
Przechadzki

Na początku był błąd...

Monika Rudaś-Grodzka

TEKSTY DRUGIE 2016, NR 2, S. 412–430

DOI: 10.18318/td.2016.2.23

Świat został stworzony bez nóg i rąk, nie miał oczu ani uszu (*Tim.* 33e)¹. Nie miał też potrzeby na nikogo patrzeć ani nikogo słuchać. Był najdoskonalszy ze wszystkich – tą sprzeciwiającą się antropomorficznym mitom kosmologicznym wizją rozpoczyna swój wykład pochodzący z Lokrów w Italii Timajos, tytułowy bohater późnego dialogu Platona (*Tim.* 33b)². Mowa Lokryjczyka, będąca polemiką z tradycją jońską i atomistami,

Monika Rudaś-Grodzka – profesor IBL PAN, kierowniczka zespołu Archiwum Kobiet przy IBL PAN, historyczka idei, historyczka literatury XIX i XX w., współautorka wystawy *Polka. Medium. Cień*. Opublikowała książkę „*Sprawić, aby idee śpiewały*”. Motywy platońskie w życiu i dziełach Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim oraz *Sfinks słowiański i mumia polska*.

-
- 1 Platon *Timajos*, przeł., wstęp i kom. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 40. Cytaty i odwołania lokalizuję także w tekście, korzystając z paginacji Stefanusa.
 - 2 Zob. P. Friedländer *Plato*, transl. H. Meyerhoff. t. 3, Princeton University Press, Princeton 1973, s. 359. Do najważniejszych komentarzy w XX wieku należy zaliczyć takie pozycje jak: A.E. Taylor *A Commentary of Plato's Timaeus*, The Clarendon Press, Oxford 1928; Francis MacDonald Cornford w swoich komentarzach w: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* (1935), transl. with a running commentary by F. MacDonald Cornford: Hackett Pub. Co., Indianapolis, Ind. 1997. Informacje o *Timajosie* i jego recepcji w historii zawdzięczam niepublikowanej pracy Roberta Pawlika, *Kosmos a polis. Obraz świata i świat polistyki w Timajosie-Kritiaszu Platona*, za co, a także za inne cenne wskazówki, Autorowi bardzo dziękuję.

w założeniu miała być wykładem teleologicznej fizyki, wyjaśniającym rolę boskiego udziału i rozumowego planu w dziele stworzenia kosmosu i duszy. Wizja świata uwolniona od materialistycznych implikacji stała się przedmiotem wielowiekowej filozoficznej dyskusji i namysłu. Mimo że *Timajos* nie jest typowym dialogiem, reprezentatywnym dla filozofii Platona, to jednak przez wieki był najczęściej czytany dziełem, a jego wpływ na rozwój teologii oraz wielu nauk był ogromny. Jego popularność łączyła się też z zamieszczonym w nim mitem o Atlantydzie, rozbudzającym wyobraźnię nie tylko filozofów i artystów, ale także odkrywców czy poszukiwaczy przygód. Już starożytni nie widzieli związku między opowieścią o zaginionym lądzie i filozofią przyrody, dlatego też recepcja tego dialogu przebiegała w dwóch różnych kierunkach. Z jednej strony, za sprawą tytułu, nadanego zresztą przez Diogenesa Laertiosa (III, 54-55; 68-69, 80)³, widziano w nim rozważania o naturze *peri physeos historie*, z drugiej zaś mit atlantycki z dialogiem *Krytias* wpisywał się w tradycję filozofii politycznej. Pierwszym ważnym czytelnikiem, który w wielu swoich traktatach, m.in. w *De caelo*, odwoływał się do tego dzieła, był Arystoteles. W starożytności *Timajosa* komentowali Ciceron i Plutarch w *De anime procreation in Timaeo*, odwoływał się do niego także Filon z Aleksandrii. Dialog zawdzięcza swoją wielką karierę szkole neoplatońskiej, a ponieważ był rozprawą jednocześnie o fizyce i teologii, uważany był za jedno z najważniejszych dzieł starożytności. Czytany wraz z *Parmenidesem* jako traktat o wznoszeniu się do pierwszej przyczyny wszechświata był dla studiujących ostatnim etapem wtajemniczenia w filozofię.

W średniowieczu *Timajos* umocnił swoją pozycję. Od czasów Augustyna stał się wsparciem dla filozofii chrześcijańskiej jako nauki o stworzonym przez Boga świecie, a opis duszy świata miał fundamentalne znaczenie dla teologicznych dysput i polemik. Wielki renesans zawdzięczał komentarzom Ficina. Najwyższy hołd złożył mu Rafael, czemu dał wyraz na obrazie *Szkoła ateńska* – stojący obok Arystotelesa Platon w jednej ręce trzyma zwój z *Timajosem*, a drugą wskazuje na niebo. Wraz ze zbliżającą się epoką nowożytną zaczął się zmierzch popularności tego dzieła.

Według *Timajosa*, który opowiada o początkach świata, stwórca był zdania, że świat ma sobie samemu wystarczać (*Tim.* 33d). Demiurg, boski rzemieślnik, twórca kosmosu, na podobieństwo sztuki garncarskiej zmieszał, podzielił i połączył podstawowe składniki, którymi są tutaj, jak możemy się

3 Diogenes Laertios *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984.

domyślać – liczby. Zobrazowane zostały one przez Platona jako przecinające się dwie obręcze: tego, co tożsame (liczby parzyste), i tego, co inne (liczby nieparzyste). Boskiemu rzemieślnikowi, po skończeniu pracy polegającej na tworzeniu ciągów arytmetycznych i geometrycznych, pozostała niepasująca do niczego reszotka, mały ogonek – w postaci niepodzielnej ułamka $256/243$ (*Tim.* 36b). Niezawodne do tej pory liczby, wbrew zasadzie harmonii, spletały stwórcy figla. Ta mała fałdka, wystająca wstydliwie z duszy ciała, nie była godna pochwały, ale nie można było tego przemilczeć. Należało ją raczej dyskretnie usunąć z pola widzenia. Tyle tylko, że w świecie czystych form było to zadanie trudne do wykonania. Dlatego też w dalszym wywodzie na temat doskonałości kosmosu obecność defektu została pominięta.

Nic dziwnego, że dialog stał się inspiracją dla gnostyków, szczególnie syryjsko-egipskich w I i II wieku. Głównym przedstawicielem tej filozofii był Walentyn, który założył dwie szkoły: zachodnią (italską) z Ptolemeuszem, Harakleonem, Florynem oraz wschodnią z Berzadenesem, Theodotem i Markiem. Ich pisma i innych anonimowych herezjarchów zachowały się dzięki polemicznym tekstom ojców Kościoła oraz Bibliotece z Nag-Hammadi⁴. Gnostycy, łącząc tradycję platońską i judeochrześcijańską, wypracowali własny wykład: o doskonałej Pleromie (niewidzialnej Pełni) i stworzeniu przez Demiurga niższego, naszego materialnego świata, u podstaw którego tkwi błąd i niewiedza. W pismach Theodota zachowanych dzięki Klemensowi Aleksandryjskiemu Demiurg, niemający wiedzy i wtajemniczenia, nie zna najwyższego bytu, należącego do niewidzialnej Pleromy, ale posiada władzę tworzenia. Jego praca przypomina wysiłki Demiurga z *Timajosa*, który na samym początku, jeszcze przed pojawieniem się materii, łączy za pomocą niewidzialnych elementów dwie substancje: czystą i bagnistą⁵. W odróżnieniu do dialogu platońskiego błąd, według gnostyków, jest sprawą zasadniczą,

4 Patrz. K. Rudolph *Gnoza*, przeł. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1995; H. Jonas *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kryspinów 1994; G. Quispe *Gnoza*, przeł. B. Kita, Pax, Platan, Warszawa 1988. Największym polskim znawcą gnostycyzmu i tłumaczem z języka koptyjskiego jest Wincenty Myszor, który wydał *Teksty z Nag-Hammadi*. Biblioteka z Nag-Hammadi zawiera 52 pisma w 13 kodeksach. *Teksty z Nag-Hammadi*, wstęp i oprac. W. Myszor, przeł. A. Dembska, W. Myszor, ATK, Warszawa 1979.

5 Klemens Aleksandryjski *Wypisy z Theodota*, przeł. i przyp. P. Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001. O łączeniu i mieszanu czytamy w dwóch miejscach: „Oznacza to, że w połączeniu dwóch substancji wytworzonych przez Demiurga, czysta, «unosila się nad», zaś ciężka, «materialna», bagnista i gęsta zalegała pod” 47[3]; „a to połączenie na początku było bezcielesne, co określano jako «niewidzialne», ale nie w odniesieniu do człowieka, albowiem jeszcze wtedy nie istniał” 47[4] (s. 58).

charakterystyczną dla naszego świata. Pokrewne kategorie pojawiające się w ich tekstach, jak niepełność, pustka, zapomnienie, wiązane były z Sofią i Demiurgiem, a więc głównymi bohaterami dramatu stworzenia⁶. We wstępie do *Ewangelii Prawdy* jest *passus* o błędzie tworzącym materię w pustce (Kenomie): „Dlatego Plane [błąd] znalazła moc, / Stworzyła materię / Dla siebie w pustce” (17.14-15)⁷. Inne pisma powtarzają tę naukę i dopisują swoje warianty, np. w *Ewangelii według Filipa* czytamy: „nazwy, jakie nadaje się / rzeczom doczesnym zawierają / wielki błąd (Plane) zmieniają bowiem ich znaczenie z pewnego na niepewne” (53.23-27)⁸.

Odsuwając chwilowo na bok gnostycką naukę, opartą na przekonaniu, że cała materia jest zła, co stało w sprzeczności z chrześcijańską wiarą, iż wszystkie dzieła Boga są dobre, chciałabym wrócić do błędu jako małej, ukrytej resztki świata, odpowiedzialnej za dynamiczne zmiany w rzeczywistości, w której żyje człowiek. Ta wizja „świata z małym ukrytym defektem”, nieopatrnie wywiedziona za pomocą narzędzi matematycznych, potwierdzana jest przez naszą intuicję i prymarną wiedzę. Wpisana na stałe w nasz świat i w nas samych ta elementarna ułomność, przedstawiona przez Platona jako niepasujący do całości ułamek, manifestuje się w naszej egzystencji na różne sposoby. Przejawia się w tym, co nieprzewidywalne, przypadkowe czy niezrozumiałe. Dzięki braciom Wachowskim weszła do naszego języka jako „błąd Matrixa”. Traktujemy ją jako coś nieludzkiego, sprzecznego z naszą kondycją, niezgodnego z wizją otaczającej nas rzeczywistości. Odbieramy ją jako błąd, jako coś, co nie powinno się zdarzyć. Niemal podskórnie odczuwamy jej chropowatą obecność. W rzeczy samej, tego nadmiaru lub niedostatku, gdyż nigdy nie wiadomo, czy ta ułomność przejawia się w nadmiarze czy braku, gołym okiem nie widać, dzięki czemu nasza wiara w ideę całości, ciągłości i jedności pozostaje niemal nienaruszona.

Z drugiej strony współczesne nauki empiryczne dowiodły, że błąd jest nieodłącznym elementem procesów integracji, obejmujących żywą i nieożywioną materię, odpowiedzialnym za ciągłą reorganizację i tworzenie nowych struktur⁹. Możemy przypuszczać, że nie byłoby bez niego ewolucji. Wszystkie

6 Teksty z Nag-Hammadi, s. 55.

7 Tamże, s. 143.

8 Tamże, s. 241.

9 Patrz. F. Jacob *Gra możliwości. Esej o różnorodności życia*, wstęp W.J.H. Kunicki-Goldfinger, przeł. M. Kunicki-Goldfinger, PIW, Warszawa 1987, s. 51.

zmiany w przyrodzie, jak zauważył Darwin, są odchyleniem. To właśnie niepasująca do niczego resztką dokonuje wyłomów w ograniczeniach narzuconych przez fizykę i biologię, a także staje się początkiem historii, która – poddana wpływowi tego, co przypadkowe, nieprzewidywalne – kształtuje przebieg zdarzeń i oddziałuje na relacje między systemami. Historia – twór ludzki, mająca ambicje teleologiczne, chce za wszelką cenę pozbyć się tego, co uważa za błędne. Błąd, zjawisko niezwykle, poddany w kulturze opresyjnemu ze względu na domniemaną ideę harmonii oglądowi od przynajmniej dwustu lat, był przykładem z dziedziny patologii, za którą stoi władza normy decydująca, co należy usunąć, co leczyć, a co ukryć. W naszej kulturze błąd ma przede wszystkim konotacje religijne i w wierzeniach monoteistycznych oznacza przekroczenie, zerwanie przymierza z Bogiem. Paradoksalnie, zwłaszcza w językach słowiańskich, grzech pochodzi etymologicznie od słowa należącego do kultury antyku: *hamartema* dla Greków oznaczała zbłądzenie, błąd, przy czym w żadnym wypadku nie widziano w tym złego czynu czy sprzeciwu wobec nakazów boskich. Bliższa takiemu rozumieniu byłaby kategoria *hybris* – pychy, popychającej herosów antycznych do wielkich, a często nieakceptowanych przez bogów czynów¹⁰. Grecy nie znali więc pojęcia grzechu, a w sferze relacji etycznych, religijnych i politycznych dostrzegali możliwość dokonania przez człowieka nieświadomego zbłądzenie (*hamartema*) albo świadomej pychy przekroczenia (*hybris*). Dopiero w chrześcijańskim świecie grzech zadomowił się na dobre w kulturze i objął w swoje posiadanie nawet naturę, którą bacznie śledzono, próbując dyscyplinować i podporządkowywać wizji jedności i harmonii.

Jednakże różnorodności, dostrzegalnej naszymi zmysłami, będącej efektem przypadkowych zmian, nieoczekiwanych odchyłeń czy błędnych rozpoznań nie da się wyjaśnić ani boskim, ani matematycznym planem. Przyroda wykorzystuje to, co ma pod ręką – ścinki, resztki, odrzuty, śmietki – wybiera to, co wydaje się dla jej trwania najkorzystniejsze. Wszystko ma swoje miejsce w postępie ewolucji, nawet to, co wydaje się monstrialne czy zdegenerowane. Potworność należy do tego świata, często bywa efektem mieszania się dwóch porządków, czasami zdarza się, że jest „nieprawidłowym” odczytaniem informacji zapisanej w genach. Zgodnie z „teorią resztki świata” różne proporcje i ich rozmieszczenie umożliwiają ukrycie elementarnych niezgodności, dzięki czemu potworność często umyka ludzkiej percepcji. Ten naddatek-niedostatek nie zawsze daje o sobie znać. Często ukrywa się i jest ukrywany. Jednak

10 Patrz. P. Ricœur *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 70-71.

wystarczy rozłożyć cokolwiek na części, choćby zegarek, żeby odkryć istnienie dodatkowego, niepasującego do całości elementu.

Dostrzeżenie ułamka, defektu, resztki czy, jak kto woli, błędu wymaga wysiłku. Przede wszystkim należy wyzwolić się z naszej tradycyjnej percepcji, można tego dokonać dzięki transgresji optycznej opartej na anamorfozie¹¹. W tym eksperymencie pierwszym krokiem jest przedstawienie elementów i funkcji, dzięki czemu formy maksymalnie rozszerzają się, aż przekraczają same siebie i pękają. Rozbicie tych układów przestrzennych dokonuje się jednocześnie z budowaniem nowego obrazu, dzięki któremu to, co zniknęło, wraca w inny, choć zarazem podobny sposób. Zatrzymany w obrazie ruch przyspieszania i spowalniania odsłania to, co było niewidoczne dla naszego oka. W teorii sztuki anamorfoza jest zakłóceniem sensu obrazu, dokonującym rozchwiania spojrzenia, niemogącego scalić sprzecznych znaczeń wytwarzanych w ramach tego artystycznego zabiegu. W teorii psychoanalizy charakter anamorfotyczny mają marzenia senne, gry językowe, przejęzyczenia. Można więc potraktować anamorfozę jako wyraz ekspresji doświadczenia wewnętrznego – jako ruch burzenia i budowania, wytwarzania, „zakrzywienia” i niszczenia nowych sensów, często na podstawie jakiegoś niepasującego do niczego szczegółu doświadczenia. Ta strategia oporu wobec porządku zewnętrznego, nierządki porządku władzy i zależności, ma często charakter nieoczywisty, anarchistyczny, subwersywny. Przede wszystkim jest sposobem wyjścia z zastanej rzeczywistości i jako doświadczenie transcendencji odsłania inny niż ziemski porządek. Doświadczenie to symbolizuje niemożliwa geometria wielowymiarowych przestrzeni, zapisująca się w wielu sprzecznych narracjach jako mistyczny kontakt z absolutem lub nicością, docieranie do wszelkich możliwych granic.

W świecie iluzji optycznej, a także abstrakcji poetyckiej anamorfotyczna, zdeformowana, zniekształcona rzeczywistość obejmuje wszystkie swoje przejawy, gdyż – jak pisał Nietzsche w *Narodziinach tragedii*: „wszelkie bowiem życie opiera się na pozorze, sztuce, złudzie, optyce, nieuchronności perspektywy i błędu”¹². Anamorfoza wstrząsa więc zastanym porządkiem, czyni go rozchwianym i w swoim nadmiarze odsłania rzeczy, których do tej pory nie zdołaliśmy zauważyć.

11 J. Baltrusaitis *Anamorfozy albo Thaumaturgus opticus*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 256-266.

12 F. Nietzsche *Narodziiny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Inter-Esse, Kraków 1994, s. 22.

Dlatego opowiadanie Franza Kafki *Troska ojca rodziny* jest epifanią, duchowym i fizycznym wstrząsem, uaktywnieniem „martwego pola” naszego wewnętrznego oka (*blind spot*)¹³. Niezwykłość tego dzieła polega na tym, że choć pozostaje ono dla nas do końca niejasne, nieczytelne, my za sprawą jego meandryczności i zakrzywień doświadczamy *anamnesis* i docieramy do najdalszych granic. Nasze odczucie dziwności tej lektury poświadcza sam autor. W *Dzienniku* pod datą 28 marca 1911 roku opisuje on swoją wizytę u Rudolfa Steinera. Pomijając ambiwalentny stosunek Kafki do teozofii, warto zwrócić uwagę na jego wyznanie. Kafka usprawiedliwia się, że nie może zająć się teozofią, gdyż jest rozdarty między pracą a pisaniem. Musimy wbrew dominującej w narracji ironii potraktować to poważnie i uczynić punktem odniesienia dla dalszych rozważań, gnoza jest bowiem dla pisarza zadaniem, ale nie może się go podjąć, choć doświadczenia mistyczne powinny go do tego skłaniać:

Otóż przeżyłem stany duchowe (nieliczne), moim zdaniem bardzo bliskie stanom jasnowidzenia, opisanym przez pana, panie doktorze, podczas stanów tych cały czas przebywałem wewnątrz każdego pomysłu, ale również każdy wypełniałem i czułem się wtedy nie tylko u swoich własnych granic, lecz w ogóle u granic tego, co ludzkie... Jedyne spokoju, zachwytu, jaki prawdopodobnie bywa właściwy jasnowidzowi, brakło mimo wszystko owym stanom, jakkolwiek niezupełnie.¹⁴

Theodor Adorno w *Zapiskach o Kafce* napisał, że ten rodzaj literatury „wywołuje *déjà vu* spowodowane bliskością fizyczną z czytelnikiem”¹⁵. Czytając zdanie po zdaniu, nie możemy oprzeć się wrażeniu, że już kiedyś spotkałiśmy na swojej drodze Odradka i że dzięki anamorfofotycznemu spojrzeniu Kafki zbliżamy się do naszych własnych granic i granic tego, co ludzkie. Nie kto inny, ale właśnie Adorno zwrócił uwagę na sposób konstruowania przez Kafkę opowiadań, nazywając ten mechanizm siłą demontażu, polegającą „na łączeniu odpadów z przemijającej teraźniejszości” – przypominającego,

13 F. Kafka *Troska ojca rodziny*, w: tegoż *Dzieła wybrane*, t. 1, przeł. J. Kydryński, PIW, Warszawa 1994, s. 724-725.

14 F. Kafka *Dzienniki 1910-1923*, t. 1, przeł. J. Werter, Puls, Londyn 1993, s. 56-57.

15 T. Adorno *Zapiski o Kafce*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Nienasyce. Filozofowie o Kafce*, red. A. Musiał, A. Żychliński, Korporacja Ha!art, Kraków 2011, s. 131.

według mnie, działania anamorfozy¹⁶. Co więcej, według autora *Minima moralia* „Kafkowskie utwory służą mu wyłącznie do racjonalizowania własnego defektu”¹⁷.

Wielu filozofów zadaje pytanie, kim jest Odradek, bohater tej miniatury. Czy jest to, jak sugerują znawcy twórczości Kafki, jeden z jego słynnych potworów, a jeśli tak, czy należy go umieścić między jednorożcami, kociojagniętami, syrenami a braćmi syjamskimi? Czy jest on fantazją naszego umysłu, reprezentacją mesjańskich marzeń czy przecuciem innego świata? A może przedmiotem, który wyrwał się z kołowrotu wymiany rynkowej¹⁸? Z pewnością jego pojawienie się w naszym życiu umożliwi rozszerzenie horyzontu interpretacji świata. Według najsłynniejszej wykładni autorstwa Waltera Benjamina Odradek zamieszkuje „Przedświat” (*Vorwelt*) i naszą teraźniejszość, która zapomniała o perspektywie zbawienia. Przedostaje się on do naszego świata, żeby niepokoić, dokonać metafizycznego wstrząsu i zbudzić nas ze snu. Co więcej, przedświat nazywany przez Benjamina za Bachofenem światem bagien, nadal istnieje nierozpoznany w naszej teraźniejszości¹⁹.

16 Tamże, s. 138.

17 Tamże, s. 136.

18 T. Adorno, wchodząc w dyskusję na temat kapitalizmu z Benjaminem, daje własną interpretację Odradka i widzi go jako przykład fetyszyzmu towarowego. Według niego Odradek jest towarem, który przeżył swój cel, nie ma żadnej praktycznej wartości. Reprezentuje rodzaj niedoskonałego nihilizmu i jest przykładem, jak istnieją rzeczy porzucone, zapomniane, użyte w kapitalizmie. Benjamin diagnozuje fetyszyzm jako sytuację, w której indywidualność jest zniewolona przez rzeczy, które straciły wartość praktyczną i które mają tylko wartość wymienną. Sytuacja ta jest jednak odwracalna, czego przykładem może być Odradek. Rzeczy nie są po prostu rzeczami, przez które ludzie reprodukcją swoje życie. Fetyszyzm pokazuje, że rzeczy mają potencjał do cieszenia się życiem poza wyznaczonym użyciem wymiennym. Anke Snoek streszcza tę dyskusję w pracy *Agamben's Joyful Kafka: Finding Freedom Beyond Subordination* (Bloomsbury Academic, London–New York 2012) i opisuje, w jaki sposób Agamben włączył się w tę dyskusję. W *Stanzas*, w części zatytułowanej *Wyznanie Odradka*, rozważa on możliwość istnienia takiej formy nagiego życia podporządkowanego zwierzchniej władzy, w której ludzka indywidualność może uciec od zniewolenia przez pracę (G. Agamben *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture*, trans. R.L. Martinez, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1993).

19 W. Benjamin w tekście *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci* pisze: „Epoka, w której żyje Kafka, nie stanowi dlań żadnego postępu wobec prapoczątków. Jego powieści rozgrywają się świecie bagien. Świat utworzony znajduje się u niego w stadium, które Bachofen określa mianem heterycznego. Fakt, że stadium to jest zapomniane, nie oznacza jeszcze, że nie rozciąga się aż po czasy teraźniejsze. Co więcej: jest ono teraźniejsze i obecne właśnie za sprawą owego zapomnienia. Natrafia na nie doświadczenie sięgające głębiej niż doświadcze-

Obraz bagna, mułu, towarzyszy często mitom o narodzinach człowieka i świata (również u gnostyków), ale ma także charakter doświadczenia głębinowego opisywanego przez psychoanalizę. Natrafiamy na ten prapoczątek, sięgając w głąb naszej jaźni. Kafka, na co też zwrócił uwagę Benjamin, przywiązywał wagę do czynności huśtania się. We wczesnym utworze *Opis walki* pojawia się metafora „choroby morskiej na lądzie”, której odpowiednikiem w opowiadaniu *Dzieci przy drodze* jest figura huśtawki, jako miejsca istniejącego bez wsparcia²⁰. Bagno, tereny bagienne, to także metafora zmieszanych, huśtających się żywiołów: wody, powietrza, ognia, ziemi. Ślad ten prowadzi nas znów do *Timajosa*, do mitu o Atlantydzie, do jego wariantu przetworzonego przez Plutarcha i Strabona. W *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy* Plutarch opisuje miejsce, poza granicami zamieszkałej *oikoumene*, gdzie znajdują się trzy wyspy, na jednej z nich uwięziony Kronos pogrążony jest w głębokim śnie, a morze, nazywane jego imieniem, z powodu swojej mulistości trudne dla statków wiosłowych do przebycia, uważane jest za zamarznięte (941 B)²¹. Obraz zastygłego czasu, gdyż imię Kronosa już w starożytności kojarzono z Chronosem, w sposób poetycki przedstawiał miejsce, gdzie znajdują się korzenie ziemi. Podróżnik Pytheas z Masylii opisał swoją wędrowkę do granic świata, znajdujących się w Morzu Kronosa zwanego później Sargassowym, którego nie można przejść ani przepłynąć: miała to być ruchoma mieszanina ziemi, wody, powietrza, będąca w ciągłym ruchu. Wszystko tam – według naoczego świadka – falowało, huśtało się, poruszało. W wersji psychoanalitycznej huśtanie można potraktować jako wyparte wspomnienie życia płodowego. Zaś sama praczasowość i praprzestrzenność została opisana przez Freuda jako tęsknota za prajednią (uczucie oceaniczne)²².

nie przeciętnego obywatela. «Doświadczam czegoś – czytamy w jednym z najwcześniejszych tekstów Kafki – i wcale nie żartuję, co można określić jako chorobę morską na stałym lądzie». Nie na darmo pierwsze *Rozważania* rozpoczyna od huśtawki. I Kafka niestrudzenie rozważał chwiejną naturę doświadczeń. Każde z nich się osuwa, każde miesza się ze swoim przeciwieństwem” (*Nienasyceń*, s. 46).

20 F. Kafka *Opis walki*, przeł. A. Kowalkowski, *Dzieci na drodze*, przeł. A. Kowalkowski, w: tegoż *Dzieła wybrane*, t. 1.

21 Plutarch *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, w: tegoż *Moralia. Wybór*, t. 2, przekł. i wstęp Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 182.

22 Z. Freud *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1992, s. 57-61, piszę o tym w *Geografii Króla-Ducha*, w: *Geografia Słowackiego*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012, s. 203-204.

W rzeczywistości status Odradka bez względu na to, czy pochodzi z nadbrzeża, czy nie, pozostaje niejasny, sens jego istnienia, jak pisze Kafka, umyka. Nie pozwala więc, tak jak anamorfoza, na stabilizację jakiegokolwiek porządku semantycznego i przedmiotowego. Reprezentuje ciągły i zmienny proces patrzenia oraz rozumienia. Wydaje się czymś pośrednim między przedmiotem a człowiekiem. Można za Freudem oraz Lacanem zaryzykować tezę, że jest szczególnym rodzajem wypartego fantazmatu, który powraca. Kafka pisze, że Odradek zrobiony jest z materiału wtórnego, a więc na pierwszy rzut oka stracił on już swoją funkcjonalność, ale sam w sobie jest doskonały, stanowi całość, niczego mu nie brakuje. Jest bezużyteczny i nikomu nie czyni krzywdy. Wydaje się, że do niczego nie pasuje i do nikogo nie należy. Snuje się po schodach, korytarzach, przedsiionkach. Odnaleźć go można tylko w świecie przejściowym. Na pytanie, gdzie mieszka, odpowiada, śmiejąc się bezgłośnie – „miejsce zamieszkania nieokreślone” (s. 725)²³. Jego słowa są niemal niematerialne, wręcz niesłyszalne, jak szelest liści. Z powodu rozmiarów wszyscy traktują Odradka jak dziecko. Tajemniczy bohater opowiadania Kafki ma wygląd szpulki poplątanych nici, przypominających gwiazdę, jest więc przedmiotem, porusza się jednak jak człowiek, na dwóch nogach zrobionych z pręcików. Kiedy nie chce rozmawiać, zamienia się w kawałek drewna. A jego śmiech jest nieludzki.

Etymologia słowa Odradek, według wielu interpretatorów, jest niejednoznaczna²⁴. Przeważa pogląd, że właściwie nie można zrozumieć sensu tego słowa, nie ma zgody, czy pochodzi ono z języków słowiańskich czy germańskich, migotliwość sensu nie pozwala też na jego wizualizację. Trudno sobie wyobrazić połączenie człowieka, szpulki nici i kawałka drewna, a jednocześnie wiadomo, że nie jest ani przedmiotem, ani człowiekiem. Zwitek porwanych, splecionych nici, jakimi jest pokryty, przypomina porzuconą ręczną robótkę. Z tego względu można go umieścić w sferze kobiecej. Czynności tkania, prucia, cerowania i szycia należą do zestawu obrazów platońskich

23 Max Brod interpretuje to opowiadanie w kontekście losu żydowskiego, kluczem jest tutaj odpowiedź o braku stałego miejsca zamieszkania: „I rozumie się w świetle tego, że Kafka, obok powszechnego tragizmu ludzkości, opisuje w szczególności, jak nikt inny poza nim, cierpienie swego nieszczęśliwego narodu, narodu żydowskiego, niemającego ojczyzny, będącego widmem narodu, bezkształtną masą pozbawioną ciała. Pisze o nim, choć słowo «Żyd» nie pojawia się w żadnej z jego książek” (M. Brod *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, wstęp M. Wydmuch, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 177).

24 E. Reisner *Nee Odradek*, <http://hypocritereader.com/27/odradek> (25.03.16).

czy kabalistycznych metafor tworzenia świata, ale także stanowią podstawy feministycznego opisu rzeczywistości²⁵.

Pokraczość Odradka koresponduje z pokazywanymi na jarmarkach i w cyrkach w XIX i XX wieku monstrami, budzącymi zarówno zaciekawienie widzów, jak i grozę, pokrewną tej odczuwanej podczas zwiedzania gabine-
tów krzywych luster. Dla Benjamina zniekształcenie jest kluczem nie tylko do zrozumienia twórczości Kafki, ale także sposobem umożliwiającym wyj-
ście poza wszystkie możliwe do wyobrażenia ograniczenia. Praobrazem tego przekroczenia jest dla niego figura garbusa²⁶. Zamykający *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków* szkic *Garbaty Ludzik* jest osobistą wersją miniatury Kafki. Benjamin wydał tę książkę w 1938, ale zaczął pisać w 1932 roku, w czasie kiedy był zafascynowany autorem *Procesu*. Bohater utworu, mieszkaniec pod-
ziemnego, piwnicznego świata, ukrywający się za dniami za kratami w chodniku prowadzącymi do sutener, w nocy stawał się prześladowcą chłopca, którego przemożna ciekawość ciągnęła do piwnicznych szybów. Garbus, chociaż nie-
widoczny, paraliżował chłopca swoją obecnością, zawsze go wyprzedzając, stawał na jego drodze, wystarczyło, że spojrzął, wszystko ulegało przekrzy-
wieniu i deformacji. Chłopiec przewracał się, tłukł kolana. Dla małego dziecka „jego obecność oznacza stratę, zabierał to, co do niego należało, pozostawiając po sobie garb. Poza tym nic mi nie robił, szary rządca, tyle tylko, że od każdej rzeczy, do której się zabrałem, egzekwował połowę na kosztą zapomnienia”²⁷. Siła jego spojrzenia ma wszelkie oznaki „Niesmowitego” (*das Unheimliche*), będącego zapowiedzią ingerencji Innego. Według Benjamina Garbusek zniknie, a z nim wszelkie wykrzywienia, wraz z pojawieniem się Mesjasza, którego

25 A. Lange-Kirchhien „Das Ewig-Weibliche” – Die Sorge des Hausvaters: Franz Kafka’s Erzählung psychoanalytisch-feministisch gelesen”, w: *Literature and Psychology. Proceedings of 11th International Conference on Literature and Psychology. Sandbjerg, June 1994*, ed. F. Pereira, Instituto Superior de Psicologia, Lisbon, s. 119-132.

26 Dyskusję zapoczątkowało zdanie Benjamina: „Odradek to forma, jaką przybierają rzeczy w zapomnieniu. Są zniekształcone. Zniekształcona jest istota, wzbudzająca troskę ojca rodziny, istota, o której nikt nie wie, czym ona właściwie jest, zniekształcony jest robak, o którym aż nazbyt dobrze wiemy, że jest Gregorem Samsą, zniekształcone wreszcie jest to duże zwierzę, pół jagnię, pół kotek, dla którego nóż rzeźnika byłby może wybawieniem. Za pośrednictwem długiego szeregu postaci te Kafkowskie figury są jednak powiązane z praobrazem zniekształcenia – z garbusem” (W. Benjamin *Franz Kafka*, s. 50).

27 W. Benjamin *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2010, s. 195.

zadaniem będzie mała korekta świata²⁸. Benjamin w liście do Scholema z 11 sierpnia 1934 roku przypisuje zniekształceniom w świecie Kafki charakter mesjański²⁹. Ten temat podejmują też inni badacze. Eric L. Santner w swoich analizach opowiadań Kafki zauważa, że dzięki zniekształceniom bohaterowie wykazują się „empatycznym poczuciem stworzonosci”³⁰. Günther Anders zaś, w rozprawie *Kafka pro i contra*, stawia tezę, że autor *Procesu* zniekształca, by odkryć: „Kafka celowo przekształca [*ver-rückt*] pozornie normalne oblicze naszego szalonego [*verrückt*] świata, by uwidocznic jego rzeczywiste szaleństwo [*Verrücktheit*]”³¹.

O Odradku można długo opowiadać, wyzwała on bowiem w każdym czytającym pragnienie własnej interpretacji, ale żadna z nich nie jest satysfakcjonująca, więc również próba opisu jego wyglądu zewnętrznego musi skończyć się niepowodzeniem, gdyż mimo wysiłków nie wyłoni się z tego żaden konkretny kształt. I nie tylko dlatego, że Odradek jest zniekształcony, ale także dlatego, że jest bardzo „ruchliwy” i nigdzie nie zatrzymuje się, jest w ciągłym ruchu. Ulubioną metaforą Kafki jest „pęd”, często przybierający postać wiatru lub wichury, co przywołuje na myśl twórczość Brunona Schulza. Obaj pisarze opisują siłę, która pozbawia nas woli i kieruje nami, pędzi z miejsca na miejsce, przenosi z jednego miejsca na inne, ale „pęd” może być również sensualistycznym sposobem wyrażenia mistycznego doświadczenia. Tego typu doznania opisują bajki dla dzieci, choćby *Czarnoksiężnik z krainy Oz*, gdzie Dorotka zostaje porwana z domem i przeniesiona do innego świata. Dla ludzi takich jak Kafka czy Schulz, lekko stąpających po ziemi, każdy wiatr mógł przynieść gwałtowną i dramatyczną zmianę w życiu.

Odradek jest też niemal nieistniejący – nie można go schwycić, nazwać czy zaklasyfikować. Dlatego pominął go Arystoteles, a potem Linneusz. W końcu dostrzegł go Freud. Przyglądając się zabawie wnuka, odkrył rządzącą sferą psychiczną zasadę przyjemności. Gra, którą nazwał *fort da*, polegała na tym,

28 W. Benjamin *Franz Kafka*, s. 50.

29 G. Scholem *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawanowska, A. Lipszyc, Fundacja Pogranicze, Sejny 2006, s. 290.

30 „Benjamin pokazuje pewne odczytanie innej serii Kafkowskich bohaterów, postaci, których byt jest zniekształcony jakąś postacią skurczenia, jak gdyby stres, o którym tu mowa, przybrał bezpośredni cielesny kształt i gęstość, obdarzając bohaterów empatycznym poczuciem stworzonosci” (E.L. Santner *Cuda się zdarzają: Benjamin, Rosenzweig, Freud i problem bliźniego*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhardt *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, PWN, Warszawa 2013, s. 131).

31 G. Anders *Kafka pro i contra*, w: *Nienasylenie*, s. 87.

że chłopiec rzucał drewnianą szpulkę owiniętą sznurkiem i krzychał „precz” (*fort*), a potem ją przyciągał, mówiąc: „tu” (*da*). Freud widział w tym kulturowe osiągnięcie dziecka, zgodę na odejście matki. Rzecz w tym, że znikanie matki nie może być przyjemne ani obojętne, a więc zgoda jest zawsze dla dziecka wymuszona i bolesna. Nic dziwnego, że cały wysiłek dojrzewania również w późniejszym wieku polega na przepracowaniu tej utraty. Przykre, bierne przeżycie staje się zabawą, mającą przynieść przyjemność i satysfakcję. Wystarczy przypomnieć sobie nasze przywiązanie do skarbów z dzieciństwa, takich jak związana w supły chusteczka, kawałek zniszczonej zabawki czy inne nieokreślone przedmioty, które znikają z naszego życia, a ich nieoczekiwane pojawienie się budzi w nas nieokreślony niepokój. *Fort da* to wspomnienie, ćwiczenie w utracie, rozpamiętywanie porzucenia. Powrót zaś, jak mówi nam nasze doświadczenie i jak pisał Nietzsche – nigdy nie oznacza tego samego. Swoim zwyczajem tropem psychoanalitycznym podąża też Slavoj Žižek, widząc w Odradku ucieleśnienie *jouissance*, które niczemu nie służy, a jednocześnie jest tym, czego nie możemy osiągnąć ani się pozbyć³². Liczne pomysły Žižka rozbiegają się w tym samym czasie w różnych kierunkach i trudno za nimi nadążyć, ale warto uwagi dla niniejszych rozważań jest stwierdzenie, że Odradek trwa poza „zwykłą śmiercią, poza obszarem władzy ojca”, do którego jeszcze powrócimy³³.

Słowo „Odradek” w kręgu języków słowiańskich nasuwa od razu na myśl umiejętność odradzania się³⁴. Nad tą predyspozycją zastanawia się ojciec rodziny – narrator nowelki Kafki, który zadaje sobie pytania: „Co z nim będzie.

32 S. Žižek *Bliźni i inne potwory: w obronie przemocy etycznej*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhardt *Bliźni*. Autor widzi Odradka przede wszystkim jako kategorię polityczną (s. 205), a także zwraca uwagę na podobieństwo do szpulki z gry *fort da* (s. 216).

33 „Odradek jest więc po prostu tym, co Lacan w swoim seminarium 11, w inspirującej pracy *Position de l'incoscient*, określił jako lamellę: „libido jako narząd, nieludzko-ludzki «nieumarły»: narząd bez ciała, mityczna przedmiotowa «nieumarła» substancja życia, czy raczej pozostałość substancji życia, która uratowała się przed kolonizacją symboliczną, straszne kołatanie «beżłowe-go» popędu, który trwa poza zwykłą śmiercią, poza obszarem władzy ojca” (tamże, s. 217).

34 H. Bloom, jak wielu innych, przypisuje wielką wagę do etymologii: „Niejasność ta została przezwyciężona przez uczonego Wilhelma Emricha, który podał etymologię imienia Odradek, wywodząc je od czeskiego słowa *udraditi*, znaczącego tyle co odradzać. Tak jak Wątpliwego Gościa Edwarda Goreya, Odradka nikt nie zaprasza, by został, ale też Odradek nie odchodzi, ponieważ do jego istoty należy odradzanie podjęcia jakichkolwiek działań związanych z jego obecnością; albo raczej – jest w nim coś niesamowitego, coś, co każe pozostawić go samemu sobie”, H. Bloom *Kafka. Brak stałego miejsca zamieszkania*, przeł. A. Bielik-Robson, w: *Nienasylenie*, s. 246.

Czy w ogóle może umrzeć? Czy miałyby więc kiedyś, jeszcze u stóp moich dzieci i dzieci ich dzieci turlać się w dół po schodach z wlekącym się za nim pasmem nici"? (s. 725). Wielu znawców uważa, że przedmiotem refleksji Kafki jest nieśmiertelność, z tego też powodu w licznych interpretacjach pojawiają się odniesienia do psychoanalizy Freuda. I tak dla Blooma przyjmującego teorię popędu śmierci, przejawiającego się w pragnieniu powrotu do tego, co nieorganiczne, Odradek, nieposiadający celu, ale też niepozbowiony cech demonicznych, reprezentuje powrót wypartego³⁵.

Z pewnością jako przedmiot bezużyteczny, pozbawiony celu i znaczenia, Odradek nie umiera, ale też trudno nazwać go nieśmiertelnym, bo w jakimś stopniu śmierć w sobie nosi. Jest czymś umarłym dla świata, bo nie przedstawia dla niego żadnego znaczenia, a jednocześnie z jakiegoś powodu wydaje się wiecznie żywy. Kafka nie mówi tego wprost, ale intuicyjnie odczytujemy w jego dziełach myśl, że ocalenie nie przychodzi wraz z nieśmiertelnością, czego przykładem jest historia Myśliwego Grakchusa, niemogącego ani żyć, ani umrzeć³⁶. Dlatego ostatnie zdanie nowelki, budzące niepokój i zdziwienie, należy potraktować jako pytanie o ocalenie: „wizja, że mógłby przeżyć jeszcze także i mnie, sprawia mi niemal ból” (s. 725). Wyznanie Ojca Rodziny, który ujawnia się tylko raz, właśnie w tym miejscu, jest bardzo zaskakujące. Z jednej strony narzuca się łatwe odczytanie, zawierające autobiograficzną ironię i aluzję do trudnej relacji Kafki z ojcem, czego świadectwem jest słynny *List do ojca*³⁷. Jednak dla pełniejszego zrozumienia tego zdania warto odwołać się do opowiadania Roberta Walsera, *List pewnego ojca do syna*, w którym wybrzmiewa w pełni stosunek ojca do syna:

mój chłopcze, wydaje się, że masz wszelkie powody do mniemania (iście synowska przebiegłość), że upodobałem sobie zaprzęgać cię do jakiejś roboty akurat wtedy, gdy wiem albo ty sam dajesz do zrozumienia, że chciałbyś powłóczyć się ze swoimi ulubionymi kolegami, czy to w lesie, czy nad jeziorem. Myślisz, że jestem taki złośliwy? A gdyby nawet? Czy biedni udręczeni troskami ojcowie, stale przykuci do żałosnej, nędznej myśli o zarabianiu na chleb powszedni, nie powinni aby, dla odmiany i pokrzepienia, fundować sobie małych uroczych złośliwości? Weź to pod

35 Tamże, s. 248.

36 F. Kafka *Myśliwy Grakchus*, przeł. R. Karst, w: tegoż *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 357-362.

37 F. Kafka *List do ojca*, przeł. J. Sukiennicki, PIW, Warszawa 1979.

uwagę, ile mam trosk, a okażesz wspańiałomyślność, pozwalając mi od czasu do czasu kolnąć cię jakimś „A teraz nałupiesz drewek, zrozumiano!”, właśnie wtedy, gdy spostrzegam, że myślisz o kąpieli albo włóczeniu się po ulicach. Ojcowie też miewają swoje słabości, zapamiętaj to sobie.³⁸

„Niemał ból”, jakiego doświadcza Ojciec, nie jest wywołany możliwością utraty, ale świadomością, że Odradek wszystkich przeżyje, również i jego, patriarchę rodziny. Afekt Ojca może wydać się niezrozumiały i budzi nasze zakłopotanie, gdyż zgodnie z zasadami etycznymi, biologicznymi oczekujemy od rodziców opieki i troski, pragnienia zabezpieczenia swoim potomkom przyszłości. Z wyznania ojca wynika, że Odradek, istota całkowicie nieszkodliwa, stanowi dla niego zagrożenie. Ponadto ten niepokój w zderzeniu z tytułową troską mającą wydźwięk ironiczny może świadczyć nie tylko o złośliwości, ale i zazdrości oraz odczuciu, że istnieje coś przekraczającego omnipotencję Ojca, któremu można bez trudu w tej nowelce przypisać teologiczne sensy. Na dodatek Odradek jako istota niemał doskonała nie potrzebuje żadnego wsparcia ani pomocy. Należy jednak zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię związaną z afektami, a mianowicie Kafka pisze o „niemał bólu”, nie jest to więc wyraziste negatywne doznanie. Ten afekt nie do końca jest rzeczywisty, zatrzymuje się w swoim działaniu, jego nieokreśloność wskazuje na jego „nieświatowość”, nie aktualizuje się, zostaje nie do końca rozpoznany, nie do końca odczuty i wyrażony. A sam przysłówek „niemał”, podważający wszystko, co pewne i stałe, każe nam się zastanowić, co ukrywa się za tą troską Ojca.

Szukając odpowiedzi, może warto znów wrócić do gnostyckiej nauki, bowiem pozwala nam ona podejrzewać, że ból ten jest wywołany nie końca rozpoznany przezuciem istnienia czegoś zaświatowego, nazywanego Pleromą³⁹. W świetle nauk Walentyna z Aleksandrii i jego uczniów świat widzialny

38 R. Walsler *List pewnego ojca do syna*, w: *Mały krajobraz ze śniegiem*, przeł. M. Łukasiewicz, Izabelin 2003, s. 73-74.

39 Najobszerniejszą relację o systemie Walentynian przedstawił Ireneusz i Klemens Aleksandryjski. Myszor zbiera liczne warianty walentyniańskich mitów, w których zawsze na czele eonów stoi Bythos, tworzący parę z Ennoią (Myśl). Z nich wyłaniają się kolejne eony, tworzące główną ogdoadę Nus i Aletheia, Logos i Zoe, Anthropos i Ekklesia. Główną osnową nauk gnostyckich jest dramatyczna historia Sofii: wyrzucona na zewnątrz, rodzi płód poroniony bez udziału swojego męża Theletosa. Nus i Aletheia w celu zaprowadzenia porządku w Pełni rodzą jeszcze jedną parę bytów – Chrystusa i Ducha Świętego. Poza granicami Pełni, w miejscu środkowym bezkształtna Sofia, nosząca hebrajskie imię Chokhma (Achamoth), znajduje się daleko od swojej ojczyzny i cierpi (*Teksty z Nag-Hammadi*, s. 56-57).

oddzielony od boskiej Pełni (Pleromy) powstał na drodze upadku Sofii, która jako ostatni eon zapragnęła poznać niewidzialnego, niedającego się pojąć ani zmysłami, ani umysłem Ojca (Bythos), i czując pożądanie, smutek i ból, postanowiła go odnaleźć, za co została ukarana i wrzucona w pustkę (Kenomę). Na pomoc cierpiącej Sofii przybył Zbawca, jej przyszyły i stały towarzysz. Ze związku Sofii z aniołami narodziły się istoty duchowe, które z czasem weszły w rolę strażników duchów mieszkających w ludziach (gnostyków). Oddzielone od Mądrości cierpienie stało się początkiem substancji psychicznej, niecielesnej materii, będącej podstawą wszelkiego stworzenia. Z niej narodził się też Demiurg, który stworzy świat niższy, mieszając substancję materialną z resztkami psychicznymi.

Ojciec Rodziny przywodzi na myśl Demiurga, który sądzi, że nic już ponad nim nie istnieje, a wszystko, co stworzył, jest zależne tylko od niego. Choć działa w pustce, nicości (w zewnętrzności tego, co zewnętrzne), ma wrażenie omnipotencji i wydaje mu się, że świat stworzony jest pełnią⁴⁰. W opowiadaniu Kafki jego pewność zostaje zachwiana, a jego znajomość świata okazuje się fałszywa, kiedy pojawia się przybysz z daleka. Odradek odsłania granice tego, co nieludzkie i zarazem nieświatowe i burzy wyobrażenie Ojca na temat jego władzy w świecie.

Odnosimy wrażenie, że Kafka wierzył w istnienie czegoś jeszcze poza nami, czegoś, co niemal przylega do naszej rzeczywistości i czasami przedostaje się do ludzkiej pamięci i tkwi tam w postaci drobin. Brod uważał, że podejście Kafki do rzeczywistości wynikało z jego platońskiego widzenia świata, wiary w istnienie królestwa idei⁴¹. Bliska tym rozpoznaniom wydaje się też kabała Izaaka Lurii, która według Scholema była w dużym stopniu podobna do mitów gnostyckich⁴². Luria nauczał, że świat zawdzięcza swoje istnienie procesowi kurczenia się Boga. Doktryna *cimkum*, czyli koncentracji, miała opisywać samoograniczenie się Boga, który, wycofując się ze świata, wchodząc w głąb siebie, mógł stworzyć mistyczną praprzestrzeń⁴³. Luria utrzymywał „że w tej przestrzeni utworzonej podczas *cimkum* pozostały resztki światła po boskiej substancji En-Sof, która się stamtąd wycofała”⁴⁴.

40 Tamże, s. 58-59.

41 M. Brod *Franz Kafka*, s. 234.

42 G. Scholem *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 288.

43 Tamże, s. 289.

44 Tamże, s. 293.

Należy się zgodzić, jak pisał Adorno, że Kafka dociera do nagiej materii, ale z drugiej strony widzimy, że opowiadanie otwiera się na inne wymiary⁴⁵. Dla Benjamina i Scholema droga Kafki do tego, co nieludzkie, miała charakter mesjański i mistyczny. Kafka potwierdzał teologiczny wymiar świata, w którym jednakże nie pojawia się Bóg i nie ma miejsca na objawienie⁴⁶. Obaj są zgodni, że świat Kafki widziany jest z perspektywy nicości⁴⁷. Benjamin pisał w liście do Scholema: „staralem się pokazać, jak Kafka usiłował dogrzebać się zbawienia po drugiej stronie tej nicości, od jej – by tak rzec – podszewki”⁴⁸. Można dalej podążać za rozważaniami obu przyjaciół i prześledzić dyskusję dotyczącą teologii i mistyki żydowskiej, odnośnie do których literatura przedmiotu jest obecnie ogromna. Istnieje tylko jedno zagrożenie, że z pola widzenia umknie sam Kafka i jego wizja rzeczywistości. Nie możemy do końca zakładać, że Benjamina odczytanie Kafki, mimo porywającej interpretacji, jest jedyne i słuszne. Może warto raz jeszcze wrócić do wizyty Kafki u doktora Steinera. Ślady gnostyckich fascynacji Kafki rozpoznaje również Max Brod:

„Jesteśmy – powiedział – nihilistycznymi myślami, samobójczymi myślami, które przychodzą do głowy Bogu”. Przypomniało mi to zrazu gnostycki obraz świata: Bóg jako zły demiurg, świat jako jego grzeszny upadek. „O nie – odparł – nasz świat to tylko zły humor Boga, jego kiepski dzień”. – „To znaczy, że poza tym światem zjawisk, które znamy, istnieje jakaś nadzieja? – Uśmiechnął się. „O jest dość nadziei, nieskończenie wiele nadziei – tyle że nie dla nas”⁴⁹.

45 T. Adorno pisze: „dokonując demontażu [...] Kafka nie poprzestaje, jak psycholog, na podmiocie, lecz przedziera się dalej, aż do nagiej materii istnienia. Odstania ją na dnie podmiotu niepohamowany upadek świadomości – ustępliwej, wyzbywającej się resztek instynktu samozachowawczego. Ucieczka poprzez człowieka ku temu, co nieludzkie, to szlak epicki Kafki. Ten upadek ingenium to kurzowe niestawianie oporu tak zgodne z moralnością Kafki, zyskuje paradoksalną nagrodę: zniewalający autorytet ekspresji. Napiętemu do granic wytrzymałości rozprężeniu przypada w udziale – bezpośrednio i bezintencyjnie jako ciało spirytualne – to, co niegdyś było metaforą, znaczeniem, duchem” (T. Adorno *Zapiski o Kafce*, s. 139).

46 List Scholema do Benjamina, Jerozolima-Rehawia, 9 lipca 1934, w: G. Scholem *Żydzi i Niemcy*, s. 281.

47 List Scholema do Benjamina, 17 lipca 1934: „Świat Kafki to świat objawienia, oczywiście widzianego z perspektywy, w której powraca ono do swojej nicości” (G. Scholem *Żydzi i Niemcy*, s. 285).

48 Tamże, s. 287.

49 M. Brod *Franz Kafka*, s. 103.

Przy tym gnostyckim tropie pozwala nam pozostać przekonanie Kafki, że świat, w którym żyjemy, jest Kenomą. Nicość jest właśnie tutaj, a nie poza jego granicami. Dla kabalistów i gnostyków, tak jak dla Kafki, pełnia jest tylko wewnątrz, na zewnątrz nie ma nic⁵⁰. W odczytaniu ostatniego zdania w opowiadaniu i opinii Kafki na temat nadziei pomocą służą nam pisma z Nag-Hammadi (takie jak *Ewangelia Prawdy*, *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*, *Tractatus Tripartitus*, *Ewangelia Filipa*, i *Apokalipsa Jakuba*, *Expositio valentiniana*)⁵¹. Pojawia się tam nauka o trzech naturach ludzkich, dwie z nich mają szansę zbawienia, a trzecia pozbawiona jest nadziei. Hylicy, posiadający tylko ciało, psychicy, obdarzeni materią i duszą, oraz pneumatycy obdarzeni duchem. Pneumatycy mają zapewnione zbawienie, psychicy mają możliwość wyboru i mogą zdecydować o swoim losie, istoty materialne zaś, hylicy, którzy trafili na „zły dzień Pana Boga”, skazani są na zniszczenie⁵². Zbawienie wybranych zależy od przyjsia Zbawcy, któremu często towarzyszą posłańcy.

50 „dobrze jest mówić bowiem
wnętrze i to co na zewnątrz, to, co jest na zewnątrz
zewnątrznego. Dlatego Pan
nazwał zgubą ciemność zewnętrzną
i nie ma niczego poza nią. Rzekł:
idź do twojej izby i zamknij
twoje drzwi za sobą i módl się do swego Ojca,
który jest w ukryciu. To znaczy, który znajduje się
wewnątrz wszystkiego. To zaś, co jest wewnętrzne
wszystkiego, to Pełnia
poza nią nie ma niczego innego wewnątrz”.

Ewangelia według Filipa, 68.4-17 (Teksty z Nag-Hammadi, s. 257)

51 „Nieznajomość Ojca stworzyła strach
I trwogę. Strach zaś
Wzmocnił się jak mgła,
Tak, że nikt nie był w stanie widzieć
Dlatego Plane [błąd] znalazła moc,
Stworzyła materię
Dla siebie w pustce
Niepoznanej przez nią
Prawdy. Zamieszkała w stworzeniu (plasma)
Które usiłowała upodobnić
Do piękna prawdy”.

Ewangelia Prawdy 17.5-20 (Teksty z Nag-Hammadi, s.143).

52 W. Myszor *Orygenes i gnostycy*, w: *Gnostycym antyczny i współczesna neognoza. Materiały Sympozjum (17 października 1996)*, „Studia Antiquitatis Christianae” 1996 nr 12, s. 24.

Czy Odradek jest posłańcem Zbawcy? Nie możemy potwierdzić słuszności gnostyckiej interpretacji, tak jak nie powinniśmy dać się uwieść mesjańskiej teologii, ale z pewnością opowiadanie podważa nasze nawyki myślowe. Nasze kulturowe kalki każą nam w pierwszym odruchu widzieć w Ojcu rodziny figurę wszechmocnego pana stwórcy, i dopiero anamorfotyczna lektura wywołuje silny wstrząs, kiedy odkrywamy, że tak łatwo daliśmy się wprowadzić w błąd, wierząc w prawdziwość troski Ojca Rodziny. Zawdzięczamy to szpulce nici, wywołującej wspomnienie (*anamnesis*) i burzącej wszystkie porządki, normy, zasady czy idee.

Abstract

Monika Rudaś-Grodzka

THE INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

In the Beginning Was a Mistake...

Plato's *Timaeus*, a dialogue on the creation of the world and the soul of the world, mentions a hidden mistake or defect inscribed into the structure of the cosmos. Gnostic philosophers examined this passage in the first and second centuries. In the Syrian-Egyptian writings of the Nag Hammadi Library, this mistake, on which matter is founded, becomes key to understanding the world as emptiness (*kenoma*). A similar perspective can be found in Isaac Luria's Kabbalistic ideas as well as in the works of Franz Kafka. The latter's short story 'The Cares of a Family Man,' a testimony to spiritual experience in which the author approaches the limits of what is human, has been variously interpreted by Theodor Adorno and other philosophers. Walter Benjamin and Gershom Scholem have made Odradek a reference point in their theological discussions. Rudaś-Grodzka's anamorphic approach, meanwhile, presents a new reading of the story.

Keywords

Timaeus, Odradek, Franz Kafka, demiurge, Gnosis, Platonism, Kabbalah, mistake, pleroma, *kenoma* (emptiness), *Tzimtzum*, anamorphosis