

 <http://orcid.org/0000-0002-7897-7992>

**Piotr Sadzik**

Uniwersytet Warszawski

## Zdrobniałe jąkanie. Teologia afatyczna w *Piotrusiu* Leo Lipskiego<sup>1</sup>

### Abstract

#### **Diminutive Stutter. Aphatic Theology in *Piotruś* of Leo Lipski**

The article analyses the theological motifs of Leo Lipski's work, particularly those present in the micronovel *Piotruś*. Instead of focusing on the gestures of profanation and blasphemy – already well recognized by commentators – it follows the dynamics of the messianic traces hidden in this work, which the writer derives both from Christian and Judaic tradition. The key model of messianic linguistic activity in *Piotruś* is the diminutive, already identified in the title. The secret matrix on which Lipski constructs the novel is, in turn, the idea of „exodus” as a potentially universal experience motivated by the promise of emancipation of a peculiar and particular life. Terms of distorted and heretical theology (the novel's subtitle calls it „apocrypha”) seem to serve here as autobiographical cryptography by means of which a writer hidden under the pseudonym “Lipski” encrypts the experience of his own disability, aphasia, and permanent mourning. In this way he lays the foundations for what I call “aphasic theology”, in which fideistic contents articulate only through strange stutters.

**Słowa kluczowe:** Leo Lipski, teologie literackie, Wyjście, afazja, jąkanie

**Keywords:** Leo Lipski, literary theologies, Exodus, aphasia, stutter

„Bądź błogosławione wieczne zająknięcie  
słowa przemieniającego się w ciało”.  
Leonard Cohen

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach realizacji grantu NCN „Fenomen maranizmu. Żydowska »tradycja ukryta« i nowoczesność” (UMO-2017/25/B/HS2/02901).

„Aureola spadła z hukiem na ziemię” (N, s. 207)<sup>2</sup> – efektowne zdanie zamykające *Niespokojnych* stawia diagnozę nie tylko zdecydowanie wykraczającą poza fabularne ramy powieści, ale wręcz kondensującą jeden z zasadniczych i węzłowych problemów całej twórczości Leo Lipskiego. W skromnym, jeśli chodzi o objętość, ale naładowanym szczególnie afektywną intensywnością i pojęciową gęstością korpusie prac pisarza trudno znaleźć bowiem taką, która w jakiś sposób nie zaświadczałaby o losach tradycji teologicznej w dobie nowoczesności. W przywołanym cytacie Lipski błyskotliwie wskazuje na samo źródło nowej epoki. Aureola – świetlista gloria świętości, która funkcjonuje tu niemal jako synekdocha transcendencji – spadając na ziemię, zostaje wmieszana w żywioł tego, co świeckie, gdzie traci swój nadprzyrodzony charakter. Wydaje się, że pomysł, by widzieć w tym wydarzeniu kluczowy i konstytutywny akt nowoczesności, podsuwa sam Lipski, który wprowadza do fragmentu wyraźnie słyszalny pogłos idei Charles’a Baudelaire’a, patrona i emblematycznej figury moderny<sup>3</sup>. Nie będzie chyba przesadne stwierdzenie, że dzieło autora *Piotrusia* można uznać za wyjątkowo czujny detektor wychwytyjący oznaki tego radykalnego przełomu. Nie dziwi też, gdy w *Niespokojnych* Lipski referuje ustami Emila, będącego w dużej mierze jego *porte-parole*, słowa Friedricha Nietzschego, do których ma stosunek jak najbardziej aprobatywny: „Człowiek dbający o czystość nie weźmie już do ust słowa *Bóg*. Przyłgnął do niego zły oddech dwóch tysiącleci” (N, s. 128). Jeśli warto przywiązać wagę do tego cytatu, to nie tylko ze względu na glejt autorskiej pieczęci odciśniętej na postaci przywołującego go bohatera. Choć bowiem uniwersum książek Lipskiego to niewątpliwie domena odkrytej w dobie nowoczesności immanencji, skończonego, ziemskiego świata w jego konkretnym, materialnym i cielesno-zmysłowym wymiarze, o którym zaświadcza się tu z rzadko spotykaną pasją i żarliwością, to przechowany w powidoku kryptoteologiczny nadbagaż sprawia, że jego twórczość nie mieści się w horyzoncie zakreślonym przez prosty „komunał o sekularyzacji”<sup>4</sup>. Podejmując ryzyko metafory, można by chyba powiedzieć, że Lipski pisze w przestrzeni, w której wciąż niesie się głuchy łoskot po upadku aureoli. Jego słabowite echo, które przechowało się w ziemskich rzeczach, a które delikatnie i podskórnym je przemieszcza, wychwytuje teraz literatura, zamieniająca się w rodzaj czulej na tego typu drgania membrany. Trupi anachronizm słowa „Bóg” nie oznacza wcale po-

---

<sup>2</sup> Cytaty z książek Leo Lipskiego pochodzą z następujących wydań: *Niespokojni*, Olsztyn 1998 (dalej w tekście głównym jako N), *Piotruś*, Olsztyn 1995 (dalej jako P). W ostatnim tomie zgromadzono również m.in. opowiadania *Miasteczko*, *Powrót*, *Wadi* i *Dzień i noc* (dalej odpowiednio jako M, POW, W i DN).

<sup>3</sup> Ch. Baudelaire, *Zgubiona aureola* [w:] *idem, Paryski spleen. Poematy prozą*, przeł. J. Guze, Warszawa 1959, s. 115–116.

<sup>4</sup> A. Bielik-Robson, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos*, London–New York 2014, s. 293.

rzucenia wszelkiego odniesienia do transcendencji, lecz jedynie rozpoznanie faktu, że odtąd traci ona możliwość pełnej i bezpośredniej artykulacji. Przechodząc w stan kryptycznej niejawności, daje o sobie znać tylko symptomatycznymi zaburzeniami objawiającymi się na powierzchni pozornie świeckich dyskursów, których treść ukradkowo modeluje. *Deus otiosus*, „typowy Bóg nowoczesności”, objawia się już więc wyłącznie w postaci „śladowej, widmowej, zaprzeszłej”<sup>5</sup> i, niczym w wizji Izaaka Lurii, XVII-wiecznego kabalisty, którego idea *cimcum* antycypuje nowoczesną ideę „śmierci Boga”, doczesność zostaje tu „naznaczona śladem Boga-już-nieobecnego”<sup>6</sup>, który nie tyle definitywnie znika, ile wciąż, niczym aureola, po której upadku niesie się huk, daje o sobie znać za sprawą samego procesu znikania.

Przywołanie kontekstu nieortodoksyjnych tropów żydowskiej myśli religijnej wydaje się tu tym bardziej na miejscu, że stanowiła ona istotny punkt odniesienia także dla samego Lipskiego. „Pewnego talmudystę spytano: jak można uchwycić Boga? *Wszędzie, ale nie tam, gdzie się Go szuka, i tylko wtedy, gdy się Go nie nazywa, i tylko wtedy, gdy się w Niego nie wierzy*” (N, s. 128)<sup>7</sup>. Fraza ta, zacytowana w *Niespokojnych*, celnie oddaje jeden z charakterystycznych rysów wspomnianych wyżej nurtów. Nawiązywanie kontaktu z transcendencją odbywa się tu za pomocą dialektycznych odwróceń, które swój pełny wyraz znajdują w impulsie antynomistycznym, w przekonaniu o tym, że realizacja kluczowej idei judaizmu, obietnicy mesjańskiej, wymaga sprzeciwu wobec wszelkich postaci normatywności, co wyrażało się niekiedy w aktach najbardziej chuligańskiej blasfemii<sup>8</sup>. O tym, że Lipski był świadomy istnienia takiej tradycji, może świadczyć chociażby motto jednego z rozdziałów *Niespokojnych*, przywołujące Signora Santo Barochiacha, następcę XVII-wiecznego żydowskiego herezjarchy i samozwańczego mesjasza, Szabtaja Cwiego (N, s. 186). Co ciekawsze jednak, ożywianie treści teologicznych na drodze

---

<sup>5</sup> *Eadem, Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 8.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>7</sup> Oprócz licznych dowodów tekstowych należałoby przywołać kontakty, jakie Lipski utrzymywał z Martinem Buberem. Na ten temat zob. L. Lipski, *Paryż ze złota. Teksty rozproszone*, Izabelin 2002, s. 170 i 179.

<sup>8</sup> Celował w nich szczególnie Jakub Frank, którego wulgarno-fekalne drwiny z tradycji religijnej można skojarzyć z postawą Lipskiego. Zob. A. Lipszyc, *Leo Lipski. Część śmierci* [w:] *idem, Czerwone listy. Frankistowskie eseje o literaturze polskiej*, Kraków 2018, s. 69–101. W swojej pracy skłaniam się ku przekonaniu, że jeśli twórczość Lipskiego jest po marańsku konsekwentna w swojej całkowitej nonszalancji, z jaką korzysta z dziedzictwa religijnego, oznacza to, że należałoby w jej kontekście mówić o patchworku pogłosów teologii, które nie przynależą w żadnym razie do jednej tylko tradycji, ale są wynikiem swobodnego montażu wybranych i zniekształconych motywów zarówno chrześcijańskich, jak i judaistycznych.

zawrotnej inwersji – gdzie dopiero przeciwstawienie się oficjalnej doktrynie otwiera szansę na realizację jej najważniejszej idei – do złudzenia przypomina przecież gest chętnie wykonywany przez samego Lipskiego.

Chyba najdobitniej dowodzi tego rozpoczynający *Niespokojnych* fragment Święty Paweł. Dręczony obrazami gnijących trupów i cierpiący na nużące zablokowanie mowy narrator („to siedzi we mnie. Nie można tego wypluć” [N, s. 11]) podejmuje próbę wydobycia zdarzeń „sprzed siedmiu lat”, nim zaczęła się „ta historia, wojna” (N, s. 12). Rozpoczynający powieść fragment zawiera zapowiedź postaci i wątków pojawiających się w dalszych partiach utworu, a jednocześnie sygnalizuje ich miniony charakter, rekonstruowany z pozycji powojennego „teraz” przez narratora prologu. Ta fabularna inwersja nie jest jedyną<sup>9</sup>. Kontredans narratora wokół „bezczelnie białego” papieru i towarzysząca temu całkowita niemożliwość dania świadectwa o zmarłych zostają raptownie przełamane w wyniku lektury Listu do Rzymian Pawła z Tarsu<sup>10</sup>. W rządzącym się logiką przewrotnych inwersji uniwersum Lipskiego nie ma oczywiście szans na jego prawowierną i dobrotliwą wykładnię. Tekst biblijny najpierw poraża swoją kompletną nieadekwatnością wobec doświadczeń narratora, zawiera w sobie jednak element wystarczający, by mocą inwersji wydobyć go z klinczu i otworzyć drogę do neutralizującej traumę próby jej narratyzacji, której świadectwo zawierają kolejne rozdziały powieści. Wywracając do góry nogami koncepcję Pawła, stwierdza się tu więc: „Nie ma dla mnie grzechu, nie ma dla mnie Zakonu i nie on mnie zabił. Ale coś poruszyło się we mnie, niby nieznacznie. Związek odwrócony i podziemny z tym, co przeczytałem” (N, s. 13). Ważniejszy od napięcia, jakie wytwarza się tu z przywołanym już potrójnym zaprzeczeniem ze słów talmudysty, wydaje się fakt, że Lipski podtrzymuje jedynie „minimalną teologię”<sup>11</sup>, w której nadzieja jest niemal nieodróżnialna od zastygłej martwoty, ale której wystarcza jednak siła na delikatne poruszenie jednostki, pozwalające jej wychylić się nieco poza – jak wydawałoby się dotąd – szczelnie domkniętą klatkę jej aktualnej kondycji. Być może więc dopiero zderzenie teologicznej pozytywności z jej przeciwieństwem wykruszałoby z niej jej żywy element, nieprzekładalny na jakąkolwiek oficjalną doktrynę. Nie ma tu już miejsca ani na opatrznoscio-

<sup>9</sup> Poza tym przypadek sprawił, że pierwsza powieść Lipskiego ukazała się dopiero po śmierci pisarza jako ostatnie dzieło z korpusu jego prac.

<sup>10</sup> Lipski sięga po fragment, który stanowi jeden z najważniejszych punktów odniesienia dla zwrotu teologicznego współczesnej filozofii polityki. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009. Szczegółową analizę tego fragmentu w kontekście wątków mesjańskich zajmuje się Antoni Zajac (UMFK), któremu dziękuję za wiele nieocenionych rozmów o dziele Lipskiego. Zob. *idem*, *Do-świadczanie anomiczne. Święty Paweł Leo Lipskiego* [w:] *Imiona anomii. Literatura wobec doświadczenia stanu wyjątkowego*, red. P. Sadzik, Warszawa 2019.

<sup>11</sup> H. de Vries, *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Theodor W. Adorno and Emmanuel Levinas*, transl. G. Hale, Baltimore–London 2005.

wą perspektywę pozaziemskiego absolutu i wszechmocy boskiego suwerena, ani też na przebóstwie immanencji, jak gdyby dopiero przymuszanie obydwu sfer do negocjacji, a więc i zgoda na ich nierozłączność, wytrącało to, co w każdej z nich najcenniejsze. W chwili więc, w której to świat doczesny wydaje się przybierać postać totalitarnie domkniętej, autonomicznej całości, jedynie wmieszany w niego resztkowy pogłos teologii, zakłócający możliwość jego ostatecznego zaryglowania, minimalnie uchylałby furtkę w murze immanencji i dostarczał zbawiennej trampoliny, która pozwoliłaby jednostce katapultować się z więzienia jej obecnej, pozornie bezwyjściowej sytuacji. Lipski, łagrowy „przeżywiec”, daje bowiem w swoich tekstach wyraz gorzkiej świadomości tego, że ziszczony ziemski raj stanowi jedynie miejscowy wariant – kto wie, czy nie bardziej upiorny – niebiańskiego Królestwa. W tych warunkach stawka inwersyjnego przepisywania teologii staje się fundamentalna. Jest nią, w najdosłowniejszym sensie tego słowa, rewitalizacja kruchego i pojedynczego życia.

W jednym z niekomentowanych dotąd listów do Jerzego Giedroycia Lipski zawarł zresztą taką oto niezwykłą sugestię: „*Piotruś* odwrócony staje się pieśnią o życiu”<sup>12</sup>. Niezależnie od tego, czy uwagę tę traktować jako metodologiczną wskazówkę (wówczas zadanie odwrócenia tekstu należy do interpretatora, który musi zdobyć się na odpowiednio inwersyjną filologię), czy uznać inwersję za mechanizm, który już działa w logice *Piotrusia*, wydaje się, że warto myśleć o niej, mając na uwadze tę szczególną antytetyczność wyobraźni pisarza. Podtrzymując nienormatywny kontakt z tradycją religijną, Lipski aktywizuje w niej utajone, wyparte pokłady, z których dopiero po przejściu przez kwarantannę negacji można by zrobić prawdziwie emancypacyjny użytek. Rodząca się w ten sposób złamana, słabowita i kaleka teologia stanowiłaby więc wyraz niezgody na zastany stan rzeczy i przypominała o możliwości choć nieco odmiennego biegu spraw, o której transcendentnym pochodzeniu już się tu prawie nie pamięta. W ten sposób heretycka intuicja teologiczna zaczynałaby sprzyjać racjom pojedynczego, „poharatanego życia”, obiecując mu możliwość wyrzenia choćby na moment poza potrzask kalekiego ciała i męczące zablokowanie mowy.

Figura „poharatanego życia”, która pojawia się w podtytule, pisanego zresztą równoległe z *Niespokojnymi*, klasycznego studium postsekularnej mikroteologii, jakim są *Minima moralia*, w przypadku Lipskiego przyobleka się bowiem w szczególnie znękanę i obolałe ciało<sup>13</sup>. Po wyjściu z łagrów

---

<sup>12</sup> List Leo Lipskiego do Jerzego Giedroycia, 15.03.1959 r. [w:] L. Lipski, *Listy do redakcji*, ILK KOR RED Lipschutz L, Archiwum Instytutu Literackiego „Kultura” w Maisons-Laffitte.

<sup>13</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2009. Sławne motto książki (będące cytatem z Ferdinanda Kürnbergera) o życiu, które nie żyje, zostaje zresztą niemal dosłownie przytoczone przez Lipskiego.

i wydostaniu się ze Związku Radzieckiego trawiony chorobami Lipski doznaje w 1945 roku jednoczesnego paraliżu i utraty mowy. Skutkiem pierwszego będą chroniczny niedowład prawej ręki oraz postępujące kłopoty z poruszaniem się, wynikiem drugiej – afatyczna niemota, po której wróci wprawdzie do literatury, ale która pozostawi trwały ślad na zdolnościach komunikacyjnych pisarza, do końca życia przerywającego milczenie jedynie niewyraźnymi strzępami wydobywanych z trudem słów. Podobnie zatem jak teologia, która przeżywszy moment utraty zdolności bezpośredniej artykulacji, prowadzi w nowoczesności swój pokątny żywot, wyrażając się poprzez śladowe zniekształcanie pozornie świeckich dyskursów, tak też pisarstwo Lipskiego staje się zapisem resztkowego języka, który, przywrócony z zapomnienia, zachowuje pamięć o własnym i wciąż w nim działającym zamilknięciu. Inaczej niż teologia apofatyczna, która zaświadcza o Bożej potędze poprzez wprawienie w ruch maszynki negacji, rozbrzmiewająca w świecie po upadku aureoli teologia afatyczna mówi niczym chory powracający do języka po utracie mowy, w której przechowuje jedynie zniekształcone resztki dawnych zdolności językowych. Być może po części przeczcucie tej korelacji skłoniło Lipskiego do tego, by swoje gryząco intymne doświadczenie kaleki i afatyka rozpisywać za pomocą osobliwie kryptoteologicznych tropów<sup>14</sup>.

Choć poszukiwanie nadziei w opowieści, której zasadniczym rysem są eskalacja udręki i zmasowana inwazja obrazów poniżenia, wydaje się strategią zupełnie straceńczą, to jednak zgodnie ze zdiagnozowaną tu logiką praktyk Lipskiego jedynie odpowiednio bezkompromisowe rozpętanie negatywności pozwala na mocy odwrócenia wydobyć jej afirmatywne przeciwieństwo, do którego nie wiedzie żadna bezpośrednia droga dostępu. Dlatego – choć Lipski „z powodzeniem mógłby zostać wciągnięty na długą listę myślicieli tanatycznych”<sup>15</sup> – to zaprzeczenie wydaje się tu zaprzęgnięte w służbę ocalającej inwersji, która pozwala dostrzec, że „pod każdym *nie* kryje się *tak*, i spod nienawiści i strachu wypelza miłość” (POW, s. 57).

---

W przywoływanym już liście do Giedroycia pisarz stwierdza bowiem (również zresztą posługując się cytatem, tym razem słowami francuskiego biologa Alexisa Carrela): „życie nie jest już życiem naprawdę”.

<sup>14</sup> Próbę powiązania poetyki utworów Lipskiego z dysfunkcją cielesną i stanem chorobowym podjął J. Błahy, zob. *idem, Literatura jako lustro. O projekcji i odbiciach fizjologicznych w twórczości Leo Lipskiego*, Szczecin 2009. Uważam, że zaproponowaną przez Błahęgo poręczną kategorię „fizjopoetyki” warto uzupełnić o komponent kryptoteologiczny, pamiętając przy tym, że treści te nie tyle modelują tu narrację, ile służą za niewypowiedziany wprost punkt odniesienia dla błuźnierczych drwin Lipskiego, kształtują jego wybory twórcze.

<sup>15</sup> M. Cuber, *Trofea wyobraźni. O prozie Leo Lipskiego*, Katowice 2011, s. 13.

## Piotruś

Przywołane w komentarzu do lektury Pawła trzy jakości: mikrość („niby nieznacznie”), inwersyjność („związek odwrócony”) oraz kryptyczny charakter („podziemny”), będą charakteryzować również status teologii w *Piotrusiu*. Rozgrywająca się w scenerii upadłej Ziemi Świętej historia tytułowego bohatera, sprzedającego siebie na targu, by zostać niewolnikiem złowieszczej pani Cin, która zmusza go do blokowania klozetu w celu uprzykrzenia życia sąsiadom, prezentuje stężenie anomalii wystarczająco silne, żeby uchodzić za opowieść daleką od schematów religijnego kanonu. Nie jest oczywiście przedmiotem żadnych kontrowersji fakt, że piarstwo Lipskiego można postrzegać jako przestrzeń wyjątkowo nienormatywnych eksperymentów z tradycją teologiczną, której nośnikami okazują się gesty uchodzące z punktu widzenia ortodoksji za profanację i blasfemię.

Sygnal, by czytać *Piotrusia* w kontekście heretyckiego wywracania reguł oficjalnej doktryny, zostaje tu oczywiście wysłany już w podtytule. Pojawiające się w nim słowo „apokryf”, odsyłając do tekstów o tematyce biblijnej wykluczonych z kanonu świętych ksiąg judaizmu i chrześcijaństwa, z miejsca sytuuje nas w obszarze tradycji ukrytej (tyle właśnie znaczy „apokryf”: „to, co ukryte”, „sekret”<sup>16</sup>), jednocześnie wyrastającej wprost ze środka tych religii, a zarazem zbyt przekornej, by pomieścić się w stabilnym kadrze ich ortodoksyjnej formy<sup>17</sup>. Jeśli Lipski podziela zaś przekonanie o tym, że sposobem na rewitalizację najcenniejszych treści tradycji religijnej jest zaprzeczanie jej, wówczas dokonany przez niego wybór imienia głównej postaci okazuje się szczególnie trafiony. Chrystus na swojego następcę nominuje przecież apostoła, który się go zaparł, Piotra, i właśnie motyw zaparcia organizuje cały apostołski wątek powieści.

Chyba najbardziej wyraziście widać to w aluzji do biblijnej sceny z kurem: „pieją koguty. Nie wiem, jak Jezus mógł sobie z nimi poradzić. *Trzeci kur* jest całkowicie dowolnym pojęciem. Pieją całą noc. Z daleka i z bliska” (P, s. 72). O ile w Ewangelii zaparcie się Jezusa przez Piotra dokonuje się w chwili trzeciego piania koguta, o tyle w przestrzeni, w której koguty pieją permanentnie, zdrada Chrystusa wydaje się stałym komponentem świata. Mimo to w rozmowie z doktorem Siegbertem Piotruś, w przyplwywie niezwyklej jak na niego aktywności, naśladowując gest apostoła, jednoznacznie zaprze się Chrystusa.

---

<sup>16</sup> *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne*, red. F. Starowiejski, Kraków 2017, s. 20. Św. Piotr był częstym bohaterem apokryfów, m.in. *Apokalipsy Piotra*, *Dziejów Piotra* czy *Ewangelii Piotra*. *Ibidem*, s. 471–580.

<sup>17</sup> C. Dickinson, *Between the Canon and the Messiah. The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought*, London–New York 2013.

Zważywszy jednak, że gest taki służy w biblijnym oryginale za kamuflaż dla zamaskowania faktycznej wiary, wprowadza w sytuację sporo nierozstrzygalnej ambiwalencji:

- Ustalmy, że jest pan chrześcijaninem.
- Zaprzeczyłem i żachnąłem się:
- Ależ skąd.
- Otóż właśnie. Każdy z nas chodzi do ubikacji. I pan sobie tam urządził prywatną Golgotę

(P, s. 131).

Teologia, która dostarcza rusztowania dla tych książek, musi stać się teologią skrajnie połamaną i powykręcaną w chwili, w której Lipski odnajduje w niej środek wyrazu dla swojej obsesyjnie zafascynowanej fekaliami wyobraźni. Zdobywając się na skatologiczny żart, zachęca do kojarzenia zaparcia się Piotra z zaparciem jako zablokowaniem procesu wydalania, która to przypadłość prześladowuje niektórych bohaterów, w tym samego Piotrusia. Wydaje się, że Lipski, bezustannie przepuszczając leksykę teologiczną przez filtr fizjologii, zapisuje nie tyle nawet całkowite opadnięcie teologów w porządek immanencji – co zakładałoby jeszcze nikłą możliwość wysupłania boskich iskier z tego, co materialne – ile raczej ich faktyczną nierozróżnialność, rodzaj blasfemicznej „skat(e)ologii”. Bardzo często jednak ostentacja gestów profanacyjnych skutecznie zakrywa tu tworzone przez nie zdecydowanie bardziej skomplikowane węzły pojęciowe. Jeśli słowo „apokryf” (*apo-crypto*) kryptycznie przechowuje pamięć o „krypcie” jako miejscu skrywania sekretu, wówczas apokryf, jakim jest *Piotruś*, przedstawiałby siebie nie tylko jako książkę przynależącą do rodzaju tradycji ukrytej, ale również jako książkę coś ukrywającą, przejaw autobiograficznej kryptografii.

Zbyt łatwo zapomina się chyba, że tę bluźnierczą wariację na temat osobliwego apostoła tworzy pisarz ukrywający się na okładkach swoich książek za pseudonimem. Do końca życia autor *Niespokojnych* podpisywał się zarówno w oficjalnych dokumentach, jak i w korespondencji swoim rodzimym nazwiskiem: „Lipschütz”. Choć w jednym z listów Lipski pisał: „proszę w moim opowiadaniu użyć pseudonimu, nie nazwiska – mimo że z nazwiskiem się nie kryję”<sup>18</sup>, to jednak wydaje się, że jak najbardziej chodziło tu o rodzaj kamuflażu. Świadczyłyby o tym wyraźnie chociażby uwaga zawarta w jednym z li-

<sup>18</sup> List Leo Lipskiego do Jerzego Giedroycia, 2.05.1956 r. [w:] L. Lipski, *Listy...*



stów od Michała Chmielowca: „jeśli zgodzisz się na to – nie zapomnij napisać, czy Giedroyc zna Cię z pseudonimu Lipski, czy z nazwiska (pytam o to, bo kiedyś pisałeś, że nie chcesz się *dekonspirować*)”<sup>19</sup>.

Wybór nowego nazwiska jest jednak przede wszystkim oznaczeniem cezurującej życie twórcy na dwie nieprzystające do siebie części. Pierwsza z nich dotyczy krakowskiego pisarza Leo Lipschütza, który wydaje w latach trzydziestych kilka opowiadań<sup>20</sup>, druga Leo Lipskiego, łagrowego ocalańca, który próbując znaleźć słowa nie tylko po afazji, ale także po Zagładzie, oznaczającej śmierć niemal wszystkich jego bliskich, pseudonimem sygnalizuje odwołanie swojej dawnej i przybranie nowej tożsamości. Dowodów, by źródłem tego tożsamościowego rozszczepienia poszukiwać w doświadczeniu wojny, dostarcza choćby fragment opowiadania *Dzień i noc. Z łęku przed zapomnieniem imienia* osadzony w łagrze narrator przezornie zapisuje je na skrawku noszonej przy sobie brzozonej kory, uprzednio wypytujac znajomych o to, jak się nazywa: „Ich odpowiedzi były zgodne. Z wyjątkiem jednej. Korę nosiłem przy sobie” (DN, s. 32).

Choć oczywiście utożsamienie Lipskiego z Piotrusiem narzuca się niejako automatycznie, to jednak dopiero uwzględnienie tropu ewangelicznego pokazuje szczególną zasadność takiego związku. Jeśli bohater powieści miał pierwotnie nosić imię jej autora, czemu służyłaby rezygnacja z takiego zabiegu?<sup>21</sup> Jeśli nie wynikała tylko z niechęci Lipskiego do ostentacji, to należałoby się zastanowić, czy nie była może motywowana tym, że imię Piotrusia pozwalało na zdecydowanie skuteczniejsze uchwycenie problematyki, z jaką mierzył się w powieści. Być może dopiero wtedy można by uznać „Piotrusia” za autorski pseudonim, za pomocą którego w złożonej grze ujawniania i odślaniania Lipski opowiadałby o rozbijającej ciągłość jego doświadczenia traumatycznej cezurze, zasadniczo zmieniającej samą konstytucję „ja”. Chyba zbyt łatwo zapomina się bowiem także, że „Piotr”, od którego wywodzi imię swojego bohatera ukrywający się za pseudonimem pisarz, samo jest pseudonimem.

W tradycji biblijnej metanomazja, a więc zmiana imienia, powiązana jest oczywiście z przybraniem przez noszącą je osobę całkowicie nowej tożsamości. Jeśli zaś działalność mesjańska objawia się w dezaktywacji opisujących jednostkę właściwości, to musi skutkować też zawieszeniem jej dotychczasowo-

---

<sup>19</sup> Cyt. za: L. Lipski, *Paryż...*, s. 176–177. Nie jest pewne, jaką rolę miałyby odegrać w tym procederze maskowanie żydowskiej tożsamości, z którą ostrożnie utożsamiał niektórych swoich bohaterów: narratora *Dnia i nocy*, który jest „trochę Żydem” (DN, s. 38), czy postać z *Wadi*, która wygląda jak Beduin i dopowiada, że we Lwowie „Beduin znaczy Żyd” (W, s. 44).

<sup>20</sup> Inaczej jest jedynie w przypadku opowiadania *Śmierć* z 1938 roku, które autor podpisał jako „Leon Liski”. Pseudonimem, przy którym pozostanie do końca swojej twórczości, zacznie posługiwać się dopiero po wojnie.

<sup>21</sup> *Głos z zamurowanego ciała. Rozmowa z Leo Lipskim i Łucją Gliksman*, rozmawiał S. Bereś, „Teksty Drugie” 2002, nr 4, s. 208.

wego imienia, które zastępuje przydomek. Wyrażając przekonanie o „mesjańskim sensie metanomazji”<sup>22</sup>, Lipski nawiązuje profaniczny dialog z jednym z kluczowych elementów tego dziedzictwa. Miano „Piotra” wraz z wpisana w nie apostołsko-mesjańską misją zostaje wszak nadane rybakowi Szymonowi przez samego Jezusa, co stanowiło jedyny taki przypadek w całej Biblii i miało poświadczać rangę przyznaną tej postaci w planie zbawienia. W ten sposób Lipski okazywałby się tekstowym delegatem Lipschütza, narracyjnym podmiotem praktyk żałobnych, które nabierają, jak zauważa Jagoda Wierzejska, charakteru mesjańskiej rewitalizacji utraconego życia: „ja, który byłem przeznaczony ku śmierci, stałem się dla żywota, że zostałem zabity, aby stworzyć ze zdań i słów życie, które wyrośnie na nawozie ze mnie i z tych, którzy zgnili” (N, 13)<sup>23</sup>.

Przy tej okazji warto mieć w pamięci jeszcze inną przestrożę Agambena. Podczas lektury pierwszych dziesięciu słów Listu do Rzymian włoski filozof zwraca uwagę, że *christos* nie jest imieniem własnym, ale greckim tłumaczeniem hebrajskiego *maszjah*, „mesjasz”. Z tego powodu trwająca dwa tysiące lat praktyka nieprzekładania słowa „Chrystus” doprowadziła do zatarcia jego znaczenia pospolitego, a w konsekwencji całkowitego wymazania mesjańskiego wymiaru Pawłowego tekstu<sup>24</sup>. Być może w uwadze tej należałoby dostrzec wyjątkowo celną sugestię interpretacyjną, która sprawdza się także w kontekście analizy dzieła Lipskiego. Nadając nowe miano Szymonowi, Jezus nie sięga wszak do archiwum dostępnych imion, ale obdarza go nazwą pospolitą oznaczającą „kamień”. Z tej perspektywy w „Piotrze” powinniśmy widzieć nie tyle imię własne, ile raczej termin techniczny związany ze zbawczym wymiarem powierzonych mu misji, zupełnie pogubionym wobec konsekwentnego nieprzekładania pospolitego sensu tego słowa. Bohater Lipskiego to jednak nie Piotr-kamień ustanawiający stabilny grunt pod wspólnotę wiernych, lecz zdrobniały „Piotrusz”. Gest pomniejszenia towarzyszy oczywiście najszerzej chyba komentowanemu aktowi mesjańskiej metanomazji, którego bohaterem był apostoł Paweł, porzucający swoje, wskazujące na królewskie koligacje, imię „Szaweł”, by, idąc za brzmieniowymi asocjacjami, przybrać miano „Pawła”, od *paulusa*, co po łacinie znaczy „mały”, „nieznaczący”, „niski rangą”<sup>25</sup>. Topika słabości jako kluczowy komponent operacji i figur mesjańskich znajduje tu więc wskaźnik w samym imieniu, które jednak nie tylko komunikuje

<sup>22</sup> G. Agamben, *op.cit.*, s. 21.

<sup>23</sup> J. Wierzejska, *Retoryczna interpretacja autobiograficzna na przykładzie pisarstwa Andrzeja Bobkowskiego, Zygmunta Haupta i Leo Lipskiego*, Warszawa 2012, s. 403–404.

<sup>24</sup> G. Agamben, *op.cit.*, s. 27. Uwagę tę należy powtórzyć w kontekście książki Lipskiego, której przekłady na języki obce, zachowując oryginalne brzmienie imienia bohatera i nie znajdując dla niego odpowiedników we własnym obszarze, zamazują główny sens książki wyrażający się w tytułowym zdrobieniu.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 20.

o nieznacznosci apostoła, ale także samo jest deminutywem: *Paulos* to nie tyle nawet „Paweł”, ile wręcz zdrobniały „Pawełek”<sup>26</sup>. W ten sposób onomastyka, a konkretnie zdrobnienie, staje się językowym modelem działania mesjańskiego, w myśl którego to, co słabe i bez znaczenia, dysponuje siłą zdolną do zakłócania wszelkich pozornie silnych porządków normatywnych, a wraz z nimi struktur społecznych ról i wspólnotowych identyfikacji<sup>27</sup>.

Niezdolny do zasiadania w glorii Chrystusowego majestatu Piotra Piotrus na mapie tej palestyńskiej ziemi skrajnie nieświętej stanowi też jednak, wedle pięknej formuły, którą zawdzięczam Adamowi Lipszycowi, punkt zawężenia powszechnego osypywania się świata. Deminutywizacja, której poddane zostało jego imię, całkowicie rozwiewa wszelkie nadzieje na znalezienie w nim „opoki”, stabilnego fundamentu dla jakiegokolwiek Kościoła, na który wskazywało imię apostoła Piotra. Gdyby więc pójść za wskazówką Agambena, domagającego się dostrzegania za mesjańskimi imionami własnymi nazw pospolicitych, wówczas w Piotrusiu należałoby może upatrywać nie tylko zdrobniałej formy imienia apostoła, ale także pomniejszonego skalnego odprysku, wyniku kruszenia głazu na ziarniste kawałki. „Piotrus” oznaczałby wtedy figurę szczególnie istotną dla powieściowego uniwersum: „kamyk”.

Od samego początku bowiem to szczególnego rodzaju połupana kamienistość jest dominantą materialną powieściowego świata. Takie rozdrobnienie, będące podstawową negatywną konstytucją zgruzowanego, sproszkowanego i syplącego podmiotu, doprowadza także do zeżwirowania samego języka, który ciągle „rozpada się i kruszy” (P, s. 80) i którego gwałtowna atrofia staje się przedłużeniem fizycznych defektów. Ten nieapostoł Piotrus przypomina więc raczej ziarnisty i pylisty byt, którego los zapowiadają ziarnka piasku wdmuchiwane do miasta przez groźne pomruki chamsinu (P, s. 84). Wydaje się przy tym, że Lipski rekonfiguruje zasadniczą aporię wpisaną już zresztą w postać apostoła. Choć „Piotr” jest technicznym terminem na określenie fundamentu dla wspólnoty Kościoła, środki służące jego ustanowieniu przynależą do żywiołu rozchwiewającej wszystkie stabilizacje wody. Scenerię dla podjęcia się przez Szymona Piotra zadania, którego wykonanie zleca mu Chrystus, dostarcza wszak połów, stający się natychmiast zapowiedzią działalności zbawczej („odtąd ludzi będziesz łowił” [Łk 5,10]). Ten pozytywny z punktu widzenia

---

<sup>26</sup> S. Critchley, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London–New York 2012, s. 160.

<sup>27</sup> O zakłócającym funkcjonowanie domkniętych tożsamości potencjale deminutywu świadczy jeszcze jedna intrygująca przesłanka. Przymiotnikiem *diminuto* („maleńki”) w języku inkwizycji określano hiszpańskich Żydów, którzy nie przeszli całkowitej konwersji na chrześcijaństwo. Ten „niedokonwertowany” nośnik zdrobnienia nie przynależał już więc ani do judaizmu, ani do chrześcijaństwa, co każe widzieć w nim jeden z pseudonimów rozszczepiającego każdą tożsamość podmiotu marańskiego. N. Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris 2001, s. 379.

ekonomii zbawienia wymiar biblijnego połowu pęka u Lipskiego pod naporem traumatyzujących obrazów i doświadczeń, których nośnikiem staje się właśnie metaforyka akwatyczna.

Wiemy skądinąd – i to nie z byle jakiego źródła, bo z przywoływanego tu już jawnie mesjańskiego fragmentu *Święty Paweł* – że akwatyka stanowi w wyobraźni Lipskiego przestrzeń śmierci, rezerwuar wydobytych z koszmaru traumatyzujących migawek, w których bezustannie dryfują ciała bliskich zmarłych pisarza<sup>28</sup>. Pracę żałoby Lipski skojarzy wprost z zanurzaniem się

[...] w wodę, w której pływa księżyc i spełnione twarze sprzed siedmiu lat. Dziewczęta mają wargi zimne i mokre i oczy wyblakłe, jak na starych fotografiach. W ich włosach rosną wodorosty, w granatowej, połyskującej wodzie falują ich odbarwione ciała (N, s. 12).

Biblijna metafora połowu dusz zostaje tu więc jednoznacznie zastąpiona przytłaczającą i natarczywą materialnością całkowicie konkretnych zwłok, których cielesność jeszcze niedawno wywoływała łapczywe erotyczne pobudzenia. W ostentacyjnej kontrze wobec nowotestamentowego obrazowania Lipski rozpisuje w *Niespokojnych* scenę śmierci Ewy, która, jak się podkreśla, nigdy nie nauczyła się pływać (N, s. 80) i popełniła samobójstwo, skacząc do rzeki: „Jezus Nazareński chodził po falach. I ona powinna móc leżeć na powierzchni wód” (N, s. 201). Wyobrażenie stanie się jeszcze bardziej upiorne, kiedy uwzględnimy fakt, że pierwowzorem postaci miała być Ida Elbinger, zamordowana przez nazistów w krakowskim getcie przedwojenna naręczona Lipskiego<sup>29</sup>, która na początku wojny przebywała z pisarzem w okupowanym przez wojska radzieckie Lwowie, by następnie powrócić w rodzinne strony, znajdujące się już wówczas pod zarządem administracji niemieckiej. Ostatnia migawka z życia naręczonej, jaka pozostała Lipskiemu, odnosiła się zresztą do jej przeprawy przez lodowaty San, którego wody w wyobraźni pisarza stanowią przedsięwzięcie przyszłego tragicznego losu dziewczyny<sup>30</sup>.

O tym, że relacja obydwu krzyżujących się w wątku Piotrowym wymiarów, kamienistości i wodnistości, nosi na sobie wyraźną barwę żałoby, informuje wprost opowiadanie *Wadi*, gdzie „ludzie, sami żywi, promieniają swoimi zmarłymi. Ludzie, nosiciele śmierci, jak kamyki rzucone na wodę, rysują koło rozchodzące się. [...] Ja też jestem takim człowiekiem” (W, s. 43). Gdyby uwagę tę, co wydaje się uzasadnione, rozciągnąć tak, by objęła też

<sup>28</sup> O akwatycznej topice tej twórczości pisały już m.in. J. Wierzejska, *op.cit.*, s. 391–394, oraz M. Cüber, *op.cit.*, s. 103–111.

<sup>29</sup> Tę niemal jedyną informację o wojennych losach Elbinger zawdzięczamy jej koleżdze z grupy teatralnej, Karolowi Wojtyłe. Zob. G. O'Connor, *Universal Father. A Life of Pope John Paul II*, London 2005.

<sup>30</sup> L. Lipski, *Paryż...*, s. 20.

kamykowy byt, jakim jest Piotruś, wówczas można by powiedzieć, że będąc samemu ledwie osypującą się drobiną naznaczoną cierpieniem, nie jest on w stanie dźwigać jakiegokolwiek gmachu Kościoła, a co więcej – to same te okruchy, z których się składa, podmywane są stale przez naruszającą ich konstytucję, gęstą od zwłok wodę. Poharatany druzgoczącymi przeżyciami własnymi i dosłownie utopiony w traumatogenicznej świadomości, skazany byłby na niekończące się inscenizowanie spektaklu, w którym „zmarli, na zawsze zmarli” wciąż umierają, tworząc w podmiocie niedającą się zagoić ranę permanentnego wydarzenia się śmierci<sup>31</sup>.

O tonięciu jako figurze utraty witalnej energii Lipski pisze już w *Niespokojnych*, kiedy w kontekście odrzuconego przez Ewę Emila trzykrotnie powtarza „JUŻ UTONAŁ” (N, s. 105). W przypadku *Piotrusia* dno staje się zaś przestrzenią, w której kondensuje się cały upadły wymiar rzeczywistości. „Zszedł pan na dno” (P, s. 132) – stwierdza jasno diagnoza doktora Siegberta – dno, które „jest straszliwsze od śmierci” (P, s. 89). Nie ma oczywiście szans na to, by jakkolwiek pociechę niosła tu tradycyjnie rozumiana religia, skoro odniesienie do Boga zostało zastąpione monadycznie domkniętym, samotnym „ja”, które krzyczy w posępnej parafrazie psalmu: „ze zduszonym gardłem zawołałem do siebie: – Z głębokości wołam do Ciebie” (P, s. 143). Pamiętajmy jednak, że w antynomicznej wyobraźni Lipskiego to właśnie „okresy, kiedy się leży na samym dnie [...] [i] wydaje się, że już nigdy nie można się będzie stamtąd wydobyć” (N, s. 116), stają się właściwym momentem zbawiennego zwrotu akcji. Wedle diagnozy Siegberta jedynie Batia, roztaczając przed Piotrusiem „rewitalizujący pozór istnienia”<sup>32</sup>, mogłaby wyłowić go z tego, co doktor nazwał wprost „matnią” (P, s. 133).

## Batia

To właśnie wywrotną dialektykę, jaka zostaje uruchomiona w relacjach głównego bohatera z nastoletnią Batią, należałoby chyba uznać za zasadniczą oś powieści. Rozpisując osobliwą relację miłosną tych dwojga, Lipski prowadzi ich przez przestrzeń gęstą od upadłych teologicznych sygnatur: z przetykaną seksem włóczęgą na górę Karmel, kiczem pielgrzymkowej komercji, jaka panuje w „Terra Santa”, i ojcem dziewczyny, oszalałym żydowskim prorokiem, który pisze w kłozecie religijne pieśni, *szirim*<sup>33</sup>. Symptomatycznym przeja-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>32</sup> J. Wierzejska, *op.cit.*, s. 455.

<sup>33</sup> Śluszne wydaje się spostrzeżenie, że Lipski stara się tu „napisać swoją *Szirim* -*Szirim*, Pieśń nad Pieśniami, o miłości mocnej jak śmierć” (A. Lipszyc, *Leo Lipski...*, s. 94). Powieść zostaje zresztą opatrzona mottom z *Miłości* Marii Dąbrowskiej, jedno z mott *Niespokojnych* przywołuje z kolei Koheletowe: „jest czas obłapiania”.

wem statusu, jaki ma tutaj teologia, jest już usytuowanie obrazów w pokoiku Batii, na co podczas pierwszej wizyty zwraca uwagę Piotruś:

[...] dwie reprodukcjki, na miejscu gdzie spotyka się zwykle obrazy świętych. Klee. Jedna: Miasto zrobione z koronki, na tle nieba głębokiego. Na mieście dziecinne chorągiewki i księżyc za pół grosza. Druga: pod wodą jakieś ptaki, o nasz raju-baju utracony (P, s. 90).

Jak gdyby dla podkreślenia prowizorycznego i wtórnego charakteru całej tej rzeczywistości, w miejsce wizerunków religijnych wieszają tu nawet nie tyle obrazy świeckie, ile ich tandetne reprodukcje, które jednak, jakkolwiek oddalone od źródła pozytywnej religijności i zanurzone w pozornie domkniętej świeckości, zachowują wskaźnik tego, co teologiczne, skoro wywołują w Piotrusiu myśl o utraconym raju. Sposób, w jaki Lipski rozmontowuje zakrzepłą frazę „baju, baju będziesz w raju”, zamienia ten wychylony w przyszłość lekceważący wyraz niewiary w cudze słowa w opowieść o utracie, w której zatopiony przez wodę osobisty raj staje się przestrzenią być może nieistniejącą poza samym obłaskawiającym chropowatość rzeczywistości bajaniem.

Trudno nie odnieść wrażenia, że w wyobraźni Lipskiego figura „raju” wiąże się w jakiś sposób z czasem przedwojnia, którego rekonstrukcją zajmuje się narrator *Niespokojnych*. To w tym kontekście trzeba by chyba uwzględnić pojawiającą się tam postać Ewy, która „byłaby wygnana (jak Ewa z raju, z raju, gdzie można było wszystko mówić, i to nie na wiatr)” (N, s. 160). Enigmatyczny fragment powieści *Kraj, w którym nie ma Ewy* zostaje wręcz wprost wystylizowany na przewrotną wersję Księgi Rodzaju, której inny, nie mniej heretycki wariant, tym razem skoncentrowany na stworzeniu pierwszego człowieka, którym miałyby być właśnie Ewa, prezentuje opowiadanie *Miasteczko*. Niezwykły zbieg okoliczności każe przy tym Lipskiemu szukać źródeł myśli o niedostępności raju w malarstwie Paula Klee. Nazwisko malarza zostaje zredukowane do roli dziwnego znaku przestankowego opowieści, niepozornego równoważnika zdania, którego mikra postać sprzyja pewnie powszechnemu przeoczeniu tego wątku. Mniej niepozorny powinien wydać się on jednak wówczas, gdy uwzględnimy fakt, że w pakiecie dzieł holenderskiego malarza, jaki przywędrował do Palestyny wraz z Gershomem Scholemem, znalazł się także *Angelus Novus*, obraz, który tak bardzo zafascynował Waltera Benjamina, że stał się inspiracją dla jego słynnej IX tezy o pojęciu historii. Choć trudno jednoznacznie zidentyfikować obraz, który Lipski miał na myśli (opis najbardziej przybliżył go chyba do *Krajobrazu z żółtymi ptakami*), zawiera on elementy obecne w sugestywnej wizji Benjamina, w której, podobnie jak u Lipskiego, skrzydlata postać pojawia się w kontekście doznania utraty raju. Jeśli Benjaminowski anioł historii przyglądał się jednak żywiołowi dziejów jako rosnącemu zwalisku gruzów, Lipski prezentuje sam podmiot-ułomek z tego gruzowiska, odprysk po wielkim przemiale, jaki wiek XX zafundował

pojedynczym istnieniom. Nie stroni przy tym od sugestii, że to Batii miałyby przypaść rola profanicznego anioła. To jej włosy tworzą aureolę, która, jak wiemy z zakończenia *Niespokojnych*, spadła z hukem na ziemię (P, s. 124).

Dopiero na tym tle można się pokusić o prześledzenie misternej konsekwencji, z jaką rozpisano tu wątek Batii. Także tego imienia nie ominęła bowiem, jak się wydaje, pasja mesjańskich kryptonimów, która napędza cały tekst Lipskiego. Tymczasem komentatorzy albo odmawiali postaci Batii takiego potencjału, albo dość schematycznie utożsamiali ją z córką Jakuba Franka, Ewą, którą ten żydowski herezjarcha uznał za żeńskie wcielenie Mesjasza<sup>34</sup>. Odczytania twórczości Lipskiego nie zwracały za to zbyt uwagi na fakt, że „Batia” jest imieniem znaczącym, które w tradycji biblijnej pojawia się tylko raz, będąc jednak uwikłane w jedną z kluczowych dla całego żydowskiego doświadczenia historii – tę o wyjściu Izraelitów z Egiptu. To właśnie imię „Batia” niektóre talmudyczne midrasze zwykły kojarzyć ze zbuntowaną przeciw ojcu córką faraona, która w dobie zarządzonych przez niego prześladowań Hebrajczyków, wyławiając z rzeki koszyk z żydowskim chłopcem, zapewniła dziecku przetrwanie. Imię dziecka, które wychowała następnie jako własnego syna, miałyby zaś upamiętniać tę szczególną akcję ratunkową. „Mojżesz”, bo takie oczywiście miano nadała chłopcu wybawicielka, oznaczałoby wedle podanej przez nią samą etymologii kogoś „wyciągniętego z wody”, „wyłowionego”<sup>35</sup>. W uznaniu zasług córka faraona otrzymałaby miano „córki Boga” (*bat-jah*), co sprawiałoby, że ten szczególny akt adopcji byłby podwojeniem gestu wykonanego przez nią wobec przyszłego wybawcy Izraelitów.

Dodajmy, że egipckość wydaje się mieć u Lipskiego konkretny adres terytorialny. W tym sensie Egipt miałby bezpośredni związek z sowiecką Rosją. Uzbekcy, więźniowie łagru z *Dnia i nocy*, mówią o złowieszczej elektrowni, która posiadała „wszystkie cechy boskości”, *faro*, co, jak dodaje sam Lipski, znaczyło „faraon” (DN, s. 8). Natychmiast jednak trop ten należy wpisać w pewną szerszą perspektywę. „Wyjście”, a więc akt opuszczenia Egiptu przez Hebrajczyków pod wodzą Mojżesza, stanowi kluczową ideę judaizmu, przywoływaną podczas świątecznych rytuałów przy okazji święta Pesach (podczas którego najpewniej rozgrywa się akcja *Piotrusia*)<sup>36</sup>. W uniwersum żydowskiej teologii Egipt stanowi jednak nie tyle konkretną przestrzeń geograficzną, ile raczej

<sup>34</sup> S.J. Żurek, *Podwójny Mesjasz. O możliwościach interpretacyjnych „Piotrusia” Leo Lipskiego w kontekście tradycji i teologii żydowskiej*, „Podteksty” 2008, nr 1 (11).

<sup>35</sup> Etymologii uznawanej obecnie za ludową. W kontekście zdrobnielej formy imienia Piotrusia istotne jest, że *mose* znaczy prawdopodobnie „dziecko”. Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz* [w:] *idem, Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke et al., Warszawa 1998, s. 389. To właśnie do dziecka porównywała Lipskiego Gliksman, której zdarzało się nazywać go wprost „synkiem”. *Głos...*, s. 211.

<sup>36</sup> Marańska dezynwoltura, jaka cechuje stosunek bohatera do religii, każe mu mówić o „jakimś święcie” (P, s. 98). Akcja *Piotrusia*, jak podkreśla pierwsze zdanie powieści, rozgrywa się jednak wiosną, a więc w czasie, na który przypada właśnie święto Paschy.

ogólny „paradygmat zniewolenia”<sup>37</sup>, ponadterytorialną strukturę panowania, w której domyka się ludzkie życie, pozbawione alternatywnych dróg rozwoju i skazane na upiornie monotonne powtarzanie tych samych czynności. Egipt, mroczny praworzec tego, co Benjamin określał mianem mitu, to wreszcie każda szczelnie zamknięta i w pełni autonomiczna przestrzeń, w której nie sposób znaleźć jakichkolwiek środków zaradczych na wszędobylską opresję śmierci. To dlatego znane talmudyczne napomnienie może stwierdzić, że każdy wyznawca judaizmu powinien czuć się tak, jakby indywidualnie wychodził z Egiptu. W tej sytuacji Wyjście nie stanowiłoby wydarzenia z zamierchłej przeszłości narodu izraelskiego, ale pseudonim potencjalnie uniwersalnego doświadczenia motywowanego obietnicą emancypacji, przekazem o nadziei na przekroczenie przez jednostkę ograniczeń tamujących jej życie. Jądro żydowskiej wrażliwości teologicznej, idea mesjańska, w której aktywizowanie celowały heterodoksyjne warianty judaizmu, wyznacza zatem imperatyw exodusu jako znalezienia wyzwolicielskiego „wyjścia w świecie bez wyjścia”, odmykania furtek w murze każdej po egipsku domkniętej całości.

Dramat sytuacji Lipskiego, który przepisuje ten biblijny schemat na potrzeby opowieści o ściśle jednostkowym doświadczeniu kalectwa i żałoby, polega jednak na tym, że murem zakreślającym granice Egiptu staje się jego własne ciało. To ono za sprawą paraliżu i afatycznej blokady języka więzi zamurowane „ja”. Motoryczna dysfunkcja Piotrusia skazuje go na potykanie się (P, s. 67), chodzenie o lasce (P, s. 67), pełzanie (P, s. 96), czołganie (P, s. 103), on sam mówi o swojej niezdolności chodzenia (P, s. 86), niekiedy jest wręcz wleczony przez innych (P, s. 84). Mojżesz jednak także zмага się z cielesnym niedowładem, który przejawia się w ogromnych kłopotach z poruszaniem, a niekiedy w niezdolności ustania na własnych nogach i poruszania rękoma. Zaświadcza o tym fragment Księgi Wyjścia o bitwie Izraelitów z Amalechitami, kiedy to ręce Mojżesza podtrzymywane były przez grupę pomocników. Ilekroć ręce opadały, przeciwnicy jego ludu zyskiwali przewagę, ilekroć się zaś wznosiły, górą byli Hebrajczycy. We fragmencie *Niespokojnych*, zatytułowanym – co w tym kontekście nie bez znaczenia – *Na dnie*, mówi się o Emilu w taki oto sposób: „kwiaty przeciągały się na jego długich rękawach, gdy podnosił ręce w górę, aby je tak trzymać długo. (Mojżesz podczas bitwy z Amalekitami)” (N, s. 147)<sup>38</sup>. Jeśli pójść za niezwykle, jak mi się wydaje, cennym spostrzeżeniem, w myśl którego komentarze i nawiasowe wtrącenia w *Niespo-*

---

<sup>37</sup> A. Bielik-Robson, *Deus...*, s. 22. O exodusie jako kluczowej figurze żydowskiego witalizmu zob. *eadem*, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, a zwłaszcza rozdział *W drodze do Wyjścia albo żydowska negatywność*, s. 339–398.

<sup>38</sup> W bibliotece Emila znajduje się z kolei tajemnicza książka o proroczych snach, w tym o śnie „pewnego Faraona pod Sfinksem” (N, s. 96), co przywołuje jedną z kluczowych scen Księgi Rodzaju.



*kojnych* mają postać interwencji an-archiwisty<sup>39</sup>, mówiącego o sobie „ja, Leo” (N, s. 65)<sup>40</sup>, dodającego po latach glosy do materiału będącego odtworzeniem umarłego już języka, wówczas uwaga o Mojżeszu okaże się podszyta dramatem cielesnej dysfunkcji autora. Słowa te zapisał Lipski w 1948 roku, gdy nie był już najpewniej w stanie zdobyć się na gest, który wykonuje jego bohater i *porte-parole*.

Skoro jednak przebywamy wyłącznie w świecie rzeczy doczesnych, wówczas jedyny impuls, który prowadziłyby do rozwarcia tej przestrzeni, musiałyby być wywiedziony z samego wnętrza pułapki, ze środka umęczonej materii, od strony erotycznych pobudzeń<sup>41</sup>. Oferując Piotrusiowi bliskość, Batia daje nadzieję na choćby chwilową konsolidację jego strzaskanego ciała i mowy, jak również na wykroczenie poza traumatyzujący dryf przez akwen pełen trupów<sup>42</sup>. Wyrwa go więc z pozornie na zawsze domkniętego więzienia paraliżu i atrofii woli, kiedy wszystkie możliwości innej kondycji wydają się zablokowane, delikatnie przesuwając go w kierunku życia: „ja zawieszony między nieistnieniem a bytem, którego gwałtowną, nieświadomą zwolenniczką była Batia” (P, s. 119). Jeśli opowieść o wyławianiu Piotrusia z dna jego klozetowego żywota miałaby być historią o paradoksalnym exodusie, to Batia Lipskiego powtarzałaby gest biblijnej Batii, wyławiającej z wody bezwolne i dziecięce ciało, która to akcja ratunkowa w świecie powieści miałaby na celu wydobyć Piotrusia z poławowego poharatania i akwaticznej przestrzeni traumy. Stan upokorzenia i znękania opuszcza on bowiem wyłącznie w tych krótkich momentach, w których z pomocą dziewczyny udaje mu się odetkać zatamowaną mowę i zrobić wyłom w murze własnego ciała. Odryglowując kibel, Batia odryglowuje więc samego Piotrusia, a w konsekwencji wydobywa go

---

<sup>39</sup> Figurą „an-archiwum”, którą wykorzystałem przy okazji lektury książek Leopolda Buczkowskiego, w kontekście *Niespokojnych* posłużył się Antoni Zajac. Na przedwojenną akcję książki naniesione zostają tu nawiasowe wtrącenia, które pochodzą z innego porządku czasowego, kreślone ręką kogoś, kto rekonstruuje losy umarłych już podczas wojny postaci. Przypomina w tym archiwistę, ale pracującego w archiwum, które jest anomicznie i anarchicznie rozregulowane i którym nie rządzi już żadna regulatywna *arche*. Zob. P. Szadzik, *Wykoleić język, wykoleić historię. „Anarchiwum” Leopolda Buczkowskiego*, „Konteksty” 2015 nr 3(310), s. 86–97. A. Zajac, *op.cit.*

<sup>40</sup> A. Zajac, *op.cit.*, s. 236.

<sup>41</sup> Zob. przenikliwą uwagę o mechanizmie *concessio*, chwycie retorycznym polegającym na obróceniu argumentu przeciwnika, w tym wypadku śmierci, na własną korzyść w: J. Wierzejska, *op.cit.*, s. 455.

<sup>42</sup> Wydaje się, że wyobraźnia Lipskiego przepracowuje tu kody, które w analogicznym kontekście dręczyły również Paula Celana. Dedykowany Ingeborg Bachmann wiersz *W Egipcie*, rozpisany na matrycy przykazań z Księgi Wyjścia, kojarzy Egipt z wodą, z której wyławiane są imiona – martwe ciała bliskich Celanowi kobiet, ofiar Zagłady. Zob. P. Celan, *W Egipcie* [w:] *idem, Psalm i inne wiersze*, przeł. R. Krynicki, Kraków 2013, s. 43. Dodajmy, że kluczowy akt wyjścia z Egiptu odbywa się w chwili rozstąpienia się wód Morza Czerwonego.

z klozetowego poniżenia i doprowadza do uwolnienia spod władzy pani Cin. Wyjście, które prowokuje, wiąże się więc też z opuszczeniem samego Izraela, który nie potrafiąc dotrzymać obietnicy zawartej w idei Ziemi Obiecanej, stał się zupełnie nieodróżnialny od Domu Niewoli. Z tej perspektywy można pomyśleć o relacji między *Niespokojnymi* a *Piotrusiem*, gdzie pierwsza z książek rejestrowałaby genezę wygnania w domenę stale wydarzającej się śmierci, podczas gdy druga oferowałaby eksodyczną narrację poszukującą dróg wyjścia z tej opresyjnej sytuacji. Relacja pomiędzy nimi byłaby więc stosunkiem heretyckiej Księgi Rodzaju do nie mniej heretyckiej Księgi Wyjścia, a więc przejściem od wtrącenia w niewolę Egiptu do wydobycia się z niego na pustynię<sup>43</sup>. Ożywczo chuligańska nonszalancja pozwala Lipskiemu całkowicie zniszczyć autorytet tych świętych tekstów religijnych po to, by wypreparowany z nich model ideowy przekształcić na potrzeby opisu jednostkowego doświadczenia. Z biblijnej historii ocala on jej najistotniejszy element. Uruchamia w *Piotrusiu* topikę heretyckiej Księgi Wyjścia i przemienia powieściową historię w narrację eksodyczną, w której wydobyta z Biblii figura okazuje się uniwersalnym modelem zbawiennego wyprowadzenia jednostkowego życia poza relacje obowiązującego obecnie stanu podległości (Piotruś, nie zapominajmy, jest bowiem niewolnikiem).

Batia stanowi dla Lipskiego przede wszystkim żywioł gorączkowej i niespokojnej emancypacji, samą siłą łączącego exodusu, który nie potrafiąc zadowolić się obecnym stanem rzeczy, stale przekracza ograniczenia wszelkiej aktualnej kondycji. Przybywszy z Niemiec do Palestyny (P, s. 88), nie zamierza chyba nawet w niej się zagnieżdżać, nie mieści się też w rolach pisanych na potrzeby mitologii powrotu do macierzy i propagandy żydowskiego osadnictwa, po którą chętnie sięgało wówczas rodzące się państwo Izrael. Ta rozczarowana ascetycznym chłodem kibucu wieczna uciekiniarka opuszcza go, nie wtapiając się w zamian w żadną otaczającą ją wspólnotę. Także jej hobby, jakim jest malarstwo, zupełnie ignorując wpisaną w judaizm niechęć do przedstawień, podszyte jest już postawą daleką od wszelkiej żydowskiej ortodoksji. Właściwa Batii strukturalna niezdolność do zakorzenienia sprawia, że wypatruje ona nowej, prywatnej Kanaan, kojarząc ją z Paryżem, który ma dać jej szansę na realizację marzenia o zostaniu malarką. Poszukując Ziemi Obiecanej rozumianej jako konkretna geograficzna przestrzeń, dziewczyna

---

<sup>43</sup> To zresztą właśnie ze starożytnego Egiptu, będącego ojczyzną Mojżesza, pochodzi najstarsze znane przedstawienie zdeformowanego paraliżem ciała. Niesamowity przypis podpowiada w tym kontekście Eduard Meyer, niemiecki historyk, który w swojej *Aegyptische Chronologie* z 1904 roku dokonał zdumiewającej reinterpretacji historii o plagach egipskich. Jej źródłem upatrywał w rzeczywistej epidemii, przy okazji której faraon podjął decyzję o izolowaniu nosicieli tajemniczej zakaźnej „azjatyckiej choroby” deformującej ich ciała. Biblijna narracja byłaby wówczas próbą przepracowania traumatycznej historii o przymusowym wypędzeniu tłumu kalek, na których czele stanął, także kaleki, Mojżesz.

wikła się jednak w całkowicie rozpaczliwe powtarzanie tego samego rozczarowania. Wraz z jej wyjazdem Piotruś z powrotem zamyka się w czterech ścianach swojego niemego bólu i już całkiem kamienieje:

Konanie, w milczeniu, przez lata. Zamurowany we własnym ciele (jak mniszki zamuroywano). I wtedy wejdą zwierzęta do twojego pokoju i siądą na tobie spokojnie, jak na kamieniu i ziemi<sup>44</sup> (P, s. 144–145).

Skoro odyseja Piotrusia zatoczyła koło i po wygaszeniu ekscytacji ciała, które miały działać na niego jak respirator, powrócił on do punktu wyjścia, być może trzeba by zainwestować w inaczej rozumianą strategię exodusu. Taką, która przełamałaby Piotrusiową kondycję „nagiego życia”, biernie węgętującego wytworu władzy suwerennej, i zaoferowała życie w całkowicie innym wymiarze („Pogląd na istoty żywe: witalizm z pewnymi zastrzeżeniami” [N, s. 94]). Może bardziej obiecującą strategię wyłamywania się z zamknięcia oferowałyby więc inny niż ciało naznaczony dysfunkcją obszar Piotrusiowego doświadczenia: język.

## H

Zdumiewająca zasadność kryptycznego przywołania historii biblijnej Batii może chyba zostać doceniona w pełni dopiero, gdy uwzględnimy jeszcze jedną okoliczność. Mojżesz, podobnie jak Piotruś (P, s. 65)<sup>45</sup>, jest przecież jąkałą. Defekt wymowy miał zresztą zawdzięczać rozżarzonemu kamykowi, który wziął do ust, przebywając na dworze faraona<sup>46</sup>. To jednak właśnie jemu, naznaczonemu wadą kalece, a nie zdrowemu i wymownemu bratu, Aaronowi, Bóg zlecił misję wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu. W jakim jednak języku jąkał się Mojżesz? Czy był nim egipski, język przybranej matki, Batii, hebrajski, którym posługiwała się wychowująca go matka biologiczna, Jocheded, czy midianicki, który poznawał podczas swojego wygnania w kraju żony, Sefory? I czy kłopoty z mówieniem Mojżesza nie wynikałyby również z doświadczenia tego językowego pomieszania i wypierania jednego zapominanego języka przez inny:

<sup>44</sup> Ostatnie zdanie zapisane jest „rytmem biblijnym”, z którym Lipski kojarzył repetytywne „i” (por. M, s. 151, 154).

<sup>45</sup> M. Shell, *Stutter*, Cambridge–Massachusetts–London 2005, szczególnie zob. rozdz. *Moses Tongue*, s. 102–136.

<sup>46</sup> W kontekście kamienistej metaforyki *Piotrusia* nie od rzeczy będzie chyba wspomnieć, że przemawianie z kamieniem w ustach należało do klasycznych ćwiczeń wymowy, których celem miało być przełamanie jękania.

Możemy tu spekulować, że Mojżesz jakął się, ponieważ, jako Hebrajczyk, który nie wiedział o tym, że jest Hebrajczykiem, *zapomniał*, kim naprawdę jest – przynajmniej w terminach tożsamości *etnicznej*<sup>47</sup>.

Gdyby pójść tropem podsunętym przez Freuda, można by stwierdzić, że *Piotruś*, będący w znacznej mierze zapisem zniekształconej historii o exodusie, dokonuje niejako zniekształcenia drugiego stopnia. Lipski, który znał prace Freuda, ale najpewniej nie wydanego w 1939 roku *Człowieka imieniem Mojżesz*, mógł nie wiedzieć, że piszący już wówczas na londyńskim wygnaniu psychiatra podjął kryptoteologiczną *avant la lettre* próbę czytania Księgi Wyjścia jako zniekształconego przekazu o wypartych wydarzeniach z historii Hebrajczyków, które objawiają się na powierzchni tekstu biblijnego symptomami i przemieszczonymi śladami. Przypomnijmy, że główna teza Freudowskiej spekulacji głosiła, iż Mojżesz był w istocie Egipcjaninem, wyprowadzając więc z niewoli Izraelitów, wmieszał się w niewłasny lud jako zakłócający jego spoistość element obcy<sup>48</sup>. W tym sensie już sama obecność patriarchy wśród wychodźców rozbijała jedność hebrajskiego kolektywu, stanowiąc odpowiednik gestu eksodycznego. Lipski z łatwością mógłby przejrzeć się w zwierciadło tego rodzaju tożsamościowych rozszczepień<sup>49</sup>.

Pamiętajmy, że *Piotruś* jako misterna kryptoteologiczna plecionka, w której treść religijna osobiście splata się z afazją, wychodzi spod ręki pisarza, który najzupełniej dosłownie znalazł się na kilka lat całkowicie poza językiem. Fantastyczne tropy w tej sprawie podsuwa niekomentowany dotąd, a sporządzony przez Lipskiego na potrzeby Instytutu Literackiego życiorys:

[...] zostałem wysłany (r. 1945), jak wielu innych, na uniwersytet do Bejrutu i postanowiłem się nauczyć powojennego zawodu. Tam zostałem sparaliżowany i utra-

<sup>47</sup> M. Shell, *op.cit.*, s. 119.

<sup>48</sup> W ten sposób definiuje się jednak również *erew raw*, jak w Księdze Wyjścia określona zostaje chmara Egipcjan, którzy wmieszali się w szeregi hebrajskich wychodźców, zaburzając tym samym czystość narodu wybranego. P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014, s. 21.

<sup>49</sup> Dodajmy, że studium o Mojżeszcu było ostatnią pracą Freuda, która spajała kłamrą korpus rozpoczynający się wraz z rozprawą poświęconą zjawisku afazji. Tej pierwszej swojej pracy Freud, uznawszy ją za nie dość samodzielna, nie włączył po latach do wydania swoich dzieł zebranych. Jednocześnie jednak naznaczyła ona główne koncepty mającej się lada moment wykształcić metody psychoanalitycznej, stając się niewypowiedzianą podstawą całej teorii Freuda. I. Ferber, *A Wound without Pain. Freud on Aphasia*, „Naharaim: Journal of German-Jewish Literature and Cultural History” 2011, vol. 4, s. 133–151.

ciłem mowę. Przewieziono mnie do Palestyny i tam, po 3 latach, nauczyłem się mówić po polsku. Po niemiecku zapomniałem, nie mówiąc już o francuskim<sup>50</sup>.

Warto pamiętać przy tym, że pierwszym językiem urodzonego w Zurychu Lipskiego był niemiecki, którym miał jakoby posługiwać się jako jedynym aż do szóstego roku życia<sup>51</sup>. Polskiego miałby nauczyć się dopiero po śmierci niemieckojęzycznej matki, wiedeńki, i przeprowadzce posługującego się językiem polskim ojca do Krakowa. Zakończona zapomnieniem *Muttersprache* łągrowska gehenna ostatecznie przypieczętowała to wygnanie z nigdy nieistniejącej swojskości, jeszcze silniej wiążąc Lipskiego z językiem ojcowskim jako własnym, a jednocześnie tym bardziej czyniąc go językiem wtórnym. Co więcej, zaświadczać za jego pomocą o swojej udręce i nadziejach, Lipski czynił to jako rozbitek, który utknął na uchodźczym szlaku, w Izraelu, przestrzeni nigdy przez niego nieoswojonej również ze względu na nieprzekraczalną barierę w postaci nieznamoścności języka hebrajskiego. Zawrotnym przykładem językowych niemożliwości, które ukazuje *Piotruś*, jest chociażby fakt, że szyld, jaki wywiesza nad swoją głową wystawiający się na sprzedaż bohater, jawna parodia sceny ukrzyżowania Jezusa, zawiera napisy w języku, który Lipski zapomniał (niemiecki), którego nigdy nie poznał (hebrajski) i w takim, co do którego trudno jednoznacznie stwierdzić, czy go znał (angielski). W sytuacji takiego „maksimum wygnania”, by posłużyć się znakomitą frazą użytą przy okazji lektury *Piotrusia* przez Ingeborg Bachmann<sup>52</sup>, pisanie, stając się świadectwem koszarnej alienacji, wyznaczało zarazem jedyną ścieżkę prowadzącą z językowego i cielesnego zatrześnięcia.

W ten sposób tworzący po doświadczeniu afazji Lipski byłby niezwykle przykładowym pisarzą języka wtórnie wyczonego, zapomnianego i wreszcie odpomnianego. Choć decyzję o posługiwaniu się w pisarstwie polszczyzną podjął jeszcze przed wojną, to dopiero kalectwo, przy okazji którego stracił inne zdolności językowe, skazało go na nią jako język jedyny, a zarazem ten, który mógł odtąd stać się wyłącznym językiem jego twórczości tylko za cenę niebycia językiem pierwszym. Afazja wykasowuje bowiem pierwotne dyspozy-

---

<sup>50</sup> L. Lipski, *Życiorys [w:] Materiały redakcyjne, korespondencja i hasła do „Słownika Emigracji”*. Hasło: *Leo Lipski-Lipschuetz*, ILK SE 01 Lipski, Archiwum Instytutu Literackiego „Kultura” w Maisons-Laffitte.

<sup>51</sup> *Ibidem*. Kiedy więc Lipski oferuje Giedroyciowi przekłady „mikropoematów Kafki i Trakla”, wchodzi w rolę być może jedynego takiego tłumacza z zapomnianego języka. List Leo Lipskiego do Jerzego Giedroycia z 24.06.1963 r. [w:] L. Lipski, *Listy...*

<sup>52</sup> I. Bachmann, *Ein Maximum an Exil (über Leo Lipski)* [w:] *eadem, Kritische Schriften*, München 2005, s. 439–449. Cyt. za: A. Lipszyc, *Leo Lipski...*, s. 70. Łącznikiem między Lipskim a Bachmann był Adolf Opel, który po zerwaniu przez pisarkę relacji z Paulem Celanem został jej partnerem życiowym. Mieszkająca wówczas w Rzymie Bachmann miała ponadto skontaktować Lipskiego z wydawcami włoskimi. Zob. Listy Leo Lipskiego do Jerzego Giedroycia, 05.06.1967 r., 20.07.1967 r. [w:] L. Lipski, *Listy...*

cje językowe, znacznie łagodniej obchodząc się z językami nabytymi później, które w ten sposób, jedynie jako ocalańcy, mogą nadbudować się nad pustką pozostałą po swoich poprzednikach<sup>53</sup>. W takich okolicznościach marańska formuła Derridy: „mam tylko jeden język i nie jest to mój język”, znajdowałyby tu dojmujące kliniczne uwierzytelnienie. Jednocześnie polszczyzna tych książek nie jest wynikiem prostej restytucji języka, którym Lipski posługiwał się przed chorobą, ale całkowicie nową jakością, systemem na trwałe zawierającym w sobie zniekształcenia wywołane nieoswajalną dysfunkcją. Właściwa tej twórczości resztkowa polszczyzna, przeżywiec po kasacie dawnych artykułacyjnych zdolności, nie byłaby więc posłusznym pisarzowi medium ekspresji, ale raczej wynikiem ciągłego przekładu z afatycznej niemoty<sup>54</sup>. W ten sposób Lipski pozostaje trwale niezdolny do doświadczenia jakiegokolwiek języka jako własnego, przygląda mu się zawsze jednocześnie z jego wnętrza i z zewnątrz jako nieco obcemu ciału, które ociosuje i z którym się zмага, ale w którym nie może się do końca zadomowić i zakorzenieć. Z tej perspektywy pisarz afatyk nie byłby jednak wcale wyjątkiem od reguły (poraziła go choroba, która innych oszczędziła), ale jednostką, która pozwala uchwycić uniwersalną zasadę naszej relacji z językiem. Afazja, będąca powrotem do fazy dziecięcego nabywania słów, odślaniałaby zapomniany okres niemowlęcej niemoty (czy nie tutaj tkwiłaby też jedna z przyczyn tytułowego zdrobnienia i osobliwej dziecięcości Piotrusia?), w której świetle nie stanowi on jednej z naturalnych dyspozycji, ale zawsze jest już wobec nich wtórny. W ten sposób jąkała, który uprzednio doświadczył całkowitej utraty mowy, odkrywając w pozornie własnym języku nieprzezwyrodną obcość, dawałby w nim miejsce śladom podmiotowego rozszczepienia. Eksodycznie wyprowadzając jednostkę z zamknięcia w jednym języku, uczyłoby ono szacunku dla tego, co skrajnie pojedyncze i nie do końca przekładalne na ogólny kod jakichkolwiek własnościowych i tożsamościowych dyskursów.

W kontekście tego pomniejszania zdolności posługiwania się językiem, który nabiera odtąd osobliwej „tonacji minorowej”<sup>55</sup>, nie od rzeczy wydaje się pewna, dotycząca Piotrusia, uwaga doktora Siegberta:

<sup>53</sup> Za rozmowy o afazji i ankyloglosji oraz wspólne zająknięcia dziękuję Oldze Osińskiej.

<sup>54</sup> Mianem „resztek języka” (*Sprachresten*) Freud określał te elementy mowy pacjenta, które, ze względu na moc stojącego za nimi skojarzenia, nie zostały wykasowane przez afazję. Zob. D. Heller-Roazen, *Echolalie. O zapomnianiu języka*, przeł. B. Brzezička, Gdańsk 2012, s. 127–142. Osobne pytanie dotyczyłoby tego, ile w polszczyźnie Lipskiego mogłoby ocaleć z innych zapomnianych języków, których znikanie pozostawiłoby po sobie ślady, odpowiadając chociażby za niektóre wybory leksykalne pisarza.

<sup>55</sup> G. Deleuze, *Wyjąkał [w:] idem, Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Łódź 2016, s. 177–187.

[...] pan jest wypadkiem skomplikowanym. Można pana oglądać w dwóch lub wielu lustrach. Pan nie jest przypadkiem o określonej diagnozie. Takie coś, jak przy literze *h*, o ile pan się zna na grafologii (P, s. 130–131)<sup>56</sup>.

Nie wiadomo, co o grafologii wiedział sam Lipski, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że prześladowała go myśl o literze, którą zresztą, podobnie jak Celan, usunął ze swojego nazwiska<sup>57</sup>. Wspomniana przez Siegberta nieokreśloność „*h*” była przyczyną jego burzliwych losów. Już w antycznej Grecji tę przydechową, szczelinowo-krtaniową spółgłoskę skojarzono z graficznym oznaczeniem samego oddechu<sup>58</sup>. Taki pograniczny i efemeryczny charakter litery sprzyjał jej stopniowemu usuwaniu, zanikaniu, a wreszcie zapomnieniu, zarówno jako znaku, jak i jako dźwięku. Niematerialna wątrość „*h*”, która reprezentowała nietrwały dźwięk o wyjątkowo nikłej i nieuchwytej substancji, zdolnej do tego, by ulotnić się w dowolnej chwili, sprawiła, że w kolejnych językach litera stawała się niema. W epoce nowożytnej dyskusja wokół „*h*” jako znaku oddechu odciskanego na słowach największe bodaj rozmiary przybrała – co nie bez znaczenia w kontekście wychowanego w tym kręgu kulturowym Lipskiego – na gruncie niemieckim. Dość powszechne kontestowanie litery w drugiej połowie XVIII wieku doprowadziło wręcz do powstania projektu reformy języka niemieckiego, wychodzącej właśnie od założenia o potrzebie usunięcia „*h*”, którego używanie, wobec jego bezdźwięczności, wydawało się niczym nieuzasadnione i kompletnie zbędne. Użycie „*h*” stawało się całkowicie dowolne, niepoddające się regułom i nieprzewidywalne, a tym samym ze względu na swoją ekscesywność zaburzało ideę języka jako medium przezroczystego wyrazu myśli i narzędzia czystej komunikacji.

To przeciw takiej parametryzacji języka żywiłowo wystąpił Johann Georg Hamann w swojej *Nowej apologii litery „H”*. Hamann (z racji nazwiska będący zupełnie dosłownie „człowiekiem H”) był przekonany o całkowicie wyjątkowym charakterze litery, wokół której stworzył wręcz rodzaj „teologii *h*”<sup>59</sup> czy raczej „osobliwej teologii pisanego idiomu”<sup>60</sup>. Niemiecki filolog postrzegał bowiem „*h*” jako „wizualną reprezentację cielesnego wypuszczenia tchu”, czego źródła znajdował w jednym ze swoich ulubionych biblijnych

<sup>56</sup> Wydaje się, że pozornie obłąkańczym pererom Siegberta można okazać więcej zaufania, niż to się zwykle robi, choćby z tego względu, że wzoru dla postaci dostarczył Teofil Simchowicz, neurolog i bliski współpracownik Aloisa Alzheimerera, który zajmował się Lipskim w pierwszych latach jego choroby.

<sup>57</sup> Celan porzucza nazwisko Antschel, poczynając od pierwszych opublikowanych po wojnie utworów.

<sup>58</sup> D. Heller-Roazen, *op.cit.* Dzieje „*h*” rekonstruję za rozdziałem „*H i spółka*”, s. 32–43.

<sup>59</sup> J. Sheehan, *Enlightenment Details. Theology, Natural History, and the Letter h*, „Representations” 1998, Winter, no. 61, s. 39.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 31.

cytatów, fragmencie o uformowaniu człowieka z popiołu i ożywiającym go wpuszczeniu powietrza w jego nozdrza. W ten sposób obecność „h” w języku przypominałaby ten kreacyjny oddech Boga, źródło wszelkiej mowy i inspiracji, które wchodziło się następnie między litery, czyniąc z ortografii bezpośrednie przedłużenie motywów teologicznych. Podjęta w imię usunięcia „h” z języka „kruczata przeciwko niewinnemu oddechowi” byłaby zatem aktem agresji przeciwko wyjątkowemu bytowi, znakowi „pisanego oddechu”, „jedyniej literze ducha” oraz „duchowi każdej litery”<sup>61</sup>. Znękanie przez napastników „h” w dołączonym do pracy Hamanna apendyksie całkiem otwarcie zabiera głos we własnej obronie: „Wasze życie jest tym, czym jestem ja – oddechem”. Jeśli egzorcyzmowanie „h” wydaje się bowiem Hamannowi szczególnie absurdalną uzurpacją, jest tak ze względu na to, że nie istnieje mowa, w której nie uczestniczyłyby niedający się całkowicie zmaterializować oddech, który jednocześnie może być w języku wizualnie reprezentowany. W sytuacji Lipskiego, gdzie teologiczne rusztowania służą już wyłącznie rozpisananiu jednostkowego doświadczenia bólu i rozkoszy, oddech staje się śladem konkretnego, żywego istnienia w języku, istnienia jednak, niczym litera „h”, przypominającego osłabiony przydech, posługującego się zdrobnioną i skruszoną mową, której małość sygnalizuje już tytułowa deminutywizacja. W sytuacji, w której do słowa Bóg przyłgnał „zły oddech dwóch tysiącleci”, „h” nie byłoby już więc jedynie wmiśzanym w język boskim śladem-pamiętką po czasach stwarzania świata, ale zapisem samego oddychania. „H” nie jest jednak zwykłym oddechem, biologiczną funkcją żywego organizmu, nie jest również zrywającą całkowicie związki z ciałem literą, wyznacza raczej miejsce przesmyku, w którym to język zaczyna oddychać, a więc w najdosłowniejszym sensie tego słowa żyć i przypominać o losach tej konkretnej wmiśzanej w słowa jednostki. Jeśli, parafrazując Celana, „*h* jest śladem, który nasz oddech pozostawia w języku”<sup>62</sup>, wówczas Piotruś jako postać, jak również sama książka, której jest bohaterem, stanowią miejsce odcisnięcia się jednostkowego istnienia i doświadczenia na językowej materii, są przykładami dosłownego wpisywania w słowa funkcji ciała, ale też wyprowadzaniem ciała poza jego

<sup>61</sup> Cyt. za: D. Heller-Roazen, *op.cit.*, s. 43. Kruczata przeciwko literze „h” jako zbędnemu elementowi języka znajdzie swój finał w nazistowskiej idei eksterminacji Żydów. Celan rozpisuje ten problem w wierszu *Port Bou – niemieckie?*, w którym pojawia się osobliwa fraza „ohczyszczone, oczyszczone, gruz”: „niemieckie oczyszczenie może skutkować tylko tym, że ludzi, którzy stanowili nadmierne, niepotrzebne *h*, fałszywe zakłócenie czystości języka, uprzątziemy [...] z naszej mowy”. Zob. błyskotliwą analizę utworu w: A. Lipszyc, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, Kraków–Budapeszt 2015, s. 150–157. Dodajmy, że litera „h” oznaczana jest też stała Plancka, składnik prawa Heisenberga. Obydwie te kluczowe zasady mechaniki kwantowej Lipski znał (N, s. 73), kojarząc opisywane przez nie zjawisko nieoznaczoności z nieokreślonym, widmowym statusem, jaki w jego pamięci mają ofiary Zagłady, a konkretnie tytułowy bohater opowiadania *Sarni braciszek*.

<sup>62</sup> D. Heller-Roazen, *op.cit.*, s. 43.



fizyczne ograniczenia. Ten aporetyczny i widmowy status „h” pozwala więc dostrzec w nim rodzaj mesjańskiego grafemu języka, który rozszechnia każdą domkniętą całość, dając jednostce nadzieję na wymknięcie się z potrzasku<sup>63</sup>. Nietworzące samodzielnie dźwięku w nazwisku Lipschütza i wykasowane z pseudonimu, jaki przybrał po wojnie, „h” zaczyna więc infiltrować cały język. Koncepcji Stworzenia w świecie *Piotrusia* nie organizowałaby już idea Słowa jako przedwiecznego Logosu, które staje się Chrystusowym Ciałem, ale raczej wieczne zająknięcie deminutywnego słowa, które jedynie dzięki temu, że nie zostało dopowiedziane, nie przesłania stworzenia swoją mocą, ale delikatnie cofa się, by z utworzonego w ten sposób odstęp utworzyć furtkę dla pojedynczego ciała, uykającego z tego, co domknięte i zniszczone. Potykająca się, zacinająca mowa jękała, który wypowiadając słowo, zachowuje w nim zawsze aspekt niedokonania, pasożytniczo żeruje więc na chrześcijańskim ideale Wcielenia, po to jednak tylko, by swoim niedowcieleniem gwarantować pochwałę kalekiego stworzenia. Jeśli więc *Piotruś* stanowi rodzaj apokryfu, to jest apokryfem nieznannej religii, która zastąpiła kodeks prawd wiary nadzieją na poprawę kondycji pojedynczego życia. Sam bohater tej profanicznej nieewangelii byłby apokryficznym odrzutem, którego nie chce znać żadna oficjalna doktryna<sup>64</sup>. To właśnie ta nowina byłaby chyba owym trzymanym w kryptycznym ukryciu i usuniętym poza pole widzenia ze względu na swoją rzekomą szkodliwość sekretnym przekazem religii, których szczeliny i pęknięcia drażni bohater, a zarazem aktywizuje w nich wyparty i zablokowany przez nie pokład treści nieprzekładalnych na żadną formę zinstytucjonalizowanej religijności. Jeśli „zbawienie” (*salvatio*) etymologicznie oznacza salwowanie się ucieczką przed zagrożeniem, wybawienie rozumiane jako ratunek, ale także pozdrowienie, a więc życzenie bycia w pełni sił (*„salve!”*), wówczas zasadniczy rdzeń religii wyznacza, jak stwierdza Derrida w *Wierze i wiedzy*, idea tego, co nieposzkodowane, całe i zdrowe. Kaleki Piotruś, mierząc tu więc w sam decydujący o funkcjonowaniu tego, co religijne, pojęcio-

---

<sup>63</sup> Z możliwości, jakie stwarza nieme „h”, skorzystał Derrida, tworząc w *Widmach Marksa* neologizm *l'hantologie*, tłumaczony na polski najczęściej jako „widmontologia”, homofon francuskiego *l'ontologie*. Różnica między obydwojma terminami widoczna jest zatem jedynie na piśmie, mowa przynosi zaś nierozstrzygalność, która sprawia, że ontologia nieuchronnie nosi w sobie widmowy powidok „hantologii”. Niemało w twórczości Lipskiego naruszania granicy między życiem a śmiercią. Narrator *Niespokojnych* wprost mówi o noszonej w sobie „trupiarń” (N, s. 12), w *Piotrusiu* granica ta zaciera się w widmowej sekwencji z polskim dworem. Dodajmy, że to właśnie „dwór”, wedle błyskotliwego pomysłu Wojciecha Michery, stanowi odpowiednik Derridiańskich *fors*, figury żalobnej kryptyczności. Zob. J. Derrida, *Fora*. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török, przeł. B. Brzezička, „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 122–168, oraz W. Michera, *Piękna jako bestia. Przyczynek do teorii obrazu*, Warszawa 2010, s. 226.

<sup>64</sup> Oczywiście wpisuje się w to pole również ewangeliczna metafora kamienia odrzuconego przez budujących, który ma się stać kamieniem węgielnym wspólnoty wiernych.

wy splot, na który obok obietnicy kompletnej reparacji wszelkich uszkodzeń składa się kult pełnego zdrowia wszechmogącego i majestatycznego absolutu, zapisuje swoim ciałem osobliwą teologię skazy i ułomności, kruchości i fizycznej słabości, gdzie cierpienie niepełnosprawnego ciała zadaje kres jakimkolwiek rojeniom o teodycei. Przepracowując jednak kanoniczne formy mocnej religijności z wnętrza ich samych, swoją, po Benjaminowsku, słabą siłą mesjańskiej modalności bezustannie zakłócałby ich zakrzepłą systemowość<sup>65</sup>.

Choć zakończenie *Piotrusia* rysuje wizję ostatecznego zatrząśnięcia w kalekim ciełe, to jednak przecież śledzimy zapis tej sytuacji, co znaczy, że wbrew Piotrusiowej prognozie o czekającym go wieloletnim milczącym konaniu tekst powieści stanowi rodzaj przerzuconego przez mur znękanego ciała językowego raportu o życiu. Wyprowadzając „ja” z więziennego zamknięcia, język przekracza ograniczenia cielesności, jednocześnie będąc naznaczony śladami jej niedowładu i pamięcią o własnych dysfunkcjach. W tej sytuacji to sam tekst (*Piotruś*) staje się świadectwem i powtórzeniem gestu exodusu, całkiem dosłownie wyłamanym z muru sparaliżowanego ciała i zablokowanego języka kamykiem („piotrusiem”), który znaczy ruch zbawienego wychodźstwa poharatanego „ja”. Kamyk, który był figurą milczącej martwoty i elementem zamurowania jednostki w niej samej, staje się na mocy dialektycznej wywrotki właściwym nośnikiem nadziei, nie jest już objawem niemej permanencji bytu, który wyłącznie jest, ale bytu, który żyje i który mówi mimo zgruzowania własnej mowy. Pokawałkowana chorobami i impetem traumy stale kurcząca się drobnica mogłaby wówczas ustępować miejsca zdrobnionej mesjańskości, która, rozpisując własne zająknięcie, otwiera na życionośną modalność tam, gdzie – wydawało się – wszystkie możliwości zostały już raz na zawsze i na głucho domknięte.

W kontekście akwatywnej obsesji Lipskiego okolicznością wyjątkowo upiornie symptomatyczną wydaje się fakt, że nawet ostatni akt życia pisarza, w którego twórczości „zmarli odpływają nieustannie na grzbietach fal” (P, s. 79), okazuje się bezradny wobec żywiołu wody<sup>66</sup>. Jak donosił Łucji Gliksman Jerzy Giedroyc w liście z 5 sierpnia 1997 roku, „śmierć Lipskiego odbiła się szerokim echem w prasie polskiej. Niestety, to wszystko zostało przytłumione klęską powodzi”<sup>67</sup>. Zgon pisarza zbiega się w czasie z począt-

<sup>65</sup> M.L. Taylor, *The Theological and the Political. On the Weight of the World*, Minneapolis 2011, s. 5.

<sup>66</sup> Dodajmy, że pozycja afatyka wydaje się analogiczna do pozycji pływaka z niebywałego zapisku Kafki: „Umiem pływać, jak inni. Tylko że mam lepszą pamięć niż inni. Nie zapomniałem swojej wcześniejszej niezdolności do pływania. A ponieważ nie zapomniałem o niej, umiejętność pływania w niczym mi nie pomaga; a zatem, koniec końców, nie umiem pływać”. Powracający do języka afatyk byłby kimś, kto nie zapomniał o swoim wcześniejszym byciu niezdolnym do mówienia. Zob. D. Heller-Roazen, *op.cit.*, s. 139–141.

<sup>67</sup> List Jerzego Giedroycia do Łucji Gliksman z 7.07.1997 r., Archiwum Instytutu Literackiego „Kultura” w Maisons-Laffitte.

kiem kataklizmu, który niemal od razu zyska miano „powodzi tysiąclecia”. Jednostkowa śmierć rozpisującego pojedynczość istnienia twórcy zostaje całkowicie zagłuszona nie tylko przez kolektywne wyzwanie, przed jakim staje niemal nic niewiedząca o pisarzu wspólnota, ale także przez siły natury, o których obojętności na konkretny los zaświadczała stale jego twórczość. To spod ich władzy wydaje się umykać „h”, graficzne oznaczenie huku po upadku aureoli. Być może więc czytać o losach bohaterów Lipskiego to, nasłuchując tego „h”, oferować im wyjście z akwaticznej i trupiej egiptomanii, w szamotaninie z którą nieustannie uczestniczą.

## Bibliografia

- Adorno T.W., *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2009.
- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I: *Ewangelie apokryficzne*, red. F. Starowiejski, Kraków 2017.
- Bachmann I., *Ein Maximum an Exil (über Leo Lipski)* [w:] *eadem, Kritische Schriften*, München 2005.
- Baudelaire Ch., *Zgubiona aureola* [w:] *idem, Paryski spleen. Poematy prozą*, przeł. J. Guze, Warszawa 1959.
- Bielik-Robson A., *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł* [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, A. Sosnowski, Warszawa 2013.
- Bielik-Robson A., *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos*, London–New York 2014.
- Bielik-Robson A., *Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
- Błahy J., *Literatura jako lustro. O projekcji i odbiciach fizjologicznych w twórczości Leo Lipskiego*, Szczecin 2009.
- Celan P., *Psalm i inne wiersze*, przeł. R. Krynicki, Kraków 2013.
- Critchley S., *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London–New York 2012.
- Cuber M., *Trofea wyobraźni. O prozie Leo Lipskiego*, Katowice 2011.
- Deleuze G., *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wydawnictwo Officina, Łódź 2016.
- Derrida J., Vattimo G. *et al.*, *Religia. Seminarium na Capri*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1999.
- Dickinson C., *Between the Canon and the Messiah. The Structure of Faith in Contemporary Continental Thought*, London–New York 2013.

- Ferber I., *A Wound without Pain. Freud on Aphasia*, „Naharaim: Journal of German-Jewish Literature and Cultural History” 2011, vol. 4.
- Freud Z., *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke et al., Warszawa 1998.
- Głos z zamurowanego ciała. Rozmowa z Leo Lipskim i Łucją Gliksman, rozmawiał S. Bereś, „Teksty Drugie” 2002, nr 4.
- Heller-Roazen D., *Echolalie. O zapominaniu języka*, przeł. B. Brzezicka, Gdańsk 2012.
- Lipski L., *Niespokojni*, Olsztyn 1998.
- Lipski L., *Paryż ze złota. Teksty rozproszone*, Izabelin 2002.
- Lipski L., *Piotruś*, Olsztyn 1995.
- Lipski L., Życiorys [w:] *Materiały redakcyjne, korespondencja i hasła do „Słownika Emigracji”. Hasło: Leo Lipski-Lipschuetz*, ILK SE 01 Lipski, Archiwum Instytutu Literackiego „Kultura” w Maisons-Laffitte.
- Lipszyc A., *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, Kraków–Budapeszt 2015.
- Lipszyc A., *Czerwone listy. Frankistowskie eseje o literaturze polskiej*, Kraków 2018.
- List Jerzego Giedroycia do Łucji Gliksman z 7.07.1997 r., Archiwum Instytutu Literackiego „Kultura” w Maisons-Laffitte.
- Listy Leo Lipskiego do Jerzego Giedroycia [w:] L. Lipski, *Listy do redakcji*, ILK KOR RED Lipschutz L, Archiwum Instytutu Literackiego „Kultura” w Maisons-Laffitte.
- Maciejko P., *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielewski, Gdańsk 2014.
- Michera W., *Piękna jako bestia. Przyczynek do teorii obrazu*, Warszawa 2010.
- O’Connor G., *Universal Father. A Life of Pope John Paul II*, London 2005.
- Sadzik P., *Wykoleić język, wykoleić historię. „Anarchiwum” Leopolda Buczkowskiego*, „Konteksty” 2015, nr 3 (310).
- Sheehan J., *Enlightenment Details. Theology, Natural History, and the Letter h*, „Representations” 1998, Winter, no. 61.
- Shell M., *Stutter*, Cambridge–Massachusetts–London 2005.
- Taylor M.L., *The Theological and the Political. On the Weight of the World*, Minneapolis 2011.
- Vries H. de, *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Theodor W. Adorno and Emmanuel Levinas*, transl. G. Hale, Baltimore–London 2005.
- Wachtel N., *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris 2001.
- Wierzejska J., *Retoryczna interpretacja autobiograficzna na przykładzie pisarstwa Andrzeja Bobkowskiego, Zygmunta Haupta i Leo Lipskiego*, Warszawa 2012.
- Zajac A., *Do-świadczanie anomiczne. Święty Paweł Leo Lipskiego [w:] Imiona anonii. Literatura wobec doświadczenia stanu wyjątkowego*, red. P. Sadzik, Warszawa 2019.
- Żurek S.J., *Podwójny Mesjasz. O możliwościach interpretacyjnych „Piotrusia” Leo Lipskiego w kontekście tradycji i teologii żydowskiej*, „Podteksty” 2008, nr 1 (11).