

Recenzje

Juliusz Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli w piśmie i książce*. IFiS PAN, Warszawa 1992, 163 stron.

Nieprzypadkowo zaczątkiem dwunastu szkiców Juliusza Domańskiego – wytrawnego filologa i znakomitego znawcy myśli filozoficznej, szczególnie grecko-rzymskiej i renesansowej – będących relacją z dawnych myśli o tekście jako uobecnieniu (s. 6), stały się materiały do wykładów poświęconych „niektórym humanistycznym implikacjom pojęcia czasu” (s. 5) na Wydziale Reżyserii PWST w Warszawie. Obecność bowiem to „bycie tu i teraz”. Pojęcie to jest więc koniunkcją trzech pojęć pierwotnych, bytu, miejsca i czasu, a tym samym czymś niedefiniowalnym, a zatem wymagającym „unaoczniającego” opisu.

Ukazany przez autora proces metaliterackiej refleksji nad „inną niż fizyczna” obecnością ludzi „z całym ich światem zewnętrznym” oraz ze światem „nieintersubiektywnych uczuć, przeżyć i myśli” – od Homera i Teognisa z Megary po Erazma z Rotterdamu – suponując imitacyjną, a nie kreatywną koncepcję twórczości, implikuje całą gamę pytań ontologiczno-metafizycznych. Nie podejmując ich wprost, autor stara się przede wszystkim uchwycić sens relacjonowanych wypowiedzi, dzięki wnikliwej analizie filologicznej, ujawniającej wariabilność, wieloaspektowość możliwych rozumień. Każdy z krótkich jego szkiców zawiera obfitość treści. Owa skromność i zwięzłość w ich przedstawianiu wynikają z (nie zawsze powszechnej) uczciwości intelektualnej, tj. odpowiedzialności za wypowiedziane, a szczególnie zapisane słowo. Szkice te czyta się niczym prozę poetycką. Autor bowiem należy do nielicznych przedstawicieli pisarstwa filozoficznego, wzorowanego na klasycznym grecko-rzymskim, a reprezentowanego do niedawna przez Ajdukiewicza, Krokiewicza, Kumanieckiego, Tatarkiewicza.

Toteż prezentacja tego typu analiz, tak przy tym pisanych, budzi obawę przed ich zbanalizowaniem. Dodać jeszcze należy, iż refleksja, do której ona pobudza, ma niebagatelne znaczenie dla zrozumienia tak ważnych dziedzin, jak kultura i tradycja. A przecież obecnie czeka nas trud rekonstrukcji kultury poprzez nawiązanie do tradycji – właśnie grecko-rzymskiej, w wersji wczesnochrześcijańskiej, od której Europa Zachodnia poczęła odchodzić od czasów reformacji i rewolucji francuskiej, a Wschodnia, po upadku Bizancjum, a już szczególnie po rewolucji bolszewickiej.

Homer i Teognis z Megary utożsamiają bohatera z pieśnią, która unieśmiertelniając jego cnoty i występki, rozsławia zarazem imię poety (s. 12–17). O wiek lub dwa później

Herodot oznajmia, iż podjął się opisu minionych wydarzeń, by z czasem nie rozplynęły się w niepamięci (s. 18–19). Pogłębienie „idei” uobecnienia w tekście, dzięki skojarzeniu jej – jak powiada autor – „z dualistyczną koncepcją psychofizycznej natury człowieka” (s. 19), pojawia się w panegiryku Izokratesa. Według Izokratesa – „słowo pisane” (*graphein ton logon*) odzwierciedla myśli, sposoby bycia, czyny i cnoty, podczas gdy rzeźby i malowidła (*ta peplasmena kai gegrammena*) utrwalają podobizny natury cielesnej (*somatos physis*). Tekst więc pozwala obcować z osobowością bohatera, zachęcając do naśladowania jego zalet (s. 26–27). To dowartościowanie tekstu i dostrzeżenie w nim obecności „stanów psychicznych” dokonało się dzięki upowszechnieniu piśmiennictwa oraz działalności sofistów i Platona (s. 20–49). Uczeń Gorgiasza, Alkidamas, podkreślając wyższość mów improwizowanych nad pisanymi, usprawiedliwia je troską o pozostawienie po sobie „pamiętki” i zyskanie „sławy” (s. 24). Wyższości „żywej mowy”, tj. dialogu nie tylko nad pismem, lecz także nad „mową wzniosłą”, tj. poetycką, hołdował Platon. A przecież to on właśnie nadał swym dialogom formę literacką. I chociaż udało mu się – jak nikomu przedtem i potem – w tekstach dialogów utrwalić „wrażenie obecności rozmówców” (przede wszystkim „żywego bohatera”, Sokratesa), to i on nie zdołał się ustrzec przed stylem późniejszych „wykładów”. Ale – należy pamiętać – dialogi są wyrazem doktryny „egzoterycznej”, obok której Platon uprawiał też „ezoteryczną”, tj. „filozofię bez pisania” (s. 32). Jego zaś uczeń, Arystoteles, zarówno wykłady egzoteryczne („dla szerszej publiczności”), jak i ezoteryczne (dla bezpośrednich uczniów) spisał nadając tym ostatnim formę tekstów „dyskursywnych, choć przeważnie bardzo eliptycznych, notatkowych” (s. 33).

W epoce cesarstwa rzymskiego „preferowany przez Platona spontaniczny dialog żywych ludzi z żywymi ludźmi, zmienił się w dialog uczonych komentatorów i filologów z książkami” (s. 35). Prekursorem komentatorstwa był pierwszy „alegoreta” Teagenes z Region, próbujący przeciwstawić się atakom Ksenofanesa przeciw „bogom” Homera (s. 36). Jego kontynuatorami byli Metrodor z Lampsaku, Zenon i Chryzyp, Kleantes i inni. Na początku zaś ery chrześcijańskiej zastosował ją do Biblii Filon z Aleksandrii. Odtąd w komentowanych tekstach poszukuje się „treści intelektualnych, z których można było konstruować wiedzę naukową”, tj. przekraczającą „poziom zjawisk”, mającą za przedmiot „to, co ogólne”. Już bowiem Arystoteles widział wyższość poezji nad historią w tym, że „poezja wyraża to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe” (s. 37).

Szczególną rolę „książka i pismo odegrały w kulturze żydowskiej, a potem także chrześcijańskiej” (s. 38). Autor przypomina przykłady metaforyki (porównanie nieba do zwoju, serca do tablic, języka do trzciny, wierzących do listu) oraz alegoryki (kamienne tablice zapisane palcem Bożym, zjedzenie zwoju przez Ezechiela, „księga życia”) biblijnej, które stały się „osnową bogatej metaforyki książki w średniowieczu łacińskim (s. 38–40).

Grecy sławę pisarską stawiali ponad wojenną. Rzymianie odwrotnie: pisarstwo uznali za niegodne żołnierza, prawnika, męża stanu. Ale „pismo i książka same przez się nie budziły u Rzymian żadnych poważniejszych zastrzeżeń ani refleksji krytycznych” (s. 38–43). Już u Enniusza dochodzi do głosu świadomość mocy słowa pisanego: rozślawiającego czyny bohaterów i opiewającego je poetę. Według Cyserona o realnej wręcz nieśmiertelności i sławie decydują czyny patriotyczne, którym towarzyszyć winna asceza i kontemplacja (s. 43). Horacy zaś aż cztery pieśni poświęca poezji jako

wstawieniu i unieśmiertelnieniu (s. 49). Poetycką naoczność „obyczajów i ducha sławnych ludzi” przeciwstawia naoczności oblicza w rzeźbie. Sława poety przyćmiewa twórców architektury i plastyków, a nawet wielkie czyny i postacie przezeń opiewane. To poezja niejako realnie unieśmiertelnia poetę (s. 45–54). Pliniusz Młodszy z kolei unieśmiertelniającą moc czynów stawia na równi z pisarstwem, w czym autor dostrzega ideał Rzymianina i cnót rzymskich na przełomie I i II w. ery chrześcijańskiej.

Te „idee” sławy i unieśmiertelnienia zanikają w pisarstwie wczesnochrześcijańskim. Ale egzegetyczna refleksja metaliteracka Orygenesusa i Augustyna powraca u teologów i filozofów chrześcijańskiego średniowiecza, a wreszcie u Erazma z Rotterdamu. Orygenesowy alegoryzm opierałby się „na zmodyfikowanym po chrześcijańsku... [platońskim dualizmie...] Boga i stworzenia” oraz „tego, co duchowe, i tego, co cielesne” (s. 59). Orygenes wyróżnia Słowo stwórcze, Słowo wcielone, Słowo pisma i słowo sakramentalne (por. s. 59). Litera Pisma kryje sens duchowy, podobnie jak ciało – naturę Boską. Mądrość Boża przybiera niejako postać stworzenia i Pisma, będącego „szatami słowa”. Św. Augustyn zaś wyróżnia: Chrystusa Słowo, słowo Chrystusa w Piśmie, słowo Pisma o Chrystusie, słowo homilii. Te „wcielenia” Słowa są różnymi postaciami obecności, tj. partycypacji (s. 66).

Biblijna symbolika księgi i sakralizacja słowa legły u źródeł kultu książki jako źródła wiedzy, utożsamianej poniekąd z mądrością. Hugon ze św. Wiktora mówi o trzech „Księgach”: sporządzonej przez człowieka z czegoś (słowo ludzkie); stworzonej przez Boga z niczego (słowo Boże); zrodzonej przez Boga z Samego Siebie (Mądrość, Bóg-Słowo) – „księdze życia” (s. 73–74). „Specificum idei tekstu jako uobecnienia” w łacińskim średniowieczu „polega na traktowaniu tekstu [...] nade wszystko jako uobecnienia prawdy religijnej lub filozoficznej, przełożonej na kategorie naukowej wiedzy” (s. 76). Stąd słynne Gilsonowskie „wygnanie literatury pięknej”.

Klasyczna idea uobecnienia była jednak znana u zarania średniowiecza i w okresie renesansu. J. Domański odnalazł w jednym z listów Kasjodora powiązanie patriotyzmu z pragnieniem upamiętnienia się w piśmie. U Izydora z Sewilli – porównanie pisania do orki. Według Izydora litery jako „znaki rzeczy” „mają taką moc, że nam bez pomocy głosu przynoszą mowę nieobecnych” (s. 80–81). Bo – jak niegdyś Herodot – Gall Anonim zamierza utrwalić „godne pamięci” czyny, by je „zachować dla potomności” ku „naśladowaniu” (s. 81–82). Według Jana z Salisburii „pismo darzy przyjaciół wzajemną obecnością, a rzeczom [...] nie pozwala szczeznąć w zapomnieniu” (s. 84–87). Na szczególną uwagę zasługuje „Philobiblion” Ryszarda z Bury (s. 88–98). Widzi on w księgach „skarb mądrości”, „przywilej wiecznego trwania” bohaterów i „nieśmiertelności” autora. W nich „nieuchwytny Bóg” staje się „uchwytny”, jawi się natura rzeczy, „krańce świata”, „to, co nie jest, jako to, co jest, niby w jakimś zwierciadle wieczności” (s. 90–93). Dzięki „pamięci pisma” utrwalając teraźniejszość, poznajemy przeszłość i przyszłość (s. 96). Pisanie i czytanie „jest życiem”.

Klasyczne wątki uobecnienia w tekście podejmują humaniści włoskiego Quattrocenta. Listy Petrarki do Cyncerona są poniekąd wyrazem przeświadczenia, że „w tekście nie tylko obecny jest jakoś jego autor, ale że można także jakoś prowadzić z nim rozmowę”. Pisząc, pozostawiamy o sobie pamięć potomnym, zatrzymujemy „uciekające dni”, rozszerzamy „krótki czas naszego życia” (s. 100). Pier Paolo Vergerio twierdzi, że historia obok czynów wielkich osobistości obejmuje „niezwykłe dzieła natury” i „rachubę czasu” (s. 101). Pismo odmierza czas i wyraża zmienne nastroje, „utrwała rozmowy”

i „odtworza myśli”. J. Domański widzi u Vergeria „ideę” wcielenia się „ducha ludzkiego w pismo i książkę, którą podejmą Piccolomini i Erazm” (s. 104). Również Guarino powie, że plastyka wyobraża ciała, a pismo – dusze (s. 106). Leonardo Bruni powiada, że listy i dialogi pozwalają mu wyobrazić sobie żywego Platona, którego sam sobie kształtuje jako „umiejącego po łacinie” (s. 109). J. Domański napomyka też o Bessarionie (s. 110). Idee uobecnienia w tekście odnajduje w korespondencji Piccolominiego z Oleśnickim. Według Ficina dążenie do sławy i trwania to przesłanki rzeczywistej nieśmiertelności duszy (s. 117). Natomiast Tomasz a Kempis, nawiązując do Augustyna i Grzegorza Wielkiego – dokonuje „kontekstowej reinterpretacji... patrystycznej wykładni” (s. 124). Biblia jest „listem wszechmogącego Boga”. Czytając, zdaje się nam, iż rozmawiamy „z Jezusem i apostołami oraz dawnymi prorokami” (s. 119–125).

Idea uobecnienia „stanowi jeden z ciekawszych tematów” Erazma z Rotterdamu. Podobnie jak Horacy identyfikuje się on ze swymi dziełami. W licznych wypowiedziach – „różne poziomy szczegółowych wariantów Erazmowej idei uobecnienia” są podobne do „duszy obecnej w ciele”. Erazm pisze o obecności swoich korespondentów, a także osobistości i pisarzy starożytnych. Ponadto „obecność duchowego składnika człowieka w tekście wydaje się realna, a dodatkowo potwierdza jej realność to, co Erazm mówi o obecności Chrystusa w tekście Ewangelii” (s. 127). Zdaje się on „traktować Chrystusa jako autora i zarazem bohatera Ewangelii”, acz unika „jednoznacznego określenia statusu ontycznego uobecnienia Chrystusa...”. Natomiast „dowodzi na rozmaite sposoby wyższości duchowego, tj. alegorycznego, rozumienia Biblii nad jej rozumieniem cielesnym, tj. literalnym” (s. 128). Zawarty w Ewangelii „żywy obraz Chrystusa” góruje nad posągami oddającymi domniemany „kształt Jego ciała”, ukazując „żywy kształt Jego boskiej myśli” (por. s. 130). Przypomina Go „we własnej osobie”, czyni „rzeczywiście obecnym” i to bardziej niż ujrzenie Go „na własne oczy”, w postaci cielesnej.

Prezentację Erazmowej idei uobecnienia, autor kończy następująco: „Słowo, synonim ducha, uważał za najpełniejszy, najbardziej adekwatny przejaw istoty zarówno Boga, jak człowieka, choć Boże i ludzkie słowo nie było jednakie. Boże obracało się, automatycznie niejako, w inną niż słowna realność, ludzkie nie miało tej natury i tej mocy. Niemniej przeto, zapisane słowami języka ludzkiego, jedno i drugie trwało i tworzyło nową realność, a w przypadku człowieka zmarłego było jedyną intersubiektywną postacią jego trwania wśród ludzi” (s. 132). Rozwinięcie tych uwag znajduje się w „Uwagach końcowych” (I i II).

Rekonstrukcja treści wypowiedzi prezentowanych myślicieli skłania – zdaniem autora – do pytań: „co się właściwie uobecnia w tekstach: rzeczywisty byt w jakiejś innej, mniej surowej postaci, byt o innym statusie ontycznym, czy tylko pobudzone przez lekturę, uaktualnione niejako przeżycia, które czekały jakby w uśpieniu, a więc w stanie potencjalnym, w umyśle potencjalnego czytelnika?” (140). Odrzucając pomysł, iż obecność w piśmie i kulturze jest „przedłużeniem jednej i tej samej egzystencji” (147–148), i dostrzegając wątpliwość uznania kultury za dziedzinę „nie bytu, lecz jedynie relacji” (146–147), z przesadną skromnością J. Domański posiłkuje się jedynie wypowiedziami R. Ingardena. Godne uwagi jest też spostrzeżenie: „to, co uobecnia z przyszłości wyobrażnia, jest w inny sposób bytem intencjonalnym niż to, co z przeszłości uobecnia pamięć” (149). To drugie spontanicznie odczuwamy jako bardziej oczywiste (*factum infectum fieri nequit*), pierwsze – jako mniej rzeczywiste” (150).

Zasygnalizowane tylko, „Uwagi końcowe” autora wymagałyby – śmiem sądzić – ponownego opracowania, które by w sposób bardziej jednorodny uwybraźnił rozsiane w komentarzach odautorskich supozycje i pomysły interpretacyjne. Wymaga to jednak zarazem opowiedzenia się po stronie jakiejś koncepcji rzeczywistości, czego autor zdaje się unikać.

Recenzował *Jerzy Gulkowski*