

MAŁGORZATA JANKOWSKA *

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Współczesna apokryficzność jako narzędzie autokomunikacji kultury

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest analiza procesów kulturowej autokomunikacji. Globalizacja i nowe technologie sprawiają, że kultury intensyfikują wzajemne relacje. Na pograniczach semiosfer nieustannie cyrkulują rozmaite teksty i symbole, przez co różnorodne tradycje przenikają się. Przemieszczające się teksty często propagują normy i wartości całkowicie ze sobą sprzeczne, przez co każda kultura, aby zachować spójność w obliczu dynamicznego napływu nowości, musi poddawać refleksji własną tożsamość. Podtrzymywaniu wewnętrznej spójności służą właśnie procesy autokomunikacji – sięganie do źródeł i ich interpretowanie zapobiega bowiem całkowitemu ich wyparciu. W kanale JA – JA następuje przywołanie tradycyjnych treści i próba pogodzenia ich z tym, co nowe.

Ciekawym przykładem procesów autokomunikacyjnych są współczesne narracje apokryficzne, które wykorzystują kanon (Pismo Święte) w sposób często skandalizujący czy profanacyjny, co jednak pozwala na utrzymywanie tegoż kanonu w centrum kulturowego uniwersum znaczeń. Analiza tego typu tekstów pozwala na zrozumienie mnemotechnicznych aspektów autokomunikacji, jak również pozwala dostrzec podstawowe linie przemian światopoglądowych i religijnych zachodzących w łonie kultury Zachodu.

SŁOWA KLUCZOWE

apokryf, kanon, profanacja, autokomunikacja

Kulturę postrzegać można jako złożoną sieć tekstów, symboli i znaczeń, które cyrkulują w zglobalizowanym świecie w charakterze komunikatów skierowanych do Innych. Komunikaty te propagują różnorodne, czasem sprzeczne

* Zakład Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
e-mail: helga1982@wp.pl

ze sobą normy i wartości, co sprawia, że każda kultura, która jest nie tylko nadawcą, ale i odbiorcą przekazów, musi szczególnie namysłowi poddawać samą siebie, określając i pielęgnując to, co w niej „swoiste”.

Odwoływanie się do tego, co w danej kulturze trwałe, czyli do źródłowych mitów i symboli, stanowi niezbędny warunek postrzegania przez zbiorowość własnej tożsamości jako ciągłej, zrozumiałej i „dającej się opowiedzieć”¹. Autokomunikacyjne odniesienia do tradycji fundują pamięć kulturową, zapewniającą równowagę między dynamiką przemian (napływem nowych znaczeń i symboli) a statyką kanonów, co zapobiega z jednej strony osunięciu się tego, co źródłowe, w przestrzeń semantycznych nieużytków i zastąpieniu kanonu przez „kulturowe nowości”, z drugiej zaś konserwacji kulturowego uniwersum znaczeń.

Przykładem takich „ocalających nawiązań” są współczesne narracje apokryficzne², transformujące kanon religijny Zachodu – Pismo Święte. Teksty te wykorzystują, często w sposób obrazoburczy, skandalizujący, a z pewnością – nieortodoksyjny³, treści źródłowe, umożliwiając im tym samym (choć może być to postrzegane jako swoisty paradoks), trwałe funkcjonowanie w centrum

¹ Potrzeba spójności, pragnienie postrzegania przeszłości i terażniejszości jako uporządkowanego ciągu przyczynowo-skutkowego, w końcu dążenie do usensownienia własnej egzystencji (czy to w wymiarze indywidualnym, czy zbiorowym) zostały już dawno dostrzeżone i problematyzowane przez humanistykę, co znalazło odzwierciedlenie w tak zwanym „zwrotem narratystycznym” (por. choćby A. Burzyńska, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2 (85–86), A. Lebkowska, *Narracja*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Głównie pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, M. Głowiński, *Wokół narratologii*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004).

² W poczet współczesnych narracji apokryficznych zaliczyć można nie tylko teksty literackie i filozoficzne, nawiązujące do Pisma Świętego, ale też filmy, komiksy, teledyski, a nawet internetowe „memy”. Próby zdefiniowania apokryfu napotykać liczne przeszkody, trudno bowiem ustalić ostateczne kryteria przypisania danego tekstu do tego zbioru (wskazują na to liczni badacze zjawiska), można jednak odróżnić „tradycyjny apokryf” od współczesnej narracji apokryficznej. Prócz czasu powstania (te drugie datować można na XX i XXI wiek) kryterium może stanowić stosunek do kanonu: tradycyjne apokryfy to teksty głównie o charakterze religijnym, aspirujące bądź do kanonu już istniejącego, bądź do stworzenia nowego, współczesne narracje apokryficzne natomiast uznają zamknięcie kanonu, nie aspirują do niego, a jedynie wykorzystują nośne kulturowo treści i symbole do własnych zróżnicowanych celów. Szerzej na ten temat piszę w książce *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (Poznań 2011).

³ To jest w sposób rozumiany jako nieortodoksyjny przez „strażnika kanonu”, w tym przypadku – przez Kościoły chrześcijańskie.

kulturowej sieci znaczeń. Warto zatem przyrzeć się „współczesnym apokryfom”, by – po pierwsze – lepiej rozpoznać mechanizmy kulturowej autokomunikacji, a po drugie przeanalizować rolę, jaką kanon spełnia w procesie konstruowania tożsamości zbiorowej.

W analizach naszkicowanych powyżej problemów korzystam z wybranych aspektów semiotycznej teorii kultury Jurija Łotmana, co istotne jednak – mimo heurystycznego potencjału nie jest ona wyczerpująca, nie zawsze też daje się z łatwością zaaplikować do badań nad apokryficznością, dlatego też pozwalam sobie na dyskusję z niektórymi jej twierdzeniami, inne zaś koryguję lub reinterpreteruję celem wytworzenia takiego narzędzia, które pozwoli na lepsze rozumienie zagadnień związanych z kanonem i odstępstwem.

POTRZEBA METAOPISU. SEMIOTYCZNA KONCEPCJA KULTURY

Łotman, choć używa pojęcia kultura, koncentruje się raczej na konstrukcie, który określa mianem semiosfery. To „niepodzielny mechanizm”, „cała właściwa danej kulturze przestrzeń semiotyczna”, która jest „zarówno rezultatem, jak i warunkiem rozwoju kultury”⁴. W przestrzeni tej funkcjonuje mnogość języków, które nie są nigdy wyraźnie oddzielone od siebie, pełne są bowiem form pośrednich, i mimo osobnych gramatyk, bywają „rozmyte” czy elastyczne⁵. Co istotne, kultura, mnożąc języki, wykazuje jednocześnie, z pozoru paradoksalne, dążenie przeciwne – do ich unifikacji⁶. Nie jest to jednak nigdy w pełni możliwe, gdyż w poszczególnych systemach brakuje jednoznacznych odpowiedników pojęć i znaczeń zawartych w innych, to zaś oznacza, że są one asymetryczne i nieprzekładalne. Wszelkie próby ujednolicenia semiosfery wzmagają jednak żywotność kultury – każdy przekład z jednego języka na drugi (lub z jednego systemu semiotycznego na inny) ma charakter twórczy, co owocuje „naddatkiem sensu” i produkcją nowych tekstów (o czym dalej).

Każda semiosfera opiera się na pokładach tradycji, sięgających niejednokrotnie głębokiej archaiki, zawiera zatem elementy wpisane w nią na stałe,

⁴ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 199.

⁵ *Ibidem*, s. 197–198.

⁶ *Ibidem*, s. 198.

powiązane na ogół ze strukturami społecznymi, systemem kulturowym i sferą religii. Wszystkie kultury operują określonym zbiorem tekstów źródłowych, z którymi stykają się wszelkie nowe przekazy – wchodząc z nimi w konflikt lub współpracując, czerpiąc z nich inspirację lub całkowicie je odrzucając. W ten sposób rozrasta się sieć kulturowych tekstów.

Koncepcja Łotmana bliska jest tu rozpoznaniom Clifforda Geertza, który kulturę uznaje właśnie za sieć znaczeń, konstruowanych w mnogości interakcji społecznych: „Będąc [...] przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia”⁷. Kultura to zatem „uosobiony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń, system dziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swą wiedzę o życiu i swe życiowe postawy”⁸. Kultura pełni w tej optyce swego rodzaju „funkcję kontrolną” – jednostka funkcjonuje w sieciach znaczeń i symboli w większości przypadków „narzucanych z góry”, już zastanych⁹, które nie znikają wraz z jej śmiercią, lecz są nadal „używane” (a tym samym w pewnym stopniu wzbogacane, przepracowywane, reinterpretowane) przez kolejne pokolenia. Ten mechanizm stanowi o ciągłości kultury, czyniąc z niej (narracyjne) continuum.

W semiosferze zatem to, co tradycyjne, spotyka się z tym, co nowe. Owe nowości napływają jednak nie tylko z „zewnątrz”, z innych semiosfer, ale i z „wewnątrz”. Kultura na metapoziomie funkcjonuje wprawdzie jako jedność, jest jednak wewnętrznie zróżnicowana (doskonałym przykładem jest używane tutaj pojęcie „kultury Zachodu”, która na metapoziomie, za sprawą idealizacji i uproszczenia, może być postrzegana jako spójna przestrzeń semiotyczna, choć w rzeczywistości jest tworem złożonym). Nowe teksty zatem reprezentują nie tylko „obce” wartości, ale też przepracowują zasoby własne danej kultury. Te nawiązania, reinterpretacje i intertekstualne relacje stanowią często efekt tak zwanego twórczego przekładu.

⁷ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. P. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19.

⁸ Idem, *Religia jako system kulturowy*, [w:] idem, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 111.

⁹ Por. idem, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, [w:] idem, *Interpretacja kultur...*, op. cit., zwłaszcza s. 63–64.

TWÓRCZY PRZEKŁAD. KANON I APOKRYF

Każdy komunikat może stać się kodem, którym posługuje się inny tekst, by wykreować i przekazywać kolejne treści. Łotman zauważa, że podstawą wypracowywania nowych znaczeń jest twórczy przekład, za sprawą którego po translacji jednego tekstu na drugi otrzymuje się nie ścisłą odpowiedniość, lecz jedynie podobieństwo. Nowy komunikat, na skutek nieprzystawalności kodów, skutkuje przyrostem znaczenia¹⁰. Co istotne, w rzeczywistości komunikaty operują nie jednym, lecz wieloma kodami, co sprawia, że ich przekłady generować mogą więcej niż jeden nowy tekst.

Doskonałym przykładem komunikatu, który staje się kodem dla innych tekstów, jest kanon. Jan Assmann, analizując mechanizmy konstruowania tożsamości zbiorowej, zauważa, że to właśnie kanon, jako najwyższa forma koherencji tekstualnej, stanowi jedno z najważniejszych mediów pamięci kulturowej. Pismo, zastępujące rytuał (w tym kontekście rozumiany jako oparty na dokładnej repetycji, skodyfikowany system gestów i słów), rozluźnia wprawdzie ramy pamięci, dopuszczając przeinaczenia i korekty, jednak wraz z pojawieniem się konkretnego zbioru kanonicznych tekstów możliwości ingerencji znikają, a tym samym tekstualność jako narzędzie pamięci osiąga doskonalszy kształt. Ma to związek również z przesunięciem znaczeniowym – kanon zaczyna określać nie tylko to, co właściwe, ale też to, co święte¹¹.

Najistotniejszą właściwością zamkniętego kanonu jest ścisłość, na której opierają się świętość i idąca za nią normatywność tekstu. Assmann kojarzy wymóg dokładności z czterema figurami czy strategiami: świadka (wierny przekaz o wydarzeniach), posłańca (wierne oddanie sensu), kopisty (wierny słowo w słowo przekaz tekstu) i umowy (wierne wypełnianie nakazów i zakazów)¹². W tych czterech strategiach dostrzec można rolę, jaką kanon pełni w procesie konstruowania tożsamości zbiorowej – mowa w nim o początkach wspólnoty/świata (świadectwo) i znaczeniu tych wydarzeń (posłaniec), a przekazane wiernie prawdy i objawienia (kopista) stają się automatycznie źródłem praw moralnych (umowa).

Na wymóg ścisłości wskazuje też Peter Sloterdijk, łącząc tego typu przekaz ze specyficzną *logiką jednej wartości*. To dyskurs jednego Albo, w którym drugi człon alternatywy musi zostać unieważniony, bowiem dopuszczenie

¹⁰ Por. J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, op. cit., s. 72.

¹¹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 102–118.

¹² Ibidem, s. 118–119.

myśli o drugiej wartości otwierałoby przestrzeń dla wątpliwości, dyskusji nad treścią objawienia, w końcu – dla fałszu (rozumianego jako taki z wewnątrz przekazu kanonicznego)¹³.

Jednak zamknięcie kanonu nie oznacza jego całkowitej petryfikacji, z tym medium bowiem wiąże się, jak wskazuje Assmann, wymóg egzegezy i interpretacji: „obcowanie z kanonem wymaga udziału osoby trzeciej, interpretatora, który pośredniczyłby między tekstem a jego odbiorcą, uwalniając zawarte w literach impulsy normatywne i formatywne. Teksty należące do kanonu objawiają swój sens tylko wtedy, gdy zachodzi współdziałanie w triadzie: tekst – interpretator – odbiorca”¹⁴. Interpretacja jednak nie kończy się tam, gdzie „wyczerpuje się sens” kanonu. Dzieje się tak nie tylko przez wzgląd na jego niezwykle bogactwo semantyczne, ale też za sprawą konieczności przystosowywania tekstu źródłowego do nieustannie zmieniającej się rzeczywistości¹⁵.

Paul Ricoeur, problematyzując egzegezę kanonu, podkreśla jego „nieusualną wieloznaczność”¹⁶. Ogląd praktyk interpretacyjnych musi zatem brać pod uwagę fakt, iż „znaczenie tekstu jest każdorazowo wydarzeniem, rodzącym się w punkcie przecięcia z jednej strony ograniczeń, jakie tekst niesie w sobie [...], a z drugiej rozmaitych oczekiwań kolejnych czytających i interpretujących go wspólnot, których nie mogli przewidzieć domniemani autorzy rozważanego tekstu”¹⁷. Nadto w tekście nakładają się na siebie rozmaite tradycje i sensy, co umożliwia wiele różnych odczytań, będących nie tyle czystymi rekonstrukcjami, co indywidualnymi narracjami: „proces interpretacji nie ogranicza się do odtworzenia tekstu-źródła przez badanie kolejnych, powtarzających się aktualizacji, ale [...] na nowo tworzy on, kształtuje, przeorientowuje pierwotny wzorzec”¹⁸. Tekst powiązany jest też ściśle ze wspólnotą – interpretując kanon, interpretuje ona sama siebie, a czyni to zawsze w odniesieniu do nowych przekazów i w kontekście aktualnych przemian kulturowych.

¹³ P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 131–135.

¹⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, op. cit., s. 110.

¹⁵ O tym pisze również Giorgio Agamben, który analizuje mechanizmy profanacji, zestawiając je z zabawą. Nowe (choćby i obrazoburcze) użycia tekstów kanonicznych nie oznaczają, jego zdaniem, braku zaangażowania, lecz próbę przystosowania kanonu do dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości kulturowej, próbę znalezienia dla niego „nowych zastosowań” (por. G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 97).

¹⁶ P. Ricoeur, A. LaCocque, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 11.

¹⁷ Ibidem, s. 7.

¹⁸ Ibidem, s. 8.

Interpretacja w szerokim znaczeniu może się zatem przejawiać również w transformacji tego, co źródłowe, w próbach dostosowania kanonu do zmienionych warunków i potrzeb zbiorowości. Dzieje się tak dlatego, że kanon staje się paradygmatem tekstu kulturowego, którego odczytanie opiera się nie na samotnej kontemplacji, lecz na uwarunkowanej kulturowo lekturze treści będących przedmiotem „uwielbienia, wielokrotnych studiów oraz przejęcia”¹⁹.

Owo „przejęcie” powtórnie prowadzi do konstatacji, że kanon, będąc źródłem licznych kodów, inspiruje powstawanie mnogości nowych komunikatów. Nadto pojemność semantyczna kanonicznych symboli umożliwia wielość odczytań, (re)interpretacji i (również profanacyjnych czy nieortodoksyjnych) ich użyć. „Wielokrotne studia” z kolei wymuszają umieszczenie każdego nowego odczytania w uniwersum odczytań poprzednich, tekst kulturowy bowiem zawiera w sobie nie tylko pierwotne sensory, ale i historię wszelkich ich rozumień:

[...] dla odbiorcy tekst jest zawsze metonimią rekonstruowanego znaczenia, dyskretnym znakiem niedyskretniej istoty. Suma kontekstów, w których dany tekst nabiera sensu i które w określony sposób są w nim inkorporowane, może być nazwana pamięcią tekstu. Ta stwarzana przez tekst przestrzeń semantyczna wstępuje w określone relacje z pamięcią kulturową (tradycją), spetryfikowaną w świadomości audytorium. W rezultacie tekst znów zyskuje życie semiotyczne [wyróżnienie – M. J.]²⁰.

Twórcze podejście do tekstów kanonicznych stanowi przykład procesu autokomunikacyjnego – kultura przepracowuje własne źródła, nie tylko dostosowując ich treści i sensory do nowego kontekstu, lecz także utrzymując je nieustannie w swoim centrum.

PROFANACJA JAKO AUTOKOMUNIKACJA

Łotman wyróżnia dwa podstawowe schematy komunikacyjne. Pierwszy przebiega na osi „JA – ON”, gdzie „JA” jest podmiotem przekazu, posiadaczem informacji, „ON” zaś przedmiotem, adresatem. Informacja przemieszcza się w przestrzeni. W tym systemie zmiennymi składnikami są obramowujące ele-

¹⁹ A. Assmann, *Was sind kulturelle Texte?* [w:] *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text: Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, ed. A. Poltermann, Berlin 1995, s. 242.

²⁰ J. Lotman, *Uniwersum umysłu...*, op. cit., s. 77–78.

menty modelu (nadawcę zastępuje odbiorca), stałymi zaś – kod i komunikat. Zmienia się nosiciel informacji, nie zaś ona sama²¹. W odniesieniu do relacji kanon – apokryf schemat ten obrazowałby raczej ortodoksję, czyli przekaz treści źródłowych, w którym nadawcą byłby dany „strażnik kanonu”, odbiorcą zaś – wspólnota wiernych. Przekaz taki, zgodnie z rozumieniem nadawcy, pozbawiony byłby obcych wpływów, przesunięć semantycznych czy „wypażeń”. W szerszym kontekście kulturowym byłoby to równoznaczne z uznaniem własnego komunikatu za uniwersalny i „kulturowy” i skierowaniem go na zewnątrz semiosfery, w stronę Innego.

W drugim schemacie komunikacyjnym, modelu „JA – JA”, nosiciel informacji pozostaje ten sam, ale zmienia się przemieszczający się w czasie komunikat, nabierający nowego sensu za sprawą „przekodowania”. Proces ten prowadzi do transformacji samego „JA”²². W odniesieniu do problematyki apokryficzności w tego typu schemacie kanon (Pismo Święte) jest kodem, komunikatem zaś każda kolejna oparta na nim narracja. „Przekodowany” tekst kanoniczny staje się źródłem nowych (bywa, że i obrazoburczych) znaczeń.

Łotman stwierdza, że w schemacie autokomunikacyjnym „wzrost związków syntagmatycznych wewnątrz przekazu przygłusza pierwotne związki semantyczne i tekst na określonym poziomie odbioru może zachowywać się jako zbudowany w sposób złożony asemantyczny komunikat”²³. „Asemantyczność” przekazu zasadzać się ma na asemantyczności samego kodu, co w przypadku omawianej problematyki oznaczałoby asemantyczność kanonu. Łotman, choć nie zajmuje się bezpośrednio to problematyką, stwierdza, że

[...] jeśli [mity] od początku swego poczęcia miały określoną semantykę, to później związki te zostały utracone i teksty zaczęły nabierać cech czysto syntagmatycznych organizacji. Jeśli na poziomie języka naturalnego są one bezspornie obdarzone semantyką, to jako zjawiska kultury ciążą ku syntagmatyce, czyli z tekstów stają się „kodami 2”. [Zauważyć można – M. J.] tendencję mitu do przemieniania się w czysto syntagmatyczny, asemantyczny tekst, nie w komunikat o pewnych zdarzeniach [wyróżnienie – M. J.]²⁴.

W tym punkcie rodzą się jednak wątpliwości. Jeśli zaaplikujemy te rozstrzygnięcia do problematyki apokryficzności, to okaże się, że nowy ko-

²¹ Ibidem, s. 80–81.

²² Ibidem, s. 80–81.

²³ Ibidem, s. 89.

²⁴ Ibidem, s. 96.

munikat (narracja apokryficzna) swoje bogactwo semantyczne zawdzięcza bogactwu kodu, na którym się opiera (czyli bogactwu kanonu). Oznacza to, że kod ów bynajmniej nie jest skazany na asemantyczność, nawet w uproszczonym schemacie komunikacji wewnątrz kulturowej. Dzieje się tak dlatego, że kod tego typu opiera się nie na znakach po prostu, lecz na symbolach, a te, by być użytecznymi dla nowego tekstu, muszą wykazywać się nieustanną żywotnością, czyli pozostawać w kontakcie z tymi znaczeniami i sensami, do których się pierwotnie odnosiły. Krótko mówiąc – muszą zachowywać swoją semantykę. Dalej, o ile tekst, jakim jest Pismo Święte, może, owszem, ciążyć ku syntagmatyce, czyli stawać się kodem kulturowym, o tyle wplecenie go za sprawą twórczego przekładu w inny, będący komunikatem, tekst (w narrację apokryficzną), zapobiega „wyflukaniu z niego semantyki”. Jeśli nawet miałby się ów kod wyżyć wszelkiej pierwotnej znaczeniowości, to jednak zyskałby nowe życie semantyczne we wspomnianym już wcześniej procesie „przekodowywania”. Nie może pozostać asemantycznym choćby z tego względu, że nowy, oparty na nim tekst „coś komunikuje” – kreuje zatem nowe sensory. Sam Łotman zresztą nieustannie podkreśla rolę, jaką przekład i pożytkowanie wcześniejszych tekstów pełnią w procesie „przyrostu znaczenia”.

We współczesnej kulturze Zachodu pojawia się, rzecz jasna, dystans do mitu źródłowego. Być może jest to, jak twierdzi Marc Augé, los każdej religii – jako źródło i zarazem medium pamięci musi zawierać ziarno zapomnienia, a tym samym przekształcać się w kolejne opowieści, które

[...] oddalają się od samych mitów, w których wszelako mają swe źródło, [...] w pewien sposób odłączają się od religii, powtarzając ją. [...] [owo „przepisywanie mitu” rozumiane być powinno jednak] nie jako produkt historycznej przypadkowości ani jako usunięcie mitu na rzecz literatury, ale jako jasne i proste działanie wewnętrzne: być może leży to w naturze każdej religii, ponieważ jej przeznaczenie jest ze swej strony narracyjne, pisane jej jest powielać się tylko przez zmianę natury²⁵.

Dystans nie musi jednak oznaczać asemantyczności, a jedynie porzucenie pewnych obszarów semantyki na rzecz innych, uwypuklonych w nowym tekście, w nowej translacji. Dystans ten zresztą wymusza powstanie nowych narracji – aby tekst kanoniczny nie osunął się całkowicie w przestrzeń kulturowych nieużytków, musi być interpretowany lub przetwarzany. Na tym zasadza się autokomunikacja.

²⁵ M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 52–53.

Łotman twierdzi, że chociaż w każdej kulturze występują oba schematy komunikacyjne („JA – ON” i „JA – JA”), to jednak jeden z nich zawsze przeważa, określając tym samym charakter całego systemu²⁶. Przykładowo, zdaniem semiotyka, nowożytna europejska kultura zorientowała się na kanał „JA – ON”. Sądzę, że uznać można, iż współczesna kultura Zachodu „przeorientowała się” na drugi z systemów, co ma kilka przyczyn.

Jedną z nich jest rozbudowana samoświadomość. Rozwijające się nauki humanistyczne i społeczne pozwalają na coraz lepszy ogląd systemowych uwarunkowań kultury, mechanizmów ustalania normy i odstępstwa, procesów marginalizacji, wykluczania oraz naturalizacji przekonań. Kulturowe normy brane są pod „humanistyczną lupę” jako sztuczne społeczne konstrukty, które można przepracowywać, transformować, a nawet unieważniać. Autokrytyczna praca filozofii pozwala podważać aksjomaty, redefiniować podstawowe pytania i pojęcia, a także dostrzegać kulturowe uwarunkowania mechanizmów poznania. Globalizacja z jej polityką przepływów i mieszaniem się tradycji zmusza zaś Zachód do refleksji nad własnym „ja”. W spotkaniu z Innym z całą mocą ujawnia się potrzeba zintensyfikowania krytycznej pracy tożsamościotwórczej, co z kolei skutkuje potrzebą ustalenia stosunku do własnej tradycji, historii i pamięci kulturowej.

Schemat „JA – ON”, dominujący w kulturze nowożytnej, łączyć można z uniwersalizmem, autokomunikacją kultury współczesnej natomiast z upadkiem tak zwanych wielkich narracji i „kulturą pluralizmu”, czyli niechęcią do uniwersalizmów postrzeganych jako źródło opresji czy przemocy. Tożsamość zbiorowa w kulturze nowożytnej opierała się na ciągłości fundowanej właśnie przez wspomniane wielkie narracje, scalające doświadczenie, usensowniające rzeczywistość i teleologizujące historię. Po ich upadku te ramy znikają. Autokomunikacja zatem jawi się jako niezbędne narzędzie łączenia tego, co lokalne, z tym, co globalne, indywidualnego ze zbiorowym. Na kwestię tę zwraca uwagę także Clifford Geertz, gdy wskazuje na „rozcłonkowanie” semiosfery na liczne mikronarracje:

Według tego stanowiska [postmodernizmu] należy w ogóle zaniechać poszukiwania powszechnych wzorów jako reliktu przestarzałego dążenia do tego, co wieczne, realne, istotne i absolutne. Nie istnieją żadne wielkie metanarracje dotyczące „tożsamości”, „tradycji”, „kultury” czy czegokolwiek innego. Istnieją tylko zdarzenia, osoby i przemijające formuły, a i te nie są ze sobą zgodne. Musimy zadowolić się opowieściami,

²⁶ „Można wyodrębnić kultury, w których będzie dominować komunikat, przekazywany ogólnojęzykowym kanałem „JA – ON” oraz kultury zorientowane na autokomunikację” (J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, op. cit., s. 95).

z których każda biegnie własnym, odrębnym tokiem, w ramach niemożliwych do pogodzenia lokalnych idiomów, porzucić próby ujęcia ich w strukturę synoptycznych wizji²⁷.

Ta mnogość przekazów sprawia, że mozaikowa kultura, by zachować spójność, musi być zorientowana na ciągłą pracę autokonstrukcji, co z kolei wymusza nastawienie na schemat komunikacyjny „JA – JA”, na uważny ogląd najgłębszych pokładów pamięci zbiorowej, na negocjacje między „starym” a „nowym”, między dawnymi uniwersalizmami a współczesnym pluralizmem, wreszcie – wymaga skupienia się na podstawowych symbolach i procesach ich twórczego przekładania.

W schemacie „JA – ON” informacja, wokół której mogą narastać kolejne teksty, przychodzi do poszczególnych członków społeczności „z zewnątrz”, dlatego też Łotman wiąże ten schemat z kulturą opartą na żywym micie. Kultura taka jest, zdaniem semiotyka, dynamiczna i nastawiona na szybki przyrost wiedzy, mimo promowania biernej postawy odbiorców – *chronicznych konsumentów* przekazu. Nastawienie na tego typu komunikację wiązać się może również, czego Łotman już wprost nie wyraża, z postrzeganiem przez kulturę samej siebie jako jedynego dysponenta prawdy, który zobligowany jest tym samym do przekazywania jej (lub narzucania) wszelkim „barbarzyńcom”. To „niebezpieczeństwo uniwersalizmu” zostało dostrzeżone przez współczesną kulturę Zachodu, która odpowiednio do tej konstatacji przepracowała własny stosunek do religijnych, moralnych i poznawczych pewników.

Zorientowanie na autokomunikację przypisuje Łotman kulturom pierwotnym, przy czym wyznacznikiem tego schematu ma być zaangażowanie odbiorcy. Rozstrzygnięcie to rodzi jednak pewne wątpliwości. Po pierwsze, kultury pierwotne opierają się na żywym micie, co semiotyk wiąże, jak wskazano, ze schematem „JA – ON”. Jeśli postrzegamy ten wyznacznik (żywołność mitu) jako jeden z biegunów opozycji, to na drugim biegunie sytuować się będzie dystans (który musiałby być przypisany schematowi „JA – JA”),

²⁷ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 275. Autor wykazuje się tu, rzecz jasna, sceptycyzmem w stosunku do tego, co nazywa postmodernizmem, niechęć żywi jednak nie do samego kulturowego pluralizmu, lecz do pesymizmu poznawczego, jaki dostrzega w negowaniu możliwości jakiegokolwiek kulturoznawczej syntezy wszystkich tych mikronarracji. Łotman dostrzega zaś drugą, skrajnie odmienną tendencję do konstruowania jeszcze bardziej dramatycznych i uniwersalistycznych koncepcji kultury, opierających się na wizji „zderzenia cywilizacji” (Samuel Huntington) i starcia skrajnie różnorodnych wartości i światopoglądów, tak odmiennych czy wręcz tak wrogich, że żadna komunikacja między nimi nie jest możliwa.

ten zaś charakteryzuje, jak wskazano, kulturę Zachodu. Po drugie, sytuujący się na antypodach kultur pierwotnych współczesny Zachód wykazuje sporą autorefleksyjność, co znowu sugeruje zorientowanie na autokomunikację. Co istotne, kultura Zachodu nie traci przez to na dynamice. Łotman słusznie uważa, że oba schematy komunikacyjne koegzystują, mimo że jeden z nich dominuje. Tak też jest i w tym przypadku – producenci wiedzy, specjaliści oraz polityczne i intelektualne elity nadal przekazują informacje pozostałym członkom wspólnoty w systemie „JA – ON”. To właśnie ogromna dynamika kultury Zachodu poskutkowała specjalizacją i odseparowaniem „szarego człowieka” od „Encyklopedii Maksymalnej”²⁸, obejmującej niezrozumiałą dla niego wiedzę.

Oba schematy komunikacyjne wiążą się ze wspomnianym już mechanizmem twórczego przekładu. Do semiosfery przenikają teksty z peryferii/innych semiosfer, a następnie, za sprawą translacji (rozumianej zarówno jako przekład z jednego języka naturalnego na drugi, jak i z jednego systemu semiotycznego na inny), wrastają w centrum semiosfery odbiorczej, transformując ją. Ta z kolei staje się nadawcą, by przekazywać dalej treści, które pierwotnie postrzegane jako obce i nowe, z czasem zostaną uznane za własne. Łotman kreśli schemat tej „asymilacji komunikatów”, odnosząc go do komunikacji w kanale „JA – ON”, sądząc jednak, że można również przeformułować ten idealizacyjny, heurystycznie nośny model tak, aby opisywał akty autokomunikacji.

Proces ten dzieli się na pięć faz. W pierwszej

[...] nadsyłane z zewnątrz teksty zachowują oblicze „obcych”. Są one percypowane w obcym języku [również w sensie semiotycznym] [...]. W kulturze odbierającej zajmują najwyższe miejsce aksjologiczne w hierarchii [...]. Cudzy język czyni się znakiem przynależności do „kultury”, elity [...]. Zgodnie z tym wcześniej istniejące teksty w „swoim” języku, podobnie jak sam język, zyskują niższą ocenę: przypisuje się im nieprawdziwość, „prymitywizm”, „brak kultury”²⁹.

Stosując ten model do opisu procesów autokomunikacyjnych, zachodzących w łonie współczesnej kultury Zachodu, uznać można, że nowe teksty,

²⁸ Por. U. Eco, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, tłum. G. Jurkowlaniec, M. Surma-Gawłowska, J. Szymanowska, A. Zawadzki, Warszawa 2009, zwłaszcza s. 45–47. Encyklopedia Maksymalna jest konstruktem opisującym całość wiedzy, zarówno specjalistycznej (wszelkie dokonania nauki), jak i „wymyślonej”, przez co zasada się na Peirce’owskiej zasadzie interpretacji, czyli nieograniczonej semiozy (ibidem, s. 47).

²⁹ J. Łotman, *Uniwersum umysłu...*, op. cit., s. 227.

które przenikają z peryferii, stanowią dokumenty przemian aksjologicznych, poznawczych i światopoglądowych, zachodzących w obszarze jednego i tego samego uniwersum semiotycznego. Propagując nowe prądy myślowe czy systemy norm i wartości, dają wyraz znaczącym przesunięciom w obszarze kultury – pierwotnie marginalnym (nowatorskim, awangardowym, obrazoburczym), lecz z czasem wrastającym w kulturową autonarrację. Te nowe komunikaty wskazują niejednokrotnie na „przestarzałość” dotychczasowych systemów (religijnych, etycznych, filozoficznych, społecznych), ukazując to, co stało w centrum, jako „brak kultury” lub łagodniej, jako jej „upośledzoną” lub „niedojrzałą” wersję. Przykładowo narracje apokryficzne, dystansując się od mitu źródłowego (dotychczasowej wielkiej narracji kultury) i podważając uniwersalizm kanonu przez sam fakt jego „twórczego przekładania”, proponują odmienne od „tradycyjnych” modele poznawcze, religijne czy społeczne. Co jednak istotne, nowe komunikaty często wykorzystują te kody i znaczenia, które już wcześniej obecne były w kulturze – niejako odkrywają na nowo tradycję, tyle że jest to „tradycja nowsza niż kanon”, można jej zatem przydać walor pewnej świeżości (przykładem może być sejentyzm i związany z nim sposób myślenia o wierze czy specyficznie pojmowany „pozytywistyczny racjonalizm” lansowane w niektórych „współczesnych apokryfach”).

W drugiej fazie

[...] obydwie pierwiastki: teksty „importowane” i „swoja” kultura wzajemnie przebudowują się. Mnożą się przekłady, przeróbki i adaptacje. Równocześnie kody, importowane razem z tekstami, wbudowują się w sferę metakulturową. Jeśli na pierwszym etapie dominowała tendencja [...] do zerwania z przeszłością, idealizacji „nowego”, czyli otrzymanego z zewnątrz światopoglądu, dążenie do oderwania się od tradycji, [...] to teraz panuje pęd ku odtwarzaniu przerwanej drogi, poszukuje się korzeni; „nowe” jest interpretowane jako wypływające ze starego, które w końcu zostaje zrehabilitowane [wyróżnienie – M. J.]³⁰.

W odniesieniu do modelu autokomunikacyjnego byłby to etap, w którym symbol źródłowy, spożytkowany w nowym tekście, zyskuje kolejne sensory (nie tracąc znaczeń pierwotnych), transformując jednocześnie owe apokryficzne „nowe idee”. Nowy komunikat, odnosząc się do kanonu, wpisany zostaje w szeroki kontekst tradycji, przez co, nieco paradoksalnie, na plan pierwszy wysuwa to, od czego się dystansuje. Ten proces wzajemnego „przebudowywania się” tradycji i nowości może prowadzić do rewitalizacji symbolu jako medium pamięci. Kanon powtórnie staje w centrum zainteresowania kultury.

³⁰ Ibidem, s. 227.

W fazie trzeciej

[...] ujawnia się dążenie do oddzielenia pewnej wyższej treści przyswojonego pojmowania świata od tej konkretnej kultury narodowej, w której tekstach była importowana. Formuje się wyobrażenie, że „tam” idee te funkcjonowały w „nieprawdziwym” – zamąconym i wypaczonym kształcie i że właśnie „tutaj”, w łonie odbierającej je kultury, znajdują się w swoim prawdziwym, „naturalnym” środowisku³¹.

W modelu autokomunikacyjnym twierdzenie to przeformułować można następująco: nowe komunikaty, już przyswojone w fazie poprzedniej, tracą nowatorski charakter, wpisując się w dominujący wzór (który współtworzą) i stają się elementem kulturowej mozaiki. Tracą walor obcości, bo złagodzone kulturową recepcją i sprzężeniem z elementami „starego”, stają się „własne”. Jawią się jako coś, co wreszcie zyskało właściwy kształt po przeprowadzeniu procesów niezbędnej „kulturowej obróbki” i dopiero w tym nowym kształcie mają być „w pełni sobą”, realizując wszystkie swoje semantyczne i kulturotwórcze potencjały. Tracąc charakter peryferyjny czy awangardowy, wreszcie funkcjonują we właściwym kontekście. W klasycznym schemacie komunikacyjnym następuje zaś asymilacja nowych tekstów, oderwanie ich od kontekstu właściwej im, oryginalnej semiosfery, innymi słowy – zachodzi proces mieszania przekazów i umieszczania nowych tekstów w zrozumiałym i dopiero „właściwym” kontekście.

W fazie czwartej

[...] teksty-prowokatorzy całkowicie rozplywają się w kulturowej warstwie kultury odbierającej, a ona sama wprawia się w stan pobudzenia i zaczyna gwałtownie generować nowe teksty, oparte na kodach kulturowych, w odległej przeszłości stymulowanych przez zewnętrzną ingerencję, ale już całkowicie przemienionych drogą wielu asymetrycznych transformacji w nowy oryginalny model strukturalny³².

W przypadku narracji apokryficznych teksty co prawda wchodzą płynnie w zasób kulturowych komunikatów, niejako „rozplywają się” w uniwersum narracyjnej semiosfery, nigdy jednak w pełni nie tracą prowokacyjnego charakteru. Co istotne, sama prowokacja ulega procesowi „asymilacji”, staje się jedną z uznanych taktyk kulturowych, wrasta w kulturę, stając się ważnym narzędziem krytycznego samooglądu kultury, jej mechanizmem autokomunikacyjnym. Powstają kolejne teksty, kontynuujące tradycje prowokacji (oparte na wspomnianych nowych kodach), a także odpowiedzi na te prowokacje

³¹ Ibidem, s. 227.

³² Ibidem.

oraz różnego typu oglądy krytyczne, czyli metateksty. W ten sposób następuje intensyfikacja autokomunikacji i przejście do fazy piątej, w której „kultura-odbiorca, do której przestrzeni przemieściło się ogólne centrum semiosfery, przechodzi na pozycję kultury-przekaznika i sama staje się źródłem strumienia tekstów, kierowanych w inne, peryferyjne z jej stanowiska, rejony semiosfery”³³. Autokomunikująca się kultura wytwarza zatem jeszcze więcej tekstów inspirowanych tymi przekazami, które jawiły się początkowo jako prowokacyjne i nowe. W oparciu o pochodzące z tych przekazów kody konstruuje mnogość komunikatów, które stanowią treści już nie peryferyjne, lecz funkcjonujące w centrum. Następuje znaczny przyrost treści (czyli intensyfikacja procesu zapoczątkowanego przez twórczy przekład). Swego rodzaju „konsolidacja” tych tekstów i znaczeń pozwala zaś na uspojnienie wewnętrzne semiosfery i skierowanie nowych komunikatów na zewnątrz, w kanale „JA – ON”.

TRWAŁOŚĆ KANONU

Procesy autokomunikacyjne w takim kształcie, jak omawiane w niniejszym artykule (kanon – odstępstwo), odnaleźć można oczywiście już w tradycyjnym piśmiennictwie apokryficznym, którego rozkwit przypada na II wiek. Tradycja prowokacji (czy też – profanacji) rozwija się następnie przez kolejne wieki, przechodząc naprzemiennie fazy intensyfikacji i swoistego „wyciszenia”. W obszarze kultury współczesnej, zorientowanej na schemat „JA – JA”, obserwujemy ponowny wzrost zainteresowania kanonem i co za tym idzie, kolejną intensyfikację prowokacyjnych przekazów do niego nawiązujących. Apokryficzność wrasta w kulturę, wzbogacając semiosferę o kolejne rozrastające się sieci znaczeń. Proces ten, jak już wspomniano, wiąże się z pracą pamięci i mechanizmem konstytuowania tożsamości, istotnym o tyle, że inne semiosfery intensyfikują komunikację w kanale „JA – ON”, co wymusza na kulturze Zachodu dookreślenie samej siebie zarówno jako odbiorcy, jak i nadawcy. Jak pisze Jan Assmann, „pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej; jeśli komunikacja zostaje zerwana albo zmieniają się ramy odniesień, następuje zapominanie. Pamiętamy tylko to, co komunikujemy”³⁴.

³³ Ibidem, s. 228.

³⁴ J. Assmann, *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 68.

Wtórjuje mu Aleida Assmann, która dodatkowo podkreśla istotność „wspólnego rezerwuaru wiedzy” jako warunku koniecznego istnienia komunikacji³⁵ (jako przykład podaje właśnie Pismo Święte, które nazywa, za Williamem Blakiem, „wielkim kodem sztuk”³⁶). Dlatego tak istotne jest pielęgnowanie źródeł – i dlatego wykazują one taką żywotność. Nieortodoksyjne czy profanacyjne użycia kanonicznych treści z jednej strony inspirowane są tą żywotnością, z drugiej zaś istotnie ją wspierają. To sprzężenie zwrotne zapobiega osunięciu się symboli religijnych w przestrzeń semantycznych nieużytków, a tym samym zapobiega *kulturowej amnezji*. Użytkując kanon, kultura Zachodu przepracowuje zatem własną tradycję i wzmacnia proces narracyjny, będący warunkiem dalszego dynamicznego rozwoju nieobciążonego groźbą fragmentaryzacji, rozproszenia czy rozplynięcia się poszczególnych elementów semiotycznej mozaiki.

MODERN APOCRYPHA AS A TOOL OF CULTURAL AUTOCOMMUNICATION

The aim of this paper is to analyze the processes of cultural autocommunication. In the age of globalization and new technologies cultures intensify their mutual relations. Texts and symbols circulate continually on the borderlines of various semiospheres (cultural networks of signs and meanings). Different traditions overlap and influence each other. The texts promote contradictory norms and values. Therefore every culture has to reflect on its identity and communicate with itself in order to preserve its cohesion.

Drawing from its sources a culture prevents the total oblivion of traditional myth and symbols. In the “I – I” channel traditional contents are brought back and reconciled with the new ones. Modern apocrypha which use the biblical canon in scandalous or blasphemous ways are interesting examples of this mechanism. Paradoxically, such an approach to the Holy Writ helps to preserve the canon in the centre of the cultural universe of meanings.

An analysis of this kind of texts allows us to comprehend the mnemotechnical aspects of autocommunication. It also helps us to perceive the main ideological, philosophical and religious changes in modern Western culture.

KEY WORDS

apocrypha, canon, profanation, autocommunication

³⁵ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, op. cit., s. 104.

³⁶ Por. też. N. Frye, *Wielki kod: Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.

BIBLIOGRAFIA

1. Agamben G., *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006
2. Assmann A., *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
3. Assmann A., *Was sind kulturelle Texte?* [w:] *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text: Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, red. A. Poltermann, Berlin 1995.
4. Assmann J., *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
5. Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
6. Augé M., *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2009.
7. Burzyńska A., *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2 (85–86).
8. Eco U., *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, tłum. G. Jurkowlaniec, M. Surma-Gawłowska, J. Szymanowska, A. Zawadzki, Warszawa 2009.
9. Frye N., *Wielki kod: Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
10. Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003.
11. Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. P. Piechaczek, Kraków 2005.
12. Głowiński M., *Wokół narratologii*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004.
13. Łebkowska A., *Narracja*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
14. Łotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
15. Ricoeur P., LaCocque A., *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
16. Sloterdijk P., *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.

