

# Dariusz Cezary Maleszyński

---

## "Jedyna Księga" : z dziejów toposu w literaturze dawnej

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 73/3/4, 3-39

---

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DARIUSZ CEZARY MALESZYŃSKI

## „JEDYNA KSIĘGA”

## Z DZIEJÓW TOPOSU W LITERATURZE DAWNEJ \*

[...] tęsknota za czytaniem z otwartej księgi, za ową galileuszowską „Wielką Księgą Świata” jest starsza od wszelkiej wiedzy, [...] przenika jeszcze skrycie religijne omamy epifanii i paruzji, a także fascynujący mit *Pisma*, mit odzianej w słowa prawdy wcielonej w Księgę: *Biblię*. Oto co każe nam podejrzewać, że po to, by traktować naturę lub rzeczywistość jako księgę, w której, według Galileusza, rozlega się milczący dyskurs języka „złożonego z kwadratów, trójkątów i kół”, trzeba wyznawać pewną ideę lektury, która z języka pisanego czyni bezpośredni, przejrzysty obraz prawdy, a z rzeczywistości — dyskurs głosu. [L. Althusser]

Być może historia powszechna jest historią kilku metafor.

Być może historia powszechna jest historią rozmaitych intonacji kilku metafor. [J. L. Borges]<sup>1</sup>

## W stronę toposu

Renowacji pojęć „topika” oraz „topos” dokonał na gruncie literaturoznawstwa Ernst Robert Curtius w swej podstawowej pracy o literaturze europejskiej i łacińskim średniowieczu<sup>2</sup>. Komentatorzy dostrzegają

\* Niniejszy tekst stanowi fragment monografii, będącej próbą ukazania dziejów toposu Księgi na przykładzie jego wariantów semantycznych, dostrzeżonych w różnych epokach (między literaturą dawną a współczesną). Praca powstała pod kierunkiem doc. dra hab. Tadeusza Witczaka.

<sup>1</sup> L. Althusser, *Przedmowa. Od „Kapitału” do filozofii Marksa*. W: L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*. Wstępem opatrzył M. Jaroszewski. Przełożył W. Dłuski. Warszawa 1975, s. 33–34. — J. L. Borges, *Kula Pascala*. Przełożył A. Sobol-Jurczykowski. „Teksty” 1976, nr 2, s. 177, 179.

<sup>2</sup> E. R. Curtius, *Topik*. W: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Zweite, durchgesehene Auflage. Bern 1954. Polski przekład K. Krzemieniowej: *Topika*. W zbiorze: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*. Seria 1. Wrocław 1977.

raczej zgodnie (i czasem nieprzychylnie) dwutorowość myśli Curtiusa o problemie *topoi*:

Curtius używa terminu „*topos*” w bardzo szerokim znaczeniu na określenie zarówno tematów (spraw) oderwanych, nadających się do przekształcenia, jak i tematów konkretnych (wątków, motywów) wspólnych dla pewnych literatur, gatunków czy autorów. Używając za Curtiusem pojemnego określenia „*topos*” w odniesieniu do teorii retorycznej pamiętać należy, iż nazwę „*topoi*” (łac. *loci communes*) stosowano pierwotnie do środków pomocniczych służących do opracowywania przemówień, czyli, wedle określenia Kwintyliana, była to „kopalnia pomysłów” (*argumentorum sedes*) dla retora. Czymś innym są więc *toposy* retoryczne, a czymś innym *toposy* w zretoryzowanej literaturze. Określenie Curtiusa dotyczy więc „*topiki* praktycznej”, występującej w przesyconych retoryką gatunkach literackich<sup>3</sup>.

Panuje także opinia, iż Curtius „sprzeniewierzył się” tradycji retorycznej badając jako *topoi* poszczególne i wyizolowane obrazy. Praktyka natomiast antycznej sztuki mowniczej wypracowała zupełnie inną formę traktowania *loci communes*. Berthold Emrich przypomina, że *toposem* był obraz ukształtowany w związku z konkretnym miejscem<sup>4</sup>. Z tego słusznego wniosku nie powinno się jednak wyciągać konsekwencji zbyt daleko idących, a za takie uznać należy ewentualne podważenie istniejącej tradycji nazewnictwo-problemowej. Ograniczanie bowiem zagadnień *topoi* tylko do dziedzictwa i teorii retorycznej pochopnie naruszyłoby oświadczenie samego Curtiusa o możliwości wielostronnego wykorzystania historycznej *topiki*. Poza tym:

Nie wszystkie *topoi* można wyprowadzić z gatunków retorycznych. Wiele wywodziło się z poezji i potem dopiero przenikną do retoryki. [...] Istnieją wszakże *topoi*, których brak w całej starożytności aż do czasów augustiań-

<sup>3</sup> M. Korolko, *Słownik pojęć i terminów retorycznych*. W: Andrzej Frycz Modrzewski, *Humanista, pisarz*. Warszawa 1978, s. 223. — Co do sprawy rozdziału jakości tematologicznych, które wykazują „rodzinne podobieństwo” nie tylko w praktyce literaturoznawczej, wolno sądzić, iż propozycja J. Abramowskiej (*Peregrynacja*. W zbiorze: *Przestrzeń i literatura*. Wrocław 1978, s. 125, przypis 3) lapidarnie uwzględnia większość formalno-historycznych przymusów takiej klasyfikacji: „Relacje znaczeniowe we wspólnym polu wyznaczonym przez »temat«, »motyw« i »topos« są wyjątkowo zagmatwane. Wszystkie terminy odnoszą się do jednostek powtarzalnych o różnym charakterze (dyskursywnym, obrazowym, fabularnym), które śledzić można zarówno w »repertuarze« literatury, jak i w strukturze pojedynczego tekstu. Temat od motywu można moim zdaniem sensownie odróżnić tylko w tym drugim planie jako jednostkę organizującą całość znaczeń utworu, a nie ich część. Topos to rezultat swoistej petryfikacji tradycyjnego motywu, który zostaje trwale związany z pewnym znaczeniem (co nie wyklucza ewolucji ani wariantowości), zastosowaniem (w zakresie kompozycji, gatunku, stylu) oraz z rozpoznawalną, »półgotową« formą językową”.

<sup>4</sup> B. Emrich, *Topika i topoi*. Przełożył J. Koźbiał. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 254.

skich. Pojawiają się one dopiero z początkiem późnego antyku i nagle obecne są wszędzie. [...] Ponadto owe *topoi* są znakami zmienionej sytuacji duchowej; znakami tego, czego nie można uchwycić inaczej<sup>5</sup>.

Curtius nie opatrzył starych problemów nowym mianem, ale dla nowej problematyki posłużył się konwencją terminologiczną wynikającą z całości jego pracy. Innowację Curtiusa należy uznać za fakt dokonany, co oczywiście wcale nie powstrzymuje możliwej krytyki Curtiusowych kryteriów fundowania samego pojęcia toposu. Próby zatem aktualizacji *topoi* wyłącznie w ich macierzystym kontekście, kształtowanym wprost przez tradycję retoryki — są już chyba niemożliwe. Ale przytoczona wcześniej wskazówka Emricha okaże się przydatna i niezbędna w końcu niniejszego studium. Wtedy gdy dokonana zostanie reinterpretacja rozumienia toposu zgodna z antyczną praktyką, lecz na potrzeby budowy ogólnego systemu znaków (całości) kultury śródziemnomorskiej.

Warto zatrzymać się jeszcze chwilę przy temacie prawdopodobnej genezy nieporozumień co do Curtiusowej „topiki retorycznej” i „topiki literackiej”. Wypada sądzić, iż wyłączna ekspozycja funkcji toposu perswazyjnej wobec odbiorcy — przywoływanie wspólnych reminiscencji, wyobrażeń — jest efektem przesady, która czyni topos rzeczywistością „samą w sobie”. W odniesieniu do retorycznego rodowodu *topoi* podobna procedura wydaje się co najmniej myląca. Topos jako „chwyt” retoryczny istnieje najpierw wobec planowanego tekstu-całości, a dopiero później — wobec planowanych adresatów. Mówiąc wyraźniej: użycie toposu ma tutaj na celu zaakceptowanie przez odbiorcę tekstu, nie zaś toposu. Nie tylko więc topos „oswaja” dany tekst oratorski, lecz również sam tekst czyni akceptowalnym topos bądź też jego wybrane znaczenia. *Topoi* retoryczne nie są językiem „egzystencjalnym” literatury (pozwalającym w ogóle mówić), ale jej językiem „modalnym” (pozwalającym mówić w określony sposób).

*Topoi* literackie (poetyckie) odróżnia od retorycznych fakt, iż te pierwsze stanowią same — tekst dla odbiorców. *Topoi* czysto retoryczne takiej właściwości były pozbawione. Miały natomiast wobec przedmiotu wypowiedzi zdolności tekstotwórcze (będąc ewentualnie tekstem wirtualnym, podległym regułom różnorodnej „immu-tacji”). W tej perspektywie zdaje się, że *topoi* literackie posiadają samostanną siłę „doklejania” dalszych elementów, potrafią nieoczekiwanie „zmusić” je do grawitacji. Natomiast *topoi* retoryczne same są przyłączane, mają za zadanie wypełniać przestrzeń tekstu zgodnie z duchem normatywizmu i obowiązującej systematyki.

Gdy topos staje się przede wszystkim literaturą —

---

<sup>5</sup> Curtius, *Topika*, s. 127—128.

jest tekstem i wtedy aspekt gry między wyreżyserowanym dialogiem a naturalnym zaskoczeniem znów się pojawia. Tu nawet prosta aktualizacja toposu może sprowokować sytuację wieloznaczną, wielowymiarową, czasem — niezrozumiałą. „*Topoi* literackie” uznać trzeba za historyczne przeformułowanie „*topoi* retorycznych”, pozostając przy nazwie „*topoi*” bez konkretnych specyfikacji. Chodzi o fakt, iż owe „*topoi* literackie” odzwierciedlają w większym stopniu przeobrażenia świadomości kulturowej niż rzeczywiste przemiany estetyki: struktury obrazowo-fabularnej toposu. To, co „retoryczne”, w toku dziejów nabrało własnej tekstowości, a zatem literackości (czyli „*topoi* retoryczne”). To zaś, co powstało z myślą o urozmaiceniu retoryki („*topoi* literackie”), stworzyło jasne precedensy dla kulturowej tradycji „czytania” *topoi* i — niestety już mniej jasne — dla tradycji ich nazywania. Wskazana prawidłowość polega więc na przejściu od toposu-języka fundamentalnego do toposu-języka znaczeń fundamentalnych<sup>6</sup>.

Zjawisko, które określono mianem toposu Księgi, jest wolne od bezpośrednich antecedenencji wynikających z istnienia tematu pośród retorycznych „miejsz wspólnych” czy „stałych sposobów wysławiania”. Księga nie występowała w zasobie starożytnej topiki mowniczej — wręcz przeciwnie. Jak bowiem stwierdza Curtius, greckim poetom nie były bliskie przenośnie wykorzystujące znaczeniowy krąg piśmiennictwa i tekstu. Dopiero w okresie hellenistycznym kultura staje się książkowa, i to determinuje nowe postawy „poetów uczonych” („*poeta doctus*”). Natomiast piśmiennictwo rzymskie okresu rozkwitu prawie w ogóle nie używało metaforyki książki: „W obrębie poezji augustiańskiej metaforika książki występuje bardzo rzadko”<sup>7</sup>. Tylko okres sullański przyniósł naturalne zapłodnienie literatury rodzimej przez aleksandryjsko-hellenistyczną, i tą drogą właśnie wyzwalało oryginalną inwencję poetów. Moment „wejścia” Księgi do literatury da się częściowo ustalić (zrobił to w wybranym zakresie Curtius), choć początek myślenia o Księdze nie poddaje się uchwytym i dokładnym komentarzom.

<sup>6</sup> Korzystając z Barthes'owskiej typologii wypowiedzi dogodnie jest uznać, że *topoi* retoryczne były syntezą wypowiedzi entymematycznych (dyskursu intelektualnego) i wypowiedzi metonimicznych (opowiadania) — łączyły myśl i narrację. Jeśli, jak zauważa R. Barthes (*Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*). W zbiorze: *Studia z teorii literatury*, s. 158 (tłum. W. Błońska), „retoryka w swym historycznym rozwoju przesunęła się w stronę literatury”, to spełniła opisaną przez niego funkcję „demultiplikatorów”, „narzędzi służących do produkcji innych narzędzi”. Ułatwiła zbudowanie systemów wtórnych, czyli właśnie *topoi* literackich. Dostrzec tu można jeszcze inną historyczną prawidłowość. Jej kierunek przebiegałby następująco: od wkomponowania toposu w obręb tekstu, gdy oryginalność rozwiązań była sprawą nie rewelacji, lecz renowacji, opracowania toposu — aż do zjawiska wyboru konkretnych *topoi*. Sytuacji narzucenia ich jako materiału, a nie tylko nici konstrukcyjnej.

<sup>7</sup> Zob. E. R. Curtius, *Das Buch als Symbol*. W: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, s. 312.

Dla Curtiusa jest Księga przede wszystkim symbolem, metaforą lub (jak definiuje to za Goethem) „historycznym tropem”, „metaforą literatury światowej”. Ale ponieważ symbol Księgi dysponuje trwałymi świadectwami występowania w różnych kręgach kulturowych i cywilizacyjnych — mozaizm, islam, chrześcijaństwo, Daleki Wschód, Egipt — dopuszczalne są intencje narzucenia pojęciu „topos” nowych rygorów. Konstrukcja tego pojęcia wychodziłaby od zaobserwowanych przez nas historycznych prawidłowości modelowania metaforyki Księgi. Istnieją dwie podstawowe płaszczyzny tej prawidłowości: plan „powtarzalny”, gdzie topos wciela pewną centralną sytuację ludzką, i plan „jednostkowy”, gdzie topos uzewnętrznia indywidualne schematy literackie.

Topos jest wypowiedzią, składa się z dwóch członów. Formuły określające te człony zapożyczymy od Leslie Arona Fiedlera<sup>8</sup> — wypełniając je jednak sensem odmiennym niż ten, który wynika z oryginalnej propozycji przytaczanego autora. Obserwacje niniejsze idą po prostu w innym kierunku niż badania inspirowane przez psychologię głębi.

Topos więc składa się z dwóch członów: *Archetypu* (poziomu „tematów oderwanych”, poziomu „archaicznego”, uniwersalnego, „idealnego”) oraz *Sygnatury* (poziomu „tematów konkretnych”, poziomu symbolicznego, metaforycznego). Granice spójności toposu definiują takie oto idealizacyjne założenia: aktualizacja toposu jest równocześnie i łącznym podjęciem tego, co „powtarzalne” (Archetypu), i tego, co „jednostkowe” (Sygnatury).

Topos zakłada i projektuje nierozdzielność Archetypu oraz Sygnatury. Wzorów tych nie posiadają ani motyw, ani temat, wątek czy „temat ramowy”. Topos jest tu pojęciem nadrzędnym, bo najpełniejszym i harmonijnym. Można założyć, iż z powstałych w systemie toposu „abstrakcyjnego” zmian wyłaniają się właśnie wymienione struktury. Z orientacji ku *Archetypowi* — bierze się motyw, nastawienie na *Sygnaturę* — umożliwia artykulację wątku. (Motyw to jednostka międzytekstowa, wątek jest opracowaniem motywu na poziomie konkretnego dzieła). Kiedy poszczególny utwór czyni *Sygnaturę* (wątek) swym głównym elementem, elementem „organizującym całość znaczeń dzieła” — powstaje temat. W tym sensie każdy temat, motyw, wątek są częściami toposu, który nie mógł zaistnieć.

*Sygnatura* jest sposobem użycia *Archetypu*. Tylko *Sygnatura* modeluje *Archetyp*, pozwalając na jego autentycznie uświadomione funkcjonowanie w przestrzeni znaków kultury. *Sygnatura* indywidualizuje zasadniczość *Archetypu*.

[Gdy] *Archetyp* zaczyna być całkowicie ignorowany, poezja albo staje się skrajnie „realistyczna” [...] poprzez naśladowanie faktów jednostkowych, albo

<sup>8</sup> L. A. Fiedler, *Archetyp i Sygnatura. Analiza związków między biografią a poezją*. W zbiorze: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Opracował H. Markiewicz. T. 2. Kraków 1976 (tłum. K. Stamirowska).

też usiłuje być „czysta” we współczesnym sensie — tzn. usiłuje uczynić Sygnaturę swym jedynym Tematem i Środkiem wyrazu<sup>9</sup>.

Sygnatura przywołuje plan „jednostkowy”, nosi piętno Persony — ale nie, jak chce Fiedler powtarzając Junga, „postawy psychicznej uzewnętrznionej wobec otoczenia”, lecz osobowości na poziomie kultury. Persona „jest osobą poety na poziomie życia społecznego”<sup>10</sup> lub, inaczej mówiąc: kategorią „intertekstualności”, kategorią poety umieszczonego wśród tradycji tekstów.

Albowiem Sygnatura [...] przynależy [...] zarówno do całej społeczności, jak i do każdego pisarza. Sygnatura jest połączonym produktem „reguł” i „konwencji”, oczekiwań społecznych i indywidualnych reakcji poety, który dodaje własny charakterystyczny język i ton tradycyjnego stylu. Różnica między pierwiastkiem społecznym w Sygnaturze a tym samym pierwiastkiem w Archetypie polega na tym, że w pierwszym wypadku jest to pierwiastek świadomy [...]<sup>11</sup>.

Tak przedstawione pojęcie toposu miałyby zastosowanie głównie w literaturze. Sygnaturę będzie wtedy częściowo określać zdanie Curtiusa, iż „historycznie uwarunkowany we wszystkich topoi jest styl wypowiedzi”<sup>12</sup>. W Sygnaturze mieściłyby się więc różne „semiotyki” — język symboli, metafor *etc.* Odsłonięte tu rozumienie toposu osłabi, być może, ataki na Curtiusowe płaszczyzny topiki: archetypową (w sensie Junga) oraz konwencjonalną literacko i językowo; rozumienie to konfrontuje opisaną dwuczłonowość ze światem zupełnie innej metodologii badawczej.

termin „archetyp” uwolniony z uwikłań w Jungowskie koncepcje „podświadomości zbiorowej” warto zachować w zasobie terminologicznym nauki o literaturze. Mam tu na myśli pewien szczególny rodzaj motywu literackiego, który zawiera ludzką sytuację elementarną, a zarazem uniwersalną, a który powraca w literaturze dostatecznie często, aby zostać rozpoznany jako element całości doświadczenia kulturowego<sup>13</sup>.

Rzec trzeba, iż Archetyp i Sygnatura pozostają wobec siebie na prawach repertuarowych, na zasadzie wolnych — choć nie dowolnych — relacji. Oznacza to, że stosunki Archetypu i Sygnatury są stosunkami doboru i wyboru, ale jednocześnie nie oznacza, iż brak tu stabilnych norm łączenia obu członów. (Oczywiście innym problemem jest, czy znamy mechanizm tego zespalania.) Tytułem próby można zasugerować, że formę takiej integracji stanowi *wyzwanie*. Archetyp rzuca wyzwanie Sygnaturze, lub inaczej: Archetyp jest pytaniem, Sygnatura nieledwie odpowiedzią, natomiast topos jako całość — strukturą pa-

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 340.

<sup>10</sup> R. Przybylski, *To jest klasycyzm*. Warszawa 1978, s. 30.

<sup>11</sup> Fiedler, *op. cit.*, s. 333.

<sup>12</sup> Curtius, *Topika*, s. 128.

<sup>13</sup> Abramowska, *op. cit.*, s. 128, przypis 9.

mięci. Pamięć o wszystkich możliwych pytaniach i wszystkich zaistniałych odpowiedziach. „Możliwych”, bo Archetyp jest nieskończony; „zaistniałych”, bo Sygnatura jest skończona, historyczna. Tak zatem uwarunkowania morfologiczne toposu (Archetyp i Sygnatura) są równoległe jego uwarunkowaniami semantycznymi. Np. topos ujęty w świetle typologii Rolanda Barthes’a byłyby „wypowiedzią metaforyczną”, „wielkim zdaniem”<sup>14</sup>, które składa się z Archetypu-tematu („tego, o czym się mówi”) i Sygnatury-rematu („tego, co się o temacie orzeka”).

W obrębie toposu Sygnatura może rozszerzać Archetyp, a Archetyp potrafi powstrzymać aktywność Sygnatury. Także w ramach jednego toposu mogą pojawić się zdobywające dominację szczególnie agresywne Sygnatury, może panować „moda” na określone Sygnatury: moda stylistyczna, gatunkowa, obrazowa. Sygnatura umie też „nasiąknąć” Archetypem w stopniu pozwalającym na względne zatarcie tego Archetypu. Archetyp nie jest nigdy „czysty” (według Fiedlera „czysty” Archetyp to mit). Taki „czysty” mit „opowiedzieć można w dowolnej konwencji i dowolnym stylem”<sup>15</sup>. Archetyp natomiast — tak, jak należy go pojmować — aktualizuje pewną artystyczną ideę *decorum*, charakteru. Wedle tego przekonania Archetyp jest całością wewnątrznie spoistą, nie jest „naturalny” — ale kulturowy. Kulturowy w tym sensie, w jakim kultura nakazuje przeżywać i rozumieć również świat natury (miłość, śmierć, narodziny etc.).

Archetyp to kulturowo zobiektywizowana sytuacja elementarna. Tą drogą udaje się zbliżyć znaczenie Archetypu do sensu, jaki przynosi formuła „wzorca kulturowego”. W analizowanej obecnie perspektywie Sygnatura jest uogólnionym cudzysłowem danego wzorca. Archetyp stanowi model zachowań uniwersalnych — symbolicznych w sensie Cassirerowskim; nie jest zatem bierny. Potrafi prowokować zaistnienie Sygnatury odpowiedniej dla własnego modelu.

- zmagazynowane treści symboliczne mogą w każdej chwili zacząć skutecznie działać, aktywizując odpowiednie wzorce w umysłach członków danej grupy, których kolektywnym wytworem i własnością są te symbole<sup>16</sup>.

Sygnatury powinny się zmieniać i przekształcać, bo są historycznym tworzywem nieprzewidywalnego. Ale te zmiany mają własne reguły: następna Sygnatura nie może być neutralna i obojętna wobec odnośnego Archetypu. Musi tu funkcjonować ścisła relacja związków. Przypadki celowej „obojętności” Sygnatury wobec Archetypu nie przeczą podkreślonej zasadzie, a raczej potwierdzają skomplikowany (nie

<sup>14</sup> Barthes, *op. cit.*, s. 158.

<sup>15</sup> Fiedler, *op. cit.*, s. 331.

<sup>16</sup> M. Bodkin, *Wzorce archetypowe w poezji tragicznej*. W zbiorze: *Studia z teorii literatury*, s. 271 (tłum. P. Mroczkowski).



zawsze „konwencjonalny” i nie zawsze „historyczny”) splot Sygnansów i Sygnatów organizujących od wewnątrz Sygnaturę. Topos posiada więc warunki utrzymania spójności nawet w momencie „zamilknięcia” Archetypu wyjściowego. Na miejsce bowiem tegoż Archetypu może zostać wprowadzony następny, lecz musi on pozostawać w określonym stosunku do poprzedniego. Musi być wynikiem lub następstwem naturalnej ewolucji pierwotnego Archetypu. Dzięki temu urasta do poziomu rozpoznawalnego wzorca nowych sytuacji społecznych i życiowych. Tą drogą ciągłość toposu nie jest przerwana, ale wzbogacana. W proponowanym tu rozumieniu reguł historycznej topiki fenomen „trwałości” nie równoznaczy biernie i zwyczajnie z fenomenem „ciągłości”. Prawdziwa trwałość i powtarzalność toposu to jego przemiany. Dopiero na pojęciu tak ocenianej trwałości (dynamicznego przekształcania podobnych struktur, wymiany elementów i wirtualizacji miejsca następnych) powinno się budować znaczenie „ciągłości”. Wtedy nie będzie ono nazbyt abstrakcyjne („idealne”), czyli pozbawione odczucia wyjątków i luk — zwłaszcza luk posiadających wysoki próg historycznej motywacji. Podobne traktowanie „ciągłości” przeczy również zasadzie normatywizmu i takiego wartościowania, które milczenie odnośnych *topoi* w pewnych okresach literatury skłonne jest osądzać na sposób arbitralny i negatywny.

Chybione są zarzuty Jarosława Marka Rymkiewicza wobec Curtiusa, iż boński romanista kładąc „nacisk na trwałość i powtarzalność struktury toposu” podważył sensowność dalszych badań, gdyż prowadzą one tylko do ujęć klasyfikacyjnych i procedur *katalogowania*<sup>17</sup>. Uważamy, iż próby badaczy „numeracji Sygnatur”, „skatalogowania” form topicznych nie mogą być centralnym błędem przedsięwziętych prac. Odzwierciedlają bowiem odwrót od wycinkowości poszukiwań i chęć syntetyzowania różnych przekrojów wiedzy oraz kultury, a w ich obrębie przecież topos żyje najpełniej. I jeśli powzięte badania są tym wszystkim, to istota toposu pozostaje w „katalogach” zachowana. Regeneracja znaczeń dotyczy wówczas nie tylko związków pomiędzy toposami oraz ich kulturowym korelatem, ale również znamion interpretacji.

Rzecz w tym, iż interpretacja poszukując osobliwych reguł sensu dzieła (jego „prawdy”), ma za każdym razem sama jak gdyby dochodzić do własnych reguł<sup>18</sup>.

Jeśli podkreślone zostały przymusy typowe dla toku interpretacji, to z przekonaniem, że topos jako „struktura pamięci” projektuje nie

<sup>17</sup> J. M. Rymkiewicz, *Historyczna topika i wieczne topoi*. W: *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*. Warszawa 1968, s. 15.

<sup>18</sup> J. Sławiński, *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego*. W zbiorze: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*. Kraków 1976, s. 122.

tylko swego odbiorcę-czytelnika, ale również badacza. Osobę penetrującą inwarianty tej pamięci. Topos winien być uważany za kategorię historii literatury, gdyż nawet „konwencjonalizacja” właściwych mu znaczeń jest tożsama z ich specyficzną „historyzacją”. Bo jeśli *topoi* pozwalają w ogóle mówić i jednocześnie mówić w określony sposób (Archetyp i Sygnatura), to przecież zespalają także historię powszechną ucieleśnioną w archetypowej metaforze z historią właściwej (czyli dokonanej *hic et nunc*) intonacji tej metafory.

### W stronę Księgi <sup>19</sup>

#### „Cóż jest świat?”

Ideę Księgi powiązano w kulturze dawnej z koncepcjami, według których świat był metaforycznym i rzeczywistym „państwem Bożym”. Wyobrażenie Boskiego kosmosu u św. Augustyna otworzyło dro-

<sup>19</sup> Podstawą prezentowanych tu dociekań jest „ograniczona synchronia” faktów. Ograniczona przez wątki jeszcze nie dostrzeżone i ograniczona przez przyjęte założenia otwarcia próbnej listy przykładów, ukazania zespołu możliwości twórczych w danym zakresie. Dalsza kwerenda źródłowa odsłoni na pewno szereg innych parafraz toposu, a być może rozszerzy obecny „horyzont oczekiwań” o świadomość istnienia jego nowych formuł i, co najważniejsze — o ponadjednostkowe motywacje takich przeobrażeń. Oprócz klasycznej rozprawy Curtiusa na temat Księgi trzeba wskazać dalsze wartościowe publikacje, które wykorzystaliśmy w analizie postawionego problemu. Ograniczamy ich zestaw do bezpośrednio przydatnych w badaniach nad kulturą dawną: D. Čiževskij, *Das Buch als Symbol des Kosmos*. W: *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*. 'S-Gravenhage 1956. — B. A. Sørensen, *Die „Sprache der Natur”, bzw. die „Hieroglyphen der Natur”, als Formel des naturmystischen „Symbolismus”*. W: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen 1963. — J. Guze, *Książka jako symbol treści intelektualnych w sztuce doby humanizmu: XV—XVI w.* W zbiorze: *O ikonografii świeckiej doby humanizmu. Tematy — symbole — problemy*. Warszawa 1977. — J. Braun, *Buch (Buchrolle) als Attribut*. W zbiorze: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*. Bd. 2. Stuttgart 1948, łamy 1339—1340. — G. Radbruch, *Das Buch als profanes Attribut und Symbol*. W zbiorze: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, łamy 1341—1343. — G. de Tervarent, *Attributs et symboles dans l'art profane 1450—1600. Dictionnaire d'un langage perdu*. Vol. 2. Genève 1958, łamy 248—252 (s. v. „Livre”). — J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*. Vol. 3. Paris 1974, s. 138—139 (s. v. „Livre”). — H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*. Leipzig 1980, s. 73—74 (s. v. „Buch (Buchrolle), Buchstabensymbolik”). — J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*. Translated from the Spanish by J. Sage. Foreword by H. Read. London 1962, *passim*. — *Emblematika. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Herausgegeben von A. Henkel und A. Schöne. Stuttgart 1967, łamy 1287—1292 (s. v. „Buch, Bücher” i *passim*). — *Motif-Index of Folk-Literature*. Revised and enlarged edition by S. Thompson. Vol. 6. Copenhagen 1958, s. 87—88 (s. v. „Book”). — Zob. także przypis 33 niniejszej pracy.

gę komentarzom o zasięgu i postaci nie zmienianej przez wieki. Ich genezę stanowił znak podwójnego objawienia: Księga *Pisma św.* i Księga *natury*. Tę pierwszą, dyktowaną przez Ducha Św., przeznaczenie wskazało dla studiów ludziom uczonym (Jan Szkot Eriugena twierdził, że zrozumieć *Księgę Rodzaju* to tyle co poznać naturę<sup>20</sup>). W Księdze natury spisanej palcem Boga mieli zaś odczytywać zapowiedzi Stworzyciela ludzie prości. Mówił św. Augustyn:

Księga niech będzie dla ciebie stronicą Bożą, abys to usłyszał; księga niech będzie dla ciebie kręgiem ziemi, abys to zobaczył. Zwoje te czytają jedynie ci, którzy znają alfabet; cały świat czyta nawet i prostak. [...] cały ten świat jest poznawalny niczym jakaś księga napisana palcem Bożym<sup>21</sup>.

Ten rodzaj egzegezy dostrzeżemy później także u teologów szkoły franciszkańskiej. Św. Bonawentura nazywał stworzenia — językiem, a wszechświat — Księgą, z której odczytujemy Trójcę Św. („Stworzenie świata jest jakby jakąś księgą, w której odczytuje się Trójcę Świętą — sprawczynię twórczą”<sup>22</sup>). W bliskim kręgu hermeneutyki Księgi pozostawali na przestrzeni stuleci tak wpływowi filozofowie i reformatorzy myśli chrześcijańskiej, jak Alain de Lille, Hugon od Św. Wiktora, św. Franciszek z Asyżu, Wilhelm z Owernii, Rajmund Lull oraz jego bezpośredni kontynuator Raymundus Sibiuda (*Liber creaturarum*, powst. 1436).

Sibiuda wykorzystał kluczowy dla wieków średnich motyw Księgi *Pisma św.* i Księgi natury w celu stworzenia podstaw „nowej nauki”, która byłaby przygotowaniem do studium *Biblii* opartym na adekwatnej lekturze Księgi przyrody, odrzucającym zaś autorytety<sup>23</sup>. Jednak nobilitacja natury jako siły samoistnej, dysponującej wartościami równie oryginalnymi, a nawet wyższymi niż *Pismo św.*, nastąpiła w w. XII, daleko przed interwencją Sibiudy<sup>24</sup>. Czołowy przedstawiciel mistyki tego okresu, Hugon od Św. Wiktora, przyznawał w *Didascaliconie*:

Cały świat widzialny jest jakby księgą pisaną ręką Boga [...], a poszczególne stworzenia są jakby jakimiś kształtami nie ludzką wynalezionymi nauką, lecz Bożym wyborem ustanowionymi, by ukazywały Boską mądrość rzeczy niewidzialnych<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przełożył S. Zalewski. Warszawa 1966, s. 115.

<sup>21</sup> Cyt. za: W. Seńko, *Filozofia wczesnego średniowiecza*. W zbiorze: *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*. Warszawa 1973, s. 335. W oryginale: „*Liber sit tibi pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota. [...] universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber scriptus est digito Dei*”.

<sup>22</sup> Gilson, *op. cit.*, s. 327.

<sup>23</sup> Zob. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 2. Warszawa 1974, s. 37 i przypis 95.

<sup>24</sup> Zob. Seńko, *op. cit.*, s. 336—338.

<sup>25</sup> Cyt. za: W. Tatarzkiewicz, *Historia estetyki*. T. 2. Wrocław 1962, s. 232—

Ten fragment ze *Sztuki czytania* Hugona wprowadza kompleks zagadnień przenikających wytrwale całą ponadjednostkową „mentalność” kultury dawnej.

Kształt zasadniczy toposu „świata jako Księgi” wywodzi się z tradycji myślenia *semiologicalnego*, które znalazło najpełniejszy wyraz w symbolizmie średniowiecza. Znakowa koncepcja rzeczywistości inspirowała panteistyczną i niezmiennie systemową obserwację przejawów Boga w materii. Stąd wszystko, co przynależne światu, posiada wymiar znaczący — mówiono. Jest zadaniem do rozwiązania, przymusem interpretacyjnym, gdyż Boskie Słowo będące praprzyczyną stworzenia — zostało ukryte w strukturze bytu. Z tego więc powodu całość bytu, określona jako obraz pierwotnego Słowa, była bardziej przestrzenią uważnego patrzenia niż czytania. Wspomniany już Hugon od Św. Wiktora pisał w innym miejscu:

Wszystkie rzeczy widzialne mają sens symboliczny, to znaczy przenieśnionie dane są dla oznaczenia i wyjaśnienia rzeczy niewidzialnych [...]. Są one znakami rzeczy niewidzialnych i obrazami tych, które bytują w doskonałej i niepojętej naturze bóstwa w sposób przekraczający wszelkie rozumienie<sup>26</sup>.

Można natomiast powiedzieć, iż proces widzenia był swoistym typem czytania „pedagogicznego”. Oba zakładały bowiem celową Boską pomoc (iluminacja w trakcie odbioru), która miała umożliwić rozszyfrowanie incydentów znakowych i — dalej — zaprojektować przekład ujawnianych „instrukcji” na model postępowania. Iluminacja dotyczyła pożądanego oceny, że świat jest całościowo zorganizowany i spoisty. Jest w swych elementach relewantny, nie zaś redundantny. Spotykamy tutaj typ znaku, którego *signifiant* istnieje wobec nieustannie rozszerzającego swój zakres *signifié* lub wręcz nieogarnionego *signifié* — z powodu „świętych słów a spraw Pańskich”. Jan Szkot Eriugena w bliskim kontekście powiadał: Bóg niewidzialny czyni siebie widzialnym, choć zakryty — czyni siebie jawnym, choć jest bez formy i kształtu — czyni siebie foremnym i kształtnym<sup>27</sup>.

Podstawowy, przedmiotowy stosunek denotacji był więc wypierany przez nadmiar znaczeń konotacyjnych. Podobnie w teorii sensów biblijnych konkretne „zdarzenie” słowne miało tylko jeden sens literalny

233. W oryginale: „*Universus enim mundus [...] sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei [...] et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam*”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 232. W oryginale: „*Omnia visibilia [...] symbolice, id est figurative tradita, sunt proposita ad invisibilium significationem et declarationem [...] signa sunt invisibilium et imagines eorum, que in excellenti et incomprehensibili Divinitatis natura supra omnem intelligentiam subsistunt*”.

<sup>27</sup> *Zob. ibidem*, s. 124.

(historyczny), przy wynikającej z niego, wielości znaczeń „duchowych”. Fakt uchylania samego „przedmiotu odniesienia” na rzecz relacji „odniesienie” — „symbol”<sup>28</sup> pozwala skonstatować raz jeszcze wybitnie semiologiczny profil omawianych działań odbiorczych. Oznacznik funkcjonował przede wszystkim po to, aby wprowadzić oznaczane. Sam jednak nie mógł być równoległe nielogiczny, niecelowy. Istniała logika oznaczników, dzięki której tekst świata „realizuje swą podwójną funkcję: pobudza do różnych interpretacji i ogranicza zakres ich swobody” (skorzystajmy z podpowiedzi U. Eco<sup>29</sup>). Odsyłaczem tych oznaczników był kod teologiczny; w renesansie ponadjednostkową normę patrzenia ustalała również zasada „naśladownictwa”. Kod teologiczny nasuwał obowiązujące mniemanie, że jeśli świat — jak *Biblia* — jest wyrazem woli Boskiej, posiada trzy zasadnicze cechy: konieczność, jasność, dostateczność<sup>30</sup>.

Świat składników koniecznych realizował katolicką doktrynę hieratycznego ładu i zarazem postulatory klasycznej teorii sztuki z jej dekalogiem harmonii, umiaru, pełni i wystarczalności. Świat relewantny jako całość oraz relewantny w poszczególnych formach był strukturą uporządkowaną. Podobne odczucie fenomenologicznej strony świata angażowało z niezbędną siłą szczególną postawę odbiorcy. Wylaniała się ona z faktu, iż skrajnie celowościowy system rzeczywistości oznaczał system ciągłych napięć. Aby ułatwić orientację wśród rozrzuconych znaków, posługiwano się modelem czytania świata, który mógł traktować ten ostatni — jak tekst p a r e n e t y c z n y, pouczający i perswadujący.

Jeśli świat był obrazem, tzn. wizerunkiem Boga, stanowił dla współczesnych tekst gatunkowo określony, z którego człowiek miał odczytywać ściśle wzory postępowania. Tu rozumiemy nagminność rad o „wychowaniu przez życie i świat”, „nauce życia” czy głównie „drodze życia”, która była w istocie wyborem semiologicznym, wyborem znaków. Taką funkcję spełnia u renesansowego obrazoburcy, Grzegorza z Żarnowca — w kontekście argumentów tradycyjnie wykorzystywanych podczas polemik religijnych — rozdział obrazów na „ludzkie” i „naturalne”.

Powiadają jeszcze przeciwnicy, iż obrazy są prostych ludzi księgi, a to jest pirwsza przyczyna, dlaczego Grzegorz Pirwszy obrazy pochwalił i do kościoła wprowadził. Ale to słaby dowód, bo tak dla prostych jako i uczonych wszędy pełno Pan Bóg obrazów nastawiał. Niebo, słońce, miesiąc i gwiazdy na nim są

<sup>28</sup> Zasadę trójkąta Ogdena i Richardsa przedstawia U. Eco (*Pejzaż semiologiczny*. Przełożył A. Weinsberg. Warszawa 1972, s. 52—55).

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>30</sup> Zob. K. Kolbuszewski, *Postyllografia polska XVI i XVII wieku*. Kraków 1921, s. 96.

księgi, z których każdy o Bogu się dowiedzieć może. Bo mówi prorok, iż nieba wysławiają chwałę bożą i sprawy rąk jego objawia rozciągnięcie niebieskie. A na ziemi mało obrazów takich, z których się więcej człowiek nauczyć może aniżeli z drewna struganego i namalowanego<sup>81</sup>.

Specyficzna tekstowość świata jest więc stanem wiecznej kreacji obrazów, obrazów przekształcających się w porządek języka: treści i wyrażenia. Ten język to mowa symboli, lecz dlaczego świat potrafi przemawiać jako Księga? Otóż istnieje nie tylko hipotetyczna, ale faktyczna sposobność uformowania i traktowania danej rzeczywistości *per analogiam* z tekstem. Jest to wypadek intersemiotycznego przekładu formy na znaczenie albo, innymi słowy, organizacji wtórnego systemu modelującego (który opisali R. Barthes i J. Lotman). Pierwotny obraz tekstu staje się formą mitycznych układów, nazwą, typem rzeczywistości wprowadzającym sytuację lektury świata.

Podobny zabieg intensyfikacji tego, co widzialne, nie był procedurą niezwykłą dla nadsemiotycznej mentalności średniowiecza i raczej dokładnie odpowiadał pragnieniom obcowania z nacechowanym uniwersum. Światem pełnym jakości, a więc również wartości. Ponieważ w kulturze wieków średnich wartością były tylko zjawiska stałe, powtarzalne, nieprzemijalność wartości identyfikowała się z nieśmiertelnością świata i równocześnie... z nieśmiertelnością Księgi. (Sądzić przy tym można, iż współczesna formuła J. E. Cirlota: „wszystkie wielkie symbole są w istocie wyobrażeniami świata”<sup>82</sup>, jest niedaleka od średniowiecznych tendencji sprowadzania znaków-symboli do kategorii najszerszych i zarazem niepodzielnych.)

Dla wtórnego systemu semiologicznego liczy się, czym Księga jest, a nie — jak „wygląda”. To pierwsze współtworzy znaczenie wtórnego systemu, który magię fizycznego przedmiotu-woluminu (świętość archetypową, sakralną, ludową) wymienia na symboliczną świadomość innego wyrażania się świata. Stąd też pochodzą metafory „lektury rzeczywistości”, „świata-Księgi” *etc.*

Gdy już przymyślenie Księgi-rzeczy zostało dokonane z tryumfem „czystych” znaczeń, rozpoczyna się proces odwrotny: przywracanie światu jego podobieństwa przedmiotowego do woluminu. Wyraźna delektacja podobieństwami, w perspektywie szerszej porównaniami opartymi na idei współbrzmienia elementów wszechrzeczy — jest również charakterystyczna dla średniowiecza, w ogóle dla kręgu kultury dawnej. Ale tutaj idzie nie o rozległe, wręcz filozoficzne postawy, lecz o poetycką drobiazgowość, radość enumeracyjnych wykładów (jakże często ob-

---

<sup>81</sup> Grzegorz z Zarnowca, *Kazanie o [...] obrazach i bałwanach*. W zbiorze: *Pisarze polskiego Odrodzenia o sztuce*. Opracował W. Tomkiewicz. Wrocław 1955, s. 229.

<sup>82</sup> Cirlot, *op. cit.*, s. 357 (s. v. „World-image”).

ciążonych sensami teologicznymi). Takim przedsięwzięciom sekundowała płodna tradycja eksploatacji „detali”, chrześcijańska i hermetyczno-kabalistyczna tradycja: magii liter oraz cyfr, manipulowania przebogata plastyką figur geometrycznych, numerów i mistyczną interpretacją alfabetu <sup>33</sup>.

W Bartłomieja Zimorowica *Sielankach nowych ruskich* (wyd. 1663) jeden z bohaterów, Miłosz, rezygnując z poezji „wyszywanej na miękkim zawoju” decyduje się na wiersz, który w jego „lichem sercu” „wyrysowała palcem i piórem swym cichym” — wieczna mądrość. Deklaracja „poety nowego” brzmi następująco:

Ziemia, powietrzna fala, niebieskie okręgi,  
Najpierwsze to są u mnie o trzech kartach księgi.  
Na tych Boskiej dobroci napisy prawdziwe  
Czytam i konterfekty widzę jego żywe <sup>34</sup>.

Być może, znajdujemy tu plastyczną scenografię wszechświata, która stanowi daleki refleks doktryny Giovanniego Pico della Mirandola o trzech sferach: ziemskiej, niebiańskiej i ponadniebiańskiej. Na pewno zaś spotykamy w tym fragmencie odprysk dojrzałej opozycji, jaka przenikała nie tylko epoki dawne, tzn. paragonu między pismem człowieka a pismem natury (Boga). Rywalizację „papieru” oraz „natury” najpełniej uoczniał Wacław Potocki, przyswajając wespół z topiką Księgi problem mitologicznego początku ludzkości i społecznej terażniejszości.

W najpierwszym wieku wszelkie kwitnęły rzemiosła,  
Mądrość i sprawiedliwość, jak we sforze, rośla,  
Gdzie swoje, bez papieru, prawa, i bez piora,  
Palcem na piersiach ludzkich pisała natura <sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Zob. *The Books of Signs. Which contains all manner of symbols used from the earliest times to the Middle Ages by primitive peoples and Early Christians*. Collected, drawn and explained by R. Koch. Translated from the German by D. Holland. Dover 1955. — Sachs, Badstübner, Neumann, *op. cit.*, s. 73—74 (s. v. „Buchstabensymbolik”). — Cirloł, *op. cit.*, s. 121 (s. v. „Graphics”). — Poruszenie zagadnień kombinatoryki liter, ezoterycznej „mowy” alfabetu czy stychomancji przekracza zakres niniejszych uwag i wymagałoby przestudiowania podstawowych książek: F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig—Berlin 1925. — G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*. Hamburg 1959. Nie udało się również dotrzeć do dwóch bliskich naszym rozważaniom publikacji: P. N. Bierkow, *Kniga w poezii Simieona Połockogo*. W zbiorze: *Literatura i obszczestwiennaja mysl driewniej Rusi*. Leningrad 1969. — D. Forstner, *Die Welt der Symbol*. Innsbruck—Wien—München 1967.

<sup>34</sup> B. Zimorowic [pod nazwiskiem brata, Sz. Zimorowica], *Sielanki nowe ruskie*. W zbiorze: *Sielanki polskie z różnych autorów zebrane*. Wydał A. Naruszewicz. Warszawa 1778, s. 212—213.

<sup>35</sup> W. Potocki, *Trzy wieki od stworzenia świata*. W: *Ogród fraszek*. Wydanie zupełne A. Brücknera. T. 1. Lwów 1907, s. 147.

I w wersji najbogatszej:

Coż jest świat? Świat jest księga, albo pismo Boże,  
 W którym wszechmocność, mądrość, że go czytać może,  
 Dobroć i wieczność, każdy, ani było trzeba  
 Inszego Adamowi do poznania nieba.  
 Ale nam, których w jarzmo wiecznej śmierci wprząga,  
 Skoro pychą swojego Stworzyciela sięga,  
 Zmysłem grzechem zaćmionym, chcą li górne kręgi  
 Zrozumieć, trzeba na to papierowej księgi.  
 Wstydź się, człeczce, że bydło, ptacy, leśne zwierze,  
 Na literach ani się znając na papierze,  
 Prędzej zgadną pogodę, wiatry, deszczy, chmury,  
 Niż człowiek, niż astrolog z księgi swej natury<sup>86</sup>.

Dla ludzi epoki staropolskiej klimat surowego moralizmu oraz krytyka współczesnych łączyły się z tezą o doskonałości Stworzyciela i Boską ręką ustanowionego porządku. Ten dyskurs dotyczył człowieka, ale był zwrócony w stronę Boga. Ułatwiało to deprecjację świata „spisanych dekretów”, gdy w domyśle pozostawała koncepcja Najwyższego, któremu nie są potrzebne w jego wiecznym dziele ani atrament, ani pióro. Pamiętał o tym np. Walerian Otwinowski w swych *Gadkach z Pisma świętego*:

Jakim Bóg inkaustem przysięgę swą pisał  
 I na jakim papierze na nią się podpisał?  
 Respons: Tęczą.  
 1. Moj. 9.11<sup>87</sup>.

Ten fragment dziejów toposu demonstruje, że Księga oznacza nie wyłącznie „papier” i wolumen, ale zasadniczą możliwość obcowania ze znakami poprzez sytuację lektury. Ów dostęp do „pisma” jest transferem znaków, stanem ciągłej komunikacji, który wygląda niezwykle. Księga bowiem często zmieniała substancję własnej poetyki czy wyrazu, w wielu wersjach — jak przekonamy się — nawet totalizując tę sposobność. Można rzec tymczasowo, iż topika Księgi jest aktualizowana zgodnie z charakterem różnych „języków” (kosmosu, postaci człowieka, natury *etc.*): w pewnej chwili uniezależnia się od bloku wyobrażeń wyjściowych i utożsamia się, dostosowuje się do innego „języka”. Wówczas jednak działa mechanizm rozszerzający ten nowy „język” poprzez porównanie go do struktury i znaczeń właściwych li tylko Księdze. Na mocy utożsamienia i porównania buduje się procesualny aspekt zjawiska, który waży na poetyckiej ostrości końcowego efektu. Tak zatem tworzywo nie gra roli — tu obserwujemy rozległą moż-

<sup>86</sup> W. Potocki, *Świat jest księgą*. W: jw., s. 368—369.

<sup>87</sup> W. Otwinowski, *Gadki z Pisma świętego rytmem pisane z eksplikacją i naznaczeniem miejsc Pisma świętego*. W zbiorze: *Poeci polskiego baroku*. Opracowały J. Sokołowska i K. Żukowska. T. 1. Warszawa 1965, s. 281.



liwość wyrażania się wszędzie, wszędobylstwa Księgi. I gra rolę — narzuca estetyczne i rzemieślnicze rygory, będące pamięcią o substancji. To swoista cecha toposu Księgi, że niesie dzięki porównaniu frapującą pamięć tworzywa. Porównanie podejmuje zawsze *status quo ante* — ontologicznej różnicy, z której wydobywa się wreszcie bytowo i poznawczą zbieżność.

Księga odnaleziona, dojrzana wśród innych metaforycznych tekstów kultury, czyni ze świata najbardziej zwarty rodzaj m o w y.

Taka czy inna orientacja kultury kształtuje także odpowiedni ideał Książki i Podręcznika, obejmując również zewnętrzną organizację tych tekstów. Tak np. jeśli w warunkach szczególnej wartości reguł podręcznik przybiera postać mechanizmu generującego, to w warunkach szczególnej wartości tekstu pojawia się charakterystyczna forma wykładu katechetycznego (zbiór pytań i odpowiedzi), powstaje antologia (księga cytatał, wypisy)<sup>88</sup>.

Można wnieść na prawach hipotezy, korespondującej jednak z ujawnionym tu rozumieniem toposu, że Księga jest modelowana zgodnie z historycznym pojęciem Książki i kulturowej praktyki dyskursywnej, której Książka ta była wyrazem. Należy przy tym zaznaczyć, iż Książka jest albo „instruktarzem”, albo „antologią”, nie posiada uniwersalnych jakości Księgi. Na uformowanie Książki wpływają zaś dwie rozłączne koncepcje, dwie podstawowe interpretacje symbolizmu, które trzeba tutaj przypomnieć i ostatecznie przeciwstawić. Planują one dwa zmienne sposoby pojmowania Księgi oraz osadzają topos w przestrzeni konkretnych praktyk kulturowych, będąc w istocie rzeczy wyborem problemów metafizyki bądź doświadczenia. Chyba tylko tą drogą można uniknąć zarzutów, które już wcześniej bez pobłażania wypowiedział Eugenio Garin w związku z zapatrywaniami Curtiusa na temat topiki Księgi.

Brak perspektywy historycznej odbiera całe znaczenie badaniom, które sprowadzają się do przypadkowego wyliczenia przykładów przenośnego użycia terminu „książka”, podczas gdy nawet zebranie wszystkich przypadków staje się bezwartościowe, przy pomijaniu rzeczywistej perspektywy, w jakiej pojawiają się przytaczane fragmenty<sup>89</sup>.

Praca Curtiusa nie tyle doktrynersko przeceniła aspekt źródłowy, ile ominęła sprawę historycznego „horyzontu rozwiązań”, który towarzyszył eksploatacji nawrotnych obrazów Księgi. Da się to w pewnej mierze wytłumaczyć „usługowym” wobec całości charakterem rozprawy *Das Buch als Symbol*. W sumie otwarto tu jednak możliwość traktowa-

<sup>88</sup> J. Lotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*. W zbiorze: *Semiotyka kultury*. Wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa. Warszawa 1977, s. 156 (tłum. J. Faryno).

<sup>89</sup> E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Cyt. za: P. Rossi, *Filozofowie i maszyny (1400—1700)*. Przełożyła A. Kreisberg. Warszawa 1978, s. 203, przypis 6.

nia toposu jak „formuły redukcyjnej”, odklejającej złożone znaczenia historyczne na rzecz prostego faktu aktualizacji, co zauważamy w pokrewnym treściowo studium Dmitrija Czyżewskiego *Das Buch als Symbol des Kosmos*. Ale chodzi przede wszystkim o to, że „rzeczywista perspektywa”, o której nadmieniał Garin, jest dla badacza wielkich obszarów piśmiennictwa i kultury perspektywą własnej działalności strukturalistycznej: cięcia i łączenia<sup>40</sup>. Miał rację Georg Simmel mówiąc, iż historyczny realizm jest niemożliwy, bo odtwarzanie wydarzeń dziejowych jest zawsze tworzeniem interpretacji tychże na wyższym stopniu świadomości. Tę uwagę należy uzupełnić o następną. Wobec całości wielotekstowych i „wielohistorycznych” nie wystarcza rola tego, kto obserwuje. Badacz musi przybrać niecodzienną maskę napastnika. W ten sposób dopiero wydobędzie dynamiczną bezpośredniość z faktów, które zazwyczaj są poddane rygorom zapośredniczającym, rygorom stopnia i związku. Badając narodowe literatury europejskie w postaci względnie jednolitego zbioru tekstów mających swe wspólne źródło p a r a d y g m a t y c z n e powiemy, że można wtedy pozostawić w zawieszeniu kategorie „źródło—replika”, „wzór—zapożyczenie”, „oryginalne—wtórne” jako nieefektywne poznawczo<sup>41</sup>. Tak też i dla charakterystyki Księgi najbardziej istotna jest wielka synchronia znaczeniowa, którą topos ten modeluje: stan skupienia o zmieniającej się strukturze sił przyciągania i odpychania<sup>42</sup>.

Księga, projektor całości semiotycznej, sama ulega wciąż powracającym koniunkturam. W przestrzeni europejskiej tradycji myślenia są nimi platonizm i arystotelizm.

### „Cóż jest człęk?”

Coleridge zauważa, że wszyscy ludzie rodzą się arystotelikami lub platończykami; ci ostatni odczuwają, że idee są rzeczywistościami; ci pierwsi — że są uogólnieniami; język dla nich nie jest niczym innym niż systemem arbitralnych symboli; dla tamtych jest mapą wszechświata. Platończyk wie, że wszechświat jest w jakiś sposób kosmosem, porządkiem; porządek ten dla arystotelika może być błędem czy fikcją naszej częściowej wiedzy. Poprzez obszary i epoki ci dwaj nieśmiertelni antagoniści zmieniają dialekt i imię; jeden z nich to Parmenides, Platon, Spinoza, Kant, Francis Bradley; drugi — Heraklit, Arystoteles, Locke, Hume, William James. W żmudnych szkołach średniowiecza wszyscy powołują się na Arystotelesa, mistrza ludzkiego rozumu (*Convivio*, IV, 2), ale nominaliści są Arystotelesem, realiści — Platonem<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Zob. R. Barthes, *Działalność strukturalistyczna*. W: *Mit i znak*. Opracował J. Błoński. Warszawa 1970 (tłum. A. Tatarzkiewicz).

<sup>41</sup> Zob. J. Ziomek, *Metodologiczne problemy syntezy historycznoliterackiej*. W: *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*. Warszawa 1980, s. 271—272.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 273.

<sup>43</sup> J. L. Borges, *Od alegorii do powieści*. Przełożył A. Sobol-Jurczykowski. „Teksty” 1976, nr 2, s. 181.

Podobnie jak Borges potraktował filozoficzne tradycje symbolizmu w sztuce europejskiej Ernst H. Gombrich, wyodrębniając dla epok dawnych dwie centralne i różne postawy wobec znaku (obrazu). Arystotelesowska, którą reprezentowali Caro czy Ripa, zdążyła do osiągnięcia metody wizualnego określenia poprzez racjonalnie opanowaną teorię konwencjonalnej metafory. „Konwencjonalność” miała być odniesieniem do systemu sztuki klasycznej i w następstwie rezygnacją z obrazów intuitywnych, nie potwierdzonych przez autorytet. Druga tradycja, nazwana przez Gombricha mistyczną interpretacją symbolizmu, była radykalnie przeciwstawna regułom konwencjonalnego znaku-języka. Stanowiła natomiast echo Platónskiej (neoplatónskiej) doktryny hieroglify. Tutaj znaczenie obrazu nie było czymś wyprowadzonym z umow y, ale istniało ukryte, i tylko dla tych, którzy potrafili go szukać w kontekście mowy bóstwa. Myślano tu o symbolu jako tajemniczej zapowiedzi, co mogła być zaledwie częściowo zgłębiona<sup>44</sup>.

Te dwa typy komunikacji (ludzkiej oraz religijnej) są inwestorami rozbieżnego stosunku arystotelików i platoników do znaku. Są wedle słusznej intencji Gombricha „alternatywami mającymi pomóc w zrozumieniu konfliktowych tekstów myślowych”. W tym też sensie formuły Borgesa i Gombricha usytuowały się blisko rozważań Pico della Mirandola o dwóch rodzajach myślicieli: metafizykach, którzy obcuja bez trudności z abstrakcyjnymi pojęciami, i melancholikach, którzy nie potrafią przekroczyć granic własnej wyobraźni<sup>45</sup>.

Platonicy i arystotelicy przyjmują jako prawdziwe zupełnie odmienne wersje Księgi, rzutując na model jej redakcji własny obraz rzeczywistości. Z jednej strony odnaleźć więc można facsimilową „kopię” idealnego prototypu, z drugiej — poetykę palimpsestu. Różna interpretacja metod kreowania zapisu (*facsimile* — palimpsest) stała się wśród form topiki Księgi sporem filozofii. Tekst imitujący miał powstać w trakcie niepojętego odbicia platónskiego modelu, palimpsest natomiast wymagał sztuki, zrozumienia, że znaki funkcjonują tylko dzięki międzyosobowej konwencji.

Dla platoników „problem istnienia winien być rozstrzygany niezależnie od tego, czy to, co istnieje, jest obserwowalne, czy nie”<sup>46</sup>. Stąd

<sup>44</sup> Komentarz według: E. H. Gombrich, *Icones Symbolicae: Philosophies of Symbolism and their Bearing on Art. W: Symbolic Images. Studies in the Art of Renaissance*. London 1972, s. 123—195. Zob. także uwagi na s. 13. Wymienione studium E. H. Gombricha jest rozszerzoną wersją wcześniejszej jego publikacji (*Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1948, s. 163—192).

<sup>45</sup> Zob. E. Panofsky, *Trzy ryciny Albrechta Dürera: „Rycerz, Śmierć i Diabeł”, „Sw. Hieronim w pracowni”, „Melencolia I”*. W: *Studia z historii sztuki*. Opracował J. Białostocki. Warszawa 1971, s. 288 (tłum. P. Ratkowska).

<sup>46</sup> L. Nowak, *Wykłady z filozofii marksistowskiej*. T. 1. Poznań 1976, s. 12.

tłumaczy się ich żywiołowe odczucie mitycznej Księgi natury, posiadającej własność przeistaczania się w Księgę symboli. Typowy dla platoników pogląd, że *abstractum* występuje poprzez jednostkowe manifestacje, prowokował nakaz poszukiwania Autentyku: Książ mogło być wiele, mimo że z pewnością istniała tylko jedna całkowicie transcendentna Księga. Arystotelicy zaś „utrzymywali, że istnieją tylko znaki, nazwy ogólne, które oznaczają wiele, ale nie znaczą wielości”<sup>47</sup>. Wynikało z tego, że jest z pewnością wiele Książ („nazwy oznaczające wiele”), choć może być tylko jedna Księga-Objawienie (brak oznaczania wielości przez znaki). Arystotelicy interpretowali więc nieustannie jakby jedną Księgę o nawarstwiających się odmianach i glosach. Abraham Cowley podsumował to w skrócie:

Tak znaleźli Harvey prawdy nieznanne  
W Prawd Księdze, od Boga napisanej,  
Mądrze przy tym mniemając,  
Ze komentarze nie starczą,  
Gdy oryginał jest mu dany<sup>48</sup>.

W dialogu przedstawionych opozycji jeszcze jedna ma wielką wartość, gdyż ujmuje linię podziału między chrześcijaństwem a nurtem dociekań hermetycznych. Kościół katolicki propagował zaufanie do słowa, wspieranego każdorazowo wszechwładną *auctoritas*. Potrydencka adaptacja arystotelizmu w celach „dydaktyki sztuk” rozwinęła te tendencje; dla ikonologa Ripy słowo było koniecznym interpretantem obrazu. Natomiast imperatyw komunikacji nieksiążkowej miał patrona w Platońskim *Fajdrosie*<sup>49</sup>. Obowiązująca tu zasada intuicyjnego przekazywania myśli chroniła wypowiedane słowa przed zakrzepnięciem w „cielesny” znak. Christophoro Giarda i Claude François Menestrier wykładając ideę „biblioteki wszechświata” oraz „filozofii obrazów symbolicznych”<sup>50</sup> doprowadzili wiarę platoników w obraz do niebywałego rozkwitu.

<sup>47</sup> M. Markowski, *Problematyka powszechników*. W zbiorze: *Filozofia polska XV wieku*. Warszawa 1972, s. 293.

<sup>48</sup> A. Cowley, *Oda o doktorze Harveju*. W zbiorze: *Poeci języka angielskiego*. T. 1. Wybór i opracowanie H. Krzeczkowski, J. S. Sito, J. Żuławski. Warszawa 1969, s. 693 (tłum. J. Łowiński).

<sup>49</sup> Zob. E. Gilson, *Siódmy list Platona*. W: *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o statych filozoficznych języka*. Przełożyła i opracowała H. Rosnerowa. Warszawa 1975. — Platon, *Fajdros*. Przełożył i opracował W. Witwicki. Lwów 1922.

<sup>50</sup> Zob. Ch. Giarda, *Bibliothecae Alexandrinae Icones Symbolicae*. Milan 1626. Cytuje wybrane fragmenty Gombrich: *Icones Symbolicae: Philosophies of Symbolism and their Bearing on Art*, s. 193—194 (*Nature a Book of Symbols* — tu wersja łacińska); *Icones Symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought*, s. 190 n. (tu wersja w języku angielskim). — C. F. Menestrier, *Les Recherches du blason, 1683. I. Philosophie des images* (omówienie i fragmenty w: Tatar-kiewicz, *op. cit.*, t. 3 (1967), s. 268—271).

Ale już św. Jan z Damaszku mówił:

Obraz [...] jest dwojaki: przy pomocy słowa zapisanego w księgach i przy pomocy zmysłowego oglądania. Bo obraz jest środkiem do przypominania. Czym jest księga dla wtajemniczonych w pismo, tym jest obraz dla tych, co pisma nie znają<sup>51</sup>.

W podobnym kontekście podejmowano często motyw obrazów — malowideł — które były księgami dla ludzi prostych. Tak wielofunkcyjna i rozległa eksploatacja metaforyki pisma wydaje się zespolona w szczególnie znaczący sposób z istotą Księgi. Jej równoczesną dwoistością słowa i obrazu. Stąd też w granicach podobnie przywoływanego modelu Księgi można było rozwiązać problem wartości oraz identyfikowanej z nimi hierarchii rzeczy. Okazało się, że materialne-cielone-obrazowe nie będzie już grzechem, bo przywodzi kontemplację tego, co duchowe. Księga posiadała więc zdolność zapośredniczenia sprzeczności bytu.

W polemikach religijnych, które angażowały wybitne talenty i inwencję kaznodziejską — według Curtiusa właśnie kaznodziejstwo popularyzowało topikę Księgi, czyniąc ją powszechnie dostępną — odżyła i na gruncie polskim przełomu XVI i XVII w. deliberacja nad formami ekspresji ducha. Pewne propozycje skojarzono przy tym z *sacrum* Słowa, pisma i wszechobejmującej Księgi. Ikonoklasta Grzegorz z Żarnowca opozycję ontologiczną występowania Boga „niewidzialne—widzialne” przełożył na opozycję metafizyczną „dusza—ciało”: wartości prawdziwej i złudnej, przemijającej. Dusza świata — to Słowo Pańskie (*Verbum Domini*):

A tymże też obyczajem Pan nasz Jezus Krystus w słowie świętym swoim [...] nam wszystkim twarz swoją wyrazić i wymalować raczył. Do tego, kto Go chce widzieć, niechaj idzie, w tym się niechaj przegląda [...]. Ale niestetyż [...] o tę naświetszą twarz, słowo Jego, nic nie dbacie, tę kacerujecie [...]<sup>52</sup>.

*Ewangelia* według św. Jana zrównała Chrystusa z Logosem, w wersji łacińskiej Wulgaty definiowanym jako Słowo (*Verbum*). Na płaszczyźnie przenośni związanych genetycznie z tą sferą pojawił się temat uwidocznienia Słowa w świecie dzięki przeistoczeniu w Ciało. Taka koncepcja realizacji Słowa była możliwa poprzez aprobatę myśli (znanej już u Dionizego Areopagity), że świat jest *teofanią*. W liryku CXXXII Sebastiana Grabowieckiego spotykamy fragment:

Bądź zbawienie wszego świata pozdrowione,  
Od wieków ojcowskie słowo uwielbione,

<sup>51</sup> Jan z Damaszku, *Mowa o obrazach*. W zbiorze: *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 r.* Opracował J. Białostocki. Warszawa 1978, s. 200 (tłum. W. Tatarskiej).

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 229.

Ofiaro prawdziwa, ciało wieczne, żywe,  
Niezmienny żywocie i bóstwo prawdziwe<sup>53</sup>.

Z ducha podobnej konfesji wyrosła też wizja w *Księdze Miłosierdzia Bożego, czyli Dialogu* św. Katarzyny ze Sieny: „Widzę Słowo, Syna Twego, przybite i przygwożdżone do krzyża”<sup>54</sup>. Jest to model chyba najbardziej interesujący chrystologicznej metaforyki, tak bliski rozważanym zagadnieniom. Trzeba jednak wciąż pamiętać w tym kontekście o przenikających się, lecz różnych, trzech typach Słowa (słowa) — stwarzającym Słowie Boga, Chrystusie-Słowie i słowach-sacrum. Te ostatnie, dotyczące symboliki pisma oraz Boskiego przekazu, mają również rodowód biblijny. W *Księdze Eklezjastes*a (12, 11) czytamy: „Słowa mędrców są jak ościenie i jak gwoździe głęboko wbite, które przez radę mistrzów dane są od pasterza jednego”. Natomiast w *Drugim liście do Koryntian* św. Pawła Apostoła (3, 2—3) odnajdziemy jeszcze bogatszą wersję:

Listem naszym jesteście wy, napisanym na sercach naszych, który znają i czytają wszyscy ludzie; oczywiście, że jesteście listem Chrystusowym, sporządzonym przez nas i napisanym nie atramentem, ale Duchem Boga żywego, nie na tablicach kamiennych, ale na cielesnych tablicach serca<sup>55</sup>.

Wspomniana metaforyka „anatomii” Chrystusa (twarz i Ciało) była daleko posuniętym zabiegiem teologicznej retoryki. Mieściły się tu również porównania wychodzące od doktrynalnego i mistycznego przedstawienia Zbawiciela jako G ł o w y Kościoła, a wiernych jako poszczególnych części-„członków” organizmu. Z kolei drobiazgowo, a n a t o m i c z n e rozpamiętywanie szczegółów Męki Pańskiej stanowiło charakterystyczny składnik mentalności późnego średniowiecza oraz literatury pasyjnej, uzewnętrzzniony w popularnych i w Polsce modlitwach, jak np. *Pozdrawianie wszystkich członków Pana Jezusowych*.

Stąd więc, spośród konwencji biblijnych, „anatomicznych” i metaforyki pisma narodził się niezwyklej mocy wizerunek Chrystusa, którego autorem był Fabian Birkowski:

Obraz tedy Ukrzyżowanego jest księgą niejaką, gwoździami, cierniem, biczami, oszczepem jako piórami popisaną i krwią jako inkaustem namalowaną. W której księdze czytać możemy, jako grzechy obrzydliwe mają być u nas, jako mamy Chrystusa Odkupiciela naszego chwalić i miłować; albowiem na tej książce miłość wszędzie opisana jest na ranach, na progach, na sinościach<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*. Wydał J. Korzeniowski. Kraków 1893, s. 127—128. BPP 26.

<sup>54</sup> Św. Katarzyna ze Sieny, *Księga miłosierdzia Bożego, czyli Dialog*. Przełożył L. Staff. T. 1. Kielce 1948, s. 83.

<sup>55</sup> *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Przełożył J. Wujek. Kraków 1962, s. 718, 1352.

<sup>56</sup> F. Birkowski, *O świętych obrazach, jako mają być szanowane, kazanie*. W zbiorze: *Pisarze polskiego Odrodzenia o sztuce*, s. 246.

Bezpośrednio nas tu interesujące porównanie Chrystusa do krwawej książki miało w literaturze europejskiej wcześniejszą tradycję. Zbawiciel-Księga występował u Hugona od Św. Wiktora, Prudencjusz rany męczenników przenośnie identyfikował z purpurowym pismem, a w XVII w. Calderon wspomniał męczenników, którzy czerwonym pismem — własną krwią, umieszczali sygnaturę śmierci pod swym życiem<sup>57</sup>. W literaturze staropolskiej kanon przedstawienia Chrystusa jako „krwawej księgi” wystąpił jeszcze w XVII w. za sprawą Jana Andrzeja Morsztyna:

A Pan na znak swej wygranej,  
 Ze swe i nasze zniósł nieprzyjaciele,  
 Na sztuce skały kopanej  
 I własnym pisze kronikę krwią ciele:  
 Ciernie, bicze — to są pióra,  
 A papier — skłuta, poszarpana skóra.  
 [. . . . .]  
 Ty, o Panie, świątobliwą  
 Krwią popisawszy każdy bok słupowi,  
 Podajesz naukę żywą  
 Dziecinnej duszy, głupiemu zmysłowi,  
 Że każdy, o dobry Boże,  
 Twoję wyczytać zbytnią miłość może<sup>58</sup>.

Wiersz ten nie jest bynajmniej oryginalną własnością polskiego poety. Pochodzi wprost ze zbioru Giambattisty Marina *Rime. Della Lira* (1614), ale należy do szerszego w Europie zestawu opisów armatury Męki Pańskiej, Męki będącej również tragedią Słowa. Jeden z poetów metafizycznych, William Alabaster, tak przedstawiał „pamiętki cierpienia”:

Język będzie mi piórem, lza niech się przemienia  
 W inkaust; krzyż, który sprawił mi ulgę tak błogą,  
 Księgą moją się stanie, gdzie — wzywając z trwogą  
 Niebo, by świadkiem było mego poniżenia —  
 Wpiszę to tylko: Wielki jest mój grzech, zaiste.  
 Gdy ostatnie z tych prostych słów skończę — Ty, Chryste,  
 Wziąwszy gąbkę Twej Męki, octem nasyconą,  
 Zmaż je; i, zamiast pióra mając krzyża ćwieki,  
 Zamiast inkaustu zasię własną krew czerwoną,  
 Wpisz mi w duszę z litością: Jezus, twój na wieki<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Zob. Curtius, *Das Buch als Symbol*, s. 319—320, 349—350.

<sup>58</sup> J. A. Morsztyn, *Na Wielki Piątek 1651 — Słup biczowania*. W: 275 wierszy. Opracował L. Kukulski. Warszawa 1977, s. 156—157.

<sup>59</sup> W. Alabaster, *Na insygnia Ukrzyżowania Pańskiego*. W zbiorze: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. Przełożył i opracował S. Barańczak. Poznań 1979, s. 10. W oryginale (*Upon the Ensignes of Christes Crucifyinge*). W zbiorze: *The Metaphysical Poets*. Selected and edited by H. Gardner. London 1963, s. 42):

*My tongue shall bee my Penne, mine eyes shall raine  
 Teares for my Inke, the Cross where I was cur'd*

Nie są to odosobnione przypadki, gdy Księga ulegała antropomorfizacji. Porównanie człowieka do Księgi-summy wiedzy lub doświadczenia jest bardzo stare; Curtius odkrył, że u nieznanego poety w *Apocalypsis Goliae* występuje Pitagoras-Książka, przedstawiciel ogólnej scholastyki:

Z jego czoła promieniuje astrologia, gramatyka rządzi zębami, na języku błyszczą retoryka, z ust spływa logika etc.<sup>60</sup>

Warto dodać, że Marcjalis w epigramacie *Chodząca książka* podjął chyba jako jeden z pierwszych zagadnienie „człowieka-czytelnika” uosabiającego „żywą księgę”.

Popularyzacja metaforyki pisma i nieustanne rozszerzanie jej zakresów spowodowało, iż nawet poezja ludowa podejmowała konkretne tematy z warsztatu Księgi. („Nawet”, gdyż choćby najszersze upowszechnienie w obiegu oficjalnym „trudnego” z natury rzeczy toposu Księgi było zbyt elitarne i klasyczne w swej tradycji dla rządzącej się własnymi prawami literatury ludowej. Natomiast magiczne formy Księgi można spotkać w folklorze dość często.) Oto jedna z hiszpańskich *coplas*:

Twe oczy — dwa kałamarze,  
Nosek — na pióro przycięty,  
Twe ząbki — drobne litery,  
Twe usta — liścik zamknięty<sup>61</sup>.

Ogólna metaforyka pisma czy poetyckie świadectwa „bibliofilskich” fascynacji nie pozostawały w izolacji wobec topiki Księgi. To raczej ich współpraca służyła plastycznym eksplikacjom porządku rzeczy (sfery „*divinitas*”), który nie poddawał się literalnym określeniom. Wedle św. Tomasza z Akwinu przenośnia była konieczna w procesie reprezentowania Boskiej rzeczywistości. Pozwalała na przedstawienie ducha przy pomocy materialnego podobieństwa i dzięki wysiłkowi naszego ziemskiego umysłu. O właściwościach Boga można było orzekać tylko analogicznie, a terminy „analogii uniwersalnych” (tzn. streszczających stosunek człowiek—Bóg), będąc podstawami metafory — służyły wszelkiej wiedzy o Bogu. Twierdzenie Akwinaty:

wszelkie stworzenia są obrazami pierwszego czynnika, mianowicie Boga, przede wszystkim rzeczy egzystują w celu nabywania podobieństwa do Boga<sup>62</sup>

*Shall be my Booke, where having all abjur'd  
And calling heavens to record in that plaine  
Thus plainely will I write: no sinne like mine.  
When I have done, doe thou Jesu divine  
Take up the tarte Spunge of thy Passion  
And blot it forth: then bee thy spirit the Quill,  
Thy bloode the Inke, and with compassion  
Write thus upon my soule: thy Jesu still.*

<sup>60</sup> Curtius, *Das Buch als Symbol*, s. 320.

<sup>61</sup> *Pieśni ludowe celtyckie, germańskie, romańskie*. Opracował E. Porębowicz. Ilustrował J. M. Szancer. Warszawa 1959, s. 274—275.

<sup>62</sup> Cyt. za: W. A. Shibles, *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*. Whitewater—Wisconsin 1971, s. v. „*Aquinas, St. Thomas*”.



— można uznać za motywację występowania fuzji poszczególnych postaci toposu Księgi.

Tak np. formuła „człowiek-Księga” stanowiła analogon do „świata-Księgi”, będącego skrótem już nieredukowalnej idei tożsamości Stwórcy i Autentyku. Ów analogon pochodził przy tym z teorii współbrzmienia mikrokosmosu oraz makrokosmosu. Już przedstawiciel wczesnej scholastyki, pozostający pod wpływem Platońskiej kosmologii, Wilhelm z Owernii, traktował Stwórcę jak „zwierciadło, świat, gdzie znajdują się wszystkie zasady prawdy, jak odwieczny model najbardziej przejrzystego wyrażenia i pełnego wyrazu przedstawienia”. Filozof przyjął równocześnie koncepcję pełnej widzialności i czytelności wszystkich zasad ustanowionych przez Stwórcę oraz możliwość „lektury” Jego samego.

W Nim zatem, jak w żywej księdze i w zwierciadle wytwarzającym formy, intelekt odczytuje sam z siebie owe dwa rodzaje reguł i zasad, tak że sam Stwórca jest księgą właściwą i naturalną dla ludzkiego intelektu <sup>63</sup>.

Podobnie też wypowiadał się w XVII w. Jan Ámos Komenský, jakby bezpośrednio podejmując myślowy wątek scholastycznego teologa:

Pierwszą i największą księgą bożą jest świat widzialny zapisany i ilustrowany tyloma znakami, ile się tu widzi bożych tworów.

Drugą księgą jest człowiek sam, stworzony na podobieństwo Boga; jest on ożywiony tchnieniem boskiego życia; znaczy to, że rozumujący umysł stał się miarą wszystkich rzeczy. A że za pomocą wrodzonych mu pojęć mierzy wszystkie rzeczy, przeto zdolny jest osiągnąć poznanie samego Boga, swojego pierwowzoru, raczej z własnej świadomości niż z jakiegoś innego źródła <sup>64</sup>.

W dziele Komenskiego jeszcze inna relacja pomiędzy rzeczywistością a człowiekiem została wyrażona. Przyjęcie człowieka za centrum świata (*Labirynt świata i raj serca* to tytuł alegorycznej narracji Comeniusa) sprawiło, że poszukiwanie sensu świata jest w istocie rzeczy odkrywaniem sensu człowieka. Ten typowy sąd o kapitalnej randze „ruchu dośrodkowego”, ku ludzkiemu wnętrzu, był ważną przyczyną nagromadzenia tylu zbliżonych wersji toposu: człowiek-Księga, Księga serca, duszy, umysłu. Podobne zjawisko wspierały wciąż żywe tendencje lektury fizjonomicznej, czy to języka przyrody (teleologicz-

<sup>63</sup> Cyt. za: Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 254.

<sup>64</sup> J. A. Komeński, *Droga światłości*. W: *Pisma wybrane*. Przełożyła K. Remerowa. Wybrał, wstępem i komentarzem opatrzył B. Suchodolski. Wrocław 1974, s. 572. Zob. także *Szkola wszechwiedzy*. W: jw., s. 337; *Przepisy dobrze urządzonej (wzorowej) szkoły*. W: jw., s. 428; *Z labiryntów szkolnych wyjście na otwartą przestrzeń, czyli maszyna dydaktyczna [...]*. W: jw., s. 519; *Pambiblia. O książkach i innych urządzeniach, które mają służyć powszechnemu kształceniu wrodzonych zdolności*. W: *Pampaedia*. Przełożyła K. Remerowa. Opracował B. Suchodolski. Wrocław 1973, s. 95—96.

na teoria „sygnatur” Paracelsusa), czy koncepcji ciała mówiącego o „oblicza-książki” (Szekspir) *etc.*

Pomiędzy Bogiem-Księgą, światem-Księgą, Chrystusem-Księgą a człowiekiem rozpościerał się obszar niewiadomego, który usiłowała opanować literatura. Właśnie literatura — decydując się na opisanie miejsca człowieka w istniejącej rzeczywistości, redagowała dalszą wersję toposu Księgi. I znowu: nie pojawiła się ona rozdzielnie od innych, ale we wspólnocie wyobrażeń motywowanych wykrywalną jednością funkcji symbolicznych. Pisał Wacław Potocki:

Coż jest człek? mniejsza księga przed Bogiem otwarta,  
 Gdzie co godzina to wiersz, a co rok to karta;  
 Pisarzem jego własne sumnienie, co w ktorem  
 Żle dobrze li uczynił, toż będzie lektorem,  
 Temu ją Bog w dzień sądu swego czytać każe.  
 To straszna, że jeden grzech wszystkie cnoty zmaże.  
 Gorsza, że nie uczynki tylko, ale myśli  
 Nawet i słowa prożne ten registrant kryśli.  
 I zaraz je zaświadczy; żeby w zapomnienie  
 Nie poszły, nasze będzie świadczyło sumnienie.  
 Nie wie człek, że w swym sercu miasto gospodarza  
 Nosi świadka lektora oraz i pisarza.  
 Jakoż mu żyć ostrożnie, jako trzeba czule,  
 Bo łatwiej niż sumnienia ustrzec się koszule<sup>65</sup>.

Metafizyczny obraz dyktującej wewnętrznej Inteligencji (Ducha Św. jako pisarza) został tutaj pośrednio zaadaptowany do potrzeb moralistycznej konstrukcji Potockiego, który z czujności sumienia uczynił cnotę. Postulat surowego życia na własny rachunek. Tak topika Księgi, nacechowana ambiwalencją świętego i ludzkiego, włączyła się w wielki „spór o istnienie świata”. I tą drogą stała się systemem znaków uniwersalnych — systemem otwartym. Ale w przestrzeni literatury dawnej wciąż główną domenę eksploatacji toposu Księgi przynosił język *sacrum*. Wespazjana Kochowskiego *Ogród paniński* (powst. 1676) jest tutaj najdobitniejszym przykładem. Eksplozja terminów, określeń teologicznych, przenośni i wyjaśniających porównań odnoszonych do Matki Boskiej pomagała poecie przybliżyć transcendentalną abstrakcję. Ten *modus vivendi* z językiem realizował się jakby wbrew przekonaniu: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”.

LIBER GRANDIS. (S. Greg. Nis.)

Księgo wielka, byłyby me czytać Cię chęci,  
 Cóż? gdy to nie pozwolą ze wszech stron pieczęci.

VOLUMEN, IN QUO VERBUM CARO FACTUM SCRIPTUM EST. (S. Dama.)

Tomie, w którym swą ręką Bóstwo napisało:  
 Ze się dla ludzi wieczne Słowo Ciałem stało.

<sup>65</sup> W. Potocki, *Człowiek do księgi*. W: *Ogród fraszek*, t. 2, s. 80.

## LIBER DIVINAE GENESIS. (Matth. 1)

Księgo boska, w której to dla pamięci stoi,  
Ze Słowo wieczne bierze Ciało ze krwi twojej.

## LIBER SIGNATUS. (Apoc. 5)

Księgo Żywota, siedmią warowna pieczęci,  
W której mają spisane imiona swe święci.

## LIBER INCOMPREHENSUS. (S. Epiph.)

Księgaś, Panno najświętsza, ale tu sęk tęgi,  
Ze sam Bóg chyba pojmie kontenta tej księgi<sup>66</sup>.

Topika Księgi posłużyła w tym miejscu „analogii atrybucji”, która miała ułatwić relatywną definicję Matki Boskiej i sprecyzować pojęcie Jej boskości. „Analogia atrybucji”, tzn. reguła rozumienia treści ogólnej dzięki rozumieniu odnośnych treści szczegółowych, które z treścią główną są związane<sup>67</sup>, oparła się tutaj na porównaniu Matki Boskiej do Księgi, porównaniu właściwym nie tylko ortodoksji katolickiej. Jak zauważyli bowiem Jurij Lotman i Boris Uspienski, także skopcy nazywają Bogarodzicę „księgą żywota” (ros. „*żywotnaja kniga*”). Badacze ci wiążą genetycznie to zjawisko z częstym w prawosławiu, a sięgającym tradycji bizantyjskiej utożsamieniem „Mądrości” (czyli „Sofii”) właśnie z Matką Boską<sup>68</sup>.

Metaforyka pisma jako element antropomorfizujący świat abstrakcji dawała nieraz w zastosowaniu dość nieoczekiwane efekty. Św. Augustyn pisał np.: „Matką jest Eklezja; a piersi jej to dwa Testamenty *Pisma Świętego*”, anonimowy zaś autor *Obrony przeciw procesowi konfederacyjnej* (1596) mówił o Matce „nas wszystkich”,

która nas słowem prawdy urodziła i która nas mlekiem nauki prawdziwej z piersi jej Pism świętych prorockich i apostoelskich płynącym, dotychczas żywi [...] <sup>69</sup>.

Ale obok repertuaru znaków „wysokich” ewokujących topos Księgi istniał też inny nurt, który począwszy od Szekspira, wyzwał metaforę z nazbyt stereotypowych ujęć. Retoryczna wirtuozeria słowa i fantazji demonstrowana przez Szekspira, jego bezwzględność wobec tradycyjnych pól znaczeniowych i stylistyki Księgi wniosły nie tyle nowe projekty porównań (jak twierdzić należy wbrew opinii Curtiusa), ile roz-

<sup>66</sup> W. Kochowski, *Ogród paniński pod sznur Pisma świętego [...] wymierzony [...]*. Kraków 1681, s. 16, 43—44, 66.

<sup>67</sup> Zob. M. K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*. Przełożył M. Plezia. Opracował S. Skimina. Wrocław 1954, s. 151, 504. BPP, B 4.

<sup>68</sup> Lotman, Uspienski, *op. cit.*, s. 400, przypis 8.

<sup>69</sup> Św. Augustyn, *In Epistolam Joannis ad Parthos*. Cyt. za: A. Boczkowska, *Hieronim Bosch. Astrologiczna symbolika jego dzieł*. Wrocław 1977, s. 65—66. W oryginale: „*Est autem mater Ecclesia; et ubera ejus duo Testamenta Scripturarum divinarum*”. — M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573—1658*. Warszawa 1974, s. 282.

bijały dopuszczalną walencję obrazów. Poszczególne składniki toposu, pozbawione nadających sens odniesień do świata niezmiennych wartości — stały się nieomal „rzeczą”, materiałem do gry poetyckich figur. Należy tu zaryzykować twierdzenie, że twórczość Szekspira otworzyła literaturze nową przestrzeń, w której Księgą mógł zostać niemal każdy element rzeczywistości. Ów świecki, potoczny „paradygmat” był odtąd nieustannie kontynuowany, ale nigdy nie osiągnął prawa wyłączności. „Jedyność” transcendentalnej Księgi zastąpiły natomiast ogrom pomysłów oraz często doprowadzona do granic dobrego smaku i tożsamości — inwencja. Toposu Księgi nie omijała bowiem poetyka „świata na opak” oraz ideologia karnawału, będąca przecież tak często literackością bez miary. U Potockiego ta przewrotna swoboda w operowaniu oficjalnie przyjętym tworzywem lirycznym i oficjalną topiką zamieniła się we fraszce *Panna i wdowa* w ludyczną, frywolną charakterystykę kobiety.

Pytasz się: co jest panna? Moim, rzekę, zdaniem  
 Karta, albo list, poki cała pieczęć na nim,  
 Temu tylko otwarty, co każą tytuły,  
 Nie schowa, przeczytawszy kto, jej do szkatuły,  
 Niech tam będzie, jako chce, tajemnica skryta,  
 Kto chce, a czas pozwoli, każdy na nim czyta.  
 A wdowa? Bez tytułu list i bez pieczęci,  
 Nie czytać, uczyć się go wolno do pamięci.  
 Nu, do kąta obiedwie, nie stałoby laku,  
 Przyciskając ustawnie pieczęci dla znaku!  
 Nie każda, panie bracie; przecie nie racz się tym  
 Odrażać, bo pocziwej cnota jest sygnetem.  
 Woli druga i umrzeć, a wedle przysięgi  
 Oprocz męża nikomu nie otworzy księgi.  
 Choćci i mężow takich siła dzisiaj, rzekę,  
 Co wołą cudzą niżli swą biblijotekę.  
 Drugi i substancyję utraci i zdrowie,  
 A nic więcej się nad to, co u mnie, nie dowie<sup>70</sup>.

Pojawiające się tu „akcesoria” wykorzystał jeszcze Potocki w innym wierszu: *Do jednego, co wziął bibliotekę w posagu*, utworze także nie pozbawionym paragonu cech genitalnych oraz aluzyjnej metaforyki „ponad, pomiędzy, poniżej i obok”. Szekspirowska procedura uwolnienia toposu od wcześniej przypisanych mu miejsc funkcjonowania miała jakby za zadanie przekonać, że wszystko może się przeobrazić w poezję. Była więc bardziej totalną estetyką niż wartościującym światopoglądem. Z kolei karnawałowy typ myślenia Potockiego stwarzał niebezpieczeństwo obscenicznych precedensów, które wyrosłyby nad literacką poetykę. Bo przecież równolegle i Kochowski zaadaptował śmiało porównanie oparte na przekonaniu, iż zamknięta Księga jest synonimem dzie-

<sup>70</sup> W. Potocki, *Panna i wdowa*. W: *Ogród fraszek*, t. 1, s. 498.

wictwa i tajemnicy — tak jak w *Pieśni nad pieśniami* (III, 12) oblubie-  
nicę nazwano „zdrojem zapieczętowanym”.

LIBER AGNO PATENTS. (*Apocal.*)

Księgo, z której się sam Bóg otworzeniem drożył,  
Aże ją przez Baranka dopiero otworzył<sup>71</sup>.

Od pewnego więc momentu literatura dawna, nasycona topiką Księ-  
gi, wykazywała znamiona nieantagonistycznych — pomiędzy *sacrum*  
a *profanum* — nawiązań do podobnych w stylu oraz temacie formuł  
przenośnych. Ich obiegowy charakter i zdolność przemieszczania się  
w rozmaitych zakresach służyły, jak dokumentują szczegółowe przykła-  
dy, retorycznej zasadzie *descriptio personae*, będącej częścią amplifika-  
cji o znaczeniu pochwalnym. W ten sposób od „topofilii” (którą badał  
G. Bachelard jako intymną przestrzeń głębokich doznań i przeżyć), mi-  
stycznej „topofilii” Chrystusa jako Księgi — przeszliśmy aż do „porno-  
topii” Potockiego.

Ale nawet ta ostatnia, Księga zmysłowego „grzechu”, nie pozostawa-  
ła bez odpowiedzi ze strony ekspansywnych nakazów *sacrum*. Język  
przyjętych tu norm i świat sarmackich odczuć (silnie podporządkowa-  
nych kultowi Matki Boskiej) pozwoliły Walerianowi Andrzejowiczowi  
w *Ogrodzie różanym* na kreację dwóch, całkowicie odmiennych Ksiąg  
ludzkiego życia. Tam, gdzie panowała chrześcijańska doktryna łaski  
oraz miłosierdzia, było możliwe zatarcie złego pisma Księgi grzechów  
i oddanie człowiekowi nowej, dobrej Księgi. Tak np. florencka nierząd-  
nica Benedykta „porwana w widzeniu” przed Trybunał Boga otrzymała  
Księgę żywota, z której musiała odczytać wszystkie grzechy i „złe spra-  
wy swoje”. Księgę tę nie tylko czytała, ale również w i d z i a ła w niej  
niezliczone męki ludzi skazanych przez nią na wieczystą zgubę. W na-  
stępnym widzeniu pragnącą poprawy i biadającą nad swym losem  
grzesznicę nawiedziła „Panna błogosławiona”, dając Benedykcie pięć  
róż, którymi miała dziewczyna zmasać pamięć występków ze strasznej  
Księgi potępienia.

Drugi raz teź Benedykcie Chrystus pokazał się i [ukazałwszy — D. C. M.]  
onę księgę, którąśmy wspomnieli, że grzechy wszystkiego żywota jej napisane  
w sobie zamykała, rzekł: oto księga ona spraw twoich i grzechów niezliczonych,  
z czarnej biała się stała, bo ją piękne róże Matki mojej i twoje łzy omyły  
i szpetne twoich grzechów pismo oto zmasały. Teraz tedy na czystym i białym  
papierze czysty żywot pisz, który wieczny być ma. Wyrusuj cierpliwość i mi-  
łość, którąś mi powinna, na tych białych kartach i wychędożonych<sup>72</sup>.

#### In bivio

Za punkt wyjścia obecnych rozważań obraliśmy pierwotną i najpo-  
jemniejszą semantycznie wersję toposu, czyli model „świata jako Księ-  
gi”. Wstępna analiza specyfiki teź formuły jest najlepszym wprowa-

<sup>71</sup> Kochowski, *op. cit.*, s. 17.

<sup>72</sup> W. Andrzejowicz, *Ogród różany [...]*. Kraków 1627, s. 83.

dzeniem do dziejów odnośnego toposu w literaturze dawnej. Jest najlepszym wprowadzeniem i również najbardziej trafnym wobec procesu jego przemian — z a m k n i ę c i e m podjętych obserwacji. Da się tu bowiem uchwycić pewien ogólny stereotyp, r y t m pojawiania się problematyki Księgi w kulturze epok minionych. Od koncepcji „świata jako tekstu”, poprzez ideę lektury człowieka oraz istot boskich, do różnorodnie wznawianych myśli o „świecie-Księdze”, ale przy tym opracowań z wciąż korygowanymi podstawami. Właśnie z uwagi na różnorodność uzyskiwanych czy proponowanych rozwiązań w zakresie topiki i samej idei Księgi, niezbędne jest tu zastrzeżenie ogólniejszego charakteru.

Przegląd stanowisk wobec Księgi — zwłaszcza XVI- i XVII-wiecznych — pozwala stwierdzić, że Księga nie musi być związana z wyobrażeniem woluminu, jeśli tylko nowe jej modele zachowują swoistość „*universe of discourse*” pierwowzoru. Jest to termin Wilbura Marshalla Urbana<sup>73</sup>; w zastosowaniu do naszej problematyki miałyby następującą postać: „*universe of discourse*” to typowy dla danej wspólnoty komunikacyjnej „system pojęciowy”. Implikuje on tożsamość świata, w którym praktyka dyskursywna ma miejsce, oraz implikuje taką więźkę znaczeń, jaka zapewnia utrzymanie cech niepowtarzalnych „symbolicznej formy” (podlegającej artykulacji i reartykulacji). „System pojęciowy” zachowuje w stanie suwerenności „symboliczną formę” i sprawia, że jest ona niewyraźna w innym rodzaju „symbolicznej formy”. Księga to właśnie taka „symboliczna forma”, realizowana w różnym materiale, ale zawsze dzięki językom tej samej sfery „twórczo ujmującej świat” (M. R. Mayenowa), tego samego „systemu pojęć”.

Do specyfiki „systemu pojęć” określającego przyjęcie modelu Księgi jako modelu świata należała aprobata oceny, zgodnie z którą świat jest „s z t u c z n y” — czyli jest dziełem pewnej nadrzędnej Inteligencji. Z taką koncepcją wiązały się idee poznawalności lub nieczytelności świata-Księgi. Platownicy rozpoczynali lekturę od skomentowania obrazu, arystotelicy zaś od interpretacji słowa. Ale w obu przypadkach miała to być l e k t u r a, „odczytywanie”, polegające na „ustaleniu zależności, jakie łączą każdy element tekstu z pozostałymi elementami”<sup>74</sup>. Czytanie stanowiło umiejętność; było trudniejsze od widzenia, ale nie było od niego lepsze. Mówił bowiem św. Augustyn:

Gdy obejrzyś obraz, to sprawa jest wyczerpana: zobaczyłeś i chwalisz. Jeśli zaś obejrzyś litery, to jeszcze nie wszystko, bo masz także czytać<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Zob. W. A. Shibles, *An Analysis of Metaphor in the Light of W. M. Urbans Theories*. The Hague 1971, s. 44—46. — M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*. Wyd. 2, uzup. i popr. Wrocław 1979, s. 84—89.

<sup>74</sup> T. Todorov, *Jak czytać?* Przełożyła J. Arnold. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 3, s. 357.

<sup>75</sup> Cyt. za: Tatariewicz, *op. cit.*, t. 2, s. 80.

Zawarto tu również — w „przymusie” lektury — nakaz poszukiwania znaczeń. Tą drogą więc wkroczyła w pobliże Księgi immanencja zachowań literackich z wielowarstwową pamięcią czytania. Trzeba w tym miejscu także zauważyć, iż kryzys możliwości czytania wiązał się właśnie z kryzysem obrazu, zamazaniem przejrzystego wizerunku świata. Temu kontekstowi należy przypisać słowa Galileusza, iż Księga natury jest tylko częściowo czytelna, a dostępna przede wszystkim wtajemniczonym. Wartość bezpośredniej obserwacji i „sądu oka” była jeszcze dla renesansu niekwestionowalna („oko mniej się myli”, mawiał Leonardo da Vinci). Natomiast motywacje uwag podobnych do Galileuszowych zostały przyniesione przez manieryzm i barok z ich hipnotyczną koncepcją rzeczywistości (teorią reminiscencji, iluzji, „życia-snu”), ale także przez powolne rozpoznanie natury obrazu. Okazało się, że obraz nie jest nigdy całkowicie interpretowalny, pozostawia zawsze nadwyżkę znaczeń („*nescio quid*”), która nie podlega „pedagogicznym” rewindykacjom. Tak Ripa wracał do doktryny hieroglifu, Camillo wprowadzał objaśnienia słowne w „teatrze pamięci”, Campanella i Komen-ski zdawali się w swych dydaktycznych poszukiwaniach na osoby idealnych wykładawców.

Ten sam motyw „trudnej lektury” wystąpi później w romantyzmie, gdzie świat znaków będzie potrafił najlepiej zgłębiać hermeneuta-pośrednik<sup>76</sup>. (Problemy te ciekawie komentował w uwagach na temat pisma i hieroglifów natury — łącznie z impulsami prądów ezoterycznych — B. A. Sørensen.)

Ale jeśli Księgi nie można było poznać — pozostawała jedyna droga. Księgę próbowano samodzielnie skonstruować w postaci doskonałego kompendium. Kompendium było celem zarówno arystotelesowskich „pedagogów”, jak i platonizujących „hermetyków”. W ten sposób pasje uniwersalistyczne stworzenia kompletnej „kliszy” świata towarzyszyły całemu okresowi kultury dawnej. Najlepszym przykładem są tu syntezy słowa i obrazu nawiązujące do Księgi oraz wszechmądrości: pantoteka z *Siedmiorakiej rozmowy o ukrytych tajemnicach wzniosłych rzeczy* (1593) Jeana Bodina oraz teatr pamięci Giulia Camilla (manierysty prezentującego swą *ars memoriae* m. in. na dworze Franciszka I)<sup>77</sup>. W budowie pantoteki oraz teatru pamięci domino-

<sup>76</sup> Zob. M. Janion, *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975, s. 254.

<sup>77</sup> Zob. J. Bodin, *Pantoteka*. W: *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. (Powst. ok. 1593, wydane przez L. Noacka w 1857). Fragmenty w polskim przekładzie S. F. Nowickiego opublikowano w antologii: *Filozofia francuskiego Odrodzenia*. Opracował A. Nowicki. Warszawa 1972. — O „teatrze” mnemonicym Camilla zob. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*. Przełożył A. Radwański. Posłowiem opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1977. Autorka nie uwzględniła „pantoteki” w ramach prezentowanych przez siebie systemów mnemotechnicznych.

wała reguła *varietas* i kompozycja „kolożowa”, wariantowość elementów i encyklopedyczna technika form występujących w „bloku *silva*”.

Literatura XVI i XVII w. dostarcza także wielu innych przykładów wzmocnienia czy spiętrzenia struktur metaforycznych. I tak moralistyczną przenośnię labiryntu świata, miasta-świata, przenośnię zgodną z „pedagogicznym” lub „hermetycznym” typem dyskursu eksploatowały tendencje projektujące własną wizję Księgi. Wychodzono od ułożenia Drzewa Życia z Księgą Życia i dzięki temu odradzała się kategoria centrum świata. W efekcie Księga stanowiła wybitnie intensywną metaforę przestrzeni. Zauważamy to np. u Tommasa Campanelli przy opisie Miasta Słońca. W głównej świątyni tego Miasta znajdowała się jedyna Księga mieszkańców, zwana „Mądrość”, a „zawierająca niezwykle przystępny i treściwy wykład wszystkich nauk”. Ale co najbardziej frapujące:

Z polecenia Mądrości w całym mieście pokryto mury — zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, niższe i wyższe — przepięknymi malowidłami, które w niezwykle przejrzystym układzie przedstawiają wszystkie nauki<sup>78</sup>.

Pojawiła się tutaj dydaktyczna koncepcja wykorzystania świata jako Księgi, uniwersalnego podręcznika, tekstu wszechnauk (koncepcja odmiennego rzędu niż klasyczna Księga natury).

Idee podobne do głoszonych przez Campanellę — czy innych „encyklopedystów” — przyświecały Komenskiemu, który rozszerzył średnio-wieczny motyw Księgi *Pisma św.* i natury o Księgę człowieka, znaną nam już z różnych aktualizacji wersji toposu. Istniały więc następujące Księgi Boże: świata (czyli natury), umysłu i świadomości (czyli człowieka).

Ale Bóg dał człowiekowi w ręce jeszcze trzecią księgę, by służyła, że tak powiem, jako komentarz do księgi świata zewnętrznego i jako przewodnik do tej wewnętrznej księgi, do jego własnego sumienia, a mianowicie *Pismo święte*, w którym z różnych stron naświetla niektóre mniej zrozumiałe rzeczy oraz uczy nas o prawdziwym przeznaczeniu i użytku wszystkich rzeczy.

W tej troistej księdze Boga mieszczą się wszystkie rzeczy, które my, ludzie, koniecznie musimy znać lub być nieukami w tym zakresie [...] <sup>79</sup>.

Repliką troistej Księgi Boga miała być opracowana przez Komenskiego „*Pansophia*” („Wszechmądrość”, „Wszechksięga”): o jak najbardziej uniwersalnym charakterze, jak najbardziej ścisłej tematyce (fakty) i jak najdoskonalszym układzie. Byłoby to kompendium wykonane dzięki ludziom, a zawierające sumę wiadomości koniecznych do lektury Ksiąg: *Pisma św.*, świadomości i przyrody. Doskonałość *Pansophii* opierała się na odtworzeniu we właściwym układzie Ksiąg Bożych.

<sup>78</sup> T. Campanella, *Miasto Słońca*. Przełożyli L. i R. Brandwajnowie. Opracował R. Brandwajn. Wrocław 1955, s. 8, 9—10. BN II 93.

<sup>79</sup> Komeński, *op. cit.*, s. 573. Podkreśli. D. C. M.



Występujący u Komenskiego podział na Księgi Boskie i książki ludzkie nie prowokował postulatu badania tylko natury oraz odrzucenia tekstów produkowanych przez człowieka — postulatu, jaki wprowadził Francis Bacon. Komenský wybrał totalność, sprawdzając przy tym wszelkie dostępne modele kompendium. Pomędzy *Orbis sensualium pictus* (powst. 1653—1654) a innymi dziełami Komenskiego przewijała się troista myśl: świat jest Księgą, Księga ma uczyć świata i Księga ma być światem.

Tę ostatnią zasadę (i jednocześnie odwróconą redakcję toposu) zawarł Jan Gawiński w przesłaniu *Do Czytelników*, przesłaniu naśladowanym z Johna Owena: „Księga światem. Wiersze me ludzie w nim. Najdziecie dobrych mało tu wierszów, jak i ludzi w świecie”<sup>80</sup>.

Autokomentarz Gawińskiego należy do „dodatkowych cząstek konstrukcyjnych” dzieła literackiego (S. Skwarczyńska), elementów ramowych o szczególnej semiotycznej funkcji metapowiadomienia. Wśród staropolskich przekazów poetyckich takie odautorskie wypowiedzi obejmowały różne artystycznie formy<sup>81</sup>, np.: list dedykacyjny, przedmowę, epigramat literacki „*ad Zoilum*”, klasyczny top „rozmowy mistrza z książkami”, osąd własnej pracy twórcy lub tłumacza w rodzaju wierszy „na własne książki” czy „*ad lectorem*”, skargi na nietrwałość zapisu wyrażone w motywie mola, wierszyki reklamujące publikację odbiorcom albo ochraniające książkę przed złodziejem. Wskazane zjawisko należałoby traktować jako jeden z przejawów wybitnie „tekstonośnego” i literackiego charakteru kultury dawnej, w tym i staropolskiej kultury Książki. Są tu dwa niebłahe elementy poświadczające warunki zakorzenienia oraz rozwoju również myśli o Księdze. Byłyby to: 1) poszukiwanie planu ukrytego, głębszego, planu „*meta*” (wyrażone w poetyckim namyśle nad istotą słowa, społeczną i estetyczną rolą literatury, znaczeniem twórczej pracy poety, filologa, a nawet zadaniami wydawcy), oraz 2) utrzymanie wyjątkowo wysokiej rangi przekazu pisanego (często połączone z apoteozą świadectwa, jakie dawało słowo „nad spiż trwalsze” i uznaniem poezji za „*clavis universalis*” do tajemnic wszechświata).

Pokrewne genetycznie fakty, mające bezpośredni wpływ na ekspansję toposu Księgi w epokach minionych, zauważamy w wytworzeniu zasadniczej postawy człowieka wobec każdej rzeczywistości: *h o m o l e*

<sup>80</sup> J. Gawiński, *Dworzanki, albo epigramata polskie*. Kraków 1664, s. 74 (*Księga wtóra*). — Curtius (*Das Buch als Symbol*, s. 326) cytuje „eleganckie odwrócenie toposu”, jakie dał Owen: „*Hic liber est mundus, homines sunt, Hoskine, versus; / Invenies paucos hic, ut in orbe, bones*”. — Čiževskij (*op. cit.*, s. 95) podał, iż pod koniec XVII stulecia „mistrz małych form” ukraińskiej poezji barokowej, Iwan Welyczkowskyj (zm. 1726) przełożył odnośny epigram Owena. Jak widać, nie była to realizacja odosobniona i bynajmniej nie pierwsza w Słowiańszczyźnie.

<sup>81</sup> Na ważność szczegółowej obserwacji dawnych autokomentarzy literackich, ujawniających „tekstowe” widzenie świata, zwróciła mi uwagę doc. Ludwika Ślęk o w a, co odnotowuję z wdzięcznością.

ctor (termin T. Witczaka) i w upowszechnieniu „ideologii” bibliofilskich (np. w dziele Ryszarda de Bury *O miłości do ksiąg, to jest Philobiblon*, powst. 1344). Nasilał te tendencje renesansowy projekt antyku jako „drugiej natury”, a następnie identyfikacja Księgi natury z antykiem, kulturową Księgą symboli. Traktowano ją wówczas jak „archiwum wypowiedzi”, model intertekstualności i praktyk imitacyjnych. Dążenia encyklopedyczne znalazły już wcześniej najpełniejszy wyraz w summach średniowiecznych, dających globalny obraz świata, a w odrodzeniu były wspierane przez erudycyjny, książkowy program studiów humanistycznych. Przyjęcie za centralną takiej sfery świata, gdzie „Księga księgę otwiera i eksplikuje” (J. K. Haur), nie omijało także sztuk plastycznych, nasyconych złożoną semiotyką Księgi. Dokumentuje to religijna i świecka ikonografia, architektura sepulkralna, a zwłaszcza tak doniosła dziedzina syntezy słowa i obrazu, jak e m b l e m a t y k a.

Z drugiej strony, świętość Księgi i książka-przedmiot żywej czci uzasadniały trwającą przez wieki koncepcję „ludzi Księgi”, czyli członków religijnych wspólnot chrześcijaństwa, islamu, mozaizmu. Książka była „świętością” w chwili powstania, a później rozwoju Galaktyki Gutenberga — i bez wątpienia do czasów Szekspira (tak zapewniał Curtius). Jednakże w miarę postępującej „reprodukcji technicznej” przekaz drukowany tracił znamiona wyjątkowości. Zjawisko uzwyczajnienia obrazu książki i wzrastającego przyćmienia splendoru druku mogło osłabiać postrzeganie świata w kategoriach t e k s t u, ale też — na prawach uzasadnionej reakcji — tym bardziej wyrazisty stawał się wizerunek K s i ę g i j e d y n e j.

Faktem jest jednak, iż na przełomie XVII i XVIII w. popularność toposu Księgi zmniejszyła się. Proces nie posiadał charakteru ostrego, raczej ulegał zmianom model psychicznej wrażliwości ludzi lub — jak by rzekł Erwin Panofsky — „stała myślowa skłonność epoki”. W świecie matematyki nie zabrakło miejsca dla transcendencji, ale ożywiała ją już tylko ideologia relatywizmu. Ów przełom należałoby nazwać (rozszerzając powiedzenie P. Hazarda) kryzysem d u c h a ś w i a d o m o ś c i e u r o p e j s k i e j. Księga ustępowała miejsca mechanizmom, nowym uniwersalnym znakom kosmosu; proces ten został później zahamowany przez rozwój preromantycznego, sensualistycznego typu wrażliwości.

Ale Księga mogła nawet rywalizować z ideą „świata-chronometru”. W wierszu *O praedestinatiej luterskiej. Co jest ten świat*, Potocki pisał obszernie o „czasie lektorze”, który od deski do deski czyta „bardzo wielką” Księgę natury. Precyzja tej Księgi („Każda litera twardym diamentem ryta, /W punkciku nie omyli, nie opuści kreski”<sup>82</sup>) stała się synonimem pankalii wiązanej z o b e c n o ś c i ą Boga, autora Księgi.

<sup>82</sup> W. Potocki, *O praedestinatiej luterskiej. Co jest ten świat*. W: *Ogród fraszek*, t. 2, s. 77—78.

Do XVIII wieku Księgę interpretowano przez Książkę i wielką tradycję „stałych sposobów wysławiania”. W wieku XVIII ostatecznie utożsamiono Księgę i Książkę, społeczny wzorzec naukowego dyskursu ucieleśniony w *Encyklopedii*.

Gdy jednak w sto lat później obraz Boga odsunie się daleko, na horyzont myśli, a różnorodność świata okaże się jego obiektywną właściwością, pozbawioną wszelkiego znaczenia teologicznego, symbol środka i sfery również stanie się jedynie perspektywicznym schematem. W osiemnastym wieku człowiek nie obejmuje już wzrokiem Boskiej sfery, lecz wyłącznie sferę naukowej wiedzy. Boska „cykliczność” zastąpiona zostanie przez zwykłą „encyklopedię”<sup>83</sup>.

Prekursora tego procesu dostrzegamy w *Śnie Kartezjusza*, gdzie filozof uchwycił pierwotne prawo jedności wszelkich nauk: Symbol Słownika, *Corpus Poetarum* i „książkę portretów”<sup>84</sup>. Natomiast oświeceniowy model Księgi „wygaszano” trzema drogami. Pierwsza, wprowadzająca od razu w świat romantycznej mistyki natury, to droga interpretacji fizjonomicznych (regenerowanych pod koniec XVIII w. przez Goethego, Lavatera, Lichtenberga). Wedle Bengta Algotta Sørensenaa:

ideę Herdera co do symbolizmu przyrody można rozumieć jako odmianę idei fizjonomicznego „języka natury”, a znana teoria Lavatera o „fizjonomiach” jest w zasadzie praktyczną interpretacją tegoż języka<sup>85</sup>.

Druga droga to kpina Swifta w *Gulliverze* z uniwersalnej maszyny typograficznej reprodukującej całość wiedzy, ale przede wszystkim szyderstwo z ludzi w nią wierzących<sup>86</sup>. W ostatniej zaś perspektywie sensualistyczna teoria wrażeń, rozwinięta przez preromantyzm, wskazała nową Księgę: osobistych doświadczeń i biografii uczuciowej (np. Rousseau mówił o Księdze wrażeń, która bogaci pamięć dziecka<sup>87</sup>). A właśnie na podstawie jednostkowego przeżycia świata, hi-

<sup>83</sup> G. Poulet, *Metamorfozy koła*. W: *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*. Wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego. Przedmowa J. Błońskiego. Warszawa 1977, s. 354 (tłum. D. Eska). — Desakralizację i depersonalizację Księgi, związaną z „odsunięciem obrazu Boga daleko, na horyzont myśli”, odnajdziemy we fragmencie *Kubusia Fatalisty*, gdy dyskusja o „wielkim zwoju, który zawiera prawdę, samą prawdę i całą prawdę”, uchyla pytanie: „kto uczynił ów wielki zwój, gdzie wszystko jest zapisane?” W wieku XVIII prawdę odłączono od Boga, choć jeszcze mu jej nie przeciwstawiono. Wypełnienie prawdy chciano uznać za nieuniknione, „bez względu na to, komu przypiszemy autorstwo wielkiego zwoju [...]” (D. Diderot, *Kubus Fatalista i jego pan*. Przełożył i wstępem opatrzył T. Żeleński <Boy>. Warszawa 1977, s. 25—26).

<sup>84</sup> G. Poulet, *Sen Kartezjusza*. W: *Metamorfozy czasu*.

<sup>85</sup> Sørensen, *op. cit.*, s. 146.

<sup>86</sup> J. Swift, *Podróże do wielu odległych narodów świata. W czterech częściach*. Przez Lemuela Gullivera [...]. Przełożył M. Słomczyński. Kraków 1979, s. 198—200.

<sup>87</sup> J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*. Przełożyła i opracowała E. Rządowska. Wrocław 1962, s. 365—366. BN II 136.

storii własnej człowieka, kontynuowano nowożytną epikę — powieść. Księga świata stała się dokumentem egzystencji, źródłowym tworzywem literatów, co pozwoliło Henry’emu Fieldingowi twierdzić:

Co prawda, dzieło nasze zasługuje w zupełności na miano historii, ponieważ o autentyczności wszystkich naszych bohaterów świadczy tak poważna kronika źródłowa, jak Księga Przeznaczeń Natury<sup>88</sup>.

Tu rozpoczyna się nowożytna idea uwierzytelniania przekazu poprzez iluzję Księgi.

Epoka Oświecenia rozwiązała taki „paradygmat” toposu Księgi, którego najważniejszym składnikiem było podejście filozoficzne i umiłowanie mądrości (porządku doskonałego), a pole całościowej obserwacji stanowiły — świat i człowiek. Tę obserwację można nazwać poszukiwaniem prawdy, wynikającym z archetypowego pytania: „cóż jest?” Odpowiedzi na to pytanie zostały zawarte w kręgu Księgi objawionej i Księgi doświadczenia.

Relacje między mikro- a makrokosmosem w literaturze dawnej były różnorodne, ale szczególnie mocno uzewnętrznione w podstawowym kręgu *sacrum*. Topos Księgi oddawał aktualny stan kultury, lecz przede wszystkim ujawniał ogólny transcendentálny system świata. Naczelną rozterką człowieka epok minionych i zarazem Archetypem podejmowanych myśli o Księdze było domniemanie zasady obecności człowieka w świecie. Księgę związane tutaj trwale z zespołem pytań i odpowiedzi opartych na przekonaniu, że jeśli „istota jest nieobecna, to obecność jest nieistotna”<sup>89</sup>. Wiek XX wprowadził korektę do tego Archetypu: jeśli „istota jest nieobecna, to obecność jest istotna”. Stabilna poetyka „kolektywna” Księgi w literaturze dawnej zaprojektowała niemal wszystkie główne obszary aktualizacji: teologiczne, świeckie, ludyczne, kulturowe, mistyczne, filozoficzne.

Następne w historii „paradygmaty” Księgi skoncentrowały się na: egzystencji — literackiej, oraz kulturze — autotematycznej.

### Topika i pamięć kultury

Można z łatwością zgodzić się na koncepcję symbolicznych, alegorycznych lub metaforycznych znaczeń danego toposu. Trudniej już przystać na pogląd Leo Spitzera, iż każdy element uniwersum literackiego (od słowa-kłucza po obraz, motyw) może zostać toposem — tylko dlatego, że wykazywałby „długie trwanie” przeistaczając się w „sym-

<sup>88</sup> H. Fielding, *Historia życia Toma Jonesa, czyli dzieje podrzutka*. Przełożyła A. Bidwell. T. 1. Warszawa 1966, s. 536. W oryginale (*The History of Tom Jones*. Introduction by G. Saintsbury. Vol. 1. London—New York 1955, s. 392): „*Though, as we have good authority for all our characters, no less indeed than the vast authentic doomsday-book of nature, as is elsewhere hinted, our labours have sufficient title to the name of history*”.

<sup>89</sup> Określenie pochodzi od Todorova (*op. cit.*, s. 363).

bol kulturowy”<sup>90</sup>. Istotne opory stawia tutaj np. dwuczłonowy (Archetyp—Sygnatura) charakter zjawiska, lecz przed wszystkimi innymi fakt traktowania toposu jako wyjątkowo konkretnej tradycji. Myśl Spitzera oznacza natomiast domysł uformowania się w przyszłości nowych *topoi*. Jednak obserwacja dotychczas wyodrębnionych struktur topicznych, i to wyłącznie struktur swą genezą „starych” — nie upoważnia do podobnych mniemań. Sądzimy, że katalog *topoi* jest zamknięty, *ne varietur*. *Topoi* zaś wynikają z dziedzictwa kultury dawnej, a zwłaszcza kultury klasycznej *sensu largo*. Ona też trwale zapisała każde z „miejsc wspólnych” w pewnym schemacie, „preparacie” językowo-znaczeniowym. Stąd przejęcie toposu to pośrednia lub bezpośrednia recepcja kultury klasycznej, czasem w jej fuzji z „klasyką” chrześcijaństwa — czyli recepcja fundamentów kultury dawnej w ogóle. Jeszcze jeden problem wymaga odnotowania.

Nie można dopuścić, by w systematyce terminologicznej, a więc także sferze pojęciowej, stawiano znak równości pomiędzy organizacją semantyczną alegorii, symbolu a toposu. W toposie plan języka-Sygnatury nie jest w żadnym wypadku pretekstem dla planu treści. Topos też nie jest ani „wieloznaczny”, ani „dwuznaczny”. Topos budzi (powinien budzić) skojarzenia względnie proste i względnie konkretne. Toposu nie można poza tym skonstruować *ad hoc*, na poczekaniu. Można to zrobić z alegorią, metaforą (także „wielką”), można nawet zaprojektować symbol. Toposu — nie. *Topoi* się opracowuje, bo topos znaczy: kultura, a kultury nie sposób wymyślić od zaraz. Topos jest tekstem kultury i równocześnie „systemem systemów” literackich. Tylko literackich, gdyż inne sztuki nie potrafią całościowo zrealizować dwuczłonowej istoty toposu (nawet cytaty nie wydobędzie literackiego profilu Sygnatury).

To, że Księga występuje w różnych kręgach cywilizacyjnych w podobnej funkcji, stało się tutaj podstawą wyodrębnienia poziomu archetypowego w toposie oraz elementem rewaloryzacji samego pojęcia. Zabiegi te wyniknęły z przeświadczenia, które dyktuje:

poezja jest zawsze dążeniem do jakiegoś „*u-topos*”, wyobrażeniem świata beczasowego i na swój sposób doskonałego.

Właśnie Archetyp to *u - t o p o s*.

*U-topos* stanowi w tym wypadku rzeczywistość zmytizowana, doświadczenie przeobrażone przez pamięć i przemienione przez nostalgię w przystań wymarzoną [...] <sup>91</sup>.

Dopiero Sygnatura lokalizuje szczegółowe miejsca tej pamięci i de-

<sup>90</sup> Zob. R. Przybylski, *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów*. Warszawa 1966, s. 7—8.

<sup>91</sup> S. Gracioti, *Liryczny świat Krasickiego*. Przełożyła K. Jekiel. „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 31.

cydująco współtworzy topos. Co najważniejsze, wyjściowy projekt większej operatywności terminu „topos” i rozszerzenia pola jego zastosowań poza opis tradycji europejskiej — należy poddać zasadniczej korekcie. Polega ona na przywróceniu *topoi* prawa wyłączności opisu tylko europejskiego systemu myślenia i wyrażania. Nadawcą toposu jest więc „*homo europeus*” widziany jako podmiot zbiorowy.

Wewnątrz dziedzictwa retoryki *topoi* przypisywano konkretne miejsca w kompozycji wystąpienia oratorskiego (mowie) i tu łączono je z określoną formą językową. Korzystając z tej uwagi można przedstawić następującą propozycję systematyki *topoi*, gdy wiemy, iż *loci communes* pełniły ważne funkcje na poziomie pamięci (*memoria*). Założywszy na początku istnienie rekonstruowalnej „pamięci” kultury śródziemnomorskiej, powiemy, że:

1. Toposem nazywa się pewną opracowaną wizję — gotowy obraz — świata lub model rzeczywistości poetyckiej, mający swe stałe miejsce w cywilizacyjnej „pamięci”. To byłby statyczny elementarny Archetyp z niepełną Sygnaturą.

2. Topos jest związany ze ściśle określonym dla danego okresu dziejów „językiem” (w rozumieniu semiotyków radzieckich<sup>92</sup>), tzn. kulturą historyczną, która każdorazowo interpretuje ów topos. Dopełnia ona tą drogą z zewnątrz Sygnaturę. Język (naturalny, służący poezji) może najwyżej powodować przesunięcie „miejsca” toposu — jego artystyczne wzbogacanie, uzupełnianie struktury fabularnej, *etc.* Kultura natomiast (interpretujący „język” kultury) musi decydować o długim życiu toposu. Kultura wpływa więc na jego ekspansję, wycofanie lub mniejszą aktywność znaczeniową, tworzy bowiem tym sposobem cywilizacyjną teorię reminiscencji. Podobna sytuacja nie zachodzi na poziomie prostego języka, który stanowi o poetyckiej Sygnaturze, gdyż tutaj język potrafi tylko umocnić bądź zniszczyć topos jego całkowitym niezrozumieniem. „Język” to zatem model kultury spełniający rolę dekodera znaczeń w wyodrębnionym obszarze świata. „Mowa” natomiast, w której umieszczamy konkretny topos, jest interpretowanym przez niego światem. Taką koleją rzeczy topos powraca bezpośrednio do swych źródeł lekturowych:

gdy wreszcie zerwana została religijna więź między Logosem a Bytem, między Wielką Księgą, jaką w samej swej istocie miał być Świat, a językiem jego poznania, między istotą rzeczy a jej odczytaniem, gdy w końcu zerwany został milczący pakt, którym ludzie w czasach niepewności łączyli się w magiczny związek przeciw grozie historii i klęskom własnego zuchwalstwa — czyż trzeba dodawać, że gdy te więzy zostały w końcu zerwane, nowa koncepcja mowy stała się wreszcie możliwa?<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Niektóre intuicje („język”, „mowa”) zacerpneliśmy ze szkicu J. Lotmana *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych.* (Tezy) (w zbiorze: *Semiotyka kultury* (tłum. J. Faryno)).

<sup>93</sup> Althusser, *op. cit.*, s. 35.