

Recenzja z rozprawy doktorskiej mgra Macieja Stroińskiego pt. *Samowiedza negatywna judaizmu w najnowszym kinie izraelskim i diaspory żydowskiej w Stanach Zjednoczonych*

Maciej Stroiński napisał rozprawę niezwykłą: wspaniałą, imponującą, pełną teologicznej wiedzy i religijnej wrażliwości. Nie chodzi tylko o to, że jest ona co najmniej nietypowa z filozoficznego punktu widzenia – a jej autor jest w końcu teoretykiem filmu. Jest to rozprawa niezwykła także w dziedzinie judaistycznej, czy szerzej: religioznawczej, która okazuje się prawdziwym hobby (wręcz chyba powołaniem) naszego doktoranta. Ilość szczegółowej wiedzy na temat judaizmu, jaką zarzuca on czytelnika we wstępie, jest przytłaczająca, a jego propozycje terminologiczno-leksykalne (np. by zamiast „Izrael” mówić i pisać „Jisrael”, bardziej w zgodzie z hebrajskim oryginałem) bardzo oryginalne, pomysłowe i choć niekiedy uciążliwe dla polskiego słownika, to jednak przemyślane.

Ale też bardzo to utrudnia lekturę pracy, która, choć napisana wartkim i wyrafinowanym stylem, umieszcza się w eksperymentalnej strefie językowej poza znaną nam klasyfikacją: w czymś w rodzaju umyślnie zhebrajszczonej polszczyzny (podobny zabieg wykonali Buber i Rosenzweig, tłumacząc na niemiecki Biblię Hebrajską, co dało efekt dość kontrowersyjny – patrz choćby aktualna do dziś recenzja z tego tłumaczenia pióra Siegfrieda Kracauera). Podobnie jak w przypadku Rosenzweiga i Bubera, nie jestem przekonana co do skuteczności tego manewru: sprawia on wrażenie pewnej neofickiej nadgorliwości, która chyba zbyt usilnie stara się odseparować od kultury języka, w którym w końcu została napisana. Tak jakby autor, pisząc po polsku, zarazem walczył z polszczyzną, kwestionując jej własny zasób słów i nazw pochodzenia hebrajskiego. Ma to, rzecz jasna, swoje uzasadnienie, gdy chodzi o rozmaite „zabliźnione błony podłości”, jakie polska tradycja potrafi wpisywać w pozornie neutralne słowo „żyd”, ale niekoniecznie wtedy, kiedy Abrahama zamieniamy uparcie na Awrahama, a Jeremiasza na Jirmiję. Maciej Stroiński otwarcie przyznaje, że pozostaje tu pod wyraźnym wpływem rabiego Pecaricia – mnie jednak znacznie bardziej odpowiada strategia odwrotna, którą wybrał choćby Cyłkow, przez doktoranta potraktowany raczej pogardliwie. Zamiast hebraizować polszczyznę, Cyłkow – zainspirowany słowotwórstwem Leśmiana – spolonizował hebrajszczyznę biblijnego oryginału, gdzie nie ma już Adama, a jest Ziemniak, ponieważ to mniej więcej znaczy to słowo po hebrajsku, czyli „z-ziemi” (*adamah*). Zważywszy na śmiałość językową MS, mam wrażenie, że poczuły się on w eksperymencie Cyłkova jak ryba w wodzie – a byłoby to rozwiązanie znacznie ciekawsze (i zabawniejsze) od naśladowania solennej powagi niezbyt dobrego przekładu Tory, jaki otrzymaliśmy od Pecaricia. Tymczasem MS obwieszcza, w trybie już niemal wyznawczym:

„Do kosza poleciało hurtem nawet najślynniejsze w polszczyźnie z tłumaczeń żydowskich! ‘Mówienie, że się ktoś będzie uczył Tory z tłumaczenia Cyłkova, jest nieodpowiedzialne. [...] Dla kogoś, kto czyta Cyłkova, pogłębiony poziom wiedzy na temat Tory i judaizmu jest zupełnie nieosiągalny’ (cytat z Pecaricia - ABR). Należy policzyć Cyłkowowi jako zasługę to, że sam nie miał złudzeń co do źródłowości swego dokonania i dlatego wydrukował – jak sam ogłasza – ‘Pięcioksiąg Moszego’, a nie ‘Torę’. Dopiero przedruk z 2006 roku „uzupełnił” tytuł o zaszczytną nazwę, której

Cylkow nie śmiał użyć. A nie śmiał dlatego, że przełożył tylko ‘pisana Torę’ i pominął ‘Torę ustną’ – wiedząc, że rozbija jedność. To jakby wydać ‘korespondencję Mrożka z Błońskim’, tyle że bez listów Mrożka. Wyszłaby ‘korespon-dencja, yyy, z Błońskim’. Podobnie ‘goła Tora’ staje się ‘pisanym, yyy, niewiadomo czym’.”

To oczywiście gruba przesada. Za chwilę wrócę do tego wątku, który tu – na użytek tej recenzji – chciałabym nazwać *przecenieniem pozycji judaizmu rabinicznego w łonie tradycji żydowskiej*. Jeśli wziąć za dobrą monetę, co MS pisze o Derridzie – „Derridiańska napaść na ‘fonocentryzm’, który zagaduje na śmierć pismo, jest jak skarga karaima wobec kolegów rabinów: *sola scriptura*, z powrotem do tekstu, dajcie spokój z Torą ustną”! – to ja jestem po stronie Derridy, a nawet chyba samych karaimów.

Zacznijmy jednak od rekapitulacji. Skupię się tu głównie na judaistycznej metodologii tej pracy, ponieważ sztuka filmowa nie jest znana mi profesjonalnie, myśl żydowska natomiast trochę bardziej. Centralnym konceptem pracy Macieja Strońskiego jest „negatywna samowiedza judaizmu”, którą utożsamia on z metahalachą. Inspirując się Moshe Idelem, MS utożsamia wiedzę pozytywną judaizmu, krążącą wokół kwestii halachicznych, z dwoma pytaniami: *co robić?* (Tora: Pouczenie) i *jak to robić?* (Miszna i Gemara: Powtórzenie i Zgłębianie). Samowiedza negatywna, czyli ta, która nie znalazła bezpośredniego wyrazu w talmudycznej wykładni Pięcioksięgu, krąży natomiast wokół pytania, które tradycję żydowską otwiera na refleksję natury filozoficznej: *po co to robić?* MS pisze:

“Żydowska filozofia, która śmie się pytać ‘po co?’, by oczyścić miejsce pracy i zacząć od zera, j a k b y nic przed nią nie było, nie zdradziła ani 1) filozofii, ani 2) judaizmu. Wrecz przeciwnie – wdała się w rodziców, ‘zabijając’ ich tak jak oni własnych. ‘Żydowska filozofia’ – czyli *Tora* jako Pouczenie i *talmud Tora* jako wykład Pouczenia” (s. 25).

Nie wiem, czy obszerny i złożony temat tak zwanej filozofii żydowskiej da się załatwić tym jednym pytaniem – po co? – ale istotnie, coś jest na rzeczy, zwłaszcza u tych myślicieli żydowskich, którzy kwestię tę postawili z intencją przynajmniej częściowo krytyczną, próbując sięgnąć ponad i poza czysto pragmatyczną postawę rabinów i wyzyskać ideowy potencjał religii żydowskiej. Tym, co mnie trochę niepokoi w pierwszym metodologicznym rozdziale pracy nazwanym ładnie „Wejściem”, jest pełna identyfikacja religii żydowskiej z jej stosunkowo późną rabiniczną wersją i prawie całkowita niechęć do wdania się w wewnętrzne spory tradycji (*vide* zabieg dokonany wobec Pawła, którego MS, uwiedziony waleczną retoryką Blooma, ustawia jednoznacznie po stronie chrześcijaństwa, podczas gdy równie dobrze można widzieć w nim reformatora judaizmu, dążącego do uwydatnienia zagubionych w wersji rabinicznej wątków mesjańskich i autonomicznych – co robi choćby Jacob Taubes albo Daniel Boyarin). Nazwanie wszystkich alternatywnych prądów żydowskiej tradycji *metahalachą* od razu ustawia dyskusję, dając niekwestionowaną przewagę halasze jako kluczu do żydowskiej nauki. MS pisze:

“Ogląd negatywny nie jest antyhalahiczny, tylko metahalachiczny. Żeby abstrahować, trzeba mieć od czego. Jako n i c o ś objawienia, samowiedza negatywna stoi na krawędzi między ustną Torą a ‘pogańskim ogniem’ (*esz*

zara, Wajikra 10,1, por. *awoda zara*, 'kult pogański', bałwochwalstwo). Gdy się chce być 'meta', należy wyjść 'poza', żeby spojrzeć z zewnątrz."

Ale jeśli tak, to istotnie halacha i ustna Tora rządzą, umieszczając się bezpiecznie w samy sercu judaizmu, podczas gdy ogląd negatywny, skupiający się na 'nicości objawienia', która poprzedza objawienie prawa, pozostaje na zewnątrz. W ten sposób MS chce mieć ciastko i zjeść ciastko: chce pogodzić swego mistrza Sachę Pecaricia z kabalistycznym mistrzem Scholema, Franzem Kafką.¹ Chce mieć całą myśl antynomiczną ustawioną w roli subwersywnego dobiegacza „z zewnątrz” w stosunku do dobrze znormalizowanej tradycji halachy, gdzie rozważania o normatywnej nienormalności prawa świątynnego (studiowanego, lecz niepraktykowanego) stanowią moment styku i mediacji. Co jednak jeśli żydowski antynomizm ma większe ambicje i sam chce widzieć siebie w centrum nauki, którą wypaczyła legalistyczna obsesja? Co jeśli nie chce tylko studiować prawa, ale je znieść i zastąpić czasem mesjańskiej anarchii? I co jeśli Mesjasz w figurze tego alternatywnego żydostwa nie jest tylko tym, który odbuduje świątynię, ale tym, który przyniesie ludzkości (nie tylko Żydom) uniwersalny mesjański pokój? To naprawdę nie tylko metahalacha – spekulacja Tory, *ijun*, „nie pozwalająca ścieśnić judaizmu do *Szulchan aruch*”, łaskawie wykraczająca poza ortopraksję w udzielaniu prymatu studiowaniu – ale jednak także antyhalacha. Może nie taka dokładnie jak u Pawła i w pawłowym chrześcijaństwie, gdzie zapanuje dualizm prawa i miłości, ciała i ducha, grzechu i łaski, ale jednak silnie kwestionująca samą zasadę 613 micw w imię nie tyle abstrakcyjnego, co właśnie bardziej skondensowanego przesłania niesionego przez Objawienie. Wyjście na zewnątrz prawa nie oznacza bowiem wtórnej abstrakcji w stosunku do objawionego konkretnego, lecz zabieg bliski Bloomowi: znalezienie się w pozycji bardziej źródłowej od prekursora, którym jest tu judaizm rabiniczny. Dlatego nie mogę zgodzić się z interpretacją mojego „mesjańskiego witalizmu” w duchu metahalachicznej antyfilozofii życia przyjętej przez rabiniczną *derech chaim*, choć szalenie pochlebiam umieszczenie mnie w „polialuzji do, alfabetycznie, Waltera Benjamina, Agaty Bielik-Robson i Franza Rosenzweiga”.² To nie jest tylko medytacja nad „drogą życia”, która towarzyszy prawu z pozycji meta, ale zupełnie alternatywna koncepcja objawienia, która silnie relatywizuje pozycję prawa (choć się go zupełnie nie pozbywa), skupiając się na rewolucyjnym przesłaniu eksodusu, czyli Wyjścia.

MS sam ma zresztą problem ze swoją strategią uzgadniania wpływów (Akiva i Kafka, Pecaric i Lipszyc): zupełnie niezrozumiałe wydaje się przejście od zachwyty nad mędracami od Pardesa do cytatu z Harolda Blooma, który chwala judaizm nienormatywny Kafki, Scholema i Freuda, wyraźnie odcinając się od panowania rabinów i ich „ustnej Tory” (w czym, zgodnie z pomysłową uwagą MS bliżej mu do

¹ Tak (jak było widać) działa „negatywna samowiedza religii żydowskiej”: problematyzuje judaizm właściwy, to jest halachiczny, mówiac najogólniej. Żydowska samoświadomość prosta („samowiedza pozytywna”) mówi jasno: prawo, negatywna samowiedza (metasamowiedza) mówi za to: Kafka. „Problem prawa” staje się zagwozdką nie tylko praktyczną, ale też spekulatywną: prawo istnieje, ale czy ma prawo istnieć?

² „Myśl żydowska spod „prelegalnego” znaku *derech chajim* można nazwać „mesjańskim witalizmem”, a naukę Tory – „bramą sprawiedliwości”, która otwiera się „na życie” (polialuzja do, alfabetycznie, Waltera Benjamina, Agaty Bielik-Robson i Franza Rosenzweiga). Jeśli filozofie rozumieć jako „ćwiczenie się w śmierci i umieranie” (tu z kolei Platon), to mesjański witalizm myśli przeciw filozofii. Metahalachiczna antyfilozofia życia. I n n y m i słowy: samowiedza negatywna judaizmu.”

Derridy). Antyrabiniczna fraza Blooma jest nie do wymazania, ponieważ zasadza się na *cherut*, czyli wolności rozbitych tablic, które prawo halachiczne usiłowało scalić na powrót w postaci swych 613 przykazań. Wolność kafkowskiego studiowania pisma, do którego zgubiło się (pozornie tylko niechcąc) klucz, jakiego posiadaniem chwalili się mędrcy talmudyczni, nie jest ciągle z pobożną *ijun* i jej nieustającym wychwalaniem Bożego *Haszem*. Czymś, co MS w tej analizie umknęło, jest element gnostyckiej rebelii przeciw światu twardego prawa i jego surowemu archontowi, bez którego nie sposób zrozumieć ani Benjamina, ani Scholema, ani Kafki, ani tym bardziej Blooma, otwarcie deklarującego się jako „żydowski gnostyk”.

Te rozmaite wątpliwości nie zmniejszają jednak mojego podziwu do niebywałej wprost erudycji autora, który po przeprowadzeniu błyskotliwej (nawet jeśli nie do końca wiarygodnej) spekulacji na temat judaizmu halachicznego i metahalachicznego, przeprowadza nas do kolejnej części swojej pracy, tym razem poświęconej teologicznej teorii filmu. I tu znów jestem pod wrażeniem wiedzy i wdzięku jej podania, gdy w zawrotnych skrótach wędrujemy od koncepcji ciała subtelnego u św. Tomasza, przez złożoną ontologię bytu filmowego, aż po Bazina i Kracauera, którzy dostarczają MS podstawowych ram teoretycznych: film okazuje się „zbawieniem rzeczywistości materialnej”, czyli odkupieniem realnych rzeczy pojedynczych wyzwanych za pomocą filmowych obrazów z okowów pojęć, systemów i filozoficznych generalizacji. Film jest więc nominalistycznym królestwem, gdzie skrawki materii zaczynają żyć nowym anarchicznym życiem:

„W filmie wszystkie byty się ‘wynaturzają’ w słabą ontologię: ani bycie, ani pustka. Taśma nie pozwala umrzeć zmarłym i pozwala żyć przedmiotom. W ‘ekranontologii’ są wyłącznie ‘równi’: byt zwany Chaplinem nie jest ‘równiejszy’ od bytu sznurówek (wolność, równość i braterstwo w królestwie materii jest tym właśnie chwytym, który u Chaplina wytwarza komedię, więc wytwarza wszystko)... Możliwość bez granic znaczy: pełna profanacja, brak świętości i brak granic. W kinie materii wolno być czymkolwiek albo nawet nie być.”

No i cudnie, jakby powiedział autor. Tylko dlaczego znów pojawia się ta irytująca apologetyka, którą niewiadomo jak traktować - pół żartem, pół serio? – mająca na celu wykazać, że film bynajmniej nie łamie świętego judaistycznego zakazu przedstawienia:

„Wniosek: zakaz przedstawienia, czyli uświęcenia tego, co nieświęte, nie zagraża filmom, ruchome obrazy nie są w stanie wojny z Torą, medium kina jest koszerne.”

Chciałoby się zapytać: *who cares?* No i co z tego? Czy to jest praca pisana na apologetyczny użytek pobożnych Żydów, czy jako doktorat na świeckim uniwersytecie? Cała ta poza na mędrca udzielającego certyfikatu koszerności wydaje mi się cokolwiek nie na miejscu i muszę powiedzieć, że zraża mnie jako czytelnika, a zarazem także sympatyka wielu teorii, jakie MS przytacza i pomysłowo rozwija. Gdyby Benjamin i Kracauer przyjęli choćby na chwilę kryterium koszerności, nie ruszyliby z miejsca ze swoją dogłębnie nieprawomyślną żydowską gnozą. Znacznie bliższy ortodoksji wydaje się tu Emmanuel Levinas ze swoją krytyką wszelkiego obrazowania (patrz esej „Rzeczywistość i jej cień”), o której MS akurat w ogóle nie wspomina. Teza wypowiedziana przez rebe Horowitza – że filmy są ok, ponieważ

nikt filmowych obrazków nie czci – niestety niczego jeszcze nie dowodzi, ponieważ, jak twierdzi radykalnie ikonoklastyczny Levinas, piękny obraz jest pogańskim zaproszeniem do kultu, samą pokusą dewiacji, nawet jeśli tylko potencjalną. Tymczasem Kracauerowi w ogóle nie chodzi o to, by trzymać się zakazu przedstawienia, który służy temu, by cała chwała spływała tylko na Stwórcę wszystkich rzeczy. Przeciwnie, wiedziony gnostycką miłością do materii, pragnie, by coś z tej chwały udzieliło się także rzeczom stworzonym: by mogły w pełni zaistnieć bytem wyzwolonym od ciągłej zależności od ich suwerennego władcy-stworzyciela. Logika żydowskiej *pietas* oraz logika żydowskiej *gnosis* nie idą bynajmniej ręką w rękę. Ani dla Kracauera, ani dla Benjamina, ani nawet dla Scholema – nie ma zbawienia w synagodze. Żaden wysiłek apologetyczny tego cudu nie sprawi. Nikt go też zresztą nie oczekuje.

Zastanawiam się przy tym, na ile ten próżny apologetyczny wysiłek jest substancją, a na ile akcydensem pracy MS i czy nie dałoby się go po prostu wyeliminować, nie szkodząc jej przesłaniu. Rozprawa ta jest bowiem tak bogata w świetne spostrzeżenia, tak erudycyjna i tak błyskotliwie napisana, że byłoby naprawdę szkoda, gdyby nad jej lekturą miała u czytelnika zaciążyć lekka irytacja faktem, że jej autor pisze niekiedy z istic fundamentalistycznym zacięciem. Weźmy choćby taki fragment, w którym MS portretuje Amaleka jako wzorcowego bezbożnika, którego przeklął Bóg żądający od swych poddanych życia w niewolniczym lęku:

„Bój się Boga, jeśliś nie stracił rozumu i ci życie miłe... W wersji łagodniejszej, gdzie ‘uchodzi płazem’ – kto się nie boi, żyje w bezkrólewiu, nie zna pana ponad sobą i jest sam dla siebie władcą. (Wychodzi na jaw istota ‘służby Bogu’, bycia ‘niewolnikiem Pana’ – zob. między innymi Jeszaja 41,8 i 43,10 – i widać zaplecze *Dialektyki oświecenia*: ‘Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem’”, auf, s. 19). Amalek nieustraszony to, krótko mówiąc, bezbożnik urągający boskości Boga... Doprawdy nie wiedział, z kim zdrzeć. Jego pycha będzie ukarana.”

Czy MS pisze to całkiem afirmatywnie i tym jednym gestem przekreśla alternatywną, emacycyjną teologię żydowską obecną na każdym kroku w *Dialektyce oświecenia*, czy też tylko drażni się z czytelnikiem wychowanym w „liberalnej hegemonii”? Naprawdę nie wiem – ale jeśli to pierwsze, to jego alians z Bloomem, Benjamins i Kracauerem musi wybrzmieć fałszywie. Pewnych kacerzy nie da się tak łatwo zaciągnąć z powrotem na łono ortodoksji. Dla nich bowiem Bóg żydowski jest przede wszystkim Bogiem Eksodusu, czyli Wyzwolicielem – a nie Królem Świata, *melech ha-olam*, kapryśnym suwerenem, którego władzy i prawa należy się tylko bać. Tylko w najbardziej konserwatywnej wykładni objawienia „lęk jest początkiem mądrości”.

A przecież chwilę później, w świetnej skądinąd krytyce żywota *haredim* na podstawie filmu *Oczy szeroko otwarte*, MS dystansuje się wobec fundamentalistycznego pietyzmu „pobożnych”, podejrzewając (wreszcie!) rządy rabinów o zapędy suwerennościowo-arbitralne (czyli tak jak teologię polityczną judaizmu widzi po schmitteańsku Jacob Taubes):

„Po wnikięciu w akta sprawy wyszło jednak raczej na to, że doraźny sąd rabina był doraźnym samosądem o regułach spontanicznych. Nie jest wykluczone (powiem delikatnie), że to *charedim* ‘zbacząją’, samo życie,

którym żyja, windując do rangi Prawa. Oczy z a s z e r o k o otwarte... Nadpobożność nie jest pobożnością. Rewolucja ‘nie z tej ziemi’ okrzepła w ‘druga naturę’. Protagonista był ‘na progu objawienia’, ale nie wytrzymał. Dialektyka oświecenia.”

Jak jednak pogodzić schmitteańską pochwałę Boga-Suwerena, który budzi lęk, z antyschmitteańską filipiką przeciw „pobożnym”, który całe swoje życie budują na świętym dreszczu? – nie wiem.

Wróćmy jednak do narracji o kinie, do jej pierwszej części zwanej „Stworzenie”. Analizowane przez MS filmy należą do tak zwanej tematyki stworzonościowej: opisują kondycję, którą Eric Santner, za Benjaminem i Rosenzweigiem, nazywa *creaturely life*. I znów mamy tu całą feerię pięknych spostrzeżeń, które ratują nawet tak kiepskie i szablonowe dzieła, jak *Czarny łąbądz* Aronofsky’ego, ale ja mam nieodparte wrażenie, że ich „żydowskość”, a już zwłaszcza „żydowska teologiczność” jest cokolwiek naciągana. To prawda, że w judaizmie naczelną kategorią określającą stworzoność jest separacja – odcięcie pępownicy bytu, który ma nakaz życia „nie w niebie” (*lo baszammaim*), a tym samym zakaz regresu do pozycji embrionalnej – ale czy to wystarczy, by etykietować te a nie inne filmy jako „żydowskie”? MS pisze:

“Świat odkupiony to taki, gdzie uda się – wyjdzie! – wreszcie to, co nie wyszło Ninie, Zazie i – zaraz sprawdzimy, czy aby – Urijelowi: wyzwolenie do pojedynczości, emancypacja, wybicie się na podmiotowość, narodzenie się do końca. Separacja wysyca jednostkowość, oddzielenie jest zasadą jej istnienia, jednostka znać musi i egzekwować swe własne granice, zwane wcześniej – przed ‘spełnieniem’, ‘wyzyskaniem’ – ograniczeniami (podstawowe z nich to śmierć). Jest, jeżeli stawia opór.”

W tym samym trybie opowiedziana jest część o Objawieniu i Wyjściu: trybie raczej traktatu teologicznego niż filmoznawczej analizy, i to – co ciekawsze, ale i trudniejsze w odbiorze – traktatu teologicznego własnego pomysłu, opartego na głęboko nienormatywnej, idiosynkratycznej wrażliwości religijnej, na dodatek (czyli ku dodatkowemu utrudnieniu) skrywanej pod pozorami zgodności z judaistyczną ortodoksją.

Jest tylko jeden współczesny teolog, którego spekulatywna idiosynkrazja wydaje się pokrewna religijnej wyobraźni MS: Hans Urs von Balthasar, myśliciel zwany w kręgu dzisiejszej teologii chrześcijańskiej *unfettered*, czyli – dosłownie – ‘zerwanym z łańcucha’. W swojej *Teodramie* Balthasar tak samo erudycyjnie i pomysłowo przebiega przez całe dzieje zachodniej twórczości religijnej i literackiej, mniej lub bardziej arbitralnie wybierając pewne jej osiągnięcia jako mniej lub bardziej chrześcijańskie. Całość jest frapująca, intelektualnie niezwykle atrakcyjna, ale poczucie niczym nieskrępowanej autorskiej arbitralności pozostaje i rzuca się cieniem na balthasarowe rozważania. Tak samo u MS: ma się wrażenie, że cała pierwsza część normatywizująco-metodologiczna, w której autor wpisuje się, z pozoru bardzo wiernopoddajczo, w kontekst współczesnej analizy talmudycznej, służy tylko za usprawiedliwienie, czy raczej zasłonę dymną dla niczym niepowstrzymanej wolnej spekulatywności w rozdziałach następnych, gdzie odniesień do kanonu jest już znacznie mniej, znacznie więcej natomiast zaczerpnięć z autorów, których „żydowskość” już sama w sobie jest problematyczna (jak choćby Eric Santner, nie mówiąc już o Eckharcie). Prawdziwym patronem jest tu więc *unfettered*

Urs i chyba jeszcze bardziej nonszalancko rozszalały Slavoj Žižek, zwłaszcza że ten ostatni też z lubością ilustruje swą heglowsko-lacanowską teologię obrazkami filmowymi. Efekt jest czasem oszalamiający, czasem taki sobie, a czasem naprawdę trudno powiedzieć. Dla przykładu:

“Bóg się nie autokreuje, on „tylko” kreuje. Boskie Pouczenie to nie jest kosmiczny lans.”

Albo:

“Mitoburstwo ma strukturę kaca: trzeba wytrzeźwieć, by się go nabawić. Mit jedną ręką daje bezpieczeństwo, a drugą odbiera wolność – kamuflując, że odbiera. Rozkosz ‘świętego spokoju’, która zalewa umysły klienteli mitu, pomaga jej lekceważyć stan ubezwłasnowolnienia. Słowami Adorna i Horkheimera: programując ‘tkankę życia i śmierci’ (auf, s. 17), mit rozpędza swój ‘zaklęty krag’ (auf, s. 23) na podobieństwo nadtroskliwej matki (tej, o ironio, *jidysze mamy*): sprowadza na świat istotę, której nigdy nie zamierza urodzić do końca. Dlatego czas mityczny jest ‘czasem zastygłym’, który ‘nie upływa’, a mit dąży w ‘wieczne teraz’ (sac, s. 69–70).”

Z kolei rozważania o Santnerowskiej egiptomanii można by podsumować parafrazą amerykańskiego powiedzonka (aż dziw, że MS nie przyszło to do głowy!): *You can take boy out of Egypt, but you cannot take Egypt out of the boy!* I tak dalej, *etcetera*. Tysiące fajerwerków, które przepuszczają przez żywy nurt pop-slangu wciąż jeszcze ciężko filozoficzne spekulacje Santnera, Lipszyca i mnie, nie mówiąc już o całej mądrości Tory i Talmudu. Czy taka popteologia dodaje coś do swej wcześniejszej, mniej popowej wersji? Czy jest teologicznym językiem na nowe czasy? To ciekawe zagadnienie, na które nie mam gotowej odpowiedzi, ale praca MS stawia mnie przed tą kwestią natarczywie i nieubłagane, wywołując we mnie ambiwalentny „efekt udziwnienia”: niby wszystko to znam, wszystko brzmi znajomo (tym bardziej, że praca MS roi się od kryptocytatów z mojej *Na pustyni*), ale „odstrajnione”, w języku, co do którego nie mam pewności, że w swej uroczej nonszalancji czegoś istotnego nie zgubi w tłumaczeniu, o czymś w rozartagnionej i namnożonej pop-aluzyjności nie zapomni, nie zrzuci z wozu dla lekkości zawrotnej jazdy.

Na koniec: czy wizja judaizmu MS, podzielonego na samowiedzę pozytywną i negatywną, jest spójna? Tu, jak już się okazało wcześniej, mam największe wątpliwości. Na koniec, w kodzie zwanej „Wyjściem” otrzymujemy gorącą pochwałę judaizmu nienarodowego, mesjańskiego i prozelitycznego, którą autor przeciwstawia świeckiemu syjonizmowi, jakby zapominając, że najwięksi rabini linii talmudycznej bronili wybraństwa – jeśli nie w sensie nacjonalistycznym (bo za czasów Rambama jeszcze nie było nowożytnego pojęcia narodu), to w każdym razie głęboko ekskluzywnym i zamkniętym (przy okazji też jakby zapomina, że jeszcze przed chwilą ganił Cylkowa za zbyt intensywne zamieszkanie w polszczyźnie – a teraz wręcz wygłasza pochwałę Żyda diasporycznego, głęboko związanego z kulturą gospodarza!). Idea, że wybraństwo należy tłumaczyć jako początek procesu uniwersalizacji jest istotnie chrześcijańska, pawłowa, a w myśli żydowskiej pojawia się ona dopiero u Spinozy – rabinicznego apostaty. Nie sądzę, by rabini odnaleźli się w judaistycznym pouczeniu Macieja Stroińskiego, dla którego największych natchnieniem pozostaje, wbrew deklaracjom, myśl gruntownie niepobożna i nienormatywna, z trudem negocjująca swoją genezę „ze źródeł judaizmu”.

Wszystkie te uwagi krytyczne nie zmieniają jednak faktu, że praca jest ze wszech miar wybitna i jak najbardziej godna tego, by a jej podstawie przyznać Maciejowi Stroińskiemu stopień doktora. Tylko – doktora *czego*? Niewykluczone, że należałoby stworzyć dlań odrębną kategorię: najchętniej nazwałabym to doktoratem z dziedziny popteologii. A gdyby ta recenzja mogła mieć tytuł, to brzmiałby on: *Unfettered Pop-Theology*.

Ayche Bieldt-Robson