

# Małgorzata Jankowska

---

## Apokryficzność a "kultura nadpisywania"

---

Studia Kulturoznawcze nr 2 (6), 31-48

---

2014

Artykuł został 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.

## MAŁGORZATA JANKOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Kulturoznawstwa

# Apokryficzność a „kultura nadpisywania”

## Wstęp

Kulturotwórcza rola nieortodoksyjnych<sup>1</sup> odczytań kanonu religijnego godna jest namysłu choćby przez wzgląd na fakt, że szeroko rozumiana apokryficzność nie może być jeszcze uznana za zjawisko li tylko historyczne, obecnie przebrzmiałe czy marginalne. Coraz nowsze odczytania czy „uzupełnienia” treści zawartych w Piśmie Świętym wciąż budzą żywe zainteresowanie, a także społeczny sprzeciw i oburzenie, co związane jest, rzecz jasna, z niejednokrotnie heretyckim czy profanacyjnym<sup>2</sup> charakterem tego typu tekstów, czyli z przekraczaniem

---

<sup>1</sup> Widzianych jako takie „z wewnątrz” przekazu kanonicznego. Rozumienie ortodoksji jest, co oczywiste, zrelatywizowane do konkretnego wyznania i dedefiniowywane każdorazowo przez danego „strażnika kanonu”, czyli odpowiednią instytucję (np. Kościół rzymskokatolicki).

<sup>2</sup> Herezja ma tu dwojakie znaczenie – doktrynalne i instytucjonalne (za L. Kołakowskim, który pisze: „istotne jest w definicji heretyka, że chce on pozostawać w granicach odziedziczonych *credo* religijnego. [...] Heretyk, zarówno w oczach historyka, jak w oficjalnej doktrynie chrześcijańskiej, jest to zawsze ktoś, kto się odwołuje do tego samego kanonu, do tego samego źródła mądrości, do którego odwołują się ortodoksi czy też zwierzchnicy Kościoła, ale interpretuje ten kanon w inny sposób”). Zob. L. Kołakowski, *Herezja*, Znak, Kraków 2010, s. 11). Heretyk jest zatem tym, kto sprzeniewierza się ortodoksji, i tym, kto został napiętnowany przez Kościół. To rozumienie koresponduje z tradycyjnym ujęciem, w którym herezja to odrzucenie części depozytu wiary (św. Tomasz). Zgodne jest też z definicją *Małego słownika teologicznego*: herezja to „błędne ujęcie wiary, którego istota polega na tym, że jedna prawda (albo więcej prawd) zostaje wyrwana z organicznego kontekstu całości i w swojej izolacji fałszywie [fałszywie według poglądu instytucji chroniącej czystość doktryny – M.J.] zrozumiana, albo też na negacji jakiegoś dogmatu” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 138). Rozumienie profanacji czerpię z kolei z pism Giorgio Agambena, który określa ją jako z jednej strony uświęcenie tego, co świeckie, z drugiej zaś – zeświecczenie tego, co święte, ponowne „wzięcie w użycie” tego, co przynależne bogom, co należy do sfery *sacrum* (por. G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006).

tabu, które stoi w centrum kultury, stanowiąc o jej integralności, charakterze i tożsamości<sup>3</sup>.

Źródeł tradycyjnej apokryficzności badacze upatrują m.in. w chęci propagowania treści konkurencyjnych w stosunku do przekazu kanonicznego, w potrzebie nieustannego objaśniania, (re)interpretowania i egzegezy Pisma Świętego, a także w potrzebie wypełnienia „białych plam” kanonicznych historii, zaś w przypadku apokryfów Nowego Testamentu, w kontynuacji przekazu ustnego, rozwijaniu opowieści tworzonych przez świadków życia i działalności Jezusa z Nazaretu<sup>4</sup>. O ile jednak te (i podobne) funkcje z pewnością przypisać można tradycyjnym apokryfom, z których pierwsze powstawały jeszcze przed ostatecznym uformowaniem się kanonu Pisma Świętego, o tyle współczesne piśmiennictwo apokryficzne zdaje się pełnić odmienną rolę w stosunku do źródeł. Jako przejaw „kultury nadpisywania” teksty tego typu mogą być postrzegane jako

<sup>3</sup> Zwraca na to uwagę m.in. Leszek Kołakowski, gdy pisze, że „kultura bez tabu jest kwadratowym kołem” (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, grzechu i innych zmartwieńiach tak zwanej filozofii religii*, Znak, Kraków 1988, s. 214). Filozof podkreśla, że „siedzibą tabu jest królestwo *sacrum*. Bez względu na jego treść w danych warunkach społecznych i bez względu na jego »ostateczne« pochodzenie, nie da się [...] sprowadzić tabu do innych form ludzkiej komunikacji, ani też poprzez nie wyrazić; jest ono *sui generis* zarówno w percepcji tych, którzy jego obecność odczuwają, jak i w rzeczywistości. I jakkolwiek często byłoby gwałcone, tabu pozostaje żywe tak długo, jak długo naruszanie go wzbudza zjawisko winy” (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, ss. 213-214). Filozof wiąże tabu przede wszystkim z moralnością, która w nim właśnie ma znajdować swoją konstytucję. Naczelną kategorią etyczną staje się zatem poczucie winy, które to doświadczenie nie łączy się bezpośrednio ani z intelektualnym przyjęciem takiej lub innej normy, ani nawet z lękiem przed karą, lecz jest źródłem grozy przez to, iż stanowi zachwianie ontologicznego *status quo*. Kołakowski podkreśla, że antropologia zna również takie systemy religijne, które nie stanowią źródła moralności (przykładowo w religiach archaicznych bogom daleko było do ideałów etycznych), tabu jednak występuje w każdym z nich jako swoiste jądro wierzeń. Normatywny charakter tabu związany jest z lękiem przed zachwianiem porządku (kosmicznego i społecznego). Tym samym tabuizacja stanowi czynnik regulujący każdej kultury, nawet zlaicyzowanej, w której funkcjonują rozmaite tabu pochodne – o czym pisze Joanna Tokarska-Bakir, która tabu rozumie jako warunek autodefinicji kultury, także tej liberalnej: „Gołym okiem widać, że uniwersalności pierwszego z przytoczonych twierdzeń [podział na czyste i nieczyste jest uniwersalnym mechanizmem kultury – M.J.] podlega nawet zachodnia kultura liberalna, ogłaszająca definitywny kres tabu. Marna jest samoświadomość takiej kultury: wszak w miejsce tabu zniesionego sama ustanawia nowe. Zakaz tabu i jego rewers, nakaz obalania tabu, oba funkcjonujące w porządku jawnym, doskonale wpisują się w ukrytą grę rzeczywistego tabuizowania i posłusznie ustanawiają repulsję w stosunku do buntowników-transgresorów (J. Tokarska-Bakir, *Energia odpadków*, w: M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007, s. 26). Co istotne, pojęcie tabu jawi się we współczesnej antropologii jako problematyczne (przez wzgląd na jego „rozpleniwanie się” na wszelkie sfery życia) czy wręcz przebrzmiałe (W.J. Burszta, *Gonitwa za tabu*, „Tygodnik Powszechny” 7/2010).

<sup>4</sup> Por. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Drukarnia i Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2006, ss. 9, 19; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów starego testamentu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, ss. 11-14; P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, tłum. J. Wolak, WAM, Kraków 2005, ss. 15-30.

realizacja niektórych podstawowych mechanizmów pamięci zbiorowej, stając zarazem świadectwem dystansu, jaki dzieli kulturę Zachodu od jej źródeł.

Bliższe przyjrzenie się „współczesnym apokryfom” pozwoli, jak sądzę, dostrzec kulturotwórczą rolę prze-pisywania, przekładania czy transformacji tego, co źródłowe.

## 1. Epoka dystansu.

### Współczesna kultura Zachodu wobec kanonu

Dla rozważań nad problematyką apokryficzności nad wyraz istotne jest doprecyzowanie pojęcia kanonu, tak bowiem jak herezja może być rozumiana wyłącznie przez odniesienie do ortodoksji, tak apokryf musi być usytuowany na antypodach ustalonego i zamkniętego kanonu. Kanon stanowi ponadto punkt oparcia dla rozważań nad ortodoksją i herezją, jak bowiem zauważa Leszek Kołakowski:

[...] istotne jest w definicji heretyka, że chce on pozostawać w granicach odziedziczonego *credo* religijnego. [...] Heretyk, zarówno w oczach historyka, jak w oficjalnej doktrynie chrześcijańskiej, jest to zawsze ktoś, kto się odwołuje do tego samego kanonu, do tego samego źródła mądrości, do którego odwołują się ortodoksi czy też zwierzchnicy Kościoła, ale interpretuje ten kanon w inny sposób<sup>5</sup>.

Należy zatem przyjąć, że heretykiem jest ten, kto za takiego zostaje uznany przez władze kościelne, zatem herezja bierze się nie tylko stąd, że ktoś odstępuje od oficjalnej, ortodoksyjnej wykładni, lecz także stąd, że jego interpretacja kanonu zostaje dookreślona jako heretycka przez fakt jej instytucjonalnego potępienia. Herezja ma więc, jak widać, charakter dwojaki – doktrynalny i instytucjonalny<sup>6</sup>.

Możliwość herezji wynika zatem z możliwości (i potrzeby) interpretacji tekstów kanonicznych. Co istotne, konieczność egzegezy jest immanentnie wpisana w kanon. Skąd bierze się ten „imperatyw komentarza”?

Jak pisze Jan Assmann, pojęcie kanonu początkowo było związane z koncepcją czegoś idealnego, z miarą, kryterium, wskazówką, wzorcem (greckie słowo *kanôn* odnosiło się do narzędzia pomiarowego, pręta ze skalą, linijki<sup>7</sup>). W obszarze życia społecznego pojęcie to łączyło się z czterema podstawowymi figurami czy strategiami, odnoszącymi się do dokładności przekazu (świadek, posłaniec, kopista, umowa<sup>8</sup>), co pozwoliło powiązać je ze słowem, a szerzej – z tekstem.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Herezja*, Znak, Kraków 2010, s. 11.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>7</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 121.

<sup>8</sup> Ibidem, ss. 118-119.

To z kolei prowadzi do rewolucji w mechanizmach pielęgnowania pamięci kulturowej – dotychczasowa koherencja rytualna (oparta, zdaniem Assmanna, na repetycji, czyli dokładnym powielaniu gestów i recytowaniu odpowiednich formuł) ustępuje miejsca koherencji tekstualnej, która swą dojrzałą formę osiąga właśnie za sprawą kanonizacji określonego zbioru tekstów. Co istotne, poprzez teologizację kanon zaczyna oznaczać nie tylko to, co doskonałe czy wzorcowe, lecz także (a w zasadzie przede wszystkim) to, co święte. W tym kontekście wspomniane cztery strategie zyskują wyjątkowe znaczenie, gdyż wskazują na główną własność kanonu, czyli zamknięcie. Zupełność zbioru świętych tekstów oznacza, że nic już do niego nie można dodać, żaden tekst nie może także zostać z niego usunięty. Zbiór jest uświęcony, a tym samym kończą się możliwości jakiegokolwiek ingerencji. Nie oznacza to jednak bierności odbiorcy, gdyż tak rozumiany kanon zaczyna się łączyć z wymogiem egzegezy:

Ostateczne przejście od koherencji rytualnej do tekstualnej nastąpiło nie od razu po wynalezieniu pisma, lecz dopiero wówczas, gdy w prądzie tradycji wyodrębniono i ustalono zbiór tekstów kanonicznych. Bo interpretacji wymaga nie każdy tekst święty, lecz dopiero kanoniczny – co stworzyło podstawy kultur interpretacyjnych. [...] Proces tworzenia kanonu tekstów prymarnych zaowocował powstaniem tekstów komentujących i interpretujących, z których również wyłonił się kanon. W ten sposób pamięć kulturowa uformowała się z jednej strony w kanon pierwszego rzędu, z drugiej zaś – w literaturę prymarną i sekundarną, teksty i komentarze. Najważniejszym etapem w procesie tworzenia kanonu był akt zamknięcia [...]. Wytaczał on dwie istotne granice: między kanonem i apokryfem oraz między tekstem prymarnym i sekundarnym<sup>9</sup>.

Kanon zatem, choć stanowi depozyt „świętego dziedzictwa tradycji; świętego zarówno w sensie absolutnego autorytetu i obligatoryjności, jak i nienaruszalności, która oznacza, że niczego nie można dodać, ująć ani zmienić”<sup>10</sup>, wymusza interpretację. Kryjąc w sobie objawienia, wymaga profesjonalnego czytelnika, który objaśni zawarte w tekstach sensy całej wspólnoty. Dlatego „obcowanie z kanonem wymaga udziału osoby trzeciej, interpretatora, który pośredniczyłby między tekstem a jego odbiorcą, uwalniając zawarte w literach impulsy normatywne i formatywne. Teksty należące do kanonu objawiają swój sens tylko wtedy, gdy zachodzi współdziałanie w triadzie: tekst – interpretator – odbiorca”<sup>11</sup>.

Nawet jednak interpretacja objawienia, które rozumiane jest jako uniwersalne, ponadczasowe i absolutnie ważne, tworzona jest każdorazowo w odniesieniu do potrzeb konkretnej grupy, żyjącej w konkretnym miejscu i czasie. Zmieniające się warunki kulturowe sprawiają, że interpretacje są reinter-

<sup>9</sup> Ibidem, ss. 108-109.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 110.

pretowane, że zmienia się sama ortodoksja. Tekst święty, stanowiący podstawę tożsamości danej zbiorowości, odczytywany jest zatem zawsze w konkretnym kontekście. Jak pisze Paul Ricoeur, proces ten został zapoczątkowany już w samym Piśmie Świętym, w którym nastąpiło uzupełnienie czy reinterpretacja wcześniejszych przekazów: „Pierwszy Testament nie został przez Drugi unieważniony, tylko zreinterpretowany i w tym sensie »wypełniony«”<sup>12</sup>. Na tym jednak ów proces się nie kończy, musi bowiem nastąpić relatywizacja interpretacji do wspomnianego kontekstu kulturowego, stąd też:

[...] egzegetyczna część przedsięwzięcia toruje drogę pracy interpretacyjnej na dwa sposoby: najpierw po zrekonstruowaniu tła najstarszego tekstu ustępuje miejsca ponownemu odczytaniu, dokonane przez „młodszą wersję”, znajdującą się w Nowym Testamencie albo Midraszu. W ten sposób zostaje wydobyta na światło dialektyka retrospekcji i wybiegania wprzód, dziejąca się w „Jednym i Drugim Testamencie”. Ponadto egzegeza typologiczna, zaszczerpiona na metodzie historyczno-krytycznej, otwiera drogę refleksji filozoficznej, która wykracza poza granice Kanonu i łączy się ze współczesnymi, filozoficznymi i niefilozoficznymi formami myśli [podkr. – M.J.]<sup>13</sup>.

Teksty kanoniczne stanowią podwaliny „wspólnoty lektury i interpretacji” – interpretując przekaz, wspólnota interpretuje samą siebie, a ma to swoje źródło właśnie w zamknięciu kanonu<sup>14</sup>. Odczytywanie zbioru świętych tekstów ma na celu ugruntowanie świadomości wspólnoty o jej początkach, a dalej, poprzez zawarte w kanonie komunikaty normatywne, fundować ma podstawy prawa i moralności, zwyczaje, tradycje i systemy społeczne. Czytanie kanonu jest zatem czytaniem samego siebie, sięganiem do mitycznych korzeni, by konstruować tożsamość. Jest to także lektura nakazów i zakazów, tworzących ramy dla pielęgnacji tejże tożsamości.

Jan Assmann tworzy typologię nawiązań do kanonu, wyróżniając wśród nich komentarz, naśladownictwo i krytykę<sup>15</sup>. Te trzy strategie przeplatają się w kolejnych nieortodoksyjnych odczytaniach Pisma Świętego, współczesne apokryfy bowiem, opowiadając na nowo historie staro- i nowotestamentowe, nie tylko naśladują poetykę oryginału, wykorzystując przy tym centralne dlań symbole, nie tylko komentują kanoniczny przekaz, ale również fundują krytykę tekstów źródłowych, w znaczeniu zarówno namysłu nad zawartymi w nich sensami, jak i „obnażania ich absurdów”. Strategie te wpisują się we wskazany przez Assmanna i Ricoeura mechanizm interpretowania przez wspólnotę samej

<sup>12</sup> P. Ricoeur, A. LaCocque, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Znak, Kraków 2003, s. 10.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>14</sup> Ibidem, ss. 7, 14.

<sup>15</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 117.

siebie, czyli relatywizowania odczytań do konkretnych warunków kulturowych, ale również wskazują na dystans, jaki zaczyna dzielić wspólnotę od tradycyjnych przekazów.

Jak zauważa Marc Augé, dystans wobec mitu źródłowego wyraża się właśnie w swoistej formie komentarza czy interpretacji, jaką jest literatura. Dlatego pisze on: „widać wyraźnie, jak fikcyjne opowieści oddalają się od samych mitów, w których wszelako mają swe źródło, i jak w pewien sposób odłączają się od religii, powtarzając ją”<sup>16</sup>. Badacz przywołuje słowa Waltera Benjamina, który w bajce dostrzegał strategię oddalania się od mitu: „[bajka] pokazuje nam pierwsze podjęte przez człowieka dążenie do rozproszenia mitycznego koszmaru”<sup>17</sup>, a także Vladimira Proppa, który uznawał tę formę literatury za przekształcenie treści religijnych<sup>18</sup>. Augé podejrzewa, że przemiana w literaturę może leżeć „w naturze każdej religii, ponieważ jej przeznaczenie jest ze swej strony narracyjne”, zatem „pisane jej jest powielać się tylko przez zmianę natury [...]. Sam rozwój religijny pobudza bogactwo opowiadań, które, biorąc religię za obiekt lub pretekst, stopniowo zmieniają modalność swojej natury”<sup>19</sup>. W różnych gatunkach literackich, jak choćby wspomniana bajka czy epepeja lub tragedia (a można z pewnością do zbioru tego dołączyć i powieść), a także w różnych sposobach reinterpetowania przekazów źródłowych, nawet tych apologetycznych, upatruje on właśnie przejawów wspomnianego dystansu.

Również Michel Foucault zauważa, że obecna epoka jest czasem dystansu do źródeł, przez co kultura Zachodu musi jawić się jako kultura komentarza i podwojenia. Profanacja to swego rodzaju *signum temporis*, unaocznia bowiem proces „desakralizacji *sacrum*”:

Otóż w świecie, który nie dostrzega już pozytywnego sensu *sacrum*, czyż profanacja nie jest tym prawie, co można by nazwać transgresją? Ta bowiem w przestrzeni, oddanej naszym gestom i mowie przez naszą kulturę, wyznacza nie tyle jedyny sposób na odnalezienie *sacrum* w jego bezpośredniej zawartości, lecz na odtworzenie go w jego pustej formie, w jego tym samym migotliwej nieobecności<sup>20</sup>.

Jak jednak zauważa Giorgio Agamben, mechanizm profanacji zasada się na swoistym sprzężeniu zwrotnym. Łacińskie *profanare* odnosi się z jednej strony do „zeświecczenia”, z drugiej zaś (choć jest to rozumienie występujące zdecydowa-

<sup>16</sup> M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 52.

<sup>17</sup> W. Benjamin, *Le Narrateur. Réflexions sur l'oeuvre de Nicolas Leskov*, w: *Rastelli raconte... et autres récits*, Paryż 1987, cyt. za: M. Augé, *Formy zapomnienia*, s. 52.

<sup>18</sup> V. Propp, *Morfologia bajki*, tłum. W. Wojtyga-Zagórska, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 188.

<sup>19</sup> M. Augé, *Formy zapomnienia*, ss. 53-54.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i in., Aletheia, Warszawa 1999, s. 48.



nie rzadziej) do „poświęcenia”, stąd profanacja *sacrum* i sakralizacja *profanum* mogą być rozumiane jako procesy pokrewne, mające wspólne źródło. Przenikanie się obu sfer (świętości i świeckości) oznacza zatem, że każdorazowo w tym, co sprofanowane, ostaje się element świętości, a w tym, co poddane sakralizacji, rezyduje wciąż pierwiastek świecki, *moment profanum*. To sprzężenie czy wręcz paradoks ujawnia się też na poziomie słownictwa związanego ze sferą (de)sakralizacji. Jak za Freudem wskazuje Agamben, termin *sacer* oznacza „zarówno »czcigodny, poświęcony bogom«, jak i »przeklęty, wykluczony ze wspólnoty«. To semantyczne rozmycie jest czymś więcej niż zwykłą dwuznacznością, można powiedzieć, że jest ono konstytutywne dla aktów profanacji i ofiary”<sup>21</sup>. Profanacja ma się zatem wiązać z „przekazaniem do użytku” – uświęcenie oznacza przeniesienie rzeczy w obszar rozporządzania bogów, akt profanacji natomiast jest udostępnieniem jej ludziom. Świętokradztwo „polegało więc na pogwałceniu lub transgresji owej szczególnej »nierozporządzalności«”<sup>22</sup>. Zgodnie z Agambenowskimi rozstrzygnięciami sam akt użycia tego, co boskie, jest już profanacją, można zatem uznać, że na pewnym poziomie oglądu każda interpretacja jest transgresyjna we wskazanym wyżej znaczeniu. Jeśli jednak koncepcję tę zastosować do zjawiska współczesnych apokryfów, to staną się one „podwojoną profanacją” lub też „profanacją wyższego rzędu” – nie tylko samym użyciem *sacrum*, lecz również jego zamierzoną desakralizacją, celowym przekroczeniem tabu.

Jurij Łotman i Zara Minc wspomniane transgresje i przemieszanie porządków postrzegają jako naturalny mechanizm kultury, który problematyzują za pomocą pojęcia panmitologizmu<sup>23</sup>. To właśnie, zdaniem badaczy, proces realizowania wspomnianej profanacji, lecz postrzeganej całościowo, w jej dwoistej postaci. To zarówno zeświecczanie świętego, jak i sakralizacja świeckiego, to przenikanie się obu porządków w nieustającym procesie dynamizacji kultury i ciągłego aktywowania kulturowych zasobów znaczeniowych, całych „mitologemów”, które zostają przepracowane i spożytkowane w nowych tekstach kultury, stanowiąc jednocześnie wkład w ogląd sfery *sacrum*. Co istotne, procesy te dają wyraz wspomnianemu już i na różne sposoby problematyzowanemu dystansowi współczesnej kultury Zachodu do własnych źródeł.

## 2. Translacja i nadpisywanie. Apokryficzność jako „naddatek sensu”

Profanacja jednak to nie tylko rozporządzanie rzeczą, lecz także (a może przede wszystkim) słowem. Tak też ową źródłową mową i przynależnymi jej symbo-

<sup>21</sup> G. Agamben, *Profanacje*, s. 99.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>23</sup> J. Łotman, Z. Minc, *Literatura i mitologia*, tłum. B. Żyłko, „Pamiętnik Literacki” 1/1991.



lami operują współczesne nieortodoksyjne odczytania kanonu, które można rozumieć nie tylko jako akty czystej profanacji, lecz „profanacji podwójnej”. Teksty tego typu można również postrzegać jako efekty twórczego przekładu w rozumieniu Łotmanowskim<sup>24</sup>. Łotman podkreśla, że dokładny przekład jednego „tekstu” na drugi możliwy jest wyłącznie na gruncie języków formalnych ze względu na to, że nie mają one odniesienia do rzeczywistości, nie opisują jej w sposób, w jaki czynią to języki naturalne. Bogata semantyka tych drugich sprawia, że przekład idealny, zachowujący wszystkie sensy oryginału i niedodający nowych, nie jest możliwy. Zatem translacja tekstu z jednego języka na drugi (lub z jednego systemu semiotycznego na inny) owocuje zawsze naddatkiem sensu, czymś nowym. Tekst oryginalny, poddany translacji, skutkuje powstaniem nowego komunikatu. To z kolei, jak stwierdza Łotman, nie tylko wzbogaca kulturową sieć znaczeń, ale i umożliwia dostrzeżenie semantycznego bogactwa oryginału. W odniesieniu do współczesnych apokryfów tekstem oryginalnym, źródłowym, byłby kanon Pisma Świętego, który jako paradygmat tekstu kulturowego (Aleida Assmann) stanowi również rezerwuar kulturowych kodów. Zostaje on przełożony na nowy tekst, który – umieszczony w nurcie tradycji, a zarazem wpasowany w nowy kontekst – staje się kolejnym komunikatem, wnoszącym nie tylko nowe treści do wspólnotowego uniwersum znaczeń, ale i w sposób twórczy reinterpretującym religijne symbole, a tym samym uwypuklającym kolejne ich potencjały sensotwórcze:

Określona odpowiedniość jest konieczna dla prymarnego rozumienia tekstu (jako minimum rozumienia, w jakim języku został on napisany), ale różnorodność tradycji, kontekstów, zbieżności-rozbieżności na rozmaitych poziomach hierarchii struktury kodującej prowadzi do niejednoznacznego przekładu z „twojego” języka na „mój”, i powoduje, że spektrum interpretacji jest zawsze otwarte dla nowych wykładni<sup>25</sup>.

Owe nowe wykładnie kanonu to często nie tyle tradycyjne egzegezy i teologiczne komentarze, ile transformacje tekstów źródłowych, kolaże zbudowane z fragmentów wyciągniętych z dotychczasowego, oryginalnego dla nich kontekstu i wprzęgniętych w konteksty nowe, splecionych z fragmentami innych jeszcze tekstów, czyli wspomnianych przez Ricoeura dokumentów myśli współczesnej. Tak rozumiany efekt twórczego przekładu może spełniać rolę Foucaultowskiego suflera – wszak współczesna apokryficzność to właśnie w dużej mierze „nakładanie się głosów, które »suflują się« wzajemnie, wprowadzając swoje słowa do dyskursu kogoś innego i ożywiając go nieustannie poruszeniem, »pneumą«,

---

<sup>24</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna koncepcja kultury*, tłum. B. Żyłko, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, ss. 69-78.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 141.

która nie jest jego pneumą [...], suflują wreszcie w znaczeniu, w jakim przejmują się rzecz należącą do innego (zabrać mu miejsce, przejąć jego rolę)”<sup>26</sup>. Mechanizm ten znów, jak widać, prowadzi w stronę profanacji (przejęcie miejsca czy roli jako użytkowanie i transgresja).

Foucault sporo miejsca poświęca również komentarzowi, ukazując jego głębię przez wskazanie na to, że każdorazowo, stanowiąc interpretację tekstu wyjściowego, ujawnia on tegoż tekstu kolejne warstwy znaczeniowe. Swoiste powtórzenie czy podwojenie słów ma na celu wydobyć na powierzchnię języka tego, co dotychczas pozostawało w ukryciu – mechanizm ten jest, jak podkreśla myśliciel, typowy dla egzegezy, poszukującej klucza do tajemnicy objawienia. Każdy komentarz jest zatem przekładem, i to przekładem twórczym, mającym na celu ujawnienie kolejnych sensów, dotychczas trudnych do uchwycenia:

[Komentarz] pyta, co dyskurs mówi lub co miał znaczyć; stara się wydobyć podwójne ugruntowanie słowa (*parole*), które zakłada, że słowo, kiedy odnajduje własną tożsamość, sięga prawdy – jeszcze raz bowiem powtarzając coś, co już powiedziano, próbujemy wysławić coś, na co nie ma słów. W tej aktywności komentarza, starającego się przejść od dawniejszego, ograniczonego i nieświadomego siebie dyskursu do innego, gadatliwego dyskursu – bardziej archaicznego i nowatorskiego – kryje się dziwna postawa wobec języka. Komentować to przyjąć *ex definitione* nadwyżkę (*excés*) *signifié* nad *signifiant*, uznać za niezbędny ów strzęp myśli pomijany przez mowę, residuum, będące jej treścią i bardziej tajemne niż mowa. [...] Ta bujność (*pléthore*), otwierająca się na dwoiste komentarze, cały czas nas prowokuje: zawsze będzie istnieć jakieś *signifié*, które można dopuścić do głosu, a co do *signifiants*, to cóż, jest ich tak dużo, że nawet wbrew sobie będziemy ustawicznie zastanawiali się, „co mają do powiedzenia”. W ten oto sposób *signifiant* i *signifié* nabierają substancjalnej autonomii, a każde z osobna staje się miejscem krystalizacji sensu; w krańcowych przypadkach istnieją samoistnie i wypowiadają się samodzielnie – w otwartej przez nie wirtualnej przestrzeni mości się komentarz. [...] Komentarz zakłada, że każde słowo jest „przekładem”, że – coś ukrywając – zarazem coś odsłania, i że każde z tych słów można zastąpić innym w otwartej serii dyskursywnych ponowień. Jasne jest, skąd wzięła się taka interpretacja języka: z Egzegezy, która – między wierszami, w symbolach, w zmysłowych obrazach, w maszynerii Dobrej Nowiny – nasłuchuje Proroctw, a one zawsze są gdzie indziej. Język naszej kultury obrasta w komentarze, odkąd, daremnie, niegdyś, próbował zrozumieć decyzję Słowa<sup>27</sup>.

Co istotne, Foucault wyraża nieustannie sprzeciw wobec totalitaryzmu egzegezy, rozumianej jako „zinstytucjonalizowana wola jedynej prawdy skrywa-

<sup>26</sup> M. Foucault, *Proza Akteona*, tłum. T. Komendant, w: idem, *Powiedziane, napisane...*, s. 144.

<sup>27</sup> M. Foucault, *Narodziny kliniki*, XII-XIII, cyt. za: M.P. Markowski, *Anty-Hermes*, w: M. Foucault, *Szaleństwo i literatura*, ss. 339-340.

jącej się za pozorami nieistotnych zdarzeń i wypowiedzi, zbiorowe pragnienie odsłonięcia ukrytego porządku, na którym wzniesiono monument zachodniej kultury”<sup>28</sup>. Czy jednak taka wizja komentarza odpowiada charakterowi współczesnych narracji apokryficznych?

O ile faktycznie stanowią one przekład kanonu, o ile faktycznie wydobywają na jaw rozmaite sensy zawarte w tekście źródłowym, o tyle nie wpisują się w wizję „totalitaryzmu interpretacji”, w większości bowiem wyrażają sprzeciw wobec wszelkich uniwersalizmów. W przeciwieństwie do tradycyjnych apokryfów nie aspirują one ani do kanonu istniejącego, ani do stworzenia nowego kanonu. Nie stanowią kolejnych prób ewangelizacji, uwypuklając raczej dystans wobec sfery *sacrum*, dystans wobec tradycji, dystans wobec tego, co źródłowe. Te rodzaje komentarzy, jakie realizowane są na gruncie „obrazoburczej literatury”, dalekie są od poszukiwania jedynej prawdy. Przeciwnie, częstokroć, będąc obrazoburstwem, profanacją czy herezją, próbują obalić uniwersalistyczne mity, denaturalizując obowiązujące wzorce kulturowe i ujawniając tak bliskie zainteresowaniom Foucaulta mechanizmy władzy dyskursu religijnego. Komentarz, jaki znajdujemy we współczesnych apokryfach, jest zatem bękartem Egzegezy, obracającym się przeciwko własnym źródłom, choć nieumiejącym się od nich całkowicie odciąć (stąd jego walory pamięciotwórcze).

Współczesny apokryf jako forma komentarza zdaje sprawę z doświadczenia „utruty pierwotnego języka”. Jak pisze Daniel Heller-Roazen, „żaden język, nawet ten uznawany za święty, nie uniknie czasów swojego rozkładu”<sup>29</sup>, co z kolei rodzi wysiłki mające na celu pokonanie dystansu dzielącego mowę źródłową od współczesnych form wyrazu. Tak też, przykładowo, „zarówno Talmud, jak i *Tadž*, za pomocą technik hermeneutycznych, egzegetycznych i filologicznych, mają na celu pokonanie czasu, który oddziela jedną formę językową od innej; oba teksty próbują przeniknąć przez warstwy zapomnienia [...]”<sup>30</sup>. Jak jednak zauważa badacz, śmierć języka nie jest w istocie niczym innym, jak jego transformacją w inny język<sup>31</sup>. W tym procesie przekładu część sensów ginie, część jednak zostaje ocalona, obrastając ponadto (co jest zgodne z intuicjami Łotmanowskimi) w nowe znaczenia.

Przekład, komentarz czy (re)interpretacja stanowią zatem nie tylko próbę dostosowania mitów źródłowych do zmienionego kontekstu kulturowego, ale też próbę ocalenia ich od zapomnienia. Pamięć stanowi bowiem o ciągłości kulturowej tożsamości wspólnoty interpretującej.

<sup>28</sup> M.P. Markowski, *Anty-Hermes*, s. 365.

<sup>29</sup> D. Heller-Roazen, *Echolalie. O zapominaniu języka*, tłum. B. Brzezicka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 44.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>31</sup> Ibidem, ss. 64-73.

### 3. Między kanonem a archiwum. Profanacja jako rewitalizacja

Jan Assmann postrzega kanon jako jedno z podstawowych narzędzi pamięci kulturowej, a jego interpretację proponuje widzieć jako mechanizm zdobywania przez wspólnotę wiedzy o samej sobie. Badacz wyróżnia cztery podstawowe formy pamięci: (1) mimetyczną, opartą na naśladownictwie i przyswajaniu wzorców zachowań, (2) pamięć rzeczy, kojarzoną z rzeczywistością materialną, (3) pamięć komunikatywną, opartą na interakcji między poszczególnymi pokoleniami (ograniczoną do 3-4 pokoleń żyjących w jednym czasie), (4) pamięć kulturową, realizowaną za sprawą rytuału, pisma, świąt, a także artefaktów kulturowych<sup>32</sup>. Tego typu pamięć ma najczęściej charakter sakralny, abstrakcyjny i symboliczny, co pozwala na sprawne łączenie przeszłości z teraźniejszością, na zachowywanie ciągłości doświadczenia kulturowego (choć to, co minione, poddawane jest nieustannej aktualizacji i reinterpretacji):

Pamięć kulturowa pokrywa się niemal całkowicie z sensami cyrkulującymi w obrębie grupy. Dopiero dzięki wynalazkowi pisma ta zewnętrzna sfera stała się samodzielną i bardziej kompleksową. Dopiero teraz powstała pamięć wychodząca mniej lub bardziej poza horyzonty sensu przekazywanego i komunikowanego oraz poza obszar komunikacji – podobnie jak pamięć indywidualna wykracza poza obszar świadomości. Pamięć kulturowa zasila tradycję i komunikację, ale się w nich nie wyczerpuje. Tylko w ten sposób można wyjaśnić zerwanie i konflikt oraz wszelkie innowacje, restauracje i rewolucje. Są to ingerencje ze sfery zewnętrznej wobec aktualizowanego stale sensu, akty restauracji sensu zapomnianego, nawiązania do tradycji, powroty sensu wypartego [...]<sup>33</sup>.

Aleida Assmann, również zajmująca się tą problematyką, wprowadza dodatkowo pojęcia *ars* i *vis*. *Ars* powiązane jest z pamięcią magazynującą, a najważniejszą rolę pełni tu zgodność między informacją przychodzącą i wychodzącą. *Vis* natomiast to sfera pamięci funkcjonalnej i co za tym idzie – transformacji *używanej* informacji. To obszar wyobraźni i rozumu, strefa kulturowej (re)interpretacji, przestrzeń tożsamościowotwórcza<sup>34</sup>. Pierwszy obszar powiązany jest z pamięcią pasywną, opartą na postrzeganiu przeszłości właśnie jako przeszłości, czegoś

<sup>32</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 36-37.

<sup>33</sup> Ibidem, ss. 38-39. Rozstrzygnięcia te korespondują z twierdzeniami Łotmana, wpisując się w jego koncepcję dwóch kanałów komunikacji (JA-ON, JA-JA), czyli napływu nowych tekstów zarówno z zewnątrz kulturowej sieci znaczeń (semiosfery), jak i z wewnątrz. Zgadza się też z ideą twórczego przekładu.

<sup>34</sup> A. Assmann, *Przestrzeń pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009, ss. 118-120.

bezwrotnie minionego, zakonserwowanego (*preserving past as past*), drugi natomiast to domena pamięci aktywnej, która „zachowuje przeszłość jako terażniejszość” (*preserving past as present*). Z pierwszym obszarem Aleida Assmann wiąże kategorię archiwum, z drugim – kategorię kanonu<sup>35</sup>. Badaczka pojmuje jednak kanon odmiennie niż Jan Assmann (dla którego jest to nienaruszalny zbiór świętych tekstów), gdyż pod pojęciem tym rozumie „kanon klasyki”, czyli zbiór tekstów kulturowych nawiązujących do wcześniejszych mitów czy symboli. Zbiór ten, stanowiąc swoisty depozyt najważniejszych tekstów i znaczeń, jest przyswajany przez kolejne pokolenia, co pozwala im wejść w obszar wspólnego doświadczenia kulturowego z poprzednimi pokoleniami. Nie jest tak, iż zbiór ten jest ostatecznie, raz na zawsze zamknięty (jak ma to miejsce w przypadku kanonu religijnego), nie podlega on jednak nieustannym zmianom i ingerencjom (nie jest tak, że każda generacja tworzy własny kanon klasyki). Archiwum z kolei umieszcza badaczka „w połowie drogi między kanonem a zapomnieniem”<sup>36</sup>. To zbiór tekstów i artefaktów, które co prawda w danym momencie nie są używane, ale mogą zostać użyte w przyszłości, a zatem trwają w zawieszeniu, oczekiwaniu, latencji. W archiwum znajdują się również semiotyczne odpady czy nieużytki, co jednak istotne – nawet takie „negatywne zasoby” mogą być poddane rewitalizacji, przy czym przywrócony pamięci przedmiot, symbol lub tekst może albo w pełni odżyć, albo stać się „semioforem”<sup>37</sup>, obecnym znakiem nieobecnego, wspomnieniem o wspomnieniu.

Pojemność pamięci kulturowej, podobnie jak jednostkowej, jest ograniczona, więc zapominanie jest nieodłącznym elementem mechanizmów jej pielęgnowania. Nadmiar kulturowych danych wymusza usuwanie części informacji z obszaru aktywnego pamiętania, jeśli ma ono stanowić skuteczne narzędzie narratywizowania i uspojniania doświadczenia kulturowego. Nowe teksty, symbole i znaczenia wypierają zatem te bardziej archaiczne, w danym momencie

---

<sup>35</sup> A. Assmann, *Canon and Archive*, w: A. Erll, A. Nunning (red.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 2008, s. 98.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>37</sup> „Poza archiwami [...] gromadzą się odpady. W rosnącej górze odpadów, niegromadzonych, a mimo to gromadzących się pozostałości cywilizacji, łatwo rozpoznać antynomię archiwum. Odpady jako »negatywny magazyn« są wszak nie tylko emblematem oczyszczania i zapominania, lecz także nowym obszarem pamięci niejawnej, która sytuuje się między pamięcią funkcjonalną a magazynującą i trwa z pokolenia na pokolenie na ziemi niczyjej między obecnością a absencją. Granica między archiwum a śmietnikiem wydaje się przy tym z definicji ruchoma. Krzysztof Pomian zwrócił uwagę na fakt, że odpady niekoniecznie muszą stanowić ostatni etap kariery rzeczy; odpady wskazują jedynie na fazę defunkcjonalizacji, w której przedmiot wypadł z użytkowego obiegu. Po tej neutralizacji może on na powrót uzyskać nowe znaczenie, ściślej: status wyposażonego semantycznie znaku. Tą drogą pozostałość staje się »semioforem«, to znaczy widocznym znakiem niewidocznego i nienamacalnego, na przykład przeszłości lub osoby. [...] Odpady są dla archiwum strukturalnie tak samo ważne, jak zapominanie dla pamiętania” (A. Assmann, *Przestrzenie pamięci*, ss. 115-116).

widziane jako bezużyteczne czy zbędne. Te przekazy, które mają być utrzymane w centrum kulturowego uniwersum znaczeń, muszą być zatem nieustannie powielane, odczytywane i komunikowane, choćby w sposób pośredni, poprzez (re)interpretację, komentarz, krytykę, naśladownictwo, a nawet herezję, odstępstwo czy wypaczenie. Wagę wszelkich nawiązań do źródeł podkreśla Jan Assmann, w pełni świadomy tego, że tekst czy symbol niekomunikowany przestaje pełnić istotną rolę w kulturze – pamięć o nim stopniowo się zaciera i staje się on semiotycznym odpadem. To powód, dla którego, zdaniem badacza, rytuał może się jawić jako bezpieczniejsza forma utrzymywania symboli i mitów w pamięci, opiera się bowiem na ciągłej repetycji i uczestnictwie, podczas gdy „martwa litera tekstu istnieje materialnie również poza nią [cyrkulacją – M.J.] i łatwo może wyjść z obiegu. Kiedy zaś tekst wyjdzie z użycia, staje się raczej grobem niż skarbnicą sensu, który wówczas może zmartwychwstać tylko dzięki wysiłkowi interpretatora, sztuce hermeneutyki i pośrednictwu komentarza”<sup>38</sup>. Dlatego zawartość „negatywnego magazynu”, pełnego semiotycznych nieużytków, może zostać zrewitalizowana wyłącznie przez użycie i komunikację – mity, symbole, znaki i teksty, które znajdują ponowne zastosowanie, które są ponownie odczytywane i (re)interpretowane, zyskują „nowe życie”. Widać tu wyraźnie, jak istotną rolę w ocaleniu od zapomnienia pełni twórczy przekład, doskonałym zaś jego egzemplum są właśnie współczesne apokryfy. Mnogość tego typu nawiązań pokazuje, jak daleko mitom źródłowym do obumarcia, jak wciąż ważką rolę pełnią one w kulturze. Co jednak godne uwagi – ta żywotność wzmacniana jest właśnie przez nieortodoksyjne, często skandalizujące użycia. Występuje tu tzw. sprzężenie zwrotne – mity i symbole znajdują się w nieustannym użyciu za sprawą swej witalności, kulturowej ważności i semantycznego bogactwa, żywotność ta z kolei wzrasta z każdym nowym użyciem, które ponadto wydobywa nowe potencjały znaczeniowe z „przekładanego oryginału”, ujawniając tym samym jego imponujące możliwości sensotwórcze.

Jak stwierdza Aleida Assmann, współczesna kultura Zachodu jest „kulturą nadpisywania”. Innymi słowy, to Foucaultowska epoka podwojenia i komentarza, które to strategie realizowane są m.in. na gruncie (apokryficznej) literatury. Jak wskazują badacze jej wymiaru pamięciowego, stanowi ona medium ocalające przeszłe mity i symbole od zapomnienia, włączając je w przestrzeń nowych tekstów. Intertekstualność jest zatem nie tylko pamięcią literatury, ale i pamięcią kultury. Na kwestię tę zwraca uwagę Renate Lachmann, pisząc:

W dyskusji nad pojęciem pamięci chodzi o dwie sprawy: po pierwsze, o interpretację intertekstualności (poszczególnych tekstów) jako przestrzeni mnemotechnicznej, która rozpościera się między tekstami; po drugie, o przestrzeń pamięci

<sup>38</sup> J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, s. 106.

w obrębie konkretnych tekstów, która zostaje rozbudowana przez wprowadzane interteksty<sup>39</sup>.

Intertekstualność rozumiana jako pamięć obejmuje więc zarówno relacje semiotyczne między poszczególnymi tekstami kultury, czyli swoistą kulturową „komunikację wewnętrzną” opartą na używaniu i przetwarzaniu symboli i znaczeń, jak i typową dla literatury obecność tekstu w tekście (przykładowo: obecność treści czerpanych z kanonu w narracjach apokryficznych).

Astrid Erll wyróżnia dodatkowo trzy pamięciowe funkcje literatury<sup>40</sup>. Pierwsza to magazynowanie, czyli zachowywanie w pamięci (i stałej gotowości do ponownego użycia) podstawowych znaków, symboli i tekstów, niezbędnych dla podtrzymywania ciągłości i spójności wspólnotowego doświadczenia kultury. Treści te podlegają nieustannej aktualizacji, stanowiąc semiotyczny rezerwuuar, z którego czerpią kolejne teksty. Przechowywane w ten sposób znaczenia, choć w pewnym sensie pozostają „zakonserwowane”, to nie obumierają i nie stają się „odpadami” właśnie przez wzgląd na to, że z zasobów tych czerpią kolejne komunikaty. Drugą funkcją literatury rozumianej jako medium pamięci jest komunikowanie przechowywanych treści, cyrkulacja tekstów, symboli i znaków. To właśnie dzięki tej funkcji konkretne, istotne kulturowo treści mogą przenikać przez kolejne epoki, przez kolejne złoża kultury, pozostając nieustannie w obszarze kulturowego uniwersum znaczeń<sup>41</sup>. Trzecią funkcją jest przywoływanie wspomnień za sprawą „wywoływaczy” (*cues*), czyli obrazów i tekstów pobudzających pamięć. Kojarzone są one z określoną wizją przeszłości, będąc niezrozumiałymi dla odbiorcy spoza danego kręgu kulturowego.

Literatura wyróżnia się spośród innych mediów łatwością, z jaką wprowadza do kultury innowacje, reinterpretując teksty źródłowe i tworząc całkiem nowe treści, sensy, znaczenia. Transformując semiotyczne sieci, przekształca również pamięć – jest zatem nie tylko tym, co ją zapośrednicza, ale i tym, co ją tworzy. Pewne teksty literackie można zaliczyć w związku z tym do zbioru „tekstów kulturowych”, co czyni z nich podstawę tożsamości danej wspólnoty. Tego typu teksty pełnią podwójną rolę – są zarazem nośnikami i przedmiotami pamięci. Zdaniem Aleidy i Jana Assmannów są one „wyjątkowo, normatywnie

<sup>39</sup> R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der Russischen Moderne*, Frankfurt nad Menem 1990, s. 11, cyt. za: M. Saryusz-Wolska, *Literatura i pamięć. Uwagi wstępne*, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 181.

<sup>40</sup> A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, ss. 211-247.

<sup>41</sup> Ten typ literatury, który Erll określa mianem mediów cyrkulacyjnych, zachowuje, zdaniem badaczki, pozory przejrzystości i wierności oryginałowi, stąd też nie występuje w nim podwojenie funkcji, występujące choćby w kanonie, który jest nie tylko medium pamięci, ale i przedmiotem pamiętania (A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, s. 220).



i formatywnie, zobowiązujące”<sup>42</sup> dla odwołującej się do nich wspólnoty. Astrid Erll pisze:

Z wielości produkowanych i zachowywanych w społeczeństwie dzieł literackich niektóre zostają wybrane oraz zakwalifikowane jako kanoniczne (co dla Jana i Aleidy Assmannów oznacza: kulturowe). W ten sposób fundamentalnie zmienia się spojrzenie na teksty. Wkraczając w obszar kulturowej pamięci funkcjonalnej, zyskują one – jako teksty wiążące – dodatkowy wymiar znaczeniowy. Przekazują bowiem koncepcje tożsamości kulturowej, narodowej i religijnej, jak również społecznie podzielane normy i wartości, natomiast poprzez ustanowienie „kanonu tekstów religijnych, narodowych i inteligenckich (*Bildungs-Texte*)” kultury opisują się same. Literatura rozumiana jako magazynujące medium pamięci funkcjonalnej jest więc zjawiskiem odbiorczym i kanonizującym<sup>43</sup>.

Treści zawarte w kanonie (rozumianym zarówno jako kanon tekstów świętych, jak i kanon klasyki) podlegają innemu odczytaniu niż pozostałe teksty literackie, stanowią bowiem rezerwar ogromnej ilości sensów, a przez swą kulturową ważność poddawane są szczególnemu namysłowi. Ich znajomość stanowi o poczuciu przynależności do wspólnoty. Lektura tego typu tekstów jest zatem warunkowana kulturowo, a kanoniczne treści stają się przedmiotem „uwielbienia, wielokrotnych studiów oraz przejęcia”<sup>44</sup>. „Paradygmat tekstu kulturowego”<sup>45</sup>, jakim jest, zdaniem Aleidy Assmann, Pismo Święte, stanowi właśnie przedmiot szczególnego rodzaju lektury, pobudzając zarazem wielość odczytań, nawiązań czy transformacji. Możliwości odczytywania kanonu są w zasadzie niezliczone, a każda kolejna interpretacja pobudza następną – w ten sposób nieograniczona semioza podtrzymuje witalność tekstu źródłowego i dynamizuje kulturę przy jednoczesnym zachowywaniu jej ciągłości i spójności.

Oprócz trzech wspomnianych już funkcji intertekstualności wyróżnić można również jej trzy formy czy modele: kontynuację pisania/ponowne pisanie (partycypacja), kontra-pisanie (tropika) i modyfikujące prze-pisywanie (transformacja)<sup>46</sup>. Pierwszy model wiąże się z „rozkoszą powtórzenia” i jest wyrazem pragnienia bliskiego kontaktu ze źródłem. Naśladownictwo tego typu realizuje się w używaniu motywów, znaków i symboli obecnych w dziele wyjściowym

<sup>42</sup> J. Assmann, *Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, w: idem, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, Monachium 2000, cyt. za: A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, s. 230.

<sup>43</sup> A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, s. 231.

<sup>44</sup> A. Assmann, *Was sind kulturelle Texte?*, w: A. Poltermann (red.), *Literaturkanon – Medienergebnis – kultureller Text: Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1995, s. 242.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 237.

<sup>46</sup> R. Lachmann, *Mnemotechnika i symulakrum*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, s. 310.

(w przypadku apokryfów – w kanonie). Tropika to strategia polegająca na odwróceniu sensów zawartych w dziele wyjściowym, na próbach ich wymazania z pamięci, a tym samym – na dążeniu do ustanowienia sensów własnych i wysunięciu ich na plan pierwszy jako bardziej aktualnych czy adekwatnych. Co istotne jednak, tekst źródłowy nieustannie przebija się przez warstwy tekstualnego palimpsestu, nawet mimo podejmowanych w ramach tego modelu prób zatarcia śladów tego, co źródłowe. Transformacja natomiast to „dokonujące się za sprawą dystansu, suwerenności i zarazem uzurpujących gestów przyswojenie obcego tekstu, które go zakrywa, zasłania, bawi się nim, [...] bezceremonialnie go przeinacza, mieści wiele tekstów, wykazuje tendencję do ezoteryki, kryptyki, ludyzmu i synkretyzmu”<sup>47</sup>. To właśnie strategia modyfikującego przepisywania najbliższa jest realizacji potencjałów „kultury nadpisywania” Aleidy Assmann, ona też w największym stopniu realizowana jest we współczesnych apokryfach. Co jednak istotne, te trzy modele nie dają się nigdy w pełni od siebie oddzielić, a każda intertekstualna gra realizuje częściowo poszczególne strategie.

## Uwagi końcowe

Partycypacja (ponowne pisanie), transformacja (prze-pisywanie) i tropika (kontra-pisanie), komentarz, naśladownictwo i krytyka, (re)interpretacja i egzegeza – wszystkie te strategie (a także wiele innych) realizowane są na gruncie współczesnych apokryfów. Przedstawione tu analizy dotyczą głównie literatury, nie można jednak pominąć faktu, że apokryficzność przybiera rozmaite formy, które realizują wskazane wyżej strategie, wpisując się zarazem w mechanizm konstituowania pamięci kulturowej (byłyby to m.in. komiks, fotografia, film, klip muzyczny, performance, obraz, rzeźba, a także twórczość internetowa, np. memy czy fanfiki). Intertekstualność w swych wielu postaciach jawi się jako wyraz wspomnianej „kultury nadpisywania”, współczesne apokryfy stanowią zaś szczególnie ciekawy jej przykład, stawiają bowiem w centrum tekst kulturowy (A. Assmann), który niejako immanentnie zawiera w sobie imperatyw komentarza i interpretacji. Podwojenie, transformacja, nowe odczytanie – zabiegi te realizują także kulturowy czy wspólnotowy imperatyw pamiętania o źródłach. Odnosząc się (często w sposób skandalizujący, profanujący, obrazoburczy) do zawartych w kanonie treści, utrzymują je w polu zainteresowania „wspólnoty lektury i interpretacji”, podtrzymując ich żywotność i tym samym nie dopuszczając do ich osunięcia się w sferę „negatywnego magazynu”, w sferę semiotycznych odpadów.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 311.

Jak zauważa Jan Assmann, pamięć realizuje się prawie wyłącznie w komunikacji. Zdanie to podziela Łotman, który wyróżnia ponadto dwa kanały, gdzie owa komunikacja przebiega: klasyczny, oparty na schemacie JA-ON, oraz wewnętrzny, oparty na modelu JA-JA<sup>48</sup>. Można uznać, że apokryfy realizują drugi wariant, czyli model autokomunikacyjny<sup>49</sup>, w którym jednostka lub wspólnota używa treści produkowanych przez nią samą, zarazem je przekształcając, a wszystko to w celu mocniejszego ugruntowania samowiedzy i samoświadomości, stanowiących podwaliny tożsamości. To proces niezwykle istotny zwłaszcza w dobie nieustających przepływów tekstów, symboli i wartości z innych semiosfer, w czasach tak częstego i bliskiego stykania się rozmaitych kultur. By móc przekazać komunikat na zewnątrz, w kanale JA-ON, dana kultura musi ów komunikat „wyprodukować” i ugruntować zawarte w nim sensy. Dlatego też autokomunikacja często poprzedza proces nadawczy w modelu klasycznym, pozwala bowiem na stworzenie sfery renegocjacji podstawowych dla danej kultury znaczeń. Tu spotykają się centrum i peryferia, tradycja i kulturowe nowości, tu następuje przekład jednego tekstu na drugi, czyli w przypadku apokryficzności – kanonu na jego nowe odczytania, dające wyraz przemianom kulturowym.

Współczesna apokryficzność jako symptom kultury nadpisywania daje więc wyraz rozbudzonej kulturowej samoświadomości. Stanowiąc istotny element wewnętrznej komunikacji, sprzyja pielęgnowaniu pamięci kulturowej, co z kolei wywiera ogromny wpływ na kształtowanie się tożsamości członków/użytkowników tejże kultury. Apokryficzność jest również narzędziem podtrzymywania zainteresowania kanonem, metodą (być może paradoksalną) podtrzymywania żywotności i kulturowej ważności zawartych w nim tekstów i symboli.

## Summary

### Apocrypha and the „Culture of Overwriting”

Modern apocrypha are often controversial texts which violate the main cultural taboos: religion and *sacrum*. Still the texts which include some elements of heresy, profanation or blasphemy are very popular and increasingly present in modern Western culture. That culture can be characterized as the Culture of Distance, separated from its own mythical and religious roots (Augé), the Culture of the Redouble and Commentary (Foucault) or the Culture of Overwriting (A. Assmann). Certainly, the unorthodox use of religious symbols arouses unavoidable cultural or social controversy but the blasphemous approach to canonical motifs is an important element of the cultural self-communication and helps to preserve the cultural memory. Modern pro-

<sup>48</sup> Por. J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, ss. 79-97.

<sup>49</sup> Szerzej na temat roli, jaką współczesne narracje apokryficzne odgrywają w tym procesie, piszę w artykule: *Współczesna apokryficzność jako narzędzie autokomunikacji kultury*, „The Polish Journal of Arts and Culture” 10/2014.

fane texts which are based on the biblical canon understood as a “paradigm of a cultural text” (A. Assmann) show the cultural importance of the literature seen as a tool of cultural memory and the mechanism of establishing coherence of cultural identity.

**Słowa kluczowe:** apokryf, kanon, profanacja, intertekstualność, pamięć kulturowa

**Keywords:** apocrypha, canon, profanation, intertextuality, cultural memory