

## Mesjanizm i awangarda, czyli fantazja historyzoficzna na motywach frankistowskich

Ponieważ nie jestem ani krytykiem literackim, ani krytykiem sztuki, do odpowiedzi na pytanie, czy awangarda jest dziś jeszcze możliwa, proponuję zbliżyć się za pośrednictwem pewnej analogii. Chodzi mianowicie o analogię między nowatorstwem w sztuce a nowatorstwem w żydowskiej tradycji religijnej.

Jak wiadomo, tradycja żydowska określana jest przez wierność objawionemu Piśmie, które ma podwójny charakter Prawdy i Prawa. Owa wierność przejawia się więc w tym, że tekst Tory uważa się za podstawę kształtującą sposób widzenia świata, a także – lub przede wszystkim – sposób życia. Choć tekst ten ma charakter skończony, podlega nieustannej interpretacji. Jak mówi wielki Hermann Cohen: „Księgę zamknięto; usta pozostają otwarte”<sup>1</sup>. Począwszy od dyskusji w akademiach rabinicznych – dyskusji, których zapis stanowi Talmud – judaizm poświętytny rozwija się drogą tworzenia nowych wykładni zarówno prawdziwościowego, jak i prawnego wymiaru Pisma. Często jednak zwracano uwagę na pęknięcie między dwoma trybami interpretacyjnymi, jakimi posługiwano się w tej tradycji. Bardzo rzecz upraszczając, można przyjąć, że chodzi o pęknięcie między wykładnią rabiniczną a wykładnią kabalistyczną. Nie jest to, co należy podkreślić, opozycja między dogmatyzmem a swobodą, obie formy wykładni przyjmują bowiem możliwość wielkiej swobody interpretacyjnej, w zasadzie nieskończonego rozwoju tekstu. Wykładnia rabiniczna ma jednak, by tak rzec, charakter horyzontalny, w podwójnym sensie: po pierwsze w takim, że odnosi Pismo do tego świata, nie traktuje go jako zapisu jakichś tajemnic ukrytych w wyższych warstwach rzeczywistości; po drugie zaś w takim, że dokłada kolejne komentarze, w zasadzie nie anulując poprzednich, odnajdując zastosowania Prawa w nowych czasach, dziergając dalej wielką tkaninę tekstu. Temu trybowi wykładni przyświeca talmudyczna formuła, zgodnie z którą „nie będzie ci dane dokończyć dzieła, nie wolno ci go jednak porzucić” – formuła, która tchnie spokojem wiary w spójność wspólnoty hermeneutycznej. Tymczasem wykładnia kabalistyczna ma charakter wertykalny, także w sensie podwójnym: po pierwsze w takim, że kabalista poszukuje w Piśmie ukrytych prawd o wyższych poziomach bytu; po drugie w takim, że choć uczestniczy we wspólnocie interpretacyjnej, nie godzi się na cierpliwe tkanie tekstu tradycji, lecz, wychodząc ze swojego specyficznego miejsca w dziejach, przekraczając swoją bramę do Prawa, stara się w niecierpliwym geście dotrzeć do źródłowej prawdy, do nieobecnej w tym świecie „Tory pisanej”. Dlatego też przyjmuje przekazany tekst, nie dotęcza

<sup>1</sup> H. Cohen, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978, s. 32–33.

do niego jednak horyzontalnie nowego komentarza, lecz rozrywa go, poddaje dziwacz-  
nym deformacjom, by przebić się do tego, co w nim rzekomo od zawsze ukryte.

Jeśli taka charakterystyka jest słuszna, można by ulec pokusie, by widzieć w kabali-  
ście odpowiednik awangardzisty w tradycjach artystycznych. Coś jest oczywiście na rzeczy  
w takim rozpoznaniu. Tryb rabiniczny ma zapewne wiele wspólnego z takim rozumieniem  
praktyki artystycznej, które w innowacji widzi kolejny ruch w płodnej przestrzeni tradycji  
– żywej, a przez to otwartej na płynne zmiany. Tryb kabalistyczny ma do tradycji stosu-  
nek znacznie bardziej niecierpliwy, indywidualistyczny i subwersywny, nie daje się więc  
wpisać w tego rodzaju zdrowy konserwatyzm. Jeśli chodzi o analogie z historią sztuki  
czy literatury, ma więc zapewne więcej wspólnego ze śmielszymi gestami, zmierzają-  
cymi do właściwej formy drogą radykalniejszych przeobrażeń języka tradycyjnego  
czy – mocniej – do indywidualistycznego zawłaszczenia przekazanego języka, nie zaś  
do włączenia się w ponadindywidualną tradycję praktyki. Dialektyczne powiązanie in-  
dywidualizmu, innowacji i zawłaszczenia z przekonaniem, że dociera się do źródłowej  
prawdy ukrytej pod powierzchnią tekstu, powiązanie charakteryzujące kabalistycz-  
ne podejście do tradycji, znajduje być może jakiś odpowiednik w tych ruchach, które  
– jak renesans czy romantyzm – w niecierpliwym geście dokonywały innowacji pod ha-  
słem nawrotu do czegoś źródłowego.

W kabaliście skrywa się wszakże postać jeszcze bardziej drapieżna, prawdziwy rewo-  
lucjonista, a mianowicie bojownik spełniającego się mesjanizmu czy wręcz pretendent  
do mesjańskiego tronu. O ile kabalista utrzymuje, że Tora, która nam jest dana, to znie-  
kształcona postać Tory właściwej („pisanej”), postać, przez którą drogą najdziwniejszych  
technik interpretacyjnych trzeba się przebić ku źródłu, o tyle mesjański bojownik prokla-  
muje świt nowej epoki, w której już wkrótce Tora w jej właściwej postaci będzie bezpo-  
średnio dostępna. Z tego też powodu radykalizuje podejście kabalisty i chętnie przecho-  
dzi na pozycje antynomistyczne. O ile kabalista bawi się jeszcze w kocią kołyskę z tekstem  
tradycji, przeobrażając jej tekst i wyłaniając nowe formy, o tyle mesjański pretendent  
i jego zwolennicy sądzą, że do prawdy i właściwej formy życia można dotrzeć, tylko aktyw-  
nie przenicowując, niszcząc czy wprost łamiąc stare prawo. Zwolennik trybu rabinicznego  
jest cierpliwy: zbawienie, ostateczna prawda to dla niego nieskończenie odległy punkt,  
ku któremu powoli zmierza, spokojnie rozwijając Prawo drogą interpretacji. Kabalista  
jest przebiegły: pozoruje cierpliwość, akceptuje formy tradycyjne, ale poprzez nie próbuje  
przedrzeć się ku wyższej prawdzie, która daje zbawienie. Mesjański bojownik, zrodzony  
z kabalisty, nie chce już dłużej czekać: rozrywa tekst tradycji i w akcie transgresji dąży do  
zbawienia przez grzech, w wyrwach i pęknięciach wypatrując nastanie nowego świata,  
którego nasz, stary, nie potrafi sobie przedstawić. I to właśnie ów bojownik wydaje mi się  
prawdziwym odpowiednikiem awangardzisty.

Najbardziej ekstrawaganckim mesjaszem-awangardzistą w dziejach judaizmu  
był działający w Polsce pod koniec XVIII wieku łobuz i awanturnik Jakub Frank. Frank uwa-  
żał się za następcę Sabataja Cwi, siedemnastowiecznego pretendenta do mesjańskiego  
tronu, także wielkiego awangardzisty, który wobec groźby śmierci przeszedł na islam.

Podążając za swoim poprzednikiem, Frank przeszedł ze swoimi zwolennikami na katolicyzm, sądził bowiem, że należy aktywnie łamać stare Prawo, by utworzyć drogę nowemu. *Księga Słów Pańskich*, zapis jego wykładów, stanowi niebywały dokument literatury polskiej, któremu z pewnością nie poświęcono jeszcze dostatecznej uwagi<sup>2</sup>. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z niezwykle połączeniem ezoterycznego traktatu i powieści totrzykowskiej. Ten pikareski element ujawnia się zwłaszcza w passusach autobiograficznych – prześmiesznych i przerażających zarazem – w których obywatel Frank chełpi się swoim prostactwem, zrywającym z wiekami uczonej dysputy, opowiada, jak to dzięki swej brawurze i szaleństwu zyskiwał więcej niż inni lub jak to sposobem bądź przemocą zmuszał pobożnych Żydów do łamania prawa.

Gershom Scholem, wielki badacz kabaty i mesjanizmu, wielokrotnie wskazywał związek między frankizmem a ruchem emancypacyjnym<sup>3</sup>. Nie tylko dostrzegał analogię między wrogością frankistów wobec starego Prawa a dziewiętnastowieczną reformą, która także dokonała radykalnych zmian w rytuale, lecz również starał się pokazać, że istnieje tu dosłowny związek natury genetycznej: w drugim czy trzecim pokoleniu przedstawiciele frankistowskich rodzin znaleźli się w awangardzie emancypacji i asymilacji. Jego prawdziwym ulubieńcem był niejaki Mojżesz Dobruszka, który rozpoczął karierę jako członek ścisłego kręgu skupionego wokół Franka, po kilku przeobrażeniach (oraz zmianach imienia i nazwiska) zaangażował się w Rewolucję Francuską i skończył na gilotynie obok Dantona.

Teza Scholema, choć ekstrawagancka i wielokrotnie krytykowana przez innych uczonych, ma dla nas olbrzymie znaczenie w kontekście rozważań nad analogiami między mesjanizmem a awangardą. Wprawdzie tekst *Księgi Słów Pańskich* zanurzony jest w kulturze wiejskiej, ale czuć w nim już powiew prawdziwej, rozpędzonej, niszczącej, szaleńczej nowoczesności, świata miejskiego, w którym rzeczywistość nie kręci się w kółko w idiotyzmie życia wiejskiego, lecz pędzi naprzód. Chamowaty Jakub Frank ma z pewnością wiele z wiejskiego rozrabiaki, bez trudu jednak można się w nim także dopatrzeć miejskiego dandysa, łobuza w różowych skarpetkach, miłośnika skandalu i kulturowej transgresji, żywcem wziętego ze *Złotego wieku* Luisa Buñuela. Prawdziwie nowoczesne, antynomistyczne, awangardowe parcie ku nowemu, tak wyraźne w ruchach mesjańskich, w szczególności zaś w ruchu Jakuba Franka, rozpoznał zresztą nader trafnie izraelski artysta Roe Rosen, powołując do życia belgijską malarkę i pisarkę Justine Frank, rzekomą przyjaciółkę Georgesa Bataille'a, która w swojej sfingowanej twórczości miała łączyć tradycję transgresyjnego oświecenia spod znaku markiza de Sade oraz tradycję szaleńczego antynomizmu Jakuba Franka i jego zwolenników<sup>4</sup>.

Jakie wnioski mogą płynąć z rozpoznania owej analogii między antynomistycznym, rewolucyjnym mesjanizmem a awangardowymi ruchami w sztuce? Z pozoru miałyby

<sup>2</sup> Zob. *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, oprac. J. Doktor, Warszawa 1997.

<sup>3</sup> Zob. G. Scholem, *Mistyctwem żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 370–371; idem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 307–308.

<sup>4</sup> Zob. R. Rosen, J. Frank, *Sweet Sweat*, Berlin 2009.

one charakter wyłącznie negatywny i pesymistyczny. Tak jak mesjański antynomizm wyraża tylko na gruncie spoistej tradycji, przeciw której następnie się zwraca, tak ruch awangardowy buntuje się przeciw dawnym modelom praktyki artystycznej, a swoją siłę czerpie z buntu i przekroczenia właśnie. Nie potrzeba rozpoznawać analogii z mesjanizmem, by wiedzieć, że gdy upada autorytet tradycji, antynomistyczny gest awangardy traci impet i zawisa w próżni. „Skandal nie jest już dziś możliwy” – żalił się André Breton wspomnianemu już Buñuelowi na pogrzebie jednego z surrealistów. Jean-François Lyotard upatrywał logiki awangard w kantowskiej estetyce wzniosłości, w rozbijaniu form i negatywnej reprezentacji tego, co nieprzedstawialne<sup>5</sup>. W ujęciu tym możemy dostrzec wzmocnienie analogii między awangardą i mesjanizmem – można by dowodzić, że na logice wzniosłości ufundowany jest także antynomistyczny mesjanizm, który poprzez niszczenie, rozdzieranie zastanych form reprezentacji, chce przedstawić to, co w niezbanionym świecie reprezentacji się opiera. Trudno jednak uwolnić się od poczucia, że wobec erozji form tradycyjnych dobiegła też końca epoka wzniosłych przekroczeń, a analogia między awangardą a mesjanizmem nijak tutaj sytuacji nie poprawia. Być może więc musimy po prostu przyjąć, że jeśli ta analogia obowiązuje, to zarówno mesjanizm, jak i awangarda – podobnie jak idea rewolucji politycznej – wspólnie utraciły dziś wiarygodność.

Zarówno z punktu widzenia awangardzisty, jak i z punktu widzenia mesjanisty żyjemy dziś może w przestrzeni, która stanowi demoniczną parodię spełnienia: nie ma już niezbanionego świata form tradycyjnych, są jedynie jego resztki i fragmenty przemieszane z ułomkami nowych, lecz już zrujnowanych pomysłów. Świat ten jest doskonale plastyczny, ustępuje przy każdym uderzeniu, awangardowy czy mesjański skandal traci więc punkt podparcia. W porządku, to już wiemy. Jeśli jednak pozwolimy sobie na odrobinę historiozoficznej spekulacji, analogia między mesjanizmem i awangardą może odślonić nowy obraz tej przestrzeni i ukazać jakieś pozytywne perspektywy działania. Aby podjąć taką spekulację, musimy powrócić do Jakuba Franka i elementów jego nauki.

Frank uważał się za repetycję i poprawioną wersję biblijnego Jakuba. Sporą część swojej nauki przedstawił więc w formie rozwinięcia historii biblijnego prekursora, jego zmagania z aniołem, konfliktów z Labanem, przede wszystkim zaś – z bratem Ezawem. Ezaw to praojciec Edomu, z Edomem w tradycji żydowskiej utożsamiane są chrześcijaństwo i Rzym, jego moce opresji i prześladowań, jako synonim Imperium tego świata. Sam Frank dodatkowo utożsamiał Edom z Królestwem Polskim. Swoje przekonanie, że trzeba przyjąć chrzest, wyrażał zatem w fantazyjnej formule, zgodnie z którą należy „pójść do Ezawa”. Zwracał bowiem uwagę, że gdy po walce z aniołem biblijny Jakub spotkał się z bratem, obiecał mu, iż go odwiedzi – nigdy jednak tego nie uczynił. Sam Frank musi więc wypełnić obietnicę poprzednika.

Edom ma w nauce Franka charakter doskonale dwuznaczny. Jest to figura największego zagrożenia, miejsce, gdzie rośnie „ziele śmiertelne”, przestrzeń ucisku, upadku i wygnania. To także miejsce, gdzie rośnie „ziele żywota”, właściwa Ziemia Obiecana

<sup>5</sup> Zob. J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm*, tłum. M. P. Markowski [w:] *Postmodernizm. Antologia tekstów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1998, s. 54–58.

i wolności. Nie mamy tu do czynienia z niekonsekwencją Franka, tylko z precyzyjną, antynomistyczną dialektyką. Zgodnie ze wspaniałą formułą Franka „na każdym miejscu są zawsze dwie postacie”: ziela żywota należy szukać w ziele śmiertelnym, ocalenia należy szukać w upadku, zbawienia – w grzechu, Ziemi Obiecanej – w przestrzeni ostatecznego wygnania. Dlatego właśnie marsz do Ezawa, katastrofalny z punktu widzenia tradycji żydowskiej, może być postrzegany jako ruch prawdziwie mesjański.

Oczywiście, z perspektywy samego Franka mamy tu do czynienia ze skrajnym przykładem wzniosłej, antynomistycznej logiki mesjańsko-awangardowego skandalu, logiki przekroczenia – tej właśnie, w której funkcjonowanie dziś powątpiewamy. Wyobraźmy sobie jednak, na czym polegałaby dzisiaj wierność Frankowi, jak musielibyśmy – jako jego spadkobiercy – odczytać dzisiaj jego naukę. Wyobraźmy sobie, co to znaczy być frankistą po Franku, gdy mesjańska logika wydaje się już dziś zablokowana.

Jakub Frank wyprowadził nas – jak obiecywał – „w pole Edoma, do Polski”, obiecane zbawienie przez grzech raczej jednak nie nadeszło. W rezultacie znaleźliśmy się w dziwnej, nieznanej nam wcześniej domenie. Nie tkwimy już w tradycyjnych strukturach, które moglibyśmy rozłupać, „idąc do Edomu”. Żyjemy raczej w osobliwej przestrzeni – doszło w niej do doskonałej superpozycji wygnania i zbawienia. Frankowa zasada, zgodnie z którą na każdym miejscu są zawsze dwie postacie, nabiera dla nas zupełnie nowego, już nie transgresyjnie-wzniosłego, lecz ironicznego znaczenia. Nie oznacza ona bowiem, że mocą wzniosłej transgresji, mocą grzechu, dostąpimy zbawienia. Oznacza raczej, że w każdej otaczającej nas rzeczy ironicznie migocze to, co najgorsze, i to, co najlepsze. Jacques Derrida opisał ten stan najlepiej w niezwykłej formule: „Mam tylko jeden język i to nie jest mój język”<sup>6</sup>. Nie mamy bowiem osobnego, spójnego języka naszej tradycji, który – jak sam Frank – moglibyśmy starać się przełamać i zniweczyć, przechodząc na język obcy. Żyjemy w całości zanurzeni w języku Edomu, nadal odczuwamy go jako język obcy – choć, znowuż, jest to nasz jedyny język.

Czy zatem jesteśmy straceni? Uwięzieni w demonicznej sferze pomieszania? Niekoniecznie. Naszą pozycję można nienajgorzej określić, posługując się pojęciem „mesjańskiej resztki”, wypracowanym przez Giorgia Agambena w jego interpretacji nauki św. Pawła<sup>7</sup>. Medytując nad sposobem, w jaki apostoł używa tego prorockiego pojęcia, które odnosi się do prawdziwego podmiotu mesjańskiego, a także do grupy prawdziwych beneficjentów zbawienia, do awangardy Królestwa, Agamben zwraca uwagę, że przynajmniej u Pawła pojęcie to nie oznacza bynajmniej jakiejś dobrze wyodrębnionej wspólnoty, niewielkiej cząstki Izraela – podobnej pierwotnej grupie skupionej wokół Franka. Chodzi tu raczej o tryb istnienia dostępny dla każdego: tryb, w którym potrafimy minimalnie odkleić się od siebie i własnych ról – spojrzeć na nasz jedyny język jako na język, który jednak nie jest nasz. Stajemy się członkami mesjańskiej resztki, gdy rozpoznajemy siebie jako istoty niezabawione, jako ludzi, którzy nie pokrywają się

<sup>6</sup> J. Derrida, *Jedynajęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na świecie” 1998, nr 11–12, s. 26.

<sup>7</sup> Zob. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, tłum. D. Diurato, Frankfurt am Main 2006, s. 62–71.

w pełni ze sobą, nie pasują jak ulał do tego świata – choć nie potrafią wskazać w sobie żadnej ukrytej przed światem cząstki, która do niego by nie należała, która mówiłaby innym językiem. W naszym kontekście oznacza to zaś, że dzisiejszy frankista nie jest członkiem ezoterycznej wspólnoty; dzisiejszy frankista jest w Edomicie – tam, gdzie Edomita (Polak) różni się od samego siebie.

Jakie działania możliwe są w takiej osobliwej pozycji? Sądzę, że logikę tych działań najlepiej chyba oddaje zasada, której Gershom Scholem nauczył swojego przyjaciela Waltera Benjamina, ten zaś przekazał ją Ernstowi Blochowi i Theodorowi W. Adorno<sup>8</sup>. Zgodnie z nią, gdy przyjdzie Mesjasz, wszystko będzie tak samo jak teraz, tylko trochę inaczej. Choć w swej pierwotnej postaci formuła ta każe jeszcze wypatrywać przyszłej postaci zbawcy, najlepiej pasuje do naszej kondycji, do sytuacji ludzi, którzy na nikogo już nie czekają, ponieważ Mesjasz, Jakub Frank, już był i wyprowadził nas w pole – w pole zbawienia i upadku zarazem. Zasada „trochę inaczej” jest oczywiście na wskroś ironiczna. Opisuje stan, w którym jesteśmy nieskończenie blisko zbawienia, świat, który prawie, prawie jest tym, o co chodzi (tak jak liberalna demokracja jest prawie, prawie królestwem wolności), a zarazem jest nieskończenie odległy, rozmija się z nim o włos w każdej sekundzie. Działanie podług tej zasady to działanie dążące do minimalnych, błazeńskich odkształceń tego świata, które z naszej perspektywy są tego świata poprawkami, drobnymi gestami pozwalającymi w przebłytku, w przejściu, w chwili dostrzec to, jak rzeczy powinny się przedstawiać naprawdę.

Mesjanizm po Mesjaszu (frankizm po Franku) rządzi się zatem logiką „trochę inaczej”, a nie „zupełnie inaczej”. Jest to także logika ironii, a nie logika wzniosłości. Logika drobnych odkształceń i przemieszczeń, a nie wielkich rozdarć i przekroczeń. Logika wzniosłości, logika źródłowego mesjanizmu i źródłowej awangardy – logika „zupełnie inaczej” – jest logiką rewolucji i przemocy, którą upajał się nasz mistrz i nauczyciel, Jakub Frank. A jednak już u niego torowała sobie drogę inna zasada, która odpowiada regule „trochę inaczej”. Jest to zasada stawiająca na mesjańską moc dowcipu, a nie wzniosłego aktu przemocy. Zasadę tę niezłe opisuje Ernst Bloch, gdy w pewnym krótkim zapisku wynotowuje różne przykłady wyzwolicielskiej funkcji żartu i z pozoru głupkowatych wybiegów<sup>9</sup>. Bloch sugeruje, że jeśli musimy zmagać się z siłami opresji, podniesienie na nie ręki w akcie przemocy sprawia, że przechodzimy w istocie na ich stronę. Musimy zgrywać prostaków, opowiadać poważne dowcipy i stosować głupkowate wybiegi, by wrogie moce zaśmiały się na śmierć. I znowu: Bloch pisał to, myśląc raczej o właściwym opisie działania rewolucyjnego i o dobrze ukonstytuowanym świecie opresji. Dlatego w źródłowej postaci jego pochwała żartu wyraźnie skrywa w sobie rewolucyjny gwałt, tak jak pełne przemocy są żarty samego Jakuba Franka. Dopiero dziś, w czasach

<sup>8</sup> Zob. G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, tłum. A. Lipszyc i M. Zawadowska, Sejny 2006, s. 282 i 307; W. Benjamin, *In der Sonne* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, tom 4, Frankfurt am Main 1972, s. 417; idem, *Franz Kafka* [w:] *Gesammelte Schriften*, tom 2, Frankfurt am Main 1977, s. 432; E. Bloch, *Szczęśliwa ręka*, tłum. A. Lipszyc, „Krytyka polityczna”, nr 13 (lato 2007), s. 200–201; T. W. Adorno, *Minima moralia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 129; idem, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 253.

<sup>9</sup> Zob. E. Bloch, *Spuren*, Frankfurt am Main 1970, s. 192–196.

mesjanizmu po Mesjaszu, gdy opresja ma charakter rozproszony, gdy żyjemy w przestrzeni zbawienia nałożonej na przestrzeń upadku, w polu Edoma, zasada mesjańskiego żartu może uwolnić się od podejrzania o przemoc i dziś naprawdę nabiera wiarygodności jako jedyna możliwa formuła działania. Wzniosłe akty mesjańskiej przemocy rozmijają się z tą dziwną formą opresji, w której żyjemy; możemy sobie z nią radzić jedynie żartem, jedynie działając podług ironicznej logiki „trochę inaczej”.

Mam nadzieję, że jasne jest już, do czego zmierzam. Sądzę, że nie postąpimy źle, jeśli o wszelkim możliwym działaniu artystycznym, które mogłoby dziś wystąpić jako awangarda, pomyślimy w takim samym duchu, w jakim powyżej starałem się myśleć o sytuacji mesjanisty po Mesjaszu, frankisty po Franku. Także dzisiejszy awangardzista żyje po awangardzie, także on został przez swoich proaiców wyprowadzony z tradycyjnych struktur w pole Edoma, w dziwny świat kultury, gdzie wysokie miesza się z niskim, a zbawione z upadłym. Wierność mesjańskiemu wezwaniu awangardzie wymaga z pewnością niezgody na to, co jest – zarówno gdy chodzi o zastane praktyki artystyczne, jak i zastane normy świata pozaartystycznego. W polu Edoma wierność ta musi jednak objawiać się porzuceniem pierwotnej logiki awangard, logiki wzniosłości na rzecz logiki ironii. Zasady „zupełnie inaczej” na rzecz zasady „trochę inaczej”, logiki przemocy na rzecz logiki żartu. Należy jednak z pewnością podkreślić, że logika żartu, skłonność do postugiwania się dowcipem, pastiszem i wytworami przemysłu kulturalnego nie może w żadnym razie wiązać się z leniwym odprężeniem i pogodzeniem z tym, co zastane, lecz raczej z poczuciem, że tylko mocą drobnych przesunięć i żartów można deregulować ten świat, dochowując wierności awangardzie: wspomniany już Roe Rosen – jako podmiot odrębny od stworzonej przez siebie Justine Frank, która stanowi element jego mistrzowskich, poważnych dowcipów – może być tu chyba niezłym przykładem. Mam jednak silne poczucie, że, wypowiadając tego rodzaju zdania, zapuszczam się daleko poza granice moich kompetencji, które kończą się na wskazaniu możliwych pożytków z nakreślonych wyżej analogii i hucpiarskich, historiozoficznych fantazji. Jako mało artystyczny frankista polski kończę więc czym prędzej i powracam do praktykowania zasady „trochę inaczej” w dziedzinach, w których czuję się nieco pewniej.

### **Summary**

#### **Messianism and the Avant-garde: A Historico-Philosophical Fantasia on Frankist Themes**

In the essay I draw an analogy between the avant-garde drive towards the new and the revolutionary, subversive, antinomian substance of Jewish Messianism, especially as exemplified by the 18<sup>th</sup> century Messiah Jacob Frank. At first, this analogy does not seem to help much in the search for a positive answer to the question on the possibility of the avant-garde in our time, because the Messianic movements seem to be at least equally discredited as the avant-garde drive toward the absolutely new orders

in art. However, by analyzing certain elements of the Frankist doctrine, I sketch a vision of a “Frankism after Frank” or “Messianism after the Messiah”, which might be used as a model for an “avante-garde after the avante-gardes”, based on a logic of irony rather than on the Lyotard’s logic of the sublime. It seems that such an avant-garde, while looking for something only “a bit different” rather than something “totally different”, would be no less revolutionary – and Messianic – in its longings.



Zdjęcie Maciej Czerwonka