucając dedukcyjną systematykę fazy dialektycznej, paradygmat opisowy wprowadza indukcyjny model badania naukowego, zakładający ostry rozdział podmiotowo-przedmiotowy (myślenie, jak w klasycznym zdaniu: „*Nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu*”, podąża tu za doświadczeniem empirycznym), i korespondencyjny ideał pr: wdy, w którym liczy się nie wewnętrzna spójność argumentu jak poprzednio, lecz adekwacja myśli (opisu) i rzeczy (doświadczenia).

Dwie spośród opisanych pokrótce faz rozwojowych języka (które nie odpowiadają jednakże ewolucji o charakterze progresywnym, s. 37) ulegają niejako odtworzeniu podczas dominacji faz następných. Metaforyczny idiom języka rekreuje poezja, przechowując zarówno prymitywizm naturalnego stosowania języka figuratywnego, jak i magię oddziaływania (tyle że nie na naturę, ale na publiczność). Idiom metonimiczny odradza się w „pisanu egzystencjalnym” (s. 25), jak określa z niemalym kłopotem Frye typ ekspresji ukazujący odwrotną stronę systematycznego myślenia przez analogię: zanurzone w czasie doświadczenie wymykające się definitywnej unifikacji pojęciowej. W trzeciej fazie literatura, przyjmując za swą retoryczną dewizę unię prawdopodobieństwa i przyczynowości, tworzy wzorzec pisania deskrypcyjnego, w którym werystyczny dokumentaryzm bliższy jest „prawdzie” niż fikcja oparta na prawach wyobraźni.

Jak na tle tych trzech faz rozwoju języka sytuuje się językowy idiom *Biblii*? Chronologicznie — jej początki sięgają bez wątplenia fazy metaforycznej, choć w większości współczesna jest drugiej fazie, w której rozchodzą się drogi formy dialektycznej i poetyckiej. Strukturalnie — nie jest całkowicie metaforyczna (choć stosowanie obrazowania jest w niej zabiegiem naturalnym), nie spotykamy w jej obrębie ani transcendentnego języka abstrakcji i analogii, ani opisowego modelu realizmu. Naszkicowana typologia okazuje się jedynie negatywnym, aczkolwiek koniecznym wzorcem odniesienia, skoro językowy idiom *Biblii* nie nakłada się w rzeczywistości na żadną z [...] trzech faz języka” (s. 29). Wywodząc się z przejściowego stadium historycznego, w którym między metaforą a argument wciska się „retoryka w znaczeniu oracji” (s. 27) czy nawet proklamacji, będącej w swych najlepszych osiągnięciach udatnym połączeniem obu — metaforycznego i egzystencjalnego — idiomów, biblijny idiom językowy, w istocie swej oracyjny, odzwierciedla dwurodną strukturę swego pochodzenia: ze względu na ekstensywne stosowanie figur poetyckich uwypukla biegun metaforyczny, ze względu na „zaangażowane” miejsce w społeczności uruchamia egzystencjalne konotacje. Jest czwartą (po stylu literackim, egzystencjalnym i opisowym) formą ekspresji, dla której Frye rezerwuje termin dobrze zadomowiony we współczesnej, zwłaszcza postbultmannowskiej bibliistyce: „kerygma”. Z Bultmannem wszelako koncepcja Frye’a nie utożsamia się, a wręcz przeciwnie — sytuuje się na jej przeciwległym biegunie. Kerygma bowiem, tryb retoryczny będący nośnikiem objawienia (s. 29), nie jest — jak u Bultmanna — przeciwstawiona mitowi. To właśnie mit jest „językowym nośnikiem kerygmy” (s. 30). Odmitologizować jakąkolwiek część *Biblii* (główny problem Bultmanna), czyli oczyścić ją z „mitycznych nawarstwień” (s. 42) docierając do samych źródeł proklamacji Jezusa, to — według Frye’a — zamazać jej sens. *Biblia* bowiem, jak niebawem zobaczymy, nie tylko czyni z mitu wehikuł rewelacji, ale sama jest „gigantycznym mitem” (s. 224).

## 5

Dopiero w obrębie tego kerygmaticznego idiomu prawomocna jest rekonstrukcja biblijnej semantyki, oparta na dwóch pytaniach. Po pierwsze: jaka jest natura dosłownego znaczenia (s. 45)? Po drugie: co dosłownie znaczy *Biblia* (s. 49)?

Wedle Frye’a znaczenie każdej struktury słownej posiada dwa, dopełniające się aspekty. W pierwszym z nich, nazywanym „dośrodkowym”, znaczenie rodzi się z wzajemnych relacji między słowami, bez ustanawiania jakiegokolwiek pozasłownej płaszczyzny odniesienia i weryfikacji. W drugim aspekcie, odśrodkowym, znaczenie powstaje przez odwoływanie się słów do ich zewnętrznego i realnego kontekstu, stanowiącego spójną, ustrukturowaną sferę opisowej weryfikacji. Aspekt dośrodkowy, zwany też znaczeniem metaforycznym, jest aspektem dla każdej struktury słownej podstawowym, ponieważ — jak sądzi Frye, powołując się na teorię „zdarzeń językowych” — „jedyną rzeczą, na jaką stać słowa z jakąkolwiek precyzją lub ścisłością, jest wzajemne powiązanie [*to hang together*]” (s. 60), w którym władzę posiada słowo jako takie, nie zaś opisywane przez nie zdarzenie. Jesteśmy więc w obliczu referencjalnej alternatywy: albo istnieje „ciągłe odniesienie zewnętrznego znaczenia” (s. 61) ustanawiające deskrypcyjne kryteria prawdziwości, i wtedy, w lekturze literalnej, mamy do czynienia z nieliteraturą, albo też takie odniesienie nie istnieje i mamy do czynienia z dziełem literackim (kryteria prawdziwości dotyczą całkowicie wewnętrznej, międzysłownej koherencji, s. 62). Jeśli w przypadku każdej książki alternatywa ta jest absolutnie prawomocna, to w przypadku *Biblii* — powiada Frye — „wikłamy się w bardziej złożony kompleks teorii znaczenia i prawdy” (s. 62). Nie będąc w pełni ani literaturą (intencjonalnie), ani nieliteraturą (fak-



tycznie)<sup>24</sup>, *Biblia* omija rozróżnienia oparte na odmiennej referencjalności i ustanawia znak równości między znaczeniem dosłownym a znaczeniem poetyckim. *Biblia* znaczy dosłownie to, co znaczy w swej warstwie pierwotnej, tzn. poetyckiej. Po pierwsze — na mocy opisywanej wyżej tautologii, dzięki której znaczenie dośrodkowe (a więc prymarne) każdej struktury słownej jest metaforyczne, *Biblia* podporządkowuje swe odśrodkowe, referencjalne znaczenie syntaktyce znaczenia dośrodkowego. Nie istnieje bowiem poza strukturą *Księgi Jonasza* żadna wielka ryba zesłana przez Pana, tak jak nie istnieje żadna brama poza werselem *Ewangelii* św. Jana, w którym Jezus powiada: „Ja jestem bramą” (J 10, 9). Po drugie zaś — *Biblia* znaczy to, co znaczy poetycko, dzięki „jawnej metaforyczności” (s. 62) napotykaney przez nas w trakcie jej czytania. Przede wszystkim jednak — poetycka dosłowność *Biblii* polega na tym, że jej „prawdziwą podstawę” (s. 64) współtworzą mit, metafora i typologia — „figury mowy” najlepiej oddające „biblijny sposób myślenia” (s. 80).

## 6

Czymże jest mit? Zakorzeniając słowo w literackim kontekście, Frye tworzy (lub tylko odnawia) podstawy „literaturoznawczej teorii mitu” (s. 62). Mit jest przede wszystkim narracją. To właśnie znaczy „*mythos*” w swej kulturowo i etymologicznie prymarnej warstwie: fabuła, sekwencyjne uporządkowanie słów. W tym sensie wyjściowe zdanie: „*Biblia* opowiada historię [*story*]”, równa się zdaniu: „*Biblia* jest mitem” (s. 32). Lecz pośród tych opowieści mieszczą się mity, które dla kreujących i rekreujących je społeczeństw stanowią podstawę ich tożsamości. To mity drugiego stopnia, jak powiada Frye, święte opowieści, ilustrujące specyficzne „zaangażowanie społeczne [*social concern*]” (s. 33). Jako takie właśnie, mity biblijne, tradycyjnie formujące objawienie, odgrywały główną rolę w mitologicznym, ukształtowanym przez *Pismo święte* obrazie świata, panującym niepodzielnie do XVIII wieku.

Tłumacząc początki i naturę mitologii, Frye precyzuje kulturowe (literackie) konotacje mitu. Geneza mitologii pokrywa się z genezą społeczeństwa: stanowiąc nie *datum*, lecz *factum* ludzkiej egzystencji (s. 51), mitologia jest kulturową odpowiedzią na naturalne uwarunkowanie człowieka (s. 37), „skórą społeczną” dobrze oddającą dwudzielność ludzkiego bytu — zakorzenionego w deterministycznym porządku natury i wychylonego w wyzwalający wymiar kultury. Mitologia stanowi pierwotnie, obejmując swą ramą korpus opowieści, rytuałów, tradycji, nieodróżnicowany kompleks mityczny, encyklopedię wiedzy koniecznej do wspólnotowego życia. Wewnątrz tej ramy („*mythical framework*”), tworzącej rodzaj magicznego koła, rozwijała się, historycznie rzecz biorąc, literatura jako „bezpośrednie potomstwo mitologii” (s. 34). Literatura nie jest li tylko „kontaminacją mitu”, lecz jest „integralną i niezbywalną częścią jego rozwoju” (s. 34), mitem przemieszczonym.

Mityczność narracji biblijnych w opisywanym tu potrójnym sensie (narracja jako *mythos*, mit biblijny jako typowa opowieść święta, mitologia biblijna jako fundament mitologiczny tradycji europejskiej) każe rozpatrywać — negatywnie lub pozytywnie — związki z ich ewentualnym „historycznym” odczytaniem.

Frye wychodzi od analizy *Księgi Sędziów*, tradycyjnie umieszczanej w kanonie ksiąg historycznych *Starego Testamentu*. Kształtowane tam dzieje „sędziów”, pierwotnie przywódców plemiennych wyprowadzających Izrael z niewoli, nie wykazują między sobą żadnych istotnych różnic, podlegając ogólnemu wzorcowi powtarzanemu jedynie w niezliczonych wariantach: Izrael odstępuje od Boga — popada w niewolę — woła o Bożą pomoc — otrzymuje wyzwoliciela, posłanego przez Boga

<sup>24</sup> N. Frye, *The Educated Imagination*. Bloomington 1964, s. 111.

„sędziogo”. Pierwszeństwo, jak powiada Frye, „dane jest strukturze mitycznej lub zarysowi historii („story”), nie zaś historycznej treści” (s. 41). Księgi historyczne nie są historią w tym samym sensie, w jakim *Ewangelie* nie są biografią. Próba dotarcia do „wiarygodnego *residuum* historycznego” (s. 41), leżącego „pod” mitologiczną skorupą, jest z góry skazana na niepowodzenia, albowiem *Biblia*, dla której nie historyczne, lecz duchowe znaczenie i jego głębia (s. 40) są najistotniejsze i której konwencje stylistyczne biorą górę nad przedstawianiem — sama jest ową skorupą, „masą mitycznych nawarstwień”.

Różnica między mitem, którego prawda tkwi wewnątrz, nie zaś na zewnątrz jego struktury (s. 46), a historią przypomina nam relację między poetyckim a dyskursywnym aspektem znaczenia. Związek ten opiera się na klasycznym, Arystotelesowskim rozróżnieniu. Historii traktującej o tym, co jednostkowe (a więc podpadające pod zewnętrzne kryteria prawdy i fałszu), przeciwstawiona jest poezja, wyrażająca to, co ogólne (*Poetyka*, 1451b). W języku Frye’a to, co ogólne, uniwersalne w historii, wyraża się właśnie przez mit, formę narracji „historycznej”, której zadaniem, podobnie jak literatury w ogóle (s. 46), nie jest ani restryktywny opis jakiegokolwiek konkretnej sytuacji, ani całkowite od niej abstrahowanie (stereotyp literatury oderwanej od rzeczywistości), lecz wychodzące od zanurzonego w dziejach zdarzenia poszerzanie wymiaru jego sensu przez ukazanie potencjalnego, nie tylko rzeczywistego wymiaru znaczenia.

Będąc „językowym nośnikiem kerygmy”, mit biblijny wykazuje podobną dwudzielną strukturę do konstytuujący go idiom. Z jednej strony, jako opowieść objawiająca przede wszystkim swój „syntaktyczny” sens, mit podlega repetycjom w literaturze. Z drugiej — jako opowieść o szczególnych funkcjach społecznych, skupia w sobie kanon wiedzy niezbędnej do utrzymania przez społeczeństwo tożsamości i jest jakby programem działania dla członków tworzącej i powtarzającej mity wspólnoty. W obu tych aspektach mit odsyła do tego, co możliwe, a nie do tego, co aktualne.

## 7

*Biblia* nie stanowi wprowadzie księgi z zamierzenia literackiej, lecz w większości przynależy do metaforycznej fazy rozwoju języka. Metaforyka biblijna nie jest jedynie ornamentalną retoryką, ale wciela określony sposób myślenia przenoszący wieloznaczność („*flexibility*”, s. 56) nad precyzję wyrażenia i przedpredykatywne obrazowanie nad myślenie dyskursywne. Relacja między *poiesis* (metaforyką) a *theoria* (myśleniem filozoficznym) jest — wedle Frye’a, powracającego w tym miejscu do Arystotelesa — analogiczna do relacji między *poiesis* (narracją mityczną) a *praxis* (działaniem, historią). Historyczno-dyskursywny partykularyzm podporządkowany zostaje mityczno-metaforycznemu uniwersalizmowi sądów, a korespondencyjne, opisowe kryteria prawdziwości wypowiedzi zastępowane są przez wewnętrzną spójność poetyckiego uniwersum.

*Biblia* odczytana jako mit proponuje „świętą” wersję historii. Odczytana statycznie, „zamrażająco” (wracamy do dwóch wyjściowych porządków lektury) jawi się jako złożony „kompleks metaforyczny” (s. 67), stawiający nas w obliczu „objawienia”. Co jest jego istotą?

„Zamrożenie”, zamknięcie jakiegoś systemu mitologicznego prowadzi nas z reguły do kosmologii, opartej — jak w religiach pogańskich — na wizji cyklicznego powrotu (s. 71), w której czas i przestrzeń nie dają się myśleć w kategoriach początku i końca, a natura — *natura naturans* — realizuje wciąż ten sam, powtarzający się wzorec. Inaczej mitologia biblijna: podkreślając absolutny początek (Stworzenie) i koniec (Dzień Pański, Apokalipsa) czasu i przestrzeni, „zamrożona”, daje nam nie kosmologiczną wizję cyklu natury, lecz „wizję wznoszącej się metamorfozy” (s. 76) opartej na dwupoziomowej strukturze uniwersum. Jego dolny poziom

obejmuje zarówno doczesny świat czasu i przestrzeni, naturę podległą ludzkiej eksploatacji (zgodnie z przymierzem zawartym przez Boga z Noem), jak też wszechogarniające prawo śmierci. Poziom górny — odpowiednio: świat wieczności, naturę, która zgodnie z przymierzem Boga z Adamem jest rajem, a także zmartwychwstanie, zapowiedziane Zmartwychwstaniem Chrystusa. Objawienie, tradycyjnie uznane za treść *Biblii* (s. 106), odsłania nam sens transformacji wyalienowanego stosunku człowieka do natury w „życie spontaniczne”. Transformacji dokonującej się przez przejście z niższego poziomu uniwersum na wyższy: odzyskanie edenicznego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Świat rzeczywisty znajduje się poza czasem, to prawda, lecz „osiągnięty może być tylko przez proces przebiegający w czasie” (s. 76).

W ten sposób *Biblia*, traktowana jako jeden z wielu „systemów mitologicznych” (s. 188), otwiera swój diachroniczny wymiar (s. 83), w którym dochodzi do głosu typologia — przebiegająca w czasie struktura retoryczna, proponująca biblijną „teorię procesu historycznego” (s. 81). Zgodnie z nią historia posiada zawsze, w każdym momencie, pewien sens i sens ten prędzej czy później musi zostać odkryty dzięki wydarzeniom, które stają się antytypem zdarzeń minionych (typów). Typologia, inaczej niż przyczynowe myślenie, nie eksploruje przeszłości, pozostając w tym samym wymiarze przyczynowo-skutkowym, lecz zdecydowanie przekracza teraźniejszość kierując się ku przyszłości, wybierając jednocześnie sferę wizji i wiary przeciw roszczeniom wiedzy i rozumu. Typologia (której stosunek do przyczynowości mieści się w tej samej klasie relacji co stosunek mitu do historii i metafory do dyskursu) ustanawia „jedynie słuszny” sposób czytania *Biblii* (s. 79), wywiedziony z intertekstualnych reguł zawartych w klasycznym zdaniu: „W *Starym Testamencie* ukrywa się *Nowy Testament*; w *Nowym Testamencie* objawia się *Stary Testament*”. I tak właśnie Frye czyta *Biblię*. Nie poprzestaje jednak na znaczącym powiązaniu obu *Testamentów*. W porządku typów widzi też *Biblię* jako całość interpretowaną doktrynalnie przez chrześcijańskie Kościoły (antytypy) i pozabiblijne mity, kultury i rytuały, dla których antytypem stają się cząstki biblijnego *imaginarium* (s. 92).

Objawienie biblijne przebiega, jak wiemy, w czasie. Jego rzeczywistość odsłania się sukcesywnie, w pewnej „dialektycznej progresji” (s. 106), w której według Frye'a, zgodnie z postępowaniem *Biblii* chrześcijańskiej od początku do końca czasu, wyróżnić można siedem faz. Każda z nich — wedle praw typologii, która totalnej strukturze *Biblii* nadaje *signum* ciągłości i koherencji — jest typem dla fazy następnej i antytypem fazy poprzedniej. Kolejno występują: Stworzenie, Rewolucja, czyli Exodus (wyzwolenie spod tyranii), Prawo (utrzymujące wspólnotę w jedności), Mądrość (zmysł ciągłości życia zintegrowanego), Profecja (imaginacyjna wizja człowieka rozdartego: między pierwotną a finalną identycznością natury ludzkiej), *Ewangelia* i *Apokalipsa* (w których nie teraźniejszość znajduje swój sens w przyszłości, lecz przeszłość i przyszłość obracają się wokół chwili teraźniejszej, *kairos*).

## 8

„Jedność *Biblii* jako całości jest założeniem umożliwiającym rozumienie jakiegokolwiek jej części” (s. 62). Zgodnie z tą tezą Frye rysuje sumaryczne i unifikujące odczytanie *Biblii*. Odwołuje się ono nie do zewnętrznych wzorców spistości — atrybucji indywidualnego autorstwa (s. 206) czy „metonimicznej koherencji doktryny adresowanej do naszej wiary” (s. 62) — lecz do wewnętrznego, tekstualnego wzorca jedności opartego na dwóch porządkach: narracji (mitu) i obrazowania (metafory).

Wiemy już, że „zamrożona” struktura biblijna rysuje się jako wznosząca się

metamorfoza w dwupoziomowym uniwersum natury. Na przejściu z dolnego poziomu (doczesnego) na górny (edeniczny) konstituuje się „świat apokaliptyczny” (s. 139), idealny model ludzkiego życia, objawiony jako cel wszelkiego dążenia. W świecie tym, którego *imaginariium* świadczy o wysiłku przekształcenia amorficznego obrazu natury (świata zwierzęcego, roślinnego, nieorganicznego) w kształt pojmowalny w ludzkich kategoriach (związanych z pracą twórczą, „podstawową ekspresją energii ludzkiej”, s. 187), dominujące metafory układają się odpowiednio w trzech fazach obrazowania, archetypicznie ustanowionych już na początku biblijnej narracji, w *Księdze Rodzaju*: pasterskiej, rolniczej i miejskiej. Ramowym zaś dlań kontekstem jest „oazowy” system obrazów (woda, drzewa, s. 139, 142), nieustannie sugerujący prawdziwy cel ludzkiego życia — przywrócenie raju.

Ale ów świat apokaliptyczny posiada w *Biblii* swój negatywny, aczkolwiek dopełniający odpowiednik. Jest nim „świat demoniczny” (s. 145), którego *imaginariium* rodzi się jako wyzwanie rzucone w wyobraźni zewnętrznej, wrogim wobec Izraela narodom: Egipcjowi, Babilonii, Asyrii, Fenicji, narodom górującym czy nawet panującym nad Narodem Wybranym. Jedyną bowiem szansą niezależności jest umieszczenie pogańskich triumfów w parodystycznej obudowie — jako krótkotrwałych sukcesów, pozbawionych znamion trwałości. *Imaginariium* demoniczne posiada dwie formy. Demoniczna parodia dotyka właśnie potępięczego stosunku do obcych, jawna zaś parodia (manifest) ukazuje świat ruin i spustoszonych krain nawiedzany przez hieny i „strzygi”, świat przemijający w sposób nieunikniony<sup>25</sup>.

Tymi dwoma uniwersami rządzą dość stabilne prawa wyobraźni, z których najwyrazistsze to: typologiczne traktowanie pozabiblijnych (głównie sumeryjsko-babilońskich) mitów i wcielanie ich do *Starego Testamentu* jako „form poetyckiego obrazowania” (s. 188); regularna transkontekstualizacja przemieszczająca sens obrazu (wąż jako kusiciel <Rdz 3, 1—5>, symbol uzdrowienia i typ Ukrzyżowanego <Lb 21, 9> lub symbol mądrości <Mt 10, 16>, Drzewo Krzyża jako obraz demoniczny <Pwt 21, 23> lub odkupieńczy <Gal 3, 13>, etc.); niezmiennie stosowanie tych samych symboli formujących zamknięty katalog.

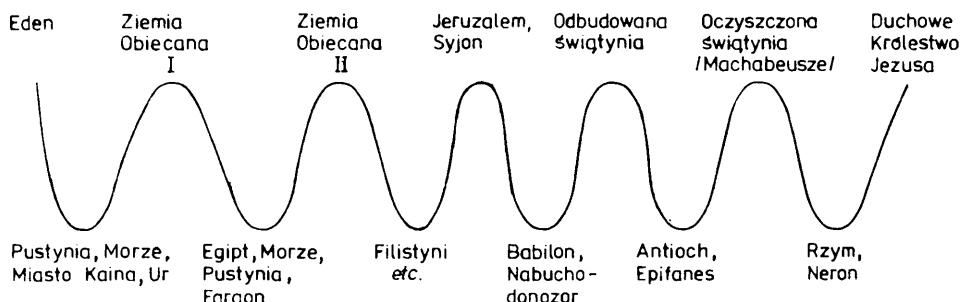
Najpełniej ta antynomiczna, apokaliptyczno-demoniczna struktura biblijnego *imaginariium* objawia się (!) w *Apokalipsie* św. Jana, będącej tego *imaginariium* jakby „streszczeniem [epitome]” (s. 193). W tekście tym, będącym „progresją antytypów” (s. 135) i niemal „pełną rekonstrukcją *Starego Testamentu* w *Nowym*” (s. 225), rozciąga się „wizja totalnego znaczenia Pism” (s. 136), w której perspektywie „panoramycznej” przywrócone zostają oryginalne, genezyjskie symbole wody i drzewa życia jako znaki dokonującej się ostatecznie metamorfozy.

## 9

Analiza *Księgi Sędziów* doprowadziła, jak wiemy, Frye’a do wniosku, że seria opowieści o tradycyjnych bohaterach plemiennych realizuje pewien stały wzorzec — powtarzany wciąż od nowa mit apostazji i przywrócenia Izraelowi świętości. Struktura tej narracji układa się zgodnie z kształtem litery U („U-shaped”, s. 69): odejście od Boga powoduje zepchnięcie (upadek) w stan niewoli i zniszczenia, z którego dzięki skrusze następuje powrót (wyniesienie) do sytuacji wyjściowej. Ten standardowo powracający w literaturze pod postacią komedii kształt narracji, obejmujący nie tylko księgi historyczne *Starego Testamentu*, lecz także *Księgę Hioba* i przypowieść Jezusa o synu marnotrawnym, a w najszerszym kontekście upadek i odkupienie, stanowi według Frye’a unifikującą płaszczyznę, na której *Biblia* (jako „Boska Komedia”) może być totalizowana jako mit.

<sup>25</sup> Zarys tej wyobraźniowej dialektyki przedstawił Frye w *Anatomii krytyki* (s. 141—150).

Jeśli by próbować odtworzyć sekwencyjne uporządkowanie owych U-kształtnych mitów, to wyglądałoby to mniej więcej tak:



Poszczególne punkty zarówno górnego, jak i dolnego poziomu, są ze sobą metaforycznie utożsamione, oddając dwuzielność biblijnego, apokaliptyczno-demonicznego kosmosu. Jak Egipt, Babilon i Rzym są jednym miejscem określanym przez ucisk, niewolę i nędzę, tak Eden, Jeruzalem, Syjon — synonimy „domu duszy” — przenośnie identyfikują się (są typami) z Królestwem proklamowanym przez Jezusa, ostatecznego wyzwoliciela.

Decydującym oswobodzeniem i typem dla wszystkich pozostałych jest Exodus — w perspektywie mitycznej jedyne realne wydarzenie *Starego Testamentu*. Jego antytypem z kolei jest podstawowe wydarzenie *Nowego Testamentu* — Zmartwychwstanie Chrystusa. Paralela *Exodus—Ewangelia* posiada dwie wersje. W pierwszej z nich, dłuższej, życie Jezusa jako jednego z „bogów i bohaterów mitycznych” (s. 172), układa się w przejrzysty wzór, którego realizacją jest także „biografia” Mojżesza. Narodziny pod groźbą śmierci, 40 lat/dni na pustyni, zebranie 12 plemion/uczniów, cudowne nakarmienie spragnionych, identyfikacyjna rola przejścia Morza Czerwonego / chrztu w Jordanie, prawo nadane na Synaju / Kazanie na Górze — to tylko węzłowe momenty tego wzoru.

Istnieje też krótsza i całkiem odmienna wersja paraleli między *Exodusem* a *Ewangelią*. Wedle niej *Exodus*, archetypicznie ustanawiając Święto Przejścia (którego obrzęd jest typem Pasji — Ostatecznego Przejścia), upodobnia się do przebiegu życia Jezusa: od nieba przez ziemię do nieba.

Tak ujęta narracja biblijna stwarza odmienny niż poprzednio wzorzec mityczny, tym razem nie rozciągnięty w czasie, lecz zamknięty w cykl oparty na klasycznym micie poszukiwania („quest-myth”, s. 175—176)<sup>26</sup>, którego bohater (Mesjasz) odsłania swe prawdziwe imię i tożsamość dopiero pod koniec działania. Życie Chrystusa, łączącego w sobie wszystkie typy autorytetu i władzy (proroka, kapłana i króla), Chrystusa — „bohatera całej narracji biblijnej” (s. 178), przebiega od Nieba przez Stworzenie, Wcielenie, Śmierć, Zstąpienie do Piekieł i Zniszczenie Bram Piekiełnych, Zmartwychwstanie do ponownego Wstąpienia do Nieba i może być ujęte jako cykl (jeśli pamiętamy o acyklicznym fundamencie biblijnego uniwersum, to mamy tu kolejny dowód na antynomiczną, apokaliptyczno-demoniczną strukturę obrazowania *Pisma*, s. 176), jako że nie wnosi żadnych esencjalnych zmian w boskiej naturze Jezusa.

<sup>26</sup> Jak wiadomo, stanowi on dla Frye'a mit podstawowy, swoisty „Ur-Mythos”. Zob. Frye, *Archetypy literatury*, s. 294. — W. K. Wimsatt, *Criticism as Myth*. W zbiorze: *Northrop Frye in Modern Criticism*. Ed. M. Krieger. New York—London 1966, zwłaszcza s. 97.

Dwa są więc kierunki kształtowania narracji biblijnej: sekwencyjny, zestawiający szereg *mythoi* — serię ciągłych wzlotów i upadków, w których ludzie oddani Bogu popadają co jakiś czas w niewolę i wyzwalani są następnie przez zesłanego przez Boga przywódcę; cykliczny, w którym bohater (Chrystus) zstępuje do niższego świata, by oswobodzić Oblubienicę (ludzkość). Jak „streszczeniem” biblijnego *imaginarium* jest *Apokalipsa*, tak i te dwa typy narracji posiadają swe zminiaturyzowane odpowiedniki. Drugi z tych kierunków, cykliczny, wciela oczywiście *Ewangelia*, a dokładniej — Pasja jako jej „jądro” (s. 198). Pierwszy zaś, dość nieoczekiwanie, *Księga Hioba* — która wymaga wedle Frye’a nie „mądrościowej”, lecz profetycznej perspektywy lektury — układając swój kształt narracyjny nie jako odpowiadający „horyzontalnej linii roztropności, lecz zgodnie z U-kształtną progresją pierwotnego dobrobytu, zstąpienia do poniżenia i powrotu do chwały” (s. 198).

## 10

Dyskusja z książką Frye’a nie jest łatwa. Przed falsyfikacją bowiem poszczególnych fragmentów broni systematyczne zorganizowanie wykładu, wsparte — dość mocno, jak się zdaje — na spójnym i jedno-myślnym korpusie pozostałych studiów krytycznych. Każda ze strukturotwórczych przesłanek tego kompleksu ściśle przylega do sąsiedniej w logicznie uporządkowanym łańcuchu, stając się przy każdej próbie metakrytycznego rozumienia albo kluczem do całości, albo przeszkodą w jej uchwyceniu. Dlatego wybieram inny sposób podsumowania tej recenzji. Postaram się mianowicie wskazać sens scalający tę — przyznajmy to — niezwykłą na tle poststrukturalistycznego paradygmatu książkę krytyczną.

Jest nim — jak sądzę — obsesyjne niemal pragnienie stworzenia na granicy literaturoznawstwa i antropologii „wyższej syntezy jedności i wielorakości” (mówiąc słowami Novalisa<sup>27</sup>), dokonującej się przez zharmonizowanie dwóch elementarnych dążeń ducha: syntetycznej siły dośrodkowej i analitycznej siły odśrodkowej. W kulturowym słowniku Frye’a unia ta wyraża się potrzebą ustanowienia „równoczesnego sensu, zarówno społecznej relewancji, jak wewnętrznej integralności wszelkich elementów ludzkiej kultury” (s. 52). Zarówno bowiem brak wyrażonej autonomii artefaktów, jak zapoznanie ich społecznej ważności, prowadzić musi wedle Frye’a do autorytarnego podporządkowania świata kultury „korzyściom lub przesądom władzy”, albo też — na przeciwnym biegunie — „zmiennym elitom” opiniotwórczym (s. 52).

Poszukiwanie „samo-zawierającej się” jedności tekstu (s. 62) jest więc tylko jednym, aczkolwiek prymarnym obliczem interpretacji *Biblii*. Z jednego bowiem punktu widzenia jest *Biblia* „jednolita [*unified*] i ciągła jak Dante [tj. dzieło Dantego] [...]; z innego zaś epifaniczna i nieciągła jak Rimbaud [tj. dzieło Rimbauda]” (s. 209). Dialektyka napięcia między „pragnieniem centrum”<sup>28</sup> a koniecznością decentryzmu przebiega na trzech poziomach Frye’owskiej analizy.

W planie tekstu jest to napięcie między — nazwijmy to tak — kondensacją (istotne jakości tekstu lub grupy tekstów zostają zminiaturyzowane w mniejszej całości) a ekspansją (tekst powstaje przez eksplodowanie słowa-rdzenia). Tak więc — *Księga Hioba* i *Apokalipsa* są „streszczeniami” narracji i obrazowania *Biblii* (s. 193), a ta z kolei (jako *Księga*) wciela w sobie wewnętrzną struk-

<sup>27</sup> Novalis, *Anegdoty*. W: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty*. Wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 259.

<sup>28</sup> E. W. Said, *Beginnings. Intentions and Method*. Baltimore and London 1978, s. 376.

ture mitologii jako takiej. *Ewangelia* jako opowieść strukturalnie rozwinęła się z Pasji (s. 198), a jako jednolita całość — z serii perykop (s. 216). Podobnie żydowski kanon: rozwinięty z *Księgi Powtórzonego Prawa* (s. 201), a ujednoczony przez zespolenie przykazań (s. 216).

W planie odnoszenia tekstu do „świata” jest to głównie napięcie między zamkniętą strukturą mitu a jego „zaangażowanym” miejscem w społeczeństwie, między domniemywaną przez Saida „centrystyczną utopią tekstualną” Frye’a a programowym badaniem całego, nie tylko literackiego uniwersum słownego. Między poezją umieszczaną w centrum kultury a zepchniętą na jej peryferie nieliteraturą. Ale synteza obu sił (dośrodkowej i odśrodkowej) jest przede wszystkim syntezą jedności tekstu, przez zawieszenie referencji odseparowanego od „świata”, i szczególnej właściwości każdej, w tym także literackiej struktury słownej. Właściwość tę nazywa Frye „trzecim wymiarem literackiego doświadczenia”<sup>29</sup> lub „rezonanssem”. Wskazuje ona moment, w którym dzięki „mocy ekspansji” wyrwywającej z macierzystego kontekstu dzieło literackie (lub jego część) osiąga „egzystencjalną właściwość wchodzenia w czyjeś życie i stawania się osobistą własnością”, jednym z wielu — nie jedynym — aspektów życia wyobraźnią (s. 217—218).

I wreszcie na trzecim, najwyższym niejako piętrze analizowanej przez Frye’a rzeczywistości kulturowej opisywana dialektyka sił przeciwstawnych wykracza poza tekst i „świat” kierując się w stronę wizji. W tej perspektywie próba nadania jedności tekstowi biblijnemu, będąca świadectwem „skończoności ludzkiego umysłu” (s. 227) czy skończoności bytu w ogóle (s. 228), nie tracąc nic na swej ważności przechodzi w doświadczenie wizji poza wiarą odsłaniając naturalne, ekspansywne w swej istocie dążenie umysłu (s. 230).

Metafory jedności i integracji, które tak w *Biblii*, jak w strukturach wiary (s. 229) odgrywają dominującą rolę, zostają w ostatecznych sytuacjach wizji — np. w apokaliptycznym, panoramicznym objawieniu kosmosu (s. 136—137) — zastąpione przez metafory poszczególności (s. 167—168). Dzięki nim świat dostrzegalny jest, jak u Blake’a, „w ziarenku piasku”, albo też — jak wedle cytowanego już zdania Novalisa — tworzy syntezę, „przez którą jedno jest we wszystkim, a wszystko w jednym”<sup>30</sup>.

Taki jest ostateczny wedle Frye’a sens krytyki: przejście od wiedzy o rzeczach do poznania rzeczy, z poziomu — mówiąc językiem Platona — dianoetycznego na poziom noetyczny, doprowadzenie czytelnika do bezpośredniego doświadczenia literatury<sup>31</sup>, do całkowitego jej opanowania.

Michał Paweł Markowski

#### O MAKROSTRUKTURACH VAN DIJKA

Holenderski teoretyk Teun van Dijk znany jest u nas głównie jako autor wydanej w 1971 r. pracy *Some Aspects of Text Grammars* oraz tłumaczonego w 1975 r. w „Pamiętniku Literackim” artykułu *Niektóre problemy poetyki generatywnej*. Prace te sytuują go na gruncie semiotyki strukturalnej w obrębie orientacji generatywnej. W tym szkicu chciałabym przedstawić późniejsze koncepcje tego badacza inspirowane przez trochę inne nurty współczesnej lingwistyki i nie tylko.

<sup>29</sup> Frye, *Spiritus Mundi*, s. 118.

<sup>30</sup> Novalis, *loc. cit.*

<sup>31</sup> Frye, *The Subborn Structure*, s. 74—82.