

„Ślepy bibliotekarz”

O pisemnym wymiarze ustności*

Joanna Tokarska-Bakir

...sposób obchodzenia się z pismem jest już sam w sobie decyzją o stosunku bycia i słowa do człowieka, a konsekwentnie o stosunku człowieka do bytów, i o sposobie, w jaki oboje, człowiek i rzecz, trwają w nieskrytości lub wycofują się z niej.

Martin Heidegger¹

Wychodzimy z Księgi jedynie w ramach tejże samej księgi, gdyż (...) świat jest Księgą.

Jacques Derrida²

Nie pamięć, ale właśnie zapomnienie jest warunkiem naszego istnienia.
Szalom Asz³

Przedsięwzięcie, które będzie przedmiotem tego artykułu, można określić odwrotnie niż określił swoje A. Graham, autor pracy o ustnym wymiarze pisma⁴: chodzi o p i s e m n y w y m i a r u s t n o ś c i. Będzie tu mowa o źródle, które wyposaża w sens kulturę typu ludowego. Paradoksalnie źródłem sensów tej ustnej w swej istocie kultury, jest Pismo, przy czym nie tyle chodzi tu o Biblię, co o wyobrażenie, jakie o mądrości Biblii może mieć człowiek niepiśmienny. Wyobrażenie to przybiera – w polskiej kulturze ludowej – postać *Księgi Michaldy ze Sabby*, to jest tzw. „sybiliji-bibliji” i innych prorocstw, albo też skróconą formę „listów z nieba”, modlitewek „swoich” lub „prywatnych”⁵, występuje też w postaci „księgi w ogóle”, czyli pisma widzianego oczami kultury ustnej. Wysoka pozycja książki w kulturze ustnej – tekstu traktowanego jako remat⁶, nie temat – to dziedzictwo archaicznych wyobrażeń o przedustawnej księdze-martycy świata, rozwiniętych w mitologii judeochrześcijańskiej (mystyka Tory i Logosu, Chrystus jako „księga życia”), muzułmańskiej (Koran jako matka wszystkich ksiąg, w tym także „księgi stworzenia”) i w religiach egzotycznych. W polskich ludowych przeróbkach wątki te odzywają się niespodziewanie mocno.

Rematyczność książki i pisma w ogóle zostanie w tym artykule potraktowana jako ślad, i jako symptom.

Jako ś l a d tego, co za Eliadem nazywam ontologią archaiczną, która funduje dziwne dziś i nieczytelne rozumienie pisma jako bezpiecznego ukrycia, jako „utrwalenia przez zapomnienie”. Takie pojmowanie i pisma, i zapomnienia, możliwe jest tylko w obrębie pisma w sakralnym, bytowym wymiarze, o którym rzadko pamięta się w trakcie filozoficznych debat nad statusem pisma.

Jednocześnie rematyczność jest też s y m p t o m e m, bo rematyczny użytek z pisma sygnalizuje ufundowany na ontologii archaicznej, specyficzny „styl kultury”, który rozpoznać można nie tylko wśród ludowych analfabetów, ale

i wśród ludzi, wśród których nauka pisania od pokoleń uchodzi za czynność kultową. Rozszerzając kategorię stosowaną przez Jacka Goody’ego i Waltera Onga, styl ten nazywam ustnością ontologiczną, w opozycji do p i s e m n o ś c i, także wyposażonej we własną ontologię i epistemologię. Takie poszerzenie kategorii ustności pozwoli na swobodne poszukiwania w obrębie całej kultury, bez względu na „wysokość” zlokalizowanych treści. Proponowana tu redeskrpcja ustności jest jednocześnie próbą scalenia dwóch źródeł refleksji antropologicznej: Eliadowskiej refleksji nad „ontologią archaiczną” i Heideggerowskiego myślenia o Początku (*Anfang*).

Oto planowana kolejność działań: najpierw zajmę się splotem znaczeń, w których, w kontekście magiczno-religijnym, występuje pismo, słowo i imię. Spróbuję wykazać odrębność sakralnych i świeckich ujęć tej triady, wydobywając tę różnicę spod ujednolicenia, które zdominowało europejskie myślenie o języku. Z rozróżnienia pisma sakralnego i świeckiego (i takiegoż nazywania) wyniknie następnie przeciwstawienie szerokiego pojęcia ustności i *resp.* pisemności.

Dlaczego „prawdziwy pątnik” chwyta za pióro

We współczesnych tomach *Księgi łask*, prowadzonej w Kalwarii Pałacowskiej od XVII wieku, co kilkadziesiąt stron pojawia się tekst zapisany starym charakterem pisma, coraz trudniejszym do rozszyfrowania. Autorem jest, jak sam się przedstawia, „prawdziwy pątnik”, „P. Franciszek ze wsi Buszkowiczki”. „Wstaw się Matko Boska do Pana Boga, żebym przejrzał” – czytamy w pierwszym jego wpisie. Z wpisów kolejnych dowiadujemy się o nim więcej: „Ja sługa Boży, zrobiłem 350x drogę krzyżową, dróżki Pana Jezusa i 300x dróżki Matki Boskiej. Oświadczam, że modłę się o pokój na świecie, za ludzi nie wierzących, aby Najwyższy Pan Bóg oświecił ich, aby się nawrócili i zostali zbawieni za chorych i opuszczonych, za chorych i opuszczonych staruszków (...) i za naszego Gwardiana Grzegorza i za służkę kuchenną. Jestem powołany za prawdziwego pątnika (...). Oznajmiam, że pod-

* Artykuł jest skróconą wersją rozdziału z mojej książki *Imago in-solita. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, która ukaże się w tym roku nakładem Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej.

czas tej mojej podróży ociemniałem (...). Odzyskałem wzrok u Panny Marii w Jarosławiu u Matki Boskiej Bolesnej. Obmyłem sobie oczy wodą cudowną ze studni I dostałem ofiarę, i płakałem, i prosiłem Matkę Boską o zwrok [wzrok] i przyszedłem (...) do kościoła i zamówiłem trzy mszy Św. [święte] i przejrzałem na oczy". We wpisie ostatnim prawdziwy pątnik znowu będzie wyliczał „odprawione” dróżki i nowenny:

„...Ja pątnik zrobiłem 403 razy dróżki Pana Jezusa. P. Franciszek, Buszkowiczki.

Ja pątnik zrobiłem dróżki do Matki Boskiej 404 razy. P. Franciszek z Buszkowiczek pragne zrobić 500 razy za rok teraz czuje [się] słaby bo 86 lat kończy. Jestem inw.[alidą] wojennym 90% chorym o laskach.

Ja pątnik jestem tu na cudownym miejscu. Zrobiłem 500 razy, tzn. obchodziłem dróżki do matki Boskiej i pragnę jej służyć tak do śmierci w niebie. Jestem jej sługa P. Dzisiaj znowu dróżkami 409 razy i jutro też 410 raz bo kocham Maryję że nam dała Syna kto wierzy wnio ten zbawiony będzie. Pątnik P.

Oświadczam że ja pątnik P. zrobiłem 437 razy Kalwarii Paclaw[skiej] 4000 razy mam zaświadczenie od Gwardiana Sroki 30 razy dał mi nowy Gwardian. Ja sie zapisywałem w książce na 7 razy. Również oświadczam że byłem 4 dni na Zielnej i teraz jusz po Zielnej to razem 437 razy. P. Franciszek zbuszkowiczek.

22, 23 Wrzesień 400 razy chodze o kwartyńca herbaty, kawaleczek laba [chleba]. Kucharz nic nie dają (...)

Pątnik P.⁷

Po co pątnik P. wpisuje się do Księgi? Odpowiedź nie naręcza trudności: uwiecznia siebie, a zarazem w uroczysty sposób ofiarowuje swój wysiłek Matce Boskiej. Pismo występuje tu w roli podwójnego, a nawet potrójnego mediatora: nie tylko między wiernym i Adresatką, ale też między niepamięcią o rzeczach nie zapisanych i pamięcią, której jest symbolem. Ponadto pismo pośredniczy między rozdwojoną świadomością samego pątnika P., który dopiero w akcie pisania uzmysławia sobie wyraźnie siebie i własne położenie: to, że jest głodny, że jest inwalidą, że jest w świętym miejscu. Dzięki pismu może spojrzeć na siebie, którego opisał, oczami c z y t e l n i k a – być może stwierdzi, że on i człowiek w tekście opisany to dwaj zupełnie inni ludzie?

Tak oto pątnik P. wprowadza nas *in medias res*, w sam środek Platońskich dyskusji nad naturą pisma. W zapisie pątnika P. pojawiły się, jak widać, trzy wątki znane z Platona⁸: (1) wątek uwiecznienia, w jakie pismo wyposaża przemijające rzeczy, (2) charakterystycznego dlań uprzedmiotowienia tego, co chwilę wcześniej wcale przedmiotowe nie było, i (3) będącego jego konsekwencją wyobcowania tekstu (a raczej „rzeczy” owego tekstu) z jego „życiowego” kontekstu. Nie jest to jednak wszystko, co da się powiedzieć o piśmie i jego roli w kalwaryjskiej *Księdze łask*. Co zostało pominięte?

Pominięta została cała istota rzeczy. Wpis „prawdziwego pątnika” pojawia się w *Księdze łask* co kilka stron. Za każdym razem jest to monotonna wyliczanka wykonanych „drózek”, różańców i nowenn, do których dochodzą jeszcze równie monotonne „intencje”. Z pątniczą praktyką nieskończonej *pradaksziny* – tak w Indiach określa się rytualne okrażanie świętych miejsc i budowli – wpisy te tworzą harmonijną całość, która domaga się czegoś więcej niż tylko analizy treściowej. Analiza „tematyzująca” zapoznaje istotę rzeczy, która w rzeczywistości żadnym „tematem” nie jest – jest bowiem r e m a t e m. Pątnik P. traktuje swój wpis

r e m a t y c z n i e, jak jedno ze swoich okrażań. Takich wpisów, w których nie jest istotne „o c z y m” się mówi, ale „c o”, i w ogóle „z e” się mówi, jest w *Księdze łask* więcej. Niektóre z nich są też rematyczne w sposób bardziej dosłowny. Przede wszystkim są to kryptogramy – niezrozumiałe zbitki liter lub skrótów i monogramy-inicjały, dalek także wpisy modlitewne, zakończone formułą „Amen” lub w całości będące formułą (modlitwy, pieśni itd.), albo zapożyczające język ze szczególnie zgrabnych wpisów cudzych, *de facto* czyniąc je formułami. Rematyczny charakter mają też wpisy ograniczające się do samych podpisów, umieszczonych niekiedy pod wielką na całą stronę literą (?) „Z” (formuła-zawijas zacerpnięta z „pisma urzędowego”). Ciekawe: wpisujący się do *Księgi* świadomie tu rezygnuje z możliwości wypowiedzi „tematyzującej”. Ważny jest dla niego tylko podpis.

Zastanówmy się, czym jest właściwie podpis. Podpis, rzecz bliska osobistej pieczęci⁹, to prawdziwy „znak szczególny”. Zbliży się on do bytu właściciela¹⁰ tak samo blisko jak imię, którego jest zapisem. Nie dajmy się zwieść temu pozorowi tautologii: ktoś, kto wpisuje się do księgi łask, wpisuje tam siebie samego. Nie jest to żaden *façon de parler*. Podpis, podobnie jak pieczęć, znaczy: jestem tu sam, we własnej osobie, nie ma między nami pośredników. Utrwalając imię, podpis ujawnia obecność tego, kto go składa. Jak wynika ze słów Hioba (zob. dalej), w postaci podpisu jest się b a r d z i e j, niż gdyby imię nie zostało utrwalone w piśmie. Pismo w podpisie ma w sobie coś z funkcji sakralnej, coś z mistyki kancelarii. Podpis zobowiązuje, przy czym zobowiązanie to zdaje się wiązać i podpisującego, i tego, komu własny podpis się przedstawia: „O, gdybym miał kogoś, kto by mnie wysłuchał! Oto składam p o d p i s: niech Wszechmogący odpowie! Niech n a p i s z e p i s m o Przeciwnik mój” (Hi 31, 35).¹¹

Podobnie transcendentale zaadresowany jest podpis w kalwaryjskiej *Księdze łask*. Jest znakiem powierzenia, a zarazem znakiem obliwującej obecności. Oznacza, że podpisujący, obecny w podpisie, sam, we własnej osobie, jest tam, gdzie łaski są rozdawane.

Sakralny wymiar pisma

Osobliwości podpisu w kalwaryjskiej *Księdze łask* stanowią zapowiedź „sakralnego” – bytowego wymiaru pisma, imienia i słowa. Wymiar ten otwiera się z chwilą, gdy uświadomimy sobie pierwotny związek pisma i jego desygnatu, a także „magiczny” związek rzeczy i słowa. Związek ten najbardziej wyraziście rysuje się w imieniu (podpis!), w owym słowie *par excellence*.

W *Słowniku etymologicznym* Aleksandra Brücknera znajdujemy ciekawe objaśnienie losów dawnego słowiańskiego określenia na „słowo”: „r z e c z, pierwotnie ‘mowa, słowo’, od rzekę z samogłoską wydłużoną, cerk. *recz*; przeszło, jak i u innych Słowian, na znaczenie ‘rzeczy’ (łac. *res*, niem. *Sache*) i pierwotną ‘wiec’ wyrugowało (...), w biblii *rzecz* tylko ‘mowa’: «usłyszał Pan głos rzeczy waszych» (...)”¹². Koncepcja, którą spróbuję wyluszczyć w niniejszym artykule, wychodzi właśnie od bytowej („rzeczowej”) wartości słowa w kulturach archaicznych, od nie naruszonego związku słów i rzeczy (a raczej słów=rzeczy), wciąż rozpoznawalnego w głębokich warstwach kultury współczesnej. Ten związek i fundująca go substancjalistyczna ontologia (ze względu na wyraźną ontologizację języka i pisma w kul-

turze żydowskiej, emblematycznie można by ją nazywać „żydowską”¹³) odzwierciedla się następnie w sposobie myślenia o piśmie. Także i ono nabywa wartości bytowej. Odwołując się do idiomu Marcela Maussa można powiedzieć, że niektóre religie (judaizm, uważający pismo za „siedzibę Szechiny”¹⁴, hinduizm i niektóre odmiany buddyzmu, uświęcające zapis sylab mantrycznych¹⁵, także islam z bogatą mistyką i magią Koranu) przewidują taki „sposób posługiwania się pismem”, w którym jego aspekt bytowy góruje nad epistemologicznym. Ów sakralny zapis jest najpierw numinalnym bytem, z którym szuka się cielesnego kontaktu, rematem nie podlegającym uprzedmiotawianiu¹⁶, dopiero potem – jeśli w ogóle – czymś „do odczytywania” i tematyzacji. W perspektywie, którą nazywam tu „żydowską”, pismo jest przede wszystkim miejscem bytu¹⁷, dopiero później przybytkiem wiedzy.

Sakralne użycie zmienia sens pisma-imienia-słowa, zapisu i wypowiedzenia. Imię zapisane różni się istotnie od wymówionego. Hebrajskie *ketib*, ‘napis’, to eufemistyczne wskazanie pisemnej obecności świętego imienia Boga, chronionej zakazem głośnego odczytywania¹⁸. Miary surowości zakazu dopełnia umieszczenie go na drugim miejscu wśród przykazań. W tekście Tory pozostawało imię czytane, nigdy jednak nie wymawiane¹⁹. W głośnym czytaniu (hebr. *qere*) zamieniane było na omowne *Adonaj*, ‘Pan’. Powierzenie piśmu świętego imienia Boga było wyrazem albo wielkiej nieostrożności albo jeszcze większego zaufania. Powie ktoś, że imię zapisane było w tekście bezpieczne, ponieważ księgi strzegli kapłani²⁰. Nawet jeśli w tej koncepcji ezoteryki jako zabawy w chowanie z profanami jest jakieś ziarno prawdy, trudno to sobie wyobrazić w religii, w której nauka pisania była czynnością stricte kultową²¹, i która zrodziła paradoksy w rodzaju „Stowarzyszenie drwali dla studiowania *Miszny*”²² w Berdyczowie²³. Skoro zapis świętego imienia dostępny był nawet dla drwali, to czy w ogóle powierzenie piśmu imienia Boga nie wiązało się jakoś z utajoną, dziś dla nas prawie nieczytelną naturą pisma? Czy nie stoi za tym sugestia, że sam zapis może być ukryciem – paradoksalną pisemną realizacją tabu imion?

Radykalnie inne spojrzenie na naturę pisma prezentuje Platona tradycja filozoficzna, która najmocniej naznaczyła europejski sposób myślenia. U Platona pismo rozważa się w kontekście jego dobroczynnego lub szkodliwego wpływu na pamięć²⁴, zaś ewentualny sens ontologiczny pisma ulatnia się gdzieś bez śladu. Być może – jak zdaje się to sugerować Heidegger w motcie do niniejszego artykułu – istnieje jakiś związek między „subiektywizacją” pamięci, która u Platona zaczyna być postrzegana jako atrybut ludzkiego zachowania, i odchodzeniem w niepamięć bytowego sensu pisma. Tym tematem zajmę się w dalszej części tekstu. Na razie „perspektywę grecką” potraktuję monolitycznie i upraszczająco – jako przeciwieństwo „żydowskiej”. W ten sposób powstanie czytelna opozycja nie miast już, ale całych światów: Aten, które pismo wyłącznie tematyzują²⁵, i Jerozolimy, z charakterystyczną dla niej sakralną, rematyczną funkcją pisma²⁶. Do generalizacji tej wiedzy jednak długa droga, którą teraz krok po kroku – choć tylko w zasadniczym zarysie – prześlę.

Imię i przemoc

Przekonanie o możliwości zawładnięcia rzeczą dzięki przeniknięciu imienia jest tak dobrze zaświadczone, że zarówno w oczach etnografów jak i w języku potocznym stało

się wręcz synonimem magii²⁷. Opiera się ono na milczącym założeniu, że podmiot jest zakładnikiem swojego imienia: powierza mu swoją tożsamość, która wraz z ujawnieniem imienia może zostać naruszona. Bez przemyślenia tej zagadkowej istoty imienia, sens pisma w jego sakralnym wymiarze pozostaje całkiem niedostępny.

Podobnie jak w wielu archaicznych mitologiach, także i w Biblii hebrajskiej „imię (...) zawiera w sobie istotę każdej rzeczy, tak że to, co nie ma imienia, po prostu nie istnieje”²⁸. Ontologiczną wartość imienia antycypuje hebrajskie *dabar*²⁹, które w równym stopniu określa ‘słowo’, jak i ‘rzecz’ (por. etymologia Brücknera!). Poświadczona przez mity kreacyjne z całego świata bliskość między słowem i rzeczą, tworzeniem i nazywaniem, od czasów Sir Jamesa Frazera³⁰ pozostaje etnograficznym banałem, który rzadko staje się przedmiotem gruntownego namysłu.

Rozróżnienie między ontologicznym i klasyfikacyjnym sensem języka szczególnie wyraźnie prezentuje się w tradycji hebrajskiej. Pojawia się ono już na początku Księgi Rodzaju, a *explicite* w apokryfach i w tradycji żydowskiej³¹. W Biblii, imię w swej bytowej odmianie jest jedno – jest to „wielkie imię Boga”, którego widzialną formą jest tetragramaton. W akcie stwórczym imię to „udziela się stworzeniu”, pozostawiając w nim swoje sygnatury³². Imię Boga, słowo stwórcze, działa „odciskając na kosmosie swą literową pieczęć”³³, przy czym – rzecz charakterystyczna – kanałem stwórczego działania jest pismo, nie mowa.

W odróżnieniu od boskiego, ludzkie nazywanie nie ma w sobie nic ze stwarzania. Jest raczej rozpoznawaniem. Różnicę w używaniu imion/nazw przez Boga i człowieka widać w zestawieniu dwu fragmentów żydowskich apokryfów. W pierwszym mowa jest o Bogu, który „wyciągnął rękę i wziął z pisma jedno ze swoich imion; z tego imienia spadły trzy krople wody i oto cały świat wypełnił się wodą!” i tak dalej, ze wszystkimi imionami, które dają początek żywiołom i reszcie kosmosu³⁴. Sytuacja zmienia się kilka stron dalej, gdy Bóg każe Adamowi nazywać stworzone uprzednio zwierzęta. Tu imię/nazwa pojawia się w swej zwykłej, profanicznej postaci: „Kazał więc Pan zwierzętom przejść koło człowieka i pytał go o nazwę każdego z nich. Człowiek zaś odpowiadał: To jest wół, to koń, to osioł (...)”³⁵. Różnica jest wyraźna: nazywanie boskie, ontologiczne, udziela stworzeniu jego „jest”, nazywanie ludzkie wprowadza zwykły epistemologiczny porządek w to, co jest już od dawna. W słowie Bożym imię, udzielające się rzeczom w których odciska swe literowe sygnatury, jest równoczesne z bytem, któremu pozwala być; w słowie ludzkim – imię przychodzi po bycie, naznaczone jest piętnem podporządkowania, nierzadko przemocy.

Wobec ontologicznego sensu imienia myśl europejska z reguły pozostaje bezradna³⁶. Bytowe pojęcie języka notorycznie sprowadzane bywa do klasyfikującego. W głośnej dyskusji Jacquesa Derridy z Claudem Lévi-Straussem³⁷, filozof, zarzucający antropologowi brak „krytycznej odpowiedzialności,” sam zdaje się nic o niej nie wiedzieć: mówi o imionach sekretnych Nambikwara, nie zdając sobie sprawy że jest to język „innego rodzaju”, j ę z y k w s e n s i e b y t u ³⁸ n i e k l a s y f i k a c j i. Nazywanie, pisze Derrida, to „protopismo i pragmat”, polegający na wpisywaniu unikatowości w system, na „naruszeniu tego, co nietykalne, na zatraceniu niepowtarzalności, jaką zapewnia bezpośrednia obecność, czyli osobiste pojawienie się”³⁹. Jeśli filozof ma rację – a pewnej słuszności odmówić mu nie sposób⁴⁰ –

to jego stanowcze słowa odnoszą się wyłącznie do języka świeckiego. Nie mają zastosowania do tajemnych imion Nambikwara. W sakralnej, archaicznej odmianie języka imię żadnym „pragmatem” nie jest. Jest jednością z bytem, wydarzeniem się bytu⁴¹, jego auto-grafem⁴², z którego wymazano czas. W żadnym razie imię nie przychodzi „po”, bowiem „być” w świecie ontologii archaicznej to, jak mówiła wyżej Świderkówna, „nosić imię”. Języki europejskie nic o tym nie wiedzą – transmitują wyobrażenie o aposterioryczności imienia. Potwierdzając sekwencję „najpierw byt, potem słowo”, mówimy: „nadać imię”, „zyskać imię”. W świecie ontologii archaicznej jest inaczej. Imię, podobnie jak byt, nie jest w gestii człowieka. Imię tworzy byt. Byt staje się („istoczy się”) w imieniu.

Chociaż „być” oznacza „nosić imię”, bynajmniej nie zakłada to zrozumiałości imienia, poznawalności tego, co w nim jest. Imię magiczne, używane w sensie bytowym, ponieważ musi pozostawać niezrozumiałe, w ogóle nie jest bowiem czymś, co bytuje poprzez bycie rozumianym⁴³. Jest rematem, nie tematem. Takim właśnie, znanym acz niezgłębionym imieniem jest JHWH, święte imię Hebrajczyków⁴⁴. Pytając o nie w Księdze Wyjścia („Co jest jego imieniem?” 3,13), Mojżesz nie pyta o jego formę brzmieniową, dobrze mu znaną, lecz o tajemnicę związaną z imieniem⁴⁵. Buber komentuje ów fragment następująco: „Tam, gdzie słowo «co» pojawia się w połączeniu ze słowem «imię», pyta się o to, co się w tym imieniu objawia lub ukrywa”⁴⁶. Imię, choć wyjawione, pozostaje „ciemne”. Imię magiczne jest zatem taką „częścią mowy”, która sytuuje się poza granicami ludzkiego języka⁴⁷, z jakichś jednak powodów, zamiast opuścić teren, w którym jej za ciasno, uparczywie się go trzyma (za chwilę zobaczymy jak notoryczna jest ta językowa terminologia, pełna „słów mocy”, „prawdziwych, twórczych imion”, przekładających się na „pismo”, „księgę”, „lity”, „głoski” i „sygnatury”). Uporu tego nie można uznać za przypadkowy. Mówi on coś o naturze pisma, jaka ujawnia się w religii.

Bezcelowe jest zapytywanie o znaczenie języka w sensie bytowym (zob. np. szeroko dyskutowany problem znaczenia mantr). Chodzi w nim o ewokację bytu, nie o komunikację. Język ten pozostaje niezrozumiały, a powszechnie w religii tabu imion (ew. zakaz ich wokalizacji, przy akceptacji zapisu) tylko tę jego pierwotną niedostępność nasila. Kolejnym szczeblem zasłonięcia, praktykowanym głównie (choć nie tylko) w społecznościach piśmiennych, bywa pismo. Dlatego też język w znaczeniu bytowym w naturalny sposób ciąży ku pismu (por. rozległa sfera amuletów pisemnych, o których będzie mowa w punkcie *Zapis i odczytywanie imienia*).

Tegoż właśnie pisma dotyczy kolejne nieporozumienie, pojawiające się w Derridowskiej polemice z Lévi-Straussem. Widać je w użytku, jaki Derrida czyni z „pisma”, nazywając imię „protopismem”. Filozof czyni tak dopatrując się w imieniu tego samego, co uważa za naturę pisma: aposterioryczności. Oczekiwanie to jest słuszne tylko w zakresie pisma w jego świeckim wymiarze, bowiem relacje czasowe, łączące imię, jego zapis i byt, ulegają w religii odwróceniu. O ile byt s t a j e s i ę w imieniu, jest z nim syn-chroniczny, o tyle zapis imienia jest nieraz wręcz w c z e ś n i e j s z y od ukrytego w nim (zapowiedzianego w nim) bytu⁴⁸. Pismo w tym sakralnym znaczeniu nigdy nie jest zwykłym następstwem bytu, jest jego załączkiem. Załączkiem w sensie progresywnym, gdy stanowi odsłonięcie bytu (*Zohar* I, 15a: „Kiedy wola Króla poczęła działać, wyryła znaki w najwyższym bla-

sku”⁴⁹) lub retrogresywnym, gdy stanowi jego ukrycie, powrót do wewnętrzności (np. szyfrowy, niezrozumiały, „rematyczny” zapis świętego imienia, który nie ma służyć dalszej tematyzacji).

Platońska refleksja (Tammuz w *Fajdosie*) rozpoznaje w piśmie tylko drugi z wymienionych tu ruchów, w dodatku w jego profanicznej odmianie: pismo jako usuwanie żywej obecności, która zostaje zastąpiona śladem i pseudoobecnością, *hypomnesis*⁵⁰. W świetle tego poglądu, *lethe*, zapomnienie, w którym pograża się byt rzeczy zapisanych, nie posiada żadnej produktywności dla pamięci, *mneme*. Aby pokazać rozmiar tej pomyłki trzeba najpierw zarysować kontekst, który ujawni pracę, jaką pismo – *lethe* – wykonuje w obrębie pamięci. Mowa będzie kolejno: o bytowym wymiarze słowa-imienia w Biblii, o paradoksie uprzedniości zapisu wobec stworzenia, następnie zaś o funkcjonowaniu pisma w magii.

Bytowy wymiar języka

Bytowy wymiar słowa-imienia, jego ontologiczną gestość, dokładnie widać w Biblii hebrajskiej. „Hebrajszczyzna jest twarda, szorstka i chropawa jak granitowe glazy, jest ciężka, nieprawdopodobnie nasyciona treścią. Każde jej słowo ma wagę i «masę» i jakąś prawie dotykającą trójwymiarową kanciastość” – pisze Ireneusz Kania⁵¹. Zdziwiająca jest skuteczność, z jaką oddaje ją archaiczna polszczyzna Jakuba Wujka. „To tedy odprawivszy stało się słowo Pańskie do Abrama w widzeniu mówiąc (...)” (Rdz 15,1) – Wujek antycypuje tu dosłownie język Heideggera. Bytowy sens słowa-imienia najmocniej dochodzi do głosu w prorocztwie Izajasza. Słowo u Izajasza – podobnie jak imię – ma zmysłowość rzeczy. Może być „widziane z daleka” (Iz 30, 27), może wisieć jak chmura „nad Judą i Jeruzalem” (Iz 2,1), może „świecić z krzaka” gorejącego⁵², może być „latarnią dla nóg i światłem na ścieżce” (Ps 119, 105⁵³), może też stać się posłańcem: „Posłał Pan słowo [*dabar*] przeciw Jakubowi”⁵⁴ (Iz 9, 8; Ps 147, 15, 18, 19). Gdy czyta się o brzemienności słowa, które nigdy nie jest wypowiedziane na darmo („jak śnieg i deszcz spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi [...], tak i słowo, które wychodzi z ust moich, nie powraca do mnie bezowocne, zanim nie dokona tego, co zamierzam, i nie spełni tego, po co je posłałem”, Iz 55, 10-11), łatwiej odczuć niezrozumiały już dziś sens drugiego przykazania Dekalogu. Sam Pan czuwa „nad swoim słowem, żeby je wypełnić” (Jer 1, 11-12)⁵⁵. Biblijne słowo może zabijać (Iz 11, 4: „Słowo jego ust zabiło wszystkich grzeszników”⁵⁶) i zbawiać (*Druga Przypowieść Henocha* 48, 8: „To przez Jego imię są zbawieni”⁵⁷). Może też sycić (Jer 15, 16, przekład Jakuba Wujka: „Nalazły się mowy twoje i pojadałem je, i było mi słowo twoje weselem i radością serca mego; bo wzywano imienia twego nade mną”), jest bowiem „bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić” (Pwt 30, 14)⁵⁸. Imię Boże, wypowiedziane nad krajem, zapewnia mu ochronę (Rdz 48, 6; Pwt 28, 10; Am 9,12) albo „spoczywa w świątyni” (1Krl 8,29)⁵⁹, jako Święte Świętych.

O ile z przytoczonych cytatów można wyczytać utajoną w Biblii sakralną „teorię” języka, o tyle dalsze przykłady są już konsekwentnym jej praktykowaniem. Szczególnie ciekawe są słowa takie jak hebrajskie określenia wiary jak *aman* i *batah*⁶⁰ a także dwa „imiona” Boga, *hesed* (‘łaska’)⁶¹ i ‘emeth (‘prawda’). Dosłowne ich przekłady – opieram się tu na pracach Anny Świderkówny – pozbawiają te słowa zna-

nych nam psychologicznych konotacji, wyposażają je natomiast w odciń ontologiczny. *Aman*, znane nam z wygłosu wersetów biblijnych, Józef Sadzik wyklada jako poczucie stałości, stabilności, solidności, pewności, mocy, *batah* zaś jako poczucie opieki, zaufania, bezpieczeństwa. Takie pojmowanie wiary nie jest czymś ani emocjonalnym, ani intelektualnym, odwołuje się natomiast do fundamentu, podstawy i umocowania owego „wierzę”.

„Bo potężny jest nad nami [lub dla nas] Jego *hesed*, a *'emeth* Jahwe trwa na wieki” – tak Świderkówna przekłada Ps 117, 1-2 (też Ps 77, 9), dodając, że ową „łaskę” (*hesed*), która łączy się z „prawdą” (np. Wj 34,6), czyni się⁶², nie czuje. Wbrew intuicjom, które podpowiada słownik, przekładający to słowo jako „łaskę, łaskawość, życzliwość”⁶³, *hesed* okazuje się tu dziedziną bytową, ontyczną, nie psychologiczną czy wręcz sentymentalną. Jak imię Boga, udzielające się stworzeniu, *hesed* udziela się ludziom, którzy je zachowują – ludzie ci stają się wówczas *hasid* (‘łaski pełni’) – mówi o tym Ps 145, 13, antycypując późniejszych *chasydów*. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem pseudoapelatywizacji⁶⁴, które dla semiotyków było znakiem rozprzestrzeniania się sacrum. Z hermeneutycznego punktu widzenia można je odzytać jako przejaw życia języka w jego bytowym wymiarze, gdzie „przybieranie imienia” (*hasid*) jest w istocie udzielaniem się jego istoty (*hesed*)⁶⁵.

Pismo i czas

„Judaizm, a za nim islam rozpracował doktrynę o przedustawnym istnieniu sakralnego tekstu, *resp.* Tory i Koranu, jako przedwiecznej normy dla niestworzonego jeszcze świata” – pisze Sergiusz Awierincew⁶⁶. *Torah min ha-šamajim* (hebr. ‘niebiańska Torá’⁶⁷) i *um al-kitab* (arab. ‘matka wszystkich ksiąg’⁶⁸) to dwa niebiańskie archetypy, z których biorą wzór święte księgi obu religii. W chrześcijaństwie miejsce tej pisemnej przedustawności zajmuje nauka o takimż przedwiecznym i przedustawnym, beczasowym Logosie, który mimo że bywa niekiedy nazywany księgą żywota zapisaną wewnątrz i od zewnątrz (Ap 5, 1-3), to jednak pojmowany już będzie jako osoba.

Gdy rozważyć imię i pismo w jego podwójnym, sakralnym i świeckim kontekście, dojść można do wniosku, który sygnalizowałam już wcześniej, w dyskusji z Derridą: stosunek języka świeckiego do sakralnego wyraża się w podwójnej regresji – tak samo jak święte imię pada wcześniej niż świeckie, tak samo zapis sakralny, będący *a priori* bytu, wyprzedza zapis świecki, bytowe *a posteriori*. Widać to wyraźnie w żydowskich legendach biblijnych, które następująco opisują czynności Boga przy stwarzaniu: „wziął drugie imię i zrobił z niego trzy krople”; „wyciągnął rękę i wziął z pisma jedno ze swoich imion”; „Zanim jeszcze świat został stworzony, Pan był sam ze swoim wielkim imieniem”; „A kiedy Pan stworzył świat, poradził się najpierw u Pisma”⁶⁹ itd. Ta achroniczna sekwencja zadziwia samego autora apokryfu, który przekształca ją w *regressus ad infinitum*. : „Już na dziećset siedemdziesiąt cztery pokolenia przed stworzeniem świata napisane zostało pismo i spoczywało na łonie Najświętszego (...) – czytamy. – Ale zanim stworzono świat nie było wszak zwojów pergaminu, na których można by pisać tym pismem; ani bydła, z którego można by skórę zedrzeć, ażeby na niej pisać. Gdybyś jednakowoż chciał powiedzieć, że pismo wyrte było na złocie albo na srebrze, tak również być nie może, ponieważ nie było jeszcze ani złota, ani srebra

i żadnego z nich jeszcze nie wytopiono. A gdybyś nawet mniemał, iż pismo wycięto na drewnianych tablicach, nie, to także niemożliwe, bo nie stworzono jeszcze drzew. Na czymże więc pismo było pisane? Otóż pisane było na ramieniu samego Pana, czarnymi płomieniami na białym ogniu”⁷⁰. Jak widać *regressus* ów znajduje swoją granicę w nieskończoności Nieskończonego, w materii jego „ramienia”.

Święte pismo, owa nie stworzona księga stworzenia⁷¹, „księga niebiańska”⁷², jest podwójnie paradoksalnym *porte parole* świętego języka: po pierwsze, w postaci zapisu „imion” niesie w sobie załączki wszystkich rzeczy; po drugie, swoją przedustawnością wyprzedza ich bytowe odsłonięcie w stwórczym słowie Boga.

Układ księgi odzwierciedla strukturę makrokosmosu, te-
raźniejszość, przeszłość i przyszłość. „Ilekrót zaś Adam wyjmował księgę i czytał ją, ziemia się trzęsła i kołysała jak statek na wodzie. Kiedy coś z niej przed górą wygłaszał, góra topniała jak wosk. Kiedy przed morzem wygłaszał, morze występowało z brzegów, jakby przelewała się czasza z wodą. Kiedy coś z księgi wygłaszał przed ogniem, ogień zamieniał się w popiół, a kiedy wygłaszał wobec lwów, lampartów, niedźwiedzi i złych zwierząt, stały jakby im głos odebrało. (...) Wszystko stało mu się jasne i wszystko rozumiał dzięki świętemu duchowi księgi; pojął życie i śmierć, dobro i zło. Poznał tajemnicę godzin i chwil oraz liczbę wszystkich dni. Ogarnął naukę o podziałach czasu i latach uroczystych aż po kres czasów”⁷³. Nie powodując kosmicznej katastrofy nie można w niej zmienić ani jednej litery⁷⁴. Dzieje się tak dlatego, że każda litera w księdze – podobnie jak „litera” w ogóle – ma pełną wartość bytową, w pełni autonomiczny sens⁷⁵. Ponadto księga odzwierciedla porządek kreacji. Układ liter w alfabecie odwzorowuje porządek stworzenia: pierwszą literą księgi jest co prawda nie pierwsza lecz druga litera alfabetu (*beresit* – ‘na początku’), ale wedle żydowskich apokryfów nad wszystkim i tak góruje *alef*, od którego rozpoczyna się dziesięć przykazań: „*Anochi...* Jam jest Pan Bóg twój...”⁷⁶. Związki liter i kreacji odnotowuje wiele języków indoeuropejskich, np. greckie *stoicheia*, oznaczające zarówno żywioły, jak elementy i litery⁷⁷. W języku hebrajskim świętość liter, uważanych za niezdobytą twierdzę, w której przebywa *Szechina*, obecność Boża na ziemi, jest podstawą gematrii, spekulacji literowych, opartych na rachunku wartości liczbowych, które się im przypisuje. „Zwój spłonie, ale litery ulecą”⁷⁸ – powiada żydowski księżnik, którego rzymscy żołnierze palą żywcem, razem ze zwojem pisma. Mówi „litery” dokładnie tam, gdzie my, do owej „litery” wrogo ustosunkowani, oczekiwaliśmy „ducha”⁷⁹... Odnotujmy to odwrócenie, bo sygnalizuje ono podstawową różnicę pomiędzy sakralnym i profanicznym wyobrażeniem pisma, do której za chwilę powrócę.

„Istota świata jest natury językowej” – to zdanie, przypisywane słynnemu XIII wiecznemu kabaliście, Abulafii, mogłoby za nim powtórzyć jego sojusznicy z kultur typu ludowego, o ile tylko byłoby je w stanie zrozumieć – „...a wszystko istnieje o tyle tylko, o ile ma udział w wielkim imieniu Boga, objawiającego się w całości stworzenia”⁸⁰. „Imię Boże” występuje tu w podobnej funkcji jak „księga stworzenia”⁸¹. Jak ona, także to imię jest *creans*, nie *creatura*, jest *summum ens*, zawierającym w sobie wszystkie inne byty. Wystarcza sama aluzja do tego początku, by przywrócić zakłócony ład: chasydzka recytacja pełnego imienia Boga leczycy choroby poszczególnych ludzi, recytacja mitu stworzenia pozwala odnowić się wspólnocie⁸². Przykłady można by mnożyć.

Zapis i odczytywanie imienia

Wedle dziewiętnastowiecznych definicji, magia to „wiara w siłę magicznych imion i zaklęć, formuł, obrazów, figur i amuletów, w ceremonie, którym towarzyszy wypowiedanie słów mocy”⁸³. Język magiczny naśladuje stwórcze słowo Boga i bogów i odcieniem tego pierwotnego naśladownictwa zabarwione są wszelkie inne rematyczne użycia języka. Remat pisma, widoczny zarówno w pisemnych talizmanach, jak i we wspomnianej na początku „mistyce kancelarii” (podpis w *Kalwaryjskiej księdze łask*), zawiera daleką aluzję do języka o wartości bytowej. Zasadniczo odróżnić można dwie odmienne choć „nieekskluzywne” postawy wobec świętego języka. Postawa szacunku, wyrażająca się w nienaruszaniu tabu imion (eufemizmy), milczeniu (milczące czytanie imienia Boga w tekście Tory), demonstrowaniu nieznanomości⁸⁴ lub nieprzenikliwości imienia (kakofoniczna recytacja mantr, muzulmański *dhikr* etc.), zakłada antytezę w postaci magicznej manipulacji językiem. Archetypową opowieścią o jej skutkach jest mit Golema, szczegółowo analizowany przez Scholema⁸⁵. Znaczącą rolę odgrywa w nim motyw pisma, imienia, wypisanego na czole Golema. Starcie pierwszej litery tegoż imienia (hebr. *emeth*, ‘prawda’, zmienia się w *meth*, ‘martwy’) pociąga za sobą skutki bytowe: Golem umiera. Tak działa „performatyw” w formie pisemnej.

W magii i religii imię z a p i s a n e to szczególnego rodzaju podpis, utajony auto-graf bytu. Ktoś, kto zdoła go odczytać, może „działać w imieniu”, co znaczy że przysługuje mu władza, „w imieniu” której podpis został złożony⁸⁶. Dlatego zapisowi imion najbardziej przysługują dwie formy grammatyczne: pierwsza osoba czasownika albo wołacz czy też tryb rozkazujący. Najstarsze greckie teksty pisane mówią w pierwszej osobie: „jestem grobem”, „jestem nagrobkiem”⁸⁷. Podobny sens mają napisy we wnętrzu piramid albo na kamiennych obeliskach, umieszczone wysoko ponad zasięgiem oczu⁸⁸: albo są podpisem, auto-grafem rzeczy, schowanych w piśmie⁸⁹, albo imperatywem.

Zapis ewokuje czytelnika. Po co jednak gromadzić nazwy i zapisywać imiona, których nikt z żywych nigdy nie przeczyta? Dlaczego „nieszczęsną ma być kość i ciało bez napisu”⁹⁰, skoro napis umieszczony zostanie w ciemności grobu? Odpowiedź jest taka sama, jak w przypadku palenia pisemnych talizmanów, czy wrzucania ich do rzek: pisanie, po którym następuje niszczenie lub pogrzeb tekstu⁹¹, nawiązuje do innego wyobrażenia o ochronie, niż to, którym posługuje się Tammuz, Platoński krytyk pisma. Z metafizycznego punktu widzenia ochroną jest to, co w oczach ludzi jest zapomnieniem (*lethe*). W oczach króla Tammuza, człowieka, pismo jest zapomnieniem. Z metafizycznego punktu widzenia, reprezentowanego przez boga Tota, jest jednak przechowaniem, ukryciem. Imię zapisane w grobowcu nie służy jako podpora zawodnej ludzkiej pamięci (*hypomnesis*), bo w ogóle nie jest przeznaczone dla ludzkich oczu. W odróżnieniu od zwykłego⁹², zapis sakralny namaszcza i chroni byt tak samo jak milczenie⁹³. Wbrew obawom Platońskiego Tammuza, właściwej pamięci (*mneme*) zapis taki bynajmniej nie osłabia – wszak jest to pamięć boska, nie zagrożona pozorem (*doksan*) mądrości (*sofias*), ale będąca mądrością prawdziwą (*aletheian*)⁹⁴. Do tego wątku, tak brzemiennego w skojarzeniu z Heideggerem, za chwilę jeszcze powrócę.

Dużo późniejsze od imion rytych we wnętrzu piramid są napisy na greckich amuletach i talizmanach (łac. *defixiones*, gr. *katadesmoi*). Te metalowe tabliczki umieszczane w gro-

bach, w studniach, wrzucane do rzek i strumieni, zawierają przede wszystkim imiona w wołacz: „o, ty [tu następuje imię]”, po których następuje magiczna „wypowiedź performatywna”: „zaklinam cię, w imię XY”, zmierną do imperatiwusa: „pomóż”, „zwiąż”, „zabij”, „daj” itd⁹⁵. Zapisane bywają najróżniej: greką, w piśmie egipskim – demotycznym, hieratycznym, hieroglificznym, starokoptyjskim, niekiedy w szyfrze cyfrowym. Także i tu największą – przynajmniej w sensie objętości – rolę odgrywa czynnik rematyczny, nie „o czym” ale „co” tych tekstów (a nawet nie „co”, tylko „że”). W zbiorze *Papyri Graecae Magicae* (II w. p.n.e.-V w. n.e.) pełno jest bowiem tzw. *voces magicae*, kombinacji liter o niemożliwym do uchwycenia sensie. Są to serie samogłosek, „słowa prawdziwe”, zaczerpnięte z hebrajskiego, aramejskiego, perskiego, egipskiego. Skoro stanowią one około 80-90% tekstu *Papyri Graecae Magicae*, można domniemywać, że owa „rematyczna nadwyżka” nie jest w nich przypadkowa. Jak ją wyjaśnić?

Gdyby język *voces magicae* wpisać w kontekst Eliadowskich rozważań o językach tajemnych i niezrozumiałych⁹⁶, można by jego nieprzezroczystość potraktować jako coś więcej niż tylko ezoteryczną kontyngencję. Niezależnie od pragmatycznej świadomości ich użytkowników, którzy niewątpliwie spodziewali się po nich skuteczności – wyrazem tego oczekiwania było myślenie o nich w kategoriach przezroczystości semantycznej, nierozróżnialności *signans* i *signatum* – do istoty *voces magicae*, a szerzej zaklęć, podobnie jak istoty mantry, należy właśnie nieprzezroczystość, niezrozumiałość, paradoksalność. Imię musi być ciemne (*dunkel*), musi zasłaniać⁹⁷ – powiada Heidegger. Nazywanie jako odkrywające przyzywanie jest jednoczesnym skrywaniem. W religii angażuje się ono w proces niszczenia języka, którego rozmaite poziomy tak trafnie opisywał Eliade⁹⁸. Język, występujący tu w funkcji rematycznej, nie ustanawia znaczeń, ale je znosi. Eliade powiada, że po owej destrukcji nastąpić ma rekreacja, w której ujawni się język pierwotny, język w czystej bytowej postaci.

Czy jednak taki język nie jest już zawczasu obecny w skorupie rehatu? Czy rematyczna zapora z języka, widoczna w *voces magicae*, nie chroni tego samego, co chroni się w szyfrze tetragramatonu? Czy zatem język w funkcji rematycznej nie jest istotowo pokrewny pismu w jego sakralnej odmianie? I czy nie jest to właśnie owa charakterystyczna dla apofatyki „hyperyzacja ontologiczna”, którą analizuje Cezary Wodziński⁹⁹, iluminacja, która niczego nie objaśnia, tylko coś, czego dotyczy, objawia jako w pełni skryte?

Bramy prawości [*Sza'are cedek*]¹⁰⁰, książka napisana przez ucznia słynnego kabalisty Abulafii (XIII w.), jest rarytatem nie tylko z powodu *głastności*, tak wyjątkowej w tekstach ezoterycznych. Dochodzi w niej do głosu autorska samowiedza, która rzadko znajduje drogę do pisma. Oto fragment, stanowiący bezpośrednią ilustrację wysuniętej przed chwilą tezy o ostatecznej nieprzenikliwości imienia-pisma: „Synu – zwraca się do autora *Bram* jego mistrz, prawdopodobnie Abulafia – nie to jest naszym celem, byś poprzestał na jakiejś formie skończonej czy określonej, nawet gdyby była najwyższej rangi. Masz raczej podążać ‘Drogą Imion’: im bardziej są one niezrozumiałe, tym wyższa jest ich ranga, tak że wreszcie zaczniesz w tobie skutecznie działać moc przez ciebie nie kontrolowaną, raczej kontrolująca twój rozum i myślenie». Odpowiadałem: «Jeśli rzecz ma się tak [że wszystkie obrazy duchowe i zmysłowe muszą zostać wymazane¹⁰¹], to dlaczego

go panie, p i s z e s z k s i ą ż k i, w których metody przyrodnika łączysz z pouczeniami względem Świętych Imion?» On odpowiadał: «Robię to z myślą o tobie, i tobie podobnych uczniach, adeptach filozofii. Po to, by naturalnymi środkami pobudzić wasze ludzkie rozumy, bo może taki sposób przyniósł was do zgłębiania wiedzy o Świętych Imionach». I pokazał mi książki w całości złożone z kombinacji liter i imion oraz z liczb mistycznych [*gematriot*], z których nikt nigdy nic nie rozumie, bo też nie są one po to, by je rozumieć¹⁰².

„Platońskie marzenie” – dekonstrukcja *lethe*

Pismo, które nie jest do czytania, podobnie jak język, którego nikt nie rozumie, stanowią paradoksalne spełnienie tego, co Jacques Derrida nazywa „Platońskim marzeniem”¹⁰³; są one *mneme* bez *hypomnesis*. Jaki rodzaj pamięci projektuje pismo, które nie służy czytaniu? Taka pamięć najwyraźniej nie boi się zapomnienia. Przestaje być zaledwie „psychologiczną zdolnością zatrzymywania w przedstawienu tego, co minęło”¹⁰⁴, poszerza się i pogłębia o wszystko, co pamięć „obiektywna” przechowywać może w uspieniu, choć podmiot, ten który „zapomniał”, uznaje to za bezpowrotnie utracone. Zmiana sensu pamięci pociąga za sobą zmianę sposobu myślenia o niepamięci: także ta wyzbywa się stygmatu psychologicznej ułomności, lekceważącego miana lapsusa, staje się natomiast organem twórczym, „nicościującym” to, co obecne, i co przyszłe¹⁰⁵. Tak jak do prawdy należy skrywanie (gr. *aletheia* zawiera w sobie rdzeń *lethe*), tak samo do pamięci należy zapomnienie – w obu przypadkach chodzi o to samo dwuznaczne greckie słowo¹⁰⁶.

Pismo pogrzebane, umieszczone poza zasięgiem ludzkich oczu, w grobie, w studni czy w chmurach, niszcząc *hypomnesis*, paradoksalnie utrwała¹⁰⁷ dostęp do własnego znaczenia. Gdy znika możliwość rozumienia pisma, zapis staje się podobny do szyfru, do którego zgubiono klucz: jest niezrozumiałą. Niezrozumiałość owego znaku to najpewniejszy sposób, by skłonić do koncentracji na jego materii, skąd już blisko do zachowań rematycznych. Z drugiej strony, na poziomie symbolicznym, niezrozumiałość znaku dobitnie prezentuje daremność wszelkich prób przeniknięcia znaczenia. Księga, której nie można przeczytać (bo np. dostępna jest tylko dla jej autora, lub taka, która jest napisana szyfrem, w nieznanym języku, napisana białym atramentem lub księga niedostępna bo „zaginiona”), jawnie dąży do wyzbycia się elementu *hypomnesis*. Logika tego dążenia jest, być może, następująca: skoro coś nie może stać się obrazem doskonałym, przejść na stronę znaczenia, należy nie niszczyć go jako znaku, sparaliżować w nim świętokradczy mechanizm *mimesis*. Takim właśnie paraliżem dotknięte jest pismo nieczytelne, pismo nie do czytania.

„Nie do czytania” znaczy czasem „do jedzenia”. Biblia zawiera dwa słynne obrazy takiego użytku z pisma: w księdze Ezechiela i w Apokalipsie św. Jana. Wątpliwe, by Ezechiel zjadający swój zwój (Ez 3,1-3) lub św. Jan, na rozkaz anioła pożerający „książeczkę” (gr. *biblaridion*, Ap 10, 9-10), myśleli o zjadaniu przez siebie piśmie po platońsku, jako o rozsądnym zapomnieniu. Zapomnieniem byłby jedynie zapis świecki, przez anioła zakazany¹⁰⁸. Zapis sakralny, „do zjedzenia, nie do czytania”, wolny jest od warstwy *hypomnesis*, tak podatnej na zdradę, wypaczenie, wyobcowanie. Jest czy-

stą pamięcią, spełnioną nierozróżnialnością signans i signatum. Nie czyta się go, ale p r z y s w a j a¹⁰⁹ w najbardziej elementarny ze sposobów.

Otwiera się tu cały ciąg sensualistycznego, rematycznego obrazowania: o ile książkę – przybytek wiedzy – należy pożerać, samą wiedzę należy posiadać, tak jak posiada się kobietę¹¹⁰. Owe sensualistyczne metafory można określić mianem gestów przynależności¹¹¹. Metafory pochłaniania, przyłgnięcia, miłosnego posiadania mogą tu być mylące, ale są bardzo na miejscu: za pomocą archaicznego obrazowania odstawiają przedustawną jedność słowa, myśli i bytu. Metafory te nie analizują, nie rozważają, nie rozpamiętują: celebrować remat książki, materialność pisma, „płec” wiedzy i rzeczowość słowa, nie zaś ich abstrakcyjność, idealność znaczenia¹¹². Rematyczność zachowań świętego Jana czy Ezechiela, a także wszelkich zachowań rematycznych w ogóle, może być zinterpretowana jako protest przeciw rozdwójnieniu, które czai się w każdym znaku (pojmowanym po świecku, tzn. wykraczającym poza afirmację nierozróżniania), a zarazem dążenie do usunięcia tego rozdwójnienia.

Tak rozumiana rematyczność, szczególnie zaś „rematyczny użytek z pisma”, jest jednocześnie śladem i symptodem: ś l a d e m ontologii archaicznej, w której byt i myśl nie zdążyły się jeszcze rozłączyć. Natomiast jako s y m p t o m zwiastuje ona pewien osobliwy styl kultury, w którym archaiczna ontologia przechowuje się do naszych czasów, „ustny wymiar pisemności”, do wyodrębnienia którego zmierzam od początku niniejszego artykułu. Teraz w porządku chronologicznym trzeba wyodrębnić zarówno ślad, jak i symptom.

Remat jako ślad: ontologia archaiczna

Formułując tezę o rematycznym użytku z pisma jako o śladzie „ontologii archaicznej”, wypełniam to Eliadowskie określenie znaczeniem Heideggerowskiego „początku” (*Anfang*)¹¹³. Powód jest prosty. Etnograf, który czyta Heideggerowskie analizy Greków, nie może się oprzeć wrażeniu, że skądś zna ową rzeczywistość, której atrybutem jest prawda, gdzie byt i myśl przenikają się nierozróżnialnie, a dobro i prawda nie mają jeszcze alternatywy. Jest to rzeczywistość sprzed upadku, którą opisują mity stworzenia, domena ontologii archaicznej, jak za Eliadem nazywają ją religioznawcy. Jak to wykazał Eliade, jej okrucy rozproszone są nierównomiernie po całej kulturze¹¹⁴, także współczesnej, wśród ludzi od pokoleń piśmiennych. Wiele wskazuje na to, że Eliade nie miałby nic przeciwko temu, by jego idea czasów początku została zinterpretowana na sposób heideggerowski, w duchu jego „początku”. „Początek jeszcze j e s t – pisze Heidegger¹¹⁵. – Nie leży za nami jako dawno minione, lecz stoi p r z e d nami. Początek, jako to, co największe, z góry już przerósł wszystko, co przyjść miało”. Jak widać ów Heideggerowski początek to raczej finał i pełnia niż początek w sensie pierwocin (*Beginn*) i tego, co pierwotne (*Primitive*). Przysługuje mu dziwny status czasowy: wydarzając się nie mijają¹¹⁶, nie wyczerpuje się, lecz trwa (*bleiben*), rozwija się, czy, jak mówi Heidegger, „wyistacza” (*anwesen*) poprzez „wydarzeniowe wierzchołki czasu (*Gipfel der Zeit*) (...) w których świętość zostaje doświadczona w swoim otwarciu”¹¹⁷. I teraz zdanie rozstrzygające dla zestawienia początku Eliadowskiego i Heideggerowskiego: „Ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi być ciągle powtarzany”¹¹⁸. Powtarzanie czasu początku to najbardziej charakterystyczny spośród

Eliadowskich motywów. W interpretacji Heideggerowskiej byłby on sięganiem do tego co wieczne i źródłowe¹¹⁹, co może się odsunąć i wycofać (*sich entziehen*), aby kiedyś w okamgnieniu powrócić¹²⁰. Tak pojęty Heideggerowski początek spowinowacony byłby ze świętością, z doświadczeniem boskości, która po długim czasie oczekiwania kulminuje w owych wierzchołkach czasu „właściwego” (czas sakralny), pomiędzy którymi rozciąga się nieczas (*Unzeit*)¹²¹, czas profaniczny. Adoracja znaku, rematu księgi, byłaby zatem adoracją tego, co uszło (*Siechentziehende*), przez to zaś sięganiem do początku.

Co nam daje wypełnienie Eliadowskiego pojęcia archaicznego znaczeniem Heideggerowskiego początku, który uobecnia się w postaci cyklicznych „wierzchołków czasu”? Pozwala ono zrozumieć fenomen odpływów i przyptyków świętości, bez popadania w uproszczenie „wiecznego powrotu”. Pozwala też uniknąć mielizn „marnienia czasu”, rozumianego jako nieodwracalne „stygnięcie pokoleń”. Te nowe możliwości dobrze widać na przykładzie fenomenu wielokrotnych narodzin Pisma, świętego obrazu i świętego miejsca (zob. np. sakralizacja kolejnych przekładów Biblii, odradzanie się świętych miejsc itd.).

Remat jako symptom: ustność

Epoka początku, sądzi Heidegger, myślała o świecie nie różnicując go tak, jak rozróżnia się przedmioty, ale patrząc od strony samego świata, od strony podstawy, podmiotu metafizycznego, *hypokeimenon*. „Nazywa się tak to, co leży-pierwsze [*das Vor-liegende*] i co jako podłoże gromadzi na sobie wszystko. To metafizyczne znaczenie pojęcia podmiotu nie pozostaje zrazu w żadnym wyraźniejszym stosunku z człowiekiem i w ogóle w żadnym – z Ja”¹²². Podmiot metafizyczny w odróżnieniu od zwykłego ludzkiego *ego* stanowi ukryty środek ciężkości swoistej (nie-) świadomości¹²³ religijnej, w której obrębie wiara należy do wiedzy, zapomnienie do pamięci, a tendencja zakrywająca do prawdy. Tylko patrząc od tej strony można dostrzec produktywność zapomnienia (*lethe*) dla pamięci (*mneme*) i skrywania (*lethe*) dla prawdy (*aletheia*). I tylko od tej strony patrząc można też uznać pismo za bezpieczne ukrycie. A także *mythos* za miejsce pobytu *logos*.¹²⁴

Pojęcie podmiotu metafizycznego i jego stopniowy zanik odgrywa zasadniczą rolę w Heideggerowskim odróżnieniu „świata”, ześrodkowanego w podmiocie metafizycznym, i „światoobrazu” ześrodkowanego w *subiekcie*¹²⁵. Postępy swiatioobrazu nie wszędzie są jednak identyczne. W kulturach archaicznych, a nawet w kulturach typu ludowego, istnieją rejon, w obrębie których ontologia archaiczna zachowała wiele ze swej mocy. Przejawia się ona w kulturze w postaci osobliwego „stylu”, który ze względu na jego wyrazisty stosunek do pisma, w charakterystyczny sposób sabotowanego, wygodnie jest nazywać ustnością. Nie chodzi tylko o ustność jako drogę transmisji kulturowej niepiśmiennych. Chodzi o u s t n o ś ć o n t o l o g i c z n ą, rozumianą jako pewien styl poznawczo-bytowy¹²⁶, którego symptomem jest rematyczność, antynomijna afirmacja nierozróżnialności w trzech podstawowych sferach: obrazu, języka i pisma. Przeciwwstawiając się swej antagonistce, p i s e m n o ś c i¹²⁷, która ową nierozróżnialność podważa, ustność chroni coś, z czego sama wyrasta: ontologię archaiczną.

Tak rozumiana ustność nacechowana będzie nierozróżnialnością *signans* i *signatum* w obrębie obrazu, języka,

a także pisma. Pisemność, nie mogąc, pomimo starań, owej ontologicznej nierozróżnialności uchylić, będzie przynajmniej próbowała ją zanegować, odczarować. Tak samo jak pisemności nie zasilają tylko ludzie piśmienni, tak samo do obszaru ustności nie przynależą bynajmniej wyłącznie analfabeci, choć to oni głównie stanowią tłum, wypełniający jej przybytki. Ustny styl poznawczy charakteryzuje także tych spośród ludzi pisma, którym bliski jest jego pierwotny, sakralny wymiar¹²⁸.

Remat u piśmiennych: „ślepy bibliotekarz”

Gdyby uciekać się do przykładów literackich, zapewne najbardziej sugestywnym przykładem ustności ludzi wykształconych byłby Jorge, ślepy bibliotekarz z *Imienia róży* Umberto Eco. Odpowiednio też jego antagonistą, nominalistą Wilhelm z Baskerville, byłby typowym przedstawicielem pisemności – świadomości odczarowanej.

Zacznijmy od drugiego z wymienionych. Nie interesuje go remat Księgi, ani religii w ogóle, jedynym jego narzędziem poznawczym jest tematyzacja: „Księgi nie po to są, by w nie wierzyć, lecz by poddawać je badaniu. Mając przed sobą księgę, nie powinniśmy zadawać pytania, co ona zawiera, ale co chce powiedzieć (...)”¹²⁹. Wilhelm jest zaprzysięgłym nominalistą. Nazwy i konstrukcje myślowe uważa za narzędzia, które należy odrzucić, jak niepotrzebną drabinę, po której się weszło¹³⁰. Otwiera to drogę do zakwestionowania samej istoty Księgi. „Pismo święte nie jest księgą pochodzącą wprost z nieba (*Himmelsbuch*)” – powiedział mógłby Wilhelm, wyprzedzając otwartą deklarację pisemności, składaną w wieku XX przez weredywnych egzegetów¹³¹. To punkt widzenia świadomości odczarowanej, zewnętrzny wobec Księgi. Z punktu widzenia Księgi jest on, podobnie jak owa świadomość, niebytem, nie można bowiem wyjść poza Księgę. „Exodus z Księgi, jej Inny, a także jej próg, wypowiedziane są w samej Księdze. Wychodzimy z Księgi jedynie w ramach tejże samej księgi, gdyż (...) świat jest Księgą”¹³².

Tak w każdym razie jest dopóty, dopóki centrum świata stanowi podmiot metafizyczny, i osadzona na nim archaiczna ontologia. Jednakże głos Wilhelma dobiega z wnętrza świata, który się rozpada, tracąc najpierw – jak to przekonująco zrekonstruował Czesław Miłosz¹³³ – swój metafizyczny środek, potem zaś swoją „górną” i „dół”. Skutki znany: ludzki podmiot w centrum okazuje się zbyt słaby, by je dźwigać, i nic już nie jest w stanie zatrzymać postępującej dychotomizacji kosmosu. Wiara zostaje raz na zawsze oddzielona od wiedzy, zamknięta w oddzielnym, dobrze izolowanym pomieszczeniu. Język, byt i myśl trwale się rozdziela.

Teraz przyjrzyjmy się Jorgemu. „Ślepy bibliotekarz”: ustność z jej paradoksalnym zapatrzeniem w pismo nie znalazłaby dla siebie chyba nigdzie lepszego ambasadora. Kazanie o nadszarpniętym Antychryście, jakie wygłasza Jorge w obliczu awiniońskich sędziów, to deklaracja owej ustności totalitarnej, która ongiś zrodziła pismo i wciąż czuje się jego właścicielem. Ubolewa nad jego profanicznymi apiracjami, nad pychą wiedzy ludzkiej. Nie chce przyjąć do wiadomości, że jej twór wyrodził się ze sfery sacrum, i spełniając wszystkie najgorsze prorocтва Tammuza, zbuntował przeciwko „ślepego bibliotekarzowi”. „Istotą naszej pracy (...) – powiada Jorge – stanowi studiowanie i przechowywanie wiedzy. Przechowywanie, powiadam, nie zaś poszukiwanie, albowiem właściwość wiedzy, rzeczy Boskiej, stanowi to, że jest kompletna i określona od samego początku w doskonałości słowa,

które samo do siebie przemawia. (...) Nie ma tu postępu, nie ma przewrotu, lecz jedynie stałe i wzniósłe rekapitulowanie (...) Wszystko, co służy za komentarz i objaśnienie Boskiego Pisma, winno zostać przechowane, albowiem powiększa chwałę owego pisma; to zaś, co mu się sprzeciwia, nie powinno być zniszczone, gdyż jedynie jeśli będzie zachowane, ten, kto może i ma taki urząd, będzie mógł mu zaprzeczyć według woli Pana i w czasie przez Niego wyznaczonym. (...)”¹³⁴. Wszystko, co nie służy rekapitulowaniu, co naznaczone jest duchem poszukiwania, nowości¹³⁵, stanowi grzech, sprzeciwia się bowiem słowom anioła wygłoszonym w ostatniej księdze Pisma, w której rozpoznajemy tradycyjne klątwę, ochraniającą granice ustności: „Oświadczam bowiem każdemu słuchającemu słów proroctwa tej księgi: «Jeśliby kto dodał do tego» spuści nań Bóg «plagi opisane w tej księdze». A jeśliby kto ujął ze słów księgi tego proroctwa, odejmie Bóg część jego z księgi życia i z miasta świętego, i z tego, co jest napisane w tej księdze” (J 22,18-19).

Ślepy bibliotekarz traktuje księgi jak reumat, tak, jakby nie były aktem, lecz przybytkiem świętej historii. Gdy Jorge powiada, że książki nie są do czytania, przyprawia o apopleksję Wilhelma z Baskerville, który właśnie w czytaniu widzi prawdziwy byt lektury¹³⁶. Księga, którą zna ustność, powinna doznawać czci, spoczywając zapieczetowana¹³⁷. Jedynym, który może księgę naprawdę przeczytać, jest jej autor – to zdanie, w którym odbija się ustny pogląd na czytanie, Jorge mógłby powtórzyć za staroruskim autorem *Pieśni o Niebiańskiej Księdze*¹³⁸.

Charakterystyka Jorgego przeprowadzona jest w powieści z niezycziwych, „pismenych” pozycji¹³⁹. Nominalista Wilhelm wychodzi tu na jedyne obrońcę cnót teologicznych: jako nosiciel świadomości odczarowanej wyrzeka się co prawda Wiary¹⁴⁰, przywołuje jednak Nadzieję i Miłość, odepchnięte przez ślepego bibliotekarza. Humanistyczny konterfekt Wilhelma jest jednak takim samym uproszczeniem jak demoniczny portret Jorgego. Nominalizm i esencjalizm, które walczą ze sobą w ich charakterystyce, choć oczerniają się nawzajem, same są neutralne aksjologicznie. Pierwszy jest postacią samorozumienia wynikającą z piśmienności, rozumianej jako styl poznawczy, zakorzeniony w rozpadzie ontologii archaicznej, drugi – z ustności, czerpiącej z trwania owej ontologii. Oba te style stwarzają osobne, niewspółmierne, nieprzenikliwe dla siebie światy, koncepcje prawdy, języki, a nawet, niekiedy, etymologie. I, jak to wykazał zarówno Platon w *Kratylosie*, jak i anonimowy autor *Zoharu*, żaden z nich – brany z osobna – nie jest wystarczający dla opisanego tego, czym naprawdę jest słowo, pismo czy obraz.

Wnioski

Spróbuję teraz wpisać w nazwy sformułowane wyżej stanowisko w kwestii sakralnego użytku z pisma i rodzajowej odrębności świętego języka od języka w znaczeniu potocznym.

1. Pismo jako ślad ontologii archaicznej. Podobnie jak słowo (imię), tak samo pismo w jego sakralnej odmianie zdecydowanie różni się od pisma i języka, które stanowią podstawę ludzkiej komunikacji. Ponieważ mają one status bytowy, nie epistemologiczny, są i mają pozostać niezrozumiałe, co na planie kulturowego funkcjonowania obu przejawia się w postaci zachowań reumatycznych (jedzenie, dotykanie, „picie liter”, podkreślanie rzeczowości pisma, kult

księgi jako przedmiotu etc.). Pismo i słowo traktowane reumatycznie to gest sięgania do początku, próba cofnięcia języka do stadium zalążkowego, które poprzedzało rozdzielenie bytu i myśli, scalonych w świętym języku. Tak właśnie postępuje z piśmem ustność, ontoepistemologiczny styl kultury, u którego źródeł leży fascynacja bytowym aspektem języka.

2. Pismo jako symptom ustności. Ustność najłatwiej wytropić po użytku, jaki czyni ona z pisma. Pismo traktowane jako reumat zawsze oznacza ustność. Poprzestańmy na kilku przykładach z polskiego archiwum etnograficznego, w których, oprócz reumatycznego użytku z pisma, smakować też można wyjątkowy urok sformułowań: „Gdy nieboszczyk stanie się upiorem jest środek wyswobodzenia go z nieszczęścia zamienienia na wolną duszę. Wbić wówczas należy gwóźdź do głowy strzygonia albo podłożyć mu papiery zagryzzone (mianowicie przez profesora) pod język (...)”¹⁴¹. Aby ochronić pole przed gradem „odpisuje się każdy pierwszy rozdział z czterech ewangelii na półarkuszu papieru i zwija go w trąbkę”, po czym zakopuje w kopcach na granicy wsi¹⁴². „Duchowne przytym są zwyczajne od kościoła S. Rzymskiego remedia, ludziom katolickim służące, iako to gromnice, Ziela, Wianki i Kadzidla poświęcone, Krzyżyki S. Piotra Zakonu Dominikańskiego doświadczone, czterech Ewangelistów Ewangelie na ścianach przybita e, dzwonienia we wszystkie dzwony, gdy jakie pokazują się chmury a burze na powietrzu (...)”¹⁴³. „Te wyżej wyrażone litery na karteczce maleńkiej napisać i chorującemu dać z jeść. Kiedy nie porzuci od razu [febry], to znowu drugą karteczkę, by i trzecią za każdym trzęsieniem”¹⁴⁴. „(...) dobrym też przeciw czarom remedium są palmy święcone w kwietną niedzielę, Skład Apostolski na sobie noszony, świętych obrazki święcone, wianki z monstrancji, ewangelie noszone, gromnice święcone, dzwonki loretańskie, także krzyżyk Świętego Benedykta z literami na czary i czarta bardzo skuteczny, obrazek Świętego Ignacego Loyoli, osobliwie w birecie...”¹⁴⁵.

Na koniec jeszcze jedna historia o „ustnym” doświadczeniu pisma. Rzecz dotyczy Jędrzeja Wawry, znanego świątkarza beskidzkiego, na którego wielki wpływ wywarła dziwna książka, za „wszystkie pieniądze” kupiona podczas odpustu dominikańskiego w Krakowie. Było to dziewiętnastowieczne wznowienie *Przeraźliwego echa trąby ostatecznej* księdza Klemensa Bolesławiusza (wyd. oryg. 1694), bogato ilustrowane drzeworytami. Wawro traktował je z szacunkiem, na jaki może zdobyć się wobec książki człowiek niepiśmienny: uważał ją za skarb, bezpośrednio niedostępny, co tylko podnosiło jego walor, za książkę wróżebną, która, jak pisze jego biograf, zdecydowała o jego życiu. W relacji Wawry wyraźnie dochodzą do głosu dwa wątki: pisma oglądane od strony reumatu i pisma jako ontologicznego zapisu przyszłości, uruchamianej jego odczytaniem: „Moja [żona] cytowała mi z tego *Echa piekielnego* różne kawałki. Były tam litery corne, żółte, siwe, zielone, cyrwone – w każdym kawolku inse. Jak cytowała, to człowiek nie wiedział, kady je – cosik porywało go i niesło, kady jescze nigdy nie był. Ale na cyrwonyk to nigdy nie cytowała, bo – powiadała – jakby cyrwone cytowała, toby się krew po świecie lała i ziemia by się trząsała. Aze mi się zimno robi, jak se spomne!”¹⁴⁶.

¹ M. Heidegger, *Parmenides*, wyd. ang., przeł. A. Schuwer, R. Rojcewicz, Bloomington 1992, s. 85

² J. Derrida, *Writing and Difference*, Chicago 1981, s. 76

³ S. Asz, *Mąż z Nazaretu*, przeł. M. Friedman, Warszawa 1989, s. 26

⁴ W. A. Graham, *Beyond the Written Word*, Cambridge 1986, s. 7

⁵ F. Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1978, s. 118, 123 etc.

⁶ Zob. moja książka *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997, s. 8-9. W przyjętym tu znaczeniu temat jest tym, co się mówi, temat zaś – tym o czym jest mowa. W sferze zachowań, zachowaniem tematycznym będzie zauważanie materialności tekstu, jego formy rzeczowej (kult książki jako rzeczy świętej), zachowaniem tematycznym – skupienie na jego treści, podczas gdy forma jest dla analizującego przezroczyta semantycznie.

⁷ Wypisy z *Księgi łask* w Kalwarii Pałacowskiej, koniec 1989 roku.

⁸ Platon, *Fajdros* 274c (przeł. S. Witwicki): „Otóż kiedy doszli do liter, powiedział Tot do Tammuza: Królu, ta nauka uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem na pamięć i mądrość. A ten mu na to: Tocie, mistrzu najdoskonalszy, jeden potrafi płodzić to, co do sztuki należy, a drugi potrafi ocenić, na co się to może przydać i w czym zaszkodzić tym, którzy się daną sztuką zechcą posługiwać (...) Ty jesteś ojcem liter, zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną do tej, którą one mają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie przypominał sobie wszystko z zewnątrz, w obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z samego siebie. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą (...) to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę.”

⁹ Zob. obszerne hasło „Pieczęcie” w *Encyklopedii staropolskiej* Z. Glogera, Warszawa 1972 (1900-1903), t. 3, s. 345nn.

¹⁰ Czyż nie świadczy o tym współczesna obsesja na punkcie autografów?

¹¹ Przekład Czesława Miłosza *Księga Hioba* (Paryż 1981), identyczny z własnym przekładem Anny Świderkówny w *Rozmowach o Biblii*, Warszawa 1994, s. 249. Różnice dopiero w wersji 37

¹² A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1966 [1926], s. 475. Por. u Heideggera w *Sein und Zeit* (Tübingen 1986, s. 223): „Otwartość zaś jestestwa charakteryzuje z istoty mowa”, przekład pol. B. Baran, s. 315

¹³ Podążam tu za sugestią Ireneusza Kani, który perspektywie «żydowskiej», z właściwą jej ontologizacją języka (głoski, litery, liczby, świecenia) i „substancjalistyczną ontologią”, skłonny byłby przeciwstawiać perspektywę „buddyjską”: „Budda w sutrach często zwraca uwagę na czysto konwencjonalny charakter języka, i ma to związek z antysubstancjalistyczną ontologią buddyjskiej doktryny (przynajmniej w Hinajanie)” (list z sierpnia 1998). Panu Ireneuszowi Kani dziękuję za istotne uwagi dotyczące omawianego problemu.

¹⁴ Zob. G. Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 109, 137nn, 262nn, 277etc.

¹⁵ Zob. A. Govinda, *Foundations of the Tibetan Mysticism*, New York 1980

¹⁶ Na temat zakazu uprzedmiotawiania świętości zob. moją książkę *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997, s. 37nn.

¹⁷ Osobnego przemyślenia wymaga wólbzrmienie powyższej tezy z Heideggerowskim orzeczeniem o języku jako domu bycia. Na ten temat zob. książkę Marlène Zarader *La dette impensée. Heidegger et la tradition hébraïque*, Paris 1995, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1988

¹⁸ Ów zakaz wymawiania świętego imienia przypomina nieco inną żydowską koncepcję zabezpieczającą świętość przed uprzedmiotawianiem. Chodzi o tzw. *mur* (lub „ogrodzenie”) *wokół Tory*, wnoszone m.in. przez tzw. *Torę ustną*. Zob. na ten temat G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 91, 110. W obu przypadkach przyrodzonym „miejscem” świętości jest pismo.

¹⁹ S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji*, s. 65

²⁰ Zob. analiza wątku zaginionej książki w mojej pracy *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997, s. 97-102.

²¹ Na ten temat zob. Awierincew, *Poetika ranniewizantijskiej literatury*, Moskwa 1977, rozdział *Słowo i книга*, s. 183-209

²² Najstarsza część Talmudu, zawierająca podstawy żydowskiego prawa.

²³ O istnieniu tego Stowarzyszenia informuje pieczętka w starej książce, przechowywanej w Żydowskim Instytucie Historycznym w Nowym Jorku. Za: A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 40

²⁴ Zob. dalej, przypisy do *Platońskie marzenie: dekonstrukcja lethe*.

²⁵ Mówiąc „Ateny” abstrahuję od rozległej greckiej tradycji ezoterycznej, której uosobieniem może być m.in. Apolloniusz z Tiany, który zasłynął jako *stoicheiomaticos*, „biegły w [znajomości] liter (lub: żywiołów)”, znany z pisemnych talizmanów, które „dzięki obrzędowi *stoicheiosis* (zaczarowania), posiadały tajemne znaki i litery, wypełnione (...) magicznymi substancjami”. M. Dzielska, [Przedmowa do:] *Flawiusz Filostratos, Żywot Apolloniusza z Tiany*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 32

²⁶ Mówiąc „Jerozolima” pozostawiam na boku potężną tradycję żydowskiej egzegezy. Nie chodzi tu o badanie pisma pod kątem treści, ale o poszukiwanie kontaktu z obecnym w nim bytem. Jak każda opozycja, także opozycja dwu miast, rozslawiona przez Lwa Szesstowa (*Ateny i Jerozolima*), jest li tylko emblematyczna i może być łatwo zastąpiona inną. Nie znający jej Platon (autorem przeciwstawienia Aten i Jerozolimy był zdaje się Tertulian w *De praescriptione haereticorum*, za: M. Starowieyski, *Caelestis urbs Hierusalem*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, Warszawa 1997, s. 53), posługuje się w *Timajosie* inną, pokrewną pierwszej, parą przeciwieństw: „«Wy Grecy, zawsze jesteście dziećmi: Grek nigdy nie jest stary», gdy tymczasem w Egipcie «od najdawniejszych czasów wszystko jest zapisywane»: *panta gegrammena*” (cyt. za: J. Derrida *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: tegoż, *Pismo filozofii*, pod red. B. Banasiaka, Kraków 1992, s. 44, w cudzysłowie wewnętrznym cytaty z *Timajosa* 22B, także 23B, podkr. JTB). Tymże zestawieniem posługuje się także wielokrotnie F. A. Yates, w swej *Sztuce pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977. Zob. też S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o kulturze i literaturze wczesnobizantyjskiej*, op. cit., s. 264

²⁷ Budge charakteryzuje ją jako „wiarę w siłę magicznych imion i zaklęć, formuł, obrazów, figur i amuletów, w ceremonie, którym towarzyszy wypowiadanie słów mocy”, op. cit., s. VII. M. Buber w swym *Mojżesz* [przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 40nn] daje trafną charakterystykę magicznego sensu imienia: „Dla człowieka myślącego magicznie, «prawdziwe» imię osoby czy jakiegokolwiek przedmiotu nie jest wyłącznie określeniem; jest ono esencją osoby, poniekąd wydestylowaną z jej rzeczywistości, wskutek czego istnieje ona w nim jakby jeszcze raz. A mianowicie istnieje ona w nim w takiej postaci, że każdy, kto zna prawdziwe imię i potrafi je wypowiedzieć we właściwy sposób, może nią zawładnąć. Sama osoba jest niedostępna, stawia opór; dostępna staje się w imieniu, a wypowiadający je człowiek zdobywa nad nią władzę. Prawdziwe imię może być zupełnie inne niż powszechnie znane, które je zakrywa, ale też może różnić się od niego jedynie właściwą «wymową», do czego dochodzą jeszcze właściwy rytm i właściwe ułożenie ciała przy wymawianiu, czyli wszystko to, co można przekazywać i kształcić tylko osobiście. A ponieważ prawdziwe imię wyraża właśnie fonetycznie istotę przedmiotu, ostatecznie może chodzić o to, by mówiący rozpoznał w imieniu tę istotę i ukierunkował na nią swe myślenie.”

²⁸ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, s. 45

²⁹ Ibidem, s. 107. Zob. także: I. Kania, *O Kabale i Zoharze*, Kraków 1994, s. 68-69

³⁰ J. Frazer, *Złota Gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1962 [1890], cały rozdział 18: *Słowa tabu*: „Dzik nie jest w stanie dostrzec różnicy między rzeczami a słowami, wobec czego wyobraża sobie, że związek między osobą a imieniem lub rzeczą i jej nazwą nie jest jedynie związkiem umownym czy też idealnym, lecz więzią rzeczywistą i silną (...). Człowiek pierwotny uważa imię za ważną część swojej osoby i wobec tego dba o nie w odpowiedni sposób”.

³¹ Zob. *Sefer Jecira, czyli Księga Stworzenia* (wydanie dwujęzyczne), przekład, opracowanie i komentarze W. Brojer, J. Doktor, B. Kos, Warszawa 1995. Świat tworzony jest tu jednocześnie z dźwięków i liter (s. 48 etc.). „Świat stworzony jest ma wskroś magiczny: wszystko w nim żyje

na mocy właściwych mu tajemnych imion". G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1995, s. 190

³² We wszystkich rzeczach istnieją tajemne sygnatury (hebr. *riszumim*), których „pismo” spowinowacone jest z pismem Tory. „Tak więc objawienie jest objawieniem imienia lub imion Boga, które są jakby różnymi sposobami Jego czynnego istnienia. Mowa Boga nie ma (...) gramatyki. Składa się tylko z nazw, czyli imion”. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 102

³³ Zohar I, 45a: „Zanim Święty, niech będzie błogosławiony, stworzył świat, on i Jego imię, które było w nim ukryte, byli jedno, i nie istniała żadna rzecz, dopóki w woli myślenia nie pojawił się zamysł, by przez odciśnięcie swej pieczęci nadać kosmosowi istnienie, i stworzyć świat, i kształtował on [dosł. 'rysował znaki'], i budował (...)”. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 44

³⁴ M. J. Ben Gorion [Berdeczewski], *Żydowskie legendy biblijne*, przeł. R. Stiller, cz. 1, Gdynia 1996, s. 19. O stworzonym słowie tak pisze cytowany przez Scholema Salomon ibn Gabriol: „Jako czynna zasada, Słowo nazywa się również Rozkazem i Wolą”. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 28

³⁵ M. J. Ben Gorion [Berdeczewski], *Żydowskie legendy biblijne*, s. 52

³⁶ Choć istnieją być może korespondencje pomiędzy koncepcją wypowiedzi performatywnej J. L. Austina (zob. tegoż, *Mówienie i nazywanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993) i omawianą tu bytową koncepcją nazywania.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Strindbergowa, Warszawa 1960, s. 297n.

³⁸ Zob. np. G. Scholem, *Enciclopedia Judaica*, Berlin 1932, t. 9, s. 645: „Wszelkie działanie się jest w najgłębszym sensie działaniem się językowym, to zaś, co kryje się w istnieniu rzeczy, to schowane w nich lub działające kombinacje najpierwotniejszych elementów mowy [*sprachliche Urelemente*]”. Cyt. za: I. Kania, *O Kabale i Zoharze*, Kraków 1994, s. 17

³⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 11-112, cyt. za: C. Johnson, *Derrida*, przeł. J. Hołowska, Warszawa 1997, s. 45. Zob. też M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 270n.

⁴⁰ Por. „recz izrieczonna jest łoż” (W. Tiutczew).

⁴¹ Zob. M. Heidegger w *Sein und Zeit*: „Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst” (op. cit., s. 218, przekł. pol. B. Barana, s. 307: „wypowiadanie jest byciem ku samej bytującej rzeczy”). Hermeneutyka powtarza za Stefanem George: „Kein Ding ist ohne Wort” („Nie ma rzeczy bez słowa”), zob. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1979, s. 233). Por. także: „To słowo udziela [verschafft] rzeczy bycia” (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., s. 164) etc.

⁴² W przypadku amuletu pisemnego nieważny jest materiał, z którego został wykonany, bowiem amulet w istocie „wykonany jest z imienia”. E. A. Wallis, *Egyptian Magic*, New York 1971 [1901], s. 124-125

⁴³ Słowo Boże, pisze Scholem, „oznajmia siebie pierwotnie w swojej nieskończonej pełni, ale oznajmienie to – i na tym polega cała rzecz – jest niezrozumiałe! Nie jest ono komunikatem, służącym porozumieniu. Dopiero jako zapośredniczone [m.in. przez Torę ustną, ale także przez litery Tory widzialnej], oznajmienie takie, które właściwie było tylko wyrazem istoty, jest również komunikatem”. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 103. „Tora pisana”, nietożsama z „Torą widzialną”, w radykalnych koncepcjach kabalistycznych bywa rozumiana jako „pojęcie czysto mistyczne”, tzw. „biały ogień”, w obrębie którego litery ujawniają się dzięki mocy „czarnego ognia”, który jest „Torą ustną”. Tamże, s. 104. Zob. także G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, op. cit., rozdz. 2: *Sens Tory w mityce żydowskiej*.

⁴⁴ „Tora jest więc tkaniną (po hebrajsku *'ariga*), sporządzoną z imion Boga oraz, jak to czytamy już u najwcześniejszych kabalistów hiszpańskich, z jednego wielkiego imienia Boga, które jest ostateczną sygnaturą wszystkich rzeczy. Stanowi ona tajemniczą jedność, która bynajmniej nie zmierza w pierwszym rzędzie do tego, by przekazywać jakiś swoisty sens, by coś 'znaczyć', lecz pragnie raczej przekazywać samą moc bóstwa, skupioną w tym 'imieniu’”. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, op. cit., ibidem.

⁴⁵ „Jeśli (...) chce się zapytać w biblijnej hebrajszczyźnie, jak się ktoś nazywa, nigdy nie mówi się jak tu: «Co (ma) jest jego imieniem?» (...) ale «Kim (mi) jesteś?»” Buber, *Mojżesz*, s. 40. W Biblii hebrajskiej sytuacja

taka powtarza się jeszcze tylko dwukrotnie, przy okazji walki Jakuba obok brodu przy potoku Jabbok (Rdz 32,28), i w zagadkowym przysłowiu w Księdze Przysłów (Prz 30,4). Podobnie jak w interpretacji pytania „co jest jego imieniem” z Księgi Wyjścia, także i w tym przypadku Buber odrzuca hipotezę, że o imię Boga pyta tu ktoś, kto go nie zna.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ W Gadamerowskiej definicji języka: „Sein, daß verstanden werden kann, ist Sprache” [‘być, który może zostać zrozumiany, jest mową’]. Por. też Scholem (*O głównych pojęciach judaizmu*, s. 104-105) o nieskończonej różnicy pomiędzy słowem Boskim („wszechobejmującym” i „absolutnym” nawet wówczas, gdy schodzi już w sygnatury, słowem, które, [s]łamo pozbawione znaczenia, zawiera w sobie wręcz nieskończone możliwości interpretacji”) i słowem ludzkim („odnoszonym jedynie do pewnego specyficznego kontekstu”).

⁴⁸ O paradoksie uprzedniości zapisu wobec stworzenia zob. dalej: *Pismo i czas*.

⁴⁹ Scholem, *Główne pojęcia judaizmu*, s. 42

⁵⁰ Taki sposób pojmowania pisma nieobcy był też tradycji żydowskiej. Por. długotrwały zakaz spisywania Tory ustnej (Scholem, s. 106). Por. też np. obyczaj słynnego cadyka, Menachema Mendla z Kocka, który oczyszczając dom z zakwasów, palił też wszystkie notatki, które sporządził był w ciągu tygodnia. Informację tę zawdzięczam P. Janowi Doktorowi.

⁵¹ I. Kania, *O Kabale i Zoharze*, op. cit., s. 75

⁵² Świderkówna, op. cit., s. 114

⁵³ *Księga Psalmów*, przeł. C. Miłosz, Paryż 1981

⁵⁴ Przekład Anny Świderkówny, za: tejże, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, op. cit., s. 114. U Wujka: „Słowo posłał Pan do Jakuba i padło w Izraelu”.

⁵⁵ Ibidem, s. 189

⁵⁶ Ibidem, s. 249

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, 174

⁵⁹ Zob. też: Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993, s. 7-8. Także: K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 1996, s. 110

⁶⁰ J. Sadzik, *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tłum. C. Miłosz, Paryż 1980, s. 13. Także: tegoż, *O psalmach*, w: *Księga Psalmów*, op. cit., s. 14. Zob. też: A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, op. cit., s. 244

⁶¹ C. Miłosz, *Przedmowa tłumacza*, w: tegoż, *Księga Psalmów*, op. cit., s. 49n.

⁶² Za: Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, op. cit., s. 283. Por. tu nowotestamentowe „czynić prawdę” (J 3, 21)

⁶³ Przekładane w postaci greckiego *eleos* – ‘miłosierdzie’. Za: Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, op. cit. 306

⁶⁴ Zob. I. Toporow, hasło *Imienia w: Mify narodów mira*, Moskwa 1984, t. 1, s. 508-509. Gdy imię własne staje się nazwą pospolitą, semiotyce dopatrują się w nim znaku desakralizacji, podczas gdy za sakralizację uznają jego odwrotność. Stanowisko takie grozi jednak pewnym schematyzmem, bo z reguły trudno jest ustalić, co było wcześniej, nazwa czy imię. Jest tak np. w przypadku hebrajskiego *adam*, które w Biblii znaczy raz pracownika (np. Rdz, 1, 26-27, zob. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, op. cit., s. 204), raz imię własne pierwszego człowieka. Podobne zjawisko dotyczy też np. twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa i wędrownych uzdrowicieli zwanych balszementowami. Inne apelatyzacje to np. hebr. *sadiq*, ‘sprawiedliwy’, które stało się tytułem przywódców chasydyzmu (zob. *Księga psalmów*, op. cit., s. 19), ruskie *mikolaj* – nazwa ikony pochodząca od głównego świętego na ikonach wyobrażanego, lub *veronica*, nazwa typu ikonograficznego przedstawiającego wizerunek twarzy Chrystusa, od łac. *vero icon*, gr. *acheiropoietos*.

⁶⁵ Por. „odziewanie się w imię” w żydowskiej mityce merkawy, które Scholem charakteryzuje jako „bardzo ceremonialny obrzęd, w którym mag poniekąd wchłania w siebie wielkie Imię Boskie, nakładając płaszcz z wyszytym na nim symbolicznie owym imieniem” (G. Scholem, *Mistyryzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 110). Scholem powiada w przypisie, że hebrajskie wyrażenie „ubierać imię” odpowiada wyrażeniu syryjskiemu z tzw. *Ód Salomona* 39, 7: „Przyobleczcie się w Imię Najwyższego”. Przypomina też, że podobny zwrot językowy występuje w Pawłowym Liście do Rzymian 13,14: „Przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa”. Wykracza on daleko poza obszar stosowania biblijnego czasownika *labasz*, ‘ubierać’. Ibidem, n.131/ s. 442; także n. 112/s. 456.

⁶⁶ Awierincew, *Poetika*, op. cit., s. 201

⁶⁷ *Sanhedrin* 11 m 1, za: ibidem, n. 70/284

⁶⁸ *Koran*, Sura 13, 39, za: ibidem, n. 74/284

⁶⁹ M. J. Bin Gorion (Berdyczewski), *Żydowskie legendy biblijne*, cz. I, przeł. R. Stiller, Gdańsk 1996, s. 19, 31, 33

⁷⁰ Berdyczewski, op. cit., t. 1, s. 33

⁷¹ Niekiedy podkreśla się jej wyjątkowy „emanacyjny” status, odróżniając jej „narodziny” od „stworzenia” reszty świata. Księga ta rozumiana bywa jako personifikacja Bożej Mądrości (zob. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, op. cit., s. 137 i cały rozdział *Ben Sira i odwieczna mądrość*).

⁷² Zob. np. *Opowieści Zoharu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 33-34; Berdyczewski, op. cit., t. 1, s. 85n.

⁷³ Berdyczewski, ibidem.

⁷⁴ Ostrzeżenie przed fałszowaniem pisma to jedno z najbardziej uniwersalnych *loci communes* tego, co dalej zostanie nazwane ustnością. Zna je tradycja judaistyczna (kabała, kopiści Pięcioksięgu), buddyjska (kopiści sutr i tantr), muzułmańska (kopiści Koranu) i chrześcijańska (zob. Ap 22, 18-19). Ostrzeżenie to przejdzie następnie w dół drzewa genealogicznego „niebiańskiej księgi” docierając do jej ludowych upostaciowań – listów z nieba. Gdziekolwiek się pojawi, zawsze będzie sygnalizować obecność pisemnych aspektów ustności, o których za chwilę.

⁷⁵ *Kinah rabbah* 24, f. 6b, cyt. za: Awierincew, *Poetika*, op. cit., s. 190, n.27/282

⁷⁶ Berdyczewski, op. cit., t. 1, s. 33

⁷⁷ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 441, n. 129. Por. także mitologię egipskiego Tota, „skryby bogów”, „pana pisma”, który jednocześnie okazuje się stwórcą świata, zob. E. Wallis Budge, *Egyptian Magic*, op. cit., s. XI, 340, 128 etc. Por. też. motyw pisania jako stwarzania, np. Boskie pióro (arab. *kalam*) w kosmologii muzułmańskiej, motyw „strzeżonej tablicy” etc.

⁷⁸ *Abodah Zarah* 17b-181, cyt. za: Awierincew, *Poetika*, op. cit., s. 189, n.2/281

⁷⁹ „Litera zabija, duch ożywia” 2 Kor 2, 6

⁸⁰ Scholem, op. cit., s. 175

⁸¹ Zob. np. H. Corbin, *L'initiation ismaélienne ou l'ésoterisme et le Verbe*, „Eranos Jahrbuch”, 1973, n.9/58

⁸² M. Buber, *Tales of Hasidim*, New York 1991[1947], s. 37

⁸³ Budge, *Egyptian Magic*, op. cit., s. VII

⁸⁴ Frazer, *Złota Gałąź*, op. cit., 221-222

⁸⁵ Scholem, *Kabała i jej symbolika*, op. cit., rozdział 5: *Wyobrażenie Golema w kontekście tellurycznym i magicznym*.

⁸⁶ Stąd bierze się demiurgiczny odcień pisania, charyzma „Bożego skryby” („właśnie dlatego kapłan, że skryba, i dlatego skryba, że kapłan”, zob. Awierincew, *Poetika*, op. cit., s. 191, n. 28, 29/282), która promieniuje na wszelkie skrytoria.

⁸⁷ W. Lengauer, *O poezji u starożytnych*, „Literatura na świecie” nr 8-9: 1996, s. 404. Mówić w pierwszej osobie zdarza się też przedmiotom późniejszym. „Jestem Fidasz” – obwieszcza pewien kubek z Muzeum w Olimpii. Z. Kubiak, *Moja Grecja. Słownik Kubiaka*, „Magazyn Gazy Wyborczej”. 10-11.07. 1998, s. 15. W pierwszej osobie przemawiał też tekst na złotej zapince („Maniusz zrobił mnie dla Numeriusza”), uważany za pierwsze zanotowane zdanie łacińskie, który okazał się niestety dziewiętnastowiecznym falsyfikatem. A. W. Mikołajczak, *łacina w kulturze polskiej*, Wrocław 1998, s. 12

⁸⁸ „W niepiśmiennym społeczeństwie ryte napisy nie mogły, co prawda przekazywać wiadomości ani ich utrwalac, niemniej pełniły inne, zastępcze funkcje pisma. Inskrypcje widoczne na monetach, kamieniach granicznych, tablicach fundacyjnych kościołów, nobilitowały rzeczy, instytucje i osoby” etc. A. W. Mikołajczak, *łacina...*, op. cit., s. 58

⁸⁹ E. Wallis Budge, *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in The British Museum. The Egyptian Text with Interlinear Translation and Transliteration*, etc, New York 1967 [1895].

⁹⁰ Napis we wnętrzu piramidy Unas (1.583) głosi: „Nieszczęsna będzie kość i ciało bez napisu”. Budge, *Egyptian Magic*, op. cit., s. 124-5

⁹¹ „Emblematyczne” pogrzeby tekstu, brzemienne w rematyczność, to fragment wizji Ezechiela o zjedzeniu zwoju (Ez 3,1-3) i Apokalipsa św. Jana 10, 9-10

⁹² Mówią o tym greckie nazwy gatunków literackich, stanowiące aluzję do *hypomnesis*: *hypomnemata* – ‘pamiętniki’ i *apomnemata* – ‘wspomnienia’.

⁹³ Por. milczenie Apolloniusza z Tiany (Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, 1.15, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 57: „Kiedys Apolloniusza zapytał Euksenos, dlaczego nie spisuje [swoich słów] (...). Dlatego – odparł na to – że jeszcze nie spróbowałem milczenia. I odtąd zaczął milczeć, powstrzymywał się od wypowiadania słów, ale jego oczy i umysł wiele rozmaitych rzeczy poznawały i wiele przekazywały pamięci”) czy Pitagorasa, który z „milczenia czyni doktrynę” (op. cit., s. 245). Zob. też „niepiśmienność” Sokratesa, którego Heidegger nazywa „najczystszy myślicielem Zachodu”, zob. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, s. 52

⁹⁴ *Kratylos* 275B.

⁹⁵ A. Wypustek, *Papirusy, epitafia, inskrypcje*, „Literatura na świecie”, nr 8-9: 1996, s. 211 etc.

⁹⁶ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Warszawa 1984, s. 228-233; 262-266 etc.. Tegoż, *Szamanizm. Archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 106-109 etc.

⁹⁷ Zob. Heideggerowska analiza wiersza Hölderlina *Powrót*, w M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981, s.28. Cyt. za: C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 1997, s. 187

⁹⁸ Eliade, *Joga*, op. cit., s. 228

⁹⁹ Tym mianem Wodziński określa jedną z trzech strategii apofatycznych (negacja, antynomia, hyperyzacja), objaśniając je jako „próbę odstonięcia tego, co dla greckiego logosu było z definicji zasłonięte”. Jej symptomem są greckie przedrostki *hyper-*, *meta-* i przyimek *epekeina* – ‘poza’, a także ‘po tamtej stronie’ (np. u Rudolfa Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1993, s. 53, 64). Na podstawie wykładu C. Wodzińskiego z cyklu: *Zarys antropologii apofatycznej*, Warszawa 27.11.1997

¹⁰⁰ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego odmiany*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 191n.

¹⁰¹ Nieco wcześniej czytamy: „każdą z tych «dróg» [chodzi o ćwiczenia mistyczne związane z *Sefer Jecira*, ‘Księgą Stworzenia’] kazał mi podać przez dwa tygodnie, póki nie wyrzła się w mym sercu każdy forma. W ten sposób prowadził mnie przez cztery bite miesiące, potem zaś polecił mi wszystko «wymazać». Ibidem.

¹⁰² Ibidem, s. 194-195

¹⁰³ J. Derrida, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: tegoż, *Pismo filozofii*, op. cit., s. 53

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit., s. 93. Dalej: „Pamięć oznacza źródłowo tyle, co skupienie i nieustanne skoncentrowane «pozostawanie przy», przy czym nie chodzi tylko o to, co minęło, ale w taki sam sposób o pozostawanie przy teraźniejszym i tym, co może nadejść”.

¹⁰⁵ „Zapomnienie jako rodzaj skrywania jest zdarzeniem, które nawiedza byty i człowieka w ich wzajemnej relacji. (...) Zapomnienie (niepamięć) (...) nie jest «subiektywnym przeżyciem» ani stanem subiektywnym w sensie pamięciowego lapsusa. Zakrycie nie dotyka tylko tego co przeszłe, ale też teraźniejszość i nade wszystko (...) tego, co nadchodzi”. M. Heidegger, *Parmenides*, op. cit., s. 82

¹⁰⁶ Ibidem, s. 124: „*Ἀναμνηστικὸς* w Platónskim sensie tego słowa (...) to relacja z byciem bytów. Tłumaczy się to zazwyczaj jako ‘pamięć’ lub ‘przypomnienie’. Ten przekład nadaje jednak słowu charakter psychologiczny, całkiem pomijając istotną relację wobec *τῶν* [tzn. tego, co nie jest wyglądem – *εἶδος* – ale tym, co w widoku patrzy na człowieka]. Przekładanie *ἀναμνηστικὸς* przez ‘przypomnienie’ oznacza, że chodzi tu tylko o coś «zapomnianego», co z powrotem wzbiera w człowieku. A przecież ustaliliśmy w międzyczasie, że Grecy doświadczają zapomnienia jako zdarzenia w obrębie skrywania się bytów. A zatem tzw. pamięć faktycznie opiera się na nieskrytości i otwartości. Wraz z przekształcaniem się istoty *ἀληθεία* w *ομοίωσις*, Platon inauguruje przeciwstawianie *λεθε* i *ἀναμνηστικὸς*. Zdarzenie w obrębie wycofującego się skrywania zostało przekształcone w ludzkie zachowanie, w zapomnienie. W ślad za nim to, co przeciwnie *λεθε*, staje się czymś, co z powrotem zostaje sprowadzone przez człowieka. Dopóty, dopóki myślimy Platónską *ἀναμνηστικὸς* (...) w kategoriach nowoczesnych, myśląc ją w subiektywnym sensie «pamiętania» i «zapomnienia», nie chwytny jej istotnego (...) gruntu, który w myśleniu Platóna i Arystotelesa zajaśniał po raz ostatni”.

W
w silę
i amu
słów i
ga i be
barwi
pisma
wspoi
w Kai
ka o
odmie
język
tabu i
nia B
lub ni
muzu
nej n
skutk
Schol
imien
ry teg
'mart
dział
W
dzaju
czyta
mu w
tego
maty
tryb
w pi
kiem
na k
sięgi
wany
Z
i zap
ta? I
skoro
wied
lizm
stępt
wyol
muz.
dzen
(leth
pom
wan
cier
wod
prze
go⁹²
czen
pam
jest
droś
ian)
ideg
I
napi
gr. I

¹⁰⁷ W *Parmenidesie* czytamy: „To, co jest przeciwne $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ nie jest ani jej przeciwieństwem, ani zwykłym brakiem, ani odrzuceniem jej w postaci negacji. $\Lambda\epsilon\theta\epsilon$, zapomnienie, jest tym wycofywaniem się, dzięki któremu istota $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ może zostać zachowana i nie zapomniana. Bezmyślna opinia utrzymuje, że coś może zostać wtedy łatwiej zachowane, gdy jest stale pod ręką i gdy jest uchwytnie. Ale naprawdę i w prawdzie to właśnie skrywające się skrywanie w największym stopniu umożliwia ludzkim istotom przechowywanie i wierność”. Heidegger, *Parmenides*, op. cit., s. 127

¹⁰⁸ Rozróżnienie pisma sakralnego i świeckiego zawarte jest w opisie samej sceny poprzedzającej pożarcie książeczki przez Apostoła: „A gdy siedm gromów wymówiły głosy swoje, jam był pisać miał; i usłyszałem głos z nieba mówiący mi: Zapieczętuj, co mówily siedm gromów, a nie pisz tego” Ap 10, 4, przekład J. Wujka.

¹⁰⁹ To słowo pojawia się w Kierkegaardowskim *Albo, albo* dokładnie w kontekście twórczego zapomniania: „Zapominanie bowiem jako sztuka to nic innego jak prawdziwe asymilowanie, przyswajanie sobie, przy tym to, co się przeżyło, skrapla się w spotęgowaną zdolność do rezonansu, oddźwięku (...)” S. Kierkegaard, *Albo, albo*, przekł. J. Iwaszkiewicz, t. I, s. 333 i n. O oczyszczającej sile zapomnienia wielokrotnie pisywał S. Vincenz, np. w kontekście Dantego (zob. *Boska komedia*, *Czyścicel* 28, 127-144), zob. też S. Vincenz, *Outopos, Zapiski z lat 1938-1944*, red. J. A. Choroszy, Wrocław 1993, s. 13, 38-9 etc.

¹¹⁰ Na temat konotacji seksualnych hebrajskiego *'jada'*, 'znać' i greckiego *gignosco* zob. S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji*, op. cit., s. 172, n. 27, 28; także A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, op. cit., s. 118. Zob. np. Juda ben Barzilaj (XII w.), który wkłada ów czasownik w usta Boga, mówiącego o księdze *Sefer Jecira*: „i stworzyłem Księgę Jecira i zgłębiłem ją”. Za: Scholem, *Kabala i jej symbolika*, op. cit., s. 192

¹¹¹ Zob. moja książka *Imago insolita. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, rozdz. 7 (w druku).

¹¹² Zob. na ten temat Awierincew, *Poetika*, op. cit., s. 189

¹¹³ Zob. J. Tokarska-Bakir, *Dorzeczy świętości. Nieuprzedmiotowienie jako ukrycie. Hermeneutyka filozoficzna w przekładzie soteriologii tybetańskiej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” (w druku)

¹¹⁴ Heidegger podkreśla, że słowo „kultura” pojawiło się w dziejach ludzkości późno (w czasach cywilizacji łacińskiej), i od początku stanowiło sygnał „nowoczesnego przeobrażenia”, któremu podlegał świat (M. Heidegger, *Parmenides*, op. cit., s. 70): „«Kultura» pojawiła się dopiero na początku okresu nowożytnego. W chwili, gdy [prawda w sensie] *veritas* stała się [prawdą jako] *certitudo*, gdy człowiek sam ustanowił siebie i poprzez *cultivatio*, przez *cultura*, przez własną pracę twórczą stał się sobą, tj. twórcą, *scilicet* geniuszem. Grecy nie mieli takich słów jak kultura czy geniusz. (...) Kultura i technologia, myślane po grecku, są nie mniej barbarzyńskie niż natura u Rousseau”.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu* [‘Die Selbstbehauptung der deutschen Universität’], przekł. J. Garewicz, „Aletheia” nr 1-4: 1990, s. 365-6, podkreślenia autora.

¹¹⁶ „Początek istoczy się jako to, co trwa w nadchodzeniu”. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981, s. 76

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia* przekł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 58

¹¹⁹ Aczkolwiek nie jest to, jak pisze Heidegger, ani wieczność w znaczeniu *nunc fluens*, wiecznego upływu czasu, *semperitas*, ani w znaczeniu *nunc stans*, statycznego „teraz”, *aeternitas*. M. Heidegger, *Höldrelins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39, 1980, s. 55

¹²⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 1985, s. 371. Wyd. pol. *Przyczynki do filozofii*, op. cit.

¹²¹ M. Heidegger, *Höldrelins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, op. cit., s. 109, 112

¹²² M. Heidegger, *Czas swiatioobrazu*, przekł. K. Wolicki, z tomu: *tegoż, Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 76

¹²³ Takie pojęcie religijnej (nie-) świadomości nie miałyby zabarwienia psychologicznego w znaczeniu Freudowskim czy Jamesowskim, lecz wyrażałoby ideę bliską tezie Heideggera o notorycznej przewadze ludzkiej wiedzy nad samowiedzą. Nawiążę do niego za chwilę mówiąc o „ustności” jako stylu poznawczo-bytowym.

¹²⁴ W *Parmenidesie* Heidegger wiele miejsca poświęca współprzynależności *logos* i *mythos*, zob. także, op. cit., s. 125 etc. „Uważać, że $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$

został zniszczony przez $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ to ulegać opartemu na platonizmie przesądowi nowożytnego racjonalizmu, dotyczącego historii i filologii. Religijności nigdy nie niszczy logika, lecz tylko usuwanie się Boga”. Heidegger, *Was heißt Denken*, op. cit., s. 7

¹²⁵ M. Heidegger, *Czas swiatioobrazu*, op. cit., s. 76

¹²⁶ Bo jest zarazem sposobem bycia i rozumienia, pojmnowanym wedle kryterium dystrybutywnego, tj. dużo bardziej radykalnie niż rozumie go Jack Goody w swoim *The Domestication of the Savage Mind*, London 1977, czy Walter Ong w *Orality and Literacy*, wyd. pol. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* przekł. J. Japola, Lublin 1992

¹²⁷ Od dawna tłumacze borykają się z przekładem kategorii *writing-orality*. O ile druga bez trudu przekłada się jako „ustność”, o tyle pierwsza nastrożca trudności w związku z wyborem pomiędzy polskimi formami „pisemność” i „piśmienność” (zob. objaśnienia w: S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1977, t. 1, s. 683-684). Przyjmuję tu następującą zasadę przekładu: wyjściowe angielskie *writing* tłumaczę jako „pisemność” – czyli dziedzinę zapisu, podczas gdy „piśmienność” wiązałabym z samą umiejętnością pisania. Treści ustne (podobnie jak i pisane) mogą się zatem pojawiać zarówno u piśmiennych jak i niepiśmiennych.

¹²⁸ Rematyczny aspekt słowa ujawnia się nie tylko w zachowaniach ludzi niepiśmiennych, ale i u takich miłośników pisma jak choćby chasydzi („Zamiatął, zbierał troskliwie stare, postrzępione kartki z ksiąg do nabożeństwa i zanosił na strych”. J. J. Singer, *Josie Kalb*, Kraków 1992, s. 113) czy pierwszy francuski, zbierający bezbożnie poniszczone książki, „bo z liter na tych stronach umieszczonych ułożyć można było słowo Jezus” (J. Czapski, *Czytając*, Kraków 1990, s. 12).

¹²⁹ U. Eco, *Imię róży*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1987, s. 367

¹³⁰ W usta Wilhelma Eco wkłada tu oczywiście znane słowa Wittgensteina z *Traktatu filozoficzno-metafizycznego*. Zob. Eco, *Imię róży*, op. cit., s. 568

¹³¹ H. Schlier, *Rudolf Bultmann, dem Achtzigjährigen*, [w:] *Besinnung auf das Neue Testament*, 1964, s. 53

¹³² J. Derrida, *Writing and Difference*, Chicago 1981, s. 76

¹³³ C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, Kraków 1995, s. 68, 75, 111 n. Na temat trwałości punktów kardynalnych w światopoglądzie średniowiecznym zob. m.in. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'ego*, przekł. A. i A. Gorzeniowie, Kraków 1975, s. 543n.

¹³⁴ Eco, *Imię róży*, op. cit., 463-464.

¹³⁵ „Dręczy ich zachłanność na rzeczy nowe” – powiada Jorge o swoich wrogach (ibidem, s. 536), dając wyraz swojej antymodernistycznej fobii. Lęk przed nowością, choć wyraża się w stylistyce piśmienności, jest idiosyncrą typowo ustną. Zob. wspomnienie nauczyciela, rabiego Shmuela Sperbera w książce J. Magoneta, *A Rabbi's Bible*, London 1991, s. 7: „Mój nauczyciel (...) stawał się strasznie niespokojny, gdy odkrywał [w Torze] *hiddush*, nową ideę czy też nową możliwość lektury. Rzucił się wtedy ku wielkim komentatorom przeszłości, by wyjaśnić, czy ktoś znalazł już to wcześniej”.

¹³⁶ Eco, *Imię róży*, op. cit., s. 460: „Dobrem dla księgi jest, by była czytana”.

¹³⁷ Por. *Ewangelia Gruzińska XI*: „[Trzej] Królowie rzekli: (...) posiadamy bowiem księgę, zapieczętowaną i napisaną przez samego Boga (...). My nie możemy tej księgi otworzyć; tylko jeden może to zrobić, który ją napisał i zapieczętował”. Cyt. za M. Starowieyski [red.], *Apokryfy Starego Testamentu*, t. 1, Lublin 1986, s. 158,

¹³⁸ R. Łuźny (red.), *Pieśń o Niebieskiej Księdze. Antologia ludowej rosyjskiej poezji religijnej*, Warszawa 1990, s. 61, n. 10: Tylko Jan Ewangelista może otworzyć Niebiańską Księgę. Podobny wątek u Vincenza, gdy mowa o „gołębiej światowej księdze”.

¹³⁹ Przypomina ona w dużej mierze krytykę esencjalizmu, jaką w *Spoleczeństwie otwartym i jego wrogach* zawarł Karl Popper.

¹⁴⁰ Ibidem 367

¹⁴¹ Kolberg 7, 66

¹⁴² Ibidem, s. 49, n. 3; s. 138 etc.

¹⁴³ J. Haur, *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów oekonomii ziemiańskiej*, wyd. 2, Kraków 1693, s. 112

¹⁴⁴ J. Partyka, *Silva rerum...*, s. 85

¹⁴⁵ Ks. Chmielowski, *Nowe Ateny*, t. 4, s. 261, cyt. za: Kolberg 7, 243

¹⁴⁶ Cyt. za: T. Seweryn, *Świątkarz powsinoga*, Warszawa 1963, s. 54n