

## Fenomen maranizmu: żydowska „tradycja ukryta”, nowoczesność i marani polskiej literatury<sup>1</sup>

---

Agata Bielik-Robson

---

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 4, S. 20–38

DOI: 10.18318/td.2019.4.2 | ORCID 0000-0002-9638-6758

---

Tekst napisany w ramach projektu NCN Opus 13: *Fenomen maranizmu: żydowska „tradycja ukryta” i nowoczesność*, zarejestrowanym w systemie OSF pod numerem 2017/25/B/H22/02901.

I have married and married the speeches of strangers  
Charles Reznikoff *Jerusalem the Golden*

Like Solomon,

**T**ekst ten ma charakter edytoriału, którego zadaniem jest odsłonić kontekst, w jakim powstały cztery kolejne eseje „marańskiego bloku”, „Tekstów Drugich”. Kontekstem tym jest „fenomen maranizmu”: fenomen, który w kulturze nowożytnego Zachodu pozostaje wciąż mało zbadany i enigmatycznym zjawiskiem.

Choć, jak się jeszcze okaże, maranizm jest wyjątkowo oporny na zabiegi esencjalizacji, można go wstępnie zdefiniować jako postawę przynależną granicznej tożsamości żydowskiej, która unika wyrazistej, etnicznej czy religijnej atrybucji, a jednak wywiera znaczący wpływ na kulturę współczesną: na filozofię, literaturę i sztukę. Celem naszej grupy, która podjęła się analizy tej tożsamości – teksty kilku jej członków ukazują się właśnie w tym numerze – nie jest jednak historyczne studium maranów, czyli hiszpańskich i portugalskich Żydów, którzy zostali

---

**Agata Bielik-Robson** – zamieszkała w Warszawie i w Nottingham. Pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz jako profesor Jewish Studies na Wydziale Teologii i Religioznawstwa w University of Nottingham. Zajmuje się filozofią podmiotu, teorią literatury oraz filozofią religii, ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa żydowskiego. Obecnie pracuje nad nową książką pt. *Another Finitude. Religion of the Finite Life in Freud, Rosenzweig, and Derrida*. Kontakt: abielik@ifispan.waw.pl

przymuszeni do konwersji na chrześcijaństwo, potajemnie jednak zachowali związki z judaizmem. Tego rodzaju historyczne badania już istnieją, od prekursorkiego dzieła Cecila Rotha po Josefa Yerushalmiego i Yirmijahu Yovela<sup>1</sup>. My natomiast chcemy posłużyć się „marańską metaforą”, by przebadać płodne terytorium mieszanin i krzyżówek, które pozwoliły nowożytnym i współczesnym myślicielom, pisarzom i artystom żydowskiego pochodzenia wkroczyć w obszar uniwersalnej komunikacji i równocześnie nie wygasić przy tym całkowicie ich żydowskość, którą utrzymywali i rozwijali jako „tradycję ukrytą”<sup>2</sup>.

Termin „tradycja ukryta”, bardzo bliski „metaforze marańskiej”, pochodzi z eseju Hannah Arendt *Żyd jako parias*, gdzie przyrównuje ona wielkich europejskich myślicieli i pisarzy pochodzenia żydowskiego do maranów, którym wolno było wstąpić w sferę uniwersalności jedynie pod warunkiem, że ukryją swoją partykularną stronniczość:

Gdy przychodzi do tego, by upomnieć się o swój udział w tworzeniu Europejskiej sztuki i kultury, postawę Żydów opisuje najlepiej termin: lekkomyślna wielkoduszność. Z gestem i bez szemrania pozwalają oni na to, by zasługa powołania do życia wielkich pisarzy i artystów, przeszła na inne narody, podczas gdy w zamian otrzymują wątpliwy przywilej generowania tylko takich postaci, jak notoryczny oszust czy bezwzględny arywista. To prawda, że w ostatnich czasach pojawiła się tendencja, by spisać listę osobistości, które mogłyby powołać się na żydowskie pochodzenie, tyle że takie listy mają w sobie coś bardziej z masowych grobów dla zapomnianych niż z trwałych pomników wystawianych tym, których się pamięta i wielbi. Choć mogą się one wydawać użyteczne z perspektywy propagandowej (tak ofensywnej, jak defensywnej), to nie udało im się przywrócić żydowskości ani jednego ważnego pisarza, o ile nie pisał on w języku hebrajskim bądź w jidysz. Ci, którzy uczynili najwięcej dla duchowej godności swojego ludu i którzy byli dostatecznie wielcy, by przekroczyć granice swojej narodowej tożsamości i wpleść nitki żydowskiego geniuszu w ogólną tkanę Europejskiego życia, zostali odnotowani

---

1 Por. C. Roth *A History of the Marranos*, Varda Books, Skokie, IL 2001; Y.H. Yerushalmi *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, University of Washington Press, Seattle–London 1981; Y. Yovel *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1989.

2 Por. A. Bielik-Robson *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos*, Routledge, London–New York 2014.

jedynie pokrótce, uzyskując za ledwie pobieżne uznanie... Te wielkie postaci wydano więc na łaskę propagandystów asymilacji... Nikomu nie powodzi się gorzej w tym procesie niż tym śmiałym duchom, którzy usiłowali uczynić z żydowskiej emancypacji to, czym powinna była się stać: dopuszczeniem Żydów jako Żydów do zastępów ludzkości, a nie tylko zezwoleniem, by naśladować „pogan” i odgrywać rolę parweniusza.<sup>3</sup>

Arendt przedstawia marańską kondycję ludzi obdarzonych „geniuszem żydowskim” zmuszonych do odgrywania roli parweniusza przede wszystkim w kategoriach negatywnych: ich „lekkomyślna wielkoduszość”, która każe hojnie dystrybuować zasoby czerpane z tradycji żydowskiej bez oczekiwania czegokolwiek w zamian spotyka się z niczym prócz wątpliwości, drwiny i podejrzeń. My jednak pragniemy podejść do fenomenu maranizmu w sposób bardziej afirmatywny. O ile Arendt słusznie narzeka, że – jak dotąd – wszelkie „listy osobistości” wyliczające przypadki „żydowskiego geniuszu” zdołały przywrócić dla żydowskości jedynie tych, którzy pisali „w języku hebrajskim bądź w jidysz”, niniejszy projekt stanowi reakcję na tę skargę. Dzięki naszej marańskiej metodologii czytania tekstów kultury jako przejawów „ukrytej tradycji” listę myślicieli i pisarzy, których dałoby się „przywrócić żydowskości”, można wyraziście wydłużyć. Nie jest to wszakże jedyny – ani nawet najważniejszy – zamiar. Głównym celem projektu jest zaproponowanie nowej wizji kultury współczesnej, w którą „nitki żydowskiego geniuszu” wplotły się w sposób integralny. Wizję tę można uzyskać jedynie dzięki marańskiej perspektywie: w tym przede wszystkim „marańskiej nowoczesności”, która przeobraża nasze podejście do kwestii uniwersalnej komunikacji, a także do nowoczesnego – tajnego, ukrytego – życia tradycji religijnych, które okazują się zdolne do przetrwania w procesie sekularyzacji, choć jedynie w postaci aluzyjnych śladów.

### **Marańska nowoczesność**

To nie przypadek, że pierwsi żydowscy myśliciele, którzy wkroczyli w świat zachodniej myśli nowożytnej, byli maranami. I nie chodzi tu jedynie

3 H. Arendt *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, w: *Jewish Writings*, ed. by J. Kohn, R.H. Feldman, Schocken Books, New York 2007, s. 275. Por. także, w nieco innym przekładzie: H. Arendt *Żyd jako parias: ukryta tradycja*, przeł. P. Nowak, w: *Pisma żydowskie*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa, s. 311.

o radykalnych zwolenników Szabtaję Cwi, XVII-wiecznego „fałszywego Mesjasza”, którzy ogłosili czas mesjańskiej rewolucji i, masowo nawracając się – najpierw na Islam, a następnie na chrześcijaństwo – opuścili getta południowej i wschodniej Europy, by szerzyć rewolucyjną dobrą nowinę, a czasem także uczestniczyć w realnych rozruchach (jak rewolucja francuska czy amerykańska). Do myślicieli marańskiego pochodzenia zaliczamy też tak wybitnych filozofów jak Uriel da Costa, Isaac La Peyrère czy Baruch Spinoza<sup>4</sup>. Ostatni z tej wielkiej linii filozoficznej, Jacques Derrida, otwarcie przyznawał się do swojego „mieszanego” pochodzenia, deklarując się jako „coś w rodzaju marana kultury francusko-katolickiej”<sup>5</sup>: myśliciela, którego myślenie ma równie „mieszany” – „żydo-grecki i grecko-żydowski” – charakter, niedający się sprowadzić do żadnego prostego idiomu. Dla Derridy jednak ta „aleksandryjska konfuzja” nie stanowiła zagrożenia ani przeszkody. Przeciwnie, rozproszenie i kontaminacja języków – kondycja po Wieży Babel – ukazała mu się jako szansa na wyjście z zamkniętych kręgów idiomatycznych albo z gett językowych, tożsama z tą samą wyzwolenczą szansą, którą dostrzegli sabataiści w mesjańsko-marańskim przesłaniu swego Mesjasza<sup>6</sup>.

4 Por. komentarz Gershoma Scholema: „Kryzys tradycji, który przybrał postać zjawiska zwanego Spinozą, jedynie ujawnił zewnętrzny światu traumatyczny wpływ, jaki na kosmos żydowski wywarł ruch sabataistyczny”: tegoż *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus in 18. Jahrhundert*, w: *Judaica 3. Studien zur Jüdischen Mystik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963, s. 121.

5 J. Derrida *Circumfession*, w: J. Derrida, J. Bennington *Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 170.

6 Por. zwłaszcza esej Derridy *Przemoc i metafizyka*, gdzie Derrida analizuje słynną frazę z *Ulysesa* Jamesa Joyce’a: *Jewgreek is greekjew. Extremes meet* („Grekożyd jest żydogrekiem. Krańcowości spotykają się”: J. Joyce *Ulysses*, przeł. M. Słomczyński, PIW, Warszawa 1975, t. 2, s. 147) i w konkluzji wskazuje na miejsce różnicy między obiema tożsamościami (jeszcze wtedy, na wczesnym etapie swojej twórczości, nie nazywa tej różnicy marańską, ale miano to już wisi w powietrzu, już się zapowiada), w którym toczy się nowożytna historia Zachodu: „Jesteśmy Żydami? Jesteśmy Grekami? Żyjemy w różnicy między Żydem a Grekiem, które jest możliwe jednością tego, co nazywamy historią”: J. Derrida *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski, w: *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1993, s. 261. Na temat relacji między maranizmem a wyłonieniem się nowoczesności, por. także Y. Yovel *The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (Princeton University Press, Princeton–Oxford 2009), gdzie Yovel we wstępie deklaruje, że oprócz opisanie dziejów samych maranów, najpierw na Półwyspie Iberyjskim, a następnie w marańskiej diasporze, chce użyć ich także jako „pretekstu do szerszej filozoficznej refleksji” (tamże, s. ix). Zdaniem Yovela *converso* to prototyp nowoczesnego podmiotu, który utracił solidny fundament jednej tradycji i w ten sposób stał się źródłowo i „niewykorzenialnie inny”: nie tylko dla tych, którzy wciąż pozostali w łonie trwałych tożsamości, ale także wewnątrz, dla samego siebie (tamże, s. 58). Podzieleni w swoich tożsa-

Stanowisko Derridy potwierdza, że uprzywilejowaną metaforyczną przestrzenią tego wyzwolenia – Wyjścia/Eksodusu ze sztywnej tradycyjnej tożsamości – była od zarania nowożytna filozofia, która dała „filozoficznym maranom” pierwszą okazję do wolnomyślicielstwa. Zdaniem Yirmiyahu Yovela, niedawno zmarłego eksperta od historii intelektualnej maranów, prawdziwym Mojżeszem wolnomyślicieli, który wyprowadził rzeszę swych przyszyłych naśladowców z Egiptu niewolącej tożsamości, był właśnie Baruch-Benedykt Spinoza. Ta wyprowadzka na pustynię – „przestronną i otwartą ziemię” – wolnego myślenia nie oznaczała jednak prostego zerwania z dziedzictwem żydowskim, które w tym akcie filozoficznego eksodusu uległo jednocześnie: przesunięciu, uwewnętrznieniu i uelastycznieniu. Pewne wątki, dotąd funkcjonujące w religijnej ortodoksji, oderwały się od swego dogmatycznego umiejscowienia w systemie i uzyskały wolność ruchu, a także swobodę generowania nowych znaczeń. Atrybuty, które religijna myśl żydowska przypisywała ściśle tylko transcendentnemu Bogu – czyli zwłaszcza kreacyjną moc *ex nihilo* – Spinoza przesunął na świat, tworząc tym samym nowoczesną „filozofię immanencji”, pełną nowych energii i dynamicznych możliwości. Efekt nowości, który filozofia ta wytworzyła, był więc w dużej mierze produktem „żydo-greckiego” zderzenia dwóch idiomów: jawnego idiomu filozofii o proveniencji ateńskiej i ukrytego w nim idiomu religijnego, który, w miarę jak wkraczał w światowy żywioł immanencji, zacierał swoje jerozolimskie pochodzenie<sup>7</sup>.

---

mościach i lojalnościach, marani albo „mieszali dwie rywalizujące ze sobą religie”, albo „stawali się równie obojętni tak dla chrześcijaństwa, jak judaizmu” (tamże, s. 61), w ten sposób torując drogę dwóm typowo nowoczesnym tendencjom: z jednej strony, poszukiwaniu idiosynkratycznych i nienormatywnych form duchowości, z drugiej zaś zsekularyzowanej „wolno-oscylującej podmiotowości” żyjącej „ponad sferami wszelkich konwenansów” (tamże, s. 61). Nic więc dziwnego, że dla Yovela najbardziej interesującym przedstawicielem dzisiejszego maranizmu jest Jacques Derrida, którego „nieżydowska żydowskość” (tu Yovel używa pojęcia Isaaca Deutschera), przez samego Derridę przedstawiana jako kondycja uniwersalna, dostarcza modelu dla rozbittej, nieintegralnej i wiecznie niedokończzonej, żywej nie/tożsamości, którą przyjmuje podmiot nowoczesny i którą dlatego właśnie można opisać wyłącznie w terminach metatożsamościowych: „Derrida przyczynił się do wykreowania nowoczesnej formuły żydowskości, która chce żydowskością pozostać, nawet jeśli nie potrafi – nie chce – zdefiniować jej jednoznacznie. Co może być bardziej marańskie z ducha?” (tamże, s. 366).

- 7 Dlatego też, zdaniem Yovela, „filozofia immanencji jest u swego źródła filozofią emancypacji. Zakłada, że jeśli tylko uznanie immanencji jako jedynej substancji życia zostanie uwewnętrzniona przez jednostki i zacznie kształtować dominujące formy kultury, filozofia ta stanie się główną siłą wyzwolenią”: Y. Yovel *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1989, s. 184.

Ta zasada podwójności, a zarazem asymetrii – tak charakterystyczna dla „doświadczenia marańskiego”, w którym żydowskie źródło zostaje zakryte na rzecz wtórnie przyjętej identyfikacji – utrzyma się przez całą erę nowożytną: kolejni myśliciele żydowscy wchodzący w uniwersalny język filozofii będą jednocześnie operować licznymi teologemami swojej tradycji i zaślaniać miejsce ich narodzin. Słynny myśło-obraz Waltera Benjamina, w którym „brzydki karzeł teologii zostaje” umieszczony pod stołem, ponieważ nie nadaje się do pokazania, a mimo to pociąga za sznurki pięknej kukielki, reprezentującej świeckie filozoficzne dyskursy, to najlepsza ilustracja intelektualnego maranizmu. Jeszcze dobitniej wyraził tę zasadę Max Horkheimer, kiedy w wywiadzie do niemieckiego radia zapytano go o najkrótszą możliwą definicję Szkoły Frankfurckiej i ten, momentalnie sięgając do metafory marańskiej, odpowiedział: „ukryty Judaizm”<sup>8</sup>. W końcu zaś metafora ta uzyskała pełne potwierdzenie u Derridy, gdzie funkcjonuje jako sekret Poliszynela, czyli tajemnica skądinąd wszystkim znana, powielana po cichu na zasadzie „tylko nie mów nikomu” (jak to ironicznie ujmuje sam Derrida w *Gorączce archiwum*), która jednak wciąż utrzymuje pozory skrytości<sup>9</sup>.

W dyskusji nad paradoksami skontaminowanej tożsamości marańskiej i jej relacji do nowoczesnego, filozoficznego wolnomyślicielstwa, ukształtowały się dwa zasadnicze podejścia: wcześniejsze, zaproponowane przez Gershoma Scholema, które faworyzuje model koniunkcyjny, oraz późniejsze, stworzone przez Yirmiyahu Yovela, faworyzujące model dysjunktywny. Według Scholema marańska subwersja sztywnych tożsamości opiera się na zasadzie „i-i”: marańska religijność stanowi amalgamat chrześcijańskich i żydowskich motywów, których nie sposób rozdzielić na odrębne składniki. „Trzeci język” okazuje się zatem nieredukowalny do sumy swych części: innowacja wynikająca z judeochrześcijańskiego połączenia jest nie tylko

8 M. Horkheimer *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior 1970]*, w: *Gesammelte Schriften in 19 Bände*, Vol. 7, s. 385-404, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1985-1996, s. 403.

9 Na temat roli, jaką „metafora marańska” odegrała w rozwoju nowoczesnej myśli żydowskiej, por. zwłaszcza wstęp redaktorów tomu, *Judaism in Contemporary Thought: Traces and Influences*, ed. by A. Bielik-Robson, A. Lipszyc, Routledge, London–New York: 2014. Z kolei na temat maranizmu samego Derridy, por. dwa eseje z tego tomu: Yvonne Sherwood *Specters of Abraham* oraz Urszuli Idziak-Smoczyńskiej *Deconstruction between Judaism and Christianity*, a także: Agata Bielik-Robson *Burn After Reading: Derrida, the Philosophical Marrano*, w: *Divisible Derridas*, ed. by V.E. Taylor, S. Nichols, Davies Publication Group (Emergence) 2017, s. 51-71; Świadek, *ocalały i maran w poetyce świadczenia Derridy*, „Teksty Drugie” 2018 nr 3, s. 18-41, oraz *Maranaty Derridy: sekrety, tajne bractwa, widma*, „Czas kultury” 2014 nr 2, s. 15-34.

twórcza, lecz także otwiera nową sferę uniwersalizacji, w której żydowskie i chrześcijańskie wpływy splatają się, nie wypierając czy dominując się nawzajem<sup>10</sup>. Natomiast według Yovela, który skupił się przede wszystkim na Spinozie jako „maranie paradygmatycznym”, nowość w maranizmie stanowi dysjunktywny unik oparty na zasadzie „ani-ani” – ani Żyd, ani Grek; ani judaizm, ani chrześcijaństwo – który tworzy nie tyle tożsamość abstrakcyjną i uniwersalną, ile tożsamość pustą, permanentnie odmawiającą stania się tym lub tamtym lub przyjęcia jakiejś kulturowej formy przynależności bez reszty i do końca. Marani jako pierwsi stanęli przed koniecznością porzucenia starej tożsamości, która została im dana „naturalnie”, czyli w akcie narodzin, i nabycia nowej tożsamości, w przymusowym akcie nawrócenia. W rezultacie jednak okazało się, że sam proces *nabywania tożsamości* różni się zasadniczo od aktu nadania tożsamości przez urodzenie; ulega negocjacji, przesunięciu, interpretacji, staje się przedmiotem wewnętrznej gry. I to właśnie ta przestrzeń gry, umożliwiająca radykalne zaburzenie logiki sztywnych tożsamości, utorowała drogę ku prawdziwie wyzwolonej, wykorzenionej refleksji filozoficznej, w której sytuacja pierwotnego przymusu – nakazu porzucenia starej naturalnej identyfikacji – stała się, po refleksyjnym przepracowaniu, pozytywną okazją do wolności.

W naszym podejściu staramy się połączyć obie perspektywy, które tylko z pozoru wchodzą ze sobą w kolizję: w istocie marańska *sub-tożsamość* – gdzie przedrostek „sub” oznacza zarówno kolejny, bardziej złożony poziom identyfikacji, jak i *subwersję* prostszych modeli przynależności – posługuje się obiema strategiami, koniunkcyjną i dysjunktywną, po to by połączyć heterogeniczne wpływy, a zarazem uzyskać dystans wobec kulturowych totalności, z których się wywodzą.

Istnieje też trzecie podejście, sformułowane przez Leo Straussa w *Persecution and the Art of Writing* [Prześladowanie a styl], którego będziemy raczej unikać, ponieważ skupia się ono wyłącznie na negatywnych – prześladowczych – aspektach „doświadczenia marańskiego”<sup>11</sup>. Zdaniem Straussa myśliciele tacy jak Spinoza uciekli się do skrytości i sekretności przede wszystkim z powodu strachu przed „wydaniem”; zakamuflowali swoje postępowe post-tożsamościowe poglądy „między wierszami” (*in-between the lines*) z obawy

10 Co bardzo dobrze pokazał Paweł Maciejko w wybitnym studium na temat frankizmu: P. Maciejko *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski 1755-1816*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo W Podwórku, Gdańsk 2015.

11 Por. L. Strauss *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952.

przed reakcją mas, wciąż jeszcze okopanych w swoich sztywnych kulturowych identyfikacjach, w ten sposób komunikując się wyłącznie z podobnymi sobie, połączonymi na odległość więzią sekretu. Choć wiele jest gorzkiej prawdy w analizie Straussa, to jej nieustanne akcentowanie „sekretności” i „sprytu” (*cunning*), wymuszonych przez prześladowcze lęki, bardzo łatwo pada ofiarą antysemitycznej interpretacji, zgodnie z którą asymilowani Żydzi tylko „udają”, że stali się częścią uniwersalnej kultury greko-chrześcijańskiej, w istocie jednak „szmuglują” do jej wnętrza obce i wrogie jej treści. Na gruncie polskim ten rodzaj oskarżenia wysunął Zygmunt Krasiński w *Nieboskiej komedii*, gdzie jedną z ról wiodących odgrywa niesławny „chór przechrztów” – polskich maranów, potomków frankistów, którzy dokonali masowej konwersji na katolicyzm – wychwalający swój „spryt”, dzięki któremu udało się przechrztem „zinfiltrować” instytucje polskiej kultury, by rozsadzić je od wewnątrz. Jednym z zamiarów Krasińskiego było uderzyć w Mickiewiczowski mit wallenrodzizmu, czyli właśnie sztuki przenikania szeregów wroga, by rozbić je od środka – w istocie jednak autor *Nieboskiej* wskazał na źródło tego mitu u samego Mickiewicza, który był głęboko przekonany (choć fakty niekoniecznie to potwierdzają) o swoim frankistowskim pochodzeniu „z matki obcej”<sup>12</sup>. Jeśli jednak my w naszych wykładniach „strategii marańskiej” unikamy tropów Krasińskiego-Straussa, to dlatego, że naszym celem jest przeciwstawienie się dotąd dominującej negatywnej wizji *conversos* jako „ludzi lęku i sprytu” (tamże, s. 26) i zastąpienie jej obrazem znacznie bardziej afirmatywnym, gdzie główną motywacją marana okazuje się nie strach, resentyment czy pragnienie zemsty na kulturowym hegemonie, lecz – jak to ujęła Hannah Arendt – „wielkoduszne” pragnienie uniwersalnej komunikacji i przyłączenia

12 Krasiński, używając terminu „przechrzty”, tworzy aluzyjną analogię z losem iberyjskich *conversos*, którzy jako pierwsi przetestowali strategię wallenrodzyczną: robiąc karierę w instytucjach chrześcijańskich, przeciwdziałali antysemityzmowi i osłaniali swoich nienawróconych pobratymców. Opis Yovela dotyczący karier „konwertytów” w hiszpańskim kościele można by z łatwością odnieść do przedmiotu konserwatywnych lęków samego Krasińskiego: „Z chwilą, kiedy *conversos* zostali zwolnieni z wszelkich ograniczeń, włali się wielką masą w społeczeństwo katolickie, docierając do jego wszystkich zakamarków. W ciągu jednego, dwóch pokoleń udaje im się zająć wysokie pozycje w radach Kastylii i Aragonii, radzie królewskiej, administracji państwowej, dowództwie wojskowym, nie mówiąc już o karierach kościelnych, gdzie wyłaniają się w każdej randze: od proboszcza do kardynała... *Conversos* otrzymali ziemie, tytuły i wkrótce założyli dynastie, które przyćmiły świetność starych rodów. Ich społeczny awans połączony z penetracją instytucji zadziwiał swoim rozmachem i błyskawiczną szybkością... *Conversos*, którzy dobrowolnie przyjęli chrześcijaństwo i objęli wysokie pozycje w hierarchii kościelnej nierzadko używali ich, by ochraniać Żydów”: Y. Yovel *The Other Within*, s. 60.



się do „konwersacji ludzkości”, które jednocześnie nie rezygnowałyby ze śladów żydowskiej różnicy.

### Nowy uniwersalizm

Derrida to szczególnie wdzięczny temat dla badaczy tradycji marańskiej, ponieważ „sekret” jego licznych teologiczno-metafizycznych zapożyczeń leży dość płytko i sam autor, rozsiewając tu i tam znaczące ślady, doprasza się, by się doń dokopać<sup>13</sup>. Ale nie tylko z tego powodu: Derrida jest także zadeklarowanym promiskuitą językowym. Odrzucając wierność jakiegokolwiek „tradycji monolingwistycznej”, stoi on mocno na postbabeliańskim gruncie rozproszenia idiomów, które mogą zbliżyć się do perspektywy uniwersalnej tylko na zasadzie horyzontalnej: nie poprzez wybijanie się na nadrzędną mate-pozycję, lecz wyłącznie przez nieustanne zderzenia, kontaminacje i konfrontacje z innymi językami. Z perspektywy marańskiej, którą Derrida tu reprezentuje, nie ma czegoś takiego, jak jednorodny język uniwersalny. Uniwersalność jest dostępna tylko poprzez, jak to pięknie opisał Charles Reznikoff, „mariaże z obcymi językami” (patrz motto), które uzupełniałyby pękniętą całość na poziomie horyzontalnym, nie usurpując sobie boskiego punktu widzenia, unoszącego się ponad chaosem różnic. Jak pisze Walter Benjamin w *Zadaniu tłumacza*, eseju, który Derrida bierze za kanwę swoich wariacji na temat Wieży Babel: jedyna możliwa strategia uniwersalizacji zasadza się na świadomości, że wszystkie języki są partykularne i że to właśnie czyni je podatnymi na wzajemny przekład (*Übersetzung*), będący jednocześnie ich uzupełnieniem (*Ergänzung*). Powszechnik jako taki nie istnieje, ale może zostać skonstruowany z patchworku poróżnionych idiomów, które zostają przymuszone przez tłumacza do „mariażu”<sup>14</sup>.

W ten sposób strategia marańska dostarcza alternatywnej praktyki uniwersalizacji opartej na postbabeliańskim projekcie „naprawiania rozbitej całości” niejako od wewnątrz, horyzontalnie, bez nadawania nieuprawnionego przywileju metajęzykowości żadnemu idiomowi, czy będzie on żydowski, czy grecki – ale też bez nadmiernego podkreślania katastroficznego wymiaru

13 Taką właśnie próbę odkopania Derridańskiego sekretu podejmuję w eseju: A. Bielik-Robson *Uśmiech widma. Kabalistyczne (kon)fabulacje Derridy*, w: *Widma Derridy*, red. A. Bielik-Robson, P. Sadzik, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2019.

14 Por. W. Benjamin *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, w: *Konstelacje*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.

wydarzenia, jakim jest rozproszenie języków. Dysseminacja i partykularyzacja nie stanowią tu żadnej klątwy. Wprost przeciwnie: czyniąc każdą tradycję z zasady „niepełną”, rozproszenie zapobiega jej absolutyzacji, a tym samym urośnięciu w hegemoniczną siłę. Ta marańsko-mesjańska zasada uzupełniania poróżnionych języków jest więc dokładnym przeciwieństwem Pawłowego „ustanowienia uniwersalizmu”, zwłaszcza w wersji, którą ostatnio rozpropagował Alain Badiou<sup>15</sup>. Nic nie jest jej bardziej obce niż próba odczynienia katastrofy Babel przez powrót do jednego powszechnego idiomu, w którym „nie masz ani Żyda, ani Greka” i którego zwodnicza przeźroczystość udziela się wszystkim późniejszym „wielkim narracjom”, służąc jako kanwa dla uniwersalizacji imperialnych. W perspektywie marańskiej droga do uniwersalizacji nie wiedzie przez oczyszczający z partykularnych „uprzedzeń” dyskurs „ani-ani”, lecz przeciwnie, przez pełen skok w kontaminację, gdzie pomieszanie staje się nie przekleństwem, które należy odczynić, lecz błogosławieństwem, które nowa strategia uniwersalizacyjna afirmuje i akceptuje.

Z naszej perspektywy zatem „fenomen maranizmu” nie jest doświadczeniem *negatywnym*, które kazałoby ubolewać nad utratą trwałej tożsamości religijnej i kulturowej, brutalnie zniszczonej przez nowoczesne, rewolucyjne procesy transformacji życia społecznego. Nowoczesność jedynie nasiliła procesy kontaminacji obecne we wszystkich tradycjach od zawsze: nowocześni marani po prostu odkryli tę powszechną kondycję pomieszania jako pierwsi, w sposób szczególnie skokowy i traumatyczny, co natychmiast wydobyło ją na jaw i pozwoliło na jej refleksyjną tematyzację. Bardzo dobrze ujmuje to Yovel, wskazując na marana jako pioniera testującego nowy, nietożsamościowy sposób życia, w którym uniwersalizacja przybiera postać ciągłej oscylacji, negocjacji i wzajemnego przekładu między tradycjami:

Czy to synchronicznie, czy w trakcie rozwoju, ludzki podmiot okazuje się zdolny – i na możliwość tę należy mu zezwolić – do tego, by operować jednocześnie na kilku różnych planach bez nakazu pełnej unifikacji i by równoważyć różne przynależności bez przymusu jednoznacznego wyboru żadnej z nich jako dominującej, która miałaby rzekomo wyznaczać jego „prawdziwą jaźń”. Dlatego też ta *nieintegralna tożsamość* [wyróż. – A.B.-R.], która charakteryzuje maranów i którą tak wielu – od Inkwizycji po nowoczesny nacjonalizm i inne ideologie, a także wspólnoty

15 Por. A. Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. P. Mościcki, J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007.

fundamentalistyczne – postrzega jako coś zdewiowanego, bezprawnego, nielogicznego, czy wręcz amoralnego, powinno zostać uznane jako część fundamentalnego ludzkiego prawa do wolności.<sup>16</sup>

Takie właśnie testowanie „hipotezy marańskiej” w sposób *pozytywny*, wbrew zakorzenionym w przednowożytnych elementach kultury zachodniej przesądach tożsamościowych, każe nam podjąć namysł nad nową strategią uniwersalizacji, która odśloni maranizm jako zjawisko prekursorskie, torujące drogę nowoczesnej wolnej – jak to ujął Karl Mannheim w *Ideologii i utopii*, „wolno-oscyłujące”, *freischwebende* – podmiotowości, która dla „wielu”, „od Inkwizycji po nowoczesny nacjonalizm”, nadal przedstawia się jako kontrowersyjna. „Pragnienie bycia maranem,” jak to ujęła w swoim eseju o Derridzie Hélène Cixous<sup>17</sup>, pojmujemy jako równoznaczne z pragnieniem innej uniwersalizacji, której istotą jest postawa metatożsamościowa, zakładająca dystans wobec wszelkiej formy ścisłej identyfikacji. Jest to *pragnienie*, co oznacza, że nie może ono wspierać się bezpiecznie ani na jakiejś uniwersalnej substancji (na „naturze ludzkiej”), ani na równie uniwersalnych procedurach formalnych (na „rozumie ludzkim”). W tym sensie owo pragnienie i apel o praktykę dynamicznej uniwersalizacji, która zastąpi statyczny dualizm abstrakcyjnej uniwersalności i wypełnionego treścią partykularyzmu, zachowują moc obowiązującą w humanistyce późnej nowoczesności. Dynamiczna praktyka uniwersalizacji przekracza ów dualizm, zmieniając zarówno naturę podmiotu, jak i jego tradycji: przeobraża tę ostatnią w dziedzictwo o „wolnym dostępie”, którym może posłużyć się każdy, a nie tylko przyrodzeni członkowie poszczególnych wspólnot<sup>18</sup>, temu pierwszemu zaś pozwala na typowo nowoczesny eksperyment „wolnej myśli”. Na tym właśnie polega Benjaminowskie „zadanie tłumacza”: „Tłumacz... musi rozszerzyć i pogłębić własny język za pomocą obcego”<sup>19</sup>. Kiedy więc kultury, religie i tradycje przekładają się na siebie nawzajem i „przełamują zbutwiałe bariery” (tamże), nie tylko nie zacierają swoich różnic; raczej, całkowicie w duchu Arendtiańskiej „wielkoduszności”, wzbogacają nawzajem swoje zasoby, a tym samym pomagają sobie przetrwać.

16 Y. Yovel *The Other Within*, s. 348.

17 Por. H. Cixous *The Stranjew Body*, w: *Judeities. Questions for Jacques Derrida*, ed. by J. Cohen, R. Zagury-Orly, trans. B. Bergo, M.B. Smith, Fordham University Press, New York 2007, s. 55.

18 O wolnym dostępie do zasobów tradycji pisze Susan Buck-Morss w *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009, s. 127.

19 W. Benjamin *Zadanie tłumacza*, s. 34.

### Marańskie kryptoteologie

Marańskie wolnomyślicielstwo dążące do swobody uniwersalnej komunikacji ma jeszcze jeden istotny wymiar, którego zbadanie jest naszym drugim celem: wymiar „kryptoteologiczny”. Podobnie jak „pragnienie bycia maranem” oznacza swobodę przekraczania granic między partykularnymi tożsamościami, wyraża ono także pragnienie zaangażowania się w myślenie religijne, które nie byłoby ograniczane dogmatami żadnej ortodoksji. Co więcej, jako prawdziwie wyzwolona spekulacja teologiczna pragnienie to kieruje się często przeciw sztywnemu prawu tradycji – i przybiera postać antynomiczną. Fascynacja, z jaką tak wielu XX-wiecznych Żydów mieszkających w diasporze podchodziło do „teologii marańskiej” jako żywej hipotezy, ma swoje zasadnicze źródło w dziele Gershoma Scholema, który starał się ukazać ją jako nadal aktualne zjawisko w ramach świata żydowskiego. Dzięki Scholemowi idea marańska nabrała bogatego potencjału symbolicznego, związanego z mesjańskim fermentem sabataistów, którzy – jak pokazał Scholem – byli w dużym mierze maranami (dosłownie, jako że do tureckich sabataistów wkrótce dołączyła spora garstka iberyjskich *conversos*, i przenośnie, w szerszym sensie tożsamości pogranicznej, ponieważ sabataizm rozwijał się na przecięciu dwóch tradycji, żydowskiej i muzułmańskiej). Najślynniejszy z sabataistów hiszpańskich, Abraham Miguel Cardozo, napisał cały traktat, *Magen Abraham* [Tarcza Abrahama], poświęcony mesjańskiemu znaczeniu maranizmu, w którym pozorna wada tajemności przemienia się w cnotę głębszej prawdy. Albowiem, mówi Cardozo, prawdziwa wiara, musi być ukryta. Stąd „marańska zasada”: tylko to, co ukryte, może być autentyczną wiarą, a to, co pozytywnie objawione, może być jedynie religią oficjalną; prawdziwa wiara musi chronić swój subwersywno-antynomiczny charakter poprzez unikanie deklaracji i artykulacji. Wybrać wiarę ukrytą znaczy zatem podtrzymać antynomiczny impuls przeciw wszystkim opresyjnym prawom tego świata, tak świeckim, jak religijnym, a zarazem utrzymać go w czystości, obronić przed skażeniem z upadłym bytem. Zachować go w formie krytycznego „widma” swobodnie unoszącego się nad każdym bytowym wcieleniem, w którym to, co ukryte, nieuchronnie wychodzi na jaw i w tej jawności się zatracza (jak to sobie wyobraża Derrida w swojej spektralnej widmo-ontologii). To właśnie w tym punkcie „ukryta tradycja” traci wszelkie prześladowcze i negatywne aspekty niedostatku, a staje się pozytywną formą życia, wiary i myślenia.

Tym punktem krytycznym, historycznie rzecz biorąc, był bez wątpienia akt konwersji samego Szabtaja Cwi. Szabtaj postawiony przed typowo marańskim wyborem – albo przeżycie i nawrócenie, albo śmierć i wierność

tradycji – wybrał przeżycie w Islamie, co niemal natychmiast zostało zinterpretowane jako akt celowy: akt wolnej mesjańskiej woli, mający zademonstrować, że autentyczna wiara, ukryta i niewypowiadalna, nie troszczy się o zewnętrzne formy przynależności. Cardozo był przekonany, że to właśnie marani są ludem wybranym – „mesjańską resztką prawdziwego Izraela” – przeznaczoną do zbawienia świata, którego warunkiem koniecznym jest osłabienie religijnych ortodoksji od wewnątrz, a tym samym rozchwianie barier dzielących ludzkość. Szabtaj Cwi nie tylko zatem podążył drogą sprawiedliwych maranów, ale jeszcze nadał całemu przedsięwzięciu konwersji głęboki duchowy sens: nawrócić się na chrześcijaństwo bądź islam znaczyło teraz rozszerzyć zakres działalności mesjańskiej polegającej na „podnoszeniu iskier” z najbardziej upadłej sfery skorup (*kelipot*), czyli tych rejonów stworzenia, do których dotąd nie docierało żadne światło (dla Jakuba Franka, wiernego wyznawcy marańsko-sabatajskiego mesjanizmu rozszerzonego, taką ciemną krainą był polsko-katolicki Edom). Jeśli więc misję mesjańską potraktować jako samo sedno religii żydowskiej, to wówczas diagnoza Scholema, postawiona na temat sabataistów i frankistów, że „z tego też powodu każdy Żyd miał obowiązek stać się maranem”, przestaje zaskakiwać<sup>20</sup>.

Paradoksy tej osobiwej obligacji szczególnie wnikliwie analizuje Derrida. Spierając się w *Gorączce archiwum* z Yosephem Yerushalimim, który w swojej książce pod pamiętnym tytułem *Zakhor* [Pamiętaj] podkreśla unikatowość, a przez to także partykularne powołanie religii żydowskiej, celebrującej swoją wyjątkowość w narastającym „archiwum pamięci”, Derrida nastaje na akt archiwiohistoryczny, zmierzający do podpalenia archiwum – ale nie w imię pustej anarchii, lecz właśnie w imię ducha

20 Scholem pisze: „Dla Cardozo apostazja Mesjasza [Szabtaja Cwi – przyp. A.B.-R.] stanowiła najwyższe usprawiedliwienie apostazji, której dokonali Iberyjscy marani w 1391 i 1492 roku”: G. Scholem *The Crisis of Tradition in Jewish Messianism*, w: *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1995, s. 64. W kolejnym eseju, zatytułowanym *Zbawienie przez grzech*, Scholem wskazuje na więź łączącą marańską teologię Cardozo z późniejszą ewolucją radykalnego sabataizmu, w którym „mesjanizm przedzierzgnął się w nihilizm: Psychologia radykalnego sabataizmu była dogłębnie paradoksalna i «marańska». Jej główną zasadą było: ktokolwiek jest tylko tym, czym się wydaje, ten nie może być prawdziwym «wiernym». W praktyce oznaczało to, że «prawdziwa wiara» nie może być tym, co ludzie głoszą publicznie. Przeciwnie, «prawdziwa wiara» musi być zawsze ukryta. W istocie, do obowiązków «wiernego» należy się jej wypierać, ponieważ wiara ta jest jak ziarno zasiane na dzień duszy, które nie może wzrosnąć, jeśli najpierw nie zostanie zakryte. *Z tego też powodu każdy Żyd ma obowiązek stać się maranem* [wyróż. – A.B.-R.]” (tamże, s. 109).

mesjańskiego, ducha tej samej tradycji, która zgromadziła wielkie archiwa liter. Jeśli bowiem tym duchem jest mesjańskość – uniwersalne przesłanie skierowane w przyszłość dla całej ludzkości (a może także dla całego świata, w tym świata natury) – to duch ten ma prawo przekroczyć prawo, czyli poszczególną judaistyczną tradycję, w jakiej przesłanie to się zakorzeniło. Podobnie więc jak Szabtaj Cwi, który twierdził, że ostatecznym celem studiowania Tory jest „pogwałcenie Tory”, Derrida napisze, że finalnym powołaniem żydowskiego archiwum jest zamienić się w kupę popiołu: „Tym sekretem [sekretem mesjańskim – przyp. A.B.-R.] jest spopielenie archiwum”<sup>21</sup>. I o tym nade wszystko trzeba *pamiętać*.

To maraniczne rozumienie *zakhor* wyłania się po raz kolejny w jednym z ostatnich esejów Derridy, *Abraham, ten Inny*, i znów nieuchronnie łączy się z wątkiem sekretności. Nawiązując do *Gorączki archiwum*, której podtytuł brzmi *Freudowska impresja*, Derrida nadaje *zakhor* ciężar i materialność Freudowskiego *Eindruck* (w-rażenie), osadzającego się na dnie psyche w postaci *Niederschrift*, czyli pisma głębokiego. Porównanie to ma wskazać na inną formę „naznaczenia” (*marque*), które umieszcza się między żydowskim cielesnym obrzezaniem a chrześcijańskim, czysto duchowym uwewnętrznieniem wiary. *Ein-druck*, czyli *im-presja* „pisma głębokiego”, jest jednocześnie cielesna i wewnętrzna: jest jak Izajaszowego prawo wpisane w ciało nieświadomości albo jak Pawłowe „obrzezane serce”, a tym samym przecina i zaburza zwyczajowy podział na Żydów i Chryścijan, wyznaczając własną przestrzeń naznaczenia, między zewnętrznym prawem a w pełni uwewnętrznioną łaską. Co więcej, ta ostatnia, marańska postać żydowskiego prawa ma naturę jawnie antynomiczną, każącą powstawać przeciw automatyzmowi każdej ogólnej reguły i normy:

I odtąd nachodzi mnie to prawo, *to prawo, które jawi się jako antynomiczne*; prawo podyktowane mi, przedwcześnie i niejasno, wrazone światłem, którego promienie nigdy się nie uginają; ta hiperformalna formuła przeznaczenia oddanego sekretowi... *Dlatego też coraz częściej bawię się na poważnie figurą marana: im mniej odłaniasz się jako żyd, tym lepszym żydem będziesz*. Im bardziej radykalnie zerwiesz z pewnym dogmatyzmem miejsca albo więzi, tym wierniejszy okażesz się temu hiperbolicznemu,

21 J. Derrida *Archive Fever. A Freudian Impression*, przeł. E. Prenowitz, The University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 100. Wyd. pol. J. Derrida *Gorączka archiwum*, przeł. J. Momro, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016.

nadmiarowemu żądaniu, tej hubris (bo tak to też można nazwać), która domaga się uniwersalnej i asymetrycznej odpowiedzialności wobec tego, co pojedyncze w każdym innym.<sup>22</sup>

Hiperetyczna i hiperpolityczna odpowiedzialność „płonie w najbardziej irredentnym rdzeniu tego, co zwie się *żydem*” (tamże) – płonie tym samym ogniem, którym płonie mesjański duch i wszystkie jego sekrety. Ten rdzeń – widmowy i resztkowy; odmawiający wchłonięcia przez jakikolwiek filozoficzny idiom „przynależny byciu”; antynomiczny w swym prawopodobnym nakazie, by zerwać z wszelkim prawem i zważać wyłącznie na pojedynczość innego; absolutnie powszechny w swojej nieprzypisywalności do żadnego miejsca i dogmatu – ten rdzeń żydowskości płonie nieustannie i nie wygaśnie dopóty, dopóki nie odzyska tego, co zostało utracone: poczucia *jednej i zjednoczonej* sprawiedliwości mesjańskiej, teraz rozdzielonej i pochowanej pod piramidami rozdzielonych archiwów tworzących religie Abrahamiczne. Zatem jak polityczny irredentyzm usiłuje połączyć w jedno to, co rozproszone, tak religijny irredentyzm Derridy usiłuje sekretnie zjednać potomków Abrahama, dając im jedno „państwo” w postaci mesjańskiego królestwa – prawdziwego Królestwa Ducha, którego pierwszymi heroldami są właśnie marani. Tylko bowiem marańska forma żydowskości...

może przeżyć i przetrwać upadek samego judaizmu. Może przetrwać jako archiwum, które będzie w pewnym sensie *nie bez archiwum*, bo to archiwum musi pozostać bez substancji i bez aktualizacji... To oznacza paradoksalną esencję „Żyda” i tylko jego: nie tylko nadzieję, ani nawet „nadzieję na przyszłość”, ale „antycypację specyficznej [mesjańskiej] nadziei na przyszłość”.<sup>23</sup>

To marańskie wychylenie – poza partykularne archiwum w stronę mesjańskiej przyszłości pojmowanej uniwersalnie – konstytuuje dla Derridy „żydowskość *poza wszelkim judaizmem*”: „Być otwartym na przyszłość oznacza bycie Żydem i *vice versa* (tamże, 74). *Zakhor* należy więc rozumieć jako hasło: „W przyszłości pamiętaj, by pamiętać o przyszłości” (tamże, 76). Tym zatem, co liczy się w judaistycznym archiwum, jest szczególnie indeks orientujący nakaz pamiętania – nie na przeszłość, która miałaby fundować i legitymizować

22 J. Derrida *Abraham, The Other*, w: *Judeities...*, s. 13.

23 J. Derrida *Archive Fever*, s. 72.

rzekomo odrębną „żydowską tożsamość”, lecz na przyszłość, powszechny światowy wymiar nam wszystkim wspólnej *futurité*, do której maran, prekursor nietożsamościowego modelu życia, dociera pierwszy i przeciera szlaki. W ten sposób „pragnienie bycia maranem” przekształca żydowską tradycję od wewnątrz, przemieszczając maranizm ku samemu centrum tradycji i usuwając zeń tożsamościową figurę ortodoksyjnego Żyda z jego archiwalnym dziedzictwem. Wiedziony swoim mesjańskim imperatywem, maran obiecuje dokonać analogicznej transformacji w łonie każdej innej tradycji, w której będzie poszukiwał ukrytej iskry ducha – przeciw archiwalnej literze, stojącej na straży tożsamościowej różnicy.

### Marani literatury

Sprzyjając, jak to ujął Derrida, „racjom tego, co pojedyncze”, maranizm jest zawsze deklaracją idiosynkrazji. Nic więc dziwnego, że swoją drugą, oprócz wolnomyślicielskiej filozofii, uprzywilejowaną przestrzeń odnajduje w literaturze, tej „dziwnej instytucji”, umożliwiającej artykulację doświadczeń życia poszczególnego, które odbiegło od „prostej wiary” wszelkich ortodoksji. Wobec wyjałowienia oficjalnych teologii, będącego nieuchronnym rezultatem nowoczesnej sekularyzacji, właściwa im problematyka wywędrowała właśnie ku żywiołowi pisania, który okazał się szczególnie płodną matrycą „religii nienormatywnych”, w tym także i tych po marańsku mieszących wpływy wszystkich wyznań abrahamicznych (i nie tylko). *Strange Gods* – ci „dziwny bogowie” zamieszkujący literackie rejony nowoczesności, wyklinani przez T.S. Eliota w jego słynnych wykładach z roku 1933, będących po dziś dzień manifestem neoortodoksji<sup>24</sup> – żyją nadal w maranicznej przestrzeni, w której kwestie teologiczne ulegają wprawdzie nieodwracalnym zniekształceniom, ale jednocześnie rozłamują frazę czysto świeckiego dyskursu. W ten sposób nowoczesna literatura staje się terenem wyjątkowo ryzykownych i odkrywczych eksperymentów z religijną heterodoksją.

Wydaje się, że zjawiskiem szczególnie emblematicznym dla tego procesu, a jednocześnie wciąż zaniedbanym przez badaczy, jest polska literatura nowoczesna. Nasza wyjściowa hipoteza głosi, że specyficznie rozumiany maranizm wytycza niejawną i alternatywną wobec znanych linii rozwoju polskiej literatury XX wieku, biegnącą w poprzek istniejących periodyzacji, podziałów gatunkowych, biograficznych i tematycznych. Wydaje nam się

24 Por. T.S. Eliot *After Strange Gods. A Primer of Modern Heresy*, Faber & Faber, London 1934.



przy tym, że przyjęcie perspektywy badawczej czulej na literackie przejawy maranizmu może pozwolić zarówno na rewizję skostniałych modeli odczytywania dzieł kanonicznych (Mickiewicz, Krasiński, Słowacki, Norwid), jak i na przeprowadzenie analiz twórczości autorów, którzy nie doczekali się dotąd należytej im uwagi.

Zgodnie z naszą analizą maran to złożona figura podmiotowa, która rozgrywa swoją żydowską tożsamość jedynie w akcie transgresji i kontaminacji sztywnych kategorii dogmatycznych. W polskiej literaturze roi się od takich postaci rozwijających bogate nienormatywne struktury kryptoteologiczne, które najlepiej dają się opisać właśnie za pomocą marańskiej terminologii emancypacyjnej, stawiającej na twórcze i jednostkowe pomieszanie wielu tożsamości i tradycji. Polscy pisarze marańscy to ci twórcy, którzy unikają jawnych odwołań do żydowskiego dziedzictwa symbolicznego i religijnego (z powodów dobrze opisanych przez Arendt), lecz którzy mimo to zachowują je jako utajoną oś organizującą ich idiosynkratyczne projekty literackie. Ślady judaizmu można zatem odnaleźć w tekstach autorów należących do najbardziej oryginalnych i najwybitniejszych w literaturze polskiej, takich jak Julian Kornhauser, Stanisław Jerzy Lec, Stanisław Lem, Bolesław Leśmian, Leo Lipski, Teodor Parnicki, Bruno Schulz, Piotr Sommer, Julian Tuwim, Debora Vogel, Aleksander Wat, Józef Wittlin czy Jerzy Żuławski, a także u pisarzy zafascynowanych tradycją żydowską, jak Leopold Buczkowski czy Jerzy Ficowski. Lektura ich tekstów w świetle proponowanej przez nas marańskiej metodologii bez wątpienia wzbogacić może ich interpretacje o nowe konteksty filozoficzne i kulturowe; choć w wypadku niektórych z nich podobne odczytania były już proponowane<sup>25</sup>, jesteśmy przekonani, że sporo pozostało tu jeszcze do zrobienia.

Metodologia marańska, którą tu stosujemy, jest szczególnie wyczułona na strategię szyfrowania i kamuflażu, wiążące się ze skomplikowaną dialektyką „ujawnienia i zakrycia”<sup>26</sup>, którą można wyśledzić w retorycznej warstwie badanych tekstów, czyli w deformacjach, elipsach, parafrazach, katachrezach oraz *clinamenach*, obsesyjnie „nawiedzających” z pozoru

25 Zob. np. W. Panas *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, TN KUL, Lublin 1997; J. Ficowski *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Fundacja „Pogranicze”, Sejny 2002; L. Kośka *Autobiografia słowa*, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2015; A. Gajewska *Zagłada i gwiazdy. Przeszołość w prozie Stanisława Lema*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2016.

26 Por. H. Nachman Bialik, *Revelment and Concealment. Five Essays*, Ibis Editions, Jerusaleń 1992.

przejrzystą prozę<sup>27</sup>. Marańska subtożsamość danego tekstu nie jest więc nigdy kwestią *konstatacji* – jest to zawsze kwestia tekstualnego performatywnego *wykonania*, które tyleż odsłania, co zakrywa. Posługując się rozróżnieniem Wittgensteina z *Taktatu logiczno-filozoficznego*, można powiedzieć, że nie jest to coś, o czym się mówi, lecz raczej coś, co się pokazuje: marańskość demonstruje się w trybie performatywnym odmiennym od bezpośredniej artykulacji. Metodologię marańską można zatem postrzegać jako część hermeneutyki dekonstrukcyjnej, która odsłania ukryte treści i Bloomowskie „tropy uniku” po to, by zrekonstruować całościowe znaczenie dzieła<sup>28</sup>.

Eseje zamieszczone w „marańskim bloku” nowego wydania „Tekstów Drugich” to pierwsza – początkowa, eksperymentalna – próbka odczytań kilku pisarzy jako „maranów polskiej literatury”. Cztery teksty – Tadeusza Sławka o Jerzym Żuławskim, Piotra Bogaleckiego o Julianie Kornhauserze, Adama Lipszycza o Piotrze Sommerze oraz Piotra Sadzika o Leopoldzie Buczkowskim – to propozycja nowej dyskusji, która, mam nadzieję, zainteresuje znawców polskiej literatury.

---

27 Tu trzeba mieć w pamięci Derridańskie *hanter* jako sposób operowania marańsko-mesjańskiego Ducha, który „nawiedza”, nigdy nie mogąc wypowiedzieć się wprost.

28 Oprócz Harolda Blooma, którego „tropy uniku”, opisane w *Lęku przed wpływem*, znakomicie nadają się do śledzenia agonu, jaki każdy piszący maran rozgrywa z silniejszą tradycją prekursora/hegemonu, by się do niej wpisać, jednocześnie nie zatracając swojej żydowskiej idiosynkrazji – wśród pomocnych dekonstruktorów znajdują się: rzecz jasna, sam Derrida, mistrz odszyfrowywania „literackich sekretów” (*littérature au secret*), ale także Werner Hamacher, który, kontynuując teorię literackiego performatywu Paula de Mana, stworzył niezwykle w marańskim kontekście użyteczny koncept *afformatywu*, czyli afirmacji performatywnej, unikającej otwartej wypowiedzi. Por. H. Bloom *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Universitas, Kraków 2002, oraz W. Hamacher *Premises. Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, trans. P. Fenves, Stanford University Press, Stanford 1996.

## Abstract

---

**Agata Bielik-Robson**

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

*Marranism: The "Secret Tradition" in Judaism, Modernity and the Marranos of Polish Literature*

The text is an editorial introduction to the group of essays in this issue, which are devoted to the "Marranos of Polish literature." What we call here a 'Marrano phenomenon' is still a relatively unexplored fact of modern Western culture: the presence of the borderline Jewish identity, which avoids clear-cut cultural and religious attribution but nevertheless exerts significant influence on modern humanities. Our aim, however, is not a historical study of the Marranos (or conversos), i.e. mostly Spanish and Portuguese Jews of the 15th and 16th century, who were forced to convert to Christianity, but were suspected of retaining their Judaism 'undercover': such approach already exists and develops within the field of historical research. We rather want to apply the 'Marrano metaphor' to explore the fruitful area of mixture and cross-over which allowed modern thinkers, writers and artists of the Jewish origin to enter the realm of universal communication – without, at the same time, making them relinquish their Jewishness which they subsequently developed as a 'hidden tradition.' The 'Marranos of Polish Literature' constitutes a vital part of this project, which applies the Marrano methodology to the reading of the Polish-Jewish writers.

## Keywords

---

maranizm, judaizm, sekularyzm, żydowska tożsamość, nowoczesność (Marranism, Judaism, Secularism, Jewish Identity, Modernity)