

Jerzy Gułkowski

Uobecnienie w tekście

Sztuka i Filozofia 8, 269-271

1994

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Gułkowski

UOBECNIENIE W TEKŚCIE

Juliusz Domański: *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce.* Warszawa 1992.

Ukazany przez Autora proces metaliterackiej refleksji nad „inną niż fizyczna” obecnością ludzi, „z całym ich światem zewnętrznym” oraz „nieintersubiektywnych uczuć, przeżyć i myśli”, od Homera i Teognisa po Erazma z Rotterdamu, implikuje całą gamę pytań ontologicznych. Nie podejmując ich wprost — acz sygnalizując w *Uwagach końcowych* — Autor stara się jak najrzetelniej uchwycić sens relacjonowanych wypowiedzi, posługując się wnikliwą analizą filologiczną, ujawniającą wariabilność i wieloaspektowość możliwych rozumień. Każdy z krótkich rozdziałów jest wręcz brzemienno obfitym treścią. Czyta się je jak prozę poetycką, dzięki klasycznemu stylowi, pokrewnemu pisarstwu filozoficznemu Ajdukiewicza, Krokiewicza, Kumanieckiego, Tatarkiewicza.

Początki metaliterackiej refleksji nad uobecniającą funkcją tekstu Autor odnajduje u Homera i Teognisa z Megary, utożsamiających bohatera z pieśnią, która, unieśmiertelniając jego cnoty i występki, rozślawia zarazem imię poety (s. 12–17). Herodot zaś wyznaje, że podjął się opisu minionych wydarzeń, by z czasem nie rozplynęły się w niepamięci (s. 18–19). Według Isokratesa — „słowo pisane” (*graphein ton logon*) odzwierciedla myśli, sposoby bycia, czyny i cnoty, podczas gdy rzeźby i malowidła (*ta peplasmena kai gegrammena*) utrwalały podobizny cielesne (*somatos physis*). Tekst pozwala obcować z osobowością bohatera, zachęcając do naśladowania jego zalet (s. 26–27).

Platon, podkreślając wyższość „żywej mowy” nad pismem, a także „mową wzniosłą” (poetycką), nadał swym dialogom formę literacką,

tak przecie kunsztowną, iż mamy wrażenie „obecności rozmówców”, a szczególnie „żywego bohatera”, Sokratesa (s. 31). Nie ustrzegł się także właściwego późniejszym dialogom stylu wykładów, choć obok zawartej w nich doktryny egzoterycznej, uprawiał filozofię ezoteryczną, tj. „filozofię bez pisania” (s. 32). Oba te style filozofowania uprawiał też Arystoteles, uobecniając — zaznaczmy — w pisanych i nie pisanych wykładach — nie wygłądy ludzi i rzeczy, ani przeżycia jakichś poszczególnych osób, lecz ogólne refleksje o rzeczywistości (por. s. 33).

W epoce Cesarstwa Rzymskiego „preferowany przez Platona spontaniczny dialog żywych ludzi z żywymi ludźmi zmienił się w dialog uczonych komentatorów i filologów z książkami” (s. 35). Prekursorem komentatorstwa był pierwszy „alegoreta”, Teagenes z Region, odpie-
rający ataki Ksenofanesa na „bogów” Homera (s. 36). Jego kontynu-
atorami byli Metrodor z Lampsaku, Zenon, Chryzyp i inni. Alegoryczną interpretację *Biblii* zapoczątkował Filon z Aleksandrii. W komentowa-
nych tekstach poszukuje się „treści intelektualnych, z których można było konstruować wiedzę naukową”, tj. przekraczającą „poziom zja-
wisk”, a mającą za przedmiot „to, co ogólne” (s. 37).

Szczególną rolę „książka i pismo odegrały w kulturze żydowskiej, a potem także chrześcijańskiej” (s. 38). Biblijna alegoryka tablic i zwoju staje się „osnową bogatej metaforyki książki w średniowieczu łacińskim” (s. 38-40). Hugon ze Św. Wiktora mówi o trzech „księgach”: sporządzonej przez człowieka z czegoś (słowo ludzkie); stworzonej przez Boga z niczego (słowo Boże); zrodzonej przez Boga z Samego Siebie (Mądrość, Bóg-Słowo) — „księdze życia” (s. 73-74). Według J. Domańskiego — „*Specificum* idei tekstu jako uobecniania” w łacińskim średniowieczu „polega na traktowaniu tekstu [...] nade wszystko jako uobecnienia prawdy religijnej lub filozoficznej, przełożonej na kategorie naukowej wiedzy” (s. 76). Stąd „wygnanie literatury pięknej” oraz „kanon pism naukowych” (z Arystotelesem na czele) i myślenie o autorze „kategoriami kartoteki” — „etykiety” (s. 77).

Klasyczna idea uobecnienia u zarania średniowiecza pojawia się u Kasjodora i Izydora z Sewilli, który porównuje pismo do orki, pisząc, że litery jako „znaki rzeczy [...] mają taką moc, że nam bez pomocy głosu przynoszą mowę nieobecnych” (s. 80-81). Idea uobecnienia w tekście powraca w okresach renesansów. Jan z Salisburys powiada, że pismo „darzy przyjaciół wzajemną obecnością, a rzeczom [...] nie po-

zwała szczerząc w zapomnieniu” (s. 84–87). Ryszard z Bury widzi w księgach „skarb mądrości”, „przywilej wiecznego trwania” bohaterów i „nieśmiertelności” autora. W nich — pisze — „nieuchwytny Bóg” staje się „uchwytny”; jawi się „natura rzeczy”, „krańce świata; ”to, co nie jest, jako to, co jest, niby w jakimś zwierciadle wieczności” (s. 90–93). Dzięki „pamięci pisma”, utrwalając terażniejszość, poznajemy przeszłość i przyszłość (s. 96).

Listy Petrarki do Cycerona są wyrazem przeświadczenia, że „w tekście nie tylko obecny jest jakoś jego autor, ale można także jakoś prowadzić z nim rozmowę” (s. 100). Według Vergeria, pismo „utrwała rozmowy” (*notat*) i „odtwarza myśli” (*effingit*) (s. 104). Według Guarina — plastyka „wyobraża” (*effingere*) ciała, a pismo — dusze (s. 106). Leonardo Bruni wyznaje, że dialogi Platona pozwalają wyobrazić go sobie jako „umiejącego po łacinie” (s. 109). Zwraca więc uwagę na aktywną recepcję uobecnienia. Autor odnajduje tę ideę w korespondencji Piccolominiego z Oleśnickim, u Ficina i Tomasza à Kempis. Idea uobecnienia stanowi „jeden z ciekawszych tematów” Erazma z Rotterdamu. A „różne poziomy szczegółowych wariantów Erazmowej idei uobecnienia” są osadzone w koncepcji „duszy obecnej w ciele” (s. 125). Ta „obecność duchowego składnika człowieka w tekście wydaje się realna, a dodatkowo potwierdza jej realność to, co Erazm mówi o obecności Chrystusa w tekście Ewangelii”, acz unika „jednoznacznego określenia statusu ontycznego uobecnienia Chrystusa [...]”. Natomiast „dowodzi na rozmaite sposoby wyższości duchowego, tj. alegorycznego rozumienia Biblii nad jej rozumieniem cielesnym, tj. literalnym” (s. 128). Ewangeliczny „żywy obraz Chrystusa” góruje nad posągami oddającymi odmienny „kształt Jego ciała”, ukazując „żywy kształt Jego boskiej myśli”. Przypomina Go „we własnej osobie”, czyni „rzeczywiście obecnym”, bardziej niż ujrzenie Go „na własne oczy” w postaci cielesnej (s. 130).

Zawarte w tej książce prezentacje wypowiedzi o uobecnianiu składają do — jak wspominałem — zasygnalizowanej w *Uwagach końcowych* refleksji nad statusem ontycznym owego uobecnienia, nad ontologią literatury i plastyki, nad sposobem istnienia wszelkich artefaktów i obecnością w nich twórczej myśli człowieka. Nad tym, co uobecnia pismo, plastyka, fotografia, film itp.