

*Cezary Wodziński*

## Archeologia *sacrum*

O książce Joanny Tokarskiej-Bakir *Obraz osobliwy*

Kiedy archeolog dostaje do rąk foremą bryłę, wydobytą spod ziemi podczas zapowiadających się odkrywco wykopalisk, przystępuje wkrótce do cierpliwego i starannego opukiwania. Cóż tam kryje się w środku, pod kolejnymi warstwami gliny, osadów, być może skorupiaków? Niewdzięczna i brudna robota kamieniarza odwdzięcza się jednak z czasem satysfakcją znaną mistrzom rzeźby. Oto spod ostukanych młotkiem i zdartych dłutem zbędnych powłok materii pierwszej wyłania się odkryta skorupa – glinianej amfory czy złotego posążka. Zdarza się wszak niekiedy, że wstrzemięzliwa satysfakcja uczonego naraża się w tym momencie na zwadę z awanturniczą i dziecinną pokusą nadgorliwego odkrywcy, który chciałby zajrzeć jeszcze dalej i głębiej. Czy nie ma czegoś we wnętrzu amfory bądź posążka? Gdyby tak rozbić i te skorupy? Gdyby tak przedrzeć się na wylot przez kształt uformowany ludzką ręką w materii drugiej? Może warto potrząsać te bezcenne dla uczonego archeologa i muzealnego archiwisty skorupy? Może warto zaryzykować spotkanie z zakłętymi w skorupie duchami?

Kusi mnie, by podjąć to ryzyko w sprawozdaniu z lektury „osobliwej księgi” Joanny Tokarskiej-Bakir<sup>1</sup>. Tym bardziej że własnym przykładem zachęca mnie do tego sama autorka.

Zanim jednak popracujemy trochę młotkiem i dłutem, a potem być może cięższym sprzętem kowalskim, spróbujmy wpierw rozpoznać zewnętrzny kształt i wagę przedmiotu, który dostał się nam

---

<sup>1</sup> Joanna Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków: Universitas 2000.

w ręce. Uczona w piśmie i badaniu etnograficznym dobrze wie, czego chce. Jej celem pierwszoplanowym jest napisanie „monografii religijności typu ludowego” (tzw. przedmiot poznania, stanowiący zamierzone *explanandum* tej pracy) na podstawie uważnej i „gęstej lektury” źródeł etnograficznych, typowych dla tradycyjnie pojmowanej „kultury religijnej ludu polskiego” (tzw. przedmiot badania – w zmodyfikowanym nieznacznie określeniu klasyka, Stefana Czarnowskiego). Opasłe tomy Kolberga i roczniki pism fachowych tudzież najnowsze badania terenowe traktuje uczona niczym róg obfitości: nieprzebrane źródło wiedzy tyleż bezcennej, co jałowej. Dziesiątki stron wypełnione bełkotliwą mową niby prawdziwych Eliaszków i nieprawdziwych jakoby Michald, czyli Sybilij, jankaniem olśnionych dziadów i natchnionym wrzaskiem bab kalwaryjskich, seplenieniem pieśni dziadowskich i mamrotem babskich zaklęć i westchnień, monotonnymi wyimkami z przyklasztornych „ksiąg skarg i zażaleń”, niegramotnymi opowieściami z zapadłych rejonów, których na pewno brak na białoruskich mapach... Niczym bezwstydne „klepanie pacierza” w eterze. Dwie okoliczności sprawiają jednak, że niepodobna pominąć w lekturze tej litanii, godnej – jak wyrokuje sąd trzeźwy i analityczny – „dziecka, idioty lub aborygena”. Po pierwsze, fuga nadająca jej zdumiewającą spójność jest równie silna, jak gramatyczna spoina zlepieńców w rodzaju swojskiej *Jezusmarii* czy germańskiego *Jessasmariaundjosefa*. Po wtóre zaś, uwagę umysłu wyrafinowanego i zmysłu wrażliwego przykuwa przemykająca się w tym tłumie analfabetów figura dziada gadającego do obrazu... Podejrzewam zresztą, że po zapoznaniu się z przebogata warstwą „źródłowych wypisów” młodzi adepci etnografii skłonni będą nie bez racji czytać pracę Joanny Tokarskiej-Bakir jako źródło etnograficzne samo w sobie, i już w tym nieźródłowym sensie książka podważa obiekcję sugerującą zrównanie obfitości z jałowością.

A jest to sens najbardziej powierzchowny. Trzeba podkreślić, że wbrew przyjętym samoograniczeniom autorka wykorzystuje w swych badaniach materiał znacznie obszerniejszy, pojemniejszy i nieporównanie ciekawszy od monotonnego gładzenia „ludu polskiego”. Po zapadłych wioskach i ściągających tłumy pielgrzymów kalwariach wędruje, nie rozstając się ani na chwilę ze Świętymi Księgami innych ludów i innych czasów. Tora, Koran, Biblia w wielu transkrypcjach towarzyszą jej we wszystkich peregrynacjach, a pamiętać wy-

pada, że z wielką biegłością potrafi poruszać się po obszarach bardziej odległych i w językach dla Europejczyka niezwykle trudnych do opanowania, jak choćby „tybetańskie koncepcje soteriologiczne”, którym poświęciła swoją wcześniejszą pracę<sup>2</sup>.

W jaki sposób bełkotliwą glosolalię analfabety przeobrazić w wypowiedź utkaną ze znaczeń istotnych nie tylko dla tropiciela folklorystycznych osobliwości? Potrzebny jest do tego pewien wysiłek: autorka podpowiada, że wraz z nią powinniśmy popróbować pozbyć się naszych stereotypowych uprzedzeń i wpojonych nam przez wysoką kulturę zabobonów. To nasze myślenie – także, a może nawet przede wszystkim myślenie uczonego etnografa – jest nimi zachwaszczony, nie zaś obcy nam i niedostępny zrazu świat ludowej religijności. To nie ziemia jest jałowa, lecz stępieniu uległy narzędzia, którymi chcielibyśmy ją na swój sposób przeorać (zob. s. 78). Zważmy, że nie idzie tu o zwykłą przestrożę metodologiczną i proste zalecenie, by wyostrzyć wzrok i słuch, ale o głęboką konwersję nastawienia. Puste dźwięki staną się znaczące, jeśli odmieni się nastrojenie naszego myślenia. Jeśli dopuścimy je do głosu w taki sposób, by zaczęły mówić nie tyle do nas, ile o nas. Jeśli własne stereotypy – skoro niepodobna ich po prostu porzucić, jak niepotrzebnych nikomu staroci – spróbujemy wyzyskać przeciwko nim samym (zob. s. 35). Jeśli etnografię potraktujemy – autorka powołuje się w tym miejscu na Norwida i Vincenza – jako szlachetną sztukę pamięci, w której ten, kto się dowiadyuje, jednoczy się z tym, kto opowiada (zob. s. 38).

Nie jesteśmy w tym przedsięwzięciu skazani na samotne przedzieranie się nieprzetartymi szlakami. Bezcenną pomocą okazują się odkrycia współczesnej filozofii hermeneutycznej. Nic w tym dziwnego, jako że zapowiadana konwersja doprowadzić ma do przemiany uczonego etnografa w hermeneutę czy – w sensie przedmiotowym – do hermeneutycznego szczepu na gruncie etnografii. Przewodnikiem autorki jest od początku Gadamer, najistotniejszym zaś znakiem orientacyjnym podstawowa kategoria jego filozofii. Pojęcie „gry”, służące do opisu źródłowego doświadczenia, w którym dochodzi do zatarcia różnicy między prezentacją i tym, co prezentowane, między *signans*

---

<sup>2</sup> Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław: Leopoldinum 1997.

i *signatum*, między słowem i rzeczą, oraz – w ostatecznej konsekwencji – między podmiotem i przedmiotem. „Gra”, w której „gracz” zatracą się do tego stopnia, że staje się „granym” (i „ogranym”). Niewątpliwie, grą – do której wciągnięci zostajemy my – jest cała praca Joanny Tokarskiej-Bakir. Czy stawką w tej grze jest tylko zaszczepienie filozoficznych znaczeń Gadamerowskiego pojęcia (które autorowi *Prawdy i metody* służyło przede wszystkim do wyłożenia istoty sztuki i doświadczenia estetycznego) na etnograficznym gruncie i przebadanie ewentualnych efektów tego szczepu? Bynajmniej. Graczom i konwertytom ufać nie należy: zapraszając nas do gry, stawiają w niej również nasze oszczędności, skrzętnie gromadzone i pieczołowicie hołubione nawyki i przesady.

Pomni ryzyka, zapytajmy od razu o zyski hermeneutycznej operacji. Jaki horyzont otwiera przed nami pojęcie „gry”, a ściśle – eksponowany silnie w całej pracy najistotniejszy jego moment: nierozróżnialność, która przesądza o wspomnianej koherencji dyskursu? Co zyskujemy, gdy przestajemy rozróżniać, ba, gdy – my, tak dumni z naszych umiejętności rozróżniania, wytyczania granic, analitycznego zmysłu dystynkcji i dekonstruktywistycznych zdolności różnicowania – podejmujemy trud nierozróżniania? Odpowiedź uderza śmiałością i potwierdza wysokość stawki, o jaką idzie: stajemy oto u źródeł religijności. Odwaga hermeneuty zostaje, co prawda, stonowana powściągliwością etnografa, który dodaje, że chodzi tu o „religijność typu ludowego”, nie dajmy się jednak zwieść tym ograniczeniom. Staramy się przecież wymknąć z sieci rozróżnień i odgraniczeń. Zasadę nierozróżnialności odnajdujemy tedy u źródeł doświadczenia religijnego: rzecz istotowo nie różni się od reprezentującego ją znaku. Na dwa archetypowe sposoby: „Magiczny obraz, w którym *signans* identyfikowany jest z *signatum*, i sakralny język, którego znaki, wizualne bądź dźwiękowe, uważane są za byty, wyposażone w siłę kreacyjną, stanowią dwa pierwotne filary religii” (s. 57). „Rzecz”, o której tu mowa, to „święte” we własnej osobie. Pokazuje się w języku i w obrazie, a ściśle: dzięki szczególnemu statusowi ontologicznemu, jaki język i obraz zyskują w kulturze ludowej.

Język sakralny nie służy ani rozumieniu, ani porozumieniu; nie jest środkiem komunikacji. Niczego nie nazywa, lecz ujawnia Coś. Sprawia, że święte jest. W języku sakralnym imię to autograf bytu, ontologiczna sygnatura. I na odwrót: byt zjawia się wraz ze swoim

imieniem. Nie tyle ma czy nosi imię, ile jest imieniem. Sakralne użycie języka znosi chronologiczne i epistemologiczne następstwo rzeczywistości-pisma. O identyfikacji mowy i bytu przesądza szczególnie status pisma na gruncie ludowej religijności. Mimo że „moment ustny” dominuje w niej nad „pisemnością”, to właśnie pismo stanowi tu źródło i symptom „ustności” (*orality*). Pismo nie jest do czytania, lecz do świętowania; co więcej – paradoksalnie – zapisując byt, chroni go przed uprzedmiotowieniem, naturalną konsekwencją rozróżnienia bytu i słowa. Nierozróżnialność manifestującą się w języku sakralnym, a zwłaszcza w analizowanym starannie „pisemnym wymiarze ustności”, autorka nazywa „rematycznym momentem religijności”. Powołując się na wcześniejsze ustalenia z rozprawy o *Wyzwoleniu przez zmysły*, wyjaśnia, że „remat jest tym, co się mówi, temat zaś tym, o czym mowa” (zob. s. 56, 162-171). Pismo sakralne ma zawsze charakter rematyczny: księga jest święta, albowiem jako księga właśnie stanowi przybytek świętego. Dotykając księgi, obcuje się ze świętością. Nie ma księga sprawa, że otwieramy usta i zaczynamy mówić. Ale też święte, uciekając przed zagadaniem, może zawsze schronić się w księdze. Zauważmy na marginesie, że dla semiotyki, która nie zna źródłowo religijnego doświadczenia nierozróżnialności, a nawet żywi się i pyszni tą ignorancją, dostęp do „pisma świętego” jest na głucho zamknięty. Trudny do wyobrażenia mariaż etnograficznej hermeneutyki z semiotyką musiałby przypominać dialog niemego z głuchym.

Tropiąc różnorodne przejawy doświadczenia nierozróżnialności w języku sakralnym – czy, mówiąc bez ogródek: w języku *sacrum* – etnograficzna hermeneutyka nie potrafi uwolnić się od nawyku rozróżniania. Nie oznacza to jednak logicznej czy metodologicznej sprzeczności. Jej praca ma charakter dialektyczny albo, jak kto woli, wpisuje się naturalnie w figurę koła hermeneutycznego. Aby ujawnić sens doświadczenia nierozróżnialności, trzeba założyć różnicę między dwoma typami kultury i religijności – ludową i nieludową (zob. s. 21, 31-32, 48), między dwoma rodzajami języka – sakralnym i świeckim, wreszcie między dwoma postaciami ontologii (wykorzystując terminologię pracy, można by je nazwać „rematyczną” i „tematyczną”). Podjęta przez autorkę gra polega jednak na tym, by rozróżnienia – nieuchronne dla prowadzenia hermeneutycznego dyskursu – wygrywać po stronie nierozróżnialności. By „temat” – kulturowy, religijny, językowy i ontologiczny – zaprząć do pracy na rzecz „rematu”. Mimo oczy-

wistych sympatii autorki, ulokowanych po stronie niemego *sacrum* inieczytelnych świętych ksiąg, zdumiewa jej konsekwentna powściągliwość aksjologiczna. W pracy nie znajdziemy śladów mentorskich ocen czy targowiska jednoznacznych wyroków i hierarchii. Z jednym bodaj wyjątkiem, który właśnie na skutek swej unikatowości jest szczególnie symptomatyczny. Jak gdyby z hermeneutyczną transformacją jednego stereotypu Joanna Tokarska-Bakir miała wyjątkowe trudności. Patronem tego stereotypu jest Platon czy – ściśle – metafizyczna interpretacja „platonizmu”, utrwalona w pismach Nietzschego, a zwłaszcza Heideggera, oraz rzeczników wpływowej w ostatnich dekadach tzw. niepisanej doktryny (*agrapha dogmata*) Platona. Zapisana w *Fajdrocie* krytyka pisma, które stanowi ztratę żywej obecności rzeczy, jaką niesie bezpośredni przekaz ustny, i zastępuje ją nikiem w niepamięci śladem i pozorem obecności, stanowi fundamentalny kontrapunkt pisma tematycznego. Pismo jako rozsądek zapomnienia i nieobecności – od tego feralnego jakoby momentu rozchodzą się porządki słowa i rzeczy, myśli i bytu, czy – w prymitywnej metafizycznej wykładni – duszy i ciała, ducha i materii. Platon jako bezwiedny fundator nowoczesnej semiotyki i tematycznego (*sc.* profetycznego, niesakralnego) modelu pisma, w którym znak od znaczonego rozdziela nieusuwalny dystans. Tymczasem uważna lektura *Fajdrocy*, a także otwarta wciąż możliwość niemetafizycznej wykładni „platonizmu” skłaniać powinny do podejrzliwego potraktowania utartego przez wieki kanonu interpretacyjnego. To przecież Platon zwrócił uwagę na farmakoniczny charakter pisma, które może działać jak trucizna albo lekarstwo, to on odkrył jego tajemne związki z życiem i śmiercią, zdając sobie – lepiej niż ktokolwiek inny – sprawę z tego, że pismo zdolne jest utrupić niepiśmiennego Sokratesa, ale także zapewnić mu taki rodzaj żywej obecności, jakiej nie zaznał on nawet za życia. To Platon wreszcie określił niepokojący wynalazek Teuta zagadkowym słowem *deinon* (łac. *insolitus*, „niesamowite”, „osobliwe”), które po dziś dzień oddaje bezcenne usługi wszystkim badaczom *sacrum* – tego najżywszym dowodem jest właśnie *Obraz osobliwy*.

Wnikliwa hermeneutyczna analiza języka sakralnego, jakim posługują się niepiśmienni czciciele świętych ksiąg i zakłętej w nich świętości, zapowiada i częściowo już urzeczywistnia kolejną przemianę dyskursu. Oto hermeneuta, biegły w wypatrywaniu zasady nierozróżnialności pośród pstrokacizny *idiotes* (rzeczy szczególnych)

i potrafiący dzięki temu wynieść etnograficzne badanie z poziomu idiograficznego na poziom hermeneutycznego zrozumienia i uogólnienia, nadaje sobie niepostrzeżenie kompetencje fenomenologa religii. Wspomniałem już, że autorka, zasłaniając się transparentnym momentami parawanem „etnograficznej hermeneutyki” i usiłując wmówić nam, jakoby jej badanie dotyczyło tylko religijności typu ludowego (zakres tego „tematu” jest zresztą od początku dość szeroki), zapuszcza się w swoich hermeneutycznych wędrówkach na nieprzejrzyste tereny źródłowe doświadczenia religijnego. Pytanie, jak *sacrum* pokazuje się „idiotom”, przestaje być niekiedy odróżnialne od pytania o źródłowe (i, być może, uniwersalne) sposoby prezentowania się świętości. W pracy Joanny Tokarskiej-Bakir wolno więc widzieć między akapitami pasjonujące fenomenologiczne studium istoty religijności. Cierpliwie pieszczona soczewka detalu potrafi skupić porażająco intensywne światło, zdolne spenetrować ciemną warstwę korzeni. Spojrzenie etnografa, choćby i hermeneutycznie wyćwiczonego, nie jest zdolne do tak przenikliwego widzenia.

Wyborne świadectwo fenomenologicznych zdolności autorki przynosi część poświęcona tytułowemu bohaterowi. *Imago insolita*, „obraz osobliwy”, „niezwykły wizerunek” – to miejsce spotkania z *sacrum*. Święte jako „całkiem Inne” (*ganz Andere* w terminologii Rudolfa Otto), „nie-ludzkie”, „nie z tego świata”, pokazuje się w Obrazie. Wbrew ostrzeżeniom potrydenckiej teologii katolickiej „ciemny lud” wierzy, że w świętych obrazach i ich niezliczonych jarmarcznych kopiach obecna jest boskość lub jej moc. I nie bez racji, jako że święty obraz jest nie-ręką-ludzką-uczyniony (*acheiropoiotos* – w tym prywatywnym określeniu najistotniejsze jest podkreślenie, że nie stanowi on rezultatu *poiesis* – wytwarzania), niestworzony (*ageneton*) i nieginący (*anoletheron*). Odnajdujemy w nim tę samą zasadę nierozróżnialności, która rządzi sakralnym językiem. Obraz uznawany za święty nie odsyła poza siebie, nie jest znakiem ani symbolem „całkiem innego”. Stanowi dostępną zmysłowo inkorporację świętości, która poszukuje człowieka. Obraz to „całkiem inne”, które nawiedza ludzki świat i potrafi w cudowny sposób odwrócić naturalne prawa i reguły. Niedowiarek nie powinien sztydzić z postaci dziada gadającego do obrazu. W tę dziadowską figurę wpisana jest istotna cecha religijnego doświadczenia. Święte wychyla się z ram obrazu i przypatruje człowiekowi, wytrącając go z naturalnej postawy obserwatora i wygodnej pozycji

„podmiotu”. Gadanie do obrazu – dialog ze świętym – to, wbrew pozorom, rezygnacja z praw suwerena i pełna pokory akceptacja osobliwych reguł świętej gry. Kto nigdy nie zagada do obrazu, tego nigdy nie dotknie ręka boska.

Obraz nie może pozostawiać cienia obiekcji co do tego, że jest święty. Sam musi być gwarancją własnej świętości. Fenomenologia świętego obrazu narażona jest jednak na kłopotliwą konfrontację. Czy jest rzeczą wiarygodną, by nie-stworzona-ludzka-ręką, samorodna i niezniszczalna świętość obrazu potrzebowała niezliczonej ilości kopii? Po co świętości cudowne rozmnożenie, które musi budzić podejrzenia falsyfikacji? Po co świętemu obrazowi liczba mnoga, na dodatek w infantylnej formie „obrazków”? Te naiwne pytania dotyczą poważnej i newralgicznej kwestii – „prawdy” religijnego doświadczenia (zarazem: religijnego doświadczenia „prawdy”). Cudzysłów jest w tym miejscu niezbędny, ponieważ natykamy się na znaczenie, którego na próżno szukać w słownikach logiki i epistemologii. A kwestia jest tym poważniejsza, że zdaje się przekraczać uprawnienia fenomenologa i zwiastować następną konwersję.

Zestawmy w postaci prostej marszruty punkty zwrotne na drodze, którą przebyliśmy wraz z autorką studium (odpowiadające jednocześnie etapom pracy opukiwania kolejnych warstw dyskursu): od etnografii poprzez hermeneutykę do fenomenologii doświadczenia religijnego. Jeśli w tym momencie wolno nam podzielić satysfakcję archeologa, którego raduje widok oczyszczonego z wszelkich naleciałości wykopaliska, to niepodobna zarazem nie ulec pokusie, by zapukać do jego wnętrza nawet za cenę stłuczenia odkrytej skorupy. Prawdopodobna stłuczka nie powinna wszak dotknąć tego, co nie-ludzka-ręką-uczynione.

Perspektywa, jaką kłopotliwa kwestia „prawdy” doświadczenia religijnego otwiera przed autorką, przyprawi o zawrót głowy tych, którzy lękają się przepaści.

Teza, której chciałabym tu bronić, brzmi następująco: legendy etiologiczne świętych obrazów, eksponujące „nie-ręką-ludzka-uczyniony” początek świętych wizerunków (i ksiąg), stanowią relikw archaicznej koncepcji prawdy, prawdy nie będącej cechą poznania, lecz własnością samego bytu. Obraz „prawdziwy” *per se ipsum*, podobnie jak synonimiczna z prawdą Księga (odzwierciedlenie bytowej koncepcji języka) – stanowią dwa filary ontologii archaicznej, której ślady przechowały się gdzieś w folklorze i kulturze typu ludowego (s. 357).



Zwróćmy uwagę na zapisane tu równanie: sakralny język i święty obraz, uznane uprzednio za dwie podpory archaicznego doświadczenia religijnego, przeobrażają się teraz w zasadnicze elementy konstrukcyjne archaicznej ontologii. Gliniany posążek ludowego bóstwa wspiera się „od środka” na spizowych przesłach. Ryzyko stłuczenia skorupy warte jest tego widoku, który wyznacza zarazem granicę fenomenologicznego widzenia. Po jej przekroczeniu zapuszczamy się na tereny ontologii. Prawdę mówiąc, od dawna, a ściśle rzecz biorąc – od samego początku jesteśmy już na tym terytorium, choć musieliśmy przebyć długą i meandryczną drogę. Od początku zdaje sobie z tego sprawę również autorka studium, kiedy zasadę nierozróżnialności, „która w obrazie pozwala rozpoznać to, co namalowane, a w tekście – świat w nim przedstawiony”, nazywa „dyspozycją ontologiczną” i za jej siedzibę uznaje „sferę czystej ontologii” (zob. s. 62). Ontologia jest niewidzialnym gruntem, po którym stąpamy zawsze, nawet wówczas, gdy dotykamy tylko zbudowanej z wielu warstw widzialnej powierzchni.

Poważnym złudzeniem optycznym jest jednak teza, że ontologię tworzy tkanka złożona z okruszków tego, co jest. Nic z tych rzeczy, to znaczy – używając slangu niepoprawnych ontologów – z bytów. Nawet jeśli zredukujemy je do liczby pojedynczej i zapiszemy dużą literą. Byt nie jest właściwym gruntem ontologii. Aby rozwiązać to złudzenie, trzeba wrócić do kwestii „prawdy” doświadczenia religijnego, czy – precyzyjniej – do kwestii „prawdziwości” świętych obrazków, cudownie mnożących się w masowej produkcji zakładów drzeworytniczych i pracowni fotograficznych.

O jakiej prawdzie i prawdziwości bełkoce zabobonny lud, wpa-trując się tępo w marne jarmarczne kopie oryginalnych świętych obrazów? Folklorystyczne określenie „obraz prawdziwy” (*vera effigies*) odnosi się bowiem do „obrazków”, a nie „obrazu”. Jeśli raz jeszcze przywołamy poręczny w tej kwestii autorytet Platona (znow ugruntowany w stereotypowym wizerunku ze starych podręczników filozofii rodem), będziemy musieli uznać, że mamy tu do czynienia z podwójnym oddaleniem od prawdy. Idealny pierwowzór obrazu (tu: świętość *per se ipsum*) – obraz (świętość na oryginalnym świętym obrazie) – obrazki (kopie świętego obrazu). Dwa poziomy naśladow-nictwa (*mimesis*), coraz bardziej nie-prawdziwego, jako że coraz mniej podobnego do praobrazu. Źródłowa zasada nierozróżnialności zostaje tedy radykalnie zakwestionowana. Świętość jednak lekce sobie waży

reguły zdrowego rozsądku, choćby nawet potwierdzone wątpliwym autorytetem Platona. Świętość nie uznaje podobieństwa ani prawdo-podobieństwa. Świętość nie boi się drzeworytników i fotografów. Przeciwnie, wykorzystuje ich mrówczą produktywność, by na każdej odbitce wygrawerować własny autograf, wykluczający prawdopodobną możliwość fałszerstwa.

Kanon i sztanca, pieczęć i miara, fotografia i druk – każde na swój sposób pozwalają na ominięcie niebezpieczeństwa *eidolonu*, „obrazu fałszywego”. Łączy je jedno: automatyzm odwzorowania, uwalniający je od zarzutu dowolności, bo uchylający samą jego możliwość. W postaci zdegradowanej powraca tu wysoka idea *acheiropoiotosu* [...]. Operacja cudownego rozmnożenia sprawia, że pomiędzy *Bild* i *Abbild* nie zachodzi w gruncie rzeczy relacja podobieństwa, lecz tożsamości. Unicestwieniu ulega tu sama możliwość fałszu: obraz (*Bild*) „udziela się” obrazkom (*Abbild*), jego świętość szerzy się i „pączkuje” w postaci odbitek, które niekoniecznie są z nim identyczne wizualnie, na pewno jednak są „tym samym”, a zatem są prawdziwe (s. 371).

„Oto jestem” – przemawia święte z obrazka. Bezapelacyjnie odbiera w ten sposób zajęcie urzędnikom wszelkich komisji do spraw świętości i jej weryfikacji. Ludowi zaś gwarantuje bezrefleksyjne – poufale i pofne zarazem – obcowanie ze świętą prawdą. Magiczne słówko „jestem” przypomina nam jednak, że znajdujemy się wciąż na niebezpiecznym gruncie ontologii. Świadoma tego autorka konkluduje, że podłożem ludowego kultu świętych obrazków jest „bytowa koncepcja prawdy”, analogiczna do „bytowej koncepcji języka”, która decydowała o organicznym sklejeniu słów i rzeczy. Obie koncepcje sytuują się w opozycji do klasycznych teorii (wraz z ich nowoczesnymi semiotycznymi mutacjami), ujmujących język jako narzędzie komunikacji, a prawdę jako relację „odpowiedniości” słów i rzeczy, myśli i bytu. Obie koncepcje stanowią, jak pamiętamy, „filary ontologii archaicznej”.

W rozjaśnieniu „bytowej koncepcji prawdy” autorka wspomaga się filologicznymi ustaleniami Charles’a Kahna, który dowodzi „prawdziwościowego” sensu greckiego słowa „być” („być” miało znaczyć dla antycznych Greków „być prawdziwym”), oraz ontologicznymi badaniami Heideggera, nawiązującymi również do starogreckiej tradycji.

Zgodnie z bytową koncepcją prawdy coś jest prawdziwe, ponieważ jest tym, czym jest *per se ipsum*. Prawdziwość łączy się tu, jak w grece, z łącznikową funkcją czasownika „być”. Już samo stwierdzenie „x jest obrazem”, „y jest pi-

smem” – ze względu na nierozróżnialność posuniętą niekiedy do magicznego stopienia *signans* i *signatum* (co w przypadku pisma oznacza bytową koncepcję języka = bytu) – wystarcza ludowemu *sensus communis* dla orzeczenia „prawdziwości” x-a czy y-greka (ss. 367-368).

Święte jest prawdziwe, bo... jest. Jest, albowiem... jest prawdziwie święte. Byt świętego obrazka przesądza ostatecznie o jego (bytowej) prawdziwości. Leżąca u podstaw religijnego doświadczenia *sacrum* zasada nierozróżnialności manifestuje się ostatecznie jako tożsamość pełna bytu i prawdy (*sc.* bytu i języka). Nie sposób byłoby zakwestionować tego wyводу, gdyby nie jedna drobna pomyłka – nazwijmy ją pomyłką drukarską – która zasugerować nam może opaczoną identyfikację „Greka” i „y-greka”.

Powiedzieliśmy już, że byt nie jest właściwym gruntem ontologii, choć ontologia poczyną się z pytania „co to jest byt?”. Zadając to pytanie, musi jednak sięgać poza byt, musi przesuwac się ku temu, co „inne niż byt” i „inaczej niż byt”. Musi zważać na to, co skryte za bytami. Usiłując zdać sprawę z sensu odkrycia, które Heidegger nazwał „różnicą ontologiczną”, skazani jesteśmy na nieporadność językową. Posługujemy się bowiem językiem „tego, co jest”, próbując uchwycić językowo to, co jest inaczej niż „byt” (a więc inaczej niż „to, co jest”). Nieporadność językowa nie powinna jednak usprawiedliwiać przemykania oczu na różnicę. Wbrew zasadzie nierozróżnialności – na gruncie ontologii trzeba mieć wzrok wyjątkowo wyostrzony na różnicę. Zdroworozsądkowy postulat, by „nie kłócić się o słowa!”, nie dotyczy rozstrzygnięć ontologicznych. Ontologia była zawsze i pozostaje poważną kłótnią o słowa właśnie. Są słowa, które wypowiadają to, co jest. Jest ich bez liku. Pośród nich zdarzają się jednak słowa inne, cudze i obce (jeśli słowniki odnotowują je nawet w swoich indeksach, to z reguły przypisują im opaczne znaczenia). Słowa, które usiłują wymówić „inne i inaczej” niż byt. Ontologia żywi się i żyje tymi słowami. Musi być szczególnie czujna, by nie zostały podmienione. Musi nieustannie zważać na różnicę, której niepodobna wypowiedzieć wprost w języku bytu. Heideggerowskie *Sein* (bycie) i grecka *aletheia* (nieskrytość, „prawda”) to – dla przykładu – takie cudzy-słowa. Kiedy Heidegger mówi o „różnicy ontologicznej”, o różnicy między „byciem i bytem”, to nie zestawia ze sobą i nie różnicuje dwóch równoważnych „stron” relacji, „x-a” i „y-greka”. Nie konfrontuje z sobą dwóch różnych bytów.

Różnica ontologiczna w osobliwy sposób przekracza skalę tego, co jest. „Bycie”, które jest po drugiej stronie „bytu” – „nie jest”, jest „inne i inaczej” niż to, co jest. „Jest” – niczym Nic, którego niepodobna wypowiedzieć w języku bytu. Ścisłej – bo w kłótni o te słowa nigdy dość ścisłości (nieznanej logikom i semiotykom, którzy wytykając nam językową nieporadność, sami ją przecież na swój sposób – frywolnie, dzielają) – nie jest po żadnej „drugiej stronie” relacji. Oznacza bowiem sam ruch – ruch różnicy, różnicowanie się tego, co jest, i tego, co inne i inaczej niż to, co jest. Oznacza relację między „grekiem” i „y-grekiem”. Nigdy – tożsamość. Nieukontentowanie tym, co jest, kryjące się w samym bycie.

Święte nawiedza świat „od strony” bycia, w ruchu różnicy ontologicznej. Nawiedza byt i musi się z nim spoufalać, ale nigdy nie przekracza granicy identyfikacji. Nie zastępuje tego, co jest. I opiera się podmień przez byt. Być może nadaje mu osobliwy sens. Być może kaleczy język i powiela się w obrazkach. Zawsze jednak otwiera prześwit tego, co inne i inaczej niż byt. Inaczej – święte księgi i święte obrazy są niczym w świecie bytu. Tymczasem są i muszą być „tu” – niczym Nic. Domyślam się, że o takim świętowaniu traktuje „osobliwa księga” Joanny Tokarskiej-Bakir. Dlatego akapity poświęcone „bytowej koncepcji języka” i „bytowej koncepcji prawdy” skłonny jestem potraktować jako językowy lapsus. *Sacrum* jako „inne i inaczej niż byt” traktowało do tej pory polszczyznę jako wyjątkowo – poza nielicznymi wysepkami – nieprzychylny i nieprzystępny skrawek metafizycznego archipelagu. Osobliwa księga powinna nakłonić je do zmiany nastawienia.

Cezary Wodziński

---