

DANUTA SZAJNERT

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

[Kup książkę](#)



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

DANUTA SZAJNERT

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

MUTACJE APOKRYFU

Danuta Szajnert – Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny, Instytut Kultury Współczesnej
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT
Maria Tarnogórska

REDAKTOR INICJUJĄCY
Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Krzysztof Lindstedt

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA
Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI
Agencja Reklamowa efektoro.pl

© Copyright by Danuta Szajnert, Łódź 2021
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08729.18.0.M

Ark. wyd. 11,0; ark. druk. 14,375

ISBN 978-83-8220-513-8
e-ISBN 978-83-8220-514-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 665 58 63

[Kup książkę](#)

SPIS TREŚCI

Od Autorki	7
Rozdział 1	
Mutacje albo wędrówki apokryfu	9
1.1. Apokryf – księga tajemna	15
1.2. Apokryf – tekst niekanoniczny	17
1.3. Apokryf – tekst literacki o tematyce biblijnej	20
1.4. Apokryf – tekst niekanoniczny (inaczej)	26
1.5. Apokryf – mistyfikacja	37
1.6. „Światopogląd” apokryfu	48
Rozdział 2	
Dywersyjny potencjał apokryfu	63
2.1. Gertruda się odszczekuje	66
2.2. Gertruda się tłumaczy	68
2.3. Penelopa się odważa	70
2.4. Madame de Merteuil się nie zmienia	73
2.5. Robinson się zmienia	74
2.6. Piętaszek się opiera	80
2.7. Berta Mason się poddaje	90
2.8. Pan March się kaja	93
2.9. Meursault się odradza	106
Rozdział 3	
Apokryficzne geo(bio)grafie bohaterów literackich	131
3.1. „Dania jest więzieniem”	133
3.2. „Mój ojciec [...] powiedział tylko, że słynie z piękności w Spanish Town”	136

3.3. „Pani March, Pani mąż jest ciężko chory. Proszę natychmiast przyjechać, S. Hale, Szpital Blanka, Waszyngton”	139
3.4. „Mówią, że się udała w kierunku Holandii”	144
3.5. „Miał za sobą cztery półroczna studiów na politechnice gdańskiej”	148
Rozdział 4	
Apokryficzne (auto)biografie	153
4.1. <i>Facta ficta</i> – wokół apokryficznych <i>Pamiętników Hadriana</i>	154
4.1.1. „Jedną nogą w erudycji, drugą w magii – [...] w magii sympatycznej”	156
4.1.2. „Portret [...] głosu”	161
4.1.3. „[A]pokryfem nazywa się [...] to, co jest fałszywe, a pragnie uchodzić za prawdziwe”	174
4.2. Czerwony ledykant Spinozy – apokryficzne sceny z życia filozofa (Zbigniew Herbert i Goce Smilevski)	178
Nota bibliograficzna	201
Bibliografia	203
Indeks nazwisk	217
The Mutations of an Apocryphon (Summary)	223

OD AUTORKI

Ta książka to świadectwo niesystematycznych, rozproszonych w czasie rozpoznań dotyczących apokryficzności. Po tym jak przed laty podjęłam próbę skonceptualizowania zagadnienia apokryfu literackiego, wracałam do niego przy różnych okazjach jeszcze kilkakrotnie, próbując bliżej scharakteryzować jego rozmaite, wyróżnione przeze mnie odmiany. Tutaj rozważam, jak potencjał tej formy wypowiedzi wyzyskiwany jest w jednej z nich, najbardziej bodaj płodnej, acz kontrowersyjnej. Nie wszyscy bowiem apokryfolodzy przystają – z jednej strony – na rozszerzanie definicji apokryfu na teksty niezwiązane tematycznie z pre-tekstem biblijnym bądź różne od literackich mistyfikacji, z drugiej zaś: na proponowane przeze mnie jednocześnie tej definicji zawężanie, polegające na obwarowaniu apokryficzności istotnymi z mojego punktu widzenia restrykcjami. Umożliwiają one precyzyjne wyodrębnienie utworów odpowiadających tej formule spośród takich, które wpisują się w znacznie bardziej pojemne ramy prze-pisywania czy transfiksionalizacji.

O jakie restrykcje chodzi, wyjaśniam w pierwszym rozdziale książki, zatytułowanym *Mutacje albo wędrówki apokryfu*. Próbuję tu opisać przemiany jego genotypu biblijnego, wykorzystując różne użycia nazwy „apokryf” oraz aktywizując kluczową dla niego relację do rozmaicie rozumianego kanonu. Na tej podstawie wyodrębniam trzy zasadnicze postaci apokryficzności prototypowo literackiej. Apokryfami bywają dziś bowiem nazywane nie tylko teksty literackie o tematyce biblijnej i mistyfikacje oraz *quasi*-mistyfikacje literackie, ale też utwory wyraziście stowarzyszone z kanonem innym niż staro- i nowotestamentowy, czyli „niekanoniczne (inaczej)”. To właśnie one będą tutaj przedmiotem uwagi. O słabych mistyfikacjach literackich, których autorzy wyzyskiwali chwyt fikcji genezy

czy symulacji autentyku, pisałam gdzie indziej, a literackie renarracje opowieści biblijnych doczekały się bardzo wielu wnikliwych analiz.

W rozdziale drugim – *Dywersyjny potencjał apokryfu* – koncentruję się na tym, co bodaj najsilniej stymuluje inwencję apokryfstów w XX i XXI wieku. Jest to niezgoda na aksjologiczno-światopoglądowe uwikłania kanonicznych pre-tekstów, czyli możliwość rewizji kanonu. Z zawartością tego rozdziału koresponduje kolejny, tj. *Apokryficzne geo(bio)grafie bohaterów literackich*, i to nie tylko dlatego, że odwołuję się w nim do tych samych, w przeważającej mierze, utworów. Okazuje się bowiem, że ważną rolę w nicowaniu owych pre-tekstów odgrywa w apokryfach literackich osadzenie biografii ich, pożyczonych z cudzych dzieł, protagonistów w określonej – różnej od źródłowej bądź inaczej nacechowanej, ale przez autorów tych dzieł podpowiedzianej – przestrzeni geograficznej.

Rozdział czwarty, *Apokryficzne (auto)biografie* – składający się z dwu części, poświęconych dwu różnym powieściom – nie dotyczy już mniej lub bardziej dywersyjnych suplementacji pojedynczych utworów literackich, uważanych za arcydzielne czy z innych względów kanoniczne. Tutaj kanonicznymi pre-tekstami są wypowiedzi niefikcjonalne: biografie i inne źródła odnoszące się do postaci historycznych oraz pisma filozoficzne jednej z nich. O apokryficzności tych powieści, których bohaterami są, w pierwszym przypadku, Publiusz Eliusz Hadrian, w drugim – Baruch Spinoza, decyduje przede wszystkim swoisty gest prozopopeiczny: uczynienie ich podmiotami wyobrażonej narracji o sobie samych.

Chociaż w rozdziale pierwszym przywołuję wiele przykładów apokryficznych utworów poetyckich, interpretacyjną efektywność kategorii apokryfu sprawdzam wrywkowo na materiale powieściowym, w przekonaniu o jego egzemplifikacyjnej funkcjonalności dla prezentowanych tez. Nie znaczy to, w żadnym razie, iż temat uważam za wyczerpany; moje propozycje jego ujęcia traktuję jako jedynie asumpt do dalszych poszukiwań.

ROZDZIAŁ 1

MUTACJE ALBO WĘDRÓWKI APOKRYFU

Apokryf literacki, w prototypowym rozumieniu tego, co literackie, to transrodzajowa i transgatunkowa, wielopostaciowa forma wypowiedzi o szczególnym potencjale krytycznym, oparta na swoistych relacjach intertekstualnych, silniej niż inne angażujących takie kategorie, jak kanon i autentyk (różnie rozumiane) oraz wartość i źródło. Za genologiczny intertekst tej formy uznaje się apokryf właściwy. Taką jej wstępną charakterystykę – tu nieznacznie skorygowaną – zaproponowałam, opracowując artykuł hasłowy do systematycznie publikowanych w „Zagadnieniach Rodzajów Literackich” *Materiałów do „Słownika Rodzajów Literackich”*¹. Poprzedził ją namysł nad rozmaitymi postaciami apokryfu literackiego: nad ich źródłami, charakterystyką formalną, funkcjami, produktywnością oraz efektywnością w wyzyskiwaniu dyspozycji subwersywnej wpisanej w definicję przynajmniej niektórych spośród tych postaci.

Zauważalny u nas od pewnego czasu wzrost zainteresowania szeroko rozumianą apokryficznością jako funkcjonalnym, owocnym interpretacyjnie pojęciem paragenologicznym czy strategią wytwarzania tekstów i nicowania kanonów², skłonił mnie do

¹ Zob. D. Szajnert, *Apokryf literacki*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2014, z. 2, s. 203.

² Zob. np. M. Michalski, *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003; M. Medeka, *Apokryf rodzinny jako odmiana dwudziestowiecznej powieści historycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007; E. Szybowicz, *Apokryfy w polskiej prozie współczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008; M. Jankowska, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011; *W kręgu apokryfów*, red. E. Jakiel,

przypomnienia i wzbogacenia, a niekiedy też rewizji, wcześniej poczynionych ustaleń. Różnorodność teologicznych, kulturoznawczych i literaturoznawczych conceptualizacji apokryfu – „które nie tyle rejestrują «obiektywne» cechy uprzednio i niezależnie od analizy istniejącego przedmiotu, co «profilują» samo widzenie, percypowanie tego przedmiotu, jego cechy, funkcje i znaczenia”³ – pozwala na dostrzeżenie ich pokrewieństwa z pojęciami wędrującymi „między dyscyplinami i między poszczególnymi uczonymi, między okresami historycznymi i rozproszonymi geograficznie społecznościami uczonych. Ich znaczenie, zasięg i wartość operacyjna są różne w różnych dyscyplinach”⁴. Wspominając o pojęciach wędrujących czy wędrownych, chcę przede wszystkim podkreślić wagę zmian, jakie dokonują się w „apokryfie” (pojęciu) po jego przemieszczeniu do literaturoznawstwa – zmian związanych z heterogenicznością przedmiotów kategoryzowanych przy jego pomocy. Nazywając te zmiany „mutacjami”, nie próbuję wyjaśniać ich natury przez porównawcze odniesienie do pojęcia z terenu genetyki; tu mechanizm jest inny – poprzestaję na podstawowym znaczeniu łacińskiego *mutatio*.

J. Mosakowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015 i *Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych, Poznań 2019.

³ R. Nycz, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 2017, s. 18–19.

⁴ M. Bał, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012, s. 49. Pokrewieństwo nie oznacza, że za w pełni zasadne uważam analizowanie „apokryfu” w kategoriach tychże pojęć. Nie sądzę bowiem, po pierwsze, by miał on jako rozmaicie rozumiana kategoria badawcza o ograniczonym zasięgu przedmiotowym jakąś szczególną zdolność do znaczącej transformacji interesującej mnie dyscypliny. Po wtóre i zapewne ważniejsze – by można go było wykorzystać (inaczej niż choćby w przypadku obrazu, *mise-en-scène*, ramy, performansu i performatywności, tradycji czy intencji, czyli pojęć rozpatrywanych przez Bał) w służbie inter- czy transdyscyplinarności: jako narzędzie istotnie destabilizujące granice między dyscyplinami.

Śledząc natomiast wędrówki „apokryfu”, nie sposób nie uwzględnić konceptualizacji dominującej w kulturach (źródłowo) chrześcijańskich, która stanowi podstawę wszystkich przekształceń tego pojęcia. Trudno też nie zauważyć koniecznych transformacji zachodzących w pojęciach ściśle z apokryfem stowarzyszonych. Dotyczy to przede wszystkim kanonu⁵, ale wykazać interpretacyjną efektywność każdego z nich można jedynie *mutatis mutandim*.

* * *

„Semantyczne dzieje, znaczeniowe modyfikacje i wielorakie, historycznie zmienne dokumentowane użycia terminu poświadczają jego poliwalentność oraz różne nacechowania aksjologiczne” – pisała przed laty znawczyni staropolskich apokryfów Maria Adamczyk⁶.

⁵ Na temat wczesnych dziejów pojęcia kanonu (od starogreckiego *kanón*, czyli przyrząd służący do pomiaru) oraz zmiany jego treści i zakresu w wyniku teologizacji tego pojęcia zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008. Według Assmann – rozważającej relacje łączące kanon i pamięć kulturową w funkcji budowania więzi między jednostką a daną kulturą – możliwości efektywnego funkcjonowania w jej ramach zależą właśnie od znajomości tworzących go tekstów istotnych kulturowo; zob. *Kanon i archiwum*, przeł. A. Konarzewska, [w:] eadem, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013. O pojęciu kanonu literackiego zob. m.in. H. Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace, New York 1994; J. Guillory, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1993; idem, *Canon*, [w:] *Critical Terms for Literary Study*, eds. F. Lentricchia, T. McLaughlin, The University of Chicago Press, Chicago–London 1993; A. Szpociński, M.P. Markowski, *Kanon*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014.

⁶ *Apokryf*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze. Renesans. Barok)*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 43. Zob. też

Ten stan rzeczy, konstatowany – niekiedy z żalem – przez badaczy przedmiotu zwanego apokryfem historycznym lub właściwym, można potraktować jako wyzwanie.

Edward Balcerzan miał niewątpliwie rację, oponując przed laty przeciw bezustannemu doszukiwaniu się podstaw nowych genologicznych czy para-, *quasi*-genologicznych systematyzacji w najodleglejszej przeszłości, „w najciemniejszych komnatach archiwów kultury”. Nie zmienia to jednak faktu, że niektóre „twory zamierzchłe, najpierwsze”⁷ prowokują, by poddać je modernizującej reinterpretacji opartej na chwycie zbliżonym do tego, który – w ujęciu pastiszopisarstwa zaproponowanym przez Ryszarda Nycza – określony został jako „zasada apokryfu”⁸. Innymi słowy: apokryf inspiruje nie tylko pisarzy nagminnie stosujących ujęte w tej zasadzie procedury w swojej twórczej praktyce. Pobudza też inwencję historyków, teoretyków i krytyków literatury próbujących go wedle „zasady apokryfu” opisać – dokonać literaturoznawczej redefinicji pojęcia,

M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1980.

⁷ E. Balcerzan, *W stronę genologii multimedialnej*, „Teksty Drugie” 1999, nr 6, s. 20.

⁸ Zob. *Parodia i pastisz. Z dziejów pojęć artystycznych w świadomości literackiej XX wieku*, [w:] R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 1993, s. 181–183. „Prowokacji” takiej uległ również Balcerzan (*Przygoda trzecia: apokryfy niemieckie*, [w:] idem, *Przygody człowieka książkowego (ogólne i szczegółowe)*, Wydawnictwo Pen, Warszawa 1990, s. 33), określając mianem apokryfów (osobliwych) literackie „próby spojrzenia na Niemców oczami Niemców zmyślonych przez polskich autorów (*Ogród pana Nietzsche* Kornela Filipowicza, *Trismus* Stanisława Grochowiaka, *Eroica* Andrzeja Kuśniewicza). Polacy pisali o Niemcach tak, jak sądzili, iż Niemcy mogliby czy powinni by pisać o sobie samych. Reguła «apokryfu» skłaniała autorów do unikania akcentów polskich, do zacierania polskiej perspektywy [...] lub do zaznaczania jej niesłychanie dyskretnie [...]”.

niezadko dywersyjnej wobec przede wszystkim teologicznego, ale też filologicznego kanonu.

„Zasada apokryfu” odnosi się do działań pisarskich. Oznacza twórcze wyzyskiwanie możliwości odkrytych w historycznie zinterpretowanym pierwowzorze (poetyce, gatunku, stylu). Potraktowana jako podstawa działań teoretycznych może uzasadniać nowe konstrukcje pojęciowe (takie np. jak palimpsest, sylwa, centon, *menippeia*, epifania czy encyklopedia), wyzyskujące „utajoną produktywność”⁹ tkwiącą w ich pierwotnym, tradycyjnym kształcie¹⁰.

Teologiczne zastrzeżenie nazwy „apokryf” dla niekanonicznych pism okołobiblijnych byłoby równoznaczne z rezygnacją z jej etymologiczno-semantycznego potencjału. Już w Antyku był on przecież wykorzystywany rozmaicie, co wiązało się ze swoistym uwikłaniem (i zamieszaniem) aksjologicznym. Echa tego uwikłania widoczne są we współczesnych zastosowaniach terminu.

Filologiczno-literaturoznawcze rozszerzenie terminu apokryf jedynie na utwory inspirowane fabularnymi wątkami Biblii i apokryfów

⁹ *Ibidem*, s. 182.

¹⁰ Pokusę, by w ten sposób reaktywować takie właśnie „archiwalne” pojęcia wzmagą widoczna od dłuższego czasu tendencja przeciwna do tej, którą napiętnował Balcerzan, a polegająca na traktowaniu dzisiejszych, „pasożytniczych” zjawisk literackich, artystycznych i *quasi*-artystycznych jako pozbawionego antecedenencji produktu naszych czasów. Przekonaniu o jego oryginalności, żywionemu nie tylko przez rodzimych twórców i wytwórców, prosumentów i konsumentów, ale też niektórych, zwłaszcza młodych badaczy towarzyszy potrzeba zbudowania nowego słownika. Dominują w nim najczęściej nazwy anglojęzyczne czy mniej lub bardziej zręcznie spolszczone, a najczęściej osławiane językowo jedynie na poziomie gramatycznym (co poniekąd zrozumiałe, gdy w grę wchodzi zjawiska związane z nowymi technologiami i nowymi mediami) – zapożyczone, jak np. „remiks”, z terenu muzyki czy z wyróżniającej się szczególnie ekspansywnością terminologii filmoznawczej. Tu w grę wchodzi takie, techniczne kategorie, jak *prequel*, *midquel*, *coquel*, *sequel*, *spin-off* itp. Ponieważ są poręczne, będę się nimi niekiedy posługiwać. Żadnej z tych nazw nie sposób jednak traktować jako synonimu apokryficzności.

właściwych oraz „życiem apokryfów” oznaczałoby rezygnację z możliwości, jakie otwiera wyzyskanie, relacyjnego względem niego, pojęcia kanonu, a zatem i wartości. Wiąże się to m.in. ze zjawiskiem „podłączania się” pod kanon, pozorowania kanonu i z towarzyszącymi temu zjawisku intencjami albo alegacyjnymi, albo destabilizacyjnymi czy nawet konfrontacyjnymi.

Natomiast zgoda na obiegowe utożsamianie apokryfu z wszelkimi mistyfikacjami, imitacjami, pseudoepigrafami, falsyfikatami, a nawet plagiatami świadczyłaby w moim przekonaniu o nadmiernej tolerancji. Ekspozowanie jego filiacji z kategorią autentyku czy oryginału, jakkolwiek istotne, wymaga uwzględnienia dodatkowych, szczególnych warunków, w jakich fałszywa atrybucja tekstu zyskuje apokryficzne nacechowanie.

Grecka nazwa *ápókryphos* (ἀπόκρυφος) pochodzi od czasownika *apokrípto* (ἀποκρύπτω), czyli „ukryć”, „schować”, „zakryć”, „zataić”, „zaciemnić”, „pogrzebać”. Przede wszystkim „ukryty”, ale też: „niejawny”, „utajony”, „tajemny”, „tajemniczy”, „ciemny”, „niepojęty”, „niezrozumiały”, „nieznany”, „schowany”, „usunięty”, a nawet „pogrzebany” to jej polskie odpowiedniki wymieniane w rodzimej literaturze przedmiotu. Tę źródłową niejednoznaczność można jednak obciążyć tylko częściową odpowiedzialnością za wielorakość obiektów współlokalizowanych mianem „apokryf” – obiektów, trzeba dodać, o różnym statusie i funkcjach. Niektóre z nich bowiem, jak to zwykle bywa, zawdzięczają taką deskrypcję historycznym mechanizmom derywacyjnym. Konstrukcje posiadające pewne tylko – niekiedy drugorzędne – cechy ze zbioru własności uważanych za genotyp danej formy postrzega się jako jej mutacje. Fragmentaryczne podobieństwo uzasadnia przeniesienie uświęconej tradycją nazwy na przedmioty nienazwane lub nazwane niezadowolająco (w danej perspektywie interpretacyjnej). Nietrudno zauważyć, że odbywa się to wedle zasad zbliżonych do tych, które generują metaforę. Apokryf, termin z rodziny „imion wymownych”¹¹, zyskuje

¹¹ Nazwy genologiczne mające taki charakter „odbijają – jak pisze Stefania Skwarczyńska (*Nie dostrzeżony problem podstawowy genologii*,

w takich sytuacjach dodatkowe, nieobecne bądź bardzo słabo obecne w pierwotnych użyciach, odcienie znaczeniowe.

„Wymowność” terminu skłania, by przyjrzeć się desygnowanym przezeń obiektom w porządku nieco innym od tego, jaki przyjmuje się zwykle w definicyjnych określeniach. W centrum uwagi postawię sensy związane w różnych użyciach nazwy „apokryf” (i pochodnych) ze wskazanym przez nią atrybutem odnośnych przedmiotów genologicznych i quasi-genologicznych. Spróbuję zatem – tam, gdzie to będzie możliwe – odpowiedzieć na pytanie: czego dotyczy „wpisane” w tę nazwę pojęcie ukrycia? Od tego bowiem: co? gdzie? przez kogo? przed kim? i dlaczego? jest ukryte czy ukrywane zależy w dużej mierze zróżnicowanie wiązanych z apokryfem konotacji aksjologicznych.

1.1. Apokryf – księga tajemna

Archetyp apokryficznego piśmiennictwa tworzy, jak się przypuszcza, *biblos apókryphos*. Nazwę tę odnosi się do ezoterycznych, przechowywujących tajemną wiedzę pism z religijno-filozoficznego kręgu hellenistycznego hermetyzmu¹². Były to teksty przeznaczone

[w:] *Problemy teorii literatury*. Seria 2. Prace z lat 1965–1974, wyb. H. Markiewicz, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 111–112) – w swej warstwie semantycznej pewne właściwości przedmiotów genologicznych, które wskazują. [...] I chociaż najczęściej wydobywają tylko niektóre ich rysy – to rysy te są zawsze istotne dla wchodzącego w grę rodzaju czy gatunku”. Zasadę „imion wymownych” proponowała przed laty Skwarczyńska jako „pewną zobowiązującą powszechnie zasadę tworzenia nazw genologicznych nowych”, którą można by przyjąć „mocą powagi jakiegoś gremium międzynarodowego genologów” (*ibidem*, s. 113–114) w rygorystycznym i na ogromną skalę zakrojonym, a przez to utopijnym, projekcie rehabilitacji i porządkowania („odchwaszczania”) genologii.

¹² „Podobne księgi znane były i u Żydów, którzy zwali je *genüdim*” – J. Banak, *Historia kanonu Nowego Testamentu*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego

tylko dla wyznawców, a ukrywane przed niewtajemniczonymi. Ekskluzywność stanowiła miarę ich wartości.

Semantyczny potencjał tak rozumianego terminu może być, w odniesieniu do twórczości literackiej, wykorzystany dwojako. Po pierwsze – na określenie dzieł skrywających jakieś głębokie, sekretne treści, wyróżniających się wyjątkowym bogactwem znaczeniowym, wielopłaszczyznowym układem symboli, szczególnie skomplikowaną budową i w związku z tym uważanych za tajemnicze, wizjonerskie, ciemne, hermetyczne. Dzieła te postrzega się jako adresowane do wąskiego grona wybranych, odznaczających się odpowiednią wiedzą, przygotowaniem, specyficzną wyobraźnią i wrażliwością, będących w posiadaniu tajemnego klucza interpretacyjnego. Za dzieła takie uchodzą np. *Boska Komedia* Dantego, *Milton* i *Cztery Zoa* Williama Blake’a, *Ulysses* i *Finnegan’s Wake* Jamesa Joyce’a¹³. Po drugie – na określenie tzw. literatury z kluczem. W tym przypadku chodziłoby jedynie o to, że posiada ona dwa kręgi odbiorców: wąski krąg „wtajemniczonych”, czyli wyposażonych w odpowiednie kompetencje po temu, by rozpoznać wśród przedstawionych postaci, ukryte pod maskami, konkretne osoby, oraz bardzo rozległy krąg „profanów”¹⁴.

Przeniesienie pierwotnej – dość swobodnie tu wykorzystanej – nazwy *apókryphos* na związane ze Starym Testamentem pisma hebrajskie przypisuje się Orygenesowi, który wcześniej stosował ją na określenie tekstów chrześcijańskich gnostyków¹⁵.

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986, s. 32. To hebrajskie słowo pochodzi od czasownika *gānād*, co znaczy „ukrywać, wykluczyć”.

¹³ Zob. C. Wilson, *Outsider – wizjoner*, [w:] *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Rebis, Poznań 1992.

¹⁴ Zob. J. Prokop, *Literatura z kluczem*, „Teksty” 1977, z. 1; H. Markiewicz, *O polskiej literaturze z kluczem*, [w:] *Zabawy literackie*, Oficyna Literacka, Kraków 1992.

¹⁵ Miało to prawdopodobnie miejsce po jego nawróceniu z walentyzmu. Można tylko domniemywać, czy konwersja ta miała jakiś wpływ na zmianę aksjologicznego nacechowania terminu.

1.2. Apokryf – tekst niekanoniczny

Rozszerzenie terminu na wszelkie pisma niekanoniczne musiało pociągnąć za sobą reorientację aksjologiczną. Gest ukrycia pewnych tekstów, odgraniczający przedtem wtajemniczonych od profanów, został pozbawiony funkcji nobilitującej. Ukryty zaczyna teraz znaczyć: „odrzucony”, „usunięty” albo przynajmniej – jeżeli tekst nie zawierał treści szkodliwych, heretyckich – „mniej ważny”, „zmarginalizowany”. Najdosłowniej ukrywali apokryfy Żydzi. Po ustaleniu kanonu hebrajskiej Biblii to, co się w nim nie mieściło obejmowano zakazem publicznego odczytywania i składano w genizie¹⁶. Takie zakazy i dyskredytujące literaturę apokryficzną wypowiedzi pisarzy Kościoła towarzyszyły też procesowi formowania się kanonu chrześcijańskiego. Za księgi Starego i Nowego Testamentu¹⁷ (*kanoniká*) uznano te pisma religijne, o których boskim pochodzeniu zaświadczyć miał sam Chrystus lub apostołowie, co potwierdzili cytacjami wcześni Ojcowie Kościoła i pisarze kościelni.

Ryszard Rubinkiewicz, stwierdzając we *Wprowadzeniu do apokryfów Starego Testamentu*, że termin apokryf „niedokładnie określa omawianą literaturę, gdyż wchodzące w jej skład księgi cieszyły się

¹⁶ Dotyczyło to m.in. niektórych midraszy (zwłaszcza tzw. haggadycznych) i targumów. Nie wolno ich było niszczyć, ponieważ zawierały zapisy bożych imion. Gdy geniza, w której przechowywano też zniszczone egzemplarze ksiąg natchnionych, zappełniała się – grzebano je uroczyście na cmentarzu.

¹⁷ Protokanoniczne (których natchnienia nie kwestionował żaden Kościół) i deuterokanoniczne (pierwotnie wątpliwe, bo nie było ich w kanonie hebrajskim), o których przynależności do kanonu Kościół katolicki rozstrzygnął ostatecznie na Soborze Trydenckim (1546), po sporze z Lutrem. Protestanci pozostawili pisma deuterokanoniczne poza kanonem, zachowując dla nich nazwę „apokryfy”. Uznają je jednak za pożyteczne i jako takie publikują w aneksie do Biblii, w odróżnieniu od pozostałych, uznanych za bezwartościowe, dla których zarezerwowano nazwę „pseudepigraphy”.

dużą popularnością i poczytnością i wcale za «ukryte» nie uchodziły¹⁸ zapoznaje jego perswazyjną funkcję. Chodzi o sensy, które intencjonalnie termin ten miał implikować – o wartościujące przeciwstawienie tego, czemu przysługuje najwyższa godność, co uświęcone najwyższym autorytetem, temu, co obciążone ludzkim błędem; tego, co jest regułą prawowitej wiary, temu, co jest wynikiem herezji czy apostazji, a w najlepszym razie naiwności lub głupoty; tego, co instytucjonalnie zatwierdzone jako autentyczne, temu, co podrobione; tego zatem, co oficjalnie używane w publicznym kulcie, temu, co nie może być czytane w kościele (czy synagodze), co skazane jest na obieg nieoficjalny, pokątny i w tym znaczeniu ukryty.

Niektóre apokryfy – te, które uzupełniały księgi natchnione treściami mieszczącymi się, z punktu widzenia danej doktryny, w granicach ortodoksji – zostały z czasem uznane za pożyteczne. Dostarczały bowiem „pożywki moralnej, wzorów parenetycznych, wskazań pietystycznych”¹⁹. Doceniono twórczy wpływ tego gatunku wypowiedzi na homiletykę, hagiografię, literaturę i sztuki plastyczne wszystkich epok. Dostrzeżono jego ogromną rolę jako źródła wiedzy o tradycji i pierwotnym Kościele oraz jako pasjonującego materiału badań religioznawczych. Nie zmienia to jednak przeświadczenia o zasadniczo niższym w stosunku do kanonu statusie apokryfów²⁰.

Świadomość charyzmatycznej wartości pism powszechnie uznawanych za święte decydowała o tym, że apokryfy kształtowane

¹⁸ R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1987, s. 11.

¹⁹ M. Adamczyk, *op. cit.*, s. 44.

²⁰ Innym oczywiście znakiem wartości opatrzy apokryf wspólnota (np. religijna czy ideologiczna), która go wydała czy zaakceptowała. Jeśli zaktywizuje się niewielką tylko część potencjału tkwiącego w terminie, można np. określić mianem apokryfów teksty ukazujące się poza cenzurą. Apokryficzność byłaby też dodatnią lub, z innego punktu widzenia, ujemną cechą np. dyskursu feministycznego – przytłaczanego, marginalizowanego przez oficjalny dyskurs „ojcowski” jako nieważny suplement.

były na ich wzór i podobieństwo. Pod względem formalnym pozorowanie przynależności do kanonu polegało przede wszystkim na naśladowaniu znanych ze Starego i Nowego Testamentu struktur gatunkowych. Za ważny element mistyfikacji uważa się też to, co pierwotnie określano mianem „pseudoepigrafii”, czyli fałszywą atrybucję – nobilitujące przypisywanie pism apokryficznych postaciom biblijnym, ukrywanie się autorów rzeczywistych pod imionami tych postaci. „Stąd Hieronim przestrzegał: «Strzeż się wszelkich apokryfów, a wiedz, iż nie pochodzą one od tych, których imiona uwidocznione są w tytułach»”²¹.

Autor biblijny był, zgodnie z rozpowszechnioną koncepcją natchnienia, „rodzajem uświęconego dyktafonu zapisującego pod

²¹ J. Banak, *op. cit.*, s. 33. R. Rubinkiewicz (*op. cit.*, s. 14) nie traktuje pseudoepigrafii jako wyróżnika apokryfu. Wykorzystując m.in. interesujące ustalenia L.H. Brockingtona (*The Problem of Pseudonymity*, „The Journal of Theological Studies” 1953, 4), wykazuje, że była ona szczególnym, właściwym kulturze żydowskiej, zjawiskiem literackim, „któremu obce było tzw. pobożne fałszerstwo czy też świadome wprowadzanie w błąd czytelnika”. Imię autora – nieistniejącego lub żyjącego w odległej przeszłości – pełniłoby z jednej strony funkcję depozytariusza godności i autorytetu, z drugiej – funkcje klasyfikacyjne. Chodzi o możliwość zgrupowania pewnej liczby tekstów i oddzielenia ich od innych (zob. M. Foucault, *Kim jest autor?* przeł. M.P. Markowski, [w:] *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, Warszawa 1999, s. 206). Zob. też, co na temat autorstwa w tradycji biblijnej pisze Northrop Frye (*Wielki kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, przekład przejrzał i wstępem opatrzył M.P. Markowski, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 200–204). Na ogół jednak – mimo pełnej świadomości, że np. Mojżesz nie napisał *Pięcioksięgu*, Dawid i Salomon – *Psalmów* i literatury mądrościowej, a Izaasz nie jest autorem *Księgi Izajasza* oraz, „że jest bardzo mało prawdopodobne, żeby którykolwiek z dwunastu uczniów wspominanych przez Ewangelie mógł być autorem jakiegokolwiek części Nowego Testamentu” (*ibidem*, s. 201) – pseudoepigrafia uznawana jest za element współkonstytuujący apokryficzność jako odmianę fałsyfikatu.

bezpośrednie dyktando czegoś, co jawi się jako źródło zewnętrzne²². Z tego źródła pochodzić miał autorytet zapisu. Pozorowanie jakiegoś kanonu w nadziei, że na falsyfikat spłynie część przysługującego wzorcowi splendoru byłoby zatem jednocześnie fingowaniem autentyku. Jak pisze Umberto Eco: „[a]uthenticus denotuje wartość, autorytet, wiarygodność danego tekstu”²³.

Ten aspekt omawianego piśmiennictwa, jakim jest relacja do kanonu-autentyku-wartości, generuje dwa, niekiedy ze sobą łączące, współczesne zastosowania terminu „apokryf”. W pierwszym z nich eksponowana jest kwestia zależności od kanonu (już niekoniecznie biblijnego), co wiąże się z odmiennym od dotychczas przywoływanych rozumieniem pojęcia ukrycia. W drugim – zachowując tę kwestię w polu uwagi – akcentuje się problem pozorowania, nieautentyczności i fałszywej atrybucji. Tym, co jest ukryte pozostaje wówczas (na pierwszym planie) rzeczywisty status tekstu i jego rzeczywiste autorstwo.

1.3. Apokryf – tekst literacki o tematyce biblijnej

Najbardziej bodaj rozpowszechniona literaturoznawcza aplikacja nazwy „apokryf” odnosi się do wszelkich tekstów fikcyjnych wyrażające związane z Biblią pod względem tematyczno-problemowym, a niekiedy także architekstualnym²⁴. Apokryfy właściwe mogą odgrywać w tego rodzaju afiliacjach, nieroszczących sobie żadnych

²² N. Frye, *op. cit.*

²³ Dodaje jednak: „ale nie jego pochodzenie.” Cytat odnosi się do poglądów Akwinaty i („w ogóle”) średniowiecza, gdzie nacisk kładziony był na „poprawność”, a zatem na to, „czy tekst mógł być przypisany doktrynalnym autorom, z definicji nieomylnym.” U. Eco, *Falsyfikaty i fałszerstwa* (z tomu: *Granice interpretacji*), [w:] *Czytanie świata*, przeł. M. Woźniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 57.

²⁴ Zob. W. Kot, *Biblijny apokryf literacki. Próba analizy zjawiska na przykładach polskich*, „Życie i Myśl” 1986, nr 1/2.

pretensji do autentyczności, ważną rolę mediacyjną. Tak rozumianymi różnogatunkowymi apokryfami literackimi byłyby np.²⁵: *Kain i Abel* (*Kain und Abel: Eine Legende*) Alberta Parisa Gütersloha, *Józef i jego bracia* (*Joseph Und Seine Brüder*) Thomasa Manna, *Legenda* (*Leyenda*) Jorge Luisa Borgesa, *Pasażer na gapę*, czyli pierwszy rozdział *Historii świata w dziesięciu i pół rozdziałach* (*A History of the World in 10¹/₂ Chapters*) Juliana Barnesy, *Teraz na ciebie zagłada* Jerzego Andrzejewskiego, *Kain i Abel* Romana Brandstaettera i *Ofiarowanie* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, wiersz Kazimierzy Iłakowiczówny *Job*, a nawet *Streszczenie* Wisławy Szymborskiej czy – spokrewnione przez imię bohatera – nowotestamentalne „serie tematyczne”²⁶: *Judas z Kariothu* Karola Huberta Rostworowskiego, *Judasz Kazimierza Przerwy Tetmajera*, *I testimoni della passione* Giovanniego Papiniego, *Trzydzieści srebrników* (*Harminc ezüstpénz*) Sándora Máraia, *Według Judasza i Judasza dziennik intymny* Henryka Panasa; *Barabasz* (*Barabbas*) Pära Lagerkvista, *Kiel Barabasz* Herlinga-Grudzińskiego, *Domysły na temat Barabasz* Zbigniewa Herberta; *Prokurator Judei* (*Le Procureur de Judée*) Anatole’a France’a, *The Escaped Cock* albo *The Man Who Died* D.H. Lawrence’a, fragmenty *Mistrza i Małgorzaty* (*Macmep u Mapzapuma*) Michaiła Bułhakowa, *Ukrzyżowanie*, *Wieczór Pilata* i *Pilatowe credo* Karela Čapka, *Król Jezus* (*King Jesus*) Roberta Gravesa, *Poncjusz Pilat* (*Pon-ce Pilate, récit*) Rogera Caillois’a, tetralogia *Jezus z Nazarethu* Brandstaettera, *Ostatnie kuszenie Chrystusa* i *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry* Nikosa Kazantzakisa, *Człowiek z Nazaretu* (*Man of Nazareth*) Anthony’ego Burgessa, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa* (*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*) José Saramago, *Według niej Macieja Nawariaka* czy *Dobry Jezus i łotr Chrystus* (*The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ*) Phillipa Pullmana.

²⁵ Ze względu na ogrom wchodzącego w grę materiału ograniczę się do wymienienia tylko kilkunastu tytułów – głównie dwudziestowiecznych.

²⁶ Zob. J. Abramowska, *Serie tematyczne*, [w:] *Między tekstami. Intertekstualność jako problem poetyki historycznej*, red. J. Ziomek, J. Sławiński, W. Bolecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.