

Adam REGIEWICZ

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Projekt krytyki talmudycznej¹

Od lat porusza mnie scena z Księgi Wyjścia, w której Mojżesz otrzymuje kamienne tablice z dziesięcioma przykazaniami, które tradycja żydowska nazywa Dekretami Boga, Oświadczeniami lub jeszcze bardziej dobitnie: Dziesięcioma Słowami Boga – Boską mową (Wj 20, 1: „Wypowiedział Bóg wszystkie te Słowa”). Słowa życia – jak nazywają je żydzi – zostały zapisane z obu stron, jak mówi tradycja: zarówno z przodu, jak i na rewersie, niejako od podszewki: „z jednej strony na drugą stronę” (Wj 32, 15). Zdanie to, jako badacza tekstu, zawsze mnie niepokoiło, bowiem stawiało w sytuacji niekomfortowej, każąc zadać sobie pytanie o sposób istnienia tekstu i jego znaczenia: po jakiej „drugiej stronie”, jak rozumieć „podszewkę” kartki, na której został napisany tekst, czy jako intencję lub projekcję autora, a może jako jego kulturowe przygotowanie, które pozwoliło mu na skonstruowanie takiego przekazu? Jak badać to, co pod spodem, z drugiej strony? Czyż jako literaturoznawca wobec tekstu nie zachowuję się zatem niczym wytrawny geolog, który podnosząc z ziemi kamień, bada go, by stwierdzić skąd przyszedł, jaka ziemia go zrodziła? Tym samym cały czas pozostaję na awersie, analizując formę, znaki, język, symbole, słowa, poetykę, znaczenia tekstu, nie mogąc przedostać się na tę drugą stronę. I ponownie z pomocą przyszła mi lektura Księgi Wyjścia, a właściwie jej talmudyczna interpretacja, bowiem w traktacie Szabat (104a) Talmud uczy, że słowa na tablicach by-

¹ Pojęcie „projektu krytyki” przyjmuję za Marią Janion, która jako pierwsza zaproponowała nowy sposób lektury tekstów literackich w oparciu o inne niż literackie źródła, szukając narzędzi krytycznych w psychologii, a konkretnie we freudowskiej koncepcji fantazmatu. M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice i egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991. Do owego pomysłu odwołują się także kontynuatorzy tego kierunku poszukiwań – m.in. Mieczysław Dąbrowski w *Projekcie krytyki etycznej* czy Adrian Gleń w *Projekcie krytyki hermeneutycznej*. Zob. M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005; A. Gleń, *Obsesja i zaproszenie (Projekt krytyki hermeneutycznej)*, „Topos” 2009, nr 3, s. 14–19.

ły wyryte na wylot². Jak uczą rabini, Słowa Boga – ogień Bożego Ducha – wypala kamień, zostawiając pustą przestrzeń. Nie da się ich zwyczajnie przeczytać, potrzebne jest światło z drugiej strony, które przeniknie puste miejsce i ukaze treść. Opis tego wydarzenia uważny czytelnik Pisma zobaczy w scenie, w której Mojżesz zanosząc tablice ludowi, podnosi je przed nim w górę, aby mógł w tym świetle padającym na niego przez litery wyryte w kamieniu zobaczyć sens. Przedstawiona scena nie daje literaturoznawcy wielkiego pola manewru, zakłada bowiem nie tyle działanie zainteresowanego lekturą czytelnika i uzbrojonego w zestaw narzędzi analityczno-interpretacyjnych krytyka, ile pewną „darmowość” objawienia sensu, które przychodzi nagle, niczym olśnienie, poniekąd bez udziału samego badacza. Jego rola wszak ograniczałaby się jedynie do spojrzenia na tekst, a jednocześnie spojrzenia „w górę” i „pod światło”. Z tej sytuacji niemocy po raz kolejny wyprowadza mnie talmudyczne rozważanie nad sposobem funkcjonowania Tablic Mojżeszowych. Rabini, podejmując kwestię pustego miejsca w słowach wypalonych ogniem Ducha Bożego, zwracają uwagę na ich status ontologiczny: jak możliwe jest, że to, czego nie ma, istnieje? Przestrzeń słów na tablicach jest pustką, nieobecnością, a jednocześnie to obecność materii kształtuje ich obraz, nadaje im kształt, wreszcie konstytuuje sens. Podobnie jest z człowiekiem, który otrzymuje Prawo Dekalogu – żyjąc, wypełnia jego treść, bowiem dopiero w swej cielesności, a zarazem materialności swego *physis*, jest on w stanie odczytać znaczenie Prawa, co pokazuje św. Paweł w Liście do Rzymian (7, 1–25). Jaka z tego myśl płynie dla literaturoznawcy, który zmaga się z tekstem? Pierwsza refleksja, która narzuca się w sposób oczywisty, prowadzi do neopragmatycznej koncepcji lektury. To indywidualny, a zarazem ukształtowany przez „wspólnotę interpretacyjną”, w której wyrastam jako czytelnik, kontekst doświadczenia lektury, mojego obycia, także sytuacji indywidualnej, w której się znajduję, determinuje odczytanie tekstu, czy mówiąc językiem talmudycznym – wypełnienie pustki słów znaczeniem swojego życia. Jak zauważa Stanley Fish³, każde wydarzenie tekstowe jest przede wszystkim doświadczeniem czytelniczym, a zatem interpretacyjnym, bowiem konstruowany tekst (każde odczytanie jest ponowną kreacją tekstu, a każda kreacja zaś jest rodzajem interpretacji lektur, które ukształtowały twórcę) nigdy nie powstaje w próżni, ale zawsze „w relacji do” i „ze względu na”. Zatem siła interpretacji nie leży w adekwatności prawdy wobec opisywanego przedmiotu, bo ta jest niemożliwa, ale w perswazyjności dokonywanego opisu, który nie tyle odpowiada samej rzeczywistości, co wyznaczonym przez moje indywidualne uwarunkowania kulturowe wartościom i założeniom ideologicznym. Tak konstruowana puenta niestety nie może wpisać się w propozycję talmudyczną, która co prawda zgadza się na zasadę wielości interpretacji danego tekstu, jednak nie

² Podaję za: *Tora. Pardes Lauder. Księga druga: Szemot*, red. i tłum. S. Pecaric, Kraków 2003, s. 190.

³ S. Fish, *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, tłum. A. Szahaj, [w:] tegoż, *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, Kraków 2002, s. 59–80.

może przystać na założenie, zgodnie z którym nie można dociec prawdy. Wręcz przeciwnie, proponowana talmudyczna metoda badania tekstu, przyjmując z całą powagą wszelkie propozycje interpretacyjne, zmierza do odkrywania prawdy, zbliżania się do niej. Druga refleksja, która nasuwa się po lekturze fragmentu z kamiennymi tablicami, wiąże się z tak popularną dziś koncepcją Jacques'a Derridy o przeświecaniu „ukrytego” spod ukształtowanego porządku tekstu. Wywiedziona z ducha poststrukturalizmu koncepcja dekonstrukcji miała służyć temu, co pozostaje „w lekturze i doświadczeniu i co nie daje się zredukować ani do gramatycznego znaczenia, ani do idei filozoficznej, ani do tematu, czy do jednego nadrzędnego sensu”⁴. Jak zauważa Derrida, aby odkryć to, co zostaje, należy uwypuklić „różnicę” między ramą tekstu a samym tekstem i jego znaczeniem, w tym celu trzeba poszukiwać „fałd” – tzw. kieszeni zewnętrżności tekstu, które zwijają się do wewnątrz, wyzyskując pewne ukryte znaczenia. Metoda ta bada przede wszystkim miejsca pozornie nieważne, wszelkiego rodzaju odautorskie komentarze, notatki, dopiski, dopowiedzenia, czyli szeroko pojęte marginalia, które pozwalają na nowo odkrywać prawdę tekstu. Sytuacja ta ponownie zwraca uwagę na interpretacyjny charakter lektury, który wydaje się ważniejszy od samej analizy. Z czego to wynika? Otóż z koncepcji tekstu jako Innego, z którym spotkanie zawsze ma dwuznaczny charakter. Spotkanie z Innym, jak mawia Emanuel Lévinas, jest z jednej strony spotkaniem z nieuchwytnym, nieosiągalnym, tajemniczym, z drugiej zaś wymagającym reakcji – obecność Innego wymusza postawę wobec niego. Dlatego spotkanie z tekstem w duchu dekonstrukcji wydaje się mieć podobny przebieg: jego stematyzowana przestrzeń określa rolę czytelnika, ma funkcję identyfikacyjną, ale jednocześnie jest wydarzeniem jednostkowym i niepowtarzalnym, które pozostawia w odbiorcy pewien głód niedookreślenia, zmuszając go do wielokrotnego powrotu, by odkrywać na nowo, nieustająco – bez końca. Koncepcja Derridy niewątpliwie bliższa jest myśleniu talmudycznemu, które podobnie traktuje sam tekst jako wydarzenie, nie zaś jako martwą literę (zresztą w ogóle znosi opozycję mowa–pismo), stąd pewne wątki pojawiające się w dalszej części będą przypominać niekóre wątki krytyki dekonstrukcjonistycznej.

Podjmując próbę zarysowania krytyki talmudycznej, miałem także w pamięci dwie, niezwykle istotne dla moich dalszych rozważań książki. Pierwsza, autorstwa Mariana Maciejewskiego, poświęcona interpretacji kerygmatycznej literatury, podejmowała refleksję nad możliwością czytania tekstu literackiego jako tekstu mającego moc stwórczą, kreacyjną, wobec którego bohater literacki czy podmiot nie może pozostać obojętny. Tym samym, przedmiotem zainteresowania tej koncepcji jest „wchodzenie człowieka w Słowo Boga, w tym wypadku tego człowieka, który jest kreowany przez słowo literackie. «Kerygmat li-

⁴ *Dekonstrukcja*, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, red. M. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 362.

teratury» o tyle jest więc kerygmatem, o ile «ciało» literatury powraca w Słowo odwieczne”⁵. Propozycja Maciejewskiego pozwala zatem badać tekst jako realizację interpretacji talmudycznej, w której treść słowa konkretyzuje się wraz z życiem i uobecnianiem się tegoż słowa w działaniu bohatera; jednak literaturoznawcę w pewien sposób nadal pozostawia na zewnątrz. Zakłada co prawda sytuację, w której w wyniku konkretyzacji estetycznej dochodzi do identyfikacji czytelnika ze światem postaci, czego efektem może być przemiana dokonana pod wpływem tekstu, jakaś głębia poznania samego siebie itp.; jednak sytuacja ta opisana jest raczej jako wynik końcowy lub wydarzenie jednorazowe, nie zaś jako metoda czy, szerzej mówiąc, sposób czytania tekstu. Druga książka, o której chciałem wspomnieć, to spisany wykład Jacoba Taubesa, wygłoszony dla studentów w Heidelbergu w 1987 roku, w którym autor interpretuje *List do Rzymian* św. Pawła⁶. Jako potomek rodziny żydowskiej, co więcej rabinistycznej, wykazuje, że to właśnie Biblia i jej talmudyczny klucz czytania pozwala na odkrywanie najważniejszych prawd o świecie: filozoficznych, kulturowych, czy – szerzej – humanistycznych⁷. Co ciekawe, podobnie jak neopragmatyści on również podkreśla indywidualne doświadczenie jako podstawę lektury i jej interpretacji talmudycznej, jednak zgodnie z zasadami Talmudu podchodzi do czytania tekstu z pokorą studiującego, a więc kogoś, kto stawia się w sytuacji penitenta, przyjmując postawę proszącą. Analizując tekst *Listu do Rzymian* (rozdziały 9–11), Taubes nie zostaje przy samym tekście, ale by go zrozumieć posługuje się narzędziami wypracowanymi przez szkołę talmudyczną, szuka znaczeń w innych tekstach: lekturach pierwszych chrześcijan, pismach Ojców Kościoła, fragmentach Starego Testamentu przywoływanych przez św. Pawła, praktykach liturgicznych, kontekstach społecznych i obyczajowych wynikających z wykształcenia Pawła itp.; a także nie boi się zatrzymywać na słowie, by je przeświecić – tak jak czynił to Mojżesz z kamiennymi tablicami, zderzać z innymi jego kontekstami, znaczeniami, użyciami itd. To, co udaje się Taubesowi z tekstem biblijnym, rodzi we mnie pokusę przeniesienia na grunt literacki, mając w pamięci wspomnianą już kerygmaticzną interpretację tekstu. Zderzenie tych dwóch spojrzeń pozwoliło mi na skonstruowanie propozycji krytyki talmudycznej, która zawierałaby w sobie wszystkie typowe dla tejże lektury elementy, ale również kładłaby silniejszy akcent na wypełnianie tekstu znaczeniem konstytuowanym przez samo doświadczenie odbiorcy.

⁵ M. Maciejewski, „Ażeby ciało powróciło w słowo”. *Próba interpretacji kerygmaticznej*, Lublin 1991, s. 8.

⁶ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2010.

⁷ W jednej ze swoich wypowiedzi utyskiwał: „Powinienem być poświęcić się studiowaniu Biblii, ale próżność i losy nakazały mi obrać drogę filozofa. Pomyślałem więc, że to zadanie nie jest dla mnie. Dzisiaj jestem przekonany o tym, że wykład o Biblii jest ważniejszy niż wykład o Heglu”. Tamże, s. 47.

Sięgnijmy w tym miejscu zatem do źródeł interpretacji talmudycznej i spróbujmy dokonać krótkiej jej charakterystyki, wskazując na podstawowe jej właściwości. Na początku trzeba by zauważyć, że już sama koncepcja Talmudu wiąże się z interpretacją Tory, czyli zapisu Prawa, które miało być wiecznie aktualnym przewodnikiem życia. Według Izraela Tora poprzedza świat, to znaczy jest niezmienna, z drugiej strony dana została człowiekowi, który jest ułomny, a co za tym idzie, nieustannie musi poszukiwać w niej sensu i znaczenia dla swojego życia. Jak zauważa rabin Raszi: „We wszystkim, co się studiuje pod słońcem, nie będzie nic nowego. Nie zobaczy się tam niczego, prócz tego, co już istniało przy stworzeniu świata. Ale ten, kto studiuje Torę, zawsze znajdzie nowe znaczenia”⁸. Aby urzeczywistnić to założenie, Torę zaczęto traktować jako naukę, którą należy studiować dzięki pojawiającym się od II wieku p.n.e. szkołom interpretacyjnym, m.in. Hilela, założyciela szkoły tanaitów, czy Szanaja, zwolennika bardziej rygorystycznej (to znaczy literalnej) interpretacji. Ostatecznie przeważała koncepcja Hilela, otwarta na interpretację w granicach wyznaczonych egzegezą Pisma. W ten sposób powstała Miszna, czyli usystematyzowany zapis tradycji ustnej, obecny i żywy w Izraelu dzięki nauczaniu rabinów, ale i tradycji ustnego przekazu wiary dzieciom. Miszna stała się bardzo szybko czymś w rodzaju podręcznika, dzięki któremu można było interpretować Torę, ale też wykształcić umiejętności studiowania Pisma – poszerzania i pogłębiania zwartej tam wiedzy, odnoszenia go do obecnej rzeczywistości. Sama Miszna stała się przedmiotem rozpraw, dyskusji, badań czy opinii, które starały się zająć często rozbieżne stanowisko wobec rozumienia Tory przez tradycję ustną. W ten sposób powstawały komentarze zwane Gemara (z hebr. uzupełnienie), które wraz z *Miszną* stanowią trzon Talmudu. Jednocześnie bardzo szybko zauważono, że Talmud nie dotyczy tylko kwestii wykonywania Prawa, ale „obejmuje religię, etykę, życie codzienne, nie wyłączając przesądów, i nic, co się wiąże z człowiekiem, nie może umknąć jej uwagi”⁹. Teksty talmudyczne zatem, z jednej strony, kształtowały model żydowskiej egzystencji, zgodny z naukami Prawa, interpretujący nakazy Tory w sposób teoretyczny i z absolutną powagą (ten typ tekstów nazywa się Halachą), z drugiej zaś – tłumaczyły świat za pomocą opowieści potocznych, starając się nadać znaczenie wszystkim wydarzeniom, które umiejscawiano w kontekście Bożych Przykazań (ten rodzaj komentarzy nazywano Hagadą)¹⁰. Można zatem zobaczyć, że siłą tradycji talmudycznej jest

⁸ Podaję za: K. Gebert, *54 komentarze do Tory*, Kraków 2004, s. 119.

⁹ A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 2002, s. 25.

¹⁰ Jak pisze Abraham Cohen, Halacha reprezentuje rygorystyczny autorytet prawa, absolutną wagę teorii; obejmuje kodeksy i tradycję ustną, będącą wielowiekowym, nieutrwalonym na piśmie komentarzem do prawa pisanego; Hagada zaś, wychodząc od tekstu biblijnego, szuka wyjaśnień jego sensu, zderzając go z opowieściami potocznymi, legendami, bajkami, poematami, alegoriami, refleksjami moralizatorskimi i reminiscencjami historycznymi. Tamże, s. 27.

przede wszystkim zakorzenienie w tradycji ustnej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, utrwalanej i twórczo przekształcanej wobec zmieniającej się rzeczywistości historycznej, zaś niezmiennej wobec Tory. Po drugie trzeba zauważyć charakterystyczną dwutorowość Talmudu: pism teoretycznych, będących efektem wnikliwej egzegezy, studiów i wiedzy oraz literatury rabinicznej, dla której Pismo było punktem odniesienia, „złotą zasadą”, stanowiącą kontekst pism moralizatorskich, dydaktycznych czy podnoszących na duchu. Co ciekawe jednak, oba typy tekstów wzajemnie się uzupełniają i mają ten sam cel – uchwycić i ukazać podstawowy sens interpretacji pism biblijnych.

Czym jest zatem owa interpretacja talmudyczna? Wszyscy badacze Talmudu zgodnie podkreślają, że badanie pism jest godzeniem sprzeczności, a jest to możliwe dzięki innemu niż greckie rozumieniu Prawdy. Każdy, kto studiuje Talmud, ma obowiązek z pełnym poświęceniem poszukiwać znaczenia zakrytego w pismach, w tym sensie każdy z komentatorów ma rację – błąd w interpretacji nie oznacza błędu wiary. Zatem każdy, kto zmierza ku poznaniu Prawdy, nie może się mylić, może popełniać błędy. Prawo, co do którego wszyscy są zgodni, pozostaje niezmiennie, zaś jego zapis, z którego wynika stopień skomplikowania tekstu (słowo, litera, zdanie, metafora), nie jest bynajmniej oczywiste – „w każdym zdaniu możliwa jest różnica opinii, debata, spór”¹¹. W tym miejscu zatem rozpoczyna się droga interpretatora. Jak pisze Daniel Roth, każdy, kto chce studiować Pisma, musi myśleć jak mediator, bowiem kiedy otwiera Talmud, słyszy sprzeczne głosy rabinów dotyczące różnych kwestii i spraw. Na początku musi ich uważnie wysłuchać, zbadać i zważyć siłę logicznych argumentów. Następnie, gdy już zna wszystkie komentarze, zaczyna badać motywacje tychże tekstów, próbując tłumaczyć je potrzebami i interesami społeczeństwa. Owo historyczne uwarunkowanie tekstu pozwala mu na ponowne dokonanie lektury Pisma i odniesienie jej do jego własnej rzeczywistości, wskazując tym samym na fakt, że Tora jest zbiorem „słów życia”. Można zatem powiedzieć, że celem dogłębnego studium Talmudu jest nie tylko zrozumienie tekstu w kontekście przeżywanej egzystencji, ile odnalezienie wskazówek na autentyczne życie w tekście¹². A zatem każdy interpretator powinien z jednej strony posługiwać się logiką badań naukowych stawiając hipotezy, analizując słowa, zdania i pojęcia, stawiając je w różnych kontekstach znaczeniowych i użyciach (czyli stosować klasyczne metody filologiczne), z drugiej zaś wyciągać wnioski w oparciu o podobieństwo treści tekstu i rzeczywistości przeżywanej, na zasadzie analogii. Podsumowując, interpretacja talmudyczna wskazuje na dwie koncepcje hermeneutyczne: logiczną i tekstową. Pierwsza – zgodnie z zasadami analitycznego rozumowania – każe stosować myślenie indukcyjne; druga, bardziej kreatywna,

¹¹ K. Gebert, *54 komentarze do Tory*, s. 121.

¹² D. Roth, *Talmudic Mediation: Conflicting Interpretations of the Talmud as Conflicting Needs in Society*, źródło: <http://text.rcarabbis.org/talmudic-mediation-conflicting-interpretations-of-the-talmud-as-conflicting-needs-in-society> [stan z 22.12.2012].

propaguje myślenie abstrakcyjne, niezależne od pierwszego, a zarazem na nim wspierające swe przesłanki. W ten sposób można pogodzić zbiór pism i „słowa życia”, tekst i egzystencję. Służy temu także czterostopniowa metoda egzegezy, zaczynająca się od interpretacji dosłownej (hebr. *peszet* – prosty), poprzez wyjaśnienie alegoryczne (hebr. *remesz* – aluzja), komentarz homiletyczny (hebr. *derasz* – wykład), a kończąca się na nauczaniu ezoterycznym (hebr. *sod* – tajemnica)¹³. Dzięki kolejnym krokom egzegezy nie tylko można czytać tekst w niezwykle szeroki i kontekstowy sposób, ale także otworzyć go na Objawienie, które dla ontologicznego statusu Tory jest kluczowe. Połączenie tych dwóch ścieżek w interpretacji niektórzy badacze Talmudu nazywają „ekologicznym myśleniem”¹⁴, które przypomina rozrastające się drzewo – wszyscy wszak wyrastają z tego samego korzenia – Tory i stają się odroślami konarów – tekstów rabinicznych, by w końcu zakiełkować zupełnie nowym kwiatem. Tym samym każda interpretacja nie tylko nie przeczy poprzednim, ale wzbogaca je, przeplata się z nimi, nawet jeśli z pozoru pozostaje w sprzeczności.

Spróbujmy zatem przenieść metodę talmudyczną do interpretacji literackiej. Aby tego dokonać, potrzebne jest następujące założenie: czytany tekst jest jedynie zapisem znaczenia, które sięga głębiej i wykracza zdecydowanie poza obszar liter, zdań i sensów z nich wynikających. Ukrywająca się za strukturą słów prawda ma wpływ na życie tego, który tych słów słucha (dokonuje lektury), a dzieje się to już poprzez sam proces poszukiwania prawdy – interpretowania tekstu. W tym celu należałoby podążać wyznaczonym przez żydowską egzegezę tropem: zacząć od interpretacji semantycznej, szukając znaczeń prostych, a zarazem wpisując je w pewne pola semantyczne, przez interpretację alegoryczną, która domaga się ukontekstowania danego fragmentu w odniesieniu do innych tekstów tego samego autora lub tego samego typu, czy wreszcie innych tekstów kultury, wykorzystując współczesne narzędzia semiotyczno-antropologiczne, by przejść do kwestii związanych z wpływem tekstu na odbiorcę. Co ciekawe, tropienie znaczeń i odczytań semiotycznych bynajmniej nie odbywa się w sposób kompleksowy i strukturalny, ale jest indywidualną drogą czytelnika, który podąża ścieżkami interpretacji, można by powiedzieć, wyznaczanymi w sposób przypadkowy: od „ślądu” do „ślądu”. Przypomina ono nawigowanie po hipertekście, gdzie przechodzenie między kolejnymi leksjami jest efektem tego, co w danym momencie zainteresuje użytkownika nowych mediów. Jednocześnie metoda znana jest nie tylko tradycji żydowskiej, ale także w lekturze Kościoła jako technika skrutacyjna (łac. badanie). Technika ta polega na czytaniu Pisma z wykorzystaniem odnośników biblijnych do innych ksiąg i komentarzy. Ideą, na której opiera się skrutacja, jest przekonanie, że „Pismo wyjaśnia samo siebie”, a za-

¹³ Podaję za: A. Cohen, *Talmud...*, s. 28.

¹⁴ Zob. *Talmud and Midrash: Modes of interpretation and thought*, [w:] *Encyklopedia Britannica*, źródło: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/581644/Talmud-and-Midrash/34866/Modes-of-interpretation-and-thought> [stan z 22.12.2012].

tem czytając jakiś fragment, należy szukać ukrytych znaczeń w innych częściach tekstu, aby w końcu zrozumieć przesłanie, jakie on kryje. Przekładając zatem tę technikę na praktykę czytania tekstu literackiego, można zakładać, że będzie ono polegało na poszukiwaniu znaczeń w innych fragmentach badanego tekstu lub tekstów tego samego autora. W ten sposób można by w kontekście literaturoznawczym rozumieć słowa św. Jana: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5, 39) oraz z psalmu: „Twoje Słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119, 105). Kolejny punkt talmudycznej szkoły egzegetycznej można tłumaczyć za pomocą Lévinasowskiej koncepcji spotkania z Innym; tekst jawi się w niej jako uobecnienie się Innego, którego pojawienie się jest wezwaniem dla czytelnika. Lektura tekstu zawsze jest wyzwaniem moralnym, stawia czytelnika wobec prawdy o nim samym, wobec czego może on zająć dwie postawy: pierwsza to zwanie pozytywnych podmiotów wartości, rzeczników prawa i ładu moralnego i poszukiwanie momentu porozumienia; druga to intryga zła, które przeciwstawia sobie i zmusza do walki¹⁵, ta zaś może skończyć się albo przyjęciem racji Innego albo usprawiedliwieniem siebie. Zarysowana tu faza interpretacji rozważa kwestię uobecniania się tekstu w życiu czytelnika, czy jest on jego antycypacją, czy wreszcie – jest antycypacją prawdy. Owo zmaganie prowadzi do czwartego kroku w egzegezie talmudycznej – do pytania o objawienie. To zdecydowanie najbardziej osobista i – co zrozumiałe – najtrudniejsza część egzegezy, wymagająca silnego zaangażowania rozumu, serca i duszy (nieprzypadkowo w modlitwie codziennej Izraela *Szema Israel* pojawia się odniesienie do Księgi Powtórzonego Prawa, aby kochać Boga – czego wyrazem jest Tora – z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił, Pwt 6, 5–9). Tym samym od tego, który dokonuje lektury, wymaga się zanurzenia w tekst traktowany jako Słowo Objawione, mające moc sprawczą. Oczywiście można szukać w tym miejscu pewnej analogii między metodą talmudyczną a performatyką, która także zakłada nierozdzielność osobistego doświadczenia od badania, jednak efekt tegoż działania w dużej mierze pozostaje przypadkowy, jako owoc eksperymentu. W przypadku interpretacji talmudycznej doświadczenie lekturowe jest teleologiczne, zmierza bowiem do poznania siebie, próbując odpowiedzieć na pytania: co tekst mówi do mnie dziś, konkretnie – tu i teraz, w jaki sposób realizuje się w „moim” życiu.

Ten krótki zarys działań podejmowanych w ramach interpretacji talmudycznej niech posłuży nam za swoiste vademecum w doświadczeniu lekturowym, które spróbujemy teraz przeprowadzić. Przedmiotem lektury będzie krótki tekst Grzegorza Olszańskiego pt. *Symbioza*, pochodzący z tomu *Sztuka mięsa*. Ten znany krytyk literacki oraz literaturoznawca, związany z Uniwersytetem Śląskim, debiutował jako członek katowickiej grupy poetyckiej „Na Dziko” na po-

¹⁵ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 89–96.

czątku lat 90.¹⁶, dotychczas opublikował trzy tomiki poetyckie, ciesząc się uznaniem w świecie literackim (za *Tamagotchi w pustym mieszkaniu* otrzymał nagrodę im. Kazimierzy Iłakowiczówny). Zarysowana tu perspektywa biograficzna na nic jednak nie zda się nam w proponowanej interpretacji talmudycznej, z godnie z którą traktujemy tekst może nie tyle poza autorem, ile nieco obok autora. Przywołajmy go zatem w całości:

Symbioza

Ala będzie miała kota.
Kot ma raka.

Jacek miał elementarz

Tytuł wiersza odsyła czytelnika do kilku znaczeń. Pierwsze wiąże się ściśle z wiedzą biologiczną, wskazuje bowiem na zjawisko ścisłego współżycia przynajmniej dwóch gatunków organizmów, które przynosi korzyść każdej ze stron lub jednej, a drugiej nie szkodzi. Co ciekawe, niektórzy badacze, jak choćby Anton de Bary, do zjawisk symbiotycznych zaliczają także pasożytnictwo, a zatem takie zachowania, w którym jeden z organizmów jest wykorzystywany przez drugi. Tak zdefiniowane znaczenie staje się wyzwaniem moralnym dla czytelnika, ale o tym za chwilę, bowiem można jeszcze zauważyć, że samo pojęcie „symbiozy” wywodzi się ze złożenia greckich morfemów „syn” i „bio” (gr. *symbiōsis*), które w podstawowym tłumaczeniu oznaczało współżycie. Ciekawe też wydają się znaczenia morfemu „syn/sym”, które odnajdujemy w łacińskich użyciach. Odnoszą się one do tego, co „wspólne”, „jednoczesne”, „połączone”, wykonywane „razem”¹⁷. To, co łączy te określenia, to poczucie wspólnoty. Tytuł okazuje się zatem tyleż zapowiedzią jakiegoś złączenia kogoś z kimś/czymś w tekście, co pytaniem o możliwość „mojego” połączenia lekturowego, egzystencjalnego z Innym. Bowiem jak uświadamia to filozofia dialogu: Inny jest zawsze wyzwaniem, momentem inicjującym spotkanie, które stawia nas w sytuacji symbiotycznej. Czy będzie to sytuacja wzajemnego współdziałania, czy pasożytnictwa określi nasza moralna postawa wobec „obcego”. Kim bowiem jest dla nas „drugi”? Czy jest „piekłem”, jak pisał Jean-Paul Sartre, czy też jest Chrystusem, jak głosi ewangelia? Te pytania wymagają dopełnienia przez indywidualne znaczenie, które przeniknie puste miejsca – niczym ogień Ducha Bożego kamienne tablice Mojżesza. Co wyniknie z tekstu, jaki będzie finał tej historii, jak to lekturowe doświadczenie będzie odbijać się w moim życiu, wreszcie – czy spotkanie z Innym w tekście wpłynie w jakikolwiek sposób na moje życie? Przekonajmy się zatem.

¹⁶ Dokonania grupy doczekały się licznych opracowań, czego przykładem może być chociażby książka Bogusławy Bodzioch-Bryły, *Ku ciału post-ludzkiemu... Poezja polska po 1989 roku wobec nowych mediów i nowej rzeczywistości*, Kraków 2006.

¹⁷ Zob. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1990, s. 491 i nn.

Ala będzie miała kota.

Zdanie na poziomie denotacji określa zwykłą sytuację – dziewczynki, która w jakiejś nieokreślonej przyszłości będzie miała kota. Nie wiadomo, kim jest Ala, czy zwierzątko będzie prezentem, efektem przypadku (znajdą) czy raczej zakupem, czy będzie oczekiwane, czy też raczej niechciane. Zdecydowanie więcej mówi nam konotacja, która wiedze czytelnika do klasycznego (dziś nieużywane) *Elementarza* Mariana Falskiego, którego pierwsze zdanie brzmiało: „Ala ma kota”. Opisana zatem sytuacja jest elementarna, podstawowa. A co nią jest? Wskazuje na to czas przyszły zdania, który zmienia znaczenie: orzeczenie w czasie przyszłym „będzie miała” wskazuje na otwarcie się na to, co dopiero nadchodzi. To postawa egzystencjalna człowieka, który nieustająco wypatruje dnia następnego, zawsze żyje w „jutrze”, czasem zanurza się w dniu „wczorajszym”, ale prawie nigdy nie zamieszkuje teraźniejszości. Badanie semantyczne prowadzi nas także ku frazeologizmowi „mieć kota na punkcie czegoś”, które tłumaczy się jako niezdrową wręcz fascynację jakimś zjawiskiem, szaleństwo z tego wynikające. Czy można zatem rozumieć ów wers jako zapowiedź chrobotliwej obsesji Ali, która stanie się jej udziałem za jakiś czas? Jaka to myśl nie da spokoju naszej bohaterce *Elementarza*? Może należałoby techniką skrutacji poszukać w innych tekstach autora śladów tego „szaleństwa”? Dla potrzeb tego krótkiego wywodu odwołajmy się tylko do jednego odnośnika, który narzuca się w sposób oczywisty – *Tamagotchi w pustym mieszkaniu*, tomiku będącego czytelną aluzją do wiersza Wisławy Szymborskiej *Kot w pustym mieszkaniu*. Tamagotchi byłby zatem śladem kota, którego poszukujemy. U Szymborskiej kot wyrażał niezgodę na „metafizyczny skandal”, jakim jest śmierć, u Olszańskiego bohater liryczny zmagają się z tym samym szaleństwem. Prowadzony przez niego Heideggerowski dyskurs o „bycie zmierzającym ku śmierci” toczy się na różnych poziomach narracji kulturowej: od rozkładu ciała, przez kulturowy konflikt Erosa z Tanatosem, a na zgonie przy wódce skończywszy. To już nawet nie egzystencjalny ból istnienia, ale prawdziwa obsesja śmierci, ta, która będzie towarzyszyć Ali, gdy dorośnie. Czy to znaczy, że dorosłość zaczyna się wraz z pojawieniem się myśli o śmierci? A może wtedy, gdy „dostajemy kota” na tym punkcie? A może myśl o śmierci pojawia się właśnie dlatego, że nasze życie zaczynamy odnosić do Innego – drugiego, którego egzystencja zaczyna wypełniać sens naszego życia? Czymże jest bowiem kot Szymborskiej – Tamagotchi jak nie drugim, który dostrzega nasz brak po śmierci? Osobą, w twarzy której stajemy się, przeglądamy, nadajemy znaczenie. Życie Innego, który wrasta w naszą egzystencję, staje się początkiem myśli o śmierci, bowiem ta wiąże się ze strachem przed utratą, przed pustką, nieobecnością czy po prostu brakiem. Jednak to wszystko przed Alą, której autor nakazuje pozostać w pierwszej klasie – na poziomie elementarza. Otwartym jednak pozostaje pytanie o moje doświadczenie, czy ta obsesja już mnie dopadła? Z kim zżyłem się tak mocno, że jego śmierć jest nie do przeżycia? Co napawa takim lękiem: utrata tego, kogo się kocha, czy

raczej pustka, która pozostaje? Dlaczego utraciliśmy tę dziecięcą niewinność, w której nie martwiliśmy się przyszłością. Co takiego się wydarzyło? To są rozważania już indywidualne, które prowadzą do odkrycia głębszej prawdy o sobie, ale też do głęboko ukrytego znaczenia – do odsłonięcia tajemnicy istnienia: przyczyn strachu, śmierci ontologicznej, przeżywania życia itp.

Kot ma raka.

Warto zacząć od dosłownego odczytania. Wiemy już, jakie konotacje budzi „kot”, jednak zarówno czasownik „mieć”, jak i pojęcie „rak” zostawiają wiele miejsca dla interpretacji. Zaczniemy od „raka”, czyli skorupiaka z rodziny dziesięcionogów (zwróćmy uwagę na to, że nieustannie musimy odwoływać się do wiedzy biologicznej, którą sugeruje sam tytuł). Jakie znaczenie kryje zatem to niepozorne zwierzątko? Rak szlachetny, zwany „barometrem czystości wody”, zamieszkuje akweny o czystej bogatej w tlen wodzie. Żywi się głównie roślinnością, ale nie gardzi owadami lub padliną czy śniętymi rybami. Prowadzi nocny tryb życia, za dnia ukrywając się w szuwarach, w wykopanych przez siebie norach, pod korzeniami drzew lub zakopując się w piasku. Przed ewentualnymi drapieżnikami chroni go chitynowy pancerz, odporny na ataki innych mieszkańców zbiornika wodnego. Już tylko ten krótki opis na zasadzie analogii można zestawić z sytuacją człowieka, którego sposób funkcjonowania w świecie przypomina skorupiaka. Kiedy poszukać dawniejszego znaczenia, okaże się, że rak oznacza także szkraba lub malca, a zatem niedaleko rakowi do Ali z pierwszej klasy. Czym jest owa dziecięcość raka, pewna niedojrzałość weń wpisana? Może wynika ona z zachowania opisanego w jednej z ludowych facecji, według której Bóg, tworząc świat, zapomniał rakowi dać oczy. Kiedy ten obraził się na Boga i schował do nory, Pan chcąc poprawić stworzenie, stworzył mu oczy. Jednak rak nie myślał wyjść z kryjówki, oświadczając, by ten „wsadził mu te oczy w zadek”. Tak też się stało, Bóg włożył brakujące oczy w odwłok raka i odtąd ma się wrażenie, że skorupiak porusza się tyłem¹⁸. Opisane w ludowym podaniu zachowanie raka niewątpliwie przypomina dziecięcą niedojrzałość, która wyraża się „tupaniem nogami” na to, czego nie można zmienić. Czego nie może zmienić człowiek? Jak już pokazał to wers poprzedni – śmierci, nie ma nią wpływu. Przywołany na początku frazy kot jest wszak figurą strachu przed śmiercią, z którą przyszło mu się zmagać. W tym kontekście rak, wycofujący się tyłem, jest zaprzeczeniem tej postawy, wyborem ucieczki przed śmiercią. Tę dziecięcość, czy inaczej – podległość raka względem kota podkreśla popularny czasownik „mieć”, który jako orzeczenie ustawia swoje dopełnienie w roli przedmiotu, inaczej mówiąc, posiadanie czegoś uprzedmiotawia relację. Jeśli zaś o relacji mowa, to trzeba by zauważyć, że spotkanie kota z rakiem jest kwintesencją sytuacji egzystencjalnej: indywidualisty i samotnika z zamkniętą w sobie,

¹⁸ Podaję za: W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1991, s. 961 i nn.

ukrywającą się za skorupą jednostką. Mielibyśmy zatem do czynienia z niezwykle istotnym Spotkaniem, które zawsze sprowadza się do próby sił, jak mawia Sartre, czyniąc kogoś lub mnie samego przedmiotem. Wróćmy jednak do interesującej nas frazy, którą można przeczytać poprzez frazeologizm „mieć raka”. Zdanie niezwykle proste, oznajmujące, tym samym brzmiące jak wyrok. Użyty czas terażniejszy jest jedynie ukrytym przekazem tego, co czeka człowieka – śmierć. Jak pokazała to już analiza pierwszego wersu, kot jako drugi człowiek jest zarazem figurą kogoś bliskiego. „Mieć raka” odnosi do sytuacji bez wyjścia, bowiem denotuje nowotwór (łac. *neoplasma*), grupę chorób, w których komórki dzielą się w sposób niekontrolowany przez organizm i w efekcie powstają „zbędne” komórki nowotworowe, które zaczynają zajmować miejsce zdrowych, przenosić się do poszczególnych tkanek, części organizmu. Zdrowe komórki ustępują, można powiedzieć – „wycofują się rakiem”. To określenie daje pewien obraz walki z chorobą, wobec której trzeba ustąpić, nie ma bowiem na nią lekarstwa; jedynym sposobem leczenia jest zabieg chirurgiczny lub chemioterapia połączona z naświetlaniami, które przynoszą rezultaty tylko w pewnej części. W większości przypadków wobec nowotworu proponuje się tzw. leczenie paliatywne (oczekiwanie na śmierć i unikanie bólu). Mieć raka to w większości przypadków usłyszeć wyrok; jednak w kontekście tekstu można interpretować ten fakt następująco: wyrok jest już zapisany w dniu narodzin – jak mawiał Martin Heidegger. Czym jest zatem „rak”? – to życie z datą ważności, z pewnym okresem przydatności do spożycia. Jak powie inny egzystencjalista Albert Camus – śmierć nosimy w sobie przez cały czas, nigdy nie wiadomo, kiedy się objawi. Idąc śladem *Dżumy*, można zadać kolejne pytanie, które wymusza na nas interpretacja talmudyczna: jaką postawę przyjmujemy wobec śmierci? Gniew, złość, agresja, rezygnacja, ironia, pogodzenie się, przyzwolenie, a może „wycofywanie się rakiem” – udawanie, że to nas nie dotyczy? Czym jest śmierć kota, bo nie jest to nasza śmierć – ale Innego? Jak zrozumieć śmierć drugiego w sytuacji, gdy samemu pozostaje się przy życiu? Czyż nie ma racji Tadeusz Borowski, pisząc, że „żywi mają zawsze rację przeciw umarłym”? Władimir Jankelevitch napisze, że przeżywanie śmierci można porównać do odmiany koniugacyjnej¹⁹, bowiem śmierć pojawia się jako „ona” lub „on”, „TY” oraz „ja”. Najbardziej oddalona od „ja” jest śmierć w trzeciej osobie, oglądana z dystansu, pozwalająca na uniwersalność refleksji, obiektywność i zewnętrżność. Śmierć w drugiej osobie jest wkroczeniem w przestrzeń „ja”, dotyczy bowiem najbliższych i rodzi silne emocje negatywne, jak lęk, ból, cierpienie, zwątpienie w sens życia. Najtrudniejsza jest jednak śmierć w pierwszej osobie, pokrywająca się z „ja”. Z pozycji widza, obserwatora czy przeżywającego dramat bliskiego przenosi do stanu doświadczenia. „Początkowa obiektywność śmierci zmienia się w intymną

¹⁹ V. Jankelevitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993, s. 45–53.

z nią zażyłość i pozostawia nas [...] w obliczu ostatecznej konieczności: każdy umrze, Ty umrzesz, ja umrę”²⁰. Jeśli przed dwoma pierwszymi można „wycofać się rakiem”, to przed tą ostatnią nie można uciec. Może z pomocą pospieszy inny frazeologizm: „spiec raka”, który oznacza wstydlivość, czego widzialnym znakiem jest rumieniec? Dlaczego wstyd w doświadczeniu śmierci; w momencie usłyszenia wyroku? Kultura zna wiele praktyk, w których robi się wszystko, aby nie zawstydzać umierającego, ani tych, którzy śmierci towarzyszą, jak zamykanie powiek umarłemu, zakrywanie twarzy całunem, przyodziewanie ciała w wyjątkowy strój, nawet jeśli ostatnie miesiące chory spędził w poplamionej i podartej piżamie. Wstyd wobec trupa każe nam iść jeszcze dalej: balsamować ciało, podmalować, przypudrować zapadnięte policzki i lekko je zaróżowić, wyciąć zbędne włosy z ucha lub nosa, doczyścić i poobcinać paznokcie i wiele innych czynności. Nie wiadomo jednak, kto jest tu bardziej zawstydzony swą niemożnością: trup czy żyjący? Może jednak ten drugi, cóż może on bowiem w obliczu odejścia kogoś bliskiego? Jak przeżyć ten koniec świata i czy faktycznie to jest nasza mała apokalipsa? A może śmierć nie jest ostatecznym rozwiązaniem, może to tylko zasłona, za którą kryje się inna rzeczywistość? Tylko że owo znaczące „teraz” podkreślone użyciem czasownika „ma” – niezwykle prostym i sugestywnym – nie daje nam, zderzającym się z materią naszej cielesności, zbyt wiele możliwości na poziomie namacalności, fizyczności. Być może trzeba sięgnąć głębiej, zajrzeć właśnie pod podszewkę świata, jak sugerował Czesław Miłosz.

Jacek miał elementarz

To zdanie zamyka cały tekst. Ponownie proste zdanie, zbudowane paralelnie do poprzednich, skonstruowane wokół czasownika „mieć”, które – jak już powiedzieliśmy – ma charakter uprzedmiotawiający, a jednak zmieniony czas, w tym przypadku „przeszły”, każe na nowo spojrzeć na opisywane wydarzenia. Zaczniemy od nowego w historii bohatera – Jacka. Wiedza wyniesiona z pierwszej klasy ponownie pozwala nam zidentyfikować postać w wierszu. Popularna niegdyś piosenka do słów Czesława Janczarskiego zawierała tę właśnie informację: „Dostał Jacek elementarz, / Ależ mina uśmiechnięta, Hejże hej, hejże ha, / Elementarz Jacek ma”. Wydaje się zatem, że wszystko jest na swoim miejscu. Jacek, podobnie jak Ala, zderza się z tym samym egzystencjalnym pytaniem o koleje życia, o naturę śmierci. A może trzeba pójść w zupełnie inną stronę, w kierunku znaczenia imienia (gr. *Hyakinthos*), które oznacza władcę. Czyż Jacek mający w rękach elementarz – ten przedziwny zbiór wszelkiej wiedzy, mityczną Księgę – nie jest znakiem władzy, symbolem panowania nad światem za pomocą rozumu, który jest w stanie pokonać wszelkie trudności, cierpienie, choroby, nawet śmierć? Może „Jacek” konotuje współczesnego człowieka, któremu wydaje się, że został Bogiem, bowiem może już wszystko? A jednak coś tu nie

²⁰ M. Żelichowska, *Śmierć z perspektywy psychospołecznej*, [w:] *Śmierć jako norma, śmierć jako skandal*, red. W. Kuligowski, P. Zwierzchowski, Poznań 2004, s. 80 i nn.

pasuje. Pewnie czasownik „mieć” użyty w czasie przeszłym, który w jednym momencie czyni Jacka kimś, kto przeminął. Nie jest już Jackiem, kolegą Ali ze szkolnej ławy, ściskającym radośnie elementarz, ani Jackiem – dumnym władcą teraźniejszości, ale Jackiem, którego określa proste „miał”. To niemal głos z zaświatów, który uświadamia następstwo wydarzeń, kolejność ludzkiego życia, niczym w barokowym koncepcie: „Był przodek, byłeś ty sam, potomek się rodzi. Krótka rozprawa: jutro, coś dziś jest, nie będziesz, a żeś był – nieboszczyka imienia nabędziesz”²¹. Charakterystyczna triada podkreślona jest w tekście trzema wersami, w których upływ czasu akcentowany jest odmianą czasownika „mieć”, jednak co ciekawe, klepsydra wydaje się odwrócona, odmierzając czas od przyszłości do przeszłości, a nie odwrotnie, do czego przyzwyczaiła nas refleksja wanitatywna. Ten przesypujący się piasek w zegarze ma swoje dopełnienie w homonimie „miał”, który poza znaczeniem czasownikowym odnosi się do miału węglowego. Ten powstający przy wydobywaniu węgla produkt charakteryzuje się drobną budową (0–20 mm), przypomina tym samym drobinki piasku, które wyznaczają czas naszej egzystencji. A zatem jako dzieci mogliśmy snuć plany na przyszłość, jednak gdy stopniowo dorastaliśmy, coraz bardziej zanurzaliśmy się w codzienność, wieczne teraz konsumpcji, by niepostrzeżenie stać się historią. Oto nauka, jaką chce nam dać tekst, to prawdziwy elementarz, czyli książka zawierająca najbardziej podstawowe zagadnienia z jakiejś dziedziny wiedzy. Czy można z elementarza nauczyć się śmierci – jak w wierszu Ewy Lipskiej? Czy takie treści w ogóle mają szansę na znalezienie się w elementarzu – a może to nie jest wcale wiedza potrzebna ani podstawowa, może raczej to wiedza tajemna, wymagająca od adepta tych nauk zaangażowania. Przywołana Lipska konstatuje, że z wiedzy tej trzeba będzie zdać egzamin i tu pojawia się pytanie, czy jesteśmy gotowi: „ja” i „Ty”? Co to znaczy zdać egzamin ze śmierci, czy można go oblać i jak wygląda powtarzanie klasy? Wreszcie trzeba zadać sobie najbardziej elementarne pytanie, czy „ja” jestem przygotowany na ten egzamin, czy jestem gotowy, by umrzeć, skoro to jedyna pewna rzecz w życiu.

O czym zatem jest *Symbioza* Grzegorza Olszańskiego? O życiu ze śmiercią, jak w jego innym tekście *Let's dance*, w którym autor kreuje poetycki obraz życia jako nieustannie towarzyszącego nam tańca ze śmiercią, tym samym wpisując go w symbiotyczne relacje. Pozostaje pytanie: kto tu na kim żeruje i co z czego wyrasta – czy śmierć z życia czy życie ze śmierci? A może jest tak, jak chcą tego biolodzy, że symbioza jest zazwyczaj korzystna dla obu organizmów, a zatem życie karmi się śmiercią, a śmierć życiem? Jak mówi Martin Heidegger, zmierzamy od narodzin do śmierci, ale z drugiej strony bez umierania nie ma życia, które w pełni objawia się dopiero po śmierci. Zarysowana tu postawa wymaga jednak od czytelnika jasnego określenia swojego stanowiska, swojej postawy etycznej, z którą zderzy się interpretacja tekstu.

²¹ D. Naborowski, *Krótkość żywota*, [w:] *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, wybór, wstęp i komentarz A. Vincent, Wrocław 1989, s. 290.

Zaprezentowana powyżej, raczej szczątkowa i fragmentaryczna niż roszcząca sobie prawo do kompletności (jeśli taka w ogóle jest możliwa w kontekście tego, co powiedzieliśmy o Talmudzie jako „cywilizacji sporu”), interpretacja w duchu talmudycznym daje pewne wyobrażenie na temat stosowania rozwiązań podczas lektury tekstu. Wiele z zaproponowanych zabiegów jest zbieżnych z dzisiejszymi narzędziami krytycznymi, poczynawszy od koncepcji semantyki wypowiedzi, przez strukturalistyczną koncepcję intertekstualności, szkołę semiotyczną, antropologię, badania kulturowe, aż do performatyki. Metoda ta zatem, choć wywiedziona z tradycji czytania Pisma, jawi się dziś jako eklektyczne, a zarazem synkretyczne narzędzie pomocne w lekturze tekstu. To, co wydaje się szczególnie atrakcyjne, to ponowne przywrócenie znaczenia podmiotowi, czyli doświadczającemu lektury. To on wydaje się konstytuować znaczenia tekstu poprzez swoje osobiste doświadczenia i pamięć kulturową, a jednocześnie znaczenia te podlegają nieustającej weryfikacji poprzez coraz to nowe fakty i wydarzenia z życia, które rzucają światło na kolejne odczytania, czyniąc z lektury proces nieustający, definiowany poprzez dynamizm relacji z czytającym.

Abstract

Talmudic Criticism Project

The idea of Talmudic criticism attempts to restore the importance of the entity that is the one who is experiencing reading of the text. He is that who seems to be constituting meaning of the text through his personal experiences and cultural memory, while meanings are subject to constant verification by more and more new facts and events of life that shed light on further reading, making reading a continuous process, defined by the dynamic relationship with reader. The inspiration for the treatment of a literary text as a sacred text, which has a direct impact on the existence of the reader's situation is reading of the Scriptures, because this is always involving and related to the direct experience. The interpretation in the spirit of Talmudic discourse is always discursive it remains in a dispute with that reads combining many well-known critical tools from semantic conception of expression, the structuralist concept of intertextuality, the semiotic school, anthropology, cultural studies, up to performance studies, but what makes it special is a combination of hermeneutic attitudes and direct encounter of text and life.