

Teksty Drugie 2006, 3, s. 188-201



# **Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność.**

Dariusz Czaja

## Dariusz CZAJA

### Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność

Pisz krwią, a doświadczysz, że krew jest duchem.

*Friedrich Nietzsche*<sup>1</sup>

O życiu pisać można tylko piórem umoczone w łzach.

*Emil Cioran*<sup>2</sup>

I.

Więc?

„Więc: matador wyprostowany, stopy idealnie zestawione, przykute do ziemi strachem, że upadnie na oczach publiczności...”<sup>3</sup>.

Więc najpierw fragmenty. Niejasne, intrygujące, zagadkowe jak samo zjawisko, o którym będzie mowa. Kilkanaście różnej długości akapitów rozpoznających, nazywających, definiujących podstawowe elementy *corridy*. Na początek podstawowe przybliżenia. Później pięć niedługich rozdziałów poddających interpretacji wszystko, co dla *corridy* ważne, nawet te najdrobniejsze, zdawać by się mogło, mało znaczące okoliczności, obiekty i zdarzenia.

Michel Leiris, autor wzbogacających poznawczo, a jakby nieco zapomnianych studiów antropologicznych<sup>4</sup>, w skromnym objętościowo esej *Lustro tauromachii* porusza się na niezwykle frapującą próbę zrozumienia i drobiazgowej interpreta-

---

1/ F. Nietzsche *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 49.

2/ E. Cioran *Święci i łzy*, przekł. i wstęp I. Kania, KR, Warszawa 2003, s. 190.

3/ M. Leiris *Lustro tauromachii*, przeł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 11.

4/ Jedną z licznych twarzy Leirisa przypomniał w krótkim, skondensowanym szkicu James Clifford, pisząc przede wszystkim o *L'Afrique fantôme* (1934), i na jego podstawie o związku pisarstwa etnograficznego z konstruowaniem tożsamości,

cji corridy. Ale dlaczego właśnie corrido? Dlaczego arena, ta osobliwa przestrzeń, na której dochodzi do nieuchronnie krwawego widowiska, domaga się interpretującego komentarza?

Leiris odpowiada na tę wątpliwość jednoznacznie:

Pewne bowiem miejsca, wydarzenia, przedmioty, pewne bardzo rzadkie okoliczności budzą w nas uczucie, gdy wobec nich stajemy lub gdy nam się przydarzają, że ich funkcją w ogólnym porządku rzeczy jest zetknięcie z tym, co w nas najbardziej intymne, co w zwykłym czasie niejasne, jeśli nie najgłębiej ukryte. Zdawać by się mogło, że te miejsca, wydarzenia, przedmioty i okoliczności mają w sobie moc wydobycia przez krótką chwilę na gładką jednolitą powierzchnię, którą zwykle przylegamy do świata, kilku elementów należących do istoty naszego głębokiego życia – oraz moc przyzwolenia na to, by wzdłuż ramienia krzywej wrócić do bagnistej ciemności, z której się wyłoniły.<sup>5</sup>

Arena zatem, jak chce Leiris, to kropla zgęszczająca istotne fakty naszej egzystencji, to soczewka skupiająca nieusuwalne dylematy życia i śmierci. W swoim ekscytującym studium robi wiele, by to wstępne domniemanie usprawiedliwić. Nie zamierzam naturalnie streszczać tego tekstu, eseju tak gęstego, tak – mimo skromnych rozmiarów – bogatego w egzegetyczne pomysły, obfitującego w tak finezyjne (na granicy ryzyka) figury i tropy stylistyczne. Dla naszych potrzeb wystarczy tylko krótkie przypomnienie tego, co najważniejsze. W trzech precyzyjnie zakreślonych krokach pokazuje autor, że po pierwsze, corrido, choć w istocie przypomina widowisko sportowe, jest czymś znacznie odeń poważniejszym; po drugie, że choć pod pewnymi względami wydaje się sztuką, jest zjawiskiem z innego niż sztuka porządku; po trzecie i najistotniejsze, że jest z gruntu zdarzeniem transgresyjnym, zdarzeniem, którego istota – opisywana przez Leirisa w rozbudowanej retoryce erotycznej – polega na ekspozycji przytłumionego codziennością elementu *sacrum*, kulminującego w finalnym akcie zbiorowego paroksyzmu i ekstazy.

Od razu zaznaczam, że nie wchodzę głęboko w tekst, nie zajmuję mnie detaliczny opis ani dyskusja z konkretnymi tezami, biorę w nawias ważne skądinąd pytanie o etyczną stronę całego widowiska<sup>6</sup>, nie zastanawiam się także, co na te-

---

por. J. Clifford *Opowiedz o swojej podróży: Michel Leiris*, w: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. różni, KR, Warszawa 2000, s.181-190. Ale Leiris to nie tylko badacz egzotycznych światów. To również, przykładowo, autor odkrywczych studiów o sztuce: Giacomettiego (*Alberto Giacometti*, 1978), Picassa (*Un genie sans pedestal et autres écrits sur Picasso*, 1992), Bacona (*Świetne studium Francis Bacon. Face et profil*, 1983), o literaturze (zbiór tekstów o Roussel, *Roussel l'ingénu*, 1987), na bliższe zainteresowanie antropologa zasługują też bez wątpienia 4 tomy autobiograficzne (*La règle de jeu*, 1948-1976) i wiele innych, niewymienionych tu pozycji.

<sup>5/</sup> Tamże, s. 21.

<sup>6/</sup> Por. uwagi Jerzego Nowosielskiego, malarza i teologa, dla którego corrido jest przeważem nieusuwalnej infernalności ludzkiej egzystencji: „Wszystkie corridy, walki kogutów – to satanizm” (*Z. Podgórzec Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Łuk, Białystok 1993, s. 46).

mat interpretacyjnej sprawności autora mieliby do powiedzenia bywalcy corridy, ani też – co na to wszystko byk.

Tekst Leirisa jest mi potrzebny, by pokazać kilka elementarnych kłopotów, z jakimi styka się interpretacja fenomenów z obszaru kultury i sztuki. Zapytajmy od razu tak: czy interpretacja Leirisa jest naukowa, czy spełnia przyjmowane rutynowo rygory naukowości? Jeśli podejście naukowe, jak przyzwyczailiśmy się mniemać, to zestandaryzowana metoda, to zapewne – nie. Leiris jest w swoim pisaniu ostentacyjnie subiektywny, a język, którego używa – mocno retoryczny, „literacki” – z trudem, podejrzewam, podpada pod kwalifikację naukowy. Dalej: czy jego interpretacja jest adekwatna, sprawdzalna? Oczywiście – również nie. Co miałoby być probierzem takiej adekwatności, co czy też kto miałby potwierdzić trafność jego spostrzeżeń?

A zatem, czy namiętna interpretacja Leirisa o namiętnościach corridy to jedynie zbiór subiektywnych skojarzeń z nią związanych, czy jest to, jak czasem pogardliwie powiadamy, ledwie „literatura”, czy też jednak obfitujące w wartościowe poznawczo spostrzeżenia studium? Jak myśleć o tak pojmowanej subiektywności? Czy jest ona warunkiem poznania, czy raczej tego poznania przeszkodą? Albo, formułując pytanie z poziomu obiektywistycznych roszczeń nauki: czy da się jakoś usunąć tak niepożądaną subiektywność?

Odpowiedź tu zarysowana jest prosta i nieodwołalna: nie tylko nie ma takiej możliwości, ale też i nie ma takiej potrzeby. Nie ma możliwości, bo – czy jesteśmy tego świadomi, czy nie – nie umiemy uciec od siebie, od swojej biografii i swoich interesowności (inter-pretacja, twierdzę, jest zawsze inter-esowna), nawet wtedy, kiedy przechodzimy na formę *pluralis* i udajemy, że mówi w nas jakieś „my”, to i tak wiadomo, że z za liczby mnogiej prędzej czy później wyłoni się pojedyncze „ja”. Nie ma też potrzeby, bo nie ma rozumienia bez własnych pytań, a to zawsze oznacza jakiś rodzaj ingerencji w tekst. Z niematej listy metodologicznych wypowiedzi wskazujących na ten poznawczy „defekt” przypomnijmy krótko dwie instruktywne uwagi. Jak stwierdza Heidegger: „każdy komentarz musi oczywiście przejąć rzecz z tekstu, musi on także, nie chełpiąc się tym, niepostrzeżenie dodać do tego ze swej rzeczy, co jej własne”<sup>7</sup>. A jak z innych pozycji potwierdza Bachtin: „tekst żyje jedynie w kontakcie z innym tekstem”<sup>8</sup>. Inaczej mówiąc: kto przychodzi bez własnych pytań, recytuje jedynie po raz kolejny interpretowany tekst, kto zadaje własne pytania i umie słuchać, nie ma co prawda nadziei na poznawczą pewność, ale może być przynajmniej pewien, że nie obcuje z trupem.

Pójdźmy jeszcze chwilę tym tropem.

7/ M. Heidegger *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 174.

8/ M. Bachtin *Estetyka twórczości słownej*, opr. i wstęp E. Czuplejewicz, przeł. D. Ulicka, PIW, Warszawa 1986, s. 513.

## Czaja Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność

Oto jeszcze jeden, tym razem znany, klasyczny niemal tekst interpretacyjny, w którym tak mocno do głosu dochodzą wspomniane wątki namiętności i „interesowności”:

Pierwszym zadaniem tych rozważań jest dowiedzenie znaczenia erotyki muzycznej i wyznaczenia w związku z tym stadiów, które będąc bezpośrednio erotyczne, mają i to wspólne, że wszystkie są w istocie muzyczne. To, co mam o tym do powiedzenia, zawdzięczam jedynie i wyłącznie Mozartowi. Gdyby więc ten i ów czytelnik mój był na tyle uprzejmy, żeby mój zamiar zaaprobować, nie mogąc się jednak pozbyć wątpliwości, czy rzeczywiście wszystko to znajdzie u Mozarta, czy też raczej, że to ja układam do muzyki Mozarta treść własną, mogę go zapewnić, że nie tylko ta odrobina, którą ja ukazać potrafię, ale nieskończenie więcej zawarte jest w muzyce Mozarta; mogę go zapewnić, że właśnie ta myśl dodaje mi odwagi, aby poświęcić się wyjaśnieniom szczegółów muzyki Mozarta.<sup>9</sup>

Miłosne zauroczenie plus niezrównana ironia i autoironia Kierkegaarda przyniosły w efekcie znakomite studium interpretacyjne o *Don Giovannim* Mozarta. Złożyły się na powstanie tekstu, pełnego odkrywczych stwierdzeń o naturze dzieła klasycznego, o muzyce jako medium genialności zmysłowej, nie mówiąc już o wielce kompetentnym rozrysowaniu całej architektury mozartowskiej opery. A wszystko to napisane językiem namiętnej afektacji, jakby na potwierdzenie słów Rolanda Barthes’a, że dyskurs muzyczny jest albo dyskursem erotycznym, albo nie ma go wcale<sup>10</sup>.

A teraz krótkie ćwiczenie symulacyjne: spróbujmy usunąć z tekstów Leirisa i Kierkegaarda subiektywność i nieskrywaną namiętność, spróbujmy „przetłumaczyć” je na sprawozdawcze terminy twardej nauki, i zobaczmy, co z nich zostanie. Odpowiedź jest prosta: niewiele. Nie da się bowiem prostodusznie oddzielić wyników interpretacji od drogi, która do nich doprowadziła.

Jeśli ta teza jest słuszna, to wynikają z niej co najmniej trzy wnioski. Pierwszy: że nie ma niewinnego języka interpretacji, innymi słowy: archaiczny podział na podrzędną i służebną jakoby „formę” i „prawdziwą treść” jest nie do utrzymania, a zatem to właśnie dzięki językowi i poprzez język wydobywają się kolejne warstwy znaczeń. Drugi: że pewne aspekty świata wychodzą na jaw tylko jako efekt namiętnego porywu, przejęcia się, zauroczenia „przedmiotem” interpretacji. Może tylko tak świat wychodzi na jaw, co rozumiem literalnie: wychodzi z ukrycia, ze sfery cienia, hibernacji, niebytu. Wychodzi na światło, zaczyna istnieć. Trzeci: że retoryczność tych tekstów zawiesza kwestię prawdy i dowodzenia – w zwyczajowo przyjętym rozumieniu – na rzecz zabiegów perswazyjnych. Przy czym perswazja jest tu rozumiana opisowo, nie ma nic wspólnego z prostacką manipulacją, pojmowana jest jako pojęcie z obszaru retoryki.

<sup>9/</sup> S. Kierkegaard *Stadia erotyki bezpośredniej czyli erotyka muzyczna*, przeł. A. Bucher, na nowo opr. J. Iwaszkiewicz, w: tegoż *Albo-albo*, t. 1, przeł. J. Iwaszkiewicz, przekł. przejrzał. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982, s. 63-64.

<sup>10/</sup> R. Barthes *Muzyka, głos, język*, przeł. K. Kłosiński, „Pamiętnik Literacki” 1999 z. 2, s. 9.

A zatem, od której strony by nie spoglądać na zjawisko interpretacji, przy jej ocenie tak naprawdę ważne jest tylko jedno pytanie: czy odkrywa ona w zjawisku, które tłumaczy, jakieś nowe, niedostrzegane wcześniej pola znaczeń, czy odsłania przed nami jakiś obszar rzeczywistości, którego wcześniej nie podejrzewaliśmy. Jeśli tak, to interpretacja wchodzi do ekskluzywnej gry zwanej „Poznaniem”, jeśli nie – jej miejsce jest w koszu. Biorąc pod uwagę nasze dwa przykłady, można chyba z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć – a swoją hipotezę testuję co roku na studentach z podobnym (pozytywnym!) skutkiem – że po lekturze tekstu Leirisa zjawisko corridy już nigdy nie będzie dla nas takie samo, jak wcześniej, a po lekturze Kierkegaarda *Don Giovanni* bez wątpienia zabrzmi dla nas całkiem na nowo. To zaś, czy tezy w tekstach tych zawarte, całkowicie i do końca uznamy za swoje, to już całkiem inna historia.

Friedrich Nietzsche, wytrawny teoretyk i praktyk interpretacji, ten, który z taką furją domagał się, by pisać krwią – i sam ów postulat wybornie realizował – w swojej znakomitej rozprawie *Z genealogii moralności* notował przenikliwie:

Odtąd [...] lepiej będzie się strzec przed niebezpiecznym, starym bajaniem pojęciowym, które ustanawia „czysty”, pozbawiony woli i bólu, aczasowy podmiot poznania, przed mackami wewnętrznie sprzecznych pojęć, takich jak „czysty rozum”, „absolutna duchowość”, „poznanie samo w sobie”: wymaga się tu od nas, byśmy wyobrazili sobie oko, które nie patrzy w żadnym kierunku, oko, w którym aktywne siły interpretujące – siły, dzięki którym widzenie staje się rzeczywiście widzeniem czegoś – mają być zahamowane, ba, w ogóle nieobecne, co oznacza, że zatem wymaga się tu od nas absurdałnego pojęcia oka.<sup>11</sup>

Cudów nie ma: *rein Vernunft* to jedynie projekcja tęsknot poznającego rozumu. Wszelako niczego takiego nie udało się, jak dotąd, w przyrodzie wysledzić<sup>12</sup>. W innym tekście dobija Nietzsche gwóźdź do scjentyficznej trumny, dając taki oto, sarkastyczny – i jeśli wolno mi coś dodać: wciąż zaskakująco prawdziwy – wizerunek naukowca zjedzonego przez robaka rozumu:

Człowiek naukowy to prawdziwy paradoks. Otaczają go najstraszliwsze problemy, a on zstępuje w otchłanie i zrywa kwiatek, by policzyć jego pręciki. Nie jest to poznawcza otepiałość, bo płonie on gotowością do poznawania i odkrywania i nie zna większej rozkoszy niż pomnażanie skarbów wiedzy. Zachowuje się jednak niczym najdumniejszy z niebieskich ptaków – tak jakby byt nie był sprawą rozpaczliwą i wątpliwą, lecz solidnym na wieczność zagwarantowanym majątkiem.<sup>13</sup>

Interpretacja, która nie wstydzi się siebie i własnych namiętności, pamięta o otchłani. Nie oczekuje na słowo ostatnie ani na hipnotyczną przygodę tej czy innej

11/ F. Nietzsche *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, wstęp K. Michalski, Znak, Kraków 1997, s. 126-127.

12/ Długą listę obiekcji wobec tak pojętej instancji poznawczej zawierają prace Lwa Szeszowa, por. choćby filipiki przeciwko „ateńskiemu” rozumowi zawarte w: L. Szeszow *Ateny i Jerozolima*, wstęp i przekł. C. Wodziński, Znak, Kraków 1993.

13/ F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Inter-Esse, Kraków 1993, s. 254.

konsolacji. Chce zająrzeć za zasłonę, ale wie, że ten wysiłek musi być nieustannie ponawiany. Nawiasem mówiąc, nie sposób wyjść z podziwu, tyle lat minęło od ukazania się rozprawy Nietzschego, a upiór obiektywizmu wciąż straszy w humanistyce.

### 2.

Przy tej okazji trzeba wyraźnie zaakcentować jedną rzecz. Jeśli tak mocno do wartościowuję tu moment subiektywny interpretacji, jeśli upieram się, że interpretacja nie tylko może, ale powinna mieć coś z namiętności – więcej, powinna być namiętnością, to nie po to przecież, by usprawiedliwiać poznawczą gnuśność, ani nie po to, by przerzucać ciężar interpretacji wyłącznie na intuicyjny domysł. Nie twierdzę zatem, że lepiej nie studiować niż studiować; że lepiej nie umieć niż umieć; że lepiej nie myśleć niż myśleć; słowem, że lepsza jest błogosławiona ignorancja niż jakaś postać wiedzy. Nic z tych rzeczy.

Przykładowo: kto zabierając się do interpretacji malarstwa Balthusa, nie będzie nic wiedział o – tak ważnej dla artysty – lekcji sztuki udzielonej mu przez freski Piero della Francesca czy przez malarskie wysiłki Cezanne’a, ten zobaczy w twórczości tej jedynie rozkoszne kotki i perwersyjne lolitki. Kto, interpretując niezwykle film Gabriela Axela *Uczta Babette*, nie dostrzeże subtelного podkładu ewangelicznego całej opowieści, ten będzie plótn, że jest to film o jedzeniu, i zobaczy w nim – jak to się naprawdę zdarzyło – przyczynek do dziejów francuskiej gastronomii. Kto nie zna niemieckiego, mocniej: kto nie s ł y s z y niemieckiego, niech raczej egzegezy wierszy Paula Celana nie podejmuje, bo zamiast porywającego studium *Szibbolet*<sup>14</sup> wyjdzie mu co najwyżej poprawne wypracowanie. Nie ma potrzeby mnożenia przykładów. To zdaje mi się zupełnie jasne i niewymagające rozwekłych komentarzy. Prawdziwy problem jest gdzie indziej.

Otóż, mówiąc o subiektywności, chcę nade wszystko wskazać na mocny i nierozzerwalny związek interpretacji i życia. Nie jest przecież tak, że wszyscy piszemy o tym samym. Z tych czy innych powodów pewne dzieła, pewne teksty, pewne fenomeny nas porywają, dotykają, poruszają, a inne nie. Dlaczego tak jest? Czy to ja wybieram teksty, zjawiska, mikroświaty do interpretacji, czy to może one mnie wybierają? Bez względu na to, która odpowiedź jest trafna, mam całkowitą pewność, że najciekawsze, najbardziej otwierające, najbardziej poruszające interpretacje, to nie te, przez które przeszedł jedynie mielący walec analitycznego rozu-

<sup>14/</sup> Oczywiście przywołuję w tym miejscu tytuł gruntownego rozbioru egzegetycznego (medytacji interpretacyjnej?) poezji Paula Celana autorstwa Jacquesa Derridy, por. J. Derrida *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Fa-art, Bytom 2000; niezwykle interesującym komentarzem do praktyki dekonstrukcyjnej Derridy w zestawieniu z lekturą Gadamera jest tekst K. Bartoszyńskiego *Hermeneutyka a dekonstrukcja. Hans-Georg Gadamer i Jacques Derrida wobec poezji*, w: H.-G. Gadamer *Czy poeci umilkną?*, wyb. (wg pomysłu A. Szlosarka) J. Margański, przeł. M. Łukasiewicz, wstęp K. Bartoszyński, Homini, Bydgoszcz 1998, s. 7-24.

mu, ale te, które zostały wewnętrznie przeżyte, mocno przetrawione, czasem wręcz – przecierpiane.

W tej ostatniej kwestii przejmujące świadectwo lektury jako aktu egzystencjalnego pozostawił po sobie słabo dzisiaj obecny na literackiej giełdzie poeta Jerzy Liebert. W ostatnich miesiącach swojego życia nie rozstawał się z *Czarodziejską górą*. Czytał ją i od-czytywał w niej nowe sensory, nie zapominając ani przez chwilę „skąd”, w którym momencie własnego życia książkę interpretuje. I nie chodzi tu o topografię. Tak pisze o tym krytyk:

Jerzy Liebert jako czytelnik *Czarodziejskiej góry!* Liebert jako rzecznik lektury „najgłębszej”. Lektury jako tragedii, lektury jako aktu swoiście ryzykownego i ostatecznego. Nie ma chyba w historii naszego piśmiennictwa fenomenu lektury tak heroicznej, przejmującej, dokładnej i – zarazem – samodzielnej. W tym sensie, że lektura dzieła obcego nie ogranicza autonomii powstających dzieł własnych. [...] Jest to więc lektura – rozumiana jako umieranie z książką w rękę. Lektura jako droga krzyżowa czytającego. [...] Być może pośród milionów ludzi, jacy kiedykolwiek trzymali w dłoniach *Czarodziejską górę*, mimo tysięcy rozpraw, gruntownych i solennych, Tomasz Mann nie znalazł nigdy czytelnika bardziej przenikliwego niż Jerzy Liebert. Bo etos lektury musi być tożsamy z decyzją wewnętrznego czynu. Tekst zewnętrzny winien zderzyć się z doznaniem wewnętrznych klątw i wyroków, z ich nieuchronną logiką absurdu – bez prawa apelacji.<sup>15</sup>

Tak głębokie rozczytywanie tekstu, taka wiwisekcyjna lektura sprzymierzona z życiem, wyrastająca z życia – w przypadku powyższym przyjmująca, rzecz jasna, postać graniczną – odkrywa, jak to nieraz bywało, warstwy dzieła, które w inny sposób nie mogłyby się zapewne ujawnić. Dotyka poziomów znaczeń niedostępnych w aseptycznej lekturze filologa. By podać jeszcze tylko jeden instruktywny przykład z podobnego obszaru: czy *Baśń zimowa* Ryszarda Przybylskiego, pasjonująca, wielostronna hermeneutyka poetyckich wizji starości (m.in. Eliot, Różewicz, Iwaszkiewicz)<sup>16</sup> byłaby lekturą tak odkrywczą i tak dotkliwą, gdyby nie stała za nią nie wstydzące się siebie trudne doświadczenie starości samego autora<sup>17</sup>? Retoryczne to raczej pytanie.

Pragnę w ten sposób mocno podkreślić fakt, że pozycja interpretatora jest funkcją okoliczności – mniej lub bardziej dojmujących – ale wpływających istotnie na ostateczny wynik poznawczy; okoliczności, o których istnieniu próżno dowiedzieć

15/ A. Gronczewski *Obiad w ruinach. Eseje*, „C and S”, Warszawa 1992, s. 127-128.

16/ R. Przybylski *Baśń zimowa. Esej o starości*, Sic!, Warszawa 1998.

17/ W zakończeniu wprowadzenia czytamy: „Starcze oczekiwanie na śmierć przypomina wiec jakiś nie napisany utwór literatury średniowiecznej, jakąś *Rozmowę umysłu z ciałem*. Stary umysł słyszy ciągle ten sam tryumfalny krzyk ciała: «Ze mnie się pocałeś i wraz ze mną się skończysz». W starości bowiem myśl słucha nieustannie odwiecznej pieśni: «Jam ciebie zrodziła i ja ciebie unicestwię». [...] Teraz, kiedy już jestem stary, niekiedy o zmroku widzę otwarte drzwiczki od pieca, blask idący po brunatnoczerwonej podłodze, dwa fotele zbliżone do ciepła, prószący śnieg za oknem śnieg i słyszę matkę czytającą mi jakąś baśń. Koszmarne mord, ośmieszona cierpienie i spełnianie się losu. *Ein Wintermärchen*”, tamże, s. 12-13.



się z interpretacji starających się o naukowy stempel. Tutaj zawsze akt „lektury” przesłonięty jest przez gotowy efekt działań interpretacyjnych, dzieje się „wszędzie i nigdzie”, zawieszony jest w biograficznej i życiowej próżni. Czytając tego typu interpretacje, nie uczestniczymy w trakcie ich dojrzewania, nie śledzimy napięć, wahań czy wątpliwości, ale dostajemy tekst, który udaje przed nami, że powstał, by tak rzec, za jednym interpretacyjnym zamachem. Rzadkie to przypadki, kiedy autor tzw. tekstu naukowego wyznaje, że czegoś nie wie, czegoś nie pojął, czegoś nie rozumiał. Że ma z czymś kłopot. Zazwyczaj dostajemy do rąk interpretacje myślowo domknięte, skończone, dopięte na ostatni guzik, bo też takie są – przyjęte w uniwersyteckim kanonie – wymogi gry w interpretację. A znak zapytania, zawieszenie głosu, wątpliwość rzadko mają tu wstęp. Jeśli już się pojawiają, to odczytywane są raczej jako oznaka bezradności czy słabości niż świadectwo esencjalnej „ciemności” interpretowanego zjawiska, albo – jak to bywa czasem – sugestywny sygnał zamknięcia przed tym, co nas przerasta, do pojęcia czego nasze wypolerowane naukowo szkła już nie wystarczają.

W tym kontekście osobliwie dające do myślenia są słowa Wiesława Juszcaka, wnikliwego interpretatora niezwyklej sztuki ferraryjskiego malarza Cosimo Tury. Podprowadzając czytelnika na próg widzenia<sup>18</sup> dzieła, znanego przecież historykom sztuki malarza, przywołuje on i komentuje fragment ekfrazy dzieła Tury pióra sławnego Bernarda Berensona. I w pewnym momencie swoich rozważań formułuje on niezwykle wywrotową, a może i skandaliczną dla rozumu wykarmionego jedynie na pozytywistycznej strawie, uwagę, która jest żywym i dobitnym świadectwem tego, że obiektywizujące podejście – przy wszystkich swoich atutach – ma jednak swoje granice. Granice, których co ważniejsze, nie chce zauważyć i uznać. Uwaga ta, mocno dotyka wspomnianego przed chwilą momentu niepewności w sztuce interpretacji, owej ciemnej plamki poznania i rzuca na to zagadnienie nowe światło:

Kiedy wobec tego, na co patrzymy, pada słowo „harmonia”, zrazu brzmi ono jak dysonans, jak nieoczekiwany zgrzyt. Lecz ono właśnie jest najmocniejszym śladem wspomnianego pochwycenia jedności. Ono tłumaczy najwięcej.

Tłumaczy, między innymi [...] „jak absurdalny jest sąd, że możemy zrozumieć coś wielkiego” [sformułowanie Waltera F. Otto – przyp. D.C.] przez kurczone trzymanie się jakiejś utopii obiektywizmu, niezaangażowanego patrzenia. I dodajmy: jak małe jest odsuwanie się na bezpieczny dystans wobec tego, co nas chce ogarnąć bez reszty.

Jak niska jest powściągliwość, nieufność czy lęk, ujawniające się w samym badawczym zwłaszcza podejściu do zjawisk, które okazać się mogą niewyjaśnialne. Jak bronimy się przed nimi narzędziami naukowego warsztatu. Jak w kontakcie z czymś porywającym kryjemy się za pozorami erudycji, rygorów wiedzy, wszystko próbując poddać racjonalnej wiwisekcji. Dlaczego się bronimy? Przed czym? Czyżbyśmy, wołani przez to wielkie, aż tak się bali? Czego? Może też?

18/ Podkreślam specjalnie to słowo, odróżniając je tym samym od „patrzenia” po to, by przypomnieć wagę tej czerstwej prawdy, że nie każdy kto *patrzy* – od razu *widzi*.

[...] Trudno zaprzeczyć, że spoglądanie w twarz obrazu nie jest bezpieczne. Że potrafi nas wyrwać z zamknięcia, jakie budujemy dla ochrony względnego zawsze ładu własnej egzystencji. Wystawić na gwałtowne powiewy idące z tych obszarów rzeczywistości, o których istnieniu wolelibyśmy nie wiedzieć lub nie pamiętać. Wzniosłość potrafi miazdżyć. Prawda może porażać, nawet jeśli poznanie jej oczyszcza.<sup>19</sup>

Autor przyznaje otwarcie, że stojąc – długie zapewne chwile – twarzą w twarz z obrazem, nie wszystko rozumie, że to nie on zagarnia dzieło, ale że jest przez nie ogarniany. Demonstruje przejmująco to, jak w gruncie rzeczy zasłania się przed widzeniem rzeczywistości całą tą armaturą naukowych pojęć i wytrychów, których każdy z nas ma bez liku na podorędziu. Jak w gruncie rzeczy chowamy się w kokonach naszej ułożonej, bezpiecznej wiedzy akademickiej. Jak robimy wszystko – wbrew pozorom – by właśnie nie widzieć!

Uwaga Juszczaaka jest wielce istotna z innego jeszcze powodu. Pokazuje ona mianowicie, że są takie sfery dzieła (tekstu, zjawiska), przy których interpretacja musi zamilknąć. Innymi słowy – że nie wszystko da się, ale też i nie wszystko trzeba interpretować. A paradoksalnie to interpretacyjne milczenie nie jest (nie musi być) poznawczą porażką. Wiemy przecież, że można w y m o w n i e milczeć.

„Och, jakież to nienaukowe...” – zakrzykną miłośnicy akademii wszelkiej sceny pełnej. Tak, tak, wykażmy konieczność swoją czujność i stosowne obrzydzenie... Kłopot tylko w tym, że przy pomocy takich okrzyków nie da się wyegzorcyzmować żywego doświadczenia z roboty interpretacyjnej. Tak, jak nie da się zagadać okolicznościowymi dyrdymałami o metodologicznej precyzji wagi powyższego wyznania. Wiem, to bolesne, ale ono naprawdę jest!

Ponieważ tego rodzaju konfesyjne fragmenty łatwo ośmieszyć, chcę tu wyraźnie podkreślić, że nie proponuję niniejszym, aby zastąpić solidną robotę egzegetyczną, efektywnym zalewaniem się łzami. Zresztą już samo zapoznanie się ze znakomitym tekstem Juszczaaka, zgłębiającym od wielu stron malarstwo Tury, włączającym na nowo w pole naszego widzenia tego nieco zapomnianego mistrza z Ferrary, takie podejrzenia studzi od razu.

Zwracając uwagę na wspomniane w cytowanym fragmencie elementy naszego spotkania z dziełem, chcę wskazać na takie okoliczności, których uchodzący za naukowy dyskurs nie bierze w ogóle pod uwagę i pod groźbą „nienaukowości” wyklucza ze swojego obszaru. W naukowym dyskursie, albo lepiej – za naukowy uchodzącym, mieści się jedynie to, co da się jednoznacznie nazwać i wyjaśnić, to, co da się ująć w ogólne prawidłowości i opisać przy pomocy zasad stosujących się do każdego przypadku. Tu już nie bierze się pod uwagę tego, co jednostkowe, niepowtarzalne, wyjątkowe, nie przyjmuje się do wiadomości istnienia sensów nie podlegających naukowej weryfikacji, nie mówiąc już o tym, że i na tajemnicę, w tak zaprojektowanej strategii poznawczej, miejsca po prostu nie ma. Nie ma, bowiem jak przenikliwie zauważył Heidegger, nauka „zawsze dotyczy tylko tego, co jej spo-

19/ W. Juszczaak „*Nic wątlejszego nad krzemień i diament...*”, w: *Twarzą w twarz z obrazem*, red. M. Poprzęcka, Stowarzyszenie Historyków Sztuki, Warszawa 2003, s. 15-16.

sób przedstawiania dopuścił z góry jako możliwy dla niej przedmiot<sup>20</sup>. A zatem jest czysto arbitralnym dekretem, będącym efektem szeregu historycznych powikłań<sup>21</sup>. Jeśli zaś tak, to ów „sposób” nie jest żadną dziejową koniecznością, ale historycznie umocowaną konwencją poznania i językową prezentacją jego wyników. W związku z czym nie ma zniewalającego powodu, by go wciąż konserwować.

Inaczej mówiąc, zależy mi na tym, by wyrwać pytania o interpretację z pola dociekań tylko i wyłącznie epistemologicznych i odnieść je do obszaru żywego jednostkowego doświadczenia, innymi słowy: wszczepić w obszar egzystencji. Jeśli tak postawić kwestię interpretacji, to w gruncie rzeczy jest drugorzędne, komu zawierzymy najbardziej, z kim udamy się na interpretacyjną wyprawę. Gdyby, przykładowo, wziąć tekst (tym razem w sensie ścisłym) jako przedmiot interpretacji, to w jakimś sensie obojętne jest, czy przewodnikiem w jego zgłębianiu będzie nam dialogiczny Gadamer, szukający dziury w całym Derrida, anarchiczny Fish, koncyliacyjny Ricoeur, strachliwy Eco<sup>22</sup> czy bulwersujący Bloom. Obojętne dlatego, że żadne z tych metodologicznych zakotwiczeń nie poprowadzi nas automatycznie do krainy poznania, ani też nie zabezpieczy skutecznie przed wątpliwościami. I choć dzięki nim lepiej będziemy wiedzieć, co robimy, to i tak nikt nie wyręczy nas w konkretnej pracy egzegetycznej. A jeśli braknie nam twórczych pomysłów, wrażliwości albo zwyczajnie talentu, to najdokładniejsze nawet przypisy nie zamienią animowanej najlepszymi wzorami interpretacji w drogocenny kruszec<sup>23</sup>.

---

20/ M. Heidegger *Rzecz*, przeł. J. Mizera, „Principia” XVI-XVII (1996-1997), s. 11.

21/ Różnie rekonstruuje się linie prowadzące do emancypacji naukowego rozumu. Pośród nich niezwykle ciekawa i umotywowana wydaje się sugestia Giorgio Colliego, który początków tego stanu rzeczy upatruje w pojawieniu się metodycznej postaci... filozofii. Sugeruje on, że archaiczna grecka mądrość (obejmująca szerokie, w tym również ciemne, „irracjonalne” pokłady rozumu), skończyła się wraz z autonomizacją („niszcząca skłonność”) dyskursywnego rozumu (praktyki uzasadniania, dowodzenia), por. G. Colli *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, „Res Publica”-Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991, s. 87-88.

22/ Mam na myśli jego historyczne, wyraźnie stronnicze, by nie powiedzieć ideologiczne (np. „religijne” bez mała ubóstwienie wąsko pojętego rozumy i sprzeciw wobec wszelkiej maści „hermetyków”) rozumienie „poprawnej” interpretacji oraz wysiłki, by w ten czy inny sposób ograniczyć interpretacyjne dowolności, por. U. Eco, R. Rorty *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996; dobry komentarz do manipulacyjnych poczynań Eco daje M.P. Markowski *Interpretacyjne rEColekcje*, „Znak” 1996 nr 499, s. 128-135.

23/ Andrzej Bronk w świetnym tekście omawiającym gadamerowską krytykę różnych postaci naukowości, stwierdza we wnioskach nie bez racji, że tak naprawdę żadna metoda nie zagwarantuje nam poznawczej skuteczności, a „decydujące znaczenie w rozwoju nauki przypada genialności i kreatywności uczonego”, por. A. Bronk *H.-G. Gadamera krytyka rozumu naukowego*, w: *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”, Poznań 2004, s. 54.

Co jeszcze znaczyć by mogło anonsowane wcześniej powiązanie interpretacji z życiem? Wróćmy jeszcze raz do Leirisa. Do innego jego tekstu, w którym pisanie porównuje on wprost do walki byków, a figura ta odzyskuje tu niespodziewaną nośność. Leiris pisze o autorze *L'Âge d'homme* w trzeciej osobie:

Dręczył go problem, który wzbraniał mu pisać i budził nieczyste sumienie: mianowicie pytanie, czy to wszystko, co rozgrywa się w dziedzinie pisania, nie traci wszelkiej wartości, jeżeli pozostaje „estetyczne”, błahe, pozbawione jakiegokolwiek sankcji; jeżeli w tym, że pisze się dzieło, nie ma niczego, co byłoby odpowiednikiem [...] tego, czym jest dla torera ostry róg byka, ten róg, który jedynie – dzięki cielesnej groźbie jaką skrywa – nadaje ludzką rzeczywistość sztuce torera, sprawia, że jest ona czymś innym niż próżne wdzięki baletnicy?<sup>24</sup>

W czujnym komentarzu do eksplikacji Leirisa pisze Octavio Paz:

W jednym z kapitalnych tekstów literatury współczesnej – *O literaturze jako tauromachii* – Michel Leiris powiada, że jego fascynacja tymi zmaganiem na arenie bierze się ze spotkania tu ryzyka i stylu: toreador, zwany też po hiszpańsku *diestro* (czyli „wprawny”, „prawy” – nie ma słów bardziej słusznych) musi stawić czoła atakowi, nie tracąc nic ze swej godnej postawy. To prawda: dobre manieri są niezbędne do umierania i zabijania, przynajmniej jeśli się wierzy, tak jak ja, że oba te biologiczne akty są jednocześnie obrzędami, rytami. W walce byków niebezpieczeństwo nabiera dostojności formalnej, a ta uwierzytelnia śmierć. Toreador zamyka się w formie, formie otwartej na ryzyko śmierci. Jest to owo coś, co po hiszpańsku, nazywamy *temple* („hart”): odwaga i muzyczna czystość: twardość i giętkość. Corrida, niczym fotografia, to pokaz [...] pokaz czyli wystawienie się na ryzyko. A także ukazanie czegoś, czyli objawienie i dowiedzenie.<sup>25</sup>

Wszystko to, co Leiris mówi tu o pisaniu, rozumiejąc przez to literaturę, odnosi do wszelkiej pisanej interpretacji. Kilka elementów warto tu wypunktować. Po pierwsze: pisanie zawsze odbywa się w cieniu śmierci. „Mojej” śmierci. Dlatego interpretacja tak mocno przenika życie. Znaczy przecież jakiś punkt mojej biografii. To nie jest jakiś niekonieczny dodatek „do”, ale istotna część mojej tożsamości. Interpretuję, więc jestem, albo może lepiej: staję się. Po drugie: interpretacja jest ryzykiem, a to oznacza, że zawsze jest ona walką. To nie są – jak się czasem słyszy – letnie negocjacje z tekstem, ale prawdziwa walka, wdzieranie się w tekst, wgrzanie, przebijanie na drugą stronę. Jak pisze Harold Bloom: „Niewinność aktu lektury jest ostatnim mitem społecznym, podobnym do mitu dziecięcej czy kobiecej niewinności. Jeśli lektura jest aktywna i interesująca, to wówczas jest ona

24/ M. Leiris *Literatura a tauromachia*, w: tegoż *Wiek męski*, przeł. J. i T. Błoński, PIW, Warszawa 1972, s. 8; Dodać może trzeba przy okazji, że w tłumaczeniu pozostawiono ewidentny błąd. W oryginale Leiris nie tytułuje swojego tekstu delikatnie i asekurancko „Literatura a tauromachia”, ale mocno i sugestywnie „Literatura rozumiana jako tauromachia” (*De la littérature considérée comme une tauromachie*).

25/ O. Paz *Prąd przemienny*, przekł. i posł. R. Kalicki, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 115-116.

nie mniej agresywna niż seksualne pożądanie, ambicja czy walka o władzę...<sup>26</sup>. Po trzeciej: jeśli pisanie jest „ukazaniem”, czy „objawieniem”, to jasną jest rzeczą, że interpretacja mimo że u swoich początków ma subiektywną namiętność, nie zastyga w niej, bo zawsze w ostatecznym rachunku chce być dla kogoś. A choć jest jasne, że nie może być dla każdego, to równie oczywiste jest, że poszukuje ona – przy pomocy perswazyjnej retoryki – tych, którzy myślą podobnie. To zrozumiałe: nie można uwieść wszystkich, ale i tych paru, których uda się sprowadzić na złą drogę, to całkiem niemało. Nie zawsze musi być kawior.

### 3.

Kiedy ci, co pielęgnują w sobie szlachetne skądinąd ideały wiedzy obiektywnej, sprawdzalnej i pewnej, słyszą o subiektywnej domieszce interpretacji, argumenty mają już przygotowane zawczasu. Najczęściej więc powiadają, że jeśli przyjąć na taki stan rzeczy, to wówczas już prosta droga do otwarcia tamy wszelkim rodzajom interpretacyjnej swawoli i poznawczej arbitralności. Skoro każdy może powiedzieć wszystko, bo stoi za nim subiektywne doświadczenie, to jak możliwe będzie w ogóle porozumienie? A co się stanie z prawdą? Co z naukowym umocowaniem naszych wysiłków interpretacyjnych? Co z pragmatyką dydaktyczną<sup>27</sup>? Tak, w rzeczy samej, prawdziwy horror....

Nie wchodząc w zasadność tych i im podobnych pytań, wolno spytać jednak o coś bardziej fundamentalnego, a mianowicie: co stoi u źródeł tego rodzaju lęków? Bo że jest to typowa reakcja lękowa, to wydaje mi się bezdyskusyjne.

Powiedzmy tedy odważnie i bez środków znieczulających: tak naprawdę jest to lęk przed ciemnym chaosem, lęk przed nieznanym, przed otchłanną magmą, którą przy pomocy poznawczych sztuczek usiłujemy okiełznać. Lęk, o którym tak pisał Nietzsche: „kto wgląda w siebie, jak w olbrzymi przestwór świata i drogi mleczne w sobie nosi, ten też wie, jak nieprawidłowe są wszystkie drogi mleczne; wiodą aż do chaosu i labiryntu bytu”<sup>28</sup>. Lękamy się wszystkiego tego, czego nie da się zmieścić w równych poznawczych foremkach, a odwrotną stroną tego lęku jest pragnienie widzenia świata uładzonego, zrozumiałego, a w konsekwencji bezpiecznego. Jest to, jak komentuje Krzysztof Michalski ustalenia Nietzschego i Heideggera w tej materii: „tęsknota za światem jako ogrodem, porządnym, stabilnym i bez-

---

26/ H. Bloom *The Breaking of the Vessels. The Wellek Library Lectures at the University of California*, Chicago 1982, s. 13, cyt za: A. Bielik-Robson *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004, s. 369.

27/ W trybie anegdotycznym przytaczam wstrząsające pytanie (zaręczam, że autentyczne), jakie – z mieszaniną nieskrywanej grozy i matczynej troski – zadano mi podczas jednej z antropologicznych sesji naukowych: „Pan wie, co by się stało, gdyby za takim rozumieniem interpretacji poszli studenci?!”. No właśnie: co?

28/ F. Nietzsche *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, posł. K. Matuszewski, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 166.

piecznym, z którego owoców i cienia można w spokoju korzystać, przynajmniej przez chwilę, przynajmniej przez jakiś czas, na razie”<sup>29</sup>. W takim ujęciu nauka – nie tylko ta, wyposażona w dającą jakoby gwarancje pewności Metodę, ale także (a może przede wszystkim) w całym swoim instytucjonalnym umocowaniu – służy jako instrument do uśmierzenia bólu niepewności, tłumienia strachu przed nieznanym, jest plastrem na nasze poczucie esencjalnej niepojmowalności świata, w którym mieszkamy<sup>30</sup>. Staje się wyrafinowaną, bo z eterycznych substancji przyrządzoną, postacią analgetyku.

Kto więc boi się interpretacyjnej subiektywności, lęka się w istocie tego niebezpieczeństwa i tej niepewności, naukę traktując jako doraźny zakład ubezpieczeń naszego biednego *ratio*. Tymczasem, minimalny wysiłek umysłowy sprzymierzony z elementarną uczciwością wobec siebie wskazują niezbicie, że w istocie codziennie chodzimy nad przepaścią. Ta figura wskazuje na nie dającą się usunąć, wysoce kłopotliwą okoliczność – że mianowicie to krucho naczynie, jakim jest sens rzeczywistości, wciąż wymyka nam się z rąk, a fakt, że z reguły o tym nie wiemy, a jak już wiemy, to nie chcemy o tym pamiętać, nie oznacza, że w istocie tak nie jest. Rozum robi wiele, by ten fakt zamazać. Właśnie przeciwko tego rodzaju racjonalistycznym przerostom w rozumieniu wiedzy, prowadzącym w konsekwencji do ucieczki od spotkania z tym, co poza dekrety rozumu wypada, protestował Nietzsche, kiedy pisał w *Woli mocy*: „nie próbujcie odmówić światu jego niepokojącego i enigmatycznego charakteru”<sup>31</sup>. Nie próbujcie, bo ten zwróci się przeciwko wam – jak zawsze, strzelając śmiechem.

Przez wzgląd zatem na to zastrzeżenie, jak i przez wzgląd na to, że jakiegokolwiek próby poszukiwania ostatecznego i niepodważalnego kryterium prawdy w interpretacji są skazane na porażkę, formułuję na swój własny użytek pierwsze zalecenie każdej interpretacji, która chce być czymś więcej niż akademickim ćwicze-

<sup>29/</sup> K. Michalski *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998, wyd. II, s. 279.

<sup>30/</sup> Próżno chyba dodawać, że w powyższym nie chodzi w żadnym wypadku o jakiś oszalały sprzeciw wobec nauki w ogóle (resp. wobec wagi rozumu, myślenia itp.), ale jest to głos przeciwstawiający się uroszczeniom nauki w rozumieniu ludzkiego świata, terrorowi Naukowej Metody i budowaniu życia w oparciu o tzw. światopogląd naukowy. Jeszcze raz Nietzsche, z niezrównaną siłą odslaniający praktykę naukową jako pascalowską *divertissement*: „Nie zajmuje się on już [człowiek naukowy – przyp. D.C.] lecz pracuje, nie patrzy już w prawo ani w lewo, a wszelkie sprawy i trudności życiowe pokonuje półświatowem lub z niechęcią i poczuciem znużenia cechującym wyczerpanego robotnika. Zachowuje się tak, jak gdyby życie było dlań tylko *otium*, ale *sine dignitate*: niczym niewolnik, który nawet we śnie nie zrzuca swego jarzma. Może najwłaściwiej uhonorować tę wielką rzeszę uczonych, porównując ich do rolników: na małym, odziedziczonym gospodarstwie od świtu do nocy skrzętnie uprawiają rolę, prowadzą plug i pokrzykują na woły”, F. Nietzsche *Pisma pozostałe...*, s. 254.

<sup>31/</sup> F. Nietzsche *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, posł. B. Banasiak, Zielona Sowa, Kraków 2003.

niem, która całkiem po prostu: chce dawać nie tylko (po kartezjańsku) do myślenia, ale też (po nietzscheańsku) do przeżywania: „więcej lez i więcej krwi”.

W sytuacji nieustannego zużywania się tradycyjnych języków interpretacji, wobec niemożliwości ustalenia niewinnego metajęzyka i nieuchronności metaforycznego trybu wypowiedzi w humanistycznym polilogu, w obliczu nużącej jaloowości prób „czystego teoretyzowania”, formuła „krew i łzy” kryptonimuje tu postawę, oznaczającą powrót do „żywego” ja, które musi stać u początków każdej interpretacji. Jest rodzajem zakładu, w którym rzuca się na szalę swoje namiętności, w nadziei, że *i s t o t n e* ma wówczas przynajmniej szansę się odsłonić. Postawa taka nie oferuje, co prawda, ostatecznej pewności ani finalnego ukojenia, ale daje przynajmniej obietnicę zobaczenia świata w całym jego uroku i grozie.

Znajdzie się ktoś, kto by się wahał?